

John Rawls' Projekt(e) der Versöhnung (§ 18)

Jörg Schaub (University of Essex)

1 Einleitung

In diesem Kapitel wird zum einen zum ersten Mal ein vollständiger Überblick über die verschiedenen (zum Teil inkompatiblen) Versöhnungsprojekte gegeben, die John Rawls im Rahmen seiner politischen Philosophie verfolgt. Zum anderen werden diese einer immanenten Kritik unterzogen, die einige Probleme, mit denen sie behaftet sind, hervortreten lässt.

Obwohl Rawls sich explizit zur „Versöhnung“ als einer grundlegende „Aufgabe“ (GF, 22) der politischen Philosophie bekennt und erklärt, sich im Zusammenhang mit seiner nationalen und internationalen Gerechtigkeitstheorie „in mehreren Hinsichten“ mit der „Rolle“ (GF, 22; RV, §18) der Versöhnung zu befassen, hat dieser Aspekt in der ausufernden Literatur zu Rawls' Werk bislang kaum Beachtung gefunden. Da Rawls seine Versöhnungsprojekte nicht systematisch ausgearbeitet hat, sind zunächst eine Reihe von Verständnisfragen zu klären: Was ist mit Versöhnung gemeint? Wer soll mit was warum auf welche Weise versöhnt werden? Welches Verhältnis besteht zwischen Rawls' Versöhnungsprojekten und seiner Gerechtigkeitstheorie? Wie wirken sich Rawls' Versöhnungsprojekte auf seine Unterscheidung zwischen idealer Theorie (die die Prinzipien einer gerechten liberalen Demokratie bzw. eines gerechten Rechts der Völker konstruiert) einerseits und einer nichtidealen Theorie (die uns darüber aufklären soll, wie dieses „langfristige Ziel“ einer gerechten Ordnung „erreicht werden“ (RV, 113) kann) andererseits aus? Zudem müssen wir uns fragen, ob Rawls' Versöhnungsprojekte ihre Ziele erreichen und ob es Gründe gibt, sie als (politisch) problematisch, unkritisch oder einseitig anzusehen.

Um meiner Rekonstruktion Struktur zu geben, unterscheide ich zwischen partiellen und generellen Versöhnungsprojekten. Rawls' partielles Versöhnungsprojekt (2) besitzt selbst wiederum zwei Varianten. Ziel der ersten Variante partieller Versöhnung ist es, uns mit bestimmten *vermeidbaren* sozialen Konflikten zu versöhnen, die durch Ungerechtigkeiten

geschürt werden (2.1). Die zweite Variante partieller Versöhnung soll uns entweder mit vermeidbaren sozialen Fakten (wie Schurkenstaaten) versöhnen, indem aufgezeigt wird, dass es mit der Gerechtigkeit kompatible Wege gibt, diese zu überwinden, oder uns davon überzeugen, dass bestimmte soziale Phänomene, die auch unter gerechten Verhältnissen bestehen bleiben und Konfliktpotential bergen (wie etwa der vernünftigen Pluralismus), Versöhnung nicht unmöglich machen (2.2). Das ambitioniertere generelle Versöhnungsprojekt soll uns demgegenüber mit der sozialen „Welt als ganzer“ (RV, 162) versöhnen (3). Mit Blick auf Rawls' generelles Versöhnungsprojekt schlage ich vor, zwischen einem eher von Hegel (3.1) und einem eher von Kant (3.2) geprägtem Projekt zu unterscheiden. Rawls beruft sich auf beide Autoren als Inspirationsquellen für sein generelles Versöhnungsprojekt, löst das Spannungsverhältnis, das zwischen einem hegelianischen und einem kantianischen Ansatz besteht, jedoch nicht auf.

2 Rawls' partielles Versöhnungsprojekt: Soziale Konflikte und Fakten

Rawls betrachtet „Versöhnung“ als eine grundlegende „Aufgabe“ der „politischen Philosophie“ (GF, 22). Ziel von Versöhnungsprojekten ist es, Individuen dazu zu bringen, ihre soziale Welt (oder Aspekte derselben), die sie zunächst als negativ erleben, „in positiver Form“ zu „bejahen“ (GF, 22), indem man ihnen zeigt, dass ihre soziale Welt, wenn man sie „von einem philosophischen Blickpunkt“ aus betrachtet, „vernünftig“ (RV, 160) ist. Der Begriff der Versöhnung ist somit dadurch definiert, dass Individuen durch Einsicht in die Vernünftigkeit der sozialen Welt (oder Aspekte derselben) eine negative „Einstellung“ (RV, 162) zu dieser, etwa „Enttäuschung“, „Zorn“ (GF, 22) oder Resignation (GM, 428), in eine affirmative verwandeln. Bei einer Versöhnungsvorstellung handelt es sich dann um „eine Ausdeutung dieser Funktion“ (TG, 27). Rawls selbst spricht ganz verschiedene Versöhnungsvorstellungen an, die es zu bestimmen, voneinander abzugrenzen und zu bewerten gilt.

2.1 Rawls' partielles Versöhnungsprojekt I: Vermeidbare soziale Konflikte

Die erste Variante von Rawls' partiellem Versöhnungsprojekt soll soziale Konflikte verschiedener Art „zur Versöhnung“ (PL, 61) führen. Rawls denkt an Konflikte, die sich aus Ungerechtigkeit zwischen BürgerInnen oder Völkern ergeben. Diese lassen sich durch Reformen der nationalen oder internationalen Grundstruktur entweder auflösen oder derart

abschwächen, dass sie nicht mehr als negativ erfahren werden. Die Versöhnung vermeidbarer sozialer Konflikte erfolgt somit durch Gerechtigkeit: Entweder man etabliert eine „konstitutionellen Ordnung“, die die höherrangigen moralischen Interessen aller BürgerInnen fair berücksichtigt (RV, 6, 56-57) oder ein vernünftiges Recht der Völker, das den Status aller Völker als freier und gleicher garantiert und ihre „grundlegenden Interessen“ (RV, 22, 38-39) – wie „politische Unabhängigkeit“, „Sicherheit“ und „territoriale Integrität“ (RV, 38) – angemessen beachtet (Weithman 2009, 113; RV, 52-55).

Es stellt sich allerdings die Frage, *wer* hier eigentlich durch den Nachweis versöhnt werden soll, dass derartige soziale Konflikte in einer gerechten Welt überwunden oder eingedämmt wären. Denn für uns, die wir in einer Welt leben, in der sowohl die internationale Ordnung als auch „*tatsächlich* existierende Demokratien ... durch beträchtliche Ungerechtigkeiten“ (RV, 55, 113) gekennzeichnet sind, ändert die Einsicht, dass die Konflikte, die wir um uns herum erleben, in einer gerechten Welt vermieden würden, nichts daran, dass sie für uns *noch nicht* (vollständig) „zur Versöhnung“ (PL, 61) gebracht worden sind. Daher bleiben wir mit diesen Konflikten unversöhnt. Für die imaginierten BewohnerInnen einer gerechten Welt wäre Rawls' Versöhnungsargument nutzlos, da sie diese Konflikte überhaupt nicht erleben und daher kein Bedürfnis nach Versöhnung entwickeln würden. Rawls' Argumentation versöhnt uns hier und heute daher nicht mit noch bestehenden, durch Ungerechtigkeiten angefachten Konflikten, sondern spornt uns allenfalls an, eine gerechtere Welt zu schaffen, in der diese Konflikte überwunden wären.

2.2 Rawls' partielles Versöhnungsprojekt II: Soziale Fakten

Neben der Versöhnung mit vermeidbaren sozialen Konflikten, bemüht sich Rawls, uns mit unterschiedlichen sozialen Fakten zu versöhnen, die uns aus der „Geschichte“ und unserer „politische[n] Erfahrung“ (RV, 157) bekannt sind. Ich werde mich zunächst mit sozialen Fakten befassen, mit denen wir uns versöhnen können, weil es mit den Ansprüchen der Gerechtigkeit vereinbare Wege gibt, sie aus der Welt zu schaffen, bevor ich mich sozialen Fakten zuwende, die auch in einer gerechten Welt vorherrschen würden.

Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur Versöhnung erwähnt Rawls sogenannte Schurkenstaaten und belastete Gesellschaften (RV, 159). Ich nehme an, er tut dies, um darauf hinzuweisen, dass die Existenz von Staaten, die sich nach außen und innen

aggressiv verhalten, kein unüberwindliches Hindernis für die Versöhnung darstellen. Denn gegen Schurkenstaaten lassen sich *gerechte* Kriege führen, durch die sie neutralisiert werden können (RV, §§13-14). Bei belasteten Gesellschaften, die (aus historisch-politischen Gründen oder aufgrund von Naturkatastrophen) aus eigener Kraft nicht in der Lage sind, sich in wohlgeordnete Gesellschaften zu entwickeln und die Rolle vollgültiger Mitglieder einer achtbaren Gesellschaft der Völker zu spielen, handelt es sich um ein weiteres soziales Faktum, das aus der Perspektive der Versöhnung kein unüberwindliches Hindernis darstellt. Denn die Gemeinschaft bereits wohlgeordneter Gesellschaften besitzt eine Gerechtigkeitspflicht, belasteten Gesellschaften diejenige Unterstützung zukommen zu lassen, die sie benötigen, um sich aus ihrer misslichen Lage zu befreien (RV, 159, §15).

Selbst wenn man Rawls' Sicht der Dinge teilt, ergibt sich mit Blick auf die Versöhnung erneut die Frage, ob es (solange Menschen noch unter Schurkenstaaten und belasteten Gesellschaften leiden) für die Versöhnung mit solchen sozialen Fakten hinreicht, dass man einsieht, dass es mit der Gerechtigkeit kompatible Wege gibt, diese zu überwinden.

Von den bislang erörterten sozialen Fakten sind diejenigen zu unterscheiden, die ein Bedürfnis nach Versöhnung hervorbringen, aber selbst in einer vollständig gerechten Welt nicht vermieden werden können. Mit diesen kann man sich versöhnen, wenn man sie „als vernünftig [...] anerkennt“ (RV, 160; Meek Lange 2014). Rawls verweist in diesem Zusammenhang etwa darauf, dass eine „politische Gesellschaft [...] kein Verband“ sein könne, denn wir „treten ihr nicht freiwillig bei“ (GF, 23). Dieser Umstand könnte Mitglieder liberaler Demokratien dazu verleiten, ihre „Anwesenheit“ in ihrer politischen Gesellschaft als „nicht frei“ (GF, 23) anzusehen. Da wir nicht nur in eine politische Gesellschaft, sondern auch in eine internationale Ordnung hineingeboren werden, in die unsere eigene Gesellschaft eingebunden ist, wiederholt sich dieses Problem auf der transnationalen Ebene. Die Versöhnungsstrategie, die Rawls diesbezüglich verfolgt, besteht darin, uns davon zu überzeugen, dass die Unfreiheit, die dieses Faktum impliziert, durch eine andere Form der Freiheit – die politische Autonomie – vollumfänglich kompensiert werden kann (Meek Lange 2014, 319-320). Wir können uns „ohne Anmaßung und Schwindel“ als „tatsächlich frei“ (GF, 23) betrachten, wenn wir in einer angemessen gerechten liberalen Gesellschaft leben, die ihrerseits Teil einer angemessen gerechten Gesellschaft der Völker ist. Mit Blick auf die Versöhnung ergibt sich jedoch erneut das Problem, dass die tatsächlich bestehenden Verhältnisse sowohl auf der nationalen als auch internationalen Ebene gravierende Defizite

im Bereich der politischen Autonomie aufweisen. *Für uns* bleibt die Substitution der frei gewählten Anwesenheit durch die politische Autonomie deshalb zumindest unvollständig. Die Einsicht, dass BürgerInnen und Völker in einer gerechten Welt ihre politische Autonomie verwirklichen würden, reicht *für uns* hier und jetzt somit für eine vollständige Versöhnung nicht aus. Rawls' Argumentation zeigt vielmehr, dass es sich auch um unserer Freiheit willen lohnt, für eine gerechte Welt zu kämpfen.

Ein weiteres unvermeidliches Faktum, mit dem wir uns „versöhnen sollen“ (RV, 14), besteht darin, dass „eine demokratische Gesellschaft keine Gemeinschaft“ (GF, 22, §11) sein kann. Rawls spricht diesbezüglich auch vom „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ (RV, 14, 157). Mit einer Gemeinschaft hätten wir es zu tun, wenn alle BürgerInnen ein und dieselbe umfassende religiöse oder säkulare Lehre bejahen würden. Rawls nimmt an, dass viele Mitglieder pluralistischer Gesellschaften eine Gemeinschaft „vorziehen“ (RV, 157) würden. Sie erleben ihre pluralistische Gesellschaft als eine Welt „sozialer Zersplitterung“ und „falscher Lehren“ (RV, 160). Zudem erschwert der Pluralismus die politische Einigung (man denke etwa an Auseinandersetzungen zwischen gläubigen KatholikInnen und säkularen Gruppierungen über die Abtreibung). Erneut gibt es auf der internationalen Ebene eine Entsprechung zum vernünftigen Pluralismus umfassender Lehren. Denn Völker besitzen ihre je „eigenen religiösen und nicht-religiösen Kulturen und geistigen Traditionen“ (RV, 14) sowie „Institutionen und Sprachen“ (RV, 62).

Mit Blick auf die Versöhnung mit dem vernünftigen Pluralismus bringt Rawls eine neue argumentative Strategie in Anschlag. Er versucht, uns mit diesem Faktum zu versöhnen, indem er nachweist, dass wir etwas Anderes, woran uns noch mehr liegt, nämlich freiheitliche Institutionen, nur um den Preis des vernünftigen Pluralismus haben können. Zu diesem Zweck argumentiert er zunächst, dass der vernünftige Pluralismus das normale Ergebnis des freien Gebrauchs der Vernunft darstelle, weshalb dieses Faktum notwendig mit unseren freiheitlich verfassten Institutionen verknüpft sei (RV, 222, Fn. 8). Durch diese Einsicht sollen BürgerInnen liberaler Demokratien dazu gebracht werden, den vernünftigen Pluralismus als einen vernünftigen Preis zu betrachten, den sie für ihre freiheitliche Institutionen zu entrichten haben (Meek Lange 2014, 319). Rawls setzt hier jedoch einfach voraus, dass Mitgliedern liberaler Demokratien freiheitliche Institutionen in der Regel wichtiger sind als doktrinäre Einheit. Rawls argumentative Strategie, uns über ein Abwägungsargument zu versöhnen, verpflichtet ihn zudem darauf, alle Vorteile und Nachteile, die sich aus dem vernünftigen

Pluralismus ergeben könnten, in Betracht zu ziehen. So führt er etwa an, der vernünftige Pluralismus sei „nutzbringend“ (GF, 23), da „die Pluralität von Sekten [...] die beste Versicherung der gleichen Freiheit für“ (RV, 157) alle weltanschaulichen Gemeinschaften darstelle. Denn aufgrund dieser Vielfalt sollte sich immer eine Mehrheit gegen den Versuch bestimmter weltanschaulicher Gruppierungen finden, sich gegenüber anderen intolerant zu gebärden. Rawls' gravierendste Sorge bezüglich des vernünftigen Pluralismus betrifft jedoch die Frage, ob dieser eine „demokratische [...] Einheit in Vielheit“ (RV, 158) unmöglich macht: Kann man die Integrität einer liberal-demokratischen Gesellschaft bewahren, wenn ihre Mitglieder nicht ein und dieselbe „religiöse oder nichtreligiöse umfassende Lehre“ (RV, 158) bejahen? Bleibt eine „öffentliche [...] Verständigung“ (RV, 158) über grundlegende politische Fragen möglich? Unterminiert der auf der transnationalen Ebene bestehende Pluralismus politischer und religiöser Traditionen und Kulturen die Möglichkeit der Verständigung auf ein vernünftiges Recht der Völker? Ich komme weiter unten auf diese Fragen, die sich aus den „Bürden des Urteilens“ (PL, 61) unter freiheitlichen Institutionen ergeben, zurück.

An dieser Stelle möchte ich meine Ausführungen zu den verschiedenen von Rawls verfolgten partikularen Versöhnungsprojekten mit dem Hinweis darauf abschließen, dass diese eine Tendenz besitzen, sich in generelle Versöhnungsprojekte auszuweiten, bei denen es um die Versöhnung mit der sozialen Welt als ganzer geht. Denn die Versöhnung aller sozialen Konflikte wäre erst in einer hinreichend gerechten sozialen Welt erreicht, und eine vollständige Substituierung der Freiheit als Beitrittsfreiheit durch Freiheit als politische Autonomie würde ebenfalls eine gerechte Welt voraussetzen. Zuletzt verlangt die Versöhnung mit dem vernünftigen Pluralismus den Nachweis, dass dieses Faktum die Verständigung über grundlegende politische Fragen und politische Einheit nicht unmöglich macht.

3 Rawls' generelles Versöhnungsprojekt: Versöhnung mit der sozialen Welt als ganzer

Bei Rawls' generellen Versöhnungsvorstellungen, die jetzt rekonstruiert werden sollen, geht es darum, BürgerInnen existierender liberaler Demokratien mit der sozialen Welt im Ganzen zu versöhnen. Dieses Unterfangen sieht sich zum einen mit dem Problem konfrontiert, dass Rawls seine generellen Versöhnungsprojekte nicht systematisch ausgearbeitet hat (woraus

man aber nicht vorschnell folgern sollte, dass es sich bei diesen Versöhnungsvorstellungen nicht um einen für seine politische Philosophie wesentlichen Aspekt handelt). Zum anderen beruft sich Rawls manchmal auf Hegel (GF, 22) und manchmal auf Kant (RV, 160) als das für seine Versöhnungsvorstellung prägende Vorbild. Hieraus ergeben sich Spannungen und Ambivalenzen. Im Folgenden werde ich daher die hegelianische Variante von Rawls' generellem Versöhnungsprojekt von der kantischen Variante abgrenzen, die Implikationen beider Varianten für andere Aspekte von Rawls' Gerechtigkeitstheorie benennen und sie einer immanenten Kritik unterziehen.

Die sozio-politische Welt, mit der uns Rawls' umfassendes Projekt zu versöhnen gedenkt, umfasst dabei zwei Ebenen. Bei der ersten handelt es sich um die etablierten, nationalstaatlich verfassten liberal-demokratischen Gesellschaften, auf der zweiten um die internationale Ebene der „Gesellschaft der Völker“ (RV, 157). Ein Prozess der Versöhnung, der sich auf eine der beiden Dimensionen beschränkt, hat somit als unvollständig zu gelten. Bei den primären AdressatInnen von Rawls' Projekten handelt es sich um die Mitglieder bestehender liberal-demokratischer Gesellschaften. Und als Anlass für dieses Projekt nennt Rawls generell „die großen Übel der menschlichen Geschichte“, wozu er „ungerechte Kriege, Unterdrückung, religiöse Verfolgung, Sklaverei“ und andere Formen der „politischen Ungerechtigkeit mit ihren Grausamkeiten und ihrer Hartherzigkeit“ (RV, 160, 4-5, 22-25) zählt. Von besonderer Bedeutung für BewohnerInnen zeitgenössischer Demokratien seien jedoch die beiden Weltkriege mit ihrer „extremen Grausamkeit und zunehmenden Destruktivität“, dem „Zusammenbruch“ einer demokratischen Gesellschaft wie „der Weimarer Republik“, der im Nazismus mündete, sowie der „Wahnsinn des Bösen des Holocausts“ (PL, 63, auch 3; Weithman 2009, 113, 125). Denn diese Aspekte der Geschichte des 20. Jahrhunderts legten es für Mitglieder liberaler Demokratien nahe, in „Resignation und Zynismus“ (RV, 162) zu verfallen und mit „Zorn“ und „Enttäuschung“ auf ihre Gesellschaft und deren „Geschichte“ (PL, 63) zu blicken. Rawls' umfassendes Versöhnungsprojekt ist von der Sorge getrieben, die Mitglieder liberaler Demokratien könnten zu dem Schluss gelangen, dass Menschen „unheilbar zynisch und egoistisch“ (PL, 63) seien, weswegen „die politischen Beziehungen“ zwischen ihnen „nur durch Macht und Gewalt geregelt werden“ (PL, 63) könnten.

Die „Gefahren“ (RV, 162), die Rawls mit dieser Einstellung zur sozialen Welt im Allgemeinen und zur Politik im Besonderen assoziiert, verleihen seinem Versöhnungsprojekt

seine Dringlichkeit und politische Bedeutsamkeit. Denn diese Einstellungen beeinflussen, so nimmt Rawls an, ob und wie BürgerInnen „in die aktuelle Politik eintreten“ (RV, 162): ob sie wählen gehen, gravierendem Unrecht mit zivilem Ungehorsam begegnen, empfänglich sind für autoritäre politische Parteien etc. Rawls' mahndes Beispiel ist diesbezüglich der „Zusammenbruch“ der „Weimarer Republik“, den er unter anderem darauf zurückführt, dass die „traditionellen Eliten in Deutschland“ nicht mehr „glaubten [...], daß eine sittlich akzeptable liberale parlamentarische Ordnung möglich sei“ (PL, 63). Angesichts der weithin diagnostizierten Tendenz zur Dekonsolidierung selbst etablierter liberaler Demokratien (Foa/Mounk 2016) erscheint die Sorge, die Rawls umtreibt, womöglich gegenwärtig noch berechtigter als zu irgendeinem anderen Zeitpunkt der Nachkriegsgeschichte (woraus natürlich nicht folgt, dass Rawls' Versöhnungsprojekt auch eine angemessene Antwort auf das ausgemachte Problem darstellt).

3.1 Rawls' generelles Versöhnungsprojekt I: Die hegelianische Variante

Mit Blick auf die „Aufgabe“ der „Versöhnung“ verweist Rawls explizit auf Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (GF, 22; GM, 427-434; Hardimon 1994) als die sein Denken prägende historische Quelle. Von Hegel übernimmt er die Auffassung, dass es bei der Versöhnung um eine bestimmte „Einstellung“ (RV, 162) gegenüber der sozialen Welt geht. Hegel will seinen ZeitgenossInnen helfen, ihre negativen Einstellungen zu überwinden und sie dazu bringen, ihre soziale Welt „in positiver Form“ zu „bejahen“ (GF, 22), indem er ihnen zeigt, dass diese, „von einem philosophischen Blickpunkt“ (GF, 22) aus betrachtet, bereits eine „vernünftige Form“ (GF, 22) besitzt. In diesem Abschnitt werde ich Rawls' Versöhnungsprojekt als ein von Hegel inspiriertes interpretieren, Parallelen, die zwischen Rawls' und Hegels Projekten bestehen, herausarbeiten und die Modifikationen hervorheben, die Rawls an Hegels Projekt vorgenommen hat (Cohen 1994, 1507-1509).

Gemäß der hegelianischen Variante des generellen Versöhnungsprojekts hat diese die „bestehende“, „vor aller Augen liegende Welt“ (GM, 428) zum Gegenstand: im Falle Hegels sind dies moderne westliche Staaten wie Preußen, im Falle Rawls' die westlichen liberalen Demokratien. Für Rawls stellt die sozio-politische Welt den alleinigen Gegenstand seines Versöhnungsprojektes dar, wohingegen Hegels Projekt Teil eines philosophischen Systems ist, das es mit „der Welt als ganzer“ (GM, 431) einschließlich ihrer (natur-)geschichtlichen

Entwicklung zu tun hat. Mit Blick auf die sozio-politische Welt besteht zwischen Hegel und Rawls weitgehende Übereinstimmung bezüglich der Grenzen der Versöhnung. Beide betonen, dass eine soziale Welt, mit der wir uns versöhnen können, weil wir ihre institutionelle Grundstruktur als vernünftig begreifen, „keineswegs eine *vollkommene* Welt ist“ (GM, 433), die jedermanns Glückseligkeit verbürgt. Denn trotz Versöhnung kann es weiterhin „menschliches Unglück und Leid“ (GM, 433) geben, verursacht etwa durch Krankheit, unerwiderte Liebe oder Verwirrung „durch spirituelle Lehre[n]“ (RV, 161). Hegel selbst vertritt sogar die fast anstößig anmutende Position, Versöhnung sei mit sozialen Phänomenen wie „Armut“ und „Krieg“ (GM, 433; Hardimon 1994, 228-250) vereinbar. Für ihn gehören zum Beispiel Frieden und Krieg gleichermaßen und dauerhaft zu einer politischen Welt, die von selbstbestimmten, souveränen Staaten geprägt ist. Versöhnung mit *dieser* Welt kann nach Hegel daher nur gelingen, wenn man einsieht und akzeptiert, dass Kriege zum politischen Leben gehören (Hardimon 1994, 231). Hegel und Rawls weisen zudem darauf hin, dass eine soziale Welt, mit der wir uns versöhnen können, das in ihrer Grundstruktur bereits angelegte vernünftige Potential womöglich nicht vollumfänglich realisiert. Vor diesem Hintergrund spricht Hegel davon, dass es bei der Versöhnung darum gehe, die „Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen“, denn „diese vernünftige Einsicht“ sei „die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen“ (Hegel 1970, 26-27; GM, 433).

Rawls' Versöhnungstheorie besitzt verglichen mit der Hegels nicht nur eine geringere Reichweite, sondern auch einen anderen Status. Wie bereits erwähnt, gehört Hegels sozio-politisches Versöhnungsprojekt zu einem metaphysischen System (Cohen 1994, 1508; Meek Lange 2014, 319), das die Welt als ganze als eine geistige Welt der Freiheit auffasst (GM, 431). Für Rawls handelt es sich bei Hegels Versöhnungstheorie daher um eine umfassende philosophische Lehre. Rawls hält dies für problematisch, weil er vernünftige Meinungsverschiedenheiten über umfassende Lehren für das unvermeidliche und normale Ergebnis des Vernunftgebrauchs im Rahmen freiheitlicher Institutionen hält. Eine bestimmte umfassende Lehre kann somit nicht als Grundlage für die Versöhnung *aller* BürgerInnen einer vom vernünftigen Pluralismus gekennzeichneten freiheitlichen Gesellschaft dienen. Diese Einsicht hat Rawls in der Mitte der 1980er Jahre zu seiner vieldiskutierten politischen Wende motiviert (vgl. den Artikel von Tamara Jugov in diesem Band). Seither präsentiert er seine

Gerechtigkeitskonzeption für liberale Demokratien und sein Recht der Völker als von umfassenden Lehren freistehende *politische* Konzeptionen. Diese sind politisch, weil sie ausschließlich auf politische Ideen und Werte zurückgreifen. Auf der nationalen Ebene beruft er sich etwa auf die höherrangigen moralischen Interessen freier und gleicher BürgerInnen, auf der internationalen auf die grundlegenden Interessen freier und gleicher Völker (RV, 38-39). Politische Ideen wie die Idee der BürgerIn oder des Volks gehören zur politischen Kultur und sind auf einer anderen Ebene angesiedelt als die mit Wahrheitsansprüchen verknüpften Vorstellungen, die zu umfassenden Lehren gehören. Aufgrund dieses Umstands wird es für BürgerInnen und Völker (zumindest im Prinzip) möglich, sich trotz des vernünftigen Pluralismus an umfassenden Lehren auf vernünftige politische Gerechtigkeitsgrundsätze zu einigen. Wobei Rawls von einem „überlappenden Konsens“ spricht, wenn BürgerInnen oder Völker von ihren umfassenden Lehren nicht daran gehindert werden, eine vernünftige politische Konzeption zu bejahen (RV, 158, vi, 62-67, 153-156).

Rawls' Bruch mit Hegel mit Blick auf den Status von Versöhnungs- und Gerechtigkeitstheorien ist somit vom Anliegen der Versöhnung selbst motiviert. Für Rawls stellt der Pluralismus umfassender Lehren (zu denen auch Hegels philosophisches System zählt) selbst ein vernünftiges und dauerhaftes Phänomen dar. Eine Einigung auf eine umfassende Lehre kann daher weder von den BürgerInnen liberaler Demokratien noch von den Völkern, die zu den Vereinten Nationen gehören, erwartet werden. Unter diesen Vorzeichen kann politische Einheit nur über eine vernünftige *politische* Konzeption hergestellt werden, da eine solche Konzeption von VertreterInnen unterschiedlicher umfassender Lehren als vernünftig anerkannt werden kann. Für Rawls ist es an sich nicht problematisch, wenn PhilosophInnen umfassende philosophische Systeme entwickelt, er betont lediglich, dass solche umfassenden Lehren nicht in der Lage seien, generelle Versöhnungsprojekte zu untermauern, da diese sich an alle Mitglieder freiheitlicher (und damit pluralistischer) Gesellschaften richten müssten. Zugleich wird deutlich, dass Rawls dem Anliegen der Versöhnung in dem Sinne einen Vorrang einräumt, als dieses Anliegen den Status seiner Gerechtigkeitstheorie bedingt (RV, 20-21). Das Ziel der Versöhnung beeinflusst wie wir Gerechtigkeitstheorien auffassen sollten, nämlich als politische Konzeptionen: „Versöhnung erfordert die Anerkennung des Faktums eines vernünftigen Pluralismus innerhalb liberaler und achtbarer Gesellschaften und auch in ihren Beziehungen untereinander. Darüber hinaus

muss auch anerkannt werden, dass sich dieser Pluralismus mit vernünftigen umfassenden religiösen und säkularen Lehren vereinbaren lässt“ (RV, 160, 185-189).

Interpretiert man Rawls' Versöhnungsprojekt als ein von Hegel inspiriertes, hat dies auch Folgen für das Verständnis idealer Theorie. Für Hegel ist, wie Rawls in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Moralphilosophie* ausführt, der Gegenstand der Versöhnung die „bestehende“ „soziale Welt“ (GM, 428). Und in dieser Welt wird „die Freiheit der Bürger [bereits] verwirklicht“ (GM, 428), weil „das angemessenste Institutionengerüst zur Äußerung der Freiheit bereits existiert“ (GM, 427). Folglich sieht Hegel die „Aufgabe der Philosophie“ darin, das, „was ist zu begreifen“ (Hegel 1970, 26). Denn wenn sich die bestehenden Verhältnisse als im Grunde vernünftig ausweisen lassen, dann werden diejenigen, die diese Einsicht mitvollziehen, durch diese Einsicht mit ihrer sozialen Welt versöhnt (GM, 428, 430). Es gehört somit zu den Voraussetzungen von Hegels Versöhnungsprojekt, dass er – im Unterschied etwa zu Marx – annimmt, BürgerInnen moderner Staaten seien lediglich „subjektiv entfremdet“ (GM, 433). Denn nur unter diesen Vorzeichen kann der Nachweis gelingen, dass die BürgerInnen bereits „jetzt objektiv frei“ seien, da „ihre Freiheit [...] durch die politischen und sozialen Institutionen des Staats garantiert“ werden. Eine an Hegel orientierte Versöhnungstheorie umfasst somit allenfalls in dem Sinne eine Idealtheorie, als sie es sich zur Aufgabe macht, ein möglichst *vernünftiges Bild der tatsächlich bestehenden Verhältnisse* zu zeichnen, d.h. ein Bild, das verdeutlicht, inwiefern die bestehenden Verhältnisse bereits im Grunde vernünftig sind. Demgegenüber kann Hegel einer idealen „Theorie“, die „sich eine Welt“ imaginiert, „wie sie sein soll“ (Hegel 1970, 26), nichts abgewinnen. Für ihn gleitet ein solches Denken entweder ins „Beliebige“ (Hegel 1970, 26) ab, da diesem Theoretisieren nichts Halt zu geben vermag, oder man befasst sich letztlich doch mit den uns bekannten „Mängeln unserer wirklichen sozialen Welt“, indem wir diese negieren, obwohl wir doch eigentlich den Anspruch haben, „über eine ideale soziale Welt nachdenken“ (GM, 431) zu wollen. Für Hegel kann die Aufgabe der „Philosophie“ daher in nichts anderem bestehen als „ihre Zeit in Gedanken“ zu erfassen, da wir schlicht nicht fähig sind, einfach über unsere „Zeit [...] hinaus[zuspringen]“ (Hegel 1970, 26).

Rawls beschreibt Hegels Kritik des idealen Theoretisierens in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Moralphilosophie* eindrücklich. Wenn er sich dennoch auf Hegel als Inspirationsquelle für sein eigenes Versöhnungsprojekt beruft, müssen wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass Rawls seine eigene Idealtheorie im oben skizzierten, hegelianischen

Sinne versteht. Trifft dies zu, wäre es verfehlt, Rawls' ideale Theorie als eine zu charakterisieren, bei der es schlicht darum geht, Prinzipien der Gerechtigkeit für eine nationale und internationale Ordnung unter der Voraussetzung zu konstruieren, dass die Verhältnisse so günstig sind, wie sie es realistischer Weise überhaupt sein können. Eine so verstandene ideale Theorie würde ausschließlich durch Umstände (wie Naturgesetze und die menschliche Natur) beschränkt, die sich nicht ändern lassen bzw. nicht besser ausfallen könnten (GF, 36; RV, 114; Meek Lange 2014, 319). Demgegenüber wäre es die Aufgabe einer hegelianischen Idealtheorie, ein vernünftiges Bild der *tatsächlich bestehenden* Verhältnisse zu zeichnen. Ein hegelianischer Ansatz wäre somit methodologisch darauf beschränkt, diejenigen Normen zu rekonstruieren, die dem bestehenden nationalen und internationalen Institutionengefüge bereits zugrunde liegen. Es handelt sich also um eine Vorgehensweise, die man mit Axel Honneth (2011, 14-31) als „normative Rekonstruktion“ bezeichnen kann. Und in der Tat beschreibt Rawls seine Methode und Idealtheorie seit seiner politischen Wende auf diese Weise (Hahn 2017). Er stellt klar, dass er im heimischen Fall von der liberal-demokratischen „öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft“ (PL, 79) ausgeht. D.h. er bezieht sich aus normativer Perspektive auf die „politischen Institutionen einer verfassungsmäßigen Ordnung“ sowie auf diese Ordnung prägende „allgemein bekannte historische Texte und Dokumente“ (PL, 79). Auf diese Weise identifiziert er einen „Fundus implizit anerkannter [politischer] Ideen und Grundsätze“, die es „klar genug zu formulieren“ und in eine vernünftige „Konzeption politischer Gerechtigkeit“ (PL 73; RV 17; James 2005) zu integrieren gilt.

Auch Rawls' Charakterisierung seiner Vorgehensweise auf der internationalen Ebene entspricht einer normativ-rekonstruktiv vorgehenden Idealtheorie: „Das Recht der Völker beginnt mit der internationalen politischen Welt, so wie sie sich uns darstellt“ (RV, 101). D.h. Rawls geht von einer nationalstaatlich organisierten internationalen Ordnung aus und rekonstruiert „vertraute und traditionelle“ (RV, 41) Grundsätzen des Völkerrechts, von denen er behauptet, sie informierten bereits die „Geschichte“ und die „Gewohnheiten des internationalen Rechts und der internationalen Praxis“ (RV, 46). Vor diesem Hintergrund ist die von Rawls behauptete Übereinstimmungen zwischen seiner Idealtheorie und empirisch vorgehenden Darstellungen der „Grundsätze des internationalen Rechts“ (RV, 229, Fn. 42) wenig überraschend. Auch mit Blick auf die institutionelle Dimension beschränkt sich Rawls weitgehend darauf, bereits existierende Institutionen wie die „Vereinten Nationen“ (RV, 40)

oder die „Weltbank“ (RV, 230, Fn. 51) „idealtypisch“ (RV, 40) zu verstehen und zu bewerten. D.h. er präsentiert sie als Institutionen, die die ihnen zugrunde liegenden Normen noch nicht vollumfänglich realisieren. Seine ideale Theorie schaut – wie andere normativ-rekonstruktiv vorgehende Ansätze – folglich nur „knapp über den Horizont der existierenden“ (Honneth 2011, 27) Verhältnisse hinaus. Dies erlaubt es ihm, auf progressive Tendenzen und Potentiale zu verweisen, die in dem bestehenden Institutionengefüge bereits angelegt, jedoch noch nicht voll ausgeschöpft worden sind.

Von einer solchen normativ-rekonstruktiven Idealtheorie, die uns ein vernünftiges Bild der existierenden sozialen Welt zeichnet, kann man mit Fug und Recht behaupten, sie generiere eine realistische Utopie, da die Normen und Institutionen, die sie umfasst, bereits soziale Geltung besitzen. Zugleich leistet eine so verstandene realistische Utopie mehr als eine Beschreibung des *Status quo*, denn sie eröffnet eine kritische Perspektive. Wenn Rawls sagt, dass „tatsächlich existierende Demokratien“ sowie die gegenwärtige internationale Ordnung „durch beträchtliche Ungerechtigkeiten“ (RV, 55, 113) gekennzeichnet sind, dann meint er damit, dass die bestehenden Institutionen die Normen, die ihnen zugrunde liegen, nicht so „umfassend“ oder „vollständig“ realisieren, wie es bereits möglich wäre (Honneth 2011, 27-30). Folglich kann ein Individuum, das mit der bestehenden sozialen Welt versöhnt ist, weiterhin für politische Reformen eintreten, die darauf abzielen, dass existierende Institutionen die Normen, die ihnen zugrunde liegen, „noch besser, vollständiger oder umfassender [...] repräsentieren“ (Honneth 2011 28).

Die soeben rekonstruierte hegelianische Variante von Rawls' umfassendem Versöhnungsprojekt gibt Anlass für kritische Rückfragen. Beispielsweise würde man gerne wissen, wie sich Rawls gegen den Vorwurf verteidigen könnte, seine Versöhnungstheorie sei gegenüber dem *Status quo* zu unkritisch, womöglich sogar „ideologisch“, denn man kann ja nicht einfach von vorne herein ausschließen, dass es sich bei den „Grundideen“, die dem bestehenden Institutionengefüge zugrunde liegen, nicht um „ungerechte [...] und unwürdige“ (GF, 22; McKean 2017) handelt. Aus diesem Grund sieht sich etwa Honneth genötigt, seinen normativ-rekonstruktiven Ansatz durch eine Geschichtsphilosophie oder Fortschrittstheorie zu ergänzen, die die gegenwärtige Ordnung als (zumindest vorläufigen) Endpunkt eines teleologisch-geschichtlichen Prozesses darstellt, „in dem die vernünftige Freiheit schrittweise verwirklicht“ (Honneth 2011 111; GM, 431) worden ist.

Rawls' politische Gerechtigkeits- und Versöhnungstheorie umfasst jedoch keine ausgearbeitete Fortschrittstheorie, obwohl er sich, wie ich weiter unten ausführen werde, der Notwendigkeit einer Theorie des Übergangs durchaus bewusst ist. Will Rawls an der Annahme, die bestehende institutionelle Grundstruktur sei im Grunde vernünftig, festhalten, muss er darlegen, wie er diese Annahme zu untermauern gedenkt – und dies auf eine Weise, die die engen Grenzen, die einer politischen Konzeption gesetzt sind, nicht verletzt. Er müsste auch erläutern, warum es nicht problematisch ist, dass seine *Methode* von vorne herein keinen Raum für radikale Kritik zulässt, d.h. für eine kritische Auseinandersetzung mit den Normen, die den bestehenden Institutionen zugrunde liegen (Schaub 2015). Denn im Rahmen der Methode der normativen Rekonstruktion erschöpft sich Kritik darin, auf die vollumfänglichere Realisierung von Normen zu pochen, die bestehende Institutionen bereits informieren. Ferner stellt sich die Frage, wie sich die Methode der normativen Rekonstruktion zu anderen Aspekten von Rawls' politischer Philosophie verhält. Man denke etwa an die Methode des Überlegungsgleichgewichts, die gemeinhin als Rawls' grundlegende Rechtfertigungsmethode angesehen wird (Scanlon 2003), obwohl sie (aus hegelianischer Perspektive) nicht als hinreichend mit der institutionellen Realität vermittelt erscheint, da sie sich lediglich auf Überzeugungen über Gerechtigkeit stützt.

3.2 Rawls' generelles Versöhnungsprojekt II: Die kantianische Variante

Die zweite Weise, Rawls' umfassendes Versöhnungsprojekt zu verstehen, geht auf Kant zurück. Dieser Variante zufolge können wir uns dann mit unserer sozialen Welt versöhnen, wenn die „Verteidigung eines vernünftigen Glaubens an die Realisierbarkeit eines gerechten Verfassungsstaates“ (Rawls 1994, 332) als Teil einer friedlichen und angemessen gerechten Gesellschaft der Völker gelingt (RV, 160; Weithman 2009, 115). Im Unterschied zu der hegelianischen Variante setzt die kantische nicht voraus, dass das existierende nationale und internationale Institutionengerüst bereits im Grunde vernünftig ist. Gemäß der kantischen Variante reicht es für die Versöhnung mit der sozialen „Welt als ganzer“ (RV, 162) bereits aus, dass man einsieht, dass diese gegenüber der *Möglichkeit*, eine angemessen gerechte soziale Ordnung zu etablieren, zumindest nicht feindselig ist (unabhängig davon, wie ungerecht die bestehenden Institutionen momentan auch sein mögen). Entsprechend verwandelt sich die Auffassung idealer Theorie. Deren Aufgabe besteht nun darin, eine realistische Utopie zu

generieren, die „die Grenzen des praktisch Durchsetzbaren ermittelt“ (GF, 24), ohne sich dabei – wie etwa die hegelianische Variante – durch die bereits bestehende Ordnung beschränken zu lassen. Die Vorstellung von einer idealen Theorie, die eine im Prinzip „realisierbare soziale Welt“ der Gerechtigkeit „im Inneren und Äußeren“ (RV, 4) generiert und dabei von „günstigen historischen Bedingungen“ ausgeht und lediglich unveränderliche „soziale[...] Gesetzmäßigkeiten und Tendenzen“ (RV, 13) als Beschränkungen anerkennt, gehört folglich zur kantianischen Variante des umfassenden Versöhnungsprojekts: „Die Idee einer realistischen Utopie versöhnt uns mit unserer sozialen Welt, indem sie uns zeigt, dass es *möglich* ist, dass eine annehmbar gerechte konstitutionelle Demokratie als Mitglied einer annehmbar gerechten Gesellschaft der Völker existiert.“ (RV, 161-162, 25) Dabei wird weder vorausgesetzt, dass die realistische Utopie bereits „irgendwo“ existiert noch dass sie einmal „existieren muss oder existieren wird“ (RV, 162). Allein der Nachweis der „Möglichkeit einer solchen [vernünftigen] sozialen Ordnung selbst“ soll „uns mit unserer sozialen Welt versöhnen“ (RV, 162).

Rawls räumt jedoch ein, dass dieser Versöhnungseffekt nur eintritt, wenn es sich bei dieser „Möglichkeit“ um „keine bloß logische“ (RV, 162), sondern um eine praktische handelt. Aus diesem Grund ist Kant selbst zum einen bemüht zu zeigen, dass die „Naturordnung Kräfte und Tendenzen“ umfasst, die hinreichen, um eine gerechte Ordnung, wenn sie einmal besteht, „zu unterstützen“ (GM, 414). Rawls folgert hieraus für sein eigenes Versöhnungsprojekt, dass die es tragende ideale Theorie (verstanden als realistische Utopie) ein Stabilitätsargument umfassen muss, d.h. einen Nachweis, dass eine gerechte nationale und internationale Ordnung die zu ihrer eigenen Reproduktion erforderliche Unterstützung zu generieren vermag. Zum anderen entwickelt Kant eine Fortschrittstheorie, die die „Tendenzen“ identifiziert, „die längerfristig“ eine angemessen gerechte Ordnung „zum Vorschein [...] bringen“ (GM, 414). Auch diesen Gedanken greift Rawls auf, jedoch ohne ins Detail zu gehen und nicht auf der Ebene der idealen Theorie. Mit „Fragen des Überganges“ (RV, 114) zu einer gerechten Welt beschäftigt sich Rawls im Rahmen seiner nichtidealen Theorie. Deren Aufgabe ist es, die Maßnahmen zu bestimmen, die mit Blick auf die Etablierung einer gerechten nationalen und internationalen Ordnung „moralisch zulässig, politisch möglich und aller Wahrscheinlichkeit nach wirksam sind“ (RV, 113). Doch selbst wenn die nichtideale Theorie diese Aufgabe erfüllen würde, wäre damit weder eine Tendenz

noch ein Mechanismus identifiziert, der erklären würde, warum wir begründeter Hoffnung sein können, dass eine gerechte Welt einmal existieren wird.

Daher wirft auch die kantianische Variante von Rawls' generellem Versöhnungsprojekt Fragen auf. Zum Beispiel könnte man im Anschluss an Hegels Kritik der (kantianischen Variante der) idealen Theorie argumentieren, dass es alles andere als ausgemacht ist, dass Rawls auf eine Methode rekurriert, die sicherstellt, dass unser Denken über ideale Gerechtigkeit nicht in problematischer Weise von den bestehenden Verhältnissen verzerrt wird. Womöglich bringen wir lediglich zum Ausdruck, „was wir“ – als vom (ungerechten) *Status quo* geprägte Individuen – „hier und jetzt [...] als faire Bedingungen betrachten“ (RV, 36; Freyenhagen/Schaub 2010). Ein weiterer Vorbehalt gegen diese Variante idealer Theorie ergibt sich aus dem Umstand, dass wir bei der Bestimmung des praktisch Möglichen auf „Vermutungen und Spekulationen angewiesen“ (RV, 14) bleiben und lediglich auf unsere beschränkten historischen Erfahrungen zurückgreifen können.

Zudem könnte man die Behauptung bezweifeln, dass eine realistische Utopie für sich genommen *hinreicht*, um uns mit unserer sozialen Welt zu versöhnen. Man könnte diese Sichtweise sogar für zynisch erachten, da sie suggeriert, Opfer andauernder Gräueltaten (z.B. kriegsbedingte Massenvergewaltigungen oder Internierung in Arbeits- und Todeslagern) wären mit ihrer sozialen Welt versöhnt, solange sie nur einsehen, dass eine hinreichend gerechte Welt, die zu bewohnen ihnen leider verwehrt geblieben ist, im Prinzip eine praktische Möglichkeit darstellt. Vielleicht waren es Implikationen wie diese, die Rawls dazu bewogen haben, im *Recht der Völker* (inkonsistenterweise) mitunter vorsichtiger Formulierungen zu verwenden. Dort spricht er davon, dass „eine ‚realistische Utopie‘“ eine soziale „Welt“ bezeichne, „in der [...] gerechte (oder zumindest achtbare) grundlegende Institutionen durch liberale und achtbare Völker, die das Recht der Völker achten, etabliert worden sind“ (RV, 160). Im Gegensatz zu Kant und im Einklang mit Hegel wäre „Versöhnung mit einer sozialen Welt“ dann nur möglich, wenn „die Vorstellung einer realistischen Utopie [bereits hinreichend] verwirklicht wird“ (RV, 161).

Angriffspunkte für Kritik bieten auch die Weisen, auf die Rawls zu zeigen versucht, dass eine Ordnung, die seine realistische Utopie verwirklicht, nicht nur eine „bloß logische“, sondern eine „mit den tief gehenden Strömungen und Tendenzen der sozialen Welt verbundene“ (RV, 162) Möglichkeit darstellt. Auf der Ebene der idealen Theorie soll das Stabilitätsargument zeigen, dass eine hinreichend gerechte soziale Welt „aus den richtigen

Gründen“ (RV, 18, 221, Fn. 2, 49) „Bestand hat“ (RV, 5, 18). Rawls geht zum Beispiel davon aus, dass Individuen, die in einer hinreichend gerechten Ordnung sozialisiert wurden, in der Regel bereit wären, sich von der herrschenden Auffassung des „Gerechten [...] motivieren zu lassen“ (PL, 64; RV, 50). Analog behauptet er, Völker, die in eine hinreichend gerechte internationale Ordnung integriert seien, würden „im Laufe der Zeit geneigt“ sein, die Grundsätze des Völkerrechts als „Ideal des eigenen Handelns zu akzeptieren“ (RV, 50). Selbst wenn man diese Annahmen nicht für allzu anspruchsvoll erachtet (Weithman 2009, 119), bleibt es doch dabei, dass sich Rawls hier „[o]ffenkundig“ auf „Vermutung[en]“ stützt, die noch „durch die tatsächlichen historischen Ereignisse bestätigt werden“ (RV, 51) müssen. Dieser Umstand wird jedoch durch eine pseudo-empirische Sprechweise verschleiert. Rawls redet so, als würde er das Verhalten und die Dispositionen von BewohnerInnen einer imaginierten gerechten Welt beobachten – und aus diesen Beobachtungen Rückschlüsse auf die Stabilität einer angemessen gerechten Ordnung ziehen. Er behauptet, dass von liberalen und achtbaren Völkern (die er mehr oder weniger erfunden bzw. idealtypisch beschrieben hat) das „Recht der Völker [...] doch meistens geachtet würde“ und somit die „Beziehungen zwischen ihnen wirksam regulier[t]“ würden (RV, 159).

Ferner setzt sowohl ein überzeugendes Stabilitätsargument als auch eine überzeugende Übergangstheorie voraus, dass es gelingt, das Rechte (d.h. die Ansprüche der politischen Gerechtigkeit) mit dem Guten (das Rawls mit dem vernünftigen Pluralismus umfassender Lehren verknüpft) zu versöhnen (Cohen 1994, 1508-1509; Weithman 2009, 125). Um einen überlappenden Konsens als eine *praktische* Möglichkeit auszuweisen, reicht es nicht aus, die Prinzipien nationaler und internationaler Gerechtigkeit als Teil einer politischen Konzeption zu präsentieren. Rawls muss ferner zeigen, dass wir gute Gründe haben anzunehmen, dass mit der Zeit immer mehr BürgerInnen und Völker (dauerhaft) umfassende Lehren vertreten werden, die mit der Anerkennung einer vernünftigen politischen Konzeption vereinbar sind (oder sich zumindest bereit zeigen, dieser politischen Konzeption im Konfliktfall den Vorrang einzuräumen) (Freyenhagen 2011; Schaub 2009, 230-239). Doch Rawls bleibt auffallend stumm hinsichtlich der Benennung der „tief gehenden Strömungen und Tendenzen“ (RV, 162), die eine solche Vereinbarkeit des Rechten mit dem Guten befördern könnten. Auch erklärt er nicht, warum der Pluralismus an politischen Kulturen die Einigung auf vernünftige politische Konzeptionen nicht zu unterminieren droht. In beiden Fällen könnte dies mit den Beschränkungen zu tun haben, die sich Rawls im Zuge

seiner politischen Wende selbst auferlegt hat. Denn bereits die Behauptung, dass politischen Werten im Konfliktfall ein Vorrang vor umfassenden zukommt, impliziert, dass man eine Auffassung zum Verhältnis von politischen zu umfassenden Werten vertritt, die nicht mehr Teil einer politischen Konzeption wäre, sondern zu einer umfassenden Lehre gehören würde.

Es gibt noch weitere Probleme bezüglich des zweiten Schrittes, der auf der Ebene der nichtidealen Theorie angesiedelt ist und eine realistische Utopie als eine praktische Möglichkeit ausweisen soll. Können wir begründeter Hoffnung sein, dass eine realistische Utopie eines Tages realisiert wird? Rawls zeigt, dass Kant sich in diesem Zusammenhang etwa auf die „soziale[...] Ungeselligkeit“ (GM,414) des Menschen beruft. Diese führe zwar immer wieder „zu Widerstreit und Rivalität, ja sogar zu scheinbar endlosen Kriegen und Eroberungen“, dennoch sei es nicht unvernünftig in dieser sozialen Ungeselligkeit den „Plan der Natur“ oder einen Motor zu erkennen, der „die Menschheit“, gewissermaßen hinter ihrem Rücken, dazu bringe, zuletzt „einen Bund konstitutioneller demokratischer Staaten zu bilden, der sodann den ewigen Frieden sicher[n]“ (GM, 414; Kant 1992; Kant 1999) werde. Zudem schreibt Rawls Kant die Auffassung zu, dass sich ohne eine solche Fortschrittstheorie kaum vermeiden ließe, dass „Abscheu an unserer eigenen Gattung aufkomm[t]“ (GM, 414) und wir hinsichtlich unserer politischen Partizipation in „Zynismus und [...] Verzweiflung“ (GM, 416; Honneth 2007) verfallen. Für Kant darf der „vernünftige politische Glaube“ nicht aufgegeben werden, eine „friedliche internationale Völkergemeinschaft sei möglich“, da die „Natur“ diesem Ziel „nicht unfreundlich gegenübersteht, sondern eher förderlich ist“ – denn diesen „Glauben preisgeben hieße: Frieden und Demokratie aufgeben“ (GM, 415). Obwohl sich Rawls der Bedeutung, die eine solche Fortschrittstheorie oder Theorie des Übergangs für den Erfolg der kantischen Variante (s)eines generellen Versöhnungsprojekts besitzt, bewusst sein muss, findet sich bei Rawls selbst kein Äquivalent zu den geschichtsphilosophischen Spekulationen, die Kant in seinen politischen Schriften entwickelt. Mehr noch, es stellt sich die Frage, ob sich im engen Rahmen, der von einer politischen Konzeption gesetzt ist, überhaupt eine überzeugende Theorie des Übergangs ausarbeiten lässt, die ohne Rückgriffe auf Elemente einer umfassenden „Philosophie der Geschichte“ (GM, 431) auskommt.

4 Schluss

Dieses Kapitel gibt einen Überblick über die verschiedenen (zum Teil unvereinbaren) Versöhnungsprojekte, die Rawls verfolgt, und unterzieht diese einer immanenten Kritik.

Dabei wird zwischen partiellen Versöhnungsprojekten, die uns mit bestimmten sozialen Konflikten oder sozialen Fakten versöhnen sollen, und generellen Versöhnungsprojekten unterschieden, die BürgerInnen liberaler Demokratien mit ihrer sozialen Welt im ganzen – zu welcher auch die internationale Ebene gehört – versöhnen sollen. Es wurde gezeigt, dass partielle Versöhnungsprojekte eine Tendenz besitzen, sich zu generellen auszuweiten. Mit Blick auf generelle Versöhnungsprojekte wurde eine unaufgelöste Spannung zwischen einer hegelianischen und einer kantischen Variante diagnostiziert und auf Probleme mit beiden verwiesen. Trotz der Vielfalt an partiellen und generellen Varianten bleibt Rawls' Behandlung der Versöhnungsthematik oft versatzstückartig und in dem Sinne einseitig, als es ihm letztlich immer darum geht, etwas als vernünftig anzuerkennen oder zu rechtfertigen, was bislang als negativ empfunden worden ist. Was dabei unter den Tisch fällt, sind etwa all jene Fälle, in denen es gerade deswegen der Versöhnung bedarf, weil ein Unrecht vorgefallen ist oder noch andauert, das sich nicht rechtfertigen oder mit philosophischen Mitteln als letztlich doch vernünftig ausweisen lässt (Geuss 2017, 172). Man denke in diesem Zusammenhang etwa an diejenigen Geschehnisse, die zum Gegenstand von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen gemacht worden sind. Wie sich eine Versöhnungstheorie auf die unzähligen Fälle nicht rechtfertigbaren Unrechts beziehen könnte, lässt Rawls offen. Auch findet man bei ihm keine Antwort auf die Frage, welche Bedeutung die (ausbleibende) Versöhnung mit geschehenem, nicht rechtfertigbarem Unrecht für die Haltung von BürgerInnen zur Politik, für ihr politisches Verhalten und damit für die politische Einheit generell besitzt.

5 Literatur

Cohen, Joshua (1994): „A More Democratic Liberalism“. In: *Michigan Law Review* 92, pp. 1503-1546.

Foa, Roberto/Mouk, Yascha (2016): „The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect“. In: *Journal of Democracy* 27 (3), pp. 5–17.

Klassiker Ausgelegt: *John Rawls' Das Recht der Völker*

Freyenhagen, Fabian (2011): „Taking reasonable pluralism seriously: an internal critique of political liberalism“. In: *Politics, Philosophy & Economics* 10 (3), pp. 323–342.

Freyenhagen, Fabian/Schaub, Jörg (2010): „Hat hier jemand gesagt, der Kaiser sei nackt? Eine Verteidigung der Geuss'schen Kritik an Rawls' idealtheoretischem Ansatz“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (3), pp. 457–477.

Geuss, Raymond (2017): *Changing the Subject: Philosophy from Socrates to Adorno*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Hahn, Henning (2017): *Politischer Kosmopolitismus. Praktikabilität, Verantwortung, Menschenrechte*. Berlin/New York: De Gruyter.

Hardimon, Michael O. (1994): *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Karl M. Michel und Eva Moldenhauer (Eds.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2007): „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“. In: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

James, Aaron (2005): „Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo“. In: *Philosophy & Public Affairs* 33 (4), pp. 281–316.

Kant, Immanuel (1999): *Was ist Aufklärung? – Ausgewählte kleine Schriften*. Horst D. Brandt (Ed.). Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel (1992): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis – Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Heiner F. Klemme (Ed.). Hamburg: Meiner.

McKean, Benjamin L. (2017): „Ideal Theory after Auschwitz? The Practical Uses and Ideological Abuses of Political Theory as Reconciliation”. In: *The Journal of Politics* 79 (4), pp. 1177–1190.

Meek Lange, Margaret (2014): „Reconciliation Arguments in John Rawls's Political Philosophy”. In: *Critical Horizons* 15 (3), pp. 306–324.

Rawls, John (1994): „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“. In: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Wilfried Hinsch (Ed.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Scanlon, Thomas M. (2003): „Rawls on Justification”. In: Samuel R. Freeman (Ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139–167.

Schaub, Jörg (2015): „Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory”. In: *Critical Horizons* 16 (2), 107–130.

Schaub, Jörg (2009): *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*. Frankfurt, New York: Campus.

Weithman, Paul (2009): „John Rawls and the Task of Political Philosophy”. In: *Review of Politics* 71 (1), pp. 113–125.