

Johannes Rübél

SEIN, SOLLEN UND DER MENSCH

Anthropologie im politischen Liberalismus

Dissertation

Justus-Liebig-Universität Gießen

Gebilligt durch die Prüfungskommission am 22. November 2023

<http://dx.doi.org/10.22029/jlupub-18206>

Zusammenfassung

Trotz einer langen gemeinsamen Geschichte ist die Verschränkung von Anthropologie, Anthropologiekritik und normativer politischer Theorie bislang unzureichend erforscht. Um mich sinnvoll der literaturstarken Gemengelage anzunähern, beschränke ich mich auf die argumentativen Funktionen anthropologischer Aussagen im Paradigma des politischen Liberalismus – der politischen Theorie von John Rawls.

Meine erste These – der meta-perspektivischen politischen Anthropologie entgeht, dass anthropologische Aussagen sogar im erklärtermaßen anthropologisch enthaltsamen politischen Liberalismus Schlüsselfunktionen übernehmen – verteidige ich, indem ich die methodischen Unzulänglichkeiten dieser Anthropologie an zwei ihrer aktuell charakteristischen Varianten nachweise. Die Erste lehnt es ab, sich überhaupt mit Normenbegründung und -rechtfertigung zu befassen, denn Anthropologie habe rein deskriptiv zu forschen. Die Zweite ist zwar an den anthropologischen Programmen normativer Theorien interessiert, sie beschränkt sich jedoch aufs Prüfen des Wahrheitsanspruchs anthropologischer Aussagen. Damit belege ich, wie notwendig ein systematischer Neustart der meta-perspektivischen politischen Anthropologie unter besonderer Beachtung der argumentativen Funktionen anthropologischer Aussagen ist.

Mit meiner zweiten These attackiere ich die Praktikabilität des politischen Liberalismus. Ich kritisiere zuerst Rawls. Er beabsichtigt, anthropologische Aussagen mittels eines formalen Rechtfertigungsverfahrens zu vermeiden, was ihm jedoch nicht gelingt, denn er verwendet sie weiterhin zum Legitimieren seiner Theorie. Er konkretisiert mit den anthropologischen Eigenschaften „Beständigkeit“ und „Normalverteilung“ die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption im menschlichen Denken und Handeln, was er als unverzichtbaren Teil jeder Legitimation ansieht. Allerdings zeige ich, dass ihn das mit einem Dilemma konfrontiert. Entweder er verzichtet auf die Stabilitätsbegründung, was die Praktikabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption infrage stellt oder er verlässt sich auf die stabilisierende Wirkung einer öffentlich geförderten ethischen Erziehung.

Martha Nussbaum ergänzte Rawls' Gerechtigkeitstheorie um ihr Modell einer anspruchsvollen ethischen Erziehung, in der Hoffnung, den politischen Liberalismus an die zweite Seite des Dilemmas anzupassen. Allerdings rechtfertigt sie die Erziehung mit einer für den politischen Liberalismus zu umfangreichen Theorie des Guten. Damit verteidigt Nussbaum unabsichtlich die Liberalismuskritik meiner zweiten These und unterstreicht die mangelnde Praktikabilität des politischen Liberalismus.

Inhalt

1	Warum politische Anthropologie? Eine Einleitung	6
I	Politische Anthropologie	15
2	Anthropologie als Forschungsperspektive	16
2.1	Holistischer Erklärungsanspruch – aber nicht auf moralisch Normatives	18
2.2	Politische Anthropologie mit Korrekturauftrag	24
3	Grundbegriffe und Schlüsselkonzepte	31
3.1	Was ist eine „anthropologische Aussage“?	31
3.2	Argumentative Funktionen anthropologischer Aussagen	35
3.3	Begründen, Rechtfertigen und weitere Funktionen	36
3.4	Forschungsgegenstände einer Anthropologie	44
3.5	Methodische Herausforderungen einer Anthropologie	49
4	Historische Kontexte der anthropologischen Herausforderung	55
5	Eine Vermeidungsstrategie	62
5.1	Die Vermeidungsstrategie und zwei ihrer Subtypen	66
5.2	Otfried Höffes schwacher Vermeidungsanspruch	76
5.2.1	Transzendental-anthropologische Interessen	79
5.2.2	Ein Vorrang des transzendentalen Interesses?	87
5.3	John Rawls' starker Vermeidungsanspruch	95
5.3.1	Rawls über Locke	95
5.3.2	Eine unabhängige <i>moral theory</i>	99
5.3.3	Eine normative Personenkonzeption	102
5.3.4	Eine politische, keine metaphysische Personenkonzeption	104
5.3.5	Über „Vermeidung“	107

II	Anthropologie bei John Rawls	115
6	Im Spiegel der Zeit	116
6.1	Auf der Suche nach dem Theoriesubjekt	116
6.2	Werkkohärenz?	122
7	Frühwerk und <i>Eine Theorie der Gerechtigkeit</i>	124
7.1	Die Partei – das Subjekt des Urzustands	124
7.2	Die Person – das moralische Subjekt	126
7.3	Der Mensch – das anthropologische Subjekt	131
7.4	Die Bürger:in – das gesellschaftlich-politische Subjekt	132
7.4.1	Die Bürger:in in ihren Kontexten	132
7.4.2	Wie sich die Bürger:in konkretisiert	135
7.5	Moralpsychologie und Stabilität	140
7.6	Begründen und Rechtfertigen	148
7.7	Die anthropologische Konstante als Problem	152
8	Die Übergangsjahre	160
9	Spätwerk und <i>Politischer Liberalismus</i>	166
9.1	Die Bürger:in als freie und gleiche Person	166
9.1.1	Die Bürger:in als Subjekt einer pluralistischen Gesellschaft	169
9.1.2	Das Ideal der Bürger:in	171
9.1.3	Die Partei als Vertreter:in	172
9.2	Politische Tugenden und ethische Erziehung	172
9.3	Eine philosophische Moralpsychologie	176
9.4	Und der Mensch? Was bleibt von Rawls' Anthropologie?	180
9.4.1	Stabilität	181
9.4.2	Freistehend?	185
III	Martha Nussbaums perfektionistische Modifikation	195
10	Politischer Liberalismus mit schwachem Vermeidungsanspruch	196
10.1	Mit John Rawls für den politischen Liberalismus	196
10.2	Gegen John Rawls und für einen politischen Liberalismus	198

Inhalt

11	Ein normativ-anthropologischer Fähigkeitenansatz	206
11.1	Fähigkeiten	209
11.2	Ethischer Naturalismus?	216
11.3	Essentialism of what?	222
11.4	Kulturuniversalismus?	226
12	Rechtfertigung und Legitimität	234
12.1	Endoxa und Rechtfertigung	234
12.2	Legitimität	237
12.3	Tugenden, ethische Erziehung, politische Emotionen und Stabilität	242
13	Und nun? Ein Ausblick	249
	Literatur	254
	Register	279

Kapitel 1

Warum politische Anthropologie? Eine Einleitung

Wie ist der politische Liberalismus mit der Anthropologie und der Anthropologiekritik verschränkt? Das erkläre ich anhand der anthropologischen Herausforderung. So nenne ich die von mir als Angelpunkt meiner Argumentation verwendete exemplarische Anthropologiekritik an liberalen Vertragstheorien. Ich frage anschließend, ob der politische Liberalismus die anthropologische Herausforderung meistern kann. Außerdem führe ich meine Thesen aus und gebe eine kurze Übersicht über den Textverlauf.

Als eine der bedeutendsten politischen Theorien des 20. Jahrhunderts musste sich der politische Liberalismus umfangreicher und heftiger Kritik stellen. Trotzdem oder gerade deswegen setzte er sich in unübersichtlich gewordenen Spielarten und nach zahlreichen Nachbesserungen als eine der dominierenden – vielleicht sogar „alternativlosen“ – politischen Theorien durch¹. Ob das gutzuheißen ist, bleibt selbstverständlich kontrovers. Jedenfalls hat sich das liberale Profil zwischen den vielen Spielarten,

¹Einige Beispiele solcher Einschätzungen: „Sowohl Bell als auch Adorno nehmen, wenn auch unter verschiedenen Vorzeichen, prophetisch jenes ‚Ende der Geschichte‘ vorweg, das Francis Fukuyama (1989) dann im Zuge des Zusammenbruchs des Sowjetsozialismus mit dem Recht des Siegers der Geschichte ausrief. Die westliche liberale Demokratie hatte alle alternativen Gesellschaftsmodele [sic!] überdauert und sich im historischen Wettkampf durchgesetzt. Bei Fukuyama ging es ebenfalls wie schon bei Bell darum, sicher zu gehen, dass Marx wirklich tot ist [...]. Es ist denn auch bezeichnend, dass das Verschwinden der Ideologie, das seit den 1950er Jahren verkündet wird, sich sowohl bei Fukuyama als auch bei Bell vor allem auf den Marxismus bezieht. Bis heute porträtieren sich der politische Liberalismus und die soziale Marktwirtschaft als *alternativlos* und als Wahl der Vernunft, die den Kinderphantasien von der versöhnten Welt entwachsen ist“, Beyer/Schauer: Einleitung: Zum Problem der Ideologie in der Spätmoderne, S. 11. Hervorhebung Rübel.

Dagegen formuliert Gierke in der *Süddeutschen Zeitung* eine typisch nicht-akademische Liberalismuskritik. Weil er den Liberalismus nicht definiert, kann er ihn anschließend allzu leicht zur Ursache allerlei gesellschaftlicher Missstände erklären. Zur Alternativlosigkeit immunisiert habe sich der politische Liberalismus zwischenzeitlich zur beinahe totalitären Ideologie entwickelt. Gierke plädiert deswegen für dessen Auf- und Ablösen. Vgl. Gierke: Liberalismus: Wenn Freiheit sich selbst zerstört.

Für Haucke produziert die Vorstellung einer liberalen Alternativlosigkeit einen theorieinternen Widerspruch: „Der Versuch, den Liberalismus als freistehend zu begründen, zeichnet danach ein bestimmtes Ethos als politisch verbindlich aus, ohne dass es als ein solches noch erkennbar wäre. Der Liberalismus präsentiert sich in dieser Sicht als konkurrenzlose Konzeption – und

ideengeschichtlichen Verwirrungen, Nachbesserungen und feindlichen Beschreibungen zweifellos verwässert: Zunehmend ist seine Abgrenzung zur neoliberalen Marktwirtschaft, zum bürgerlichem Liberalismus, zum Kapitalismus, zu anderen freiheitlichen Theorien und aus der Perspektive mancher Liberalismus-Kritiker:innen² zu den bürgerlichen Techniken des Machterhalts unklar. Ohnehin rechnet ihm in verwirrender Weise die liberalismuskritische Perspektive, die ihn zum reinen Machtinstrument besitzender Klassen erklärt, häufig fremde und selbstverständlich abzulehnende Ideen zu.³

Ungefähr zeitgleich mit dem Erstarken des Liberalismus, aber davon unabhängig, antiquierte die politische Philosophie ihre metaphysischen Vorstellungen vom Menschen; sie wurden durch die normative Idee von der menschlichen Vielfalt und der Einzigartigkeit jedes Individuums ersetzt. Moderne politische Theorien bemühen sich, das theoretisch und normativ adäquat aufzugreifen; eine verallgemeinerte Konzeption des Menschen erscheint Vielen daher als irrelevant. Dieser Prozess wurde vom Siegeszug der Evolutionswissenschaften über die lange Zeit etablierte Gewissheit eines unveränderlichen menschlichen Wesens umrahmt. Noch dazu rief Michel Foucault pointiert und wirkmächtig den Tod des Menschen aus: Sämtliche Menschenbilder und Anthropologien würden Machtansprüche artikulieren; objektive oder wahre Aussagen über den Menschen gebe es nicht. Und sowieso erscheinen der politischen Theorie aktuell theologische Menschenbilder als begründungstheoretisch unattraktiv. Der politischen Philosophie ging damit ein klassisches Argumentationsmuster verloren, ihr fehlt nun diese bislang akzeptierte Rechtfertigungsstrategie. Kein Verweis auf ein unveränderliches menschliches Wesen wird nunmehr ethische oder politische Normen rechtfertigen. In der entstanden Lücke breitete sich der politische Liberalismus auch deswegen aus, weil er nur wenige anthropologische Aussagen verwendet. Noch dazu überflügelt er seine methodisch zweifelhaft gewordene Konkurrenz mit seinem formalen Rechtfertigungsverfahren, das mit pluralistischen Menschenbildern vereinbar

gerade dies führt zu einem Unbehagen, [...] zu einer liberalen Unzufriedenheit mit dieser Version des Liberalismus: Denn ein sich alternativlos gerierender Liberalismus widerspricht liberalen Werten. Ohne ernstzunehmende Alternativen ist eine selbstbestimmte Lebensführung kaum möglich“, Haucke: Liberalismus – metaphysisch und politisch: Anmerkungen zum Konzept eines freistehenden politischen Liberalismus bei John Rawls, S. 52–53. Für eine Verteidigung liberaler Demokratie siehe Özmen: Pluralismus und das Ringen um Wahrheit.

²Ich genere aus Gerechtigkeitsgründen, indem ich das generische Maskulinum durch den Gender-Doppelpunkt auflöse, aber zur einfacheren Lesbarkeit der grammatischen Bezüge nur das generische Femininum verwende. Wer sich daran stört, soll es als Zwischenschritt meiner Suche nach der bestmöglichen Lösung betrachten.

³Siehe dazu auch Bratu/Dittmeyer: Theorien des Liberalismus zur Einführung, S. 59–121. Özmen: If You're a Liberal, How Come You're so Poor? Und dies.: Was ist Liberalismus?

ist.

Trotzdem wurden selbst die wenigen und nur spärlich verwendeten anthropologischen Prämissen des politischen Liberalismus kritisiert. Er verstecke im Naturzustand das Menschenbild eines *Homo oeconomicus* – das ist die für unhaltbar gehaltene Reduktion des menschlichen Denkens auf kalte Rationalität. Noch dazu sei der politische Liberalismus zu individualistisch und propagiere asozialen und empathielosen Egoismus. Gerade die prominente Kritik Michael Sandels attackiert das (angebliche) Menschenbild von John Rawls als zu abstrakt. Das beeindruckte den jedoch überhaupt nicht. Rawls wischt Sandels Kritik – immerhin in der Länge einer Monografie – mit einer handvoll Fußnoten und einigen versprengten Halbsätzen beiseite⁴. Tatsächlich scheinen solche Angriffe am politischen Liberalismus abzuperlen beziehungsweise liberale Autor:innen nicht besonders verunsichert zu haben. Weiterhin ist der politische Liberalismus weit verbreitet, obwohl nach wie vor unklar ist, ob er der Herausforderung der Anthropologiekritik erfolgreich begegnet. Vielleicht ist er im Guten wie im Schlechten alternativlos? Ich präzisiere deswegen diese anthropologische Herausforderung anhand zweier Beispiele: an Crawford Macphersons Einwänden gegen John Lockes Liberalismus und an der Macpherson adaptierenden und erweiternden feministischen Liberalismuskritik.

Für Macpherson projiziert John Locke „auf die Natur von Mensch und Gesellschaft gewisse Vorverständnisse [...] über die Menschen und Gesellschaft des siebzehnten Jahrhunderts, die er ganz unhistorisch verallgemeinerte und ziemlich unsystematisch vermengte mit traditionellen Vorstellungen“⁵. Keinesfalls sei das leicht zu entdecken, sondern oftmals nur impliziert oder sogar in Doppeldeutigkeiten verborgen. Trotzdem entstehe eine Lesart, derzufolge Locke vorrangig die bürgerlichen Herrschafts- und Besitzansprüche sichern und besitzlose Bürger:innen vom politischen Entscheidungsapparat ausschließen möchte. Beispielsweise begründe er die normative Gleichheit aller Menschen mit der veranlagten Vernunft, denn sie impliziere, dass alle Menschen im Naturzustand das Naturrecht gleichermaßen erkennen und die eigenen Interessen gleichermaßen erkennen und verfolgen können⁶. Mit der Gleichheit der anthropologischen Anlagen könne man, so Macpherson, jedoch auch eine ungleiche Verteilung von Besitz und Eigentum rechtfertigen, sogar den ungebremsten Kapitalismus befürworten:

⁴Dazu siehe Rübel Kap. 6 ab S. 116.

⁵Macpherson: Die politische Theorie des Besitzindividualismus, S. 222.

⁶„The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions“, Locke: Two Treatises of Government, II, Chapter I §6, S. 341. Siehe für weitere Fähigkeiten ebd. §4 und 5, S. 339–340.

Die Annahme, die Menschen seien von Natur aus gleichermaßen dazu in der Lage, für sich selbst zu sorgen [...] gab Locke die Möglichkeit, guten Gewissens die in seiner Gesellschaft beobachteten großen Ungleichheiten mit der postulierten Gleichheit des natürlichen Rechts zu versöhnen. Wenn die Menschen gleichermaßen vernünftig [...] sind, darf man annehmen, daß jene, die in der Erwerbung von Eigentum hoffnungslos zurückgeblieben sind, sich selbst die Schuld geben müssen.⁷

Ebenso könne man die Frage nach Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft zweifach beantworten: Einerseits seien alle Menschen gleichermaßen Mitglieder der Gesellschaft, da sie ein gleiches Interesse an Leben und Freiheit besäßen. Andererseits impliziere Locke die gegenteilige Annahme von „Klassenunterschiede[n] in bezug auf Vernunft“⁸. Nur Besitzende seien vollwertige Gesellschaftsmitglieder, denn nur sie hätten „ein ausgeprägtes Interesse an der Sicherung des Eigentums, und nur sie sind wirklich jenes vernünftigen Lebens fähig – jener freiwilligen Verpflichtung gegenüber dem Gesetz der Vernunft –, das die notwendige Bedingung für die unbeschränkte Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft“⁹ ist. Deshalb seien verarmte Bürger:innen keine vollwertigen Gesellschaftsmitglieder.¹⁰

Macphersons Kritik – Lockes Versprechen politischer Freiheit und Gleichheit scheitere an dessen normativen Rückschlüssen oder eher an dessen Auswahl anthropologischer Aussagen – wurde unter anderem von feministischen Liberalismuskritiker:innen adaptiert. Lockes Theorie sei nicht nur hinsichtlich der gesellschaftlichen Klassen ungerecht, sie verursache, rechtfertige, fördere und beschütze sogar die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Beispielsweise spreche sie nur Männer an. Sein vermeintlich universeller Menschenbegriff umfasse ausschließlich egoistisch motivierte Männer, die auf Selbsterhaltung, Verbesserung ihrer eigenen rechtlichen Situation sowie Eigentumserwerb und -vergrößerung fokussiert sind¹¹. Die tatsächliche Situation von Frauen bleibe unberücksichtigt. Sie könne er schon allein deswegen nicht thematisieren, weil er so argumentiert, als ob es keine Frauen gebe. Um ihnen gerecht zu werden, müsse man ihre Wirklichkeit erfassen, man müsse sie als von Männern abhängig und ihnen subordiniert beschreiben. Locke ignoriere die tatsächlichen, speziellen, sozialen und biologischen

⁷Macpherson: Die politische Theorie des Besitzindividualismus, S. 275.

⁸Ebd., S. 276.

⁹Ebd., S. 279.

¹⁰Siehe gegen Macpherson: Tully: A Discourse on Property.

¹¹Das erkenne man bereits daran, dass Locke im Engl. verräterisch *man*, statt *human* verwende. Siehe zum generischen Maskulinum in Lockes Beschreibung der Menschen z. B. Okin: Justice, Gender, and the Family, S. 10–13, 66, 80.

Umstände und Interessen von Frauen genauso wie die daraus entstehenden und nur sie betreffenden Ungerechtigkeiten.

Zusätzlich verhindere Locke, dass Frauen die nur sie betreffenden Ungerechtigkeiten in der öffentlichen Sphäre selbst thematisieren können, denn ihnen sei der Zugang zu eben dieser verschlossen. Das belege seine Patriarchatskritik, die sich ausschließlich den Machtverhältnissen zwischen Souverän und Untertan widmet, statt auch die zwischen den Geschlechtern in der privaten Sphäre zu berücksichtigen. Seine Kritik nütze daher nur Männern. Er begünstige deren Interesse an der Unterdrückung von Frauen, weswegen diese weiterhin in der privaten Sphäre gefangen blieben. Darüber hinaus begünstige Locke die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, weil er die biologisch bedingten Beeinträchtigungen durch Schwangerschaft und durch die hauptsächlich Frauen aufgehalste Kindererziehung nicht behandelt. Und radikalere feministische Perspektiven identifizieren in Locke sogar gleich einen Vorkämpfer des Patriarchats, denn seine Philosophie ermögliche, verursache und rechtfertige die Herrschaft von Männern über Frauen und fördere das Fortbestehen dieser Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten.¹²

Beide Kritiken an Locke eint die Überzeugung, dessen anthropologische Aussagen würden mit einer entweder beabsichtigten oder unbeabsichtigten normativen Ungleichbehandlung sozialer und ökonomischer Klassen sowie der Geschlechter zusammenhängen. Tatsächlich ist das auch ohne Zusammenhang mit Macpherson eine weit verbreitete Kritik am Liberalismus. Er würde in seinen Naturzustandstheorien nur jene Prämissen akzeptieren, die zu dem ohnehin bevorzugten Ergebnis führen – ein rationalistischer Fehlschluss. Zusätzlich seien die Prämissen sowieso meistens empirisch unhaltbar. All das möchte ich mit der **anthropologischen Herausforderung** erfassen: Die Subjekte einer politischen Theorie sollen uns Menschen soweit gleichen, wie es notwendig ist, um unsere Lebensumstände, Neigungen, Schwächen, Makel aber auch Interessen und Vorlieben gerecht und fair zu beschreiben. Die Subjektbegriffe einer politischen Theorie dürfen keinerlei Diskriminierung oder andere Arten von Ungerechtigkeit begründen, rechtfertigen oder sogar legitimieren. Meine **Forschungsfrage** lautet

¹²Vgl. z. B. Coole: *Women in Political Theory*, S. 64–76. Zur Verbindung zu Macpherson siehe z. B. ebd., S. 74. Elshtain: *Public Man, Private Woman*, S. 118–26. Hirschmann: *Freedom, Recognition, and Obligation*. Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*, S. 31–32. O'Brien: *The Politics of Reproduction*, S. 159–161. Okin: *Women in Western Political Thought*, S. 197–201. Für eine ausgewogene Verteidigung Lockes siehe Walsh: *Locke and Feminism on Private and Public Realms of Activities*. Siehe als Beispiele einer nicht-feministische Adoption von Macphersons Kritik z. B. Döhn: *Liberalismus – Spannungsverhältnis von Freiheit, Gleichheit und Eigentum*, S. 121–128 und Jörke: *Politische Anthropologie*, S. 27–30.

daher: Begegnete der politische Liberalismus der anthropologischen Herausforderung erfolgreich und ist ihm das überhaupt möglich?

Warum ist die Antwort auf diese Frage so schwierig zu finden und warum bedarf es dafür einer längeren Arbeit? Weil meiner **ersten These** zufolge der meta-perspektivischen politischen Anthropologie entgeht, wie und dass anthropologische Aussagen im erklärtermaßen anthropologisch enthaltsamen politischen Liberalismus Schlüsselfunktionen übernehmen. Das verteidige ich, indem ich die methodischen Unzulänglichkeiten dieser Anthropologie an zwei ihrer aktuell charakteristischen Varianten nachweise. Die Erste lehnt es ab, sich überhaupt mit Normenbegründung und -rechtfertigung zu befassen, denn Anthropologie habe rein deskriptiv zu forschen. Ihr ist die diffuse Verschränkung von Anthropologie und normativer Theorie nicht einmal bewusst. Die Zweite ist zwar an den anthropologischen Programmen normativer Theorien interessiert, sie beschränkt sich jedoch aufs Prüfen des Wahrheitsanspruchs anthropologischer Aussagen. Deswegen gelingt es auch ihr nicht, die argumentativen Funktionen anthropologischer Aussagen treffend zu beschreiben.

Daraufhin wende ich mich mit meiner **zweiten These** dem politischen Liberalismus von John Rawls und dem von Martha C. Nussbaum zu. Ich kritisiere zuerst Rawls. Er beabsichtigt, anthropologische Aussagen mittels eines formalen Rechtfertigungsverfahrens zu vermeiden, was ihm jedoch nicht gelingt, denn er verwendet sie weiterhin zum Legitimieren seiner Theorie. Er konkretisiert mit den anthropologischen Eigenschaften Beständigkeit und Normalverteilung die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption im menschlichen Denken und Handeln, was er als unverzichtbaren Teil jeder Legitimation ansieht. Allerdings zeige ich, dass ihn das mit einem Dilemma konfrontiert. Entweder er verzichtet auf die Stabilitätsbegründung, was die Praktikabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption infrage stellt oder er verlässt sich auf die stabilisierende Wirkung einer öffentlich geförderten ethischen Erziehung.

Martha Nussbaum ergänzte Rawls' Gerechtigkeitskonzeption um ihr Modell einer anspruchsvollen ethischen Erziehung, in der Hoffnung, den politischen Liberalismus an die zweite Seite des Dilemmas anzupassen. Allerdings rechtfertigt sie die Erziehung mit einer für den politischen Liberalismus zu umfangreichen Theorie des Guten. Damit verteidigt Nussbaum unabsichtlich die Liberalismuskritik meiner zweiten These und unterstreicht die mangelnde Praktikabilität des politischen Liberalismus.

So belege ich, wie notwendig ein systematischer Neustart der meta-perspektivischen politischen Anthropologie unter besonderer Beachtung der argumentativen Funktionen anthropologischer Aussagen ist. Des Weiteren bestätige ich, wie impraktikabel

dieser Liberalismus ist. Folglich lautet die Antwort auf meine Forschungsfrage, ob der politische Liberalismus der anthropologischen Herausforderung erfolgreich begegnete und ob es ihm überhaupt möglich ist: Nein, er hat die anthropologische Herausforderung bisher nicht gemeistert und vermag es in der Form von Rawls' und Nussbaums Theorien auch nicht.



Ich gliedere meinen Text meinen Thesen entsprechend in einen ersten großen Themenblock zur Anthropologie und zur ersten These sowie zwei kleinere zum politischen Liberalismus und zur zweiten These: Teil I *Politische Anthropologie*, Teil II *Anthropologie bei John Rawls* und Teil III *Martha Nussbaums perfektionistische Modifikation*. In Teil I widme ich mich ganz der Anthropologie sowie der sich auf sie richtenden Kritik. In ihrer langen gemeinsamen Geschichte verknäuelten sich die beiden zu einem bunten Wirrwarr widersprüchlichster Positionen. Jeder Annäherungsversuch an sie frustriert sich bald an dem Umstand, dass ein erheblicher Teil der anthropologischen Fachterminologie selten der aktuellen anthropologischen Forschung weiterhilft, sondern hauptsächlich als Kampfbegriffe politischer und ethischer Konflikte überdauert. Dass es deswegen und wegen der literaturstarken Anthropologiegeschichte einer ausführlichen Einführung bedarf, sollte verständlich sein. In Kapitel 2 *Anthropologie als Forschungsperspektive* erkläre ich zuerst, was es für mich bedeutet, die Anthropologie als Forschungsperspektive zu verstehen, um jenes ideengeschichtliche Knäuel entwirren zu können. Anschließend bestimme ich in Kapitel 3 *Grundbegriffe und Schlüsselkonzepte* die für mein Projekt relevanten Fachbegriffe und Schlüsselkonzepte. Zugleich gehe ich dort auf die anthropologischen Forschungsgegenstände ein und zeige die hier relevanten konzeptionellen Schwierigkeiten auf, die um jede Anthropologie in der politischen Philosophie kreisen. In Kapitel 4 *Historische Kontexte der anthropologischen Herausforderung* stelle ich zum besseren Verstehen der anthropologischen Herausforderung einige ihrer ideengeschichtlichen Kontexte dar. Das ermöglicht mir in Kapitel 5 *Eine Vermeidungsstrategie* die Vermeidungsstrategie zuerst im Allgemeinen zu beschreiben, um anschließend zwei ihrer Subtypen zu charakterisieren. Ich illustriere den einen mit Otfried Höffes politischer Theorie des transzendentalen Tauschs; den anderen beschreibe ich detaillierter mit John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness“.

Anschließend kann ich mich in Teil II ausführlich der Anthropologie von Rawls

widmen. Da die anthropologischen Aspekte seiner Theorie bisher selten und nur unzureichend rezipiert wurden, muss ich eine umsichtiger Interpretation nachholen. Leider detaillierte Rawls seine Anthropologie niemals ausreichend genau – einer der Gründe für die defizitäre Rezeption – deshalb rekonstruiere ich seine Argumentation mittels der hermeneutischen Methode. Dazu versammle und präzisiere ich seine anthropologischen Aussagen um anschließend deren argumentative Funktion beschreiben zu können. Zuletzt prüfe ich, ob er die anthropologische Herausforderung mit seiner Vermeidungsstrategie meistert.

Im Einzelnen adressiere ich zuerst in Kapitel 6 *Im Spiegel der Zeit* einige prominente Rawls-Interpretationen und erkläre, wo sie fehlgehen und warum sie mir trotz ihres Bekanntheitsgrads nicht weiterhelfen. Außerdem bespreche ich einige Stolperstricke der deutschen Übersetzung sowie Fragen nach der Werkkohärenz. Diese legen eine zweiteilige Untersuchung von Rawls' Gesamtwerk nahe. Dem Frühwerk wende ich mich ausführlich in Kapitel 7 *Frühwerk und Eine Theorie der Gerechtigkeit* zu. Dort differenziere ich die Theoriesubjekte und anschließend die anthropologischen Aussagen sowie ihre jeweiligen Funktionen. Ich zeige, wie Rawls mittels anthropologischer Aussagen über die moralpsychologische Konstitution des Menschen die Stabilität seiner Theorie im Denken und Handeln der Bürger:in begründet. Das ist für die Rechtfertigung seiner Theorie relevant. Zugleich stellt es ihn vor ein Dilemma. Denn wie ich in diesem Kapitel ausarbeite, gelingt ihm die Stabilitätsbegründung nur wegen der anthropologischen Aussagen, die jedoch seinem Vermeidungsanspruch widersprechen. Rawls muss daher entweder die Stabilitätsbegründung aufgeben und den Verlust ihres Beitrags zur Rechtfertigung akzeptieren oder er modifiziert seine Gerechtigkeitstheorie, indem er sie um eine anspruchsvolle ethische Erziehung erweitert. In den Jahren zwischen seinen beiden Werkphasen verschob sich sein Arbeitsfokus, was ich in Kapitel 8 *Die Übergangsjahre* dokumentiere. Zuletzt wende ich mich in Kapitel 9 *Spätwerk und Politischer Liberalismus* dem Spätwerk zu. Dort spüre ich die Veränderungen in seinen Theoriesubjekten auf, prüfe, ob er nun das Dilemma meistert und verteidige mein Postulat, dass es ihm nicht gelingt.

In Teil III verfolge ich eine Möglichkeit, das von Rawls ungelöste Dilemma zu überwinden. Sofern Martha Nussbaum mit ihrem perfektionistischen Fähigkeitenansatz überzeugt, könnte sie die Auswahl der zweiten Möglichkeit erleichtern. Zuerst positioniere ich in Kapitel 10 *Politischer Liberalismus mit schwachem Vermeidungsanspruch* ihren Fähigkeitenansatz zu Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness“. Als Nächstes widme ich mich in Kapitel 11 *Ein normativ-anthropologischer Fähigkeitenansatz* ausführlich

ihrer Theorie. Zuerst muss ich ihre anthropologischen Begriffe differenzieren, denn das wurde bisher von der Sekundärliteratur vernachlässigt. Das ermöglicht mir ihre Rechtfertigungsgrundlage gründlich zu untersuchen. Ich zeige, dass Nussbaum entgegen ihrer häufigen Einordnung keine ethische Naturalistin ist. Sie begründet dennoch ihren politischen Perfektionismus mittels einer anthropologischen Moralpsychologie, die wie bei Rawls die Stabilität und Normalverteilung ihrer Gerechtigkeitskonzeption im Denken und Handeln der Menschen erklären soll – unverzichtbar für jede Legitimation. In Kapitel 12 *Rechtfertigung und Legitimität* verteidige ich mein Postulat, dass eben diese Moralpsychologie die Grenzen des politischen Liberalismus überschreitet und dessen Legitimität damit indirekt in Frage stellt.

Teil I

Politische Anthropologie

In Kap. 2 erkläre ich zuerst, was es für mich bedeutet, die Anthropologie als Forschungsperspektive zu verstehen, um jenes ideengeschichtliche Knäuel entwirren zu können. Anschließend bestimme ich in Kap. 3 die für mein Projekt relevanten Fachbegriffe und Schlüsselkonzepte. Zugleich gehe ich dort auf die anthropologischen Forschungsgegenstände ein und zeige die hier relevanten konzeptionellen Schwierigkeiten auf, die um jede Anthropologie in der politischen Philosophie kreisen. In Kap. 4 stelle ich zum besseren Verstehen der anthropologischen Herausforderung einige ihrer ideengeschichtlichen Kontexte dar. Das ermöglicht mir in Kap. 5 die Vermeidungsstrategie zuerst im Allgemeinen zu beschreiben, um anschließend zwei ihrer Subtypen zu charakterisieren. Ich illustriere den einen mit Otfried Höffes politischer Theorie des transzendentalen Tauschs; den anderen beschreibe ich detaillierter mit John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness“.

Kapitel 2

Anthropologie als Forschungsperspektive

Zuerst erläutere ich, was es für mich bedeutet, die Anthropologie als Forschungsperspektive zu verstehen. Anschließend kontrastiere ich sie in 2.1 und 2.2 mit zwei konkurrierenden Anthropologieverständnissen und zeige, warum mein Verständnis von ihr die bessere Alternative ist.

Die philosophische Anthropologie klärt, prüft und beurteilt all das, was den Menschen in philosophischer Hinsicht betrifft. Am besten beschrieb sie Neil Roughley – zwar äußerst knapp, aber umso präziser. Sie ist

die Bemühung um die Klärung von Begriffen und um die Begründung von Behauptungen [...], die für das menschliche Selbstverständnis von Bedeutung sind.¹

Ihre Bemühungen treibe sie bis in die Erkenntnistheorie, die Philosophie des Geistes, die Handlungstheorie und, hier wichtiger, die normative Ethik, Metaethik und angewandte Ethik. Sie erkläre die argumentativen Funktionen und die normativen Stellungen von anthropologischen Eigenschaften als Prämissen. Zwar sei sie methodisch vielseitig aufgestellt, aber sie blicke immer beschreibend, erklärend und klassifizierend auf ihren Forschungsgegenstand. Aus ihrer Meta-Perspektive betrachte und beurteile sie anthropologische Beschreibungen, Erklärungen und Klassifizierungen, von zum Beispiel normativen Ethiken. Sie dürfe aber keinesfalls als eine eigenständige Disziplin verstanden werden.² Ich bezeichne sie deshalb als eine Forschungsperspektive.

Wie ich mit der anthropologischen Herausforderung erklärte, blickt Crawford Macpherson aus einer anthropologischen Meta-Perspektive auf John Lockes politische Theorie. Er kritisiert, dessen anthropologische Aussagen artikulierten nur ein epochen- und gesellschaftsspezifisches Selbstverständnis, statt allgemeiner anthropologischer

¹Roughley: Anthropologie und Moral: Philosophische Perspektiven, S. 20. Hervorhebung entfernt.

²Vgl. ebd., S. 20–21.

Konstanten. Er und dessen feministische Adaption zeigen, wie die Auswahl und Verwendung anthropologischer Aussagen in politischen Theorien zugleich moralische und amoralische Bereiche definitorisch berührt. Denn beide kritisieren, Locke verwandle epochen- und kulturspezifisch Werturteile in allgemeine anthropologische Tatsachen mit deskriptivem Geltungsanspruch. Deswegen muss sich jede anthropologische Forschungsperspektive normativen Themen widmen; sie darf keinesfalls glauben, sich vom Beantworten normativer Fragen entschuldigen zu können. Deshalb zählt Neil Roughley richtigerweise Fragen aus der normativen Ethik zu ihren Forschungsgegenständen. Wie es Macphersons Locke-Kritik nahelegt, muss seine Definition jedoch um die politische Philosophie erweitert werden. Daher subsumiere ich die politische Anthropologie unter die philosophische, denn sie unterscheidet sich methodisch nicht von letzterer, sondern nur durch ihren Forschungsgegenstand. Die politische Anthropologie ist für mich der Teil der philosophischen, die sich mit politischen Theorien und Themen auseinandersetzt.

Ich möchte ausdrücklich festhalten, dass die philosophische Anthropologie nicht empirisch forscht. Sie verarbeitet zwar empirisch gewonnene Erkenntnisse, aber die Anwendung der empirischen Methode gehört in andere Fächer. Folglich bezeichnen der Anthropologiebegriff jenseits meiner Forschungsperspektive weitere und andersartige meta-perspektivische Anthropologien, deren Daseinsberechtigung ich keinesfalls anzweifle.

Viele alternative Auffassungen über das, was eine korrekte philosophische Anthropologie ausmacht, halte ich für defizitär. In den nächsten Abschnitten zeige ich deren Potenziale an zwei Beispielen³. Beide drücken typische Selbstverständnisse der aktuellen philosophischen Anthropologie des deutschsprachigen Raums aus. Mein erstes Beispiel schließt sich erneuernd der Tradition Arnold Gehlens, Max Schelers und Helmuth Plessners an. Ich lasse es durch Christian Thies' Neubegründung der philosophischen Anthropologie vertreten. Mein zweites Beispiel ist das häufige Bemühen,

³Seit Kurzem tritt noch das vielversprechende anthropologische Programm von Quante hinzu. Ich überspringe es allerdings, weil er es entschieden gegen kantianisch-rationalistische politische Theorien ausrichtet. Quante möchte die „menschlich-personale Lebensform“ aus der Innenperspektive freilegen, weil er überzeugt ist, dass nur sie die praktische Vernunft und zugleich die menschliche Neigungen, Bedürftigkeit und Verletzlichkeit adäquat erfasst. Dahinter verbirgt sich selbstverständlich die Idealismuskritik von Hegel und Marx, mit der man sich zwar dem politischen Liberalismus fruchtbar nähern kann, aber sicherlich nicht im Rahmen einer hermeneutischen Rekonstruktion sowie einer intrinsischen Kritik. Eine knappe Einführung in Mohseni/Quante: Systematische Potentiale der philosophischen Anthropologie, S. 243–246. Ähnlich bereits Quante: Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung, S. 37–39. Und ausführlich ders.: Pragmatistic Anthropology. Siehe auch Quante zur philosophischen Anthropologie ders.: Die Perspektiven der Anthropologie.

die empirischen Wissenschaften mit der Moralphilosophie zu versöhnen; dazu ziehe ich Dirk Jörkes politische Anthropologie mit empirischer Korrekturaufgabe heran. Er verschiebt normative Fragen in das Legitimierungsverfahren demokratischer Diskurse, in denen sich zugleich über anthropologisch Wertvolles geeinigt werden soll. Beide Autor:innen verengen die philosophische Anthropologie auf ihre jeweiligen Vorhaben, mit jeweils eigenen methodischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen. Außerhalb ihrer projektgebundenen Anthropologieverständnisse existiert ihnen zufolge keine weitere philosophische oder politische Anthropologie. Ihre Anthropologieverständnisse sind folglich begrenzter und unflexibler als das von Roughley. Weiterhin zeige ich, warum sie die anthropologischen Kontroversen um den politischen Liberalismus nicht lösen können, denn beide vernachlässigen die Funktionen anthropologischer Aussagen in normativen Argumenten.

2.1 Holistischer Erklärungsanspruch – aber nicht auf moralisch Normatives

Mit Christian Thies' exemplarischer Neubegründung der philosophischen Anthropologie zeige ich, wie deren normative Enthaltbarkeit sowie Beschränkung auf deskriptive Methoden wichtige philosophisch-anthropologische Fragestellungen vernachlässigen. Damit dokumentiere ich deren Defizite und zeige, warum seine Anthropologie trotz ihres holistischen Erklärungsanspruchs der politischen Philosophie keinen attraktiven Vorschlag unterbreitet.

Christian Thies möchte die philosophische Anthropologie als eine der Sozial- und Naturphilosophie gleichrangigen philosophische Teildisziplin neu begründen. Sie beantworte aus der Innenperspektive des Menschen die Frage „Wer sind wir?“; ihre Außenperspektive richte sich ordnend und systematisierend auf andere Wissenschaften. Deren Ergebnisse verwende sie, um die Frage „Was ist der Mensch?“ zu beantworten. Als Orientierungswissenschaftliche Disziplin sei sie unverzichtbar. Neu sei an ihr der kritische Selbstbezug – sie sei beispielsweise erkenntniskritisch und ideologiekritisch, weil sie sich ihrer eigenen Grenzen und dogmatischen Tendenzen bewusst ist. Sie arbeite im Gegensatz zu früheren philosophischen Anthropologien rein deskriptiv und sei daher nicht der üblichen Anthropologiekritik normativer Voreingenommenheit ausgesetzt. Der könne sie ausweichen, weil sie normative Begriffe wie „Humanität“ vermeide. Normative Fragen würden stattdessen ausschließlich in der Moralphilosophie beantwortet werden; in der spiele sie zwar eine „wichtige Rolle“, sie bleibe

aber von ihr unabhängig. Nur seine philosophische Anthropologie könne endlich den Anthropologie-feindlichen Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften und der ähnlich eingestellten Existenzphilosophie entgegentreten.⁴ Leider nennt er keine der „wichtigen Rollen“, die die philosophische Anthropologie in der Moralphilosophie spielen soll – das ist schade, denn seine Erklärung wäre meinem Projekt hilfreich gewesen.

Für das korrekte deskriptive Arbeiten müsse sich die philosophische Anthropologie immerzu bemühen, empirisch valide und aktuell zu sein. Sie soll sich kooperativ zu den empirischen Wissenschaften verhalten, statt, wie es frühere philosophische Anthropologien beanspruchten, auf apriorisch-spekulative Vorrangigkeit zu pochen. In dieser angeblichen Kooperation übernimmt Thies' philosophische Anthropologie allerdings die Führungsrolle: Sie soll (1) die Ergebnisse empirischer Forschung konstruktiv deuten. Das verlange jedoch, ihnen das zuzufügen, zu dem die empirischen Wissenschaften nicht von allein gelangen könnten, beispielsweise „Einsichten in Bedingungs- und Verweisungszusammenhänge“⁵. Sie soll (2) in integrativer Weise vermitteln und moderieren, nämlich zwischen den Einzelwissenschaften sowie zwischen deren Erkenntnissen und den „lebensweltlichen Interessen an Selbstverständigung und Orientierung“⁶. Warum die Einzelwissenschaften der Hilfe der philosophischen Anthropologie benötigen, wird erst mit deren nächsten (3) Aufgabe klar: Sie soll sich „am Ganzen des Menschen“⁷ orientieren, also etwas, was außerhalb der Perspektiven der Einzelwissenschaften liegt. Das sei keine ontologische These, sondern ein methodologischer Anspruch. Schließlich hätten wir immer schon ein implizites Vorverständnis vom Menschsein und würden es in unser anthropologisches Nachdenken einbringen. Die Vorverständnisse entsprächen der Idee vom Ganzen des Menschen, das uns ähnlich zu den Weltmodellen der Kosmologie oder der soziologischen Gesellschaftswissenschaften einen begrifflichen Rahmen vorgebe. Thies möchte diesen Vorverständnissen kritisch begegnen, das beinhaltet, sie im Fall gegenteiliger empirischer Befunde notfalls zu korrigieren. Erst als dermaßen korrigierte Idee vom Ganzen des Menschen würden sie uns den Stellenwert einzelner Theorien oder Aussagen ermitteln lassen. All das soll „unter Ausblendung normativer Aspekte“⁸ möglich sein. Das bezweifle ich jedoch, denn sind die Vorverständnisse vom Menschsein wirklich frei von normativen Vorstellungen

⁴Vgl. Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 10–12, 33–34. Zitat ebd., S. 12. In ders.: Menschenbilder und Ethik, S. 72–75 verweist er auf einige „wichtige Rollen“, ohne sich auch nur auf eine festzulegen.

⁵Ders.: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 36.

⁶Ebd., S. 37.

⁷Ebd., S. 38.

⁸Ebd.

und sind sie überhaupt von ihnen abtrennbar? Auch bleibt unbeantwortet, warum die „lebensweltlichen Interessen“ des Menschen keine normativen Urteile über das uns Wertvolle sind. Gerade deswegen versucht Michael Zichy den Vorverständnissen mit dem Begriff des Menschenbilds näherzukommen: „Menschenbilder sind mehr oder weniger kohärente Bündel von Annahmen über *als wichtig angesehene* Eigenschaften des Menschen im Allgemeinen“⁹ Wie kann eine Wahl der wichtigen Eigenschaften ohne normative Evaluation, Anleitung oder Auseinandersetzung getroffen werden? Thies lehnt selbstverständlich den Menschenbildbegriff ab. Aber selbst dann bleibt weiterhin offen, was jene Vorverständnisse vom Menschsein sein sollen.¹⁰

Wie wenig sich seine philosophische Anthropologie für meine Arbeit eignet und wie defizitär sie ist, konkretisiert sich des Weiteren an drei Stellen. (1) Er scheint mit seiner Neubegründung eher die Wiederbelebung einer großgeschriebenen Philosophischen Anthropologie wie der von Arnold Gehlen, Max Scheler oder Helmuth Plessner im Sinn zu haben. Die Unterscheidung einer kleingeschriebenen philosophischen und einer großgeschriebenen Philosophischen Anthropologie ist ideengeschichtlich und systematisch durchaus kontingent. Sie ist jedoch zur Differenzierung zweier unvereinbarer theoretischer Ansprüche und wissenschaftlicher Überzeugungen hilfreich. Bevor ich zu Thies zurückkehre, muss ich den Unterschied zwischen den beiden erklären.

Während der Begriff „philosophische Anthropologie“ bereits seit Langem verwendet wird, entstand die Gegenüberstellung einer *philosophischen* und einer *Philosophischen* Anthropologie erst in den Debatten über die Abgrenzung und die Selbstidentifikation von verschiedensten philosophischen Ansätzen, die heute als „Philosophische Anthropologie“ bezeichnet werden. Alles Hoffen auf Trennschärfe zwischen den Begriffen ist vergeblich. Am besten erklärte Joachim Fischer die Begriffe: Die „Philosophische Anthropologie“ ist ein Denkansatz mit philosophischem Fundamentalanspruch, deren Hauptvertreter Arnold Gehlen, Max Scheler und Helmuth Plessner sind. Dagegen ist die „philosophische Anthropologie“ eine (Sub?)Disziplin oder Wissenschaft, „in der angesichts eines bemerkten Problematischerwerdens von Selbstverständigung und Lebensführung des ‚Menschen‘ eine Systematik der Fragen und eine gezielte Refle-

⁹Zichy: Menschenbild, S. 70. Hervorhebung Rübel. Siehe auch ders.: Menschenbilder, S. 83–117.

¹⁰Siehe Thies: Menschenbilder und Ethik. Interessanterweise variiert seine Darstellung in *Handbuch Anthropologie*. Dort unterscheidet er zwischen einer Anthropologie und einer ideengeschichtlich philosophischen Anthropologie. Letztere sei der philosophische Anteil an ersterer. Die drei hier skizzierten Aufgaben fallen nun der Anthropologie zu, nicht mehr der philosophischen Anthropologie. Siehe ders.: Einleitung, S. 2–3.

xionsgeschichte über ‚den Menschen‘ sich zu organisieren beginnt“¹¹. Sie bemüht sich, verstreute anthropologische Denkansätze reflexiv aufzuarbeiten und saugt seit Kurzem zunehmend autonom kultur- und sozialphilosophische Ansätze auf.¹²

Vor diesem Hintergrund lässt sich Thies’ häufig zitierte Diagnose, die philosophische Anthropologie sei ein „Trümmerfeld“¹³ besser verstehen. Das gilt eben nur dann, wenn man sie als eine Einschätzung des aktuellen Stands der großgeschriebenen Philosophischen Anthropologie interpretiert. Um die Forschungsperspektive der kleingeschriebenen philosophischen Anthropologie, die sich um mehr als nur um das von ihm gesuchte holistische Verständnis des Menschen bemüht, ist es recht gut bestellt, was sich an der mittlerweile unübersichtlich gewordenen Anzahl von Neueröffnungen erkennen lässt. Nun zurück zu (1), das war die Wiederbelebung einer angestaubten Philosophie durch Thies.

Des Weiteren zeigt sich Thies’ Absicht einer Wiederbelebung in dem später veröffentlichten *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*. Dort möchte er seine bisherigen Arbeiten zur philosophischen Anthropologie „durch wichtige neue Aspekte ergänzen“, weswegen er gleich zu Beginn erörtert, ob „die deutsche Philosophische Anthropologie noch aktuell ist“¹⁴. Zuerst hebt er deren Vorteile für eine philosophisch arbeitende Anthropologie hervor: Sie biete Orientierungswissen, arbeite integrativ, vor allem aber bilde sie „den letzten großen Versuch, alle Aspekte des menschlichen Daseins in einer Gesamtvision zu erfassen“¹⁵. Gerade deswegen „lohnt sich [...] heute noch der Rückgriff auf die deutsche Philosophische Anthropologie“¹⁶. Die Überschneidung dieser Aufgaben und Ziele mit denen seiner oben beschriebenen kleingeschriebenen philosophischen Anthropologie verdeutlicht, wie sehr seine Neubegründung tatsächlich eine Wiederbelebung der großgeschriebenen Philosophischen Anthropologie ist. Da

¹¹Fischer: *Philosophische Anthropologie*, S. 483.

¹²Siehe dazu äußerst detailliert: Ebd., S. 479–506. Eine knappere Wiederholung in ders.: *Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie* (Scheler, Plessner, Gehlen), S. 64. Sein erster Unterscheidungsversuch findet sich in ders.: *Philosophische Anthropologie*, S. 250, Fn. 2. Ich identifiziere mein Projekt am ehesten mit der kleingeschriebenen philosophischen Anthropologie, auch wenn ich sie im Gegensatz zu Fischer und im Anschluss an Roughley für methodisch offen und nicht für eine Disziplin halte. Siehe für eine weitere Diskussion des Stellenwertes einer philosophisch verfahrenen Anthropologie z. B. Arlt: *Philosophische Anthropologie*, S. 1–13. Interessanterweise – ich halte das für ein Defizit – fehlt eine solche Auseinandersetzung in vielen Einführungen in die philosophische/Philosophische Anthropologie. Siehe dafür z. B. Hartung: *Philosophische Anthropologie*. Matzker: *Anthropologie*. Witteriede: *Eine Einführung in die philosophische Anthropologie*.

¹³Thies: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, S. 7.

¹⁴Ders.: *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*, S. 7.

¹⁵Ders.: *Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm*, S. 11.

¹⁶Ebd.

sich die von mir formulierte anthropologische Herausforderung auf den formal verfahrenen politischen Liberalismus bezieht und ich die großgeschriebene Philosophische Anthropologie wegen ihres holistischen Erklärungsanspruchs damit für unvereinbar halte, beurteile ich die philosophische Anthropologie von Thies für mein Projekt als ungeeignet.

(2) Weiterhin spricht gegen die Anthropologie von Thies, dass sie sich nicht zu normativen Fragen äußert, es aber müsste. Er möchte dem oftmals gegen die philosophische Anthropologie gerichteten Ideologie-Vorwurf begegnen, indem er seine Wiederbelebung konsequent von normativen Fragen fernhält. Der Ideologie-Vorwurf unterstellt ein absichtliches oder unabsichtliches Untermischen normativer Wertungen, die aus einem größeren normativen Zusammenhang stammen, unter vermeintlich ausschließlich deskriptive anthropologische Aussagen. Eine solche Anthropologie würde mit ihren Taschenspielertricks gefährlichen Ideologien heimlich den Weg pflastern. Ein Beispiel dafür ist der Vorwurf aus meiner Illustration der anthropologischen Herausforderung, dass Lockes Auswahl anthropologischer Aussagen dessen eurozentrisches Weltbild verrate. Jedenfalls möchte Thies dem Vorwurf entgehen, indem er auf die Vermeidung normativer Aussagen besteht – seine philosophische Anthropologie habe wie oben beschrieben rein deskriptiv zu verfahren. Wenig überraschend – aber schlicht unzutreffend – rechnet er die großgeschriebene Philosophische Anthropologie zu solchen deskriptiven Forschungsprogrammen. Zwar deute mindestens Arnold Gehlen normative Wertungen an, im Allgemeinen trenne die Philosophische Anthropologie jedoch strikt zwischen Sein und Sollen. Es ließen sich keinerlei Anweisungen für ein seliges (sprich: gutes) Leben finden.¹⁷

Dagegen wendet Matthias Schloßberger überzeugend ein, dass Max Schelers und Helmuth Plessners Anthropologien normativ und deshalb überhaupt interessant sind¹⁸. Man könne sie nicht auf rein deskriptive Vorhaben reduzieren, denn sie würden die in der menschlichen Natur angelegten Möglichkeiten beachten und sie würden von einem teleologischen Gattungswesen ausgehen, anhand dessen sich die veranlagten Möglichkeiten bewerten lassen. Ihre anthropologischen Aussagen enthielten folglich immer schon normativ-evaluative Festlegungen, nämlich über das, was der Mensch sein soll.¹⁹ Eine neue kleingeschriebene philosophische Anthropologie kann folglich nicht in

¹⁷Vgl. Thies: *Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm*, S. 22–23.

¹⁸Gehlen arbeite ebenfalls normativ, es sei aber fraglich, ob er nicht einen „naturalistischen Fehlschluss“, gemeint ist ein Sein-Sollen-Fehlschluss, begehe und folglich uninteressant werde. Siehe Schloßberger: *Philosophische Anthropologie als normative Gesellschaftstheorie*, S. 199, Fn. 8.

¹⁹Vgl. ebd., bes. S. 197–200.

das Fahrwasser der großgeschriebenen einbiegen und gleichzeitig bestreiten, frei von Normativem zu sein. Weil Thies die großgeschriebene Philosophische Anthropologie wiederbeleben möchte, muss er mindestens noch erklären, wie er deren normative Ansprüche nicht implizit mitschleift beziehungsweise wie er sie abstreifen wird.

(3) Am deutlichsten spricht gegen Thies' Anthropologie dessen Beharren auf eine Gesamtdarstellung des Menschen sowie auf einen holistischen Erklärungsanspruch. Einerseits argumentiert er für einen ontologischen und wissenschaftstheoretischen Anti-Reduktionismus – allerdings räumt er ein, aus forschungspragmatischen Gründen würde wohl eine „prinzipiell reduzierbare Anthropologie“²⁰ stehen bleiben. Andererseits verlangt er von der philosophischen Anthropologie die „Orientierung am Ganzen des Menschen aufrechtzuerhalten“, was sich aufgrund seines Anti-Reduktionismus als methodologischer Holismus herausstellt: Es sei ein begrifflicher Rahmen herzustellen, der den „Weltmodellen der Kosmologie oder den Gesellschaftsbegriffen der Sozialphilosophie“²¹ ähnele. Dafür sprächen drei Gründe: Die Komplexität der Welt lasse sich nicht komplett erfassen, auch sei das Ganze nicht die Summe seiner Teile und schon gleich werde das Ganze nicht durch die nur Detailwissen produzierenden empirischen Wissenschaften überblickt. Die Idee des anthropologischen Ganzen entspringe den Vorverständnissen aller Menschen vom Menschsein. Aber wie ich oben bereits gezeigt habe, muss Thies beantworten, ob die Vorverständnisse nicht doch immer schon normative Vorstellungen oder Festlegungen enthalten – was Thies vollkommen ausblendet. Weiterhin bestreitet die aktuelle anthropologische Forschung mit ihrem pluralistischen Wissenschaftsverständnis von nicht-addierbaren Einzelperspektiven die wissenschaftliche Aussagekraft eines holistischen Konzepts vom Menschen. Weil sie als Wissenschaft auch ohne ein solches funktioniert, ist die Notwendigkeit der Thies angemahnten Führung durch eine sie ordnenden und anleitenden philosophischen Anthropologie mindestens fraglich.²² Selbst wenn man mein Urteil von Thies' Anthropologie ablehnt, sollte deutlich geworden sein, wieso mir eine normative Fragen vermeidende Anthropologie nicht weiterhilft.

²⁰Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 21.

²¹Beide Zitate ebd., S. 38.

²²Für eine solche Position siehe z. B. Kronfeldner: What's Left of Human Nature?, S. 9, 114–119, 126–129, 210–212.

2.2 Politische Anthropologie mit Korrekturauftrag

Die Anthropologie von Jörke fokussiert sich auf politische Theorien und scheut sich keinesfalls vor Anthropologiekritik. Ich sehe in ihren begrifflichen Ungenauigkeiten ein typisches Beispiel für die weitverbreiteten Defizite der aktuellen philosophisch-anthropologischen Forschung. Sie belegt mir, wie dringend die Klärung anthropologischer Grundbegriffe ist.

Eine komplett andersartige und speziell auf die politische Philosophie zugeschnittene Anthropologie bietet Dirk Jörke an. Er fragt aus einer Meta-Perspektive nach „dem argumentativen Status, der anthropologischen Annahmen in der politischen Theorie zukommen kann“²³. Seine Bestimmung der politischen Anthropologie ähnelt Neil Roughleys oben besprochener der philosophischen. Für Jörke zielt die politische Anthropologie „auf die Begründung von politischen Werten und Institutionen mittels des Rekurses auf universelle menschliche Eigenschaften“ ab oder sie behandelt „die Rechtfertigung oder Fundierung grundlegender Rahmungen menschlichen Zusammenlebens [...] mit denen – in welcher Form auch immer – eine kollektive Zwangsgewalt einhergeht“²⁴. Seine politische Anthropologie verstehe ich als einen untergeordneten Teilbereich der kleingeschriebenen philosophischen Anthropologie, der ausschließlich die politische Dimension berührt.

Aufgrund ihrer Meta-Perspektive scheint sich Jörkes Anthropologie für mein Projekt besser zu eignen. Allerdings zeigt sie schnell ihre Defizite. (1) Jörke übernimmt aus der Natur-vs.-Kultur-Debatte den klassischen Dualismus zwischen unvereinbar entgegengesetzten inneren und äußeren Entwicklungsfaktoren der menschlichen Eigenschaften²⁵. So ziele Anthropologie auf „humane Universalien, mithin auf das Wesen

²³Jörke: Politische Anthropologie, S. 10.

²⁴Beide Zitate ebd., S. 11.

²⁵Der Entwicklungsfaktor bezeichnet innere und äußere Einflüsse auf die ontogenetische Entwicklung eines Lebewesens, das ist die Entwicklung eines Einzelorganismus. Siehe Sauermost: Entwicklungsfaktoren. Der auf äußere Entwicklungsfaktoren begrenzte ökologische Begriff der Entwicklungsressource wird in der Biologie oftmals gleichbedeutend zu dem des Entwicklungsfaktors verwendet., das heißt, beide Begriffe bezeichnen die Gesamtmenge der Entwicklungsursachen eines Einzelorganismus. Beispielsweise verschwinden die Entwicklungsressourcen in der Theorie des Entwicklungssystems, in der die Entwicklung nicht als Weitergabe von Genen verstanden wird, sondern als Konstruktion eines Phänotyps in der Ontogenese. Das heißt, in einer großen Menge, für die Entwicklungserklärung gleich wichtiger, Entwicklungsfaktoren. Vgl. Toepfer: Historisches Wörterbuch der Biologie Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe, S. 421–437.

Eine gute Übersicht über den ideengeschichtlichen Verlauf und den aktuellen Stand der Natur-vs.-Kultur-Debatte siehe Causadias/Telzer/Gonzales: Introduction to Culture and Biology Interplay. Siehe für eine aktuelle Verteidigung eines Natur-Kultur-Dualismus Kronfeldner: The Right to Ignore: An Epistemic Defense of the Nature/Culture Divide. Kronfeldner plädiert jedoch

des Menschen vor aller kulturellen Differenzierung“²⁶ ab. Damit fallen mindestens all jene menschliche Eigenschaften aus der anthropologischen Forschungsperspektive, die sich erst in einem Zusammenspiel aus verschiedenen Entwicklungsfaktoren entwickeln. Für eine der politischen Philosophie zuarbeitenden Anthropologie ist das unhaltbar, denn viele politisch relevante menschliche Eigenschaften sind nicht bereits „vor aller kulturellen Differenzierung“²⁷ festgelegt, weswegen sie überhaupt für eine politische Philosophie interessant sind: Viele entwickeln sich erst durch das Einwirken äußerer Einflüsse, sei es Nahrung, ein soziales Umfeld oder ethische Erziehung. Es ist unstrittig, dass Kinder Fürsorge und Erziehung benötigen, um zu gedeihen. Ebenso ist es unstrittig, dass die veranlagten Konflikt- und Kooperationsnaturen in ihrer konkreten Ausprägung ontogenetisch sozial oder durch Erziehung geformt werden. Entscheidungen über die Güterverteilung der für die Entwicklung notwendigen äußeren Entwicklungsfaktoren sind unweigerlich politischer Natur. In alle Debatten über Güterverteilung oder über ethische Erziehungen gehen anthropologische Aussagen ein, über die sich eine politische Anthropologie aus der Meta-Perspektive äußern muss. Welche Forschungsperspektive sollte sonst mit einem wissenschaftlichen Blick auf den Menschen beauftragt sein? Dagegen hält sich Jörkes Anthropologie aus solchen Debatten heraus – wie politisch wird ihr Forschungsfeld dann sein?

Gerade weil die Debatte über die Verteilung von Entwicklungsressourcen politisch ist, möchte ich anhand einiger Beispiele zeigen, wie wichtig es trotzdem ist, sich ihr aus anthropologischer Richtung zu nähern. Die von mir mit der anthropologischen Herausforderung angeführte feministische Locke-Kritik visiert einen bestimmten Männertyp an, dessen Misogynie oder dessen nur unabsichtlich diskriminierendes Handeln durch Lockes Theorie gefördert und ermöglicht werde. Solche Männer würden Frauen durch ihr egoistisches und ausschließlich auf Selbstbereicherung abzielendes Handeln unterdrücken und ausbeuten, was ein Liberalismus wie der von Locke ermutige und rechtfertige. Eine politische Anthropologie muss sich aus ihrer Meta-Perspektive mindestens untersuchend einmischen, das heißt die in den Debatten verwendeten anthropologischen Aussagen analysieren, freilegen, reflektieren, überprüfen, vergleichen

nur für eine fachliche Trennung und vertritt selbst die Position einer prinzipiellen Vermischung beider Typen von Entwicklungsfaktoren. Aber selbst aus ihrer Perspektive findet sich kein Grund, eine politische Anthropologie allein auf den Begriff der menschlichen Natur, verstanden als genetisch Vererbtes, zu begrenzen.

²⁶Jörke: Politische Anthropologie, S. 10.

²⁷Weitere äußere und nicht-kulturelle Entwicklungsfaktoren, wie z. B. die Umweltfaktoren Klima, Geographie oder auch nur der auf der Hand liegende Entwicklungsfaktor des verfügbaren Nahrungsangebots, erwähnt Jörke kurioserweise überhaupt nicht.

und hinsichtlich ihrer normativen Konsequenzen beurteilen.

Auch Judith Shklar eignet sich als Beispiel, da sie sich vorrangig auf kulturell geprägte menschliche Eigenschaften bezieht. Ihre liberale Trias „die Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst“²⁸ enthält selbstverständlich als Prämisse Aussagen über das veranlagte Vermögen der Furchtempfindung. Das allein sei jedoch nach Shklar für eine Moralphilosophie kaum aufschlussreich. Erst der historisch informierte Blick auf staatliche Folter und die „Tatsache, dass jene Ungleichverteilung von Militär-, Polizei- und Überzeugungsmacht, die man Regierung nennt, unumgänglich ist“²⁹, lenke unsere Aufmerksamkeit auf konkrete, aber zugleich universelle Wünsche, die nach Shklar unser politisches Denken anleiten sollen. Folglich konzentriert sie sich im Gegensatz zu Jörke auf eine kulturell ausdifferenzierte menschliche Eigenschaft, die ihm und seiner Anthropologie mit ihrem begrenzten Blick auf das, was vor aller kulturellen Differenzierung liegt, entgeht.³⁰ Seine Anthropologie muss sich mit einem Nischendasein innerhalb der politischen Philosophie begnügen, weil sie ihren Blick ausschließlich aufs veranlagte Vermögen der Furchtempfindung beschränkt. Eine für die politische Philosophie interessante Anthropologie muss ihre Nische verlassen, indem sie sich mit menschlichen Anlagen und mit deren Ausformungen befasst.³¹

(2) Weiterhin ist Jörkes Verwendung des von ihm nicht näher erklärten Begriffs des Humanen unscharf. Er habe seine „Verwurzelung in der menschlichen Natur“³², aber, wie ich eben bezüglich der Ausformung menschlicher Eigenschaften anmahnte, muss er über menschliche Anlagen hinaus in kulturelle und normative Bereiche hineinreichen. Als Voraussetzung der Entfaltung humanen Denkens und Handelns

²⁸Shklar: *Der Liberalismus der Furcht*, S. 43.

²⁹Ebd., S. 40.

³⁰Siehe dazu Bajohr: „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“ Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus und Ders.: *The Sources of Liberal Normativity*.

³¹Dem muss man hinzufügen, dass das Konzept eines rein vorkulturellen Wesens sowieso in der aktuellen Entwicklungsbiologie abgelehnt wird. Die Epigenetik beschäftigt sich beispielsweise mit jenen Effekten, die sich nicht im Genotyp (das ist die gesamte genetische Ausstattung eines Einzelorganismus), aber im Phänotyp (das sind alle physiologischen, morphologischen und verhaltensbiologischen Merkmale eines Einzelorganismus) nachweisen lassen. Ein dauerhaftes Einwirken äußerer Entwicklungsfaktoren auf innere wird mittlerweile allgemein akzeptiert. Eine gute Literaturübersicht siehe Baedke/Gilbert: *Evolution and Development*. Siehe auch Causadias/Telzer/Gonzales: *Introduction to Culture and Biology Interplay*, S. 7–9. Siehe auch Griesemer: *What Is “Epi” about Epigenetics?* Jablonka/Lamb: *Evolution in Four Dimensions*, S. 113–154. Slack: *Essential Developmental Biology*, S. 50–51. Snowdon: *Introduction to Animal Culture: Is Culture Uniquely Human?*, S. 95–98. Zur aktuellen Unterscheidung zwischen Genotyp und Phänotyp siehe Taylor/Lewontin: *The Genotype/Phenotype Distinction*.

³²Jörke: *Politische Anthropologie*, S. 12. Dieser Abschnitt klärt sich auch nicht in Jörke/Ladwig: *Einleitung*, S. 9.

berührt Jörkes politische Anthropologie die Ethik, worin sie sich von der von Thies abgrenzt. Allerdings gelangt man wieder schnell zu den Themen zurück, von denen er sich fernhalten möchte – zu den äußeren Entwicklungsfaktoren. Denn humanes Denken und Handeln benötigt zu seiner Entwicklung unter anderem eine ethisch-sittliche Erziehung, die unweigerlich immer kulturell geprägt ist.

(3) Die Unschärfe von Jörkes Anthropologie wiederholt sich in seiner Beschreibung des philosophisch-anthropologischen Forschens. Wie beschrieben, erklärt er, seine Anthropologie untersuche anthropologische Begründungen, Rechtfertigungen und Fundierungen von Normen, Werten und Rahmungen menschlichen Zusammenlebens. Der Begriff des Fundierens ist in dieser Kette der unverständlichste. Er erweckt den Eindruck, lediglich terminologische Unsicherheiten zu verdecken, da er als Bildsprache kein Fachbegriff mit fixer Bedeutung ist. Es bleibt daher offen, wie er sich von den beiden anderen Begriffen unterscheidet oder was er bedeuten soll. Man könnte ihn essenziellistisch interpretieren, was zu Jörkes Suche nach den vorkulturellen menschlichen Eigenschaften passt. In dem Fall bezeichnet er einen archimedischen Punkt sicherer Erkenntnis. Weil Jörke allerdings nach grundsätzlicher empirischer Überprüfbarkeit anthropologischer Aussagen verlangt, ist das mit einem solchen archimedischen Punkt oder einem Essenzialismus nicht unbedingt vereinbar. Das belegt beispielsweise Michael Thompsons Essenzialismus, als einer der wenigen in den Lebenswissenschaften aktuell noch diskutierten essenziellistischen Theorien. Seine „natural-historical judgements“³³ ordnet er in logische, daher nicht-empirische Kategorien ein, was sich folglich Jörkes Insistieren auf empirische Überprüfbarkeit entzieht. Weil zusätzlich die großgeschriebene Philosophische Anthropologie bekanntermaßen beansprucht eine *Fundamentalwissenschaft* zu sein, muss Jörke dringend, allein um der falschen Assoziation mit letzterer zu entgehen, seinen Begriff des Fundierens klären.

Auch zum Unterschied zwischen Begründen und Rechtfertigen äußert sich Jörke nicht; vielleicht hält er die Begriffe für auswechselbar. Dass das keinesfalls zutrifft, zeige ich in Kürze in Abschnitt 3.3. Hier möchte ich schon festhalten, dass Jörke in der für die gegenwärtige Anthropologie typischen Weise, begrifflich unklar arbeitet, was zum Übersehen der Funktionen anthropologischer Aussagen führt. Das wiederholt sich in seinen weiteren Beschreibungen anthropologischen Forschens. Abermals verwendet er Bildsprache – „stützen“ und „flankieren“³⁴ – um zu umschreiben, was geklärt

³³Thompson: *The Representation of Life*, S. 267, 281.

³⁴Siehe für „stützen“ Jörke: *Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault*, S. 104. Siehe für „flankieren“ ders.: *Politische Anthropologie*, S. 141.

werden sollte. Solche noch undeutlicheren Umschreibungen überspringe ich, da sie seine Anthropologie auch nicht verbessern.³⁵

Nach meiner Begründung, warum ich auch Jörkes Verständnis der politischen Anthropologie ablehne, möchte ich zwei seiner Beiträge festhalten, denen ich zustimme. Er unterscheidet zwischen impliziten und expliziten Anthropologien politischer Theorien. Implizite sind solche, „deren Gehalt nicht eigens thematisiert [...] oder gar verneint wird“³⁶. Dazu gehören zum Beispiel formale Theorien kantianischer Tradition. Jörke stellt richtigerweise fest, dass sich bei denen entgegen allen Beteuerns eine implizite Anthropologie ausmachen lässt. Explizite sind dagegen solche, die „mittels eines expliziten Rückgriffs auf Eigenschaften des Menschen in anthropologischer Allgemeinheit politischer Regelungen und Institutionen zu rechtfertigen versuchen“³⁷. Diese begriffliche Unterscheidung wird im weiteren Verlauf meiner Arbeit wichtig, denn damit erklärt sich auch, warum Rawls als Autor:in einer impliziten Anthropologie von Jörke vernachlässigt wird.

Obwohl Jörke zu Jürgen Habermas' und Michel Foucaults impliziter Anthropologie

³⁵Mehr zu den Funktionen anthropologischer Aussagen siehe Rübel Abschn. 3.3. In seiner gemeinsam mit Hemmerich veröffentlichten jüngsten Forschung zur Anthropologie verändert Jörke seine Auffassung der Anthropologie nicht grundlegend. Als Neuerung führen sie „Dimensionen“ anthropologischer Annahmen ein, wobei mir unverständlich bleibt, was dieser Begriff als einer der Ausdehnung oder der sprachphilosophischen Bedeutung beitragen soll. Jedenfalls seien das die Unterscheidungskriterien für die Stellungen oder auch Rollen der anthropologischen Annahmen im politischen Denken. Abermals verhindert das Fehlen von Begriffsbestimmungen gepaart mit diffuser Begriffsverwendung, dass ihre Anthropologie unmissverständlich ist. Stattdessen erhalten wir gleich mehrere Begriffe, die einander wohl umschreiben sollen, jedoch nur weitere Verwirrung stiften. Die Begriffe der Dimension, des Kriteriums, der Stellung und der Rolle verweisen nicht aufeinander. Jedenfalls sind die vier Dimensionen der Grad der Explikation der Anthropologie, die Stärke des Gehalts der anthropologischen Annahmen, die Art des epistemischen Zugangs zu diesen Annahmen und – für mich am interessantesten – die „theoretische Funktion“ (S. 412). Die schlüsselt sich auf in: 1. deskriptive Bestimmung der Menschen als Subjekte der Politik, 2. Rechtfertigung und Fundierung politischer Normen und Institutionen, 3. Aufzeigen der Möglichkeiten und Grenzen des politisch Machbaren, 4. Fungieren als Erklärungsgrundlage des Handelns, 5. Anleiten praktischen Handelns. Vgl. Hemmerich/Jörke: Politische Anthropologie und Anthropologiekritik, S. 410–413. Die Autor:innen nennen einige Beispiele solcher Funktionen, jenseits ihres Illustrierens findet sich jedoch wenig Hilfreiches, das diese Funktion erklärt.

³⁶Jörke: Politische Anthropologie, S. 11.

³⁷Ebd., S. 12. Jörke erschließt sich die Abhängigkeit politischer Theorien von anthropologischen Aussagen induktiv und systematisch. Induktiv, weil sich keine politischen Theorien ohne anthropologische Aussagen finden lassen und darum anzunehmen sei, dass man sie nicht vermeiden könne. Systematisch, weil er in Habermas und Foucault zwei Autor:innen untersucht, die anthropologische Aussagen vermeiden möchten oder Anthropologie vehement ablehnen und dennoch implizit anthropologische Aussagen verwenden würden. Wenn es solchen, ausdrücklich anti-anthropologischen Theorien nicht gelinge, sie zu vermeiden, dann könne es keiner Theorie gelingen. Vgl. zu induktiv ebd., S. 11–12 und zu systematisch ders.: Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, S. 102–103.

publizierte³⁸, soll seine eigene politische Anthropologie ausschließlich zur expliziten forschen. Denn die Hoffnung der impliziten Anthropologie, ohne anthropologische Aussagen eine überzeugende politische Theorie bilden zu können, werde sowieso nicht erfüllt, denn anthropologische Aussagen seien unvermeidlich und sicherlich niemals „unkontrovers“³⁹. Allerdings endet seine begriffliche Undeutlichkeit und seine Entscheidung, implizite Anthropologie aus seiner politischen Anthropologie auszuschließen, in einem erheblichen Defizit seiner politischen Anthropologie: Sie verpasst die argumentativen Funktionen anthropologischer Aussagen in politischen Theorien mit weniger expliziter Anthropologie. Selbstverständlich lassen sich anthropologische Aussagen in allen politischen Theorien identifizieren, schließlich müssen sie ihr Theoriesubjekt benennen. Darin stimme ich mit Jörke überein; meine anthropologische Herausforderung bestreitet das überhaupt nicht. Sie fordert nur, dass das Theoriesubjekt diskriminierungsfrei konzipiert ist und uns Menschen gleichen soll, um praktikabel zu sein. Jörke übersieht die Möglichkeit, dass es Theorien mit impliziter Anthropologie gelingen könnte, die anthropologische Herausforderung zu bewältigen. Unter anderem hoffe ich dieses Versäumnis wettmachen zu können.

Zuletzt möchte ich hervorheben, welche entscheidende Aufgabe Jörke seiner politischen Anthropologie überträgt: Sie soll den Wahrheitswert der in politischen Theorien verwendeten anthropologischen Aussagen überprüfen. Dazu soll eine „Ethnographie der Gegenwart“ betrieben werden, die als Grundlage zur „anthropologischen Überprüfung sozial-philosophischer Hypothesen“⁴⁰ hergenommen werden könne. „[A]nthropologische Verallgemeinerungen oder [den politischen Theorien] zugrunde gelegte Menschenbilder“ müssen eine „empirische Korrektur erfahren“⁴¹. Allerdings halte ich es für ernüchternd, wenn die wichtigste Aufgabe von Jörkes politischer Anthropologie die Überprüfung des Wahrheitswerts anthropologischer Aussagen sein soll. Denn die anthropologische Rechtfertigungsgrundlage soll in „demokratischen Arenen“⁴² gefunden werden, in denen man sich in anthropologischen Dialogen auf eine Art überlappender Konsens über das gemeinsame Verständnis vom Menschsein einigt (ist das überhaupt möglich? Er fragt sich das nicht) – das findet jedoch weit entfernt von jeder wissenschaftlichen oder politischen Anthropologie statt. Die meta-perspektivischen Anthropologien überprüfen und verarbeiten das demokratisch gewonnene Ergebnis

³⁸Siehe Jörke: Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas.

³⁹Ders.: Politische Anthropologie, S. 134.

⁴⁰Beide Zitate ebd., S. 138.

⁴¹Ebd., S. 140–141, 141.

⁴²Ebd., S. 140.

lediglich. So stellt sich heraus, dass Jörke das Klären und Beantworten vieler Fragen zu einem solchen gemeinsamen Verständnis vom Menschsein in die demokratischen Arenen und in die Praktische Philosophie verschiebt. Er entpolitisiert – vielleicht unabsichtlich – seine politische Anthropologie. Er schrumpft sie auf die Prüfung von Wahrheitswerten zusammen – was auch jede andere meta-perspektivische Anthropologie, die nicht-normative Theorien untersucht, leisten können muss. Was genau ist das Politische an einer solchen politischen Anthropologie? Was bleibt von seiner Anthropologie jenseits ihrer Korrekturaufgabe übrig? Sie ist lediglich irgendeine Anthropologie, keine politische. Und schlimmer noch, das Prüfen anthropologischer Aussagen soll empirisch sein, was jedoch keine philosophische Anthropologie übernehmen kann. Eine politische Anthropologie, wie die von Jörke, entlarvt sich als äußerst dürftig.

Kapitel 3

Grundbegriffe und Schlüsselkonzepte

Hier erkläre ich die für meine Arbeit relevanten Fachbegriffe und Schlüsselkonzepte. Zuerst widme ich mich in 3.1 der „anthropologischen Aussage“. Danach wende ich mich in 3.2 dem Funktionsbegriff zu und beschreibe in 3.3 die für mich relevanten argumentativen Funktionen. Anschließend nenne ich in 3.4 drei mögliche Forschungsgegenstände einer politischen Anthropologie: die menschliche Natur, das Menschenbild und die menschliche Lebensform. Abschließend versammle ich in 3.5 einige der Schwierigkeiten und Fehlschlüsse, mit denen sich jede politische Theorie mit anthropologischem Vorhaben auseinandersetzen muss.

3.1 Was ist eine „anthropologische Aussage“?

Im Rahmen meiner Arbeit ist eine anthropologische Aussage eine Attribuierung, das heißt, eine auf das anthropologische Subjekt gerichtete Eigenschaftszuschreibung. „Der Mensch ist sterblich“ ist meiner oberflächlichen Bestimmung nach klarerweise eine anthropologische Aussage. Für mich zählen jedoch auch komplexere Aussagen wie „Die menschliche Lebensform beinhaltet Konflikt und Kooperation“ oder „Freizeit, Spielzeit und eine gute ethische Erziehung sind Bedingungen des Entwickelns der Humanität“ dazu, denn immerzu wird das anthropologische Subjekt auf undeutliche, unausgeführte und indirekte Weise beschrieben – „Ist kooperationsfähig“, „Kann die eigene Humanität entwickeln“ –, weswegen diese Aussagen durchaus für eine Anthropologie der Meta-Perspektive relevant sind. Darüber hinaus ordne ich im Kontext meines Projekts auch solche komplexe Aussagen den anthropologischen zu, die mit ethischen und teildeskriptiven Werturteilen¹ verbunden sind. Beispielsweise hierarchisiert die Aussage „Das wichtigste transzendente Interesse des Menschen ist das an Schutz und Sicherheit“ verschiedene transzendente Interessen nach noch aufzudeckenden Kriterien an. Dass das als vage bleibende Erklärung unbefriedigend ist, räume ich gerne ein, denn das entspricht genau meiner Kritik an vielen politischen

¹Vgl. Regenbogen: Werturteil/Werturteilsstreit, S. 2979.

Theorien: Ihre anthropologischen Erklärungen sind zu diffus, um zu überzeugen. Sicherlich muss meine Bestimmung anthropologischer Aussagen die Präzision derer Erklärungen nicht übersteigen – was konturlos ist, lässt selbst ein scharfer Blick nicht erkennen.²

Wegen der unzähligen konkurrierenden Auffassungen über anthropologische Subjekte ist es letztendlich theorieabhängig, wem genau eine Eigenschaft attribuiert wird. Das entscheidet sich an den Absichten sowie den wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Vorannahmen der Philosoph:innen. In Abschnitt 3.4 stelle ich einige für mein Projekt relevante anthropologische Subjekte vor, die aus einer Meta-Perspektive heraus zu Forschungsgegenständen der Anthropologie werden können. Zuvor erläutere ich noch einige weitere Aspekte anthropologischer Aussagen.

Ich vermeide bewusst den Begriff „Topos“ zur Erklärung der anthropologischen Aussage, denn, sofern man ihn als einen rhetorischen Begriff versteht, impliziert er als Gemeinplatz bereits eine weitverbreitete Akzeptanz der mit der anthropologischen Aussage ausgedrückten Attribuierung. Um nicht vorzeitig umstrittene anthropologische Aussagen auszuschließen, bevorzuge ich den neutraleren Begriff der Aussage. Genauso vermeide ich den Begriff der anthropologischen Annahme, weil darin zu sehr die Vorläufigkeit eines unreflektierten Menschenbilds mitklingt, ganz so, als ob es sich niemals um Aussagen mit der Geltungskraft wissenschaftlicher Genauigkeit handeln könnte. Nun gehe ich zu den anthropologischen Eigenschaften über, die mit einer anthropologischen Aussage attribuiert werden.

Verglichen mit anderen in politischen Theorien relevanten, deskriptiven Aussagen, sind anthropologische recht eigenartig. Denn im Gegensatz zu jenen hängen diesen weitere unausgesprochene Eigenschaften an, sie sagen meist mehr aus, als direkt zu lesen ist. So soll *man is a wolf to man*³ beispielsweise einen *grundsätzlichen* Umstand beschreiben, mit dem auch zukünftig zu rechnen ist. Im Folgenden erkläre ich einige solcher implizierten Eigenschaften am Beispiel der Evolutionswissenschaften.

²Ich möchte zweierlei hinsichtlich eines moralischen Realismus anmerken. (1) Normative Anthropologien erheben oftmals Wahrheitsansprüche im Sinne eines moralischen Realismus, das heißt, es gibt objektive Tatsachen bezüglich moralischer Fragen und ihre teildeskriptiven Werturteile drücken objektiv wahre moralische Urteile aus. Bezüglich des kantianischen Rationalismus von Rawls ist das irrelevant, weswegen ich in meinem Text das Verständnis der Wahrheitsansprüche anthropologischer Aussagen auf deskriptive verenge. (2) Im Folgenden bespreche ich mehrfach allgemeine Akzeptabilität oder Akzeptanz. Auch das beziehe ich in meiner Arbeit auf einen Rawls'schen politischen Liberalismus, das heißt, es geht um konsensorientierte Akzeptabilität, nicht um die Anerkennung objektiver Werte.

³Die Hobbes-Sentenz ist die häufig in der Sekundärliteratur verwendete pointierte Version. Im Original: „To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe“, Hobbes: *De Cive*, S. 24. Hervorhebung entfernt.

Keinesfalls muss eine Anthropologie ein evolutionswissenschaftlich-anthropologisches Subjekt untersuchen, in meinem Beispiel beschränke ich mich jedoch einfachheitshalber auf diese.

Sofern man das anthropologische Subjekt „Mensch“ als ein biologisches und evolutionär gewordenen Lebewesen versteht, fällt es den Evolutionswissenschaften zu. Dann muss man jede anthropologische Aussage vor deren wissenschaftstheoretischen und fachterminologischen Hintergründen verstehen. Die in einer solchen evolutionswissenschaftlich-anthropologischen Aussage implizit attribuierten Eigenschaften sind zugleich „specific and typical of the species“, sie beinhalten „some fixity“ und „constitute normalcy, or how a member of the species should be“⁴.

Die Begriffe *specificity* und *typicality* stammen aus den Kontexten des Essenzialismus und der Artbestimmung. Um Arten voneinander abgrenzen zu können, müssen Eigenschaften gefunden werden, mittels derer man einzelne Organismen als Verbund bestimmen oder anders formuliert, mittels derer man die Art als solche bestimmen kann. Allerdings lassen sich Arten gut durch viele Eigenschaften beschreiben, die sich nicht notwendigerweise gleichzeitig zur Artbestimmung eignen, beispielsweise wenn sie arttypisch, aber nicht artspezifisch sind. So sind emotionale Gesichtsausdrücke typisch, aber nicht spezifisch menschliche Eigenschaften. Außerdem muss die Variabilität beachtet werden, das sind die Unterschiede zwischen den Individuen ein und derselben Art. Dieser Begriff löste den lange verwendeten der Universalität ab, dem zufolge alle Artindividuen die betreffenden Eigenschaften immerzu aufweisen.⁵ Letzteres führte gerade im Zusammenhang mit normativen Theorien zur Exklusion von Menschen aufgrund rassistischer, sexistischer oder anderer diskriminierender Gründe. Das belegt bereits ein flüchtiger Blick auf unsere artvariable sexuelle Orientierung kombiniert mit der Geschichte der strafrechtlichen Verfolgung homosexueller Menschen.

Der dritte Begriff, *fixity*, ist in Debatten über Vererbung und über das Verhältnis der Entwicklungsfaktoren Natur und Kultur unverzichtbar. Nur eine beständige Ei-

⁴Alle Zitate des Absatzes: Kronfeldner: *What's Left of Human Nature?*, S. xviii. Zu den nun folgenden Ausführungen vgl.: Griffiths: *What is Innateness?* Kronfeldner/Roughley/Toepfer: *Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences*. Kronfeldner: *What's Left of Human Nature?* Dies.: *Divide and Conquer*. Roughley: *Was heißt „Menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierung und normative Ansatzpunkte*. ders.: *Human Natures*. Stotz/Griffiths: *A Developmental Systems Account of Human Nature*. Das dort verwendete *concept of human nature* versucht die Naturkonzeptionen der Evolutionswissenschaften und der nicht-biologischen Fächer mit denen des Alltags zusammenzuführen. Deswegen eignet es sich als Bsp. besonders gut. Ich schließe mich weitestgehend Kronfeldners Position eines post-essenzialistischen, pluralistischen und interaktiven Verständnisses von *human nature* an.

⁵Siehe zur Variabilität Griffiths: *Our Plastic Nature*, S. 319. Ramsey: *Human Nature in a Post-Essentialist World*, S. 985–986.

genschaft kann einer biologischen Art sicher zugeordnet werden, das heißt, dass sich die Eigenschaft in ihrer Vererbungsgeschichte nur allmählich verändern kann. Arten wie ihre Eigenschaften gelten in der aktuellen Forschung, entgegen älteren metaphysischen oder theologischen Menschenkonzeptionen, nicht länger als unveränderlich, sondern als beständig, da sie sich zwar evolutionär verändern, aber so langsam, dass von zeitlicher Stabilität ausgegangen werden kann. Folglich unterscheidet sich das aktuelle Verständnis von *fixity* von dem veralteten der *species fixity*, das die absolute Unveränderlichkeit der Arten und ihrer Eigenschaften bezeichnet. Ein ähnlicher Begriff zu *fixity* ist im Englischen *stability*, während im Deutschen „Beständigkeit“ und „Dauerhaftigkeit“ synonym verwendet wird.

Der letzte Begriff, *normalcy*, bezeichnet eine statistische Eigenschaftshäufung im Cluster einer Art, er impliziert jedoch keine moralische oder politische Normativität. Oftmals spielen Vorstellungen über Normalität, das heißt von normalem Menschsein, eine Rolle im Dehumanisieren von Menschen. Beispielsweise wenn man bestimmten Menschen aufgrund eines Fehlens „normaler“ Eigenschaften die Artzugehörigkeit abspricht, dann verweigert man ihnen zugleich moralische Gleichheit und gleiche moralische Rechte. Deswegen sind Bezüge auf die Normalität menschlicher Eigenschaften in normativen Debatten umstritten, wie mein Beispiel der anthropologischen Herausforderung festhält. Das betrifft jedoch nicht den evolutionswissenschaftlichen Begriff der *normalcy*.

Die in einer anthropologischen Aussage attribuierten Eigenschaften müssen keinesfalls evolutionswissenschaftliche sein. Aber auch anderweitig ausgerichtete Anthropologien schreiben dem Menschen ähnliche Eigenschaften zu, beispielsweise das universelle Vermögen der praktischen Vernunft. So spricht Bernd Ladwig in seiner von metaphysischem Realismus befreiten anthropologischen Menschenrechtsbegründung von Eigenschaften „anthropologischer Allgemeinheit“⁶ oder von „menschlichen Universalien“ und „erhebliche[n] Interessen von anthropologischer Allgemeinheit“⁷, die die universalen Menschenrechte begründeten. Er möchte ein dualistisches, aber auch ein biologisch oder kulturell reduktionistisches Menschenbild vermeiden⁸. Deswegen darf man die anthropologischen Eigenschaften seiner Theorie nicht allein als evolutionswissenschaftliche verstehen. Ein weiteres Beispiel findet sich in Michael Zichys Forschung über Menschenbilder. Sie würden üblicherweise universalistisch aufgefasst,

⁶Ladwig: Menschenrechte und menschliche Natur, S. 96.

⁷Ders.: Anthropologische Argumente in der menschenrechtlichen Moral, S. 246, 264.

⁸Vgl. ebd., S. 250.

denn „sie beziehen sich auf alle Menschen, auf den Menschen im Allgemeinen“⁹, aber worauf sich der Geltungsanspruch solcher universalistischer Aussagen begründe, bleibe oftmals unreflektiert und unerklärt. Schließlich erklärt Dieter Birnbacher, dass „sich die Probleme, um deren Lösung sich Politik bemüht, auf bestimmte *relativ stabile* Strukturen des Menschen zurückführen lassen“¹⁰. Und Christof Rapp wendet sich gegen den Begriff der Universalität; es sei der normativ unproblematischere der Typizität zu vorzuziehen¹¹. Die Liste lässt sich problemlos um weitere Beispiele erweitern¹².

3.2 Argumentative Funktionen anthropologischer Aussagen

Obwohl sich der Funktionsbegriff *pro tanto* mit seinem Synonym „Auftrag“ umschreiben lässt, möchte ich ihn zum Vermeiden von Missverständnissen mittels der Kritik an der Funktionsanalyse näher bestimmen. Die unterscheidet kausale und funktionale Erklärungen eines Systemteils¹³. So kann man die Frage nach der Funktion des Wattschen Dampfregulators mit einer funktionalen Erklärung beantworten – dem Herstellen eines Gleichgewichts zwischen Energiezufuhr (Dampfzufuhr) und Energiebedarf – oder mit einer kausalen Erklärung seines Mechanismus. Nach Wolfgang Stegmüller argumentiert die moderne Funktionsanalyse, dass

das Vorhandensein von Systemteilen oder das Vorkommen bestimmter Merkmale an einem solchen System (bzw. einem Teil von ihm) oder bestimmte Verhaltensweisen eines derartigen Gebildes (bzw. eines Gebildeteils) dadurch verständlich [...] [wird], daß man die *Aufgaben* oder *Funktionen* dieser Gegenstände, Merkmale oder Verhaltensweisen für ein adäquates Funktionieren des Systems schildert.¹⁴

Jenseits der Soziobiologie ist die funktionale Erklärung fast vollständig aus der aktuellen Biologie verschwunden, weil – so die Kritiker:innen – die Konzeption des funktionalen Zusammenhangs der biologischen Natur unzulässige teleologische Voraussetzungen

⁹Zichy: Menschenbild, S. 70.

¹⁰Birnbacher: Was kann die Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?, S. 180 Hervorhebung Rübel.

¹¹Vgl. Rapp: Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie verträgt die politische Theorie?, S. 241.

¹²Siehe für weitere Bsp. die Diskussionen in Roughley (Hrsg.): Being Humans.

¹³Ich beziehe mich im Folgenden auf: Stegmüller: Erklärung, Begründung, Kausalität.

¹⁴Ebd., S. 679.

in die Wissenschaft einführt, die der Evolutionswissenschaften widersprechen. Stattdessen erklärt die aktuelle Biologie menschliche Eigenschaften mit kausal-evolutionären Zusammenhängen. Selbst die Soziologie, Anthropologie und Psychologie, die in ihren Beschreibungen selbstregulativer Systeme weiterhin funktionale Erklärungen verwenden, erheben damit für Stegmüller selten einen funktionsanalytischen Anspruch. Es handele sich vielmehr um Verkürzungen oder um noch in kausale Erklärungen zu übersetzende Platzhalter, was vergleichbar sei mit der nur vorläufigen Weise, mit der man fachkundigen Personen den Wattschen Dampfbremser erklärt, indem man auf seine Funktion verweist. Sobald solche Personen ausreichendes technisches Wissen erworben hätten, könne man die komplexere Erklärung nachreichen. Folglich müsse man der Soziobiologie entgegen, dass auch der biologische Altruismus nicht mit seiner angeblichen Funktion der Arterhaltung erklärt werden kann, sondern nur mit seiner evolutionär-kausalen Genese.

Davon unterscheidet sich der kausal-teleologische Wortgebrauch des Funktionsbegriffs, weil der versuche, das Zustandekommen von Systemteilen motivational zu erklären: „Warum gibt es einen Dampfbremser?“ wird nicht mit dessen funktionalem Mechanismus oder durch einen Kausalverweis – „Weil er von einer Ingenieur:in entworfen wurde“ – beantwortet, sondern durch deren Absichten, nämlich *um* die Leistung der Dampfmaschine steuern *zu* können. Das „um zu“ der Erklärung bezieht sich auf die Absichten, die der Gestaltung des Systemteils und der ihm übertragenen Aufgabe zugrunde liegen.¹⁵ Ich verwende den Begriff der Funktion in diesem kausal-teleologischen Sinn, das heißt, ich verstehe die Frage nach der Funktion anthropologischer Aussagen als eine nach den Absichten der Argumentierenden. In meiner Arbeit sind nur drei Absichten relevant, die des Begründens, des Rechtfertigens und des Legitimierens. Sie erkläre ich als nächstes.

3.3 Begründen, Rechtfertigen und weitere Funktionen

Die für mein Projekt relevanten argumentativen Funktionen von anthropologischen Aussagen sind die des Begründens, Rechtfertigens und Legitimierens. Um Irrtümer zu vermeiden, kontrastiere ich sie zusätzlich mit einigen argumentativen Funktionen aus der Forschung anderer Fachbereiche. Das ergänze ich um eine Kritik der nur vermeintlich strukturierenden Funktion anthropologischer Aussagen. Immer wieder wird argumentiert, anthropologische Aussagen könnten normativ Bedeutsames aufzeigen, weswegen sie einer politischen Theorie die

¹⁵Vgl. Stegmüller: Erklärung, Begründung, Kausalität, S. 676–706.

normativen Inhalte vorwegnehme. Das halte ich für falsch. Keinesfalls ist es einer Anthropologie möglich, ein normatives Argumente zu strukturieren.

Weil Begründen und Rechtfertigen umgangssprachlich oftmals gleichbedeutend verwendet wird und sowieso juristische, theologische, politische und ethische Begriffsbestimmungen miteinander konkurrieren, beschränke ich mich im Kontext meiner Arbeit auf eine *pro tanto* Unterscheidung¹⁶, derzufolge Begründen die Angabe von Gründen ist, um einen Geltungsanspruch¹⁷ auf Wahrheit einzuholen. Das lässt vielerlei zu – die Angabe von Ursachen, Motivationen, Belegen oder Zusammenhängen; auch kann die Berufung auf Axiome oder Autoritäten eine Begründung sein. Für mein Projekt genügt dieser undifferenzierte Begründungsbegriff; dagegen ist der Rechtfertigungsbegriff¹⁸ genauer zu betrachten.

Der Rechtfertigungsbegriff stammt aus dem historischen Kontext des Rechtswesens. Eine Angeklagte muss, um einen Freispruch zu erwirken, ihre zur Verhandlung stehende Handlung mehr als nur begründen, sie muss sie rechtfertigen. Beantwortet sie die Frage, „Warum führten Sie den Ochsen Ihres Nachbarn in Ihren Stall?“, wahrheitsgemäß mit, „Ich wollte ihn in mein Eigentum überführen“, mag sie zwar den korrekten Handlungsgrund genannt haben, nur wird ihr ihre Wahrhaftigkeit aus der Perspektive reiner Vorteilsuche kaum günstig sein. Sie sollte lügen, indem sie einen gerechtfertigten Grund nennt. Auf einen Freispruch durch Vorsatzausschluss spekulierend¹⁹ könnte sie behaupten: „Ich dachte, es handele sich um meinen Ochsen“. Ihre Erfolgsaussichten sind hier unwesentlich. Wichtig ist, dass eine Rechtfertigung im Kontext einer Gerichtsverhandlung eine Begründung bezeichnet, die geeignet ist, die Rechtmäßigkeit der verhandelten Handlung zu begründen, nämlich indem sie die Übereinstimmung besagter Handlung mit dem geltenden Gesetz nachweist. Allgemeiner formuliert ist Rechtfertigen das Angeben von Gründen, die mit einer normativen Grundlage – die ich im Folgenden die Rechtfertigungsgrundlage nenne

¹⁶Ich stütze meine Erklärung von Begründen, Rechtfertigen und Legitimieren auf: Vgl. zu Begründen Gressmann: Begründung, S. 86–87. Lumer: Begründung, S. 255–262. Precht: Begründung, S. 67–69. Regenbogen/Meyer: Begründung, S. 98. Vgl. zu Rechtfertigen dies.: Rechtfertigung, S. 676. Sandkühler/Zimmer/Regenbogen: Rechtfertigung, S. 2248–2251. Vgl. zu Legitimität Gressmann: Legalität/Legitimität, S. 426–427. Kaufmann: Legalität/Legitimität, S. 1388–1393. Pannier: Legitimationstheorie, politische, S. 332–333. Regenbogen/Meyer: Legitimität, S. 459–460. Siehe auch Rübel S. 67, Fn. 10.

¹⁷Siehe Rübel S. 67, Fn. 10.

¹⁸Ich beziehe mich ausschließlich auf normative, nicht auf epistemische Rechtfertigung. Das bedeutet, ich untersuche nicht die Bedingung, die eine wahre Überzeugung erfüllen muss, um Wissen zu sein. Vgl. Matthiessen/Willaschek: Epistemische Rechtfertigung, S. 2251. Sandkühler/Zimmer/Regenbogen: Rechtfertigung, S. 2249.

¹⁹Siehe § 16 „Irrtum über Tatumstände“ Absatz 1 Satz 1 StGB.

– übereinstimmen, von der die sich rechtfertigende Person berechtigterweise erhofft, allgemein akzeptiert zu sein. Obwohl die Rechtfertigung im Grunde eine Begründungsart ist, verwende ich „begründen“ und „rechtfertigen“ der Einfachheit halber so, als ob die Begriffe einander ausschließen. Eine Rechtfertigung ist damit die Angabe normativer und eine Begründung die Angabe nicht-normativer Gründe.

Folglich muss die Frage nach der Funktion einer anthropologischen Aussage in politischen Theorien zweifach beantwortet werden, was sich gut an der später in Abschnitt 5.2 ausführlich behandelten anthropologischen Aussage Otfried Höffes über ein oberstes transzendentes Interesse des Menschen illustrieren lässt. Er behauptet, alle Menschen hätten ein transzendentes Interesse an Schutz und Sicherheit, das heißt immerzu und überall, weil sie verletzlich sind. Die Frage nach der Funktion dieser Aussage kann nun zweifach beantwortet werden. Denn einmal begründet sie, warum dieses Interesse immer und überall besteht, nämlich, weil es ein anthropologisches ist: Alle Menschen haben es zu allen Zeiten. Mit der beständigen, typischen und statistisch normalverteilten menschlichen Eigenschaft der Verletzlichkeit, glaubt Höffe, zugleich eine universelle Eigenschaft aller seiner Theoriesubjekte einzuführen, die ihm ermöglicht, Kritiken, wie der in der anthropologischen Herausforderung enthaltenen, erfolgreich zu begegnen, weil er damit niemanden ausschließt. Jedenfalls erhebt er mit seiner anthropologischen Aussage über die menschliche Verletzlichkeit einen Wahrheitsanspruch. Sofern es einer politischen Anthropologie zufällt, den zu prüfen, entspricht das Dirk Jörkes Auffassung einer Anthropologie mit korrigierendem Auftrag. Allerdings – und das wurde bisher von der Anthropologie übersehen – ist damit zugleich ein Richtigkeitsanspruch erhoben, denn Höffe bewertet das Interesse an Sicherheit als das erste aller menschlichen Interessen. Die Bewertung, scheint Höffe stillschweigend zu behaupten, wird allgemein geteilt und allgemein akzeptiert. Sie ermöglicht ihm anschließend auf weitere moralische Werte wie den Menschenrechten zu schließen. Das transzendente Interesse ist folglich die Rechtfertigungsgrundlage der von ihm vorgeschlagenen Gerechtigkeitskonzeption.

Um zum Beispiel der Gerichtsverhandlung zurückzukehren, die Rechtfertigung der Angeklagten zeigte die Gesetzeskonformität ihrer Handlung, das heißt, sie zeigte, dass ihre Handlung mit der Rechtfertigungsgrundlage als die normative Voraussetzung übereinstimmt. Ob die Grundlage selbst gerechtfertigt ist, ist eine davon unabhängige Frage, schließlich können Gesetze auch ungerecht sein. In der politischen Philosophie entspricht die Frage nach der Rechtfertigung der Rechtfertigungsgrundlage der nach

der Legitimität²⁰ der politischen Ordnung. Auf Höffes Theorie übertragen stellt sich ihm die Frage (er stellt sie sich allerdings nicht selbst), ob das transzendente Interesse seine politische Ordnung legitimieren wird. Im Rahmen eines kantianischen Liberalismus – nur der ist für meine Arbeit relevant – können nur Vernunftgründe die legitimierende Funktion übernehmen, das sind allgemeine Gründe, denen freie und gleiche Individuen aus freiem Willen zustimmen können. Fragen nach der tatsächlichen Akzeptanz im Gegensatz zur Akzeptabilität oder zur Anerkennungswürdigkeit einer Gerechtigkeitskonzeption sind dabei irrelevant. Erst nachdem die Akzeptabilität der vorgeschlagenen Gerechtigkeitsprinzipien aus der Perspektive freier und gleicher Individuen, deren Entscheidungen begründungstheoretisch denen von sozialen und politischen Gruppen vorgeordnet sind, erfolgreich begründet ist, stellt sich für Philosoph:innen wie John Rawls und Martha Nussbaum die Frage, ob sie als abstrakt konstruierte Prinzipien praktikabel und konkret verpflichtend sind. Mit ihren Antworten ergänzen sie den klassischen Liberalismus sowie Theorien, wie die von Otfried Höffe, der die normative Akzeptabilität seiner Konzeption des transzendenten Interesses schlicht voraussetzt, um neue Elemente. All das erkläre ich im Verlauf meines Texts ausführlich, zwischenzeitlich möchte ich bereits illustrieren, wie anthropologische Aussagen dabei wichtige Funktionen übernehmen.

Mir ermöglicht eine These von Christian Illies diese Frage nach der Praktikabilität und ihrem Zusammenhang zur Legitimation vorläufig zu illustrieren. Er postuliert, dass Vernunftethiken die besseren Moraltheorien sind, weil sie an das Menschliche angepasster wären und sorgfältiger auf die menschlichen Anlagen, Bedürfnisse und Möglichkeiten eingehen würden. Eine normative Moraltheorie könne sich durch den Verweis auf allgemein Akzeptiertes rechtfertigen, weil die Vereinbarkeit zwischen beiden die Akzeptabilität der Theorie nahelege. Dazu, möchte ich anmerken, dürfen auch Modelle wie das Überlegungsgleichgewicht von Rawls herangezogen werden. Aber warum könne man wissen, welche der so gerechtfertigten Moraltheorien die beste sei? Illies postuliert zum Beantworten zusätzlich, dass ein vernunfttheoretisch begründetes Sollen bereits ein anthropologisches Können impliziere und dass Vernunftethiken

²⁰Ich grenze den politikwissenschaftlichen Begriff der Legitimität aus, da er für meine Arbeit nebensächlich ist. Beispielsweise versucht eine methodisch offene Politikwissenschaft die Multidimensionalität der Legitimität einzufangen. Einer so ausgerichteten analytischen Perspektive erscheint Legitimität nur noch als *essentially contested concept*, das heißt als umstrittener und nicht feststellbarer Begriff. Siehe Wiesner/Harfst: Legitimität als „essentially contested concept“, S. 23–24. Siehe weiterhin die Sozialwissenschaft, die praktische Prozesse der Legitimierung sowie das Deuten von Legitimität in ihrer Forschung betont, dafür siehe Dammayr/Graß/Rothmüller: Legitimität und Legitimierung in der sozialwissenschaftlichen Debatte, S. 7–9.

anderen Ethiken überlegen sind, weil sie im Gegensatz zu denen diese Verbindung von Sollen und Können einholen:

[D]er Mensch ist nicht nur in einem allgemeinen Sinne von Natur aus moralfähig [...], sondern [er scheint] gerade für ein Verhalten gemäß derjenigen Werte und Normen evolutionär angelegt zu sein [...], die auch von der Vernunft als gültig und richtig eingesehen werden können.²¹

Jede vernunfttheoretische Moral muss nach Illies „für den Menschen“ tauglich sein, „wie er nun einmal ist“, das heißt, sie muss „die menschlichen Fähigkeiten und Beschränkungen ernst nehmen“²². Denn als vernunfttheoretisch begründete Moral bezieht sie zwar ihre Legitimität aus ihrer argumentativen Stichhaltigkeit, die „vor der Vernunft“²³ geprüft wird, aber auch dieser Vernunftmoral muss es möglich sein, ihren vernunfttheoretisch herbeigeführten Geltungsanspruch „praktisch in der Gesellschaft [zu] etablieren“. Sie soll zur akzeptierten Moral werden können: „Die Moral soll zur Sittlichkeit werden“²⁴. Weil eine Vernunftmoral angepasster sei, als beispielsweise ein historisch kontingent etabliertes Moralsystem, werde sie sich in einem evolutionären Prozess langfristig gegen solche Moral- und Rechtssysteme durchsetzen. Das ist seine *Begründung*. Zugleich *rechtfertige* ihre erhöhte Durchsetzungsfähigkeit die Überzeugung, dass sie das beste Moralsystem ist. Erst der Nachweis ihrer praktischen Wirkungsfähigkeit, ihres praktischen Potenzials, die Wirklichkeit zum Guten hin zu formen, werde uns von der Legitimität der Vernunftmoral überzeugen.²⁵

Damit verdeutlicht mir Christian Illies, wie notwendig anthropologische Aussagen für das Legitimieren politischer Normen sind, auch wenn er es nicht so benennt. Ob es möglich ist, den Grad der Angepasstheit einer Gerechtigkeitskonzeption beweisen zu können, werde ich nicht versuchen zu beantworten, denn tatsächlich plausibilisieren die meisten Philosoph:innen allerhöchstens die Durchsetzungsfähigkeit ihrer Theorie, sofern sie sie nicht bereits stillschweigend voraussetzen. John Rawls geht weit über die Arbeiten dieser Philosoph:innen hinaus, weil er sich als Autor:in einer idealen Theorie ausdrücklich die zusätzliche Aufgabe stellt, zu konkretisieren, wie und dass seine Gerechtigkeitskonzeption praktikabel ist. Denn der Nachweis der Akzeptabilität bezieht sich im Rahmen einer idealen Theorie als theoretische Überlegung lediglich aufs typische liberale Subjekt – das ist das künstliche Darstellungsmittel der Person.

²¹Illies: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter, S. 14.

²²Ebd., S. 282.

²³Ebd., S. 163.

²⁴Ebd., S. 164.

²⁵Vgl. ebd., S. 286, 302–306.

Rawls möchte darüber hinaus gehen und die Akzeptabilitätsfrage auch auf konkrete Menschen anwenden. Dabei begründen anthropologische Aussagen, wie und dass die Gerechtigkeitskonzeption praktikabel ist, das heißt auf ihre Umsetzung hoffen darf. Sie begründen, warum die Gerechtigkeitskonzeption für alle konkreten Menschen immerzu akzeptabel ist, nämlich wegen der Dauerhaftigkeit, statistischen Normalverteilung und Typizität der attribuierten anthropologischen Eigenschaften. Wie angekündigt, erkläre ich das Vorgehen von Rawls und Nussbaum in Teil II und III ausführlich.

Nun zurück zu den Funktionen im Allgemeinen, denn ich möchte ausdrücklich festhalten, dass anthropologische Aussagen selbstverständlich in anderen Fachgebieten weitere, hier unwichtige Funktionen übernehmen. Zum Beispiel helfen sie in den Evolutionswissenschaften, Arten zu klassifizieren und zu beschreiben sowie die Arteigenschaften kausal zu erklären. So bezieht sich eine evolutionswissenschaftliche Erklärung der Entwicklung des menschlichen Sehvermögens auf evolutionär angelegte, das heißt innere Entwicklungsfaktoren – die evolutionär entstandene und kausal wirkende genotypische Ausstattung der Art.

Zuletzt möchte ich die, in Anlehnung an Mary Midgley entwickelte, häufig postulierte strukturierende Funktion anthropologischer Aussagen adressieren. Sie besagt, dass menschliche Eigenschaften einer normativen Theorie den Rahmen, die Richtung und die Inhalte diktieren. So seien nach Elif Özmen anthropologische Aussagen über die „menschliche Normalnatur und die Merkmale der charakteristischen menschlichen Lebensform“²⁶ eine „Offenlegung des anthropologischen Ausgangs- und Bezugspunktes unserer Normenbildung“²⁷. Diese teilweise deskriptiven und teilweise evaluativen Merkmale würden in die normativen Argumentationen eingehen und seien zugleich mit ihr unsichtbar verwoben²⁸.

Sie haben eine *strukturierende Funktion* für diese Reflexionen und die daran anschließenden normativen Theorien, insofern sie vorwegnehmen, mit welcher Art von Lebewesen, welchem Spektrum an Verhaltens-, Entscheidungs- und Handlungsweisen und welchen Anwendungsverhältnissen gerechnet wird.²⁹

²⁶Özmen: Wer wir sind und was wir werden können, S. 33.

²⁷Ebd., S. 32. Hervorhebung entfernt.

²⁸Vgl. ebd., S. 34.

²⁹Ebd. Hervorhebung Rübel. Der Begriff der Anwendungsverhältnisse übernimmt Özmen von Rawls, der damit „die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen menschliche Zusammenarbeit möglich und notwendig ist“ (Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 148) bezeichnet. Siehe der Verweis auf Rawls Özmen: Wer wir sind und was wir werden können, S. 34, Fn. 51. Passenderweise bezieht sich der sonst kantianische Rawls im Kapitel des Zitats zweimal auf Hume als Quelle seiner

Im Zitat bezieht sich der Begriff der strukturierenden Funktion auf Mary Midgley³⁰. Diese argumentiert, die *constitution* der Lebewesen werde durch evolutionswissenschaftlich untersuchbare *innate* Kräfte geformt. Es gebe zwar zahlreiche evolutionswissenschaftlich untersuchbare menschliche Eigenschaften, viele davon gehörten jedoch nicht zu dem spezifisch Menschlichen an der menschlichen *constitution*; nur solche, die *structural properties* sind, seien relevant. Das sind Eigenschaften, die die gesamte Organisation der ethologisch untersuchbaren „life of the species“ beeinflussen. Arten hätten gleich mehrere solcher Eigenschaften, die zusammen ein *structural property cluster* bildeten, wobei jede Art durch „the shape of the whole cluster“³¹ charakterisiert sei. Einerseits wirkt es so, als ob Midgley argumentiert, die Struktur des *clusters* übertrage sich auf die der ethologisch erforschbaren *life of the species*. Dann strukturieren die *structural properties* die ethologisch zugängliche *life of the species*, was der praktischen Philosophie ermöglicht, die „wahre“, das ist die von kulturellen Einflüssen nicht verfärbte menschliche Lebensform, zu erkennen. Deswegen hätten anthropologische Aussagen über *structural properties* eine strukturierende Funktion für ein normatives Argument. So hätten nach Özmen „anthropologische Präsuppositionen“ durchaus eine „strukturierende Funktion für die normative Theoriebildung“, weil sie evaluierend bestimmte Merkmale der menschlichen Natur hervorheben würden. Sie nähmen einer normativen Theorie vorweg, „mit welcher Art von Lebewesen, welchem Spektrum an Verhaltens-, Entscheidungs- und Handlungsweisen und welchen Anwendungsverhältnissen philosophisch gerechnet wird.“³² Strukturierende anthropologische Aussagen gäben den normativen Argumentationen einen „Anlass, eine Richtung, einen Rahmen“³³ und sie regulierten sie. In der Formulierung einer regulativen Wirkung klingt noch die Vorstellung einer teleologischen Anthropologie an. Aus dem anthropologischen Bezugspunkt entsteht die Kritikfolie, vor der Lebensweisen als gelungen, misslungen oder gar unsittlich beurteilt werden.

Andererseits wirkt es so, als ob Midgley argumentiert, menschliche Eigenschaften ließen sich nicht isoliert erfassen, sondern nur, sofern man sie als in eine größere Struktur eingebettet denkt, dem *cluster*, könne man sie verstehen:

The moral of all this is simply that we can never hope to understand any

Überlegung, vermutlich, weil er die kantianisch-metaphysischen Prämissen durch empirische ersetzen möchte.

³⁰Siehe für den Verweis auf Midgley Özmen: Wer wir sind und was wir werden können, S. 23, Fn. 24.

³¹Beide Zitate Midgley: Human Nature, Human Variety, Human Freedom, S. 57.

³²Alle Zitate Özmen: Zur Norm und Natur der menschlichen Lebensform, S. 212, 213. Hervorhebung entfernt.

³³Dies.: Wer wir sind und was wir werden können, S. 34.

human faculty unless we are continually aware of its place in the total context—the whole of human life. People who have proposed the various differentias that I have been discussing have often failed to do this because they wanted above all to treat them as distinct—as radically different in kind from our “animal” nature. Speech, in particular, has repeatedly been isolated as if it were a kind of golden prosthesis inserted by some celestial surgeon in a crude, earthly organism.³⁴

Neil Roughley greift die zweite Deutung auf. Um die charakteristische Lebensform einer Art (was Midgley als *life of the species* bezeichnet) zu erklären, müsse man in kausal-erklärender Weise zu deren Ursachen zurückgehen:

Aus dieser Perspektive prägen das Sprechen, das Überlegen und die Weitergabe von Wissen und Techniken im gleichen Sinne die menschliche Lebensweise wie die Ausstattung mit Rüssel, enormem Körpergewicht und besonders dicker Haut die Lebensform der Elefanten prägen.³⁵

Sofern man das auf die menschliche Lebensform mit ihren einzigartigen Merkmalen der Sprache, der hochgradig ausgeprägten sozialen Kooperation und auch der Moral überträgt, strukturiert diese Lebensform normative Theorien als deren Bezugspunkt. Beispielsweise informiere sie über die schützenswerten Eigenschaften des Lebens oder sie zeige, welche normativen Forderungen strukturierenden Voraussetzungen der menschlichen Lebensform widersprechen und als überzogen zurückgewiesen werden müssen. Sie helfe, die Mitglieder des moralischen Universums zu identifizieren, präsentiere die anderweitig als wertvoll eingestuften menschlichen Eigenschaften als besonders herausragend oder grundlegend und informiere normative Theorien über den gebotenen Umgang mit Werten – also Maximierung, Förderung, Schutz, Verteilung, Verbot oder Ähnliches. Dabei könne sie jedoch niemals selbst menschliche Eigenschaften normativ bewerten, das erledige eine eigenständige normative Theorie. Deshalb dürfe man den strukturierenden Eigenschaften keinesfalls evaluative oder teleologische Potenziale zuschreiben.³⁶

Ich halte die zweite Interpretation für besser, nur löst sich damit die für eine normative Theorie relevante strukturierende Funktion anthropologischer Aussagen beinahe vollständig auf. Sicherlich sind einige menschliche Eigenschaften so herausragend

³⁴Midgley: *Human Nature, Human Variety, Human Freedom*, S. 62.

³⁵Roughley: Was heißt „Menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierung und normative Ansatzpunkte, S. 141.

³⁶Vgl. ders.: *Anthropologie und Moral: Philosophische Perspektiven*, S. 42–46.

wertvoll oder unverzichtbar, dass sie jede politische Theorie adressieren muss. Ich glaube, dass die von Otfried Höffe ausgewählte menschliche Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit wahrscheinlich unumstritten solchermaßen eingeschätzt wird. Jedoch frage ich mich, wenn diese Eigenschaften solchermaßen unumstritten beurteilt werden, was die besondere Leistung einer akademischen Anthropologie sein soll, schließlich sprächen wir dann über offensichtliche Tatsachen oder Sachverhalte. Nein, ich glaube die Beurteilung menschlicher Eigenschaften – ob sie die Lebensform strukturieren oder nicht – ist so kontrovers, dass ihre Stellung im normativen Argument niemals eindeutig und schon gar nicht unumstritten sein wird. Das illustriert mir mein Beispiel von Höffe besonders eindringlich. Denn indem er die Verletzlichkeit als am wichtigsten beurteilt, hierarchisiert er andere ebenso die menschliche Lebensform strukturierende Eigenschaften als weniger bedeutsam ein. Er ordnet die menschliche Kooperations- der Konfliktnatur unter, was für politische Theorien keine selbstverständliche Entscheidung ist und nach wie vor kontrovers diskutiert wird. Soweit das Höffe betrifft, erkläre ich es in Abschnitt 5.2 ausführlich, der Umstand moralisch konfligierender strukturierender Eigenschaften begleitet meinen Text jedoch bis zu seinem Ende.

3.4 Forschungsgegenstände einer Anthropologie

Politische Theorien beziehen sich häufig auf ein uns Menschen Gemeinsames, ganz so, als ob das unumstritten und selbsterklärend ist. Tatsächlich offenbaren sich viele anthropologische Begriffe als konturlos und nebulös. Deswegen beschreibe ich nun die im weiteren Verlauf relevanten anthropologischen Forschungsgegenstände. Diese sind der Mensch, seine Natur, sein Wesen oder seine Humanität, aber auch das Menschenbild, die Lebensform und zuletzt die Person.

Sowohl normative Theorien wie auch die hinter der anthropologischen Herausforderung steckende Anthropologiekritik muss ihr jeweiliges Theoriesubjekt erklären. Sie richten sich auf es aus ihrer Meta-Perspektive, wodurch es zu deren Forschungsgegenstand wird. Der erste und naheliegende Forschungsgegenstand ist der Mensch, der sich je nach Fach- und Forschungsperspektive in vielerlei Begriffsbedeutungen vereinzelt. So bezeichnet der Menschenbegriff den Individuen, aber auch reale Menschen in ihrer kompletten Vielfältigkeit, auf die sich empirische Wissenschaften wie die empirische Soziologie fokussieren. Dagegen kann es sich mit dem Menschen auch um den philosophischen (nicht den biologischen oder soziologischen) Gattungsbegriff handeln. Der bezeichnet als Abstraktionsbegriff das *dem* Menschen Wesenhafte, das Eigentümliche,

das Bleibende im Gegensatz zu seinen wechselhaften Erscheinungszuständen.³⁷ Sofern dieses Wesenhafte mit der menschlichen Natur gleichgesetzt wird, erhöht sich der Erklärungsbedarf enorm; ich greife nur zwei Bedeutungen heraus.

Einerseits bezeichnet der Begriff der menschlichen Natur den Forschungsgegenstand der empirischen Naturwissenschaften, also ein biologisches und evolutionär gewordenes Lebewesen. Viele Soziobiolog:innen glauben, damit den alten, aristotelisch-essenzialistischen Begriff der menschlichen Natur abgelöst zu haben. Allerdings ist das sowohl kurzsichtig wie auch reduktionistisch, denn die mit ihnen konkurrierenden Naturbegriffe erfassen mehr, als der Soziobiologie möglich oder auch nur bewusst ist.³⁸

So richtet sich andererseits der Naturbegriff in einer modernisierten essenziellistischen Weise, aber nahe bei Aristoteles' *zoon politikon* bleibend, auf die typische Verhaltensweise des Menschen. Fragen nach den menschlichen Erbanlagen treten dabei in den Hintergrund. Was an dieser Natur „natürlich“ sein soll, bleibt fraglich³⁹. Vielleicht weil es vielen Autor:innen unklar ist, wird Martha Nussbaums essenziellistisches Verständnis der Lebensform immer noch mit einem solchen Naturbegriff assoziieren. Tatsächlich erklärt sie sich jedoch niemals eindeutig zu diesen Debatten. Das behandle ich ausführlich in Teil III. Jedenfalls verweisen solche Naturbegriffe auf von den Evolutionswissenschaften nicht Erfassbares; beispielsweise wird die menschliche Gesellschaftsbildung nur unvollständig durch die Biologie beschrieben, denn hier vermischen sich Freiheit, Vernunft, Sprach- und Handlungsfähigkeiten, zuletzt aber auch Selbstdeutungen.⁴⁰ Weiterhin erforschen die Evolutionswissenschaften jene dem Menschen innewohnenden Potenziale nicht, deren Entfalten nach mehr verlangt, als die Evolutionswissenschaften durch die von ihnen bestimmten inneren und äußeren Entwicklungsfaktoren erfassen können. Weder Musik, Schauspiel noch Freundschaft gelingt, sofern die persönliche Hingabe fehlt; und die fällt als Sinnsuche und Selbstreflexion weit außerhalb des Forschungsbereichs der Evolutionswissenschaften.⁴¹

³⁷Rentsch: Mensch, S. 1526–1530.

³⁸Vgl. Roughley: Was heißt „Menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierung und normative Ansatzpunkte, S. 135–139. Damit hängen nicht nur die von in der Philosophie häufig kritisierten und abgelehnten Beiträge der Soziobiologie zusammen, sondern auch jede Debatte um die Möglichkeit einer normativen Verwertung der Erkenntnisse empirischer Wissenschaften, wie der Biologie, den Evolutionswissenschaften oder der Soziologie. Siehe Rübel S. 72, Fn. 24.

³⁹Das kritisiert Keil ausführlich. Siehe Rübel Abschn. 11.2 ab S. 216.

⁴⁰Vgl. Roughley: Was heißt „Menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierung und normative Ansatzpunkte, S. 139–143.

⁴¹Alternativ dazu findet sich ein sprachphilosophisch-essenziellistischer Zugang zum Begriff der menschlichen Natur bei Michael Thompson. Der bezieht sich auf irreduzible logische Urteilsformen, die in einem kantianischen a-priori-Sinn keine empirischen Begriffe sind, sondern empirische

Daran schließt der Begriff der Humanität an, der aufs Menschliche im Gegensatz zum Tierischen verweist. Mit ihm treten jene Potenziale, die durch Bildung und Erziehung aktualisiert werden, in den Vordergrund. Das ist auch die Tugendhaftigkeit. Sie wird in sozialen Gruppen ausgestaltet und bezüglich deren temporalen Selbstverständnissen bewertet. Wodurch sich zeigt, wie normalverteilte aber noch unentwickelte erbliche Anlagen mit partikularen, sozialen, kulturellen und normativen Kontexten zusammenhängen, denn eine jede ethische Erziehung findet in solchen Kontexten statt. Die Humanität artikuliert zugleich das menschliche Gut. Zum Beispiel bezieht sich John McDowells Konzept der zweiten Natur auf den praktischen Intellekt; folglich gehe sie über die bloß naturwissenschaftlich beschreibbare und „entzauberte“ hinaus.

Der praktische Intellekt ist, was er ist und ist damit erfolgreich, weil er eine gewisse nicht-formale Gestalt besitzt; und er wird zu dem, was er sein soll, durch den Erwerb einer zweiten Natur, in der sich motivationale und evaluative Neigungen vereinigen – ein Vorgang, der sich in der Natur abspielt [...] Unser geformter praktischer Intellekt, der im unseren Charakter enthüllenden Verhalten wirksam wird, ist nichts als ein Aspekt unserer gewordenen Natur.⁴²

Ich bespreche in Abschnitt 11.4⁴³ mit Martha Nussbaums Fähigkeitsansatz eine solche Konzeption, die sich auf die Potenziale statt auf die erblichen Anlagen konzentriert. Schnell wird sich dabei zeigen, dass der Begriff der Natur irreführend ist und durch andere näher erläutert werden muss, um seine angedachten argumentativen Funktionen übernehmen zu können.

Häufig werden Anthropologien mit überzeitlichem und universellem anthropologischen Forschungsgegenstand, wie etwa den alten metaphysischen Menschenbegriffen, kritisiert, sie missachteten die Beziehung zwischen menschlichem Dasein und Selbstreflexion. Die wird ausführlicher vom nächsten anthropologischen Forschungsgegenstand, dem Menschenbild, berücksichtigt. Der Begriff des Menschenbilds bezeichnet in

einem mentalistisch-universalistischen Sinne [...] Annahmen über allen Menschen gemeinsame wichtige Charakteristika, d. h. also eine mentale

Beschreibung erst ermöglichen. Erstmals veröffentlicht in Thompson: *The Representation of Life*. Als überarbeitetes Buchkapitel in ders.: *Life and Action*. Erhellend dazu Haase: *Leben und Anerkennen: Michael Thompsons praktischer Naturalismus* und Ertz: *Rezension: Life and Action*. Kritisch zu Thompson Odenbaugh: *Nothing in Ethics Makes Sense Except in the Light of Evolution? Natural Goodness, Normativity, and Naturalism*.

⁴²McDowell: *Zwei Arten von Naturalismus*, S. 700.

⁴³Siehe insbesondere zu McDowell dort ab S. 227.

Repräsentation des Menschen im Allgemeinen.⁴⁴

Als Reflexionsbegriff ist er allerdings definatorisch undeutlicher und inhaltlich kontingenter als ein Wesensbegriff. Zugleich impliziert er, dass *der* Mensch als überzeitliche Entität nicht existiert – einen solchen Menschenbegriff bilden wir uns lediglich in den Kontexten unserer kontingenten sowie historisch- und kulturrelativen Selbstbildern (ein?). Deswegen wird das Menschenbild selten zum Gegenstand anthropologischer meta-perspektivischer Forschung; eine erfrischende Ausnahme findet sich in Michael Zichy. Er erklärt, in der Reflexionskategorie des Menschenbilds werde das Denken über den Menschen selbst thematisiert:

Wer explizit vom „Menschenbild“ spricht, der signalisiert damit, dass ihm bewusst ist, dass es sich bei seinen anthropologischen Annahmen eben nur um *Annahmen* handelt. Der Begriff teilt mit: Wir reden nicht über die Wirklichkeit, sondern von Überzeugungen, Meinungen, Glauben oder Bildern über die Wirklichkeit.⁴⁵

Ein solches „mehr oder weniger kohärente[s] Bündel von Annahmen“ unterscheidet sich von den philosophischen Bemühungen und dem Begriff des menschlichen Wesens, weil mit ihm nicht das Essenzielle des Menschen angesprochen ist, sondern Annahmen „über [die] als wichtig angesehene Eigenschaften des Menschen im Allgemeinen“⁴⁶. Aber deswegen. so die Kritik, sei der Begriff des Menschenbilds „[i]m Grunde“ gar kein „philosophische[r] Terminus“⁴⁷, denn ihm hafte zu viel Beliebiges, zu viel Dogmatisches an. Es scheint daher vorteilhaft zu sein, ihn zu vermeiden.

Eine zuversichtlichere Position findet sich in Christoph Seiberts Forschung zu John Rawls. Sofern man unterschiedliche Verständnisse des Begriffs voneinander trenne, lasse sich sein wissenschaftlich-theoretischer Sinn philosophisch freilegen und verwenden. Beispielsweise wenn er „nicht im Sinne des empirischen Allgemeinbegriffes [...], sondern als Klassenbegriff verwendet wird“⁴⁸.

In dieser Bedeutung [...], bestimmt er bekanntlich jene allgemeinen Merkmale menschlichen Seins, die allen möglichen Menschen als Exemplare der

⁴⁴Zichy: Menschenbild, S. 66.

⁴⁵Ebd., S. 66, 67. Hervorhebung Zichy. Vgl. ausführlicher ders.: Menschenbilder, S. 83–117.

⁴⁶Ebd., S. 95. Hervorhebung entfernt.

⁴⁷Thies: Menschenbilder und Ethik, S. 62. Vgl. ebd., S. 62–65. Zichy: Menschenbild, S. 65–67 und ders.: Menschenbilder, S. 83–90.

⁴⁸Seibert: Politische Ethik und Menschenbild, S. 16.

Klasse „Mensch“ zukommen. Die dabei thematisierten Gehalte sind von ihrem Theoriestatus her somit auf einer kategorialen Ebene anzusiedeln.⁴⁹

Im Gegensatz zum evolutionswissenschaftlichen Begriff vom Menschen müsse er universalistisch verstanden werden: Menschliche Eigenschaften seien nicht typischerweise in Exemplaren der Art zu beobachten, sondern würden im Sinne einer Definition „x ist f“ die Eigenschaften aller Exemplare als Gattung bestimmen. Als kategorialer Begriff sei das Menschenbild der Referenzrahmen, der empirischen Begriffen orientierend als Strukturbedingung des Wissens vorgeordnet ist. Sofern man sich seiner Vorläufigkeit bewusst ist, ihn und seine Leistung stets aufs Neue bewerte, nehme man keine essenzialistische Position ein.⁵⁰ Allerdings entledigt sich Seibert damit der Aufgabe, sich Rawls' empirischen Begriffen sowie dessen wissenschaftstheoretischen Vorstellungen adäquat und achtsam zu nähern. So gelingt ihm, die von ihm präferierte normative Lesart des Menschenbegriffs Rawls unterzujubeln.⁵¹

Ein weiterer Forschungsgegenstand ist die menschliche Lebensform. Sie erlebt aktuell in den unterschiedlichsten Forschungsrichtungen wie der Philosophie der Biologie, dem ethischen Naturalismus, der angewandten Ethik sowie der Kritischen Theorie eine Renaissance. Dementsprechend vielfältig aber auch unscharf ist der Begriff der Lebensform. So kann er in einem sprachphilosophischen Verständnis die gemeinsame sprachliche Bedeutungswelt, die die sprachlichen Akte der Kommunikation und Interaktion ermöglicht, bezeichnen. Oder er bezeichnet die soziale- und materielle Lebenspraktik beziehungsweise Lebenspraktiken. *Die* Lebensform ist im Gegensatz zu lokalen und hoch ausdifferenzierten Lebensweisen dauerhafter und beständiger. Das zeigt sich in dem von Mary Midgley bereits Thematisierten: Vererbte Anlagen strukturieren die typische Verhaltensweise einer Art, das heißt, sie bildet deren charakteristische Lebensform.⁵² Weiterhin wird der Lebensformbegriff ebenso wie der umstrittene des Menschenbilds, als eine „Reflexions- und Urteilskategorie, die die Eigenschaften und Merkmale des menschlichen Organismus und des menschlichen Lebenszyklus konstruktiv miteinander verbindet“, aufgefasst. Dann soll der Lebensformbegriff zur Orientierung dienen, um die für ein gelungenes oder gutes Leben oder die für die Gemeinschaft relevanten Voraussetzungen zu identifizieren.⁵³

⁴⁹Seibert: Politische Ethik und Menschenbild, S. 16–17.

⁵⁰Vgl. ebd., S. 16–18.

⁵¹Siehe dazu Rübel Kap. 6 ab S. 120.

⁵²Ein ganz anderes Begriffsverständnis findet sich im essenzialistischen *Lebensform*begriff von Michael Thompson. Es handelt sich um eine logische Begriffskategorie, an der sich empirische Begriffe orientieren. Siehe dazu Rübel S. 45, Fn. 41.

⁵³Vgl. zur Lebensform Özmen: Zur Norm und Natur der menschlichen Lebensform, S. 205–208.

Der letzte, für mich relevante, Forschungsgegenstand – die Person – ist eigentlich dem Forschungsbereich einer Anthropologie entzogen. Gegenwärtig bezeichnet der Personenbegriff meistens ein Subjekt mit epistemischen Bewusstseinszuständen, Verstand, Selbstbewusstsein sowie Reflexions- und Moralvermögen. Konzeptionell ist diese Person dem der Naturkausalität unterworfenen tierischen Menschen entgegengestellt. Folglich liegt sie außerhalb der anthropologischen Forschungsperspektive. Es werden häufig zwei Ausnahmen genannt: Erstens seien mit den Personeneigenschaften die für unser Selbstverständnis zentralen Eigenschaften genannt und zweitens stelle die Verbindung zwischen Person, Achtung, Autonomie und Würde gleichsam die zur Moral und der Schutzwürdigkeit her. Damit hängen Fragen nach unseren Verpflichtungen gegenüber Tieren und dem ungeborenen Leben zusammen. Für mein Projekt ist der Personenbegriff relevant, weil die Person als Minimalsubjekt eine ähnliche Position wie eine abstrakte, sich nur aufs Wesentliche konzentrierende Konzeption des Menschen in einer Moraltheorie einnehmen kann. Ob dieser Person dieselben argumentativen Funktionen zugeordnet werden können, bleibt allerdings fraglich.⁵⁴

3.5 Methodische Herausforderungen einer Anthropologie

Jede normative politische Theorie, die anthropologische Aussagen verwendet, muss das Verhältnis zwischen ihren deskriptiven und ihren normativen Prämissen reflektieren, schließlich wird häufig bereits das bloße Anführen anthropologischer Prämissen als ein Fehlschluss abgelehnt. Das erkläre ich nun soweit es für den weiteren Verlauf relevant ist. Weiterhin erläutere ich, warum es für solche Theorien unverzichtbar ist, ihre Forschungsperspektive darzulegen.

Hinter der Wahl des geeigneten Theoriesubjekts und des anthropologischen Forschungs-

Zitat Özmen: Zur Norm und Natur der menschlichen Lebensform, S. 205. Vgl. auch Fassin: Das Leben, S. 44–61. Liebsch: Lebensform/Lebenskunst und Özmen: Kritik und Krise von Lebensformen: Der Blick vom Immerschön. Ich möchte anmerken, dass mir Brumlik ein gutes Beispiel jener Kämpfe um die in der Einleitung genannten Kampfbegriffe liefert. In seinem Lexikoneintrag zur Lebensform erklärt er in guter Manier der Kritischen Theorie, dass es die Lebensform nur im Plural gebe. Damit würdigt er die konkurrierenden Ansätze nicht einmal mit einer Erwähnung; für einen Lexikoneintrag berührt das unlauteres philosophisches Arbeiten. Siehe Brumlik: Lebensformen, S. 445.

⁵⁴Vgl. Bermes: Zwischen Leben und Lebensform, S. 43–52. Bohlken: Person, S. 391–395. Quante: Person, S. 1–16. Sturma: Person/Persönlichkeit, S. 1922–1925. Äquivalent zur anthropologischen Herausforderung lässt sich eine Herausforderung des Personenbegriffs formulieren. Darunter fallen beispielsweise Fragen der Zugehörigkeit: „Sind Tiere, Roboter mit künstlicher Intelligenz, Engel oder Zombies Personen?“, aber auch Fragen der Verpflichtung: „Welche moralischen Pflichten haben Personen anderen Lebewesen gegenüber?“. Das ist im Rahmen meiner Arbeit weniger relevant, ich möchte es aber der Vollständigkeit halber erwähnt haben.

gegenstands stecken häufig methodologische Überlegungen, wie die über epistemische Zugangsmöglichkeiten. Das zeigt sich beispielsweise bei Christian Thies, der den Begriff des Menschenbilds ablehnt, weil er seine Anthropologie von normativen Themen fernhalten möchte. Er konstatiert: „In Menschenbildern sind ontologische, moralische und religiöse beziehungsweise metaphysische Elemente auf undurchsichtige Weise *vermischt*“⁵⁵. Und weil man die Elemente nicht voneinander trennen könne, eigneten sich Menschenbilder nicht als Forschungsgegenstand. Eine akzeptable Anthropologie müsse deskriptive und normative Methoden strikt voneinander trennen und deswegen nach einem anderen anthropologischen Forschungsgegenstand suchen.

Auch die Evolutionswissenschaften halten deskriptive und normative Methoden streng auseinander und sollten, weil sie methodisch nicht aufs Rechtfertigen von Richtigkeitsansprüchen ausgelegt sind, sich davon entschuldigen. Dagegen muss jede normative politische Theorie, die sich auf die Erkenntnisse der Evolutionswissenschaften beruft, erklären, welche Funktionen diese in ihren Argumenten übernehmen und in welcher Beziehung diese zur Rechtfertigung stehen. Dazu sind sie gerade vor dem Hintergrund des Sein-Sollen-Fehlschluss verpflichtet, dem zufolge nicht *direkt* von deskriptiven Prämissen auf eine normative Konklusion geschlossen werden kann. Oftmals werden politische Theorien, die sich explizit um eine Anthropologie bemühen, verdächtigt, der Logik diesen Fehlschluss zu erliegen.⁵⁶ Gelegentlich wird er mit dem von George E. Moore benannten naturalistischen Fehlschluss verwechselt, auch, weil sich Moore an die Überlegungen von Hume anschließt. Allerdings argumentiert Moore gegen die Möglichkeit einer Beschreibung des ethischen Begriffs „gut“ mit nicht-ethischen, naturalistischen oder metaphysischen Begriffen, denn normative Begriffe seien irreduzibel, weswegen jede Gleichsetzung des ethischen „gut“ mit einem nicht-ethischen Begriff ein naturalistischer Fehlschluss sei.⁵⁷ Weil die anthropologische Aussagen betreffenden Fehlschlüsse öfters verwechselt, ignoriert oder missverstanden werden, beschreibe ich als Nächstes die für mein Projekt relevanten, um genau das zu vermeiden. Es handelt sich dabei keinesfalls nur um logische, sondern auch um informelle oder rhetorische Fehlschlüsse.

Weitere Fehlschlüsse sind (1) der empiristische, (2) der ethnozentrische, (3) der

⁵⁵Thies: Menschenbilder und Ethik, S. 65. Hervorhebung Thies.

⁵⁶Gelegentlich wird der Fehlschluss „Hume’sches Gesetz“ genannt, er ist jedoch besser als „Sein-Sollen-Fehlschluss“ bezeichnet, denn David Hume formulierte niemals ein solches Gesetz. Siehe für eine Interpretation des betreffenden Arguments von Hume: Sturgeon: Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume’s Treatise. Sturgeon schreibt die Benennung des Fehlschlusses als „Hume’s Law“ Richard Hare zu, siehe S. 68, Fn. 35.

⁵⁷Siehe Moore: Principia Ethica, S. 65.

eurozentrische, (4) der rationalistische und (5) der genetische Fehlschluss⁵⁸. Der (1) empiristische Fehlschluss wurde ebenfalls von George E. Moore identifiziert. Den Argumenten, die aus der (vermeintlichen) Tatsache eines zielgerichteten menschlichen Strebens folgern, das Ziel sei erstrebenswert, ist dieser Fehlschluss unterlaufen. Ein solches Streben findet sich in den zahlreichen veranlagten Handlungsneigungen und -tendenzen des Menschen. Deshalb lässt sich argumentieren, die Kooperationsnatur manifestiere sich in Riten, Traditionen und unausgesprochenen Regeln, die das intentionale Zusammenwirken stabilisieren und von denen es zur Genese ausformulierter Moralvorstellungen nicht mehr weit ist.⁵⁹ Aber daraus lässt sich weder schließen, dass bestimmte Riten oder Ähnliches noch dass die Neigung zu rituellem Handeln moralisch gut ist. Sobald man die menschliche Konfliktnatur und die aus ihr resultierenden Neigungen beachtet, wird das offensichtlich. Moore erklärt, hier werde nicht zwischen den Begriffen „erstreben“, „erstrebenswert“ sowie der Möglichkeit etwas zu erstreben, unterschieden.

Ein (2) ethnozentrischer Fehlschluss liegt vor, wenn eine nur vermeintlich universelle, tatsächlich aber partikulare menschliche Eigenschaft als Prämisse beansprucht wird. Ein scharfer Blick enthüllt die angeblich universellen Eigenschaften als historisch, lokal oder kulturell partikulare Selbstinterpretationen spezifischer Menschengruppen. Als Spezialfall dessen ist der (3) eurozentrische Fehlschluss historisch bedeutsam. In ihm entsprechen universalisierte menschliche Eigenschaften speziell europäischen Werten, Vorstellungen, Selbstinterpretationen oder Menschenbildern. Wenig überraschend finden sich besonders häufig Beispiele in den Rechtfertigungen des atlantischen Sklavenhandels oder des europäischen Kolonialismus. Es ist dieser Fehlschluss, den Crawford Macpherson in meiner Erläuterung der anthropologischen Herausforderung John Locke unterstellt.

(4) Als Mischung aus Zirkelschluss und rhetorischem Trick ist der rationalistische Fehlschluss einer der häufigsten in normativen Theorien. In seinem Fall werden anthropologische Aussagen nachträglich zur Prämisse erklärt, die geeignet zu sein scheinen, die verteidigten moralischen Normen zu begründen. Das wirkt oftmals beliebig, gerade wenn die anthropologische Begründung erzwungen ist. Drängt sich noch

⁵⁸Vgl. Dowden: Fallacies.

⁵⁹Die wohl bekannteste empirische Forschung dieser Art, die auch in der Philosophie ausgiebig rezipiert wurde, veröffentlichte Tomasello in Tomasello: A Natural History of Human Morality. Eine knappe Zusammenfassung in ders.: Précis of a Natural History of Human Morality. Im Sonderband, in dem die Zusammenfassung erschien, findet sich eine hervorragende Debatte zwischen Tomasello und einigen Kritiker:innen. Für eine frühe Version seiner Ideen mit Diskussion siehe ders.: Why we cooperate.

dazu der Eindruck auf, dass die Normen aus verheimlichten Gründen oder Motiven präferiert werden, liegt der Verdacht der politischen Rhetorik nahe. So ersetzen seit Kurzem Forscher:innen aus der *evolutionary psychology* die mit der Moderne verloren gegangene sichere Rechtfertigungsgrundlage religiöser Gewissheit mit erheblichem Eifer durch (vermeintlich) sichere Erkenntnisse der Biologie. Als Forschungsprogramm unterscheidet sich die *evolutionary psychology* vom Fach der Evolutionspsychologie, weil es die These verteidigt, die meisten Handlungsneigungen seien in evolutionären Prozessen entstanden und sie seien vorwiegend erblich vorbestimmt statt sozial geformt. Gerade ihre Beiträge, die sich gegen das soziale Geschlecht und gegen die soziale Konstruktion eines solchen wenden, sind heftig umstritten. Sie instrumentalisieren, so die Kritik, die Evolutionswissenschaften zur Durchsetzung politischer Einstellungen und Überzeugungen in unwissenschaftlicher Weise.⁶⁰ Generell führt im Fall eines rationalistischen Fehlschlusses die Frage nach den Gründen, warum ausgerechnet diese oder jene anthropologische Aussage moralisch relevant sein soll, schnell zu den Normen zurück, die eigentlich gerechtfertigt werden sollen. Die Auswahl einer spezifischen anthropologischen Prämisse erklärt sich daher nur im Hinblick auf die verteidigte normative Festlegung. Genau das warf Philip Kitcher in seiner bekannten Kritik der Soziobiologie den *bare objectivists* unter diesen vor. Die seien von den *explanatory objectivists* zu unterscheiden, weil sich letztere immerhin bemühten, ihre moralischen Werte zu begründen und zu rechtfertigen, erstere aber keine weitere Erklärung jenseits von „weil es gut für uns Menschen ist“ anböten.⁶¹ Er argumentiert:

If the property in question can only be attributed by already making a judgment about what is valuable, then just the controversies that were supposed to be avoided will recur at the higher level.⁶²

Sofern sich die dabei bemühten anthropologischen Aussagen zugleich als partikuläre Werte, Vorstellungen, Selbstinterpretationen oder Menschenbilder herausstellen – das trifft häufig auf soziobiologische Argumente zu – liegt zugleich ein ethnozentrischer Fehlschluss vor.

⁶⁰Vgl. Klusmann: Evolutionspsychologie, S. 130. Mameli: Evolution and Psychology in Philosophical Perspective, S. 21–22, 28–33. Tooby/Cosmides: The Theoretical Foundations of Evolutionary Psychology, S. 3–18.

⁶¹„Bare objectivism simply offers a list of the things that make human lives go well. When asked what qualifies the items for inclusion, bare objectivists have no explanatory theory to offer; it’s simply a brute fact that these things are good for us“, Kitcher: Essence and Perfection, S. 59. Hervorhebung entfernt.

⁶²Ebd., S. 60. Siehe auch Jörke: Politische Anthropologie, S. 58.

(5) Der genetische Fehlschluss bezieht sich nicht auf die biologische Genetik, sondern auf die Beziehung zwischen dem Zustandekommen einer Aussage und ihrem Wahrheitswert. Man findet ihn in jüngster Zeit besonders häufig in soziobiologischen Texten, gerade dann, wenn ein Richtigkeitsanspruch erhoben wird, indem die evolutionäre Genese einer menschlichen Eigenschaft oder Handlungsneigung bereits nahelegen soll, dass diese moralisch gut ist. Hier bürgt die naturwissenschaftliche Methode für den Richtigkeitsanspruch, wozu sie allerdings nicht in der Lage ist. Ein prominentes Beispiel ist die Diskussion rund um den biologischen und den philosophischen Altruismus⁶³, was zugleich in ausgezeichneter Weise die funktionale Erklärung biologischer Eigenschaften des Menschen veranschaulicht⁶⁴, da die Soziobiologie die Existenz des Altruismus durch seine evolutionäre Funktion erklärt. Hier ersetzt die funktionale Erklärung „Altruismus existiert, um den Reproduktionserfolg der altruistisch Handelnden zu erhöhen“ die kausal-evolutionäre „Altruismus existiert, weil sich altruistische Handlungsneigungen wegen ihres erhöhten Reproduktionserfolgs evolutionär durchsetzte“. Folglich ist der genetische Fehlschluss besonders für die Verwendung evolutionswissenschaftlicher und biologischer Erkenntnisse in normativen Diskussionen kritisch.

Jede politische Theorie muss neben ihren methodischen Herausforderungen auch ihre spezifische Forschungsperspektive adressieren. Denn ihr Forschungsgegenstand lässt sich sowohl aus der Außen- wie auch aus der Innenperspektive betrachten – das wird auch als Perspektive der dritten und der ersten Person bezeichnet. Die Innenperspektive ist die des Subjektiven, des Ichs. In ihr begreift sich das Ich als Forschungsgegenstand selbst, das heißt, es thematisiert den Menschen und zugleich sich selbst. In der Außenperspektive enthüllt sich der Mensch von allem Subjektivem, so befreit bleibt ein objektives Abstraktum zurück. Dementsprechend ordnen sich den Perspektiven die phänomenologische und die objektivierende Methode zu. Beispielsweise besteht die großgeschriebene Philosophische Anthropologie auf die Verwendung beider Methoden, da sie den kompletten Menschen erfassen möchte, statt ihn den allein aus der Außenperspektive forschenden Naturwissenschaften zu überlassen. Das illustriert mir das Schmerzphänomen: Die Wissenschaften der objektivierenden Außenperspektive untersuchen unter anderem die evolutionäre Genese der Fähigkeit des Schmerzfühlens oder die physiologischen Abläufe beim Schmerzfühlen. Aus der Innenperspektive wird der Schmerz selbst thematisiert, etwa, wie er sich anfühlt und

⁶³Siehe Kraut: Altruism.

⁶⁴Siehe Rübél Abschn. 3.2 ab S. 35.

wie er bewertet wird. Diese Perspektiven- und Methodenunterscheidung ist besonders wichtig, wenn eine Anthropologie behauptet, das für den Menschen Gute identifizieren zu können.⁶⁵

Jenseits dieser Herausforderungen stößt jede politische Theorie, die sich ums Explizieren ihrer Anthropologie bemüht, auf erheblichen Widerstand. Die Gegenwehr formiert sich um einen Grundverdacht gegenüber jedweder Anthropologie herum: Alle anthropologischen Aussagen, wie die über die für *den* Menschen oder *die* menschliche Lebensform bedeutsamen oder konstitutiven Eigenschaften, würden unweigerlich vom Deskriptiven ins Normative hinübertreten. Hinter jeder anthropologischen Prämisse, so der Verdacht, scheint sich eine vertuschte Rechtfertigung von Rassismus, Sexismus oder anderer Diskriminierung zu verstecken, man müsse sie nur noch aufdecken. Als Nächstes rekapituliere ich die einflussreichen Anthropologiekritiken von Jürgen Habermas und Michel Foucault, um diesen Grundverdacht nachvollziehbar zu machen. Das ermöglicht mir, die in Kapitel 5 behandelte Lösung der anthropologischen Herausforderung per Vermeidungsstrategie, besser darzustellen.

⁶⁵Vgl. Quante: Die Perspektiven der Anthropologie, S. 171–173. Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 38–41.

Kapitel 4

Historische Kontexte der anthropologischen Herausforderung

Nun illustriere ich einige historische Kontexte der anthropologischen Herausforderung mit den programmatischen Anthropologiekritiken von Jürgen Habermas und Michel Foucault. Zusätzlich detailliere ich die Verbindung zwischen politischen Anthropologien und Entmenschlichung, womit ich zugleich die systematischen Zusammenhänge und die Ideengeschichte beleuchte, die sich in der Liberalismuskritik der anthropologischen Herausforderung wiederholt. Damit stelle ich die historischen Kontexte der anthropologischen Herausforderung ausführlicher dar und setze einige für den Textverlauf wichtige konzeptionelle Referenzpunkte.

Jürgen Habermas kritisierte die philosophische Anthropologie und ihre Beiträge zu normativen Theorien am wohl am bekanntesten, sicherlich aber am wirkmächtigsten, in seinem Lexikoneintrag von 1958. Er verdächtigte die großgeschriebene Philosophische Anthropologie¹ generell der Ideologie und der Dogmatik und griff sie vernichtend an: Sie sei niemals zu einer Wissenschaft geworden, „[d]enn ihr Gegenstand ist etwas, das nicht geradewegs zum Gegenstand werden kann: das ‚Wesen‘ des Menschen“². Während die Naturwissenschaften vom „vorgängigen Wissen“³ über das Wesen der Natur unabhängig seien – deren Wissen beschränke sich auf eine Welt unter experimentellen Bedingungen – könnten wir nur dann etwas über *den* Menschen erfahren, wenn wir bereits wissen, wer er ist. Allerdings sei das menschliche Sein nicht abzutrennen von den kultur- und zeitvarianten Sinnzusammenhängen, in denen sich Menschen selbst interpretieren. Folglich sei auch das menschliche Wesen variant – es ist niemals dasselbe. Eine objektive philosophische Anthropologie sei folglich unmöglich, sie bleibe ein Geschäft der Deutung. Daher gelte, solange sie darauf besteht,

ontologisch zu verfahren, nämlich nur das Wiederkehrende, das Immerglei-

¹Habermas schreibt sie durchgehend klein als „philosophische Anthropologie“. Die oben thematisierte Gegenüberstellung der groß- und der kleingeschriebenen p/Philosophischen Anthropologie entstand erst später. Siehe Rübel S. 20.

²Habermas: Philosophische Anthropologie, S. 90.

³Ebd.

che, das Zugrundeliegende an Mensch und Menschenwerk zum Gegenstand zu machen, wird sie unkritisch und führt am Ende zu einer Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die um so gefährlicher ist, wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft auftritt.⁴

Weil die Philosophische Anthropologie keinen klar identifizierbaren Gegenstand erforsche, sei sie noch nicht zu einer Wissenschaft geworden – sie werde es aber auch niemals sein, denn immerzu werde ihr die notwendige wissenschaftliche Neutralität fehlen. Eine kritische (!) Anthropologie würde dagegen all das nicht verschweigen. Sie halte ihre Befangenheit methodisch fest, was ihr den Weg zu normativen Fragen erst eröffne. Dazu wende sie ihre „Verschränkung von Umweltgebundenheit und Weltoffenheit“ auf sich selbst an, indem sie anerkenne, dass sie das Produkt einer konkreten Gesellschaft ist und dass ihr daraus Interessen sowie geschichtliche Tendenzen erwachsen.⁵ Sie werde erst kritisch sein, wenn

sie sich im Wechselgespräch mit einer Theorie der Gesellschaft begreift [...]. Vielmehr muß sich die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff von [sic!] Menschen erläutern lassen durch den Begriff der Gesellschaft, in dem er entsteht und nicht zufällig entsteht – nur so entgeht sie der Versuchung, geschichtlich Gewordenes schlechthin als „Natur“ auszugeben und als Norm zu suggerieren.⁶

Leider reduziert Habermas sämtliche philosophische Anthropologien auf die Erforschung eines Immerseienden menschlichen Wesens, das die Grundlage einer an es anschließenden (normativen) Philosophie sein soll. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach und Karl Marx hätten solche Wesenskonzeptionen nachhaltig kritisiert. Man müsse ihnen hoch anrechnen, dass sie „die großen Motive der gegenwärtigen“⁷ Philosophischen Anthropologie gefunden hätten. Ihre Beiträge seien jedoch schnell hinter die Auseinandersetzungen der „gegenwärtigen“ Anthropologie mit sich selbst zurückgefallen. Damit meint Habermas die großgeschriebene Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts mit ihren Hauptfiguren Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner. Seine Darstellung der sich von einer methodisch offenen anthropologischen Forschungsperspektive abgrenzenden, philosophischen Anthropologie, die sich als Fachrichtung, Schule oder Forschungsfeld versteht, entspricht durchaus

⁴Habermas: *Philosophische Anthropologie*, S. 108.

⁵Vgl. ebd., 89–91 und 107–111.

⁶Die beiden letzten Zitate Ebd., S. 110.

⁷Ebd., S. 94.

dem Selbstverständnis jener drei. Er wird damit aber nicht der Gesamtmenge aller anthropologischen Ansätze gerecht, was die Gegenüberstellung der klein- und großgeschriebener philosophischen Anthropologie belegt.

Nachdem Habermas die Anthropologie zusammengeschrumpfte, ist es ihm möglich, sie abermals zu reduzieren. Innerhalb der übriggebliebenen Philosophischen Anthropologie überhöht er die Einzelposition Arnold Gehlens zur eigentlichen Philosophischen Anthropologie oder wie es Joachim Fischer treffend formulierte: Habermas identifizierte „die Philosophische Anthropologie als Denkrichtung im verwerflichen Kern mit Gehlens Werk“⁸. Es ist eben der, gegen den sich die zitierte Warnung von Habermas – die Suche nach dem Immergleichen werde nur Dogmatisches finden – nur wenden kann⁹. Arnold Gehlen vertritt nun die gesamte kleingeschriebene philosophische Anthropologie. Habermas erobert deren anthropologische Forschungsgegenstände, um sie mit Gehlens Konzept des Mängelwesens zu ersetzen. Der Name „Gehlen“ steht nun für alle anthropologischen Ansätze und Forschungsfragen. So gelang es Habermas überhaupt erst, eine ontologisch verfahrenende philosophische Anthropologie auszumachen.

Nach zweifacher Reduktion fällt es Habermas im dritten Schritt leicht, philosophische Anthropologie gänzlich als ungenügend, falsch und gefährlich darzustellen sowie zu verwerfen. Es gebe kein ontologisches Wesen *des* Menschen; zum Forschungsgegenstand bietet sich nur die Menschheitsgeschichte an. Das bedeute, dass der Mensch „geschichtlich erst wird, was er ist“¹⁰. Wäre dem nicht so, sei das menschliche Wesen für alle Zeit fixiert und Menschen hätten keine Geschichte. Er fordert allerdings nicht, die Menschheitsgeschichte nach Konstanten zu durchsuchen, sondern nach einer kritisch verfahrenenden, sich selbst reflektierenden und kritisierenden Anthropologie, die er selbstverständlich als „kritische Anthropologie“ bezeichnet. Um deren kritisches Potenzial zu ernten, müsse sie sich durch eine Gesellschaftstheorie

den Begriff von Menschen erläutern lassen durch den Begriff der Gesellschaft [...] nur so entgeht sie der Versuchung, geschichtlich Gewordenes schlechthin als „Natur“ auszugeben und als Norm zu suggerieren.¹¹

Die Gesellschaftstheorie übernimmt damit das Geschäft und die normativen Aufgaben der philosophischen Anthropologie, weil diese immerzu die Leistungen jener

⁸Fischer: Philosophische Anthropologie, S. 318.

⁹„Als Beispiel sei hier eine Untersuchung *Gehlens* genannt“, Habermas: Philosophische Anthropologie, S. 108. Kursivierung Habermas.

¹⁰Ebd., S. 107.

¹¹Ebd., S. 110.

benötigt und sowieso eher die Praxis betreffe¹². Allerdings ist nun völlig unklar, was die philosophische Anthropologie noch zu leisten vermag, außerdem wirkt es so, als ob ihr zugleich die Daseinsberechtigung vollkommen abgesprochen wurde. Zwar erklärt Habermas nebenbei, der zweite Teil der kritischen Anthropologie stamme aus einer Theorie der Natur¹³ und die menschliche Lebenswelt sei sowieso „niemals nur natürlich[...]“¹⁴ – womit er allerdings einräumt, dass sie teilweise natürlich ist. Aber nichts davon verbessert die akademische Lage der philosophischen Anthropologie. Denn zum einen seien die eingeräumten Restbestände eines Natürlichen immer noch nicht objektiv aussagekräftig – es verhalte sich mit ihnen ähnlich wie mit geschichtlichen „Fakten“, die durch eine kritische Theorie reflektiert werden müssen. Zum anderen wird das ihr Zugestandene von einer Theorie der Natur übernommen, die sicherlich nicht aus dem Bereich der kritischen Anthropologie stammt. Habermas verrät das durch ein illustrierendes Beispiel. Die kritische Anthropologie könne mit einer Gesellschaftstheorie verbunden werden, wie es bei Herbert Marcuse mit der Psychoanalyse und der Soziologie demonstriert sei – beide seien unabhängige Fächer. Allerdings, möchte ich einwenden, werden die beiden bei Marcuse aus der Richtung der kritischen Theorie betrieben, womit deren Unabhängigkeit sofort wieder negiert ist.¹⁵

Die Anthropologiekritik von Jürgen Habermas wurde von einem ihm häufig entgegen gestellten Philosophen auf ähnliche Weise wiederholt – von Michel Foucault. Während Habermas die geschichtliche Genese und die Veränderlichkeit des Menschen sowie die Subjektivität seiner Untersuchung betont¹⁶, diagnostiziert Michel Foucault bekanntlich der postmodernen Zeit gleich das Ende des Menschen: Man könne „wetten,

¹²Vgl. Habermas: Philosophische Anthropologie, S. 109–110.

¹³Vgl. ebd., S. 111.

¹⁴Ebd., S. 107.

¹⁵Tatsächlich wusste es Habermas besser, ihm ist bewusst, dass die philosophische Anthropologie nicht überflüssig ist. Lange nach dem Lexikoneintrag wird er nicht nur anthropologischen Fragen nachgehen, sondern auch den von ihm hinter Arnold Gehlen versteckten Helmuth Plessner in sein eigenes Denken integrieren (siehe ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur, S. 27–28). Unter anderem veranlasste das Krüger die großgeschriebene Philosophische Anthropologie in die Nähe der Frankfurter Schule zu rücken, als ob sie niemals durch einen Konflikt getrennt waren und sie eine gemeinsame „kritische Anthropologie“ formen könnten. Siehe Krüger: Kritische Anthropologie? Siehe auch zu Habermas und der Anthropologie Rübel S. 73.

¹⁶„[D]ie Tatsache: daß der Mensch Geschichte hat und geschichtlich erst wird, was er ist“, Habermas: Philosophische Anthropologie, S. 107. „Wer Anthropologie treibt, kann nicht für sich die Position der Engel, des ‚Bewusstseins überhaupt‘, beanspruchen, die er allen anderen abspricht; auch er lebt in einer konkreten Gesellschaft, fragt insofern aus einem ‚dogmatischen‘ Ansatz (*Rothacker*), lässt seinen Begriff vom Menschen anleiten durch die objektiven Interessen seiner Lebenswelt, durch Interessen, die aus den geschichtlichen Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgehen“, ebd., S. 110. Kursivierung Habermas.

daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“. Er konstatiert, die „junge[...] Erfindung“¹⁷ des Menschen, das ist das Konzept vom Menschen, sei der Moderne oder vielmehr einer bestimmten „Ordnung der Dinge“ eigen. Als Poststrukturalist relativiert er die konzeptionellen Kennzeichen der Moderne, wie die der Souveränität, Autorität, Universalität, Wahrheit aber auch die der Essenz des Menschen; man könne jenen, die diese postulierten, nur mit dem „philosophischen Lachen“¹⁸ begegnen. Weit über Habermas' Konzeptionen der Geschichtlichkeit des Menschen sowie der Subjektivität anthropologischer Methoden hinaus argumentiert Foucault, diese beiden seien von ihren sie bedingenden, strukturellen Kontexten abhängig. Auf diese Kontexte, die uns indirekt bedingten, könnten wir nicht zugreifen, wir könnten uns nur in jener Sprache über uns selbst und die Strukturen verständigen, die uns zugleich konstituiert. Reines Wissen über die Strukturen und ihrer Effekte – hier: der Mensch – sei daher unmöglich. Das läute den „Tod des Menschen“ ein und löse das Konzept des Menschen in den Dispositiven der Macht auf.¹⁹ Obwohl sich Jürgen Habermas' Diskurstheorie von Michel Foucaults Diskursanalyse erheblich unterscheidet, ähnelt sich ihre Kritik, der Menschenbegriff werde zur Machtausübung verwendet. Er sei ein dogmatischer, ideologischer, interessengeleiteter Begriff, keiner, der auf objektive Wahrheiten verweist.

Ihre Kritik wurde in den ab den 1980ern auflebenden Debatten um Dehumanisierung, auch Entmenschlichung, weiterentwickelt. Die Debatten erlebten ab den späten 1990ern ihre Hochphase, während sie sich auf neue Forschungsbereiche ausdehnten²⁰. Das ist die Diskriminierung und Exklusion einzelner Menschen oder ganzer

¹⁷Beide Zitate Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 462.

¹⁸Ebd., S. 412.

¹⁹Vgl. Jörke: Politische Anthropologie, S. 53–54 und ders.: Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, S. 98–100. Der Ausdruck „Tod des Menschen“ stammt nicht von Foucault, mit ihm wird jedoch häufig dessen Philosophie zuspitzend zusammengefasst.

²⁰Siehe zu einer Diskussion verschiedener Konzepte und Begriffe der Entmenschlichung Smith: Dehumanization, Essentialism, and Moral Psychology. Tatsächlich ist die Erkenntnis über die Rolle des Menschenbegriffs in sozialen, politischen und ökonomischen Ausgrenzungen wesentlich älter, in den 1980er erwachte schlicht eine Debatte darüber. Siehe für ein Bsp. älteren Denkens über Entmenschlichung: Koselleck: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, S. 92–104, aber auch ders.: Feindbegriffe.

Siehe aus der evolutionswissenschaftlichen Perspektive: Hull: On Human Nature. Der wunderte sich bereits 1986: „The traits (and genes) which characterize all species save our own vary statistically. For some reason those characters which make us what we truly are happen to be universally distributed among all members of our species (at least potentially among normal human beings) and absent in all other species. I find this coincidence highly suspicious“ (ebd., S. 6). Dessen Verwunderung stieß jene Debatte um die Eigenschaften *fixity*, *normalcy*, *specificity* und *typicality* an, auf die ich in meiner Erklärung anthropologischer Eigenschaften zurückgriff.

Menschengruppen, was Louise M. Antony präzise beschreibt:

[A]ppeals to nature have been used historically, and continue to be used, to rationalize and justify the perpetuation of oppressive gender roles. Sometimes the theme is deterministic: there are things that we women cannot do because of our natures (govern, for example), as well as things that must be tolerated in men because of theirs (cheating on their wives, fighting in wars). At other times the appeal is to a sort of self-interest: given our natures, we will be unhappy, or unfulfilled, or simply “unfeminine” if we pursue certain goals or engage in certain activities. Often these two types of argument are combined, for a sort of lawyerly defense of gender roles: don’t try to do X—in the first place, you can’t do it, and in the second place, if you do do it, you’ll be sorry.²¹

Entmenschlichung setzt folglich eine Vorstellung von der menschlichen Natur voraus. Aus der ersten Person betrachtet, könnte man es so formulieren: Mein spezifisches Menschsein erklärt, warum andere Lebewesen nicht-menschlich und schon gar nicht mir gleichwertig sind. Das ist

an evaluative stance [...] toward other humans that consists in drawing the line between individuals or groups (as in-group/out-group) according to a assumed concept of what it means to be human.²²

Interessanterweise reichen feministische Positionen zur Entmenschlichung von der Forderung nach der Aufgabe des Begriffs der menschlichen Natur über skeptische wie vorsichtige Einstellungen bis zu Forderungen nach der Aneignung des Begriffs, da er unverzichtbar sei²³. Gerade aufgrund der konzeptionellen Unklarheiten des Begriffs der menschlichen Natur und der gleichzeitig politisch dringend zu adressierenden

Siehe Rübel ab S. 31.

²¹Antony: Natures and Norms, S. 8.

²²Kronfeldner: What’s Left of Human Nature?, S. 18. Siehe ebenfalls dies.: The Politics of Human Nature. Für eine eher moralphilosophisch orientierte Definition siehe z. B. Mikkola: The Wrong of Injustice, S. 143: „[A]n act or a treatment is dehumanizing if and only if it is an indefensible setback to some of our legitimate human interests, where this setback constitutes a moral injury“. Wobei *human interests* grundlegende biologische Voraussetzungen unseres Menschseins betreffen, z. B. unsere Leiblichkeit oder die menschliche Autonomie über die eigene Leiblichkeit. Genauso in dies.: Der Begriff der Entmenschlichung und seine Rolle in der feministischen Philosophie.

²³Siehe für eine Übersicht über die Debatte Antony: “Human Nature” and Its Role in Feminist Theory. Siehe Mikkolas Antwort auf diesen Essay Rübel S. 60, Fn. 22. Siehe für eine vorsichtige Position Kronfeldner: What’s Left of Human Nature? Sie fordert die Aufgabe des Begriffs der menschlichen Natur oder wenigstens seine Ersetzung durch treffendere Begriffe.

Kapitel 4 Historische Kontexte der anthropologischen Herausforderung

Dehumanisierung ist es keinesfalls überraschend, dass Kritiker:innen des Begriffs gleichzeitig solche des Liberalismus sind. So nimmt Alison M. Jaggar²⁴ sowohl an den Debatten um Dehumanisierung teil als auch an jenen, die ich zur Illustration der anthropologischen Herausforderung verwendete.

²⁴Siehe dazu Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*.

Kapitel 5

Eine Vermeidungsstrategie

Wie kann das Vermeiden anthropologischer Aussagen die anthropologische Herausforderung bewältigen? Zuerst verteidige ich meine Sortierung normativer politischer Theorien anhand deren Einstellung gegenüber Anthropologie. Ich berufe mich keinesfalls auf Etwas wie philosophiegeschichtliche oder wissenschaftstheoretische Verwandtschaftsgrade; ich möchte lediglich die Debatte ordnen. Deswegen bemühe ich mich um eine Typologie, das heißt, ich klassifiziere einige politische Theorien anhand analoger Eigenschaften. Anschließend beschreibe ich in 5.1 den Vermeidungsanspruch im Allgemeinen, um danach einen schwächeren und einen stärkeren Subtyp zu unterscheiden. Ich spezifiziere diese beiden in 5.2 und 5.3 anhand der Theorien von Otfried Höffe und John Rawls.

Weil die meta-perspektivische und die normative Anthropologie im Hin und Her zwischen Kritik und Revision während ihrer langen und gemeinsamen Ideengeschichte eine unübersichtliche und vielgestaltige Melange bildeten, bin ich überzeugt, dass jeder Systematisierungsversuch an der Größe und der Komplexität des Unterfangens scheitern wird. Trotzdem halte ich im Rahmen einzelner Forschungsvorhaben gezieltes Typologisieren für zweckmäßig. Das zeige ich nun flüchtig an drei Beispielen, die für den weiteren Textverlauf immer wieder relevant sind.

(1) Christian Illies möchte deontologische Moraltheorien gegen die Herausforderungen der Evolutionstheorie und der Techniken des Human Enhancements wappnen. Dazu soll die Deontologie belegen, dass sie den anthropologischen Verwirklichungsbedingungen einer evolutionär gewordenen Welt gerecht wird. Sie muss beispielsweise das Übergangproblem zwischen Geist und Natur bewältigen – wobei „Natur“ ausschließlich die evolutionsbiologische, empirisch-naturwissenschaftlich erforschbare Welt bezeichnet. Zur Untersuchungseingrenzung unterscheidet Illies vier Anthropologietypen anhand ihrer Umgangsweise mit dem Übergangproblem und argumentiert, nur eine davon sei erfolgversprechend. Deswegen passt er seine eigene Moraltheorie dieser einen Umgangsweise an und beschreibt sie, wegen ihrer Konzeption eines

Ineinandergreifens von Geist und Natur, als eine „Konvergenzanthropologie“.¹

Seine Systematisierung ermöglicht Christian Illies, Anthropologien hinsichtlich ihrer Eignung zum Verteidigen der deontologischen Moraltheorie zu beurteilen. Alle, die unzureichend mit dem Übergangsproblem umgehen, kann er als defizitär einstufen und sie deswegen vernachlässigen. Alle, die für andere Vorhaben entwickelt wurden, beispielsweise zur Rechtfertigung einer politischen Theorie, fallen aus seiner Perspektive heraus, ohne dass sie deswegen falsch sind. Das betrifft auch die für mein Projekt relevanten politischen Theorien, denn die geben keine und suchen auch nicht nach einer Antwort aufs Übergangsproblem. Illies muss sie nicht berücksichtigen, für sein Vorhaben sind sie irrelevant. Er verdeutlicht mir, wie eine Typologie nur zum Erfassen einiger Aspekte erstellt werden.

(2) Christian Thies² befürwortet die Neubegründung der kleingeschriebenen philosophischen Anthropologie als eine im Geiste der großgeschriebenen, das heißt als holistische Anthropologie vom ganzen Menschen. Dazu möchte er zuerst seine philosophische Anthropologie korrekt in die Wissenschaftslandschaft einordnen und unterscheidet deswegen zwischen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Anthropologien, um erstere anhand ihrer Zugehörigkeit zu wissenschaftlichen Fachbereichen weiter aufzuteilen. Danach ordnet er sie anhand ihrer fachlichen Ansprüche und Positionierungen – beispielsweise zur Erkenntnistheorie – an. Seine eigene Anthropologie verortet er als eine „periphere Disziplin der Philosophie“, womit er ihre philosophische Relevanz absichert.³

Wie bereits behandelt, fallen aus Christian Thies' Unterscheidung alle Anthropologien, die beanspruchen zu normativen Theorien beizutragen, heraus. Da sich anthropologische Aussagen vermeidende politische Theorien nicht zu den von Thies verhandelten Themen positionieren möchten, sind sie ihm zufolge nicht wissenschaftlich und ihre eventuellen Minimalanthropologien sind es sicherlich auch nicht.

(3) All das kann Bernard Williams egal sein. Er kritisiert Utilitarismus und Kontraktualismus und sucht nach einer ihnen überlegenen Alternative. Dazu unterscheidet er zwischen internen und externen Perspektiven aufs gute Leben, was sich ungefähr als die Unterscheidung zwischen der ersten und der dritten Person wiedergeben lässt⁴. Aus seiner ersten, der subjektiven Perspektive, werden die *den* Menschen internen

¹Vgl. Illies: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter, S. 27–49.

²Siehe Rübél ab S. 18.

³Vgl. Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 12–16. Das Zitat findet sich dort auf S. 16.

⁴Siehe Rübél ab S. 53.

ethischen Einstellungen und Werturteile untersucht. Nur durch diese Perspektive sei der Zugriff auf Erkenntnisse möglich, die benötigt werden, um korrekte Werturteile zu fällen. Die Forschung aus der zweiten, der objektiven Perspektive, glaubt, unabhängig von kulturellen oder subjektiven Werten legitime normative Aussagen fällen zu können. Das hält Williams für unmöglich, weswegen sie für eine Moralphilosophie uninteressant sei.

So unterscheidet Bernard Williams' Anthropologien anhand ihrer jeweiligen Perspektive aufs gute Leben, um ihre Relevanz für die Moralphilosophie zu beurteilen. Beispielsweise ist die Soziobiologie überzeugt, die Kritik – ihr fehle die Objektivität und normative Verbindlichkeit – erfolgreich zu kontern, weil sie nur anthropologische Aussagen zulasse, deren Wahrheitsansprüche mittels der empirisch-naturwissenschaftlichen Methode prüfbar sind. Bernard Williams erklärt, sie suche aus der externen Perspektive nach dem guten Leben, was ihr jedoch nicht gelingen wird:

Evolutionary biology [...] cannot do better in trying to show that an ethical life is one of well-being for each person. This is not because it delivers one answer for all individuals, but one hostile to ethical life [...]. The important point is that evolutionary biology is not at all directly concerned with the well-being of the individual, but with fitness, which is the likelihood of that individual's leaving offspring. The most that sociobiology might do for ethics lies in a different direction, inasmuch as it might be able to suggest that certain institutions or patterns of behavior are not realistic options for human societies.⁵

Immerhin räumt er der Soziobiologie eine empirisch verfahrenende korrigierende Aufgabe ein – ein Zugeständnis, das an Dirk Jörkes korrigierende Anthropologie erinnert.

Bernard Williams ordnet dabei unter anderem Aristoteles der externen Perspektive zu. Dem widerspricht Martha Nussbaum vehement. Sie argumentiert, nur der Blick aus der internen Perspektive auf unsere gemeinsame Humanität zeige uns das normativ Entscheidende, obwohl sie von partikularen kulturellen Praktiken konstituiert und ebenso partikularen Sprachspielen erfasst werde. Wissenschaften, die nach objektiven anthropologischen Aussagen suchen, sollen sich, wie bei Williams, auf empirische Aussagen beschränken. Allerdings argumentiert Nussbaum deswegen nicht für einen Kultur- und Werterelativismus, denn universell gültige Werturteile über die essenzielle

⁵Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 44. Für die Unterscheidung siehe ebd., S. 30–53. Das hat jedoch wenig mit seinem Aufsatz *Internal and External Reasons* zu tun. Beide Projekte dürfen nicht miteinander verwechselt werden..

Humanität seien aus der internen Perspektive möglich: Trotz der vielen Unterschiede zwischen Menschen, ihren Kulturen und Praktiken, lasse sich zeigen, dass alle Menschen über Zeit- und Kulturgrenzen hinweg dieselben Momente am Menschlichen gleichermaßen bewerteten. Schließlich sei uns ein und dieselbe Natur und Lebensform gemeinsam, wir teilten uns dieselbe Lebenswelt und wir seien mit denselben äußeren und inneren Bedingungen des guten Lebens konfrontiert. Aristoteles müsse deswegen der internen Perspektive zugeordnet werden.

[S]cience, as well as ethics, is “internal” for Aristotle in the sense that it is the attempt to give an intelligent account of human experience of the world. Aristotle explicitly announces that his method in ethics is just the method he uses in all other areas: to preserve the greatest number and the most basic of the “appearances” – human perceptions and beliefs – on the subject.⁶

Ob ihre Aristoteles-Interpretation überzeugen kann, bleibt kontrovers⁷, jedenfalls lege die interne Perspektive auf die „human perceptions and beliefs“ die universell gültigen Werturteile über das gute Leben frei.⁸

Die Perspektiven-Unterscheidung von Williams und Nussbaum ist ein weiteres Beispiel, wie Themen und Theorien aus dem Blickfeld einer Typologie herausfallen. Nur Anthropologien der internen Perspektive hätten Platz in der Moralphilosophie und, wie das Williams-Beispiel zeigt, sortiert das die Soziobiologie aus. Allerdings bleibt offen, wohin politische Theorien mit minimaler Anthropologie gehören.⁹

Meine Beispiele belegen, dass die jeweiligen Typologien nur innerhalb der Forschungsprojekte sinnvoll sind, für deren Ziele sie entworfen wurden. Ich halte keine der Beschriebenen für falsch, sie erfüllen alle ihren jeweiligen Zweck; aber keine von ihnen erfasst die von mir anvisierte Vermeidungsstrategie anthropologischer Aussagen.

⁶Nussbaum: Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, S. 102.

⁷Siehe Rübel ab S. 221.

⁸Ich komme in Teil III nochmal auf Nussbaums Unterscheidung zurück. Siehe Rübel Abschn. 11.3 ab S. 222.

⁹Ein weiteres Bsp. ist Bajohrs Hervorhebung und Charakterisierung negativer, der negativen sowie der Negativen Anthropologie. Er möchte damit besonders das nicht feststellbare menschliche Wesen zum anthropologischen Forschungsgegenstand machen können, was in anthropologischer Forschung wie auch in der Anthropologiekritik häufig vernachlässigt wird. Seine Unterscheidung ist für mich ungeeignet, denn Autor:innen des politischen Liberalismus wie Rawls vermeiden, sich bezüglich des menschlichen Wesens festzulegen. Sie konzentrieren sich nur auf politisch legitimerweise relevante anthropologische Aussagen. Siehe als knappe Darstellung Bajohr: „Negative Anthropologie“ jenseits der *Negativen Anthropologie*. Ein ausführlicher Sammelband zum Thema Bajohr/Edinger (Hrsg.): *Negative Anthropologie*. Beachte darin bes. Bajohr: *Negative Anthropologie*.

5.1 Die Vermeidungsstrategie und zwei ihrer Subtypen

Die von der meta-perspektivischen Anthropologie weitestgehend unbeachtete Lösungsstrategie der anthropologischen Herausforderung möchte der Anthropologiekritik zuvorkommen, indem sie anthropologische Aussagen vermeidet. Ich bezeichne Theorien mit dieser Strategie als solche mit Vermeidungsanspruch. Zuerst beschreibe ich den Vermeidungsanspruch im Allgemeinen, danach unterscheide ich zwei Subtypen: einen mit schwächerem und einen mit stärkerem Vermeidungsanspruch.

Die anthropologische Herausforderung verlangt von jeder normativen politischen Theorie, ihr Theoriesubjekt, ohne zu diskriminieren, so zu bestimmen, dass es uns Menschen gleicht. Einer der Lösungsansätze argumentiert, man könne das Theoriesubjekt lediglich formal bestimmten und trotzdem oder gerade deswegen legitime Gerechtigkeitsgrundsätze identifizieren. Das gewährleiste, dass keine Ungerechtigkeit als anthropologische Vorannahme in die Theorie einfließe. Ich bezeichne das als Vermeiden anthropologischer Aussagen oder auch als Vermeidungsstrategie und argumentiere, der politische Liberalismus tritt mit einem solchen Vermeidungsanspruch auf. Hinter dessen Vermeidungsanspruch stehen Überzeugungen, denen zufolge mindestens die meisten anthropologischen Aussagen für eine Normenbegründung oder -rechtfertigung ungeeignet sind, weil deren Verwendung diskriminiere, dehumanisiere, exkludiere oder anderweitig ungerecht ist. Der politische Liberalismus zeichnet sich folglich durch eine der Anthropologie gegenüber skeptisch bleibenden, sie vermeidenden Haltung aus. Vorauseilend verdächtigt er anthropologische Aussagen der Diskriminierungsanfälligkeit und der ideologischen Vorbelastung. Trotzdem bezweifelt er keinesfalls die Berechtigung anderer anthropologischer Vorhaben, er bestreitet nur deren Relevanz für politische Theorien. Die Erfolgsaussichten anthropologischer Projekte – wie etwa Christian Thies' philosophischer Anthropologie mit holistischem Erklärungs- und Beschreibungsanspruch – muss er nicht beurteilen, damit sind andere Fächer beauftragt.

Aber Vermeiden bedeutet nicht vollkommener Verzicht – sorgfältiges Einhalten der korrekten Kriterien ermögliche die Verwendung mancher anthropologischer Aussagen. Die Frage nach den dafür entscheidenden Kriterien ist nach wie vor so kontrovers wie die nach der korrekten Funktion – einer begründenden oder auch einer rechtfertigenden. Deswegen lassen sich mindestens zwei Theoriecluster mit voneinander abweichenden Vermeidungsansprüchen anhäufen. Nun erkläre ich deren Unterschiede, wozu ich auf die Begründungs- und die Rechtfertigungsfunktion anthropologischer Aussagen

zurückgreife.

Mit ihrer Begründungsfunktion erheben anthropologische Aussagen einen Wahrheitsanspruch¹⁰ auf die Geltung der mit der anthropologischen Aussage ausgedrückten Attribution. Das können Aussagen sein wie: „Menschen haben die Fähigkeit zu Humor und Spiel“, „Menschliche Eigenschaften werden größtenteils erblich weitergegeben und sind nur geringfügig sozial formbar“ oder „Menschen sind verletzlich und schutzbedürftig“. Ihr Wahrheitsanspruch wird durch einen „Blick in die Welt“ überprüft, beispielsweise untersucht die Empirie, ob Sachverhalte korrekt beschrieben sind. Aber auch Erfahrungswerte oder Alltagswissen wird angerufen.

Mit der Rechtfertigungsfunktion erheben anthropologische Aussagen einen Richtigkeitsanspruch. Das heißt, sie beanspruchen, sich auf eine Rechtfertigungsgrundlage zu beziehen oder Teil dieser zu sein, von der berechtigterweise allgemeine Akzeptabilität erwartet werden kann. Ich führe das und die konzeptionellen Schwierigkeiten im nächsten Abschnitt detailliert an Otfried Höffes politischer Theorie des transzendenten Tauschs aus; zwischenzeitlich erinnere ich an seine anthropologischen Aussagen über die menschliche Schutzbedürftigkeit und über das transzendente Interesse an Sicherheit und Schutz. Mit ihnen erhebt Höffe einen Richtigkeitsanspruch, weil er behauptet, dieses transzendente Interesse werde allgemein vor anderen priorisiert und sein Werturteil über dessen Vorrang sei universell akzeptabel.

Tatsächlich halte ich Höffes Erklärung und die vieler weiterer Autor:innen, die ebenfalls anthropologische Aussagen in der Rechtfertigungsfunktion verwenden, für äußerst diffus. Es bleibt viel zu häufig unklar, auf welche angeblich allgemein akzeptable Rechtfertigungsgrundlage sie sich beziehen. Sie nennen uns gleich mehrere Möglichkeiten: Die anthropologischen Aussagen seien von herausragender politischer Relevanz oder sie seien eine notwendige Bedingung der menschlichen Existenz, der Gesellschaft, der praktischen Vernunft, der Lebensform oder der Humanität. Oftmals wird die allgemeine Akzeptabilität überhaupt nicht ausführlich begründet oder auch

¹⁰Mein Erklärungsversuch mittels der Konzeptionen des Wahrheitsanspruchs und des Richtigkeitsanspruchs ist lose an die Grundlagen von Habermas' Konzept der kommunikativen Vernunft angelehnt. Ich bekenne mich damit weder zu dessen Diskurstheorie noch zu dessen Theorie des kommunikativen Handelns noch zu seiner These des illokutionären Bindungseffekts eines Sprechangebots mit rational motivierender Wirkung. Ich übernehme lediglich dessen Begriffsunterscheidung, die auf Autor:innen wie Toulmin und Hare zurückgeht und die in der Sprechakttheorie etabliert war, bevor sie Habermas adaptierte. Siehe Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Habermas: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, S. 25–71, 369–452. Ders.: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 67–72. Vgl. Lafont: Kommunikative Vernunft, S. 177–180. Vgl. Nickel: Legalität, Legitimität und Legitimation, S. 345–347. Vgl. Precht: Geltungsanspruch, S. 202–203.

nur behandelt, stattdessen scheint sie stillschweigend als offensichtlich vorausgesetzt zu sein. Ich möchte hervorheben, dass ich jede Bildsprache in der Funktionsbeschreibung anthropologischer Aussagen – wie etwa „füllen“, „fundieren“ und „stützen“¹¹ – für ein Zeichen philosophischer Unsicherheit halte. Nun zu den beiden Subtypen des Vermeidungsanspruchs.

Politische Theorien mit **schwachem Vermeidungsanspruch** sind trotz ihrer anthropologischen Skepsis überzeugt, einige anthropologische Aussagen seien universell akzeptabel, das heißt, ihre Akzeptabilität lässt sich durch ihre politische Relevanz oder die angeblich unbestreitbare Tatsache belegen, dass sie eine notwendige Bedingung der menschlichen Existenz, der Gesellschaft, der praktischen Vernunft, der Lebensform oder der Humanität sind. Solche anthropologischen Aussagen könnten die rechtfertigende Funktionen übernehmen, sofern sie ihren Richtigkeitsanspruch auf die allgemeine Akzeptabilität ihrer Rechtfertigungsgrundlage einholen. Nun nenne ich einige Beispiele von Rechtfertigungsgrundlagen, auf die sich der schwache Vermeidungsanspruch beruft und die er mit anthropologischen Aussagen verbindet. Oftmals halten die gelisteten Autor:innen mehr als eine der genannten Überzeugungen gleichzeitig.

(A) Einige anthropologische Aussagen seien *politisch relevant*. Das illustriere ich ausführlich in Abschnitt 5.2 anhand von Otfried Höffes Theorie des transzendentalen Tauschs. Er verteidigt eine politische Partialanthropologie, derzufolge nur ins Politische hineinragende anthropologische Aussagen für eine normative politische Theorie relevant sind. Nachdem alle Menschen immerzu politische Interessen hätten, habe man in politisch relevanten anthropologischen Aussagen eine universelle und damit akzeptable Rechtfertigungsgrundlage gefunden. Ähnliche Argumentationen finden sich bei zahlreichen Autor:innen der Menschenrechtsdebatten, beispielsweise bei Bernd Ladwig¹².

(B) Anthropologisch-transzendentaler Interessen sind für viele weitere Theorien auch jenseits des Politischen die Rechtfertigungsgrundlage. Sie berufen sich allgemein auf *universelle* anthropologische Aussagen. Das sind solche, die unterschiedslos für alle Menschen gelten, weswegen niemand exkludiert und deswegen diskriminiert

¹¹So bei Dirk Jörke, siehe Rübel ab S. 24.

¹²Siehe insbesondere Ladwig: Anthropologische Argumente in der menschenrechtlichen Moral. Ladwig argumentiert, eine Beschreibung *der* menschlichen Lebensform lasse uns unsere „fundamentalen“, „unabdingbar[en]“ oder auch „erhebliche[n]“ Interessen (S. 246, 265, 245) erkennen und man benötige „anthropologische Argumente zur Begründung einiger menschenrechtlicher *Inhalte*“ (S. 245. Hervorhebung Ladwig). Siehe auch ders.: Menschenrechte und menschliche Natur und ders.: Menschenrechte und Tierrechte.

werde. Ich verstehe (A) und (B) als ähnliche Argumentationen, nur dass sich (B) über das Politische hinaus auf weitere Sphären bezieht. Ein Beispiel dafür ist Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz, in dem ihre Konzeption des guten menschlichen Lebens politischen Rechten argumentativ vorgeordnet ist. Das behandle ich ausführlich in Teil III.

(C) Eine etwas anders gelagerte Argumentation beansprucht, dass der Geltungsanspruch einiger anthropologischer Aussagen *unumstrittenen* oder *allgemein anerkannt* sei. Ob diese Aussagen tatsächlich universal gültig sind, rückt in den Hintergrund, solange sie alle Theoriesubjekte akzeptieren. Ein Beispiel dafür ist Christof Rapps Vorschlag einer „Faustregelanthropologie“. Die Anthropologie, so Rapp, greife, wie schon bei Aristoteles, „auf einen allgemeinen und allgemein jederzeit verfügbaren Erfahrungsbestand zurück“¹³. Anthropologische Aussagen seien keinesfalls notwendigerweise metaphysische Wesensaussagen, sie würden nicht einmal durch die biologisch-ethologischen Erfahrungswissenschaften formuliert werden. Stattdessen bezögen sie sich auf einen Handlungsbegriff, der die praktische Bedeutung der anthropologischen Feststellungen entfalte: „[E]ine Berufung auf die Natur des Menschen [habe] selbst genuin praktischen Charakter“¹⁴. Jedenfalls folge daraus das Verständnis der Anthropologie als eine der Faustregel:

[E]ine solche Faustregel beinhaltet eine Feststellung über Eigenschaften und Begebenheiten, die für Menschen typisch sind. Eine Faustregel braucht sich nicht auf einen Naturzustand oder eine vorpolitische Natur des Menschen zu berufen, sie macht nur Feststellungen über den Menschen, wie ihn jeder kennt, sie formuliert das, was wir schon immer über den Menschen wußten.¹⁵

Diese Selbstverständlichkeiten ermögliche anthropologischen Aussagen mindestens drei argumentativen Funktionen zu übertragen: Sie fundierten normative Prinzipien, sie korrigierten anthropologische Bezugnahmen und sie führten „anthropologische[...] Konstanten“ ein, die als „unkontrovers“¹⁶ vorausgesetzt werden. Man möchte Rapp fragen, ob die wirklich unkontroversen anthropologischen Aussagen nicht so trivial sind, dass eine gehaltvolle politische Philosophie kaum möglich ist.

¹³Rapp: *Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie verträgt die politische Theorie?*, S. 237.

¹⁴Ebd., S. 238. Rapp beruft sich hier auf Annas: *The Morality of Happiness*, S. 135–220.

¹⁵Rapp: *Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie verträgt die politische Theorie?*, S. 241.

¹⁶Beide Zitate Ebd.

(D) Oftmals behaupten Autor:innen, ihre anthropologischen Aussagen formulierten eine *notwendige* Bedingung der menschlichen Existenz, der Gesellschaft, der praktischen Vernunft, der Lebensform oder -formen oder der Humanität. Das möchte ich detaillierter beschreiben.

- Axel Honneth kritisierte Habermas' Diskursethik als „ein Stück verschämte Anthropologie in philosophischer Absicht“¹⁷. Eine reine Diskursethik ohne Anthropologie sei sowieso unmöglich. Die Liberalismuskritik von Honneths Anerkennungstheorie ähnelt der kommunitaristischen, die dem Liberalismus individualistischer Atomismus vorwirft. Stattdessen soll eine kritische Sozialtheorie mit einer „möglichst sparsamen Anthropologie“¹⁸ beginnen, nämlich mit einer über die „quasi-transzendentalen Interessen der menschlichen Gattung“¹⁹. Auch Honneth verdeckt einige Unklarheiten mit Bildsprache: Der normative Überhang sei der Motor des Interesses; er stoße und treibe einen Ausformungsprozess an, der unter dem Einfluss verschiedenster sozialer und wirtschaftlicher Bedingungen zu geschichtlich und lokal unterschiedlichsten Lebensweisen führe. Jedenfalls müsse sich eine kritische Soziologie dem widmen, womit Honneth seine anthropologisch angehauchte Theorie in die Kritische Theorie hinüberrettet, um am Ende nicht doch in die abgewertete Philosophische Anthropologie abzurutschen. Allerdings legt er sich damit jene fachliche Spannung an, die Habermas vermeiden wollte: Weil er die Existenz und die normative Bedeutung anthropologisch-universeller Interessen einräumt, müsste er folglich auch einer Anthropologie *des* Menschen angemessenen wissenschaftlichen Raum geben. Aber das vermeidet er, um seine Theorie der Anerkennung nicht der kritischen Theorie zu entziehen.²⁰
- Martha Nussbaum hält bestimmte anthropologische Aussagen in normativen Theorien für unverzichtbar, nämlich die, die das gute Leben beschreiben. Es sei doch leicht zu erkennen, dass wir Menschen uns über die wichtigsten Voraussetzungen eines gelungenen Lebens einig sind, folglich existierten universelle Werturteile über das gute Leben. Beispielsweise gelte das folgende teildeskriptive Werturteil universell: „Die menschliche Fähigkeit zu Humor und Spiel sind unverzichtbare Voraussetzungen eines guten Lebens“. Die anthropologischen

¹⁷Honneth: Anerkennungsbeziehung und Moral, S. 104.

¹⁸Ders.: Pathologien des Sozialen, S. 67.

¹⁹Ders.: Anerkennungsbeziehung und Moral, S. 109.

²⁰Siehe ders.: Anerkennung und moralische Verpflichtung. Ders.: Kampf um Anerkennung. Ders.: Habermas' erkenntnisanthropologischer Ansatz.

Anteile dieser Voraussetzungen sind somit unverzichtbar für jede politische Theorie. Das erkläre ich ausführlich in Teil III.

- Obwohl sich die kanonischen Vertreter:innen des Kommunitarismus in der Regel gegen eine Einordnung als solche wehren – Kommunitarist:innen sind immer die anderen – lassen sich doch mindestens drei Gemeinsamkeiten ausmachen: (1) methodologische Bewertungen über den Wert von Traditionen und sozialen Gemeinschaften für moralisches Urteilen, (2) Werturteile über soziale Gemeinschaft und (3) anthropologische Aussagen über das soziale Wesen des Selbst. Letzteres ist für meine Argumentation besonders relevant. Dass der Kommunitarismus mit dem Selbst ein neues Theoriesubjekt einführt, das sich nicht bei den kritisierten liberalen Autor:innen findet, sei dahingestellt. Jedenfalls bezieht sich die kommunitaristische Kritik auch auf die liberale Personenkonzeption. Die sei defizitär, weil sich jenes Selbst sowie das moralische Vermögen sozial konstituieren, weswegen sich normative Theorien auf die sozialen Prozesse konzentrieren sollten, statt die individualistische und sozial isolierte Person zum Theoriesubjekt zu machen. Das begründen Kommunitarist:innen mit anthropologischen Aussagen über die Sozialität des Menschen und deren Unverzichtbarkeit für ein gutes, aber auch für ein ethisch gutes Leben.²¹
- Sicherlich muss es verwundern, dass ich eine Vermeidungsstrategie in der Soziobiologie identifizieren zu können glaube, schließlich ist es gerade ihr moderner Begründer, E. O. Wilson, der an Rawls' Vertragstheorie bemängelte, sie habe den Menschen vergessen²². Jedoch muss man anerkennen, dass manche Soziobiolog:innen versuchen, der Anthropologiekritik zu begegnen und trotz ihres Zweifels einer Trennung zwischen Fakten und moralischen Werten nicht behaupten, die Naturwissenschaften können uns universelle normative Werte der Menschheit mit der objektiven Sicherheit ihrer empirischen Methode darlegen. So verschiebt der Soziobiologe Robert J. McShea das Verhältnis zwischen Biologie und Ethik entgegen soziobiologischer Grundannahmen während seines Versuchs,

²¹Vgl. für diese verallgemeinernde Fremdbeschreibungen Bell: *Communitarianism*. Mulhall/Swift: *Liberals and Communitarians*, S. 157–164. Siehe für eine gelungene Rekapitulation der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte Forst: *Kommunitarismus und Liberalismus* und Gutmann: *Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus*.

²²„While few will disagree that justice as fairness is an ideal state for disembodied spirits, the conception is in no way explanatory or predictive with reference to human beings. Consequently, it does not consider the ultimate ecological or genetic consequences of the rigorous prosecution of its conclusions“, Wilson: *Sociobiology*, S. 526.

seine These über anthropologische Konstanten zu belegen. Er argumentiert, man könne die universellen normativen Werte der Menschheit in den Konstanten der Musik, der bildenden Kunst und den schriftstellerischen Beschreibungen des Menschen durch die gesamte Menschheitsgeschichte hinweg erkennen. Damit erklärt die Biologie mit Verweisen auf anthropologische Konstanten lediglich, warum es universelle Werte gibt; andere Fächer sind beauftragt, diese Werte zu identifizieren.²³ McShea steht damit Martha Nussbaum überraschend nahe, die auch für die Existenz universeller Werte argumentiert und sich ebenfalls auf Werturteile beruft, statt auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Biologie. Aber im Gegensatz zu ihr und typisch für die Soziobiologie, bricht McShea seine Erklärung damit ab – philosophische Klarheit wird man bei ihm niemals finden.²⁴

- Thomas Scanlon verbindet seinen Kontraktualismus und seine *theory of choice* mit Fragen nach dem menschlichen Wohlergehen und nach dem Wert eines menschlichen Lebens. Das beschreibt er hauptsächlich durch die Freiwilligkeit der praktischen Vernunft und der Fähigkeit, eigene Vorlieben entwickeln und auswählen zu können. Menschen könnten sich aufgrund dieser Gemeinsamkeiten auf einen *Quality-of-Life*-Standard einigen und ihn per Vertragsabschluss mindestens lokal verbindlich festlegen.²⁵

Politische Theorien mit **starkem Vermeidungsanspruch** verneinen die Möglichkeit, mit anthropologischen Aussagen einen Richtigkeitsanspruch erheben zu können, denn sie wären niemals allgemein akzeptabel. Allerdings verhalten sich manche Autor:innen des starken Vermeidungsanspruchs, wie John Rawls, zu solchen Konzepten agnostisch. Das heißt, sie positionieren sich nicht zu ihnen und sie suchen auch nicht nach Gegenbeweisen. Stattdessen argumentieren sie, ihre politischen Normen anders, beispielsweise durch eine formale Verfahrensethik, rechtfertigen zu können. Weil sich

²³Vgl. McShea: *Human Nature Theory and Political Philosophy*, S. 676–677.

²⁴Gute und abwägende Einführungen in die Soziobiologie: Arnhart: *The New Darwinian Naturalism in Political Theory*. Flohr: *Die Bedeutung biokultureller Ansätze für die Institutionentheorie*. Quante/Siep: *Passung zwischen Evolutionstheorie und Ethik: Überlegungsgleichgewicht oder Naturalismus? Die Frage nach den Erfolgsaussichten der Soziobiologie und der Lebenswissenschaften* verneinen Hettlange: *Das Tier im Menschen – die verspätete Suche nach biologischen Ur-Sachen*. Und Saretzki: *Biopolitics – ein erklärungsbedürftiger Ansatz zur Erklärung politischer Institutionen?* Allerdings nur, um sich wie Saretzki sogleich für die nicht weniger umstrittene Konzeption einer zweiten Natur nach McDowell auszusprechen. Die wohl bekannteste und zugleich vollkommen berechtigte Kritik verfasste Kitcher: *Four Ways of “Biologizing” Ethics*.

²⁵Siehe Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Ders.: *Value, Desire, and Quality of Life*.

der starke Vermeidungsanspruch von komplexen metaphysischen, wissenschaftstheoretischen oder epistemischen Voraussetzungen ausreichend losgelöst glaubt, ist er sich sicher, dadurch ebenfalls die mit diesen verbundenen und ungelösten philosophischen Streitfragen vermeiden zu können. Ein starker Vermeidungsanspruch bezieht sich folglich auch auf kontroverse Annahmen.

Beide Vermeidungsansprüche vereint ihr Ablehnen umfangreicher Anthropologien für das Vorhaben einer politischen Theoriebildung. Sie verneinen die Berechtigungen umfangreicher anthropologischer Programme nicht, möchten sie aber von politikphilosophischen Fragen fernhalten. Aber auch in Theorien mit starkem Vermeidungsanspruch finden sich anthropologische Aussagen; ihr Theoriesubjekt, die Person, ist nämlich formal bestimmt und verlangt daher nach einem Abgleich mit konkreten Menschen. Beispielsweise setzt die Konzeption einer vernünftigen Person voraus, dass Menschen tatsächlich zu vernünftigem Handeln und Urteilen fähig sind. Ansonsten wäre diese Personenkonzeption für normative Theorien ein uninteressantes Modell, denn ohne das Vernunftvermögen ist kein moralisches Handeln möglich und jede normative Moraltheorie wäre dann überflüssig und vergeblich. Die wenigen in Theorien mit starkem Vermeidungsanspruch verwendeten anthropologischen Aussagen sind folglich kein Element eines teildeskriptiven Werturteils, sie gehören niemals zu einer Aussage mit Richtigkeitsanspruch. Im Folgenden nenne ich einige Beispiele zur Illustration.

- John Rawls geht spätestens ab *Politischer Liberalismus* von einem dauerhaften Pluralismus aus, der als unabänderliche Tatsache des gesellschaftlichen Lebens akzeptiert werden muss. Folglich soll man nicht hoffen, ein universal geteiltes Werturteil finden und es zur Rechtfertigungsgrundlage machen zu können. Anthropologische Gemeinsamkeiten finden sich trotzdem, beispielsweise in der Ursache des Pluralismus und der Lösung tiefgreifender moralischer Konflikte – der Vernunft. Das erläutere ich ausführlich in Teil II.
- Werkphasenabhängig verdeutlicht der Diskurstheoretiker Jürgen Habermas²⁶ die formal-kantianische Theorietradition, die eine erhebliche Skepsis gegenüber anthropologischer Aussagen in normativen politischen Theorien ausdrückt. Sein

²⁶Interessanterweise lässt sich Habermas werkphasenabhängig beiden Ansprüchen zuordnen. So kann man dem Anthropologiekritiker Habermas ab *Die Zukunft der menschlichen Natur* einen schwachen Vermeidungsanspruch zuschreiben. Siehe Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 72, 76. Siehe dazu z.B. Jörke: *Wider besseren Wissens?*, S. 225–227 und Quante: *Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 8.

„diskursethischer Grundsatz (D)“ und sein „Universalisierungsgrundsatz (U)“ sind (in zumindest einer Fassung) an Immanuel Kants Kategorischem Imperativ und dessen Vorschlag einer monologischen Prüfung der Handlungsmaximen angelehnt, überführen jedoch beide in eine prozeduralistische Deontologie, in der die Anerkennungswürdigkeit moralischer Normen diskursiv überprüft wird. Die Legitimation der Rechtfertigungsgrundlage ergibt sich für ihn aus der Logik der moralischen Argumentation, nicht aus anthropologischen Aussagen.²⁷

- Viele Libertarist:innen wie Robert Nozick oder Ronald Dworkin verwenden einen äußerst dürftig bestimmten Begriff der Person und des Individuums, aber keinen des Menschen oder der Bürger:in. Sie argumentieren: „The more fundamental the starting point [einer politischen Theorie] (the more it picks out basic, important, and inescapable features of the human situation) and the less close it is or seems to its results (the less political or statelike it looks), the better“. Alle unwichtigen anthropologischen Eigenschaften sollen beiseitegelassen werden, was aufgrund ihres Betonens der freiheitlichen Seite des Liberalismus schnell zu einem auf Rationalität und Individualität reduzierten Personenbegriff führt.²⁸
- Obwohl Michel Foucault keinen politischen Liberalismus vertritt, ist er hier aufgrund seiner Anthropologiekritik interessant. Er würde sicherlich dem ersten Aufzählungseintrag meiner Beispielliste des schwachen Vermeidungsanspruchs zustimmen, dass einige anthropologische Aussagen politisch relevant sind, da er anthropologische Aussagen für Machtartikulationen hält. Er verlangt jedoch

²⁷Vgl. Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 67–76. Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, S. 12.

²⁸Vgl. Nozick: Anarchy, State, and Utopia. Zitat dort auf S. 7. Siehe auch Dworkins *ethical individualism* in Dworkin: Sovereign Virtue, S. 4–7. Siehe für seine ausführliche Erklärung seiner Werte-fokussierten Moraltheorie ders.: Justice for Hedgehogs, darin besonders seine Verhandlung des Sein-Sollen-Fehlschlusses S. 17, 44–46. Das erklärt seine Konzentration auf die Person in ders.: What is Equality? Part 1: Equality of Welfare und ders.: What is Equality? Part 2: Equality of Resources.

Ich möchte ergänzen, dass der Libertarismus zwar den Menschenbegriff als analytisches Werkzeug ablehnt, aber sich viele Libertarist:innen rechtfertigend auf die Natur und natürliche Vorgänge berufen. Das sollte nicht überraschen, schließlich ähneln sich die selbstorganisierenden Prozesse der Evolution und die des Marktes. Schon Hayek betont, dass *all men are born equal* nur einen rechtlichen und moralischen Umstand ausdrückt und Menschen in ihren Fähigkeiten, Bedürfnissen und Wünschen erheblich voneinander abweichen. Verbunden mit der libertären Marktlogik sind diese Unterschiede weder zu bewahren noch aneinander anzugleichen – nur im Fall von Freiheitsverletzungen sei es legitim einzugreifen (vgl. Hayek: The Constitution of Liberty, S. 150). Allerdings liegt nun die Idee nahe, Demokratie sei ein freiheitsfeindlicher Angriff auf die *natural elites*. Siehe dazu Boettke/Candela: Liberal Libertarianism, S. 102–103.

nicht nach deren allgemeinen Vermeidung – das sei sowieso unmöglich, stattdessen sollen solche Machtansprüche entlarvt, identifiziert und kritisiert werden. Ich ordne ihn daher keinem meiner Vermeidungsansprüche zu, möchte aber auf ihn als Beispiel hinweisen, dass meine Unterscheidung nicht jede Theorie erfasst.²⁹

Bevor ich zum nächsten Abschnitt übergehe, möchte ich noch dreierlei anmerken. Erstens räume ich jede analytische Unschärfe meiner Typologie ein. Weil ich mit ihr möglichst viele politische Theorien zueinander gruppieren möchte, erlaube ich mir einige Verallgemeinerung. Ich möchte mit meiner Typologie lediglich Ähnlichkeiten soweit ansprechen, wie es zur Verfolgung meines Ziels notwendig ist; die miteinander angeordneten Theorien mögen anderweitig höchst heterogen sein.

Zweitens könnte man kritisieren, meine Typologie habe eine zu geringe Reichweite, denn viele Theorien ließen sich nicht eindeutig einem der Ansprüche zuordnen. Wo soll zum Beispiel John Locke einsortiert werden? Ich entwerfe sie jedoch nur zur Anwendung auf bestimmte politische Theorien, nämlich jene, die nach der ideengeschichtlich eindeutig identifizierbaren und von mir oben beschriebenen Anthropologiekritik des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Ich behaupte keinesfalls eine universelle Anwendbarkeit meiner Unterscheidung, sondern nur eine auf jene politische Theorien, die den im ideengeschichtlichen Kontext der genannten Kritik entstandenen Vermeidungsanspruch erheben.

Drittens könnte man dagegen einwenden, die Anthropologiekritik sei mindestens so alt wie das Nachdenken über den Menschen, meine Beschränkung sei willkürlich. Die von mir beschriebene Vermeidungshaltung lässt sich allerdings mit Sicherheit höchstens bis zu Immanuel Kants Suche nach den Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeit zurückverfolgen. Kant verband die Anthropologie als Programm mit dem Nachdenken über Anthropologie sowie über deren Erkenntnissicherheit. So entwarf er einerseits eine eigene Anthropologie, andererseits lehnte er anthropologische Beiträge zur Mo-

²⁹Ob sich Foucault gegen Ende seines Schaffens, während seines Projekts einer Ethik der Selbstfürsorge und Selbstbildung, nicht doch einer herkömmlichen Anthropologie mit fixem – oder zumindest dauerhaftem – Wesen zuwandte, ist nach wie vor umstritten. Siehe z. B. seine Behandlung des Subjekts in der Antiken griech. Philosophie, bes. Plato: 1. Vorlesung vom 13. Jan. 1982 erste Stunde: Foucault: *The Hermeneutics of the Subject*, S. 43–65. Siehe pro herkömmliche Anthropologie bei Foucault Bagg: *Beyond the Search for the Subject*. Siehe für eine Interpretation seines Schwankens zwischen Anthropologie und Anthropologiekritik Brinkmann: *Die geheime Anthropologie des Michel Foucault*, S. 70–96 und Jörke: *Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault*, S. 98–102. Siehe contra Gelhard: „La *Selbstbildung* comme diraient les Allemands“. *Techniken der Selbsterfahrung in der Hermeneutik des Subjekts*, S. 191–208.

ralphilosophie als zu unzuverlässig und zu unsicher ab. Dabei verwendete er kräftige Bildsprache, um sein gänzlich Tilgen jeglicher Anthropologie zu verdeutlichen. Er urteilt, Anthropologie verschmutze jede normative Theorie. Deswegen fordert er eine „reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“. Die Rechtfertigungsgrundlage sei woanders zu suchen:

[D]aß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet [...] zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.³⁰

Die Haltung des starken Vermeidungsanspruchs ist ideengeschichtlich eindeutig in der Nähe zu Kants formaler Ethik und zu dessen Urteil über die Anthropologie zu verorten. Das zeigt sich sowohl bei John Rawls, Otfried Höffe wie auch Jürgen Habermas, die sich auf Kant berufen. Ich halte daher den Versuch für unproduktiv, meine Typologie über ihre ideengeschichtliche Grenzen hinaus auf alle politische Theorien anwenden zu wollen. Es scheint mir deshalb auch verkehrt zu sein, meine Unterscheidung auf John Lockes politische Theorie anzuwenden und sie womöglich aufgrund ihrer wenigen anthropologischen Aussagen als eine des Vermeidungsanspruchs zu interpretieren. Allerhöchstens kann man sie als eine Theorie der unvollständigen, unzureichend reflektierten oder defizitären Anthropologie bezeichnen.

5.2 Otfried Höffes schwacher Vermeidungsanspruch

Den schwachen Vermeidungsanspruch illustriere ich mit Otfried Höffes Theorie des transzendentalen Tauschs. Nachdem ich sie knapp kontextualisiert habe, rekonstruiere ich sie in 5.2.1. Danach kann ich erklären, warum sie für den schwachen Vermeidungsanspruch paradigmatisch ist, nämlich weil sie nur wenige anthropologische Aussagen für akzeptabel hält, aber selbst deren argumentative Funktionen höchst diffus ausführt. Das zeige ich in 5.2.2 ausführlich, womit ich zugleich die Defizite vieler Theorien mit schwachem Vermeidungsanspruch anspreche.

³⁰Beide Zitate Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 13. AA 389, W 13. Hervorhebung Kant.

Otfried Höffe bezeichnet seine Anthropologie unter anderem als Partialanthropologie, als politische Anthropologie, als Metaphysik ohne Metaphysik, als Bestimmung der *Conditio Humana*, aber auch als Lehre über den künstlichen Menschen des Naturzustands³¹. Wahrscheinlich möchte er ihre zahlreichen Funktionen in seinen vielen, mehrfach erweiterten, ergänzten und überarbeiteten Veröffentlichungen hervorheben. Vielleicht ist das auch seiner Liebe zur unzeitgemäßen Positionierung wie zur allseitigen Kampfansage gegen seine zeitgenössische politische Philosophie geschuldet. Jedenfalls kündigt er seine Theorie in vollmundiger Rhetorik als eine „Fundamentalphilosophie des Politischen“³² an und seine Anthropologie soll eine wichtige Funktion in diesem „Fundament“ übernehmen.

Zu Höffes Neigung zum rhetorischen Provozieren passt sein Urteil, die auf John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* reagierenden Gerechtigkeitsdiskurse der 1980er seien bestenfalls unvollständig und selbst Rawls hätte die eigentlich zu leistende Arbeit übersprungen. Ihnen entgehe, dass sich die Philosophie während ihrer Entfremdung von der Rechts- und Staatsphilosophie zugleich von der Ethik und damit von diskursiver Herrschaftskritik und von Fragen nach dem Standpunkt der Gerechtigkeit entfernte.

So muß die Philosophie „einen Schritt zurück“ gehen. Sie sucht, was [...] auch in der englischsprachigen Debatte nötig wäre, was also Rawls eigentlich auch hätte leisten sollen: sie sucht den Standpunkt der Gerechtigkeit selbst noch einmal zu rechtfertigen.³³

Deswegen sucht Höffe, im Gegensatz zu John Rawls und entgegen der auf Rawls reagierenden und die damalige politische Philosophie dominierenden Debatten, nach einer Möglichkeit, seine Gerechtigkeitstheorie zu legitimieren. Es sei verkannt worden, dass, bevor über die verschiedenen Arrangements von Verteilungsgerechtigkeit gesprochen werden kann, zuerst die Geltungsgründe des Staats, des Rechts und deren Zwangsbefugnisse legitimiert werden müssen. Der zu gehende „Schritt zurück“ bestehe in der Neuvermessung politischer Gerechtigkeitsdiskurse und in der Eignungsprüfung der von Thomas Hobbes, John Locke und Immanuel Kant begonnenen und von John Rawls fortgeführten liberalen Vertragstheorie für eine sich zunehmend entmoralisierende Moderne.³⁴

³¹Eine gelungene Übersicht über Höffes Projekt bis 1997 vgl. Kersting: Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch.

³²Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 33.

³³Ders.: Gerechtigkeit als Tausch?, S. 11.

³⁴Vgl. ders.: Politische Gerechtigkeit, S. 13–17.

Höffe möchte den ausstehenden „Schritt zurück“ nachholen; aber sein eigentliches Anliegen ist die Rettung des kantianischen Liberalismus³⁵. Denn der müsse sich nur noch für die Herausforderungen des „politischen Projekts der Moderne“³⁶ rüsten, um den „Schritt zurück“ zu gehen. Das Projekt sei die freiheitliche und vorstaatliche Perspektive auf die Zwangsbevollmächtigung des Staats: Warum kann man erwarten, dass die Freiheiten eines – laut Höffe – anarchistisch-vorstaatlichen Zustands von unabhängigen Menschen freiwillig aufgegeben werden und warum kann man sich sicher sein, dass die Zwangsbevollmächtigung staatlicher Autorität legitim ist? Es gehe um

jene kritische Rechts- und Staatstheorie, die sich um eine Vermittlung der beiden gegenläufigen Tendenzen im politischen Diskurs der Neuzeit, dem Positivismus und dem Anarchismus, bemüht und für diese Vermittlung [...] sich wesentlich auf den Begriff der (Handlungs-)Freiheit stützt.³⁷

Die zu bewältigende Aufgabe jener Rechts- und Staatstheorie sowie die erfolgreiche Verteidigung des kantianischen Liberalismus würden im Auflösen der „Antinomie des Politischen“³⁸ liegen. Das sei der Widerspruch zwischen Freiheit und der gesetzten Macht staatlichen Zwangs, den Höffe in der zitierten Passage zwischen der Grundthese des Positivismus und der des Anarchismus identifiziert. Ein Werterelativismus, argumentiert Höffe, existiere nicht und löse daher die Antinomie nicht auf. Denn sollte er doch existieren, hätte sie sich schon längst aufgelöst. Gleichzeitig verteidigt er vehement die Menschenrechte als universell und kategorisch geltende, überpositive und den kantianischen Liberalismus strukturierende Werte. Folglich lässt sich das Ziel seiner Theorie so zusammenfassen: Er möchte, in Übereinstimmung mit dieser Menschenrechtskonzeption, die Geltungsgründe von Staat und Recht belegen sowie die staatliche Zwangsbefugnis legitimieren.³⁹

³⁵Das zeigt sich deutlich in seiner später erschienenen, hier nebensächlichen, Interpretation der Moderne als einen Dialog mit Kant. Siehe Höffe: Kategorische Rechtsprinzipien.

³⁶Ders.: Politische Gerechtigkeit, S. 21.

³⁷Ebd., S. 21–22.

³⁸Ebd., S. 23.

³⁹Rawls würde vermutlich Höffes Kritik und dessen Verbesserungsvorschlag zurückweisen. (1) Rawls lehnt Naturzustandskonzeptionen wie die von Höffe ab. In Rawls' Urzustand entscheiden als künstliche Darstellungsmittel konstruierte Subjekte über die Gerechtigkeitsprinzipien. Ihr Denken und Urteilen könnten wir ebenso gut nachvollziehen und antizipieren, wie die Züge unserer Gegner:innen während eines Brettspiels. Solche Subjekte haben sehr wenig mit tatsächlichen Menschen gemein. Höffe orientiert sich dagegen viel enger an den vermeintlichen Interessen evolutionsbiologisch aufgefasster Menschen, die er zu den Interessen *des* Menschen verallgemeinert. Rawls argumentiert, über sie sei keine sichere Erkenntnis möglich. Selbst die Grundgüter, die

Eigentlich, so möchte ich anmerken, versucht Höffe zu zeigen, dass die staatliche Zwangsvollmacht immer schon legitim ist, es gilt nur noch, die transzendentalen Gründe zu entdecken. Mir fehlt zwischen seinen vollmundigen Ankündigungen eine bescheidene Überlegung, warum Rawls den „Schritt zurück“ unterlässt – natürlich, weil er die Legitimität per akzeptablem Verfahren herstellen möchte. Rawls verlässt sich nicht auf die Annahme einer solchen transzendentalen Gültigkeit.

5.2.1 Transzendental-anthropologische Interessen

Die Schlüsselkonzepte von Höffes Theorie des transzendentalen Tauschs sind die der transzendental-anthropologischen Interessen, der Partialanthropologie und der Tauschgerechtigkeit unter Beachtung des distributiven Vorteils. Mit ihrer Beschreibung lege ich gleichzeitig die argumentative Funktion frei, die Höffe der menschlichen Konfliktnatur zuteilt. Anschließend erkläre ich, warum Höffes Theorie paradigmatisch für den schwachen Vermeidungsanspruch ist.

Zur „Fundierung“ seines kantianisch-kontraktualistischen Liberalismus verwendet Höffe drei Schlüsselkonzepte: transzendental-anthropologische Interessen, Partialanthropologie und Tauschgerechtigkeit unter Beachtung des distributiven Vorteils. Er beginnt bei freien Individuen in einem von Hobbes inspirierten, fiktiven, das heißt ahistorischen, Naturzustand und fragt nach den Gründen, die jene Individuen überzeugen werden, ihre Freiheit einzuschränken und staatlichen Institutionen Zwangsvollmachten zu übertragen. Die Individuen beurteilen in seinem Szenario die Gründe unabhängig und rational. Aufgrund ihres präferenzindividualistischen Kalküls, so Höffe, ließen sie sich ausschließlich von einer Kosten-Nutzen-Rechnung überzeugen, die ihnen einen *distributiven Vorteil*, eine positive Bilanz, der Freiheitseinschränkung verschafft⁴⁰.

solchen Interessen ähneln, zeichnen sich dadurch aus, dass über ihre Verteilung gestritten wird. Sie folgen aus keiner Anthropologie.

(2) Sowieso lehnt Rawls Höffes Überlegungen über vormoralische Zustände ab. Man müsse Moral nicht begründet und ihren verpflichtenden Charakter nicht rechtfertigen, sie gelte bereits. Stattdessen gehe es um die Rechtfertigung bestimmter Gerechtigkeitskonzeptionen. Siehe dazu z. B. Rawls' Diskussion natürlicher Pflichten – das sind unabhängig von institutionellen Beziehungen geltende Pflichten – und der Pflicht zur Gerechtigkeit. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 135–139 sowie ebd., Kap. 6, S. 368–378.

(3) Zuletzt würde Rawls einwenden, Höffes Individuen würden sich aus reinem Kosten-Nutzen-Kalkül staatlicher Macht unterwerfen. Solche Kalküle werden in Rawls' Urzustandskonzeption nicht angestellt, weil sonst selbst eine vollkommen gerechte Gesellschaft nur dann auf die Unterstützung (nicht Zustimmung!) ihrer Subjekte hoffen kann, wenn sie ihnen tatsächlich vorteilhaft ist. Sobald ihr das nicht mehr gelinge, verschwinde die Unterstützung ihrer Subjekte. Rawls sucht stattdessen nach einer Gerechtigkeitskonzeption, die unterstützt wird, *weil sie gerecht ist*. Siehe ebd., S. 370–372.

⁴⁰Vgl. Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 76.

Höffes Legitimationsprinzip staatlicher Macht bemüht sich – wie es für den modernen Liberalismus charakteristisch ist – um die Akzeptabilität der fraglichen Normen.⁴¹

Der distributive Vorteil liegt vor, sobald es vorteilhafter ist, die eigene Freiheit durch Abtreten der Zwangsvollmacht einzuschränken, damit in den Gesellschaftszustand einzutreten und sich staatlicher Gewalt zu unterwerfen, als im absolut freien vorstaatlichen Zustand zu verbleiben. Weil die anarchistische Seite der Antinomie die Legitimität politischer Zwangsbefugnisse grundsätzlich bezweifle, genüge der Beleg eines individuellen Vorteils zur Legitimierung staatlicher Macht nicht. Der Anarchismus bezweifle,

daß es überhaupt einen Zwang von Menschen gegen Menschen geben darf [...]. Eine grundsätzliche Rechts- und Staatslegitimation wird genau [...] [das] thematisieren. Sie geht hinter die rechtsdefinierende Gerechtigkeit zurück und untersucht, ob es überhaupt einen sozialen Zwang geben darf.⁴²

Man könne den Anarchismus überwinden, indem man zeige, dass die Subjekte des Naturzustands an jenem Vorteil ausnahmslos interessiert sind⁴³. Höffe nennt die Interessen, die Menschen immerzu haben, *transzendente Interessen*. Um sicherzustellen, dass wirklich ausnahmslose Interessen identifiziert wurden, möchte er ausschließlich deskriptive Begründungen gemeinsamer Interessen zulassen, das heißt, er möchte sich allein auf prüfbare Beschreibungen verlassen. Allerdings bleibt seine eigene Beschreibung recht vage. So sollen „die distributiv gemeinsamen Interessen die Bedeutung von allgemeinen Bedingungen des Menschseins haben“. Und weiter: „Analog zu den natürlichen Rechten könnte man hier von natürlichen Interessen, analog zu den Menschenrechten von Menschheitsinteressen sprechen“. Und natürlich gelte: „Die

⁴¹Vgl. Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 85. Den von Höffe in *Politische Gerechtigkeit* versuchten begriffsanalytischen Beweis eines semantischen Zusammenhangs der Begriffe „Staat“, „Recht“, „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ überspringe ich, weil er ihn in seinen späteren Publikationen aufgibt und weil, wie Kersting überzeugend darlegt, er sowieso scheitert (siehe Kersting: Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch, S. 32–33, 36–37). Ebenso überspringe ich Höffes Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem Anarchismus, genauer: Mit der Möglichkeit, dass eine der beiden Seiten der Antinomie des Politischen die Akzeptabilität überzeugend herstellt und die andere nicht. Dann würde sich die Antinomie auflösen. Für den weiteren Verlauf ist lediglich wichtig, dass Höffe eine solche Antinomie identifiziert und glaubt, sie würde sich nicht durch eine der beiden Ansätze auflösen lassen.

⁴²Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 192.

⁴³Höffe folgert das aus seiner, von mir ebenfalls übersprungenen, Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus, der bereit ist, das Wohlergehen Einzelner für die Maximierung des Gesamtnutzens zu opfern.

gesuchten gemeinsamen Interessen dürfen also nicht von geschichtlichen Sondererfahrungen oder gesellschaftlichen Spezialbedingungen abhängen⁴⁴. Zum Nachweis der universellen Akzeptabilität der Interessenbegründungen entwickelt Höffe eine als deskriptiv zu verstehende, politische Anthropologie – zu der mehr im nächsten Absatz. Höffe glaubt, mit den transzendentalen Interessen einer Anthropologiekritik, wie der von Jürgen Habermas, zuvorzukommen. Denn die transzendentalen Interessen seien rein deskriptiv begründet und universal verbindlich – sie schlossen niemanden aus, würden daher nicht diskriminieren. Gleichzeitig hofft er einem Sein-Sollen-Fehlschluss zu entgehen: Als rein deskriptive Anthropologie sei seine nicht mit teildeskriptiven Werturteilen vermischt und begehen daher nicht die üblichen Fehlschlüsse normativer politischer Theorien. Zur Zusammenführung des Normativen und des Deskriptiven führt er später einen doppelten Syllogismus aus normativem Ober- und deskriptivem Untersatz ein, wofür er die Formel „Anthropologie plus Ethik“ münzt.

Nun bleibe ihm noch zu begründen, warum jene deskriptiven transzendentalen Interessen anderen vorgezogen werden. Anstatt sich einer all jene Interessen abwägenden anthropologischen Gesamtschau zu widmen, begrenzt er sich im Voraus auf wenige unter ihnen, denn er benötige nur eine *politische* Anthropologie. Er positioniert sich damit gegen ein holistisches Anthropologieverständnis. Seine politische Anthropologie entspricht nicht Dirk Jörkes meta-perspektivischer, sondern soll eine normative sein, die sich allein der Menge politisch relevanter anthropologischer Aussagen zuwendet. Aufgrund ihres Teilcharakters nennt er sie eine *Partialanthropologie*.

Auch wenn Höffe seine Partialanthropologie erst mehrere Jahre nach der Veröffentlichung von *Politische Gerechtigkeit* konkretisierte, ist sein späteres anthropologisches Denken mit den früheren Veröffentlichungen konsistent: Er bezeichnet sich als Kritiker des von Jürgen Habermas eingeführten „nachanthropologischen Denkens“⁴⁵. Das sei die auf die großgeschriebene Philosophische Anthropologie folgende Phase der erheblichen Skepsis gegenüber jeglicher Anthropologie vor dem Hintergrund einer Mischung aus Metaphysikvorwurf und Ideologieverdacht sowie einer radikalen Themenverschiebung in der politischen Philosophie mit gleichzeitiger Aneignung anthropologischer Themen durch die Soziologie. Er wertet Habermas' Anthropologiekritik ab: „Ob die Einwände sich so ganz auf der Höhe der Diskussion bewegen, kann man mit Fug und Recht bezweifeln“⁴⁶. Dessen Kritik eines immergleichen Wesens des Menschen sei

⁴⁴Die vier letzten Zitate Höffe: *Politische Gerechtigkeit*, S. 218. Hervorhebungen entfernt.

⁴⁵Ders.: *Wiederbelebung im Seiteneinstieg*, S. 7. Siehe in einer frühen Version ders.: *Transzendente Interessen – ein „metaphysischer“ Grundbegriff der Anthropologie*.

⁴⁶Ders.: *Wiederbelebung im Seiteneinstieg*, S. 8.

bereits mehrfach erhoben und längst adressiert worden.

Zur nachanthropologischen Forderung der Aneignung anthropologischer Themen durch die Soziologie passe, so Höffe, die Überzeugung, in der modernen und pluralistischen Wissenschaftswelt sei das Zerteilen und Abwandern aller philosophischen Anthropologie in die Einzelwissenschaften, wie Evolutions- oder Molekularbiologie, unaufhaltsam. Allerdings seien diese Einzelwissenschaften

für eine Anthropologie von Macht und Herrschaft und Gemeinwesen – diesen Befund kann man nicht abmildern – buchstäblich belanglos.⁴⁷

Folglich sei auch die Wanderungsbewegung irrelevant. Nicht jede einzelwissenschaftliche Erkenntnis sei für eine politische Anthropologie interessant, besonders keine neurowissenschaftlichen, stattdessen sollen aus der Fülle einzelwissenschaftlicher anthropologischer Aussagen jene selektiert werden, die ins Politische hineinreichen. Das sind jene deskriptiven Aussagen, die den Bestand seiner Partialanthropologie ausmachen würden. Die Partialanthropologie untersuche folglich kein anthropologisches, sondern ein politisches Subjekt, das sich unter partikularen sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen herausgebildet habe und sich weiterhin verändere. Allerdings erklärt Höffe niemals die Kriterien des Politischen, sie bleiben jeder Leser:in vollkommen unklar. Jedenfalls meint Höffe, mit der Idee von seiner politischen Partialanthropologie habe die neuzeitliche Philosophie längst umzugehen gelernt; sie abstrahiere von den partikularen menschlichen Bedingungen und gelange so zu *dem* Menschen als Abstraktum. Irreführenderweise habe sie dieses Abstraktum den „natürlichen Menschen“ und seine Rahmenbedingungen den „Naturzustand“ genannt, obwohl beide künstlich wären. Darum sei der größte Teil der Kritik an neuzeitlicher politischer Anthropologie – inklusive der von Habermas – falsch: „[Z]u einem wirklichen Menschen gehört all das, wovon die [politische] Anthropologie abstrahiert, wesenhaft hinzu“⁴⁸. Die politische Anthropologie suche nicht nach dem wirklichen Menschen, folglich könne man ihr das nicht vorwerfen. Stattdessen bekenne sie sich ausdrücklich zu ihren Grenzen und beschränke sich mittels der allgemein akzeptierten Methode des Abstrahierens auf ihren Forschungsgegenstand, genauso wie es jede Einzelwissenschaft mache.⁴⁹

Seiner Partialanthropologie gelinge es, jenes transzendente Interesse zu identifizieren, das den Menschen des Naturzustands veranlasst, seine Freiheit einzuschränken. Höffe behauptet, im Naturzustand lasse sich ausschließlich zwischen zwei Grundmodel-

⁴⁷Höffe: Wiederbelebung im Seiteneinstieg, S. 10.

⁴⁸Ebd., S. 12.

⁴⁹Vgl. ebd., S. 10–13.

len genereller menschlicher Handlungsneigung wählen: Konflikt- oder Kooperationsnatur. Weder begründet er das noch erwägt er die Relevanz anderer Handlungsneigungen noch behandelt er die Möglichkeit einer Koexistenz zweier einander ausschließender Handlungsneigungen. Jedenfalls könne man mit der Kooperationsnatur lediglich das Zustandekommen differenzierter Kooperation mittels einer Verbindung aus positiven Sozialimpulsen, menschlicher Kooperationsneigung und praktischer Rationalität erklären. Vielleicht könne man darüber hinaus eine optimierte Gesellschaft imaginieren, aber an einer Legitimation rechtsförmiger oder staatsähnlicher Gemeinwesen scheitere das Modell der Kooperationsnatur: „Aus bloßer Kooperation läßt sich vielleicht die menschliche Zivilisation erklären, aber ‚kein Staat machen‘“⁵⁰. Seine Analyse von Aristoteles' Kooperationsmodell belege ihm das. Aristoteles beziehe sich in seiner Legitimation staatlicher Herrschaft ausschließlich auf die Kooperationsnatur; allerdings wünsche er zwar, könne aber jene nicht legitimieren und überspringe sie deshalb. Die Konfliktnatur nicht zu berücksichtigen, führe dazu, dass der Grund fehle, zwangsbewehrte Institutionen einzusetzen – wozu auch, schließlich gebe es keine Konflikte zu lösen.

Deswegen fokussiert sich Höffe auf die Konfliktnatur, deren politische Priorisierung er begründet, indem er (1) die menschliche Konfliktfähigkeit sowie die menschliche Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit zu unbestreitbaren anthropologischen Fakten erklärt. Und indem er (2) das transzendente Interesse an Sicherheit zur notwendigen Bedingung all dessen erhebt, was den humanen Menschen ermöglicht.

(1) Seine Konzeption der menschlichen Konfliktnatur lehnt Höffe an Hobbes an und versteht sie gemäß seiner eigenen Partialanthropologie ausdrücklich nur als partielle Bestimmung des Menschen: „Die [...] Gewalt gegen seinesgleichen gilt nicht als ein Grundzug des Menschen, sondern nur als eine nicht auszuschließende Gefahr“. Niemand würde bestreiten können, so Höffe, dass der Mensch gegen seinesgleichen „aggressiv werden und Leib und Leben bedrohen kann“. Gleichzeitig sei damit die soziale Komponente der Konfliktnatur angesprochen, denn sie beinhalte eine Täter-Opfer Beziehung: Wo gedroht wird, ist jemand bedroht. „[D]er Mensch ist sowohl verletzbar wie gewaltfähig, also potentieller Täter für seinesgleichen und potentielles Opfer zugleich“. Das sei ein „Faktum“, ein „Tatbestand“ und eine unbestreitbare biologische Gegebenheit: „[D]ie Haut ist verletzbar, die Hände sind zum Verletzen tauglich“⁵¹. Weil das offensichtlich sei, führt er das nicht weiter aus.

⁵⁰Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 277.

⁵¹Alle Zitate des Abschnitts Ders.: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, S. 16.

(2) Nachdem die in (1) beschriebene Tatsache unbestreitbar sei, könne man ebenso unbestreitbar auf ein immerwährendes und universelles menschliches Interesse an Sicherheit und Schutz schließen, was das politisch relevanteste aller *transzendentalen Interessen* sei. Obwohl Höffe, wie beschrieben, Jürgen Habermas' Anthropologiekritik so weit entgegenkommt, dass er nur auf eine Partialanthropologie statt auf eine holistische Erklärung von allem Menschlichem besteht, zeigt sich, dass die politisch relevanten menschlichen Eigenschaften durchaus dem von Habermas kritisierten Immergleichen entsprechen. Er argumentiert jedoch, er habe dessen Kritik erfolgreich vermieden, weil mit „transzendental“ nur *die* Bedingung des Menschseins schlechthin angesprochen sei, nicht die Ontologie der transzendentalen Interessen. Vermutlich bezieht sich Höffe dabei auf Erkenntnisse der Evolutionswissenschaften oder der Biologie im Allgemeinen, vielleicht dachte er auch an Alltagswissen oder allgemeine Erfahrung. Dafür spricht Höffes Wortwahl der „Menscheninteressen“, die „angeboren, unveränderlich und unveräußerlich“⁵² seien. Das seien triviale Aussagen über basale anthropologische Eigenschaften und Habermas werde ihm deswegen kaum widersprechen können. Allerdings versteckt sich hier ein diffus bleibender argumentativer Taschenspielertrick, denn Höffe begründet die politische Relevanz des wichtigsten transzendentalen Interesses mit einer angeblich offensichtlichen, deskriptiv wahren, biologisch-anthropologischen Aussage über die Unverzichtbarkeit der physischen Sicherheit. Er beruft sich hier auf das in meiner Beschreibung des schwachen Vermeidungsanspruchs unter (C) aufgelistete. Er argumentiert, offensichtlich und unbestreitbar sei das Interesse an Schutz und Sicherheit das wichtigste und wertvollste aller Interessen. Selbstverständlich setzt das biologische Leben einen gesunden Körper voraus, aber warum kann sich Höffe sicher sein, dass das nackte Leben allgemein vor dem würdevollen oder vor dem freien priorisiert wird? Vielleicht sind das gleichwertige transzendente Interessen. Oder anders formuliert, nur weil das Interesse an Schutz und Sicherheit eine grundlegende Ermöglichungsbedingung ist, folgt daraus nicht, dass das Naturzustandssubjekt bereit ist, *allein* für eine Schutzgarantie seine Freiheit einzuschränken.

Dass sich hier ein Zirkel der wechselseitigen Begründung zwischen seiner Auswahl der anthropologischen Aussage über die Verletzlichkeit und der Legitimierung staatlicher Zwangsbevollmächtigung andeutet – ein rationalistischer Fehlschluss –, scheint sich Otfried Höffe bewusst zu sein. Er argumentiert, viele kontraktualistische Theorien würden über anthropologische Aussagen naturrechtliche, theologische oder

⁵²Höffe: *Gerechtigkeit als Tausch?*, S. 24. Siehe auch ders.: *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, S. 14.

andersartige normative Prämissen in ihre Naturzustandskonzeptionen einführen, um ihre bereits ausgewählten Normen legitimieren zu können. Deshalb verwende sein Kontraktualismus bis zum fiktiven Vertragsabschluss rein deskriptive Prämissen, er erhebe folglich keinen Richtigkeitsanspruch. Deswegen schaltet er dem Naturzustand einen weiteren – den „primären Naturzustand“ – vor.

Um der Legitimationsaufgabe in der hier erforderlichen Gründlichkeit nachzukommen, muß die Abstraktion eine Stufe weiter getrieben und der Naturzustand nicht nur als staatsfreier, sondern darüber hinaus als von subjektiven Rechten freier Zustand konstruiert werden.⁵³

Ein von allen subjektiven Rechten bereinigter erster Naturzustand auf höherem Abstraktionsniveau ermögliche ihm, ein von normativen und deshalb voreingenommenen Prämissen befreites Entscheidungsszenario zu entwerfen, das die einzig überzeugende Legitimation staatlicher Herrschaft sei. Ohne jede zusätzliche normative Prämisse legitimiere sich staatliche Herrschaft allein durch die Beschlüsse seiner fiktiven Entscheidungsträger:innen. Oder wie es Wolfgang Kersting treffend auf den Punkt bringt:

Höffe will mit seiner fundamentalphilosophischen Herrschaftslegitimation offenkundig eine normativitätstheoretische *creatio ex nihilo*, eine Argumentation, die das logische Kunststück fertigbringt, nach den Gesetzen präferenzindividualistischer Chemie aus deskriptiven Trauben normativen Wein zu keltern.⁵⁴

Der für das „Kunststück“ entworfene und ebenfalls an Thomas Hobbes angelegte Höffe'sche primäre Naturzustand zeichnet sich durch die Koexistenz von Menschen aus, „deren Freiheit in sozialer Hinsicht uneingeschränkt ist“ – schließlich seien sie nicht durch die subjektiven Rechte anderer in ihrer Handlungsfreiheit eingeschränkt⁵⁵. Die Subjekte des primären Naturzustands sind vollkommen frei, nach ihrem eigenen Gutdünken zu handeln. Nun zeige sich, dass ihre Freiheit zugleich eine Freiheitseinschränkung aller anderer Subjekte ist, denn das freie Handeln des Einen begrenze die Freiheiten und Möglichkeiten des Anderen. Man müsse deshalb vom Primat des sozialen Konflikts ausgehen, denn völlig rechtlose Subjekte teilten sich ihre Lebenswelt, konkurrierten um knappe Ressourcen und hätten ähnliche Bedürfnisse zu

⁵³Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 299.

⁵⁴Kersting: Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch, S. 41.

⁵⁵Beide Zitate Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 300.

erfüllen. Selbst wenn die Lebenswelt keinen natürlichen Konflikt enthalte, immerzu liege eine der Handlungsmöglichkeiten in der Gewaltanwendung. Dass all das auch auf Kooperation zutrifft, lässt Höffe beiseite.

Die im Gedanken des Naturzustandes zutage tretende Konfliktnatur bedeutet keine angeborene Streitlust des Menschen, sondern eine Konkurrenz, die aus der gemeinsamen Außenwelt folgt, in der sich handlungsfreie Wesen vorfinden.⁵⁶

Man müsse die Existenz sozialer Zwänge und ihrer Folgen als eine an das Subjekt von außen herangetragene Freiheitseinschränkung voraussetzen, sie seien aber nicht das Resultat von Veranlagung.

Mit seiner Darstellung des primären Naturzustands sieht sich Höffe erfolgreich bei der Legitimation staatlicher Herrschaft angekommen. Er begründet nun mittels seiner Konzeptionen des gegenseitigen Freiheitsverzichts und des distributiven Vorteils das Verlassen der Naturzustände und den Übertritt in den Gesellschaftszustand. Das ist der *gegenseitige Tausch*. Höffe ist von der Rationalität des Tauschs überzeugt. Nur wegen des transzendentalen Interesses an Sicherheit und Schutz sei es rational, die eigene Freiheit einzuschränken, um staatliche Schutzgarantien zu erhalten. Höffes Legitimation bezieht sich folglich auf die übliche Rechtfertigungsgrundlage des klassischen Liberalismus: Allein die rationale Wahl der Entscheidungsträger:innen legitimiere staatliche Herrschaft und Freiheitseinschränkungen.⁵⁷ Darin übernehmen deskriptive anthropologische Aussagen die begründende Funktion. Allerdings erhebt Höffe mit seinen anthropologischen Aussagen durchaus einen Richtigkeitsanspruch, weswegen ich ihn dem schwachen Vermeidungsanspruch zuordne.

Zur Wiederholung. Politische Theorien mit schwachem Vermeidungsanspruch sind überzeugt, einige mit anthropologischen Aussagen verbundene teildeskriptive Werturteile seien universal akzeptabel, weswegen sie neben der Begründungs- auch die Rechtfertigungsfunktion übernehmen können, weil sie einen berechtigten Richtigkeitsanspruch erheben. Einen Richtigkeitsanspruch auf die mit ihnen ausgedrückten und

⁵⁶Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 332.

⁵⁷Dem gegenseitigen Freiheitsverzicht rechnet Höffe die Priorität von Menschenrechten und -pflichten zu, denn aufgrund der Gegenseitigkeit des Tauschs sei bereits eine Rechte-Pflichte-Beziehung eingeführt. Sie folge aus der kommunikativen Gerechtigkeitsbedingung des Tauschs sowie aus dessen legitimitätstheoretischem Status als erste Festlegung von Rechten und Pflichten. Daher könne er zugleich die Menschenrechte begründen und legitimieren. Zu seiner Theorie der Menschenrechte siehe ders.: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte. Ders.: Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte. Ders.: Anthropologie und Menschenrechte.

angeblich allgemein akzeptablen teildeskriptiven Werturteile. Höffes kritischste anthropologische Aussage dieser Art ist die über das transzendente Interesse an Schutz und Sicherheit oder in meiner Rekonstruktion: „Das erste transzendente Interesse des Menschen ist sein Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit“. Mit dem deskriptiven Anteil – der über die universelle Verletzlichkeit – erhebt Höffe einen Wahrheitsanspruch, der vermutlich bei niemandem auf Widerstand stoßen wird. Darüber hinaus erhebt Höffe einen Richtigkeitsanspruch und seine Anthropologie übernimmt die bislang in der meta-perspektivischen anthropologischen Forschung übersehene rechtfertigende Funktion: Höffe behauptet, das transzendente Interesse an Sicherheit und Schutz sei das dem Menschen *wichtigste* aller Interessen, weil es nicht nur grundlegend, sondern unter den grundlegenden auch das wertvollste ist. In dieser Behauptung liegt die Gefahr eines Zirkels, eines rationalistischen Fehlschlusses. Das führe ich im nächsten Abschnitt aus.

Bevor ich den Abschnitt wechsele, möchte anmerken, dass ich den üblichen anthropologiekritischen Einwand überspringe, Höffe verwende die für den Liberalismus klassische, aber problematische Figur des rationalen, individualisierten, vorsozial konstituierten Naturzustandsmenschen⁵⁸. Ich vernachlässige das, weil mir Höffe nur zur Illustration des schwachen Vermeidungsanspruchs dient. Der Vollständigkeit halber möchte ich jedoch festhalten, dass er mit einem Verweis auf den Zweck seiner Partialanthropologie reagiert: Der liege eben in der Begrenzung auf die für seine Legitimitätsbegründende Argumentation notwendigen Teile. Dass der Mensch konfliktfähig und zugleich hochgradig sozial konstituiert, kooperativ und von anderen Menschen abhängig ist, bestreite er nicht; er verlange schließlich die Anschlussfähigkeit seiner Partialanthropologie an andere anthropologische Wissenschaften.

5.2.2 Ein Vorrang des transzendentalen Interesses?

Nachdem Höffe mit der anthropologischen Aussage über das oberste transzendente Interesse den Richtigkeitsanspruch erhebt, das sei das wichtigste aller Interessen und sei damit Teil der liberalen Rechtfertigungsgrundlage, kritisiere ich, dass er damit seinem schwachen Vermeidungsanspruch widerspricht. Letztendlich macht sich Höffe damit eines Zirkelschlusses verdächtig.

Höffe glaubt, das oberste transzendente Interesse des Menschen zu kennen. Seine

⁵⁸Siehe z. B. Brunkhorst: Die Kontingenz des Staates. Siehe Höffes Antwort Höffe: Erwiderungen, S. 349–351. Siehe für eine ähnliche Kritik Habermas: Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie. Siehe für Höffes Antwort Höffe: Präjudizien eines Diskurses: Eine Erwiderung.

Begründung, es rage ins Politische hinein und sei die grundlegende Ermöglichungsbedingung, überzeugt nicht, schließlich kann man sich leicht der mannigfaltigen, bereits in der politischen Ideengeschichte thematisierten, alternativen anthropologischen Aussagen mit Richtigkeitsanspruch vergewissern. Zum Beispiel ist für John Locke die geschlechtsorientierte gesellschaftliche Rollenverteilungen irrelevant; während seine feministischen Kritiker:innen für die politische Relevanz von Geschlechterunterschieden argumentieren. Wie politische Relevanz entsteht, kommentiert Höffe nicht.

Jedenfalls bestreitet Höffe einen Zirkelschluss. Ebenso dass er die anthropologischen Aussagen hinter dem transzendentalen Interesse aufgrund eigener Präferenzen ausgewählt habe. Sicherheit und Schutz seien logisch vorrangig, denn sie ermöglichten, weitere Interessen haben zu können. Sie gewährleisteten die Handlungsfähigkeit, wozu auch kognitive, physische und soziale Bedingungen der freien Sprach- und Kommunikationsfähigkeit zählten. Sie seien selbst den von der Diskurstheorie gemachten Voraussetzungen einer kommunikativen Übereinkunft vorgeordnet.

Ein deutliches Beispiel für logisch höherstufige Interessen bildet die Integrität von Leib und Leben. Auch wer nicht sonderlich am Leben hängt, hat – bewußt oder unbewußt – deshalb ein Interesse daran, weil er andernfalls weder etwas begehren noch sein Begehren zu erfüllen trachten kann; die Integrität von Leib und Leben ist tatsächlich eine Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit.⁵⁹

Als Bedingung des praktischen Subjekts, bezeichnet sie Höffe auch als eine transzendentalpragmatische. Als das Erstes unter den transzendentalen Interessen bedinge das an Schutz und Sicherheit alle ihnen untergeordnete, das heißt, es ist der Ausgangspunkt der einzigen legitimen – nämlich seiner – Menschenrechtskonzeption und der einzigen legitimen staatlichen Zwangsbevollmächtigung.⁶⁰

⁵⁹Höffe: *Gerechtigkeit als Tausch?*, S. 26.

⁶⁰In *Kategorische Rechtsprinzipien* verdeutlicht Höffe nochmal die Stellung seiner Begründung im Anschluss an Kant: „Die moralische Verbindlichkeit gründet selbst in einem metaanthropologischen Element [sic!], in der Aufforderung die anthropologischen Bedingungen moralisch zu gestalten“ (ders.: *Kategorische Rechtsprinzipien*, S. 108). Die formale Begründung normativer Verbindlichkeit soll weiterhin frei von Erfahrung bleiben. Solche Stellen charakterisieren den zutiefst kantischen Charakter von Höffes Projekt. Gleichzeitig reichert er seine Partialanthropologie zu einer „fundamentaethischen“ Anthropologie an, die ihn jedoch von seiner ursprünglichen Intention einer Vermeidung anthropologischer Aussagen entfernt und zu einer Anthropologie mit einem umfangreichen Menschenbild der Selbstdeutung treibt (vgl. ebd., S. 106). Auch bei Rawls sind die Theoriesubjekte an den Grundgüter interessiert sind, weil sie ihnen weiteren Aktivitäten ermöglichen (vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 83, 112–113). Jedoch verwendet er sie nicht für eine Legitimation staatlicher Herrschaft.

Allerdings überzeugt mich Höffes Begründung des logischen Vorrangs dieses Interesses nicht. Zum einen hielt ich bereits die Pluralität der Bedingungen des Menschseins fest. Zum anderen liegt die Vermutung auf der Hand, dass es keine erste Bedingung des Menschseins gibt und sich stattdessen die vielen Ausprägungen unserer Existenz nur durch ein Bündel unterschiedlichster Interessen und Voraussetzungen erklären lassen. Eine solche Erklärung muss zwangsläufig den *Zusammenhang* der Konflikt- mit der Kooperationsnatur beachten.⁶¹ Otfried Höffe gibt mir damit ein hervorragendes Beispiel politischer Theorien mit schwachem Vermeidungsanspruch; das betrifft sowohl (1) ihre Zirkularität und den Verdacht des rationalistischen Fehlschlusses als auch (2) ihre Undeutlichkeit..

(1) *Zirkulär*. Er verwendet sowohl die Begründungs- als auch die Rechtfertigungsfunktion anthropologischer Aussagen. Er begründet beispielsweise mit seiner Aussage über die Verletzlichkeit das transzendente Interesse an Schutz und Sicherheit. Als universell notwendige Bedingung aller weiteren Interessen sei das jedoch auch ein universelles teildeskriptives Werturteil. Der Mensch *wünsche* sich überall und immerzu Schutz und Sicherheit, weil er verletzlich ist und deswegen ist es *richtig* staatliche Herrschaft zu etablieren. Tatsächlich erklärt Höffe niemals, warum staatliche Herrschaft wünschenswert ist, er scheint es für offensichtlich zu halten. Vielleicht glaubt er, dass uns sein Hinweis aufs erste transzendente Interesse von der Alternativlosigkeit staatlicher Zwangsbevollmächtigung genügt. Jedenfalls drängt sich der Eindruck auf, dass er liberale staatliche Herrschaft anderen Gesellschaftsformen vorzieht und zu

⁶¹Zur weiteren Illustration. Hauke Brunkhorst überführt diese These in den Hegel-Marx-Heidegger-Gedanken der geschichtlichen Geworfenheit und des „in-der-Welt-Seins“ des Menschen (vgl. Brunkhorst: Die Kontingenz des Staates, S. 232–233). Höffes Erwiderung präzisiert mir seine Erklärung der transzendentalen Interessen: „[Diese Kritik setzt] sich nicht mit dem Begriff eines nur legitimierungstheoretischen, nicht handlungs- und sozialtheoretischen Individualismus auseinander“ (Höffe: Erwiderungen, S. 349). Höffe führt aus, natürlich lebten Menschen immer in sie konstituierenden sozialen und materiellen Zusammenhängen und natürlich werde Freiheit sozial konstituiert. Die menschliche Konfliktnatur und das transzendente Interesse ragten nicht in die gesamte politische Sphäre, sondern nur in den Bereich der Herrschaftslegitimation. Dass staatliche Herrschaft und staatliches Recht dringend legitimiert werden müssten, ergebe sich aus einer Tatsache der Menschheitsgeschichte: Das Recht sei kein recht spät in der Geschichte entstandenes Epiphänomen; es lasse sich vielmehr belegen, dass es ein in allen Gesellschaften früh auftretendes, Phänomen unterschiedlichster Formen des Zusammenlebens ist. Daher gelte: „Weil der Mensch so gut wie allerorten sein Zusammenleben rechtsförmig gestaltet, legt sich eine Verbindung mit der *Conditio humana* nahe; das Recht, so scheint es, hat einen anthropologischen Rang“ (ebd., S. 352). Hier steht Höffe bereits seine später in *Kategorische Rechtsprinzipien* entwickelte fundamentalethische Anthropologie vor Augen, auch wenn er sie erst später entwickelte (siehe ders.: Grundzüge einer Rechtsanthropologie). Deswegen sei das transzendente Interesse an Schutz und Sicherheit sowie die menschliche Konfliktnatur für eine Staatsphilosophie relevant. Sicherlich gebe es andere wichtige, transzendente Interessen, beispielsweise das nach Verständigung, nur seien die für eine Herrschaftslegitimation irrelevant. Vgl. ders.: Erwiderungen, S. 349–354.

deren Legitimierung nach einer universellen Rechtfertigungsgrundlage sucht. Das heißt, seine Auswahl des transzendentalen Interesses an Schutz und Sicherheit aus der Menge aller alternativer transzendentaler Interessen erklärt sich im Hinblick auf sein Ziel, der Legitimierung liberal-staatlicher Herrschaft. Und möglicherweise erklärt sich sein Bevorzugen liberal-staatlicher Herrschaft durch sein Menschenbild, nämlich seinen verengten Fokus auf die Konfliktnatur des Menschen.

Ich halte Höffes Argumentation daher mindestens für zirkulär, verdächtige ihn jedoch auch eines rationalen Fehlschlusses⁶². Denn er sucht nachträglich zur Legitimation der sowieso präferierten liberal-staatlichen Herrschaft nach irgendeiner halbwegs passenden anthropologischen Begründung. Den Richtigkeitsanspruch seines teildeskriptiven Werturteils muss er noch einholen.

Der rationalistische Fehlschluss – das ist seine anthropologische Begründung der sowieso bevorzugten politischen Ordnung – kontextualisiert sich in seinem Umgang mit der anarchistischen Seite der „Antinomie des Politischen“. Er charakterisiert den Anarchismus als hochgradig individualisierten, staatsfreien, an Thomas Hobbes' Theorie angelehnten Naturzustand, statt als eine politische Theorie mit umfangreicher Anthropologie. Noch dazu fokussiert er sich auf Aristoteles' Konzeption der Kooperationsnatur statt auf eine anarchistische. Tatsächlich besteht das anarchistische Vorhaben aber im Beseitigen der Herrschaft im Allgemeinen und des modernen Staats im Besonderen. Einen Hobbes'schen Naturzustand kennt der Anarchismus nicht. Auch erklärt der Anarchismus – im Gegensatz zu Aristoteles – mittels der Kooperationsnatur wie ein nichtstaatlich organisiertes Zusammenleben moderner Industriegesellschaften trotz aller Konflikte funktionieren kann. Höffes Behauptung, mittels der Kooperationsnatur lasse sich nur die Zivilisation erklären, aber „kein Staat machen“, das heißt rechtfertigen, kann der Anarchismus mit einem Schulterzucken begegnen. Schließlich argumentiert der Anarchismus ausführlich, eine herrschaftsfreie und gemäß anarchistischer Prinzipien eingerichtete Gesellschaft funktioniere besser und sei gerechter als eine staatlich organisierte. Konflikte könnten auf anarchistische Weise schneller gelöst werden, als es staatlichem Handeln möglich sei und außerdem könnten sie mit allseitiger Zustimmung beigelegt werden; beziehungsweise weil staatliche und ökonomische Herrschaft beseitigt sei, bestünden viele Konflikte kapitalistischer Gesellschaften nicht länger. Staatliche Herrschaft sei überflüssig, sogar schädlich, denn der Anarchismus sei die bessere Alternative und deshalb müsse man

⁶²Siehe Rübel ab S. 50.

sich nicht um eine Herrschaftslegitimation bemühen.⁶³ Folglich zischt Höffe mit seiner selbstgesetzten Aufgabe einer Legitimation staatlicher Zwangsbevollmächtigung an der anarchistischen Seite der „Antinomie des Politischen“ vorbei. Mit dem Modell der Kooperationsnatur lasse sich kein Staat legitimieren – das beabsichtigen die Anarchisten überhaupt nicht. Sobald Höffe den Anarchismus adäquat berücksichtigt, zeigt sich, dass seine Argumentation gegen die Erklärungskraft der Kooperations- und für die der Konfliktnatur unvollständig ist. Vielleicht argumentiert er so, weil für ihn bereits feststeht, dass staatliche Herrschaft alternativlos ist?

Dass Otfried Höffe einer angemessenen Diskussion des Anarchismus ausweicht, zeigt sich ebenfalls in seinen Äußerungen zum Anarchisten Pjotr Kropotkin, den er nur flüchtig erwähnt. Kropotkin bietet in *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* eine für den ethischen Naturalismus typische und für Höffe als Gegenmodell interessante Anthropologie an. Kropotkin argumentiert, Menschen würden von Natur aus zur Kooperation neigen und ihr konfliktorientiertes soziales Handeln lasse sich besser mit den durch staatlichen Zwang und kapitalistisches Wirtschaften verursachten sozio-ökonomischen Umständen erklären. Das sei evolutionswissenschaftlich belegbar. Dafür entwarf Kropotkin ein Modell der kooperativen Evolution, mit dem er Charles Darwins Prinzip des *survival of the fittest* sowie dessen konfliktorientierter Erklärung evolutionärer Entwicklung und Selektion widerspricht. Kropotkin argumentiert, soziale wie wirtschaftliche Kooperation sei evolutionär vorteilhafter als Ausbeutung und Gewalt, denn kooperierende Gemeinschaften genössen erhebliche Selektionsvorteile gegenüber aggressiven Individuen. Darum habe sich die Kooperationsnatur in der menschlichen Evolutionsgeschichte durchgesetzt. Sie werde jedoch seit Beginn der Aufzeichnung der Menschheitsgeschichte, nicht zuletzt durch staatliches Handeln, sozial und wirtschaftlich korrumpiert, deswegen benötige es der anarchistischen Revolution.⁶⁴ Er widerspricht der von Höffe für offensichtlich gehaltenen Notwendigkeit staatlicher Herrschaft und führt – in Höffes Begrifflichkeit – ein weiteres transzendentes Interesse ein, das mit dem von Höffe um den ersten Rang unter allen transzendentalen Interessen konkurriert.

Höffe müsste sich Kropotkins Herausforderung stellen, stattdessen entgegnet er ihm in nur wenigen Zeilen, ein „radikaler“ Anarchismus sei unrealistisch und eine

⁶³Vgl. Boettke/Candela: *The Positive Political Economy of Analytical Anarchism*, S. 223, 225, 229–231. Leeson: *Hunting for Unicorns*, S. 262–269. Vgl. zu Kropotkin auch Ratsch: *Vom guten und vom bösen Menschen*, S. 54–66.

⁶⁴Siehe Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*.

„sich selbst disqualifizierende“⁶⁵ Utopie. Ein konfliktfreies Zusammenleben sei „nicht nur in der gegenwärtigen Welt, sondern in allen möglichen Welten unerreichbar“⁶⁶, daher seien Freiheitseinschränkungen immer Teil des menschlichen Zusammenlebens – das sei die „bittere Realität“⁶⁷. Ein „strenger“ Anarchismus akzeptiere das und argumentiere für schwächere oder bessere Formen staatlichen Zwangs. Jedoch erübrige sich der Anarchismus damit. Denn Thomas Hobbes' Sentenz *man is a wolf to man* lege bereits nahe, dass im Naturzustand Grausamkeit, Folter und Sklaverei herrschen, weil es keine natürlichen Machtgleichgewichte gibt. Immerzu sei jemand jünger, stärker, gesünder und gerissener, Menschen seien niemals in allen Hinsichten gleichstark.⁶⁸ Mal von seiner klischeehaften Darstellung des Anarchismus abgesehen, bemüht Höffe das klassisch liberale Bild gewaltsamer Menschen, deren negative Handlungsneigung einen immerwährenden Krieg aller gegen alle verursache. Höffe glaubt anscheinend, dieses Menschenbild sei unwiderlegbar, jedenfalls sorgt er sich nicht um anarchistische Zustimmung. Jedoch bestreiten Anarchist:innen wie Kropotkin die menschliche Konfliktnatur überhaupt nicht. Kropotkin argumentiert, mit Höffes Logik vereinbar, gegen dessen Konzeption eines distributiven Vorteils. Konflikte ließen sich besser zwanglos und besser ohne staatliche Institutionen lösen. Höffe hat daher nicht nur die anarchistische Seite der „Antinomie des Politischen“ nicht bewältigt, es zeigt sich auch, wie seine Legitimation der staatlichen Zwangsbevollmächtigung nachträglich von anthropologischen Aussagen mit nur behaupteter Akzeptabilität begründet und gerechtfertigt wird.

(2) *Diffus und undeutlich*. Damit belegt mir Höffe meine Warnung, politische Theorien mit schwachem Vermeidungsanspruch würden oftmals in ihrer Argumentation diffus bleiben. So behauptet er, seine anthropologischen Aussagen würden lediglich einen Sachverhalt beschreiben, das heißt sie bezögen sich auf deskriptive Wahrheiten. Tatsächlich übernehmen die Aussagen in verwirrender Weise auch die Rechtfertigungsfunktion. Teil dessen ist die Berufung auf die angebliche Offensichtlichkeit und Selbstverständlichkeit des teildeskriptiven Werturteils. Das gehört zur Rechtfertigungsgrundlage, auf die sich alle weiteren ethischen und politischen Normen in Höffes Theorie verlassen. So kann er sich mit seiner diffusen anthropologischen Terminologie ins Ungefähre flüchten, wohin ihm die meta-perspektivische philosophische Anthropologie nicht folgen kann, weil sie bisher die argumentativen Funktionen

⁶⁵Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 335.

⁶⁶Ebd., S. 334.

⁶⁷Ebd., S. 335.

⁶⁸Vgl. ebd., S. 334–341.

anthropologischer Aussagen vernachlässigte, ungenügend zwischen Begründen und Rechtfertigen unterscheidet und sich ihrer eigenen Terminologie unzureichend bewusst ist.

Wie sehr ihm seine diffuse Argumentation nützt, zeigt sich, wo Höffe der Anthropologiekritik entgegenkommt, nur um sich danach trotzdem in der kritisierten Weise auf die anthropologische Rechtfertigungsfunktion zu berufen. Diesen Widerspruch kann er unaufgelöst stehen lassen, da er ihn hinter undeutlichen Prämissen und wagen Behauptungen versteckt. Im Detail setzt sich der Widerspruch zusammen aus: (1) Höffe bemüht sich um die Neutralisierung voreingenommener Menschenbilder, denn die hätten immer „ein Moment der kulturellen Relativierung an sich“⁶⁹. Ebenso lehnt er das Konzept der Humanität ab, denn mit der Betonung menschlicher Fähigkeiten und ihrer konkreten Aktualisierung gehe die Gefahr einer normativ verheerenden Engführung des Menschenbegriffs, wie die Dehumanisierung belege, einher. So würde nur der „humane Mensch [...] [für eine politische Theorie zählen] und dem nicht so humanen Menschen [würden] grundlegende Rechte abgesprochen werden“⁷⁰. Weiterhin verneint er – im Einklang mit der Anthropologiekritik – eine normativ-evaluative Auszeichnung seiner anthropologischen Aussagen. Die rein deskriptiv zu verstehenden anthropologischen Aussagen verbänden sich erst mit normativ-präskriptiven Aussagen im doppelten Syllogismus. Höffe argumentiert, er könne auf die normativ-evaluative Auszeichnung verzichten, da diese durch die Wahl der Menschen im Tauschszenario des Naturzustands entstehe. (2) Jedoch beansprucht er, deren Präferenzen und Entscheidungen zu kennen, also auch deren oberstes transzendentes Interesse. Bernhard Schmid beschreibt das treffend als „unterstellte Selbsttransparenz“⁷¹. Wie ich gezeigt habe, lässt sich Höffe dabei von seinen eigenen Präferenzen in einem rationalistischen Fehlschluss leiten. Der Widerspruch zwischen seinem Wahrnehmen und Ignorieren der Anthropologiekritik sowie zwischen seinem Bemühen um ein rationales Entscheidungsszenario und seinem Setzen anthropologischer Interessen wird immer undeutlich stehen bleiben und gerade deswegen für die Bewertung seiner Theorie ausschlaggebend sein.

Wie diffus und verwirrend seine Argumentation ist, belegt mir auch die Sekundärliteratur. Klaus Günther kommt meiner Höffe-Kritik am nächsten, jedoch nur in beiläufigen Bemerkungen. Er betont die Vielgestaltigkeit des Menschen und kri-

⁶⁹Höffe: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, S. 6.

⁷⁰Ebd., S. 11.

⁷¹Vgl. Schmid: Otfried Höffes transzendental-anthropologische Menschenrechtsbegründung, S. 567–568, das Zitat S. 568.

tisiert Höffe. „Wenn wir immer schon wüßten, [...] welche Interessen in jedem Fall übertrumpfen, dann bedürfte es gar keines Diskurses“⁷². Höffes Festlegung entziehe die transzendentalen Interessen dem normativen Diskurs und dadurch entwickle seine Anthropologie in versteckter Weise ihre normative Kraft.⁷³ Dem stimme ich zu, aber Günther bleibt damit kurz vor dem Vorwurf eines rationalen Fehlschlusses stehen.

Volker Gerhard argumentiert, dass Höffes Fokus auf Konflikt sowie auf die Konfliktnatur berechtigt sei, schließlich gehörten beide „zum elementaren Tatbestand menschlicher Geselligkeit“⁷⁴ und „[d]ie konstitutiven Probleme des politischen Handelns entstehen nun einmal mit dem Streit“⁷⁵. Problematische Funktionen von Höffes Anthropologie identifiziert Gerhard nicht, er warnt lediglich vor einer fehlerhaften Konzeption des Politischen durch die Entgegensetzung von Konflikt und Kooperation. Auch Gerhard entgeht, dass man anthropologische Handlungsneigungen nicht beliebig anrufen kann, um die eigene Vorstellung des Politischen zu begründen und zu rechtfertigen. Womöglich weil er sich ebenso wie Höffe bereits auf eine nicht weiter zu hinterfragende Konzeption des Politischen festgelegt hat.⁷⁶

Das wiederholt sich bei Hauke Brunkhorst. Der kritisiert Höffe entlang der prominenten Liberalismuskritik, das liberale Subjekt des Naturzustands beschreibe Menschen falsch und individualisiere es durch seine Konfliktbetonung. Stattdessen habe man sich an der Vorstellung vom Menschen als geschichtlich in einer sozialen Welt Gewordenem zu orientieren.⁷⁷ Höffes durchaus berechtigte und bereits erwähnte Erwiderung überspringe ich der Kürze halber. Stattdessen möchte ich darauf hinweisen, dass sich der methodologisch mit Höffes Vorgehen fremdelnde und in der philosophischen Landschaft komplett anders positionierte Brunkhorst, in Diskussionen über die Konzeption des Menschen und die Methodik von Naturzustandsmodellen verfängt, die Höffe freundlich beiseiteschiebt. Brunkhorst hätte sich besser von seiner Kritischen Theorie und der Methode der immanenten Kritik gelöst und Höffe mit dessen Begriffen und dessen Methodik angegriffen. Dann wären ihm vielleicht die Funktionen von Höffes anthropologischen Aussagen aufgefallen.

⁷²Günther: Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren?, S. 213–214.

⁷³Vgl. ebd., S. 212–214.

⁷⁴Gerhard: Das wiedergewonnene Paradigma, S. 77.

⁷⁵Ebd., S. 90. Hervorhebung entfernt.

⁷⁶Für eine ähnliche Kritik wie der von Gerhard siehe Kettner: Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte.

⁷⁷Vgl. Brunkhorst: Die Kontingenz des Staates, S. 231–237.

5.3 John Rawls' starker Vermeidungsanspruch

Den starken Vermeidungsanspruch illustriere ich mit der politischen Theorie von John Rawls. In 5.3.1 positioniere ich ihn zur anthropologischen Herausforderung anhand seiner Kritik der Defizite liberaler Vertragstheorien. Anschließend rekonstruiere ich in 5.3.2 seine metaethische Begründung, warum er anthropologischen Aussagen keine Rechtfertigungsfunktion zuweisen muss. Das ermöglicht mir in 5.3.3 die Person als eines seiner Theoriesubjekte einzuführen. Im Spätwerk fehlt die metaethische Begründung, dort ersetzt er sie durch die politische Konzeption der Person. Das erkläre ich in 5.3.4. Abschließend verdeutliche ich in 5.3.5 den Unterschied zwischen den beiden Vermeidungsansprüchen und verteidige zuletzt meine Begriffswahl eines Vermeidens.

5.3.1 Rawls über Locke

Wie es für Theoretiker:innen mit starkem Vermeidungsanspruch typisch ist, entwickelte John Rawls niemals auch nur ansatzweise ein anthropologisches Programm; er hinterließ keinerlei Spuren in anthropologischen Debatten; selbst der Anthropologiebegriff ist kein einziges Mal in den Registern seiner vier Hauptwerke⁷⁸ verzeichnet. Allerdings positionierte er sich zur anthropologischen Herausforderung ohne sie so zu nennen. Er bezieht sich nämlich in drei der vier – mit der Ausnahme von *The Law of Peoples* – auf John Locke als Verfasser einer defizitären Naturzustands- und Vertragstheorie, die gerade wegen ihrer anthropologischen Prämissen mit unhaltbaren normativen Konklusionen endet. Folglich beurteilt er Locke ähnlich zur genannten Liberalismuskritik. Jedoch lehnt er deswegen den Liberalismus nicht ab, sondern reiht sich in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* mit ausdrücklicher Verbesserungsabsicht in Lockes Theorietradition ein: Er möchte dessen zu spezifische und deswegen problematische anthropologische Aussagen vermeiden, indem er von ihnen abstrahiert, um so ein allgemeineres Theoriesubjekt zu gewinnen.

Ich möchte eine Gerechtigkeitsvorstellung darlegen, die die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt.⁷⁹

Bevor er sich in *Politischer Liberalismus* ausführlicher als zuvor mit Lockes Defiziten auseinandersetzt, bekräftigt er das nochmals, um dem Vorwurf mangelnder Stabilität

⁷⁸Damit meine ich *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, *Politischer Liberalismus*, *The Law of Peoples* und *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*.

⁷⁹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 27–28. Ähnlich ebd., S. 12.

und Praktikabilität gegenüber seiner eigenen Theorie besser begegnen zu können. Er möchte zeigen, dass konkrete Menschen den Überlegungen des abstrakten Theoriesubjekts im Urzustand – das ist die Partei – zustimmen können, obwohl sie ihm niemals entsprechen werden. Diese Aufgabe stellt er sich, weil er unter anderem subjektive moralische Werte, metaphysische Überzeugungen und religiöse Weltanschauungen konkreter Menschen von seinen abstrakten Theoriesubjekten abzog. All diese dürfen nicht deren Überlegungen zugrunde liegen, aber sie können durchaus die Quelle eines Widerspruchs zwischen den Überlegungen abstrakter Subjekte und denen konkreter Menschen sein. Deswegen muss Rawls erwarten, dass konkrete Menschen den Überlegungen der Partei nicht zustimmen werden und eine Gesellschaft, die gemäß seiner Gerechtigkeitskonzeption eingerichtet wurde, instabil sein wird.⁸⁰ Darum lautet seine Leitfrage in *Politischer Liberalismus*:

Wie können einander zutiefst entgegengesetzte, aber vernünftige umfassende Lehren zusammen bestehen und alle dieselbe politische Konzeption einer konstitutionellen Ordnung bejahen? [...] Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?⁸¹

Als Lösung führt er die Idee des überlappenden Konsenses⁸² als Schnittmenge aus gemeinsamen Überzeugungen zwischen einander ausschließenden umfassenden vernünftigen Lehren ein. Der Konsens sei auch zwischen konkreten Menschen möglich, er könne deshalb zur Rechtfertigungsgrundlage seiner abstrakt konzipierten Gerechtigkeitsprinzipien werden.⁸³ Um mit dem Konsens kompatibel zu sein, das heißt, um alle vernünftigen Gesellschaftsmitglieder anzusprechen, muss das Urzustandsmodell besonders allgemeine Ausgangsbedingungen verwenden, sonst reproduziere es Lockes Defizite:

Wenn der Gesellschaftsvertrag (im Fall von Hobbes und Locke) von Menschen in einem Naturzustand geschlossen wird [...] erscheint es unvermeidbar, daß die Vertragsbedingungen oder die von ihnen sanktionierten

⁸⁰Vgl. Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 251, Fn. 33. Vgl. ders.: *Political Liberalism*, S. xv–xviii. Siehe Rawls' Bekräftigung ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 34.

⁸¹Ebd., S. 14, 35.

⁸²Das engl. *overlapping consensus* wurde ins Dt. als „überlappender“ und „übergreifender“ Konsens übersetzt. Ein „überschneidender“ Konsens wäre treffender gewesen. Der Konsistenz halber halte ich mich an die direkte Übersetzung „überlappender“.

⁸³Vgl. zum überlappenden Konsens Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 80–81.

Umstände dazu neigen, substantiell von Unwägbarkeiten und Zufällen des pseudogerechten historischen Prozesses beeinflusst zu werden, der die Tendenz hat, Hintergrundgerechtigkeit zu erhalten oder sich ihr anzunähern. Diese Schwierigkeit läßt sich gut an Lockes Lehre illustrieren.⁸⁴

John Locke binde politische Rechte an den Besitz von Eigentum, was „die Akkumulationen des pseudogerechten historischen Prozesses“⁸⁵ in dessen Gesellschaftsvertrag

⁸⁴Rawls: Politischer Liberalismus, S. 400–401. Der Begriff der Hintergrundgerechtigkeit ist nach wie vor verwirrend, denn er wurde unterschiedlich übersetzt und von Rawls undeutlich erklärt. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* führt er das Begriffskonzept in Kap. 2 Abschn. 14. während seiner Unterscheidung zwischen unvollkommener und reiner Verfahrensgerechtigkeit nebenbei ein: „The intuitive idea is to design the social system so that the outcome is just whatever it happens to be, at least so long as it is within a certain *range*“ (ders.: *A Theory of Justice*, S. 85. Hervorhebung Rübel). In der Suhrkamp-Ausgabe übersetzt Hermann Vetter *range* als „Rahmen“: Menschen handelten innerhalb eines ihnen gesetzten Rahmens gesellschaftlicher Handlungsbedingungen und sofern der gesellschaftliche Rahmen gerecht konzipiert wurde, werden ihre Handlungen gerecht sein. Die gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns – im Engl. *background circumstances* – übersetzt Vetter als „Rahmenbedingungen“, um in seiner Logik zu verbleiben: „Die Rahmenbedingungen legen also ein faires Verfahren fest“ (ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 108). Folglich bezeichnet „Rahmengerechtigkeit“ die Gerechtigkeit der Rahmenbedingungen. In der engl. Originalausgabe sowie in allen weiteren Veröffentlichungen bezeichnet Rawls die Rahmengerechtigkeit jedoch als *background justice* (siehe z. B. ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 529). Vielleicht wechselt deswegen der zweite Übersetzer von Rawls, Wilfried Hinsch, in *Politischer Liberalismus* vom Begriff *background justice* zu „Hintergrundgerechtigkeit“, weil er so zu dem der *background circumstances* passt. Leider, und sehr verwirrend, hält er seine Neuübersetzung nicht durch (siehe z. B. ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 488). Wieder übersetzt er den Begriff als „Rahmengerechtigkeit“. In *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* orientiert sich der dritte Rawls-Übersetzer, Joachim Schulte, an Hinsch und verwendet den Begriff der Hintergrundgerechtigkeit. Sehr verwirrend übernimmt er jedoch für den Begriff *basic justice* Veters ursprüngliches „Rahmengerechtigkeit“, was die Gerechtigkeit der Gerechtigkeitsprinzipien bezeichnet, die dem gesamten System einen Gerechtigkeitsrahmen setzt. Die Hintergrundgerechtigkeit bezieht sich auf die Gerechtigkeit des durch die gesellschaftliche Grundstruktur festgelegten sozialen Hintergrundrahmens. Die Hintergrundgerechtigkeit muss folglich der Rahmengerechtigkeit entsprechen, damit die Bürger:innen im Sinn von Rawls als frei und gleich gelten. Siehe ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 32 und eine wichtige Unterscheidung S. 254–255, Fn. 48. Interessanterweise wird in *The Cambridge Rawls Lexicon* keiner der auch im Engl. verwirrenden Begriffe erklärt. Siehe Mandle/Reidy (Hrsg.): *The Cambridge Rawls Lexicon*.

⁸⁵Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 401. Rawls unterscheidet zwischen hypothetisch-pseudohistorischen und hypothetisch-pseudo-nichthistorischen Verfahren der Normenfindung. Erstere beanspruchen, tatsächliche soziale und natürliche Gesetzesmäßigkeiten zu beachten. Sie könnten tatsächlich stattfinden, sofern die notwendigen Bedingungen erfüllt sind. Letztere gehen von fiktiven oder idealen Voraussetzungen aus, um verschiedene, wenn auch unrealistische, Szenarien durchspielen zu können. Sie können aufgrund ihrer Fiktionalität nicht stattfinden. Rawls' Urzustandsmodell ist ein hypothetisch-pseudo-nichthistorisches Verfahren. Mit ihm könne er gerechtere Prinzipien entwickeln, als es pseudohistorischen Verfahren möglich ist, denn der hohe Abstraktionsgrad verhindere das Einfließen historischer Zufälligkeiten. Rawls' Locke-Kritik bezieht sich aufs Risiko, ungerechte Zufälligkeiten prämissenhaft im Verfahren der Normenfindung anzulegen. Vgl. ebd., S. 400–402.

einfließen lasse. Allerdings bleibt seine Locke-Kritik oberflächlich. Er benennt weder bei Locke noch allgemein bei anderen Theorien, außer ungleicher Eigentumsverteilungen und der daraus resultierenden unfairen Verteilung politischer Rechte, weitere, für ein gerechtes und faires Verfahren der Normenfindung unzulässige Zufälligkeiten. Ebenso diskutiert er Crawford Macpherson oder die sich an ihn anschließende Liberalismuskritik nicht⁸⁶). Für jede weitere Auseinandersetzung mit Naturzustandsverfahren ist das schade. Jedenfalls halte ich fest, dass er sich ausdrücklich von pseudohistorischen „als-ob“ Naturzustandstheorien distanziert, weil das ungerechte Prämissen einführe und dass er sich ebenso ausdrücklich als Ziel setzt, diese philosophische Herausforderung zu lösen.

In *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* wiederholt Rawls seine Kritik an pseudohistorischen Vertragstheorien – jetzt als „Theorien mit idealem Geschichtsverlauf“ übersetzt – und bekräftigt abermals sein Vorhaben.

Man muß einen Blickpunkt angeben, von dem eine faire Übereinkunft zwischen freien und gleichen Personen erreicht werden kann. Aber dieser Blickpunkt darf nicht durch die spezifischen Merkmale und Umstände der existierenden Grundstruktur verzerrt werden, sondern zwischen dem Blickpunkt und den existierenden Gegebenheiten muß eine gewisse Distanz liegen.⁸⁷

Sein Urzustandsmodell erreiche das, indem es alle unzulässigen Zufälligkeiten durch den Schleier des Nichtwissens herausfiltert:

Im Urzustand dürfen die Beteiligten weder die soziale Stellung noch die besonderen Globaltheorien der von ihnen repräsentierten Personen kennen. Ebensovienig kennen sie die rassische und ethnische Gruppenzugehörigkeit der Personen, ihr Geschlecht oder ihre diversen angeborenen Fähigkeiten wie Stärke und Intelligenz.⁸⁸

Zusammenfassend begegnet Rawls der Liberalismuskritik mit einem anthropologische Spezifika vermeidenden Gedankenexperiment, das nur allgemeine Beschreibungen

⁸⁶Stattdessen bezieht er sich nur auf Quentin Skinners Locke-Interpretation (siehe Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 402, Fn. 25). Tatsächlich diskutiert Rawls die Locke-Kritik von Macpherson in *Geschichte der politischen Philosophie*, das ist seine jährlich gehaltene Vorlesung zur politischen Philosophie der Neuzeit. Er widerspricht Macphersons Behauptung, eine Klassengesellschaft sei mit Lockes' Gesellschaftsvertrag unvereinbar. Jedoch mit dem Ergebnis, dass Lockes politische Theorie defizitär ist, eben weil sie Klassengesellschaften für gerecht erklärt und sie so ermöglicht (siehe ders.: *Geschichte der politischen Philosophie*, S. 215–217, 220–240).

⁸⁷Ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 39–40.

⁸⁸Ebd., S. 40.

des Menschen zulässt.⁸⁹ Zu ihm gelangte er auch wegen der Defizite von Lockes Theorie, denn dem gelinge nicht, allen Menschen „die gleichen politischen Freiheiten zu garantieren“⁹⁰. Obwohl Rawls niemals für eine Anthropologie bekannt wurde, lässt er sich folglich durchaus zur anthropologischen Herausforderung positionieren.

5.3.2 Eine unabhängige *moral theory*

Rawls verteidigt seinen starken Vermeidungsanspruch mit einer Metaethik, derzufolge nur die *moral theory* zur Rechtfertigung beitragen kann. Das beeinflusst seine Personenkonzeption in erheblicher Weise, was ich nun anschneide, um es in Teil II ausführlich zu erklären.

In dem weniger stark rezipierten Aufsatz *The Independence of Moral Theory* argumentiert Rawls für die Unabhängigkeit der *moral theory*⁹¹ von anderen Philosophiebereichen. Er veröffentlichte ihn 1975 in der Übergangsphase von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zu *Politischer Liberalismus*, in der er seinen thematischen Fokus verschob. Ich interpretiere den Aufsatz als ein Antwortversuch auf die Kritik von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und zugleich als Brücke zu *Politischer Liberalismus*. Mit diesem Aufsatz wendet sich Rawls gegen ein begründungstheoretisches Primat philosophischer Teilbereiche, wie der Epistemologie, der Metaphysik, der Bedeutungstheorie und der Philosophie des Geistes, vor der *moral theory* und argumentiert für deren arbeitsteilige Unabhängigkeit. Mit *moral theory* bezeichnet er den Moraltheorien erforschenden Teilbereich der *moral philosophy*⁹² der nach einem „deeper understanding of the struc-

⁸⁹Sein Vermeidungsanspruch anthropologischer Spezifika ist, systematisch interpretiert, der Forderung einer feministischen Aneignung anthropologischer Begriffe von Louise Antony entgegengesetzt. Viele Liberalismuskritiker:innen schlossen sich ihr an und warfen dem politischen Liberalismus unzureichendes Erfassen anthropologischer Spezifika sowie bezüglich vieler gesellschaftlicher und politischer Ungerechtigkeiten Thematisierungsschwierigkeiten und Sprachlosigkeit vor, siehe Antony: „Human Nature” and Its Role in Feminist Theory. Siehe oben S. 60. Siehe eine Übersicht der Sprachlosigkeitsvorwürfe in Kreide: The Silence of Political Liberalism. Siehe für einen ähnlichen Vorwurf Taylors Kritik an Rawls’ Theorie als ein „Liberalismus der Neutralität“, der sich Fragen nach dem guten Leben entziehe. Das ende mit einer „außerordentliche[n] Inartikuliertheit“ bezüglich der konstitutiven Ideale von Rawls’ Theorie. Zitate in Taylor: Das Unbehagen an der Moderne, S. 25–26. Siehe auch ders.: Quellen des Selbst, S. 105–175, dort zu Rawls S. 171–173. Ähnlich dazu Seibert: Politische Ethik und Menschenbild, S. 174 u. dort Fn. 424.

⁹⁰Siehe Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 40 und dort auch Fn. 16. Siehe Rawls’ ausführliche Erklärung ebd., S. 92–93. Zitat dort in Fn. 20.

⁹¹Tatsächlich bleibt unklar, welches Konzept Rawls in der *moral theory* glaubt vor Augen zu haben. Siehe dazu Schaefer: „Moral Theory” Versus Political Philosophy: Two Approaches Two Justice.

⁹²„Moral theory is the study of substantive moral conceptions, that is, the study of how the basic notions of the right, the good, and moral worth may be arranged to form different moral structures.

ture of moral conceptions and their connections with human sensibility“⁹³ sucht. Die *human sensibility* beinhaltet nach Rawls die *moral sensibilities*. Jedenfalls erschöpft sich die *moral theory* nicht in einer analysierenden Meta-Perspektive, sie arbeite auch normativ; so bewerte sie normative Moraltheorien hinsichtlich ihrer Handhabung jener *moral sensibilities*. Rawls vertritt eigene metaethische, epistemologische und ontologische Positionen, die im Zusammenhang mit dem Aufsatz sein Verständnis der *moral sensibilities* erklären. Zum Beispiel folge aus der Anerkennung des normativen Pluralismus, dass Moraltheorien mit alleinigem Wahrheitsanspruch defizitär sind, denn sie verneinten die Existenz des Pluralismus und und das lasse sich nicht gegenüber Vertreter:innen anderer vernünftiger Moraltheorien legitimieren.

Die von Rawls verteidigte fachliche Unabhängigkeit der *moral theory* begründet er mit dem normativen Pluralismus, der normativen Freiheit und Gleichheit der Individuen sowie mit dem normativen Individualismus. Erst wegen dieser drei Gründe stelle sich die Aufgabe, ein gerechtes Zusammenleben trotz der Gegensätze zwischen den Menschen zu konzipieren. Und weil das, unter anderem, Wahrheitsfragen ausklammere, komme der *moral theory* ein unabhängiger fachlicher Sonderstatus zu⁹⁴. Ihre fachliche Unabhängigkeit bedeutet folglich nicht ihre wissenschaftliche Isolation, sondern gemäß ihrer normativen Aufgabe nur die normative Unabhängigkeit ihres Arbeitens.⁹⁵

Daraus folgert Rawls, dass eine normative Personenkonzeption ebenfalls unabhängig ist, nämlich von anthropologischen Bezügen. Das begründet Rawls ausführlich, mir genügt ein flüchtiger Blick auf die Unabhängigkeit der *moral theory* von der Epistemologie, da er das dortige Hauptargument leicht abgewandelt mehrfach wiederholt und im Teil über die Unabhängigkeit der Personenkonzeption nicht mehr vollständig anführt.

Die Unabhängigkeit der *moral theory* von der Epistemologie begründet Rawls mit deren unterschiedlichen Zielsetzungen. Die Epistemologie suche unter anderem nach einem Existenzbeweis moralischer Wahrheit, die *moral theory* dagegen nach einer Gerechtigkeitskonzeption, der trotz eines normativen Pluralismus alle vernünftige

Moral theory tries to identify the chief similarities and differences between these structures and to characterize the way in which they are related to our moral sensibilities and natural attitudes, and to determine the conditions they must satisfy if they are to play their expected role in human life“, Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 286.

⁹³Ebd., S. 287.

⁹⁴Umgekehrt sei das nicht der Fall. Beispielsweise müsse sich die Antwort auf die Frage nach der Beschaffenheit von Personen auf Erkenntnisse über die Struktur der Moral verlassen.

⁹⁵Vgl. Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 286–288.

Personen zustimmen können.

The independence of moral theory from epistemology arises from the fact that the procedure of reflective equilibrium *does not assume that there is one correct* moral conception. It is, if you wish, a kind of psychology and does not presuppose the existence of objective moral truths.⁹⁶

Der moralische Realismus⁹⁷, der von der Existenz objektiver Tatsachen bezüglich normativer Fragen ausgeht, ist für Rawls' Vorhaben irrelevant. Die *moral theory* könne zu einem Ergebnis gelangen, ohne die epistemischen Fragen dieses Realismus beantworten zu müssen. Rawls ist überzeugt, trotz ihrer Unabhängigkeit könne die *moral theory* mittels seiner Methode des Überlegungsgleichgewichts eine für alle Vertreter:innen vernünftiger Lehren akzeptable Gerechtigkeitskonzeption finden.⁹⁸

Ähnlich verhält es sich mit der Unabhängigkeit der Personenkonzeptionen. Ich konzentriere mich wieder auf nur einen Teil seiner Argumentation, auf den, der die Unabhängigkeit der Person anhand des Beispiels der personalen Identität erklärt. Die für die Philosophie des Geistes typischen Fragen, wie der nach personaler Kontinuität, klammert Rawls, ebenso wie die nach der objektiven Wahrheit moralischer Tatsachen, von der *moral theory* aus. Stattdessen widme die sich beispielsweise unseren Selbstinterpretationen oder den Konzeptionen idealer Personen, denen Menschen entsprechen möchten. Weil das normative Konzeptionen seien, könnten sie nicht durch die Philosophie des Geistes bewertet werden. Sie sind ausschließlich Forschungsgegenstände der *moral theory*.⁹⁹ Dafür sprächen drei Gründe:

(1) Die von der Philosophie des Geistes akzeptierten Kriterien für personale Identität – die mentale Kontinuität der Persönlichkeit, der Erfahrungen, der Erinnerungen sowie die Kontinuität der körperlichen Verfasstheit – könnten Moralthorien beliebig übernehmen und gewichten, ohne dabei den Erkenntnissen der Philosophie des Geistes zu widersprechen. Umgekehrt sei es der Philosophie des Geistes unmöglich, die beste der normativen Konzeptionen personaler Identität zu identifizieren, denn das entscheide sich allein an moralischen Kriterien.

⁹⁶Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 289–290. Hervorhebung Rübel. Obwohl sich Rawls' Fokus später erheblich verschiebt – weit genug, um berechtigterweise die Frage der Werkkohärenz zu stellen – bleibt seine Konzeption des Überlegungsgleichgewichts weitestgehend unverändert. Es findet sich sogar bereits am Anfang seines Gesamtwerks. Siehe ders.: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*.

⁹⁷Siehe Rübel S. 32, Fn. 2.

⁹⁸Vgl. Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 288–291.

⁹⁹Vgl. ebd., S. 295–296. Siehe dazu auch ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 100–101, Fn. 34.

(2) Für den Fall, dass Moralthorien unterschiedliche normative Personenkonzeptionen vertreten, ohne mit ihren Auswahlkriterien und ihrer Kriteriengewichtungen der Philosophie des Geistes zu widersprechen, würden sich die Unterschiede nicht durch letztere erklären, sondern durch abweichende moralische Perspektiven:

The differences in emphasis [der Kriterien für personale Identität] arise from the fact that a criterion of identity is tailored to the requirements of a particular moral view [...] the variations among the criteria are not antecedent to moral theory but explained by it.¹⁰⁰

Folglich müsse das in der *moral theory* nicht in der Philosophie des Geistes thematisiert werden. Ebenso folge, dass ontologische Personenkonzeptionen die *moral theory* nicht anleiten oder *strukturieren*. Solche Führungsfunktionen könnten nur normativ-evaluative Kriterien, das heißt Werturteile, übernehmen.

(3) Nur die Sozialwissenschaften, die Psychologie und die Theorie der korrespondierenden wohlgeordneten Gesellschaft sind beauftragt, zu prüfen, ob die Moralthorien praktikabel sind¹⁰¹. Aber über die Attraktivität einer Moralthorie entscheiden die von ihr betroffenen Menschen, so belege sich eine solche Attraktivität erst in den Urteilen der Menschen, die ihr Denken und Handeln an ihr ausrichten sollen.¹⁰²

5.3.3 Eine normative Personenkonzeption

Aufgrund seiner unabhängigen normativen Personenkonzeption, möchte Rawls konkretisieren, wie und warum eine solches abstraktes und fiktives Darstellungsmittel mit unseren tatsächlichen Umständen kompatibel ist. Er möchte zeigen, dass seine Gerechtigkeitskonzeption praktikabel ist.

Aufgrund der hohen Zahl konkurrierender Auswahlkriterien einer Personenkonzeption, sucht Rawls nach einem öffentlichen, das zugleich die Legitimationsbedingungen seiner Gerechtigkeitskonzeption erfüllt, schließlich entscheide sich die Legitimität einer normativen Personenkonzeption an ihrer Akzeptabilität.

¹⁰⁰Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 296.

¹⁰¹Ich übersetzte „the feasibility of moral conceptions“ (ebd.) als „prüfen der Praktikabilität“ und spreche von „praktikablen“ Theorien, denn an anderen Stellen spricht Rawls direkt von *practicability*. Siehe z. B.: „Like any other political conception, for it to be *practicable*, its requirements and ideal of citizenship must be ones that people can understand and apply“, ders.: *Political Liberalism*, S. 87. Hervorhebung Rübels.

¹⁰²Die drei Begründungen: Vgl. ders.: *The Independence of Moral Theory*, S. 296–297.

Yet moral conceptions regard persons differently and prize different aspects of their nature. So although every conception employs a criterion of identity that recognizes the results of the philosophy of mind, each may specialize its criterion to fit the requirements of a particular moral order and conception of the person. The comparative study of these matters belongs to moral theory and takes us beyond the philosophy of mind.¹⁰³

Deswegen ist die *moral theory* beauftragt, zu prüfen, welche der Moralthorien praktikabel ist. Allerdings deckt sich das nur teilweise mit Rawls' Konzept der idealen Theorien¹⁰⁴ und des idealen Verfahrens. Das verdeutlicht, dass beide Bedeutungen des Begriffs „Ideal“ im Konzept der idealen Theorie enthalten sind: Sie formuliert ein erstrebenswertes Ziel, das zugleich als Bewertungsmaßstab dient und sie beschreibt das bestmögliche Ermittlungsverfahren von Gerechtigkeitsprinzipien und derer Ausformulierung zu einer vollständigen Verfassung. Beispielsweise abstrahiert Rawls in seinem Modell des Urzustands von nonkonformem Handeln bezüglich der Gerechtigkeit, weil er überzeugt ist, nur das ermögliche die systematische Behandlung der dringendsten Gerechtigkeitsfragen. Selbstverständlich muss er erklären, warum die Ergebnisse des idealen Verfahrens für unsere konkreten Gesellschaften mit weitverbreitetem nonkonformem Handeln, wie Trittbrettfahren, relevant sind. Diese Erklärung dehnt sich auf die Theoriesubjekte aus, folglich beinhaltet das auch einen Vergleich zwischen der Personenkonzeption seiner idealen Theorie und dem Forschungsobjekt der Anthropologie – dem Menschen. Allerdings folgt daraus nicht, dass das Subjekt des Urzustands, die Partei, ebenfalls ein Ideal ist, an dem das eigene Handeln auszurichten ist. Die Partei ist lediglich ein Darstellungsmittel für rationale und vernünftige Entscheidungen.

Man könnte glauben, während des Konkretisierens der Praktikabilität darf Dirk Jörkes korrigierende Anthropologie ihren Auftrag nachkommen. Schließlich soll sie im Fall einer unrealistischen Personenkonzeption einschreiten und mittels anthropologischer Wissenschaften deren mangelhafte anthropologische Aussagen identifizieren und korrigieren. Allerdings bremst Rawls solche Vorstellungen sofort aus. Moralische Personenkonzeptionen beziehen sich nicht auf deskriptive anthropologische Aussagen wie „Der Mensch ist sterblich“, sondern auf unser moralisches Selbstverständnis,

¹⁰³Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 297.

¹⁰⁴Obwohl das Konzept der idealen Theorie erst in Rawls' jüngeren Arbeiten argumentativ hervortritt, ist es bereits *Eine Theorie der Gerechtigkeit* enthalten. Siehe ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 25–26, 277–280. Siehe für eine gelungene kritische Einführung in die Debatte um Rawls' Konzept der idealen Theorie Schaub: *Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch?* Siehe auch Mills: „Ideal Theory“ as Ideology.

das heißt, auf unser normatives Verständnis unserer Lebensform. Das passt eher zu einer interpretativen und normativen als zu einer evolutionswissenschaftlichen Anthropologie.¹⁰⁵

Here I assume that the kind of lives that people can and do lead is importantly affected by the moral conception publicly realized in their society. What sorts of persons we are is shaped by how we think of ourselves and this in turn is influenced by the social forms we live under.¹⁰⁶

Bürger:innen verhalten sich laut Rawls selbstreflexiv zur öffentlichen Personenkonzeption, das heißt, sie reflektieren und vergleichen sie mit ihrer eigenen Identität und ihren eigenen Wünschen und passen sie im Bedarfsfall einander an.

Rawls' Lösung der anthropologischen Herausforderung besteht folglich darin, kein anthropologisches Theoriesubjekt zu verwenden. Er vermeidet den anthropologischen Forschungsgegenstand und bezieht sich stattdessen auf den der Moralphilosophie – die Person. Seine Personenkonzeption ist keine apriorische und sie entspricht nicht dem von Jürgen Habermas kritisierten immergleichen Menschenwesen oder treffender. Folglich vermeidet Rawls anthropologische Aussagen und zugleich die Anthropologiekritik hinter der anthropologischen Herausforderung. Allerdings muss er nun die Praktikabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption konkretisieren.¹⁰⁷

5.3.4 Eine politische, keine metaphysische Personenkonzeption

Im Spätwerk fehlt Rawls' metaethische Erklärung. Stattdessen widmet er sich seinem Theoriesubjekt als einer politischen Idee.

Weil die normative Personenkonzeption als Teil einer idealen Theorie dem Zugriff der Anthropologie entzogen ist, muss Rawls konkretisieren, warum sie praktikabel sein soll. Das beinhaltet, ihre Legitimität, das heißt ihre Akzeptabilität, zu prüfen.

¹⁰⁵Vgl. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 293–295. Trotzdem folge daraus kein moralischer Relativismus, denn auch Selbstinterpretationen könnten einen „archimedischen Punkt“ bilden.

¹⁰⁶Ders.: The Independence of Moral Theory, S. 300.

¹⁰⁷Obwohl die Personenkonzeption von Rawls hauptsächlich während der kommunitaristischen Kritik, wie der von Michael Sandel, rezipiert wurde und sein Aufsatz *The Independence of Moral Theory* eher unbeachtet blieb, wird der Aufsatz mittlerweile an einem unerwarteten philosophischen Ort diskutiert: Foucault-Forscher:innen sehen in ihm den vielversprechenden Start eines möglicherweise produktiven Dialogs zwischen Rawls'schem politischen Liberalismus und agonistischer Demokratietheorie. Siehe z. B. Rosenthal: *Ontology and Political Theory: A Critical Encounter between Rawls and Foucault*.

Um das nachvollziehen zu können, muss man einen Schritt zurück treten. Übereinstimmend mit seinem Kohärentismus stellt Rawls die normative Personenkonzeption den Bürger:innen, die sich an ihrem Ideal orientieren sollen, nicht isoliert gegenüber; deswegen könne man die Legitimität der Personenkonzeption nur in Verbindung mit deren normativen Überzeugungen prüfen. Aber wer sind diese Bürger:innen und in welcher Gesellschaft leben sie? Zur Beantwortung dieser Frage idealisiert Rawls modellhaft eine Gesellschaft – die wohlgeordnete Gesellschaft. Nun legitimiere sich eine normative Personenkonzeption, wenn man sie auf diese wohlgeordnete Gesellschaft übertragen könne. Oder anders formuliert, ob die normative Personenkonzeption praktikabel ist, hänge davon ab, ob es von selbstreflexiven, vernünftigen Menschen – den Bürger:innen der wohlgeordneten Gesellschaft – bejaht werden kann und ob diese sie in ihr moralisches Handeln übernehmen können und möchten.¹⁰⁸ Erst die Möglichkeit derer Zustimmung legitimiert die Personenkonzeption und erst jetzt kann diese auf Dauerhaftigkeit im Denken und Handeln der Bürger:innen hoffen. Das nennt Rawls die Stabilität einer normativen Vorstellung.

Niemals wird Rawls die metaethische Argumentation von *The Independence of Moral Theory* in einer anderen Publikation wiederholen. Stattdessen konzentriert er sich in seiner jüngeren Werksphase auf seine Gegenthese zu einer Ontologie mit Leitfunktion: Nur eine normativ-politische Gerechtigkeitskonzeption könne eine normativ-politische Theorie anleiten, wofür er in *Politischer Liberalismus* die bekannte Formel „politisch und nicht metaphysisch“¹⁰⁹ prägt. Etwa gleichzeitig führt er seine Konzeption des unauflösbaren Pluralismus der Ideen und Lehren ein, der aus dem freien Gebrauch der praktischen Vernunft resultiere und eine unausweichliche Tatsache des Lebens sei. Als Teilmenge enthalte er den vernünftigen Pluralismus, der ausschließlich zwischen vernünftigen Lehren bestehe und der das Ergebnis des demokratischen Zusammenlebens sei.

¹⁰⁸ „Thus the essential point is whether the well-ordered society corresponding to a moral conception generates in its members the necessary continuities and sense of purpose to maintain itself“, Rawls: *The Independence of Moral Theory*, S. 301.

¹⁰⁹ Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 75. Zuerst führt Rawls die Formel in ders.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 230 noch als: „the aim of justice as fairness as a political conception is practical, and not metaphysical or epistemological“ ein. Dort versucht er ausführlich fehlerhafte Interpretationen von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zu berichtigen. Außerdem ergänzt er diese um neue Ideen, wodurch er sie neu ausrichtet. Siehe als Kontrast dazu seine erste Veröffentlichung zu seiner politischen Philosophie ders.: *Justice as Fairness* von 1958. Hier vermeidet er noch eine Definition seines Personenbegriffs; der könne kontextabhängig verschiedenes bedeuten, etwa individuelle Menschen, Nationen, Provinzen, privatwirtschaftliche Unternehmen, Kirchen u. Ä. Siehe ebd., S. 166. Auf die Einzelheiten der Umbrüche gehe ich in Teil II ein.

Nun muss Rawls seine bisherige Rechtfertigungsgrundlage den Bedingungen dieses Pluralismus anpassen, um sie zu legitimieren. Er verlangt deshalb nach einer unabhängigen Gerechtigkeitskonzeption, die die Philosophie mit ihren vielen ontologischen, metaphysischen und epistemischen Thesen über die beste Personenkonzeption ebenso wie eine normativ-politische Anthropologie tolerieren soll, ohne sich auf diese zu begründen oder zu berufen. Dazu verwendet er die Idee der politischen und nicht metaphysischen Gerechtigkeitskonzeption. Sie legitimiert sich durch einen überlappenden Konsens. Der bezieht sich nicht auf die Hintergrundgerechtigkeit¹¹⁰ der „Kultur des Sozialen“, auf ein apriorisch Immergleiches oder auf anthropologische Konstanten; er bezieht sich auf die politische Kultur und die „Tradition des demokratischen Denkens“ einer demokratischen Gesellschaft sowie auf die Interpretationen ihrer grundlegenden Institutionen als einen „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze“.¹¹¹

Ein solcher Konsens schließt alle vernünftigen konträren religiösen, philosophischen und moralischen Lehren ein, die in einer mehr oder weniger gerechten verfassungsmäßigen Ordnung – einer Ordnung, in der das Kriterium der Gerechtigkeit die politische Konzeption selbst ist – über Generationen hinweg bestehen und eine ansehnliche Zahl von Anhängern gewinnen werden.¹¹²

Ebenso wie sich die politische Gerechtigkeitskonzeption von den umfassenden vernünftigen Lehren befreit, nämlich indem sie sich von der *moral theory* statt von einer Metaphysik anleiten lässt, löst sich die Personenkonzeption von der Anthropologie und den speziellen Personenkonzeptionen vernünftiger Lehren. Die neue Gerechtigkeits- und die neue Personenkonzeption sind abstrakt, fiktiv, konstruiert und politisch oder kürzer: Sie ist „freistehend“. Die politische Gerechtigkeitskonzeption wird „als freistehende Auffassung dargestellt und abseits und ohne Bezug zu einem solchen weiteren Hintergrund [den der umfassenden Lehren] entwickelt“¹¹³. Deshalb möchte Rawls die Akzeptabilität der freistehenden Personenkonzeption belegen, indem er zeigt, dass die Vorstellung von dieser Person bereits in der Schnittmenge aus den vernünftigen Lehren enthalten ist.¹¹⁴

¹¹⁰Siehe Rübel S. 97, Fn. 84.

¹¹¹Alle drei Zitate Rawls: Politischer Liberalismus, S. 79. Vgl. ebd., S. 74–75. Vgl. für vernünftigen Pluralismus ebd., S. 106–108. Vgl. für überlappenden Konsens ebd., S. 79–81.

¹¹²Ebd., S. 80.

¹¹³Ebd., S. 78.

¹¹⁴Deskriptive anthropologische Aussagen sind ebenfalls Teil der Schnittmenge. Beispielsweise beschreiben Aussagen wie „Menschen sind rational“ eine notwendige Bedingung der Vernünftigkeit.

Weil die freistehende Personenkonzeption trotz ihres politischen Charakters und des starken Vermeidungsanspruchs zur Konkretisierung der Praktikabilität eindeutig begründungstheoretisch mit anthropologischen Aussagen verbunden ist, befürworte ich eine Rawls-Interpretation mehrerer, distinkter und kontextbezogener Theoriesubjekte. Schließlich, obwohl er es niemals in angemessener Weise hervorhob oder erklärte, verwendet er spätestens ab *Politischer Liberalismus* mehrere solcher Subjekte, nämlich: Mensch, Person, Bürger:in und Vertragspartei.¹¹⁵ Ich behandle das Auseinanderfallen von Rawls' Theoriesubjekten ausführlich in Teil II.

5.3.5 Über „Vermeidung“

Zuerst (1) verdeutliche ich den Unterschied zwischen dem schwachen und dem starken Vermeidungsanspruch, indem ich das eben über Höffe und Rawls Zusammengetragene miteinander vergleiche. Danach (2) verteidige ich meine Begriffswahl der „Vermeidung“ in Rawls eigenen Worten, um nochmals meine Typologie der Vermeidungsansprüche zu verteidigen.

(1) Die von mir rekonstruierte teildeskriptive anthropologische Aussage von Otfried Höffe, „Das erste transzendente Interesse des Menschen ist sein Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit“ bezieht sich auf die menschliche Konfliktnatur und Verletzlichkeit. Unsere allgemeine Erfahrung zeige, dass die Attribution deskriptiv wahr sei. Das darin enthaltene teildeskriptive Werturteil besteht in der Auswahl und Bewertung des transzendentalen Interesses als das oberste aller Interessen, was die Rechtfertigungsgrundlage aller weiteren moralischen Normen von Höffe ist. Sein teildeskriptives Werturteil lässt sich allerdings nicht gemäß seiner Formel „Anthropologie plus Ethik“ von dessen anthropologischen Bezügen, wie in einer Gleichung, trennen, denn nur weil es ein *menschliches* Interesse ist, erklärt sich, warum es transzendental ist. Das ist für die Legitimierung seines transzendentalen Tauschs unverzichtbar, denn es begründet, warum die Rechtfertigungsgrundlage auf Akzeptabilität hoffen kann.

Ich glaube, Rawls würde all das, besonders die Behauptung über die Universalität

Das verwirrt die Rezeption liberaler Theorien oft. Es geht nicht um die Unterstellung vollkommener Rationalität oder die Beschreibung des Menschen als *Homo oeconomicus*. Stattdessen muss der Mensch als zur Rationalität befähigt verstanden werden – er denkt oder handelt nicht durchweg rational, grundsätzlich vermag er es jedoch. Ich möchte hinzufügen, dass es sich ohne die Annahme über die Fähigkeit des rationalen Denkens und Handelns empfiehlt, das Projekt einer normativen politischen Theorie aufgrund mangelnder Erfolgsaussichten zu unterlassen. Eine Überlegung, deren erfolgreicher Nachvollzug die Fähigkeit des rationalen Denkens bereits nahelegt.

¹¹⁵Vgl. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 97–150.

und Dauerhaftigkeit des teildeskriptiven Werturteils, ablehnen. Allenfalls können Werturteile in die Rechtfertigungsgrundlage eingehen, wenn sie im überlappenden Konsens enthalten sind. Nur der ist die einzig legitime Rechtfertigungsgrundlage:

Politische Macht ist nur dann legitim, wenn sie in Einklang mit einer (geschriebenen oder ungeschriebenen) Verfassung ausgeübt wird, deren wesentliche Bestandteile von allen Bürgern als vernünftigen und rationalen Personen mit Hilfe eines gemeinsamen Menschenverstandes gutgeheißen werden können.¹¹⁶

Und eine solche Verfassung könne nur mittels eines vernünftigen Verfahrens konzipiert werden, welches die im überlappenden Konsens enthaltenen Werturteile und „Auffassung[en] der politischen und sozialen Welt“¹¹⁷ aller Bürger:innen, sicherlich aber niemals nur die einer einzigen Philosoph:in – Höffe – zum Gegenstand hat.

Damit zeigt sich der Unterschied zwischen schwachem und starkem Vermeidungsanspruch in der Frage nach der legitimen Rechtfertigungsgrundlage besonders deutlich. Höffe argumentiert, die Akzeptabilität des teildeskriptiven Werturteils lasse sich mit ihrer Offensichtlichkeit und den anthropologischen Eigenschaften der Normalverteilung (*normalcy*) und der Beständigkeit (*fixity/stability*) begründen. Folglich legitimiert sich seine Rechtfertigungsgrundlage durch ihre Verbindung zur Anthropologie. Rawls vermeidet genau diese Rechtfertigungsfunktion zu verwenden. Die Rechtfertigungsgrundlage legitimiert sich allein durch die Akzeptabilität in den Augen der vernünftigen Subjekte¹¹⁸. Oder anders formuliert, der Unterschied zeigt sich in der Blickrichtung der Autor:innen: Höffe betrachtet die Anthropologie, Rawls richtet sich dagegen auf die Vernünftigkeit und den überlappenden Konsens.

(2) Nun zu meiner Begriffswahl einer „Vermeidung“. Innerhalb seines Gesamtwerks verschob sich Rawls' Fokus, weswegen die Rawls-Rezeption die Kohärenz von Früh- und Spätwerk hinterfragt. Beispielsweise widmet sich Rawls erst nach der Veröffentlichung von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* dem Verhältnis der umfassenden Lehren

¹¹⁶Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 75. Siehe die frühere Formulierung in ders.: Politischer Liberalismus, S. 317 und in einer etwas anderen Fassung ebd., S. 231: „Tatsächlich wäre die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß jedoch von Anfang an nicht vernünftig, wenn sie ihre Unterstützung nicht in angemessener Weise dadurch gewinnen könnte, daß sie sich an die Vernunft jede Bürgers wendet, so wie sie innerhalb ihres eigenen Rahmens verstanden wird. [...]. Eine Konzeption politischer Legitimität soll eine öffentliche Basis der Rechtfertigung bieten und beruft sich auf die öffentliche Vernunft, das heißt, auf freie und gleiche Bürger, die wir als vernünftig und rational betrachten“.

¹¹⁷Ders.: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 66.

¹¹⁸Im Laufe seines Werks verändert sich Rawls' Fokus, so wird die Akzeptabilität in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* noch in einem sokratischen Monolog plausibilisiert.

– ein Begriff des Spätwerks – zur „Gerechtigkeit als Fairness“. Deshalb findet sich nur wenig zur Vermeidung umfassender Lehren oder anthropologischer Aussagen in seiner frühen Werksphase. Wegen der Verschiebungen möchte ich hervorheben, dass sich mindestens hinsichtlich seines Vermeidungsanspruchs Konsistenz belegen lässt, was sich in Rawls' eigenen Formulierungen und denen einiger Autor:innen der Sekundärliteratur verdeutlicht. Eine vollständige Übersicht über beide halte ich für müßig, ich möchte jedoch mindestens die konsistente Begriffsverwendung von Rawls und die eine Diskussion der Sekundärliteratur wenigstens teilweise festhalten.

In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* äußert sich Rawls nicht zum Vermeidungsanspruch, jedoch beschrieb er zum ersten Mal dreizehn Jahre zuvor, in *Justice as Fairness* von 1958, die Notwendigkeit der Vermeidung metaphysischer und religiöser Rechtfertigungsgrundlagen. Es sei unmöglich, Gerechtigkeitsprinzipien aus a-priori-Erkenntnissen über die Vernunft oder die Intuition legitimerweise ableiten zu können. Stattdessen seien die Erfolgsaussichten einer Verallgemeinerung bereits etablierter Einigungspraktiken vielversprechender. Sofern ein solches verallgemeinertes Verfahren einstimmige Beschlüsse zwischen freien und gleichen Teilnehmer:innen generieren kann, seien seine Ergebnisse den Teilnehmer:innen gegenüber gerechtfertigt. Dazu gehe man von selbstinteressierten Personen mit vollständig entwickeltem moralischem Vermögen aus, die gesellschaftlich zusammenleben und die Praktiken etablierter Einigungsverfahren zur Lösung von Konflikten über Grundsatzfragen kennen. Möchten sich solche Personen über allgemeine Prinzipien zum Konfliktlösen im Fall zukünftiger Uneinigkeit über Grundsatzfragen einigen, würden sie – argumentiert Rawls – nur solche vorschlagen, deren Anwendung ihnen selbst zukünftig mindestens nicht nachteilig werden könne. Deshalb würden sich die deliberierenden Personen auf ein Gleichheitsprinzip einigen, denn sie würden schnell erkennen, wie sehr ihnen egalitäres Handeln vorteilhaft ist. Für mich ist Rawls' Überzeugung interessant, sein Vorschlag sei ähnlichen Verfahren überlegen, denn es entgehe einem häufigen Einwand.

Thus one common objection to the theory of the social contract, its apparently historical and fictitious character, is *avoided*.¹¹⁹

Sein fiktives und verallgemeinertes Einigungsverfahren schließe sich an bereits etablierte und erfolgreiche Einigungsverfahren schwer zu lösender Konflikte an, statt ein neues zu (er)finden. Oder anders formuliert, das übliche Problem fiktiver Einigungsverfahren kontraktualistischer Theorien lässt sich vermeiden, weil er deren fiktive Voraussetzungen vermeidet. Die Charakterisierung des Theoriesubjekts, das ist die Person,

¹¹⁹Rawls: *Justice as Fairness*, S. 178. Hervorhebung Rübel.

bezieht sich daher nicht auf vermeintlich universelle und dauerhafte anthropologische Eigenschaften, sondern auf die moralischen Vermögen, die es zum Abschluss eines fairen Vertrags benötigt. Den Eigenschaften dieses Theoriesubjekts könne man nicht widersprechen, ohne zugleich die Voraussetzung der Fairness zu verwerfen, wodurch das Ergebnis selbstverständlich unfair sein wird. Darin glaubt Rawls seine legitime Rechtfertigungsgrundlage gefunden zu haben.¹²⁰ Folglich zeigt sich bereits zu Beginn seines Werks eine ausdrücklich so benannte Intention der Vermeidung.

Rawls wird das erst Jahrzehnte später wieder aufgreifen; in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 stehen andere Themen im Vordergrund¹²¹. Erst als er sich in den darauffolgenden Jahren auf Fragen der Rechtfertigung und Legitimation konzentriert, thematisiert er seine Vermeidungsstrategie ausdrücklich und ausführlich. In dem zum zweiten Mal als *Justice as Fairness* betitelten Aufsatz von 1985 adressiert er Fehlinterpretationen von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Gleich zu Beginn betont er, dass seine Gerechtigkeitskonzeption *vermeidet*, sich auf metaphysische oder essenzialistische Voraussetzungen zu berufen.

I do this because it may seem that this conception depends on philosophical claims I should like to *avoid*, for example, claims to universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons [...] Doing this will bring out how and why this conception of justice *avoids* certain philosophical and metaphysical claims.¹²²

Daraufhin führt er seine bekannte Toleranzforderung „political, not metaphysical“¹²³ ein, derzufolge eine politische Gerechtigkeitskonzeption Philosophie tolerieren, sich aber nicht auf sie begründen soll. Auch das erläutert er mittels des Begriffs der Vermeidung:

[W]e try, so far as we can, to *avoid* disputed philosophical, as well as disputed moral and religious, questions [...]. We try, then, to leave aside philosophical controversies whenever possible, and look for ways to *avoid* philosophy’s longstanding problems. Thus, in what I have called “Kantian constructivism,” we try to *avoid* the problem of truth and the controversy

¹²⁰Vgl. Rawls: *Justice as Fairness*, S. 169–178.

¹²¹Siehe z. B. ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 244.

¹²²Ders.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 223. Hervorhebung Rübels.

¹²³Wie oben besprochen, in diesem Aufsatz noch als „practical, and not metaphysical or epistemological“.

between realism and subjectivism about the status of moral and political values.¹²⁴

An dieser Stelle nennt er seine Methode zum ersten Mal ausdrücklich „method of avoidance“¹²⁵; sie sei die systematische Vermeidung aller außer-moralischen und kontroversen Aussagen. Dazu gehöre die Kontroverse um die korrekte Personenkonzeption.¹²⁶

In *Politischer Liberalismus* von 1993 übernimmt Rawls das eben Erklärte beinahe vollständig und wortwörtlich¹²⁷. Auch in seiner zum dritten Mal mit *Justice as Fairness* betitelten Veröffentlichung von 2001 ändert er nichts daran. Folglich kann ich ihm einen Vermeidungsanspruch trotz der Kohärenzfrage und der Verschiebungen in seinem Gesamtwerk berechtigterweise zuschreiben. Ich schließe Teil I mit einem kurzen Verweis auf die Debatte zwischen Jürgen Habermas und Rawls ab.

In *Politischer Liberalismus* befürchtet Rawls, weil er eine Berufung auf Wahrheitsansprüche vermeiden möchte, könnte ihm Skeptizismus oder Indifferenz gegenüber Fragen nach Wahrheit vorgeworfen werden. Er versichert, seine Gerechtigkeitskonzeption toleriere Lehren mit Wahrheitsansprüchen, aber ohne sich zu ihnen zu positionieren. Sie benötige diese nicht, denn er könne die Rechtfertigungsgrundlage anderweitig legitimieren.¹²⁸ Jürgen Habermas attackiert das in seiner ersten Veröffentlichung der Rawls-Habermas Debatte:

He hopes to develop political philosophy into a sharply focused discipline and thereby to avoid most of the controversial questions of a more general nature. This avoidance strategy can lead to an impressively self-contained theory [...]. But even Rawls cannot develop his theory in as freestanding a fashion as he would like [...], his “political constructivism” draws him willy-nilly into the dispute concerning concepts of rationality and truth. His concept of the person also oversteps the boundaries of political philosophy. These and other preliminary theoretical decisions involve him in as many longrunning and still unresolved debates. The subject matter itself, it

¹²⁴Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 230. Hervorhebungen Rübels.

¹²⁵Ebd., S. 231.

¹²⁶Siehe z. B. ebd., S. 240, Fn. 22. Chronologisch vor *Politischer Liberalismus* finden sich noch weitere Erklärungen seines Vermeidungsanspruchs, z. B. in ders.: *The Idea of an Overlapping Consensus*. Hier aus Platzgründen übersprungen.

¹²⁷Siehe z. B. das eben Erklärte und die entsprechende Stelle in ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 97, Fn. 31.

¹²⁸Vgl. ebd., S. 239–242.

seems to me, makes a presumptuous encroachment on neighboring fields often unavoidable and at times even fruitful.¹²⁹

Im weiteren Verlauf ihrer Debatte verschärft das Habermas nochmals; keine normative politische Theorie könne sich von Wahrheitsansprüchen befreien. Spätestens ab ihrer Debatte hat sich die Rede von einer Rawls'schen Vermeidungsstrategie in der Literatur etabliert. Rawls hält trotz dieser Kritik an seinem Vermeidungsbegriff fest und verwendet ihn weiterhin, beispielsweise in seiner Antwort auf Habermas. Dort verteidigt er die Erfolgchancen der Vermeidungsstrategie, indem er auf den Unterschied zwischen „vernünftig“ und „wahr“ verweist. Statt auf Wahrheit berufe er sich auf die Vernünftigkeit.¹³⁰

Lange nach ihrer Debatte wird Habermas die Vermeidungsstrategie nochmals aufgreifen. In *Die Zukunft der menschlichen Natur* identifiziert er eine Moraltheorie der „begründeten Enthaltensamkeit“¹³¹, die sich von einer Philosophie des guten Lebens *des* Menschen abgewendet habe, weil sie sich keine verbindliche Antwort auf Fragen der kollektiven Lebensführung zutraue. Hinsichtlich seiner oben dargestellten Anthropologiekritik überrascht seine Hinwendung zu *dem* Menschen. Jedenfalls bezeichnet er Rawls als „den Endpunkt“ der Entwicklung zur begründeten Enthaltensamkeit hin und wiederholt seine frühere Kritik in modifizierter Weise:

Die von Ethik entkoppelten Theorien der Gerechtigkeit können nur auf das „Entgegenkommen“ von Sozialisationsvorgängen und politischen Lebensformen *hoffen*.¹³²

Er argumentiert, wenn einer solchen Gerechtigkeitstheorie die Vermeidungsstrategie gelingt, bezahlt sie dafür den Preis der Sprachlosigkeit gegenüber bestimmten normativen Fragen. Das betreffe besonders solche nach dem moralischen Status von Human Enhancement.¹³³ Tatsächlich zeige ich in Teil II, dass Rawls nicht einfach aufs Entgegenkommen hofft, sondern es fest erwartet, weil es aufgrund einer anthropologischen Neigungskonstante in jenen Vorgängen und Lebensformen enthalten sei. Dagegen veranlasste seine Befürchtung Habermas, sich, entgegen der Ansprüche seiner Diskurstheorie, in *Die Zukunft der menschlichen Natur* wieder anthropologischen Aussagen

¹²⁹Habermas: Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, S. 131.

¹³⁰Vgl. Rawls: Political Liberalism: Reply to Habermas, S. 150.

¹³¹Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur, S. 11, 15.

¹³²Ebd., S. 16. Hervorhebung Habermas.

¹³³Vgl. ebd., S. 11–17.

mit angeblich fundierender Funktion zuzuwenden. Das bewerte ich nicht, er belegt mir jedoch das angekündigte Dilemma, mit dem auch Rawls konfrontiert sein wird und das generell Theorien mit starkem Vermeidungsanspruch betrifft. Tatsächlich scheint es deren Überzeugungskraft, deren Stabilität im Denken und Handeln der Menschen hart zu treffen, wenn sie sich auf Vernunftappelle und Sozialisationsvorgänge verlassen muss.¹³⁴



Zwischenfazit. Meiner ersten These zufolge entgeht der meta-perspektivischen politischen Anthropologie aus methodischen Gründen, dass anthropologische Aussagen selbst im erklärtermaßen anthropologisch enthaltsamen politischen Liberalismus Schlüsselfunktionen übernehmen. Ich verteidigte das durch eine Kritik an der Anthropologie mit holistischem Erklärungsanspruch, vertreten durch Christian Thies und der politischen Anthropologie mit Korrekturaufgabe, vertreten durch Dirk Jörke. Während sich die Erste aus methodischen Gründen vor allem Normativen scheut, daher der meta-perspektivischen politischen Anthropologie wenig anbieten kann, beschränkt sich die Zweite aufs Prüfen der Wahrheitsansprüche anthropologischer Aussagen. Wie ich mit meiner Höffe-Kritik zeigte, übernehmen anthropologische Aussagen jedoch auch argumentative Funktionen, die vom Prüfen ihres Wahrheitsanspruchs nicht berührt werden. Selbst wenn die Anthropologie einer normativen politischen Theorie nur wahre Aussagen enthält, kann sie trotzdem als unzureichend abgelehnt werden, sofern sie beispielsweise unvollständig ist. Das bedeutet, auch wenn sie nur wahre Aussagen enthält, kann ihre Unvollständigkeit dazu führen, dass das teildeskriptive Werturteil zu dem sie gehört, als ungerechtfertigt abgelehnt wird. Auch darum lehne ich Höffes teildeskriptives Werturteil „Das erste transzendente Interesse des Menschen ist sein Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit“ ab, weil dahinter eine bestenfalls unvollständige

¹³⁴Die Kritik von Habermas findet sich auch bei weiteren Autor:innen unter dem Stichwort „Vermeidung“. Beispielsweise argumentiert Chantal Mouffe, um seine Vermeidungsstrategie zu ermöglichen, verzerre Rawls die Realität des Politischen. Das resultiere in einem moralisch beengendem und sprachlosen Liberalismus, der sich im Gegensatz zu dessen Realität als politisch neutral präsentiere. Vgl. Mouffe: *The Limits of John Rawls's Pluralism* und dies.: *Politics and the Limits of Liberalism*. Dort eine knappe Literaturübersicht auf S. 135–139. Zur Sprachlosigkeit siehe Kreide: *The Silence of Political Liberalism*. Siehe auch Rosenthal: *Ontology and Political Theory: A Critical Encounter between Rawls and Foucault* für eine weitere Diskussion von Rawls' Vermeidungsstrategie. Ebenso schließt sich die feministische Liberalismuskritik hinter der anthropologischen Herausforderung an, die Locke vorwirft, reale Ungleichheiten nicht benennen oder adressieren zu können.

sowie unausgewogene Anthropologie der Konfliktnatur steckt. Das entgeht beiden Typen der meta-perspektivischen Anthropologie. Dass Rawls mit seinem starkem Vermeidungsanspruch von solchen meta-perspektivischen Anthropologien als eine Vertreter:in mit nur impliziter Anthropologie nicht einmal behandelt wird, führt dazu, dass dessen dahingehende Defizite vollkommen unbehandelt bleiben. Das hole ich im jetzt folgenden Teil nach.

Teil II

Anthropologie bei John Rawls

Möglicherweise gelingt es John Rawls mit seiner Vermeidungsstrategie, die anthropologische Herausforderung zu meistern. Das gilt es zu prüfen. Allerdings muss ich langsam und in mehreren Schritten vorgehen. In Kap. 6 adressiere ich einige prominente Rawls-Interpretationen und -kritiken. Ich erkläre, wo sie fehlgehen und warum sie mir trotz ihres Bekanntheitsgrads nicht weiterhelfen. Außerdem bespreche ich einige Stolperstricke der dt. Übersetzung sowie Fragen nach der Werkkohärenz. Letzteres legt eine zweiteilige Untersuchung von Rawls' Gesamtwerk nahe. Dem Frühwerk wende ich mich ausführlich in Kap. 7 zu. Dort differenziere ich die Theoriesubjekte und anschließend die anthropologischen Aussagen sowie ihre jeweiligen Funktionen. Ich zeige, wie Rawls mittels anthropologischer Aussagen über die moralpsychologische Konstitution des Menschen die Stabilität seiner Theorie im Denken und Handeln der Bürger:in begründet. So konkretisiert er die Praktikabilität seiner Theorie, was für die Legitimierung seiner Theorie unverzichtbar ist. Jedoch stellt es ihn vor ein Dilemma. Denn wie ich in diesem Kap. ausarbeite, gelingt ihm das nur wegen der anthropologischen Aussagen. Rawls muss daher entweder die anthropologischen Aussagen mit ihrer Funktion in der Stabilitätsbegründung aufgeben, das betrifft auch die Legitimität seiner Theorie oder er modifiziert seine Gerechtigkeitstheorie, indem er sie um eine anspruchsvolle ethische Erziehung erweitert. Letzteres überlastet seine Theorie um eine zu umfangreiche Theorie des Guten, die mit den Voraussetzungen des politischen Liberalismus kollidiert. In den Jahren zwischen seinen beiden Werkphasen verschob sich sein Arbeitsfokus, was ich in Kap. 8 dokumentiere. Zuletzt wende ich mich in Kap. 9 Rawls' Spätwerk zu. Dort spüre ich die Veränderungen in seinen Theoriesubjekten auf, prüfe ob er nun das Dilemma meistert und verteidige mein Postulat, dass es ihm nicht gelingt.

Kapitel 6

Im Spiegel der Zeit

Rund um Rawls' Personenbegriff spannt sich eine Kontroverse um das liberale Menschenbild. Deswegen frage ich zuerst in 6.1 nach der bisherigen Rezeption seine Theoriesubjekte. Ich argumentiere, dass seine Intention weitestgehend missverstanden wurde; so ist das Subjekt des Urzustands lediglich ein Darstellungsmittel, es resultierte nicht aus einer Anthropologie. Anschließend adressiere ich in 6.2 Fragen nach der Kohärenz von Rawls' Gesamtwerk und zeige, dass seine Subjekte – obwohl er sie unterentwickelt einführte – bereits im Frühwerk ihren späteren argumentativen Platz eingenommen haben. Die Fragen nach Konsistenz und Kohärenz seiner Argumentation verlangen eine klärende Rekonstruktion seiner Argumentation, ich in den auf dieses Kap. folgenden Kap. leiste.

6.1 Auf der Suche nach dem Theoriesubjekt

Schon bald nach der Veröffentlichung von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* umzingelte die Kritik Rawls' Theoriesubjekt. Es sei typisch für den kantianischen Liberalismus, weil es den Menschen vereinzelt, ihn auf eine gefühlsarme Zweckrationalität reduziere und seine, ihn konstituierende Geschichte, Tradition und Gemeinschaft vernachlässige. Sicherlich formulierte das Michael Sandel am prägnantesten:

What is at stake [...] is [...] whether rights can be identified and justified in a way that does not presuppose any particular conception of the good life.¹

The concept of a subject [das Rechte] given prior to and independent of its objects [das Gute] offers a foundation for the moral law that, unlike merely empirical foundations, awaits neither teleology nor psychology. [...] As the right is prior to the good, so the subject is prior to its ends.²

¹Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, S. x.

²Ebd., S. 7.

Weil Kant und Rawls das Rechte unabhängig vom Guten konzipierten, müssten sie vom konkreten Menschen absehen: „liberalism avoids [!] reliance on any particular theory of the person“³. Deswegen konstruierten Kant und Rawls ihre abstrakten Theoriesubjekte.

For justice to be primary certain things must be true of us. [...] In particular, we must stand to our circumstance always at a certain distance.⁴

Solche Gerechtigkeitskonzeptionen müsse man entgegenzutreten. Stattdessen soll sich die politische Philosophie bemühen, das Gute für den Menschen zu erkennen, dazu muss sie die konstitutiven Bedingungen des Selbst untersuchen. Um Sandels paradigmatische Kritik formierte sich bald der Kommunitarismus herum – auch wenn dessen typische Vertreter:innen diese Fremdbezeichnung vehement ablehnen. Nachdem sich der Kommunitarismus auf Rawls als Erzfeind eingeschossen hatte, begannen seine Diskussionen bald schon, sich selbst zu drehen. Der Kommunitarismus gilt jedoch vielen weiterhin als einer der paradigmatischen Gegner des kantianischen Liberalismus. Insofern müsste ihn jede – auch meine – Arbeit über Rawls’ politische Theorie ausführlich rezipieren. Jedoch überspringe ich ihn und ähnliche Kritik. (1) Zum Kommunitarismus wurde bereits genügend publiziert; außerdem postuliere ich, dass die bisherige Rawls-Rezeption dessen Anthropologie und deren argumentative Funktionen übersah. Für mich lohnt es sich nicht, bekannte und defizitäre Debatten wiederzukäuen; ich möchte zu Unbeachtetem forschen.

(2) Außerdem reagierte Rawls auf die Kritik von Sandel mit höflichem Desinteresse – er schob ihn in nur wenigen Fußnoten beiseite. Offenbar sah er seine Theorie nicht gefährdet. Das ist verständlich, schließlich erklärte er bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* deutlich, was Sandel hätte beachten sollen, nämlich, dass „die Parteien im Urzustand theoretische definierte Menschen sind“⁵. Ebenso räumte er ein, „daß der fiktive Charakter des Urzustands die Frage herausfordert, warum er moralisch oder sonstwie überhaupt von irgendeinem Interesse sein sollte“⁶. In seiner Antwortsuche auf diese Frage widmete sich Rawls eben jenen Themen, deren angebliches Fehlen Sandel anmahnt. Dass Rawls angesichts einer offenbar auf einer halbherzigen Lektüre beruhenden Kritik höflich reagierte, spricht für ihn. Es widerspricht jedoch der Notwendigkeit, dem Kommunitarismus in diesem Zusammenhang nochmals die Bühne

³Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, S. 10.

⁴Ebd., S. 10–11.

⁵Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 171.

⁶Ebd., S. 637.

zu überlassen. Jedenfalls adressiert Rawls die Kritik von Sandel erstmals in *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* von 1985: „I think Michael Sandel mistaken [sic!] in supposing that the original position involves a conception of the self“⁷. Er wiederholt das auf ähnliche Weise in *Politischer Liberalismus*⁸, wo er zudem beteuert, dass ihn keinesfalls die kommunitaristische Kritik bewegte, seine Theorie zu überarbeiten⁹.

(3) Noch dazu interpretierte die kommunitaristische Kritik Rawls offensichtlich und nachweislich falsch. Der durch sie kritisierte liberale Personenbegriff entspricht am ehesten noch dem Subjekt des Urzustands, der Partei. Die und ihre argumentative Stellung thematisiert Sandel jedoch nicht, sondern stürzt sie in das von Rawls davon unterschiedene Theoriesubjekt der Person. Noch dazu führt Sandel den Begriff des Selbst ein, den Rawls überhaupt nicht verwendet. Und noch wichtiger ist, dass Rawls diese beiden Theoriesubjekte ausdrücklich nicht als kontextlosen und unabhängigen Mensch beschreibt. Schließlich widmet er sich im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* ausführlich dem Menschlichen und möchte belegen, dass sein abstraktes Theoriesubjekt mit uns konkreten Menschen vereinbar ist. Absolut vernichtend spitzte es Daniel Bell zu:

As it turns out, the communitarian critique of the atomistic self does not apply to Rawlsian liberalism: in Part III of *Theory of Justice*, Rawls pays close attention to the psychological and social conditions that facilitate the formation of liberal selves committed to justice. But few readers ever got to Part III of Rawls' massive tome, so communitarians got quite a bit of mileage from their critique of liberal atomism.¹⁰

Ich behandle daher den Kommunitarismus nicht weiter. Ebenso überspringe ich ähnliche Kritik an Rawls, schließlich möchte ich zeigen, was bisher verpasst wurde. Bevor ich dazu übergehe, belege ich an drei knappen Beispielen, wie häufig Rawls' Anthropologie bislang vernachlässigt wurde.

Eine ähnliche und ebenso einflussreiche Kritik formulierte Bernard Williams. Als Kantianer unterscheidet Rawls zwischen dem abstrakt-moralischen und dem konkreten, nicht-moralischen Standpunkt. Der Erste, so Williams, ist auf eine Weise unparteiisch,

⁷Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 239, Fn. 21.

⁸Siehe ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 95, Fn. 29.

⁹Siehe ebd., S. 14, Fn. 6.

¹⁰Bell: *Communitarianism*. Hervorhebung Bell. Der Begriff des *atomistic self* bezieht sich nicht auf Sandel, sondern auf die ebenso paradigmatische kommunitaristische Kritik von Taylor. Erstmals in Taylor: *Atomism*, siehe dort bes. S. 39. Auch in ders.: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 68. Und ders.: *Quellen des Selbst*, S. 348–351, 869–873.

die dem Zweiten verschlossen bleibt – konkrete Menschen seien immer sozial situiert. Das bedeute, sie sind immer mit den Menschen ihres sozialen Nahfelds auf eine Weise verbunden, deretwegen sie nicht unparteiisch urteilen können. Außerdem würden sich ihre persönlichen Beweggründe erst in Verbindung mit ihren besonderen Interessen ergeben. Man könne die beiden nicht voneinander lösen. Es lasse sich daher nicht argumentieren, Menschen seien zu einer rationalen und unparteiischen Anwendung eines abstrakten Prinzips motiviert oder in der Lage. Daher könnten konkrete Menschen die Denkweise der Partei nicht nachvollziehen.¹¹ Rawls antwortet in ähnlich knapper Weise, wie er Sandel adressierte. Selbstverständlich seien konkrete Menschen sozial situiert. Auch müsse man akzeptieren, dass sich konkrete Menschen nicht von ihren besonderen Umständen losgelöst vorstellen lassen. Darum gehe es auch nicht:

Within different contexts we can assume diverse points of view toward our person without contradiction so long as these points of view cohere together when circumstances require.¹²

Wie schon die kommunitaristische Kritik stellt sich auch die von Williams als eine Fehlinterpretation heraus. Rawls sucht nach keinem externen Standpunkt, er spricht stattdessen von unterschiedlichen Denkweisen. Rawls argumentiert, ähnlich wie man beim Brettspiel die unterschiedlichsten Überlegungen der Gegner:innen einkalkuliere, um deren Züge zu antizipieren, könne man über unparteiliches moralisches Urteilen nachdenken. Dabei würden wir den Menschen als Denkhilfe modellieren, aber niemals als Ganzes, noch dazu diese Modelle außerhalb ihrer Kontexte irrelevant. Ob sie tatsächlich die gegnerischen Züge oder unparteiliches moralisches Urteilen abbilden, muss selbstverständlich überprüft werden oder in den Worten von Rawls im obigen Zitat: „so long these points of view cohere together“. Die Resultate unseres modellhaften Nachdenkens müssen sich mit konkretem Handeln und konkreten moralischen Urteilen decken. Indem er die Praktikabilität konkretisiert, möchte Rawls belegen,

¹¹„Among Kantian elements in these outlooks are, in particular, these: that the moral point of view is basically different from a non-moral, and in particular self-interested, point of view, and by a difference of kind; that the moral point of view is specially characterized by its impartiality and its indifference to any particular relations to particular persons, and that moral thought requires abstraction from particular circumstances and particular characteristics of the parties, including the agent, except in so far as these can be treated as universal features of any morally similar situation; and that the motivations of a moral agent, correspondingly, involve a rational application of impartial principle and are thus different in kind from the sorts of motivations that he might have for treating some particular persons (for instance, though not exclusively, himself) differently because he happened to have some particular interest towards them“, Williams: *Person, Character and Morality*, S. 2. Vgl. ebd., S. 2–4.

¹²Rawls: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 545, beachte dort Fn. 7.

dass sich solche Resultate mit unserem konkreten Handeln decken. Das macht Rawls ausführlich im letzten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, was ich in den nächsten Kapiteln ausführlich untersuche. Für die moralischen Urteile ist in Rawls' Theorie das Überlegungsgleichgewicht zuständig. Beides beachtet Williams überhaupt nicht.

Mein nächstes Beispiel schließt sich an das eben Erklärte an, nur dass es sich auf die Kritik am Menschenbildbegriff bezieht. Hinter allen politischen Theorien würden sich mehr oder weniger implizite normative Vorstellungen über das Menschsein verstecken und sie unbemerkt beeinflussen. So argumentiert beispielsweise Christoph Seibert¹³, das Menschenbild sei eine philosophisch-kategoriale Bestimmung des Menschen. Als „anthropologische Leitvorstellung“ stecke es den „Referenzrahmen“ jeder Theorie ab und habe deswegen eine „konstitutive Funktion für die Theorieentwicklung“¹⁴. In diesem impliziten Leitbild schüttet Seibert sämtliche Theoriesubjekte von Rawls zusammen, weswegen er anschließend dessen politische Gerechtigkeitstheorie in eine anthropologische Untersuchung verwandeln kann: Die Frage nach dem Mensch nehme eine „zentrale Stellung“ in Rawls' Schriften ein, obwohl es sich um eine „nicht immer explizit gemachte“ handele¹⁵. Ich bezweifle, dass man solche implizierten und angeblich zentralen Fragen hermeneutisch problemlos identifizieren kann. In den Abschnitten 7.3 und 9.4 zeige ich, wie schwer es ist, in Rawls' Veröffentlichungen substantielle Aussagen zum Menschen zu finden. Es scheint mir deswegen gewagt zu sein, trotzdem zu argumentieren, eine zentrale Frage von Rawls' Theorie sei die nach dem Menschen. Jedoch ermöglicht es Seibert, Rawls eine wahrscheinlich von Seibert sowieso präferierte Argumentation unterzujubeln: Dessen normativer Personenbegriff gehe auf „die Annahme von der gleichen Würde aller Individuen“¹⁶ zurück. Nachdem Seibert den Personenbegriff in den des Menschen geschüttet hat, gelangt er nun bei der Menschenwürde an – obwohl sich Rawls niemals auf sie bezieht.¹⁷

¹³Siehe Rübel ab S. 47.

¹⁴Die drei letzten Zitate Seibert: Politische Ethik und Menschenbild, S. 338-339.

¹⁵Die beiden letzten Zitate Ebd., S. 339.

¹⁶Ebd.

¹⁷Die argumentative Stellung des Konzepts der Würde in Rawls' Theorie ist nach wie vor umstritten. Zwar äußerte er sich selten zu ihr und verwendete niemals einen identifizierbaren Würdebegriff, trotzdem hält sich vehement die Überzeugung, sein Liberalismus gründe sich auf eine humanistische Konzeption der *Menschenwürde*. Deswegen ist Seibert keinesfalls eine ungewöhnliche Ausnahme. Der typische Ansatz dieser Interpretation ist die auch von Seibert aufgerufene Textstelle gleich zu Beginn von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*: „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 19). Die Begriffsverbindung Mensch-Unverletzlichkeit-unaufhebbar im Zitat scheint die Würde als Fundament von Rawls' Theorie zu implizieren. Das halte ich für vollkommen falsch. Erstens schleicht sich wiederum eine falsche Übersetzung ein: „Jeder Mensch [...]“ ist im Engl. „Each

Seiberts Interpretation vernachlässigt die vielen anthropologischen Aussagen und deren Funktionen in Rawls' Publikationen, um seine Interpretation zu stärken, obwohl der Würdebegriff einen fraglichen Status in Rawls' Theorie einnimmt.

Ein weiteres Beispiel für eine Interpretation die die Anthropologie vernachlässigt, ist Samuel Freemans Monografie *Rawls* – immerhin eine Schüler:in von Rawls. Freeman verortet „Gerechtigkeit als Fairness“ ausschließlich zwischen Rawls' Fokus auf Immanuel Kants Autonomiekonzeption und seiner Ablehnung metaphysischer sowie Befürwortung politischer Personenkonzeptionen. Leider gelingt es Freeman deswegen nicht, Rawls' anthropologische Aussagen kohärent in dessen Argumentation einzuordnen: (A) Einerseits verlange Rawls, jede Gerechtigkeitskonzeption muss mit „what is scientifically or otherwise empirically settled“ vereinbar sein. Außerdem bemühe er sich um die Passung seiner Theorie mit „what we know about psychology, biology, evolutionary theory, economics, and other social and natural sciences“¹⁸. (B) Aber andererseits soll jene Passung nicht rigide aufgefasst werden. Was das heißt und welche Kriterien eine erfolgreiche Passung festlegen, lässt Freeman offen, weswegen es ihm mühelos gelingt, Rawls' anthropologische Aussagen als überzeugend zu loben und die der Gegner als zweifelhaft zu verwerfen.¹⁹ Wie sein Urteil zustande kam, lässt sich nicht prüfen.

person [...]“ (Rawls: A Theory of Justice, S. 3). Außerdem sollte Rawls' eindeutige Erklärung nicht übersehen werden, dass die Unverletzlichkeit und Unaufhebbarkeit aus der Gerechtigkeit entspringt, nicht aus einem Menschenbild. Es handelt sich daher bestenfalls um eine Personenwürde, nicht um eine Menschenwürde. Jedenfalls geht die Gerechtigkeit der Würde voran, nicht andersherum. Das erklärt Rawls ausdrücklich gegen Ende von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*: „Another fault, some may contend, is that the principles of justice are not derived from the notion of respect for persons, from a recognition of their inherent worth and dignity. [...]. The situation is analogous to that of benevolence: without the principles of right and justice, the aims of benevolence and the requirements of respect are both undefined; they presuppose these principles already independently derived [...]. Once the conception of justice is on hand, however, the ideas of respect and of human dignity can be given a more definite meaning“ (ebd., S. 585–586).

Ich möchte hinzufügen, dass sich seine posthum veröffentlichte, philosophisch-theologische Bachelorarbeit und seine Reflexion in *Über meine Religion* erheblich besser als Grundlage eines waghalsigen Psychologisierens über die unausgesprochenen normativen Überzeugungen von Rawls eignen. Siehe ders.: Über Sünde, Glaube und Religion.

¹⁸Die drei letzten Zitate Freeman: Rawls, S. 40.

¹⁹Siehe beispielsweise: Einerseits kritisiere Rawls überzeugend am Utilitarismus, dass dessen *principle of utility* mit der „human nature“ (ebd., S. 262) inkompatibel sei. Andererseits habe Rawls recht, dass der Mensch zum Altruismus neige. Der Mensch handele natürlicherweise altruistisch, sofern es Neid, Egoismus oder Ähnliches nicht verhinderten. Damit segnet Freeman Rawls' positives Menschenbild ab (ebd., S. 253). Tatsächlich verwendet der nur ein einziges Mal in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* den Ausdruck *limited altruism*. Freeman müsste dem positiven Menschenbild von Rawls ausführlich und mit einer skeptischen Haltung gegenüber treten. Es überzeugt nicht, eine positive Grundeinstellung des Menschen schlicht zu behaupten.

6.2 Werkkohärenz?

In Teil I argumentierte ich, die Vermeidungsstrategie lasse sich eindeutig über das Gesamtwerk von Rawls hinweg identifizieren – von seinen Subjektkonzeptionen lässt sich das nicht behaupten. Erst in seinen Veröffentlichungen nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit* widmete er sich den Unterschieden zwischen den Theoriesubjekten. Weil sie in diesem späten Werksabschnitt verzögert seine ordnende, klärende und differenzierende Aufmerksamkeit erhielten, weichen die Theoriesubjekte der jeweiligen Werkphasen etwas voneinander ab. Erst als er sich näher mit den Subjekten beschäftigte, schärfte und vereinheitlichte er seine Terminologie. Vieles davon geschah in den kaum rezipierten Aufsätzen der Übergangsjahre²⁰. Da Rawls dort auch neue Themen und Begriffe einführte, halte ich deren Rezeption, gemessen an ihrer Werksstellung, mindestens für unvollständig²¹. Wie nötig ein ausführlicher und rekonstruierender Nachvollzug von Rawls' Theoriesubjekten ist, liegt daher auf der Hand. Ich beginne im nächsten Kapitel mit dem Frühwerk. Zunächst möchte ich noch die deutsche Übersetzung thematisieren.

In keiner spezifischen Reihenfolge aufgezählt sind die vier wichtigsten Theoriesubjekte von Rawls: *human*, *citizen*, *person* und *party*. Üblicherweise werden sie als „Mensch“, „Bürger:in“²², „Person“ und „(Vertrags-)Partei“ im Deutschen wiedergegeben. Die weniger wichtigen Begriffe *human beings* und *rational beings* sind etwas unglücklich als „menschliche Wesen“ oder „rationale Wesen“ übersetzt, denn Rawls möchte nicht ihre Wesenhaftigkeit betonen, sondern verwendet die Begriffe eher im Sinne von „Lebewesen“.

²⁰Besonders in Rawls: *The Independence of Moral Theory* und in ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*.

²¹Eine erfrischende Ausnahme ist Campbell: *Persons, Identity, and Political Theory*. Sie argumentiert, sowohl die Rawls-Kritik als auch seine Verteidigung würden fälschlicherweise Begriffe wie Person, Selbst, Mensch oder menschliche Natur austauschbar verwenden (vgl. ebd., S. 35). Dem stimme ich vollkommen zu. In ihrer anschließenden Rawls-Verteidigung fokussiert sich Campbell auf den Unterschied zwischen dem, was die Kritiker:innen meinen zu erfassen und Rawls' tatsächlicher Personenkonzeption. Interessanterweise unterscheidet sie aber Rawls' Subjektbegriffe und ihre jeweiligen Kontexte sowie Funktionen nicht. Was ich als unterschiedliche Subjekte identifiziere, seien nur unterschiedliche Aspekte des menschlichen Individuums. Dem widerspreche ich. Zum Beispiel ist die Situation der Partei im Urzustand kein Aspekt von uns Individuen, sondern eine Fiktion. Gerade weil die Subjekte in konkrete und abstrakte auseinanderfallen, muss sich Rawls um den Beleg ihrer Vereinbarkeit sorgen. Hätte Campbell recht und es sind Aspekte des Individuums, könnte Rawls auf den Beleg verzichten. Ich gehe folglich mit meiner Arbeit auch über Campbell hinaus.

²²In den dt. Übersetzungen wird das engl. *citizen* gemäß des generischen Maskulinums als „Bürger“ wiedergegeben. Das passe ich meiner genderinkluseren Sprache an. Ich bin überzeugt, damit Rawls' Absichten zu entsprechen.

Bereits eine oberflächliche Analyse seiner Subjektbegriffe stößt auf die oben genannten Schwierigkeiten. Rawls erklärt seine Begriffe entweder nur unzureichend oder gar nicht, noch dazu verwendet er sie im Frühwerk oftmals inkonsistent. Selbst als er sich ihnen endlich widmete, machte er das in jenen weniger beachteten Aufsätzen oder nachträglich im Kontext seines Spätwerks. Beispielsweise entspricht der Begriff der Bürger:in in *Politischer Liberalismus* nur unvollständig dem in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Zusätzlich weicht die deutsche Übersetzung von ihrer englischen Vorlage oftmals sinnenstimmend ab. So wird aus: „Here I adapt Royce’s thought that a *person* may be regarded as a *human* life lived according to a plan“ im Deutschen: „Hier übernehme ich den Gedanken von Royce, ein *Mensch* lasse sich auffassen als ein *menschliches* Leben, das nach einem Plan gelebt wird“²³. Rawls unterscheidet ausdrücklich zwischen den Theoriesubjekten „Mensch“ und „Person“; er argumentiert, seine Personenkonzeption sei hinsichtlich spezifischer menschlicher Eigenschaften, wie dem Gerechtigkeitssinn oder den moralischen Fähigkeiten, modelliert. Das verschwindet aus der Übersetzung. Solche subtile und doch schwerwiegende Abweichungen erschweren jede Rawls-Interpretation.²⁴

Bevor ich zum nächsten Kapitel übergehe, möchte ich festhalten, dass ich *The Law of Peoples* zum Spätwerk zähle, aber nicht behandeln werde. Zwar muss eine vollständige Darstellung zeigen, wie und um was Rawls dort das Subjekt der Bürger:in erweitert. Jedoch suche ich keine Vollständigkeit, ich möchte lediglich Rawls’ Lösung der anthropologischen Herausforderung herausarbeiten. Die Erweiterungen in *The Law of Peoples* schwächen meiner Meinung nach seine gesamte Argumentation, denn nun ist die Person nicht mehr hinsichtlich des Menschen konzipiert – ihre Eigenschaften des Gerechtigkeitssinns, der Selbstachtung und Ähnliches orientieren sich am Menschen – sondern sie vertritt Staaten. Die halte ich jedoch nicht mit Menschen vergleichbar, schon gar nicht, weil sie keine in sich abgeschlossene Individuen sind.

²³Erstes Zitat Rawls: *A Theory of Justice*, S. 408. Zweites Zitat ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 446. Hervorhebung Rübel.

²⁴Sehr leicht findet man ähnliche Stellen mit ebensolcher Übersetzungsinkonsistenz. So wird „It seems reasonable to suppose that the *parties* in the original position are equal“ (ders.: *A Theory of Justice*, S. 19) zu „Vernünftig erscheint die Annahme, daß die *Menschen* im Urzustand gleich seien“ (ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 36. Hervorhebung Rübel). Rawls unterscheidet bereits 1971 zwischen Partei und Mensch, weswegen diese Übersetzung nicht nur irreführend sondern auch schlicht falsch ist.

Kapitel 7

Frühwerk und *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

Von 7.1 bis 7.4 erläutere ich die vier Theoriesubjekte Partei, Person, Mensch und Bürger:in. Ab 7.5 rekonstruiere ich die von Rawls entworfene Moralphyschologie. Sie verbindet als anthropologische Gemeinsamkeit die Theoriesubjekte dauerhaft miteinander und begründet laut Rawls die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption im Denken und Handeln der Menschen. Das erläutere ich ausführlich in 7.6, wo ich auch die argumentative Funktion dieser anthropologischen Aussage über die Stabilität beschreibe. Das ermöglicht mir in 7.7 zu argumentieren, dass das Rawls mit einem Dilemma konfrontiert, dem er sich stellen muss.

7.1 Die Partei – das Subjekt des Urzustands

Gleich zu Beginn von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* führt Rawls den Begriff der Partei ein¹, der das fiktive Subjekt des Urzustands bezeichnet. Die Partei ist ein theoretisches Konstrukt in einer vollständig „theoretische[n] Situation“², in der es über Gerechtigkeitsprinzipien entscheidet. Seine Überlegungen sollen uns eine von historischen Zufälligkeiten bereinigte Gerechtigkeit verdeutlichen. Dafür setzt Rawls die Partei im Urzustand hinter einen „Schleier des Nichtwissens“, der ihr alles Wissen über sich selbst vernebelt. So dringt nichts in ihre Überlegungen ein, das sie über die Vor- und Nachteile ihrer eigenen, historisch zufälligen, Eigenschaften aufklärt.

Vor allem kennt niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche, wie seine Einstellung zum Risiko oder seine

¹Rawls verwendet auch den Begriff der *contracting parties*, den er jedoch meistens zu *parties* verkürzt. Ich übernehme die Vereinfachung, auch weil es mit den dt. Übersetzungen konform ist.

²Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 29.

Neigung zu Optimismus oder Pessimismus.³

Weiterhin sind der Partei die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse ihrer Gesellschaft unbekannt. Sie kennt lediglich „allgemeine Tatsachen über die menschliche Gesellschaft“⁴, die die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit und alle anderen für den Beschluss von Gerechtigkeitsprinzipien notwendigen Fakten und Sachverhalte umfassen. Ein Kennzeichen dieser allgemeinen Tatsachen ist, dass sie mittels des Alltagsverstands oder weithin anerkannter Analysemethoden ermittelt werden können.

Die Parteien sind (1) rational und (2) aneinander desinteressiert, sie verfügen jedoch (3) über einen vollständig entwickelten Gerechtigkeitssinn. (1) Der Begriff des Rationalen bezeichnet wie so oft die Zweck-Mittel-Rationalität⁵. Dagegen darf (2) der Begriff des gegenseitigen Desinteresses nicht mit Egoismus gleichgesetzt werden. Eine neidvolle Partei entscheide böseartig und hassend für ungerechte Prinzipien der Güterverteilung; weswegen Rawls sämtliche antisozialen Einstellungen aus der Parteienkonzeption entfernt. Ebenso ist sie nicht von positiv besetzten sozialen Einstellungen, wie der Liebe, motiviert; das verhindere ebenfalls, Gerechtigkeit zu erkennen. Stattdessen hat die Partei ein stabiles Selbstwertgefühl und konzentriert sich ausschließlich auf die Ermöglichung der eigenen Lebenspläne – welche das auch immer sein mögen. Deshalb versuche sie, die ihr zustehende Grundgütermenge zu erhöhen, ohne sich für die anderer Parteien zu interessieren.⁶

³Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 160. In einer weiteren Formulierung: „Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, daß niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, daß die Beteiligten [besser: die Parteien] ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen“, ebd., S. 29. Die Übersetzung weicht vom Original ab, da sie *parties* zu „Beteiligten“ entstellt.

⁴Ebd., S. 160. Rawls bezieht sich auf *die* menschliche Gesellschaft, nicht, wie sich vermuten ließe, auf die demokratische Gesellschaft. Außerdem liegt hier eine Besonderheit der dt. Ausgabe vor. Im engl. Ursprungstext von 1971 und in der überarbeiteten 2. engl. Ausgabe von 1999 fehlt der Zusatz über den Alltagsverstand und die anerkannten Analysemethoden (siehe die 2. Ausgabe ders.: *A Theory of Justice*, S. 119). Wahrscheinlich erklärt sich das durch die Anmerkung des dt. Übersetzers Vetter, ihm läge ein für die dt. Ausgabe revidierter Text vor (vgl. ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 4). Rawls scheint nicht alle Änderungen in die 2. engl. Ausgabe übernommen zu haben, weswegen die dt. Übersetzung der 1. Ausgabe sowohl von der 1. als auch von der 2. engl. abweicht. Um die Verwirrung in die Höhe zu treiben, weicht sogar die franz. Übersetzung von der engl. und der dt. ab, was Rawls aber dankenswerterweise festhielt: ders.: *Preface for the French Edition of A Theory of Justice*, S. 415–420.

⁵Wieder verwirrt die dt. Übersetzung, denn Vetter ersetzt das engl. *rational* durch das dt. „vernünftig“. Allerdings ist der letzte Begriff spätestens ab *Politischer Liberalismus* für das engl. *reasonable* mit einer spezifischen und in Rawls' Gesamtwerk neuen Bedeutung reserviert. Ich verwende der Kohärenz wegen das dt. „rational“ für das engl. *rational* und überspringe Vetters Übersetzung. Vgl. ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 30–31, 166–167.

⁶Vgl. ebd., S. 30–31, 167–168.

(3) Der Gerechtigkeitssinn gehört zu Rawls' Moralphysikologie und führt Zugverlässlichkeit, das heißt Stabilität, in das Urzustandexperiment ein⁷. Denn die Partei weiß, dass ihr Gerechtigkeitssinn und der anderer Parteien vollständig entwickelt ist, dass alle anderen Parteien das ebenfalls wissen und dass das die Entscheidung über die Gerechtigkeitsprinzipien beeinflusst. Sind die Prinzipien einmal angenommen, garantiere der Gerechtigkeitssinn deren dauerhafte Befürwortung und Anwendung. Sofern die Partei nicht mit dessen motivierender Kraft rechnen kann, wird sie sich niemals für „Gerechtigkeit als Fairness“ entscheiden, denn ohne diese Motivation muss sie Betrug und Vorteilsnahme einkalkulieren. Ohne den Gerechtigkeitssinn gebe es keine soziale Kooperation, ohne ihn werde jeder Vertrag instabil sein.⁸

Ist das ein realistisches Menschenbild? Nein, denn Menschen sind immer in konkreten, sie konstituierenden Kontexten situiert. Jedoch gilt es festzuhalten, dass sich Rawls ausdrücklich nicht versucht, diesen zu beschreiben. Er möchte erklärtermaßen eine Entscheidungssituation mit Subjekten modellieren, die von den Kontexten situiert und konkreter Menschen unbelastet ist. Parteien sind daher „theoretically defined individuals“. Allerdings räumt Rawls ein: „It is another question how well human beings can assume this role in regulating their practical reasoning“⁹. Ob wir die Entscheidungen der neidlosen Partei nachvollziehen können, bleibt für Rawls zu klären. Mehr noch, ob „diese Vorstellung [der Neidlosigkeit] auch unter den wirklichen Bedingungen des menschlichen Lebens brauchbar ist“¹⁰, müsse er noch prüfen, sonst sei seine Gerechtigkeitskonzeption impraktikabel.

7.2 Die Person – das moralische Subjekt

Um die Praktikabilität zu konkretisieren, muss Rawls unter anderem zeigen, dass die Konzeptionen der Partei und der Person (und die des Menschen) vereinbar sind. Das bedeutet, die Eigenschaften der Partei dürfen nicht mit der Person¹¹ konfliktieren. Rawls erklärt:

⁷Vgl. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 66. Rawls beschreibt den Gerechtigkeitssinn und seine Moralphysikologie erstmals ausführlich in *Sense of Justice*. Dort wird ersichtlich, dass deren Hintergrund die Philosophen Rousseau und Kant und die wissenschaftlich eher umstrittenen Arbeiten des kognitiven Entwicklungspsychologen und Begründers der genetischen Epistemologie, Jean Piaget, sind. Siehe zusätzlich dazu ebd., S. 493–503, bes. S. 502, Fn. 8.

⁸Vgl. ebd., S. 168–167.

⁹Beide Zitate ders.: A Theory of Justice, S. 147.

¹⁰Ders.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 167.

¹¹Die Person ist mindestens frei, gleich und rational. Sie verfügt über einen vollständig entwickelten Gerechtigkeitssinn und verfolgt rationale Lebensziele.

It seems reasonable to suppose that the parties in the original position are equal. That is, all have the same rights in the procedure for choosing principles; each can make proposals, submit reasons for their acceptance, and so on. Obviously the purpose of these conditions is to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice.¹²

Die Partei als Darstellungsmittel ist folglich durch Eigenschaften charakterisiert, die mit der Person als moralisches Subjekt vereinbar sind. Das überträgt sich auf die Gerechtigkeitsprinzipien.

For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice. The original position is, one might say, the appropriate initial status quo, and thus the fundamental agreements reached in it are fair.¹³

Die Person ist folglich das moralische Subjekt auf zweierlei Weise. (A) Zum einen hält sie eigene Vorstellungen vom Guten, verfolgt ihre eigenen Lebenspläne, verfügt über einen vollständig entwickelten Gerechtigkeitsinn und verglichen mit der Partei ist sie individualisierter, das heißt konkretisierter, weil sie ihre eigenen Eigenschaften kennt. Sie ist folglich das moralische Subjekt, weil sie im Gegensatz zur Partei in normative Konflikte verstrickt sein kann, die sie selbst als Individuum betrifft. (B) Zum anderen ist sie wie die Partei normativ frei und gleich, was den moralischen Werten der „Gerechtigkeit als Fairness“ entspricht. Allerdings findet sich früher, in *Justice as Fairness* von 1958, eine Passage, in der Rawls nebenbei das Folgende erklärt:

The term “person” is to be construed variously depending on the circumstances. On some occasions it will mean human individuals, but in others it may refer to nations, provinces, business firms, churches, teams, and so on. The principles of justice apply in all these instances, although there is a certain logical priority to the case of human individuals. As I shall use the term “person,” it will be ambiguous in the manner indicated.¹⁴

¹²Rawls: *A Theory of Justice*, S. 19.

¹³Ebd., S. 12.

¹⁴Ders.: *Justice as Fairness*, S. 166. Siehe auch Rübél S. 160, Fn. 1.

Sicherlich passt das nicht zum liberalen Merkmal der Person als begründungstheoretisch Gruppeninteressen vorgeordnetes Subjekt, deswegen berücksichtigt Rawls die *logical priority* menschlicher Individuen. Gemeint ist natürlich, dass die Genannten wie Menschen als moralische Entitäten erachtet werden sollen. Ich wünschte, Rawls hätte die Frage verhandelt, in welchem Sinn Nationen und Firmen keine moralischen Subjekte sind und schon gar nicht Menschen als solche gleichwertig sein dürfen. Leider unterlässt er das, stattdessen fehlt die Passage kommentarlos in seiner letzten Veröffentlichung von *Justice as Fairness. A Restatement* von 2001.¹⁵

Jedenfalls sei seine Personenkonzeption allgemein anerkannt, folglich sei ihre Akzeptabilität bereits belegt – mehr als eine Behauptung ist das nicht. In den auf den Essay folgenden Jahren widmet er sich der Akzeptabilität ausführlicher. Er überarbeitete sie bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, um sich sehr viel später mit der in der Formel „politisch und nicht metaphysisch“ erfassten Pointierung festzulegen – das behandle ich in meinen Kapiteln zu Rawls' Spätwerk. Zunächst halte ich eine wichtige Neuerung seiner Personenkonzeption ab *Eine Theorie der Gerechtigkeit* fest: den Gerechtigkeitssinn¹⁶.

Zu den neuen Merkmalen der Person gehört ab *Eine Theorie der Gerechtigkeit* das Vermögen des Gerechtigkeitssinns¹⁷, dass sie rationale Lebenspläne bilden und verfolgen möchte, ihre Selbstachtung, das Vermögen zur sozialen Kooperation und eine existenziell notwendige Bedürfnisbefriedigung. Die beiden letzten zählen zu den primären gesellschaftlichen Konfliktursachen, denn gerade ihre Bedürfnisse motiviere die Person, gemeinsam und kooperativ Produziertes in unfairen Mengen an sich zu reißen. Da die gesellschaftliche Kooperation die umfangreichste und komplexeste und eine Gesellschaft eine „mehr oder weniger abgeschlossene Vereinigung“ sei, die soziale

¹⁵Möglicherweise ergeben sich diese und weitere Inkonsistenzen mit seinen späteren Veröffentlichungen auch aus seiner Auseinandersetzung mit den in den 1950ern dominierenden Gerechtigkeits-theorien, besonders des Utilitarismus. Seine anfängliche Ausrichtung wird im Laufe seines Denkens nie ganz verschwinden, aber sie wird verblassen. Beispielsweise nimmt seine Utilitarismuskritik in jeder nachfolgenden Veröffentlichung sukzessive weniger Raum ein. Siehe für eine gelungene Untersuchung von Rawls' akademischen Umfeld und seiner unveröffentlichten Schriften vor 1971 Forrester: *In the Shadow of Justice*. Letztlich kann man Rawls' Überlegungen dieser Zeit nur spekulativ nachvollziehen – das räumt Forrester selbstverständlich ein.

¹⁶Den hatte er bereits in *Outline of a Decision Procedure for Ethics* entwickelt, er nimmt aber erst jetzt seinen argumentativen Platz ein.

¹⁷Weder ist Rawls' konkrete Konzeption noch das allgemeine Konzept des Gerechtigkeitssinns unumstritten. So tritt ihm Shklar mit ihrer Konzeption des Ungerechtigkeitssinns entgegen. Siehe für eine gute Übersicht über die Debatte Kaplow/Lienkamp (Hrsg.): *Sinn für Ungerechtigkeit*, siehe darin besonders Liebsch: *Der Sinn der Gerechtigkeit im Zeichen des Sinns für Ungerechtigkeit*, S. 20–25, 28–34. Siehe auch die gute Zusammenfassung der Ungereimtheiten in Rawls' Beschreibung des Gerechtigkeitssinns Scarano: *Der Gerechtigkeitssinn*, S. 211–220.

Kooperation durch etablierte Verhaltensregeln ermögliche und die sich zusammenfinde, um kooperativ einen allseitigen Vorteil zu gewinnen, gelte es ihr kooperativ Produziertes gerecht zu verteilen.

Eine Interessenharmonie ergibt sich daraus, daß die gesellschaftliche Zusammenarbeit allen ein besseres Leben ermöglicht [...]. Ein Interessenkonflikt ergibt sich daraus, daß es den Menschen nicht gleichgültig ist, wie die durch ihre Zusammenarbeit erzeugten Güter verteilt werden, denn jeder möchte lieber mehr als weniger haben.¹⁸

Als selbstinteressierte Person, versucht sie sich möglichst viele der Grundgüter zu sichern. Aber nicht aus Gier, sondern weil sie ihr ermöglichen, ihre Lebenspläne zu verfolgen und weil sie die materiellen und rechtlichen Grundlagen ihrer Selbstachtung und ihres Selbstwertgefühls sind. Daher sind die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl, das Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten, die rationalen Lebenspläne und der Gerechtigkeitssinn die neuen normativen Merkmale der Person.

Der Hauptgedanke ist der, daß sich das Wohl eines Menschen [engl. *person*] bestimmt als der für ihn vernünftigste Lebensplan unter einigermaßen günstigen Umständen. Ein Mensch [engl. *man*] ist glücklich, wenn er bei der Ausführung dieses Plans einigen Erfolg hat. Um es kurz zu sagen, das Gute ist die Befriedigung vernünftiger Bedürfnisse.¹⁹

Die Selbstachtung sei „vielleicht das wichtigste Grundgut“. Sie besteht aus zwei Komponenten: dem Selbstwertgefühl und dem Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten. Ersteres umfasst das Überzeugtsein vom Wert der eigenen Lebenspläne und von der Richtigkeit der eigenen Vorstellung vom Guten. Letzteres betrifft die eigenen Fähigkeiten jene Lebenspläne anzugehen und verwirklichen zu können. „Ohne sie [die Selbstachtung] scheint nichts der Mühe wert, oder wenn etwas als wertvoll erscheint, dann fehlt der Wille, sich dafür einzusetzen“²⁰. Die Partei wünsche sich möglichst viele Chancen auf Selbstachtung zu sichern und werde die Gerechtigkeitsprinzipien dementsprechend entwerfen.²¹

Als vielleicht wichtigstes Grundgut ist die Selbstachtung zugleich eine notwendige Entwicklungsbedingung des erblich veranlagten Gerechtigkeitssinns. Sie bestimmt

¹⁸Beide Zitate Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 20.

¹⁹Ebd., S. 113.

²⁰Beide Zitate ebd., S. 479.

²¹Vgl. ebd., S. 479–486.

den Gang seiner Entwicklung, weil sie die moralischen und natürlichen Gefühle reguliert.²² Die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl, die rationalen Lebenspläne, der Gerechtigkeitssinn und das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten erklären folglich, wie und warum sich Absichten und Wünsche konkret entwickeln. Sie sind daher ebenfalls für die Erklärung des Wunschs nach einer gerechten Gesellschaft und einer gerechten Güterverteilung unverzichtbar.

Der Gerechtigkeitssinn ist eine unverzichtbare Entwicklungsbedingung des moralischen Urteilsvermögens. Das beinhaltet die Fähigkeit, die im Urzustand erwogenen Gerechtigkeitsprinzipien bewerten zu können und weiterhin die Eigenschaft, überhaupt an ihnen interessiert zu sein. Deshalb führe die Einsicht, die größtmögliche Grundgütermenge könne man sich nur durch gerechte soziale Kooperation sichern, zu Interessenharmonie. Zusätzlich müsse die Person zur Kooperation ein Verständnis über ihre Rechte und Pflichten entwickeln, was ebenfalls den Gerechtigkeitssinn voraussetze. Zur Stabilisierung der wohlgeordneten Gesellschaft – das ist eine, die aufs Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten und durch eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung reguliert ist – ist es folglich notwendig, dass der Gerechtigkeitssinn all ihrer Bürger:innen vollständig entwickelt ist.²³ Damit enthält Rawls' Personenkonzeption ab 1971 sowohl die Ursache als auch die Lösung der Gerechtigkeitskonflikte.

Die neuen Gründe der allgemeinen Akzeptabilität seiner Personenkonzeption sieht Rawls nun darin, dass diese Beschreibung ihrer Eigenschaften allgemein akzeptiert sei. So sei es wissenschaftlich bewiesen und vollkommen unstrittig, dass der Ge-

²²Siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 545–547 für Gerechtigkeitssinn, Evolution und erbliche Anlagen. Hufendiek würde Rawls vermutlich einen Alltags-Essenzialismus unterstellen. Tatsächlich kann man mit ihr zeigen, dass Rawls' Kenntnisse der Evolutionsbiologie bestenfalls oberflächlich sind. Siehe Hufendiek: *Beyond Essentialist Fallacies*, S. 5–6. Siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 557–559 für die Entwicklung des Gerechtigkeitssinns. Siehe des Weiteren Gibbard: *Human Evolution and the Sense of Justice* für einen Versuch, Rawls' dürftige evolutionswissenschaftliche Erklärungen mit etwas Hilfestellung an den Stand der Forschung anzupassen. Ähnlich zu meiner Argumentation in Teil II zeigt Gibbard, dass sich Rawls keinesfalls auf eine anthropologische Konstante der positiven Gegenseitigkeit verlassen kann. Selbst wenn eine Handlungsneigung zu positiver Gegenseitigkeit, so wie Rawls argumentiert, uns Menschen veranlagt wäre, folgt daraus nicht, dass diese Neigung bereits auf ein auf Handlungsobjekt (Gesellschaft vs. sozialer Nahbereich) ausgerichtet ist. Vielmehr gelte es den Gerechtigkeitssinn zu formen, das heißt durch Erziehung. Allerdings beschränkt sich Gibbard auf die evolutionswissenschaftliche Begründung des Gerechtigkeitssinns; ich gehe darüber weit hinaus, weil ich z. B. auch die Folgen für Rawls' Legitimität beachte und weil ich versuche, die argumentativen Erfolgchancen einer solchen Erziehung abzuschätzen. Siehe auch für weitere Schwierigkeiten, die sich aus Rawls' ungenügender wissenschaftlicher Absicherung ergeben Barber: *Justifying Justice*, S. 311–313.

²³Vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 20–21.

rechtigkeitssinn erblich veranlagt und evolutionär entstanden sei.²⁴ Folglich führt er die Akzeptabilität seines moralischen Subjekts, das unabhängig sein soll, doch auf anthropologische Aussagen zurück. Allerdings sei das eine Begründung, keine Rechtfertigung²⁵. Bevor ich darauf eingehe, widme ich mich noch seinen beiden anderen Subjekten.

7.3 Der Mensch – das anthropologische Subjekt

Die Verbindung zwischen Partei und Person sowie die Notwendigkeit einer Konkretisierung verweist auf den Menschen als das anthropologische Subjekt. So wie die Person die Partei konkretisiert, so verhält es sich auch zwischen Mensch und Person. Indem Rawls moralische Individualität zur Partei addierte, gelangte er zur Person; nun fügt er anthropologische Aussagen hinzu, um zum Menschen zu gelangen. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* bleibt er sehr vage, sowieso wird er den Menschen nur oberflächlich beschreiben. Eine jede Rekonstruktion seiner Argumente wird hochgradig spekulativ sein – ich möchte es trotzdem wagen.

Alle vier Subjekte sind mit der zu leistenden Konkretisierung der Praktikabilität verbunden. Rawls führte die Person als moralisches und nur theoretisches Subjekt ein, das lediglich durch die Eigenschaften charakterisiert ist, die es zum moralischen Handeln benötigt. Die Partei, als das Subjekt des Urzustands, unterscheidet sich von der Person durch einen zusätzlichen Abstraktionsschritt: Ihr wurde jede Kenntnis von ihren individuellen Eigenschaften genommen. Warum sollten wir Leser:innen als konkrete, körperlich-leibliche, sozial-gesellschaftlich situierte, evolutionär gewordene Individuen die Entscheidungen fiktiver und theoretischer Konstrukte in unserem moralischen Denken berücksichtigen? Kann die Partei hinter dem Schleier des Nichtwissens überhaupt auf erfolgreiche Umsetzung und dauerhafte Zustimmung zu den von ihr ausgewählten Prinzipien durch uns konkrete Menschen hoffen? Rawls war sich der noch zu leistenden Überzeugungsarbeit bewusst, weshalb er sich im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* der „Betrachtung ihrer [der „Gerechtigkeit als Fairness“] Verwurzelung im menschlichen Denken und Fühlen und ihrer Verknüpfung mit unseren Zielen“²⁶ widmet. Er bemüht sich um die „Klärung der Fragen der Stabilität und Kongruenz und die Analyse der gesellschaftlichen Werte und des Gutes der Ge-

²⁴Vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 545–547.

²⁵Vgl. ebd., S. 547.

²⁶Ebd., S. 430.

reichtigkeit“²⁷. Er möchte belegen, dass die wenigen Eigenschaften der Partei und der Person auch die des Menschen sind, um dem Verdacht eines Widerspruchs zwischen den Subjektkonzeptionen zu begegnen. Das ermöglicht ihm zugleich, diese abstrakten, idealen, fiktiven nur theoretisch als Darstellungsmittel entworfene Eigenschaften in anthropologische zu überführen beziehungsweise sich auf anthropologische Eigenschaften zu berufen. Wie ich in Teil I ausführlich erklärte, kann er so die argumentativen Vorteile der evolutionswissenschaftlichen Beständigkeit und Normalverteilung sowie die der allgemeinen Akzeptabilität evolutionswissenschaftlicher Aussagen verwenden. Allerdings konkretisieren sich veranlagte anthropologische Eigenschaften nur kontextbezogen. In unserem Zusammenhang bedeutet das, dass soziale, ökonomische und politische Entwicklungsfaktoren die Ontogenese vieler menschlicher Eigenschaften zu extrem beeinflussen, um weiterhin vom Menschen zu sprechen. Stattdessen verwendet Rawls für das für ihn relevante gesellschaftlich-politisch situierte Subjekt den Begriff der Bürger:in. Jenseits der argumentativen Stellung als Endpunkt einer Konkretisierungsbewegung der Theoriesubjekte wird Rawls den Menschen niemals näher bestimmen.

7.4 Die Bürger:in – das gesellschaftlich-politische Subjekt

Im Gegensatz zu den eben behandelten Subjekten konstituiert sich die Bürger:in durch die politische Praxis ihrer Gesellschaft sowie durch die veranlagte Moralpsychologie. Im Subjekt der Bürger:in kulminieren, kontextualisieren, konstituieren und konkretisieren sich die Eigenschaften der anderen Subjekte. Zuerst wende ich mich in 7.4.1 dem Begriff der Bürger:in zu, um anschließend in 7.4.2 ihre gesellschaftlich-politische Konkretisierung zu rekonstruieren.

7.4.1 Die Bürger:in in ihren Kontexten

Im Spätwerk wird Rawls dem Begriff der Bürger:in eine spezifische Bedeutung geben, jedoch verwendet er den Begriff bereits früher, wenn auch mit einigen Unterschieden. Hier ist es noch schlicht das Subjekt des Gesellschaftszustands²⁸. Man könnte glauben, Rawls bezeichnet damit jedes konkrete, sozial, ökonomisch, kulturell, moralisch und politisch situierte Subjekt. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* verwendet er den Begriff jedoch meistens nur im Kontext der wohlgeordneten Gesellschaft. Leider kündigt er

²⁷Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 433.

²⁸Siehe z. B. ders.: *A Theory of Justice*, S. 16, wo Rawls vom engl. *person* zu *citizen* wechselt, sobald er sich dem Subjekt des Gesellschaftszustands widmet.

seine Kontextwechsel selten an; sowieso erläutert er den Begriff der Bürger:in nicht, er ist nicht einmal im Register von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* enthalten. Mir bleibt nur übrig, ihn aus einigen verstreuten Bemerkungen heraus zu rekonstruieren.

Im Kontext des ersten Gerechtigkeitsprinzips, wird die Bürger:in durch das Recht auf die Grundfreiheiten näher charakterisiert. Rawls nennt diese in der englischen Vorlage die „equal liberties of citizenship“²⁹, das sind die bürgerlichen Freiheiten, Rechte und Pflichten. Dazu gehört unter anderem das aktive und passive Wahlrecht, die Rede- und Versammlungsfreiheit, zum Schutz vor körperlichem und psychologischem Missbrauch die Unverletzlichkeit der Person, die Meinungsfreiheit sowie das Recht auf Eigentum.³⁰ Die Grundfreiheiten können nur als gesellschaftlich-politisch situiert verstanden werden; es gibt keine Bürgerschaft oder bürgerliche Freiheiten im Naturzustand. Die Bürger:in ist folglich das Subjekt einer staatlich organisierten Gesellschaft, woraus eine nähere Bestimmung folgt. Sie ist durch ihre Beziehungen zu ihren Mitbürger:innen und zu ihren politischen Institutionen konstituiert und stets in diese Beziehungen eingebunden.³¹

Dieser allgemeinen Bürger:in steht die konkrete Bürger:in gegenüber. Der erste Begriff bezeichnet das gesellschaftlich-politische Subjekt im Allgemeinen, der zweite das durch eine bestimmte gesellschaftlich-politische Ordnung konstituierte. Wie immer erklärt das Rawls nur oberflächlich, es zeigt sich jedoch glücklicherweise in den folgenden Kontexten.

Während Rawls die Verbindung des Gerechtigkeitssinns zu den normativen Regeln einer Gesellschaft bespricht, bezieht er sich auf mehrere unterschiedliche Begriffe der Bürger:in. Der Gerechtigkeitssinn der allgemeinen Bürger:in ist vollständig entwickelt und durch ein gesellschaftlich-politisches Zusammenleben geprägt. Dieser Sinn ist in der konkreten Bürger:in konkretisiert, denn in ihr ist er durch das Zusammenleben in einer von einer spezifischen Gerechtigkeitskonzeption geordneten Gesellschaft geprägt. Sofern es sich um die Bürger:in der wohlgeordneten Gesellschaft handelt, konkretisiert sie sich im Kontext der „Gerechtigkeit als Fairness“. Zum weiteren Erläutern benötige ich Rawls' Konzeptionen der natürlichen Pflichten der Person sowie der natürlichen

²⁹Rawls: A Theory of Justice, S. 61.

³⁰Vgl. ebd.

³¹Ich halte es für verwirrend, aber von Rawls konsequent durchgehalten, dass er den Begriff der Bürger:in bereits während seiner Beschreibung des Vier-Stufen-Gangs der Verfassungsfindung verwendet. Es ist konsequent, weil es sich nicht mehr um die Partei ohne subjektive Kenntnisse von sich selbst handelt, sondern um ein gesellschaftlich-politisch situiertes und von den Gerechtigkeitsprinzipien beeinflusstes Subjekt. Aber das verwirrt zugleich, denn Rawls adressiert in den betreffenden Textstellen selten die jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontexte der Subjekte. Siehe zum Vier-Stufen-Gang ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 223–229.

Pflichten und Tugenden der Bürger:in.

Die natürlichen Pflichten der Person bestehen „unabhängig von irgendwelchen freiwilligen Akten“. Sie stehen „in keinem notwendigen Zusammenhang mit Institutionen oder Gebräuchen; ihr Inhalt ist im allgemeinen nicht durch die Regeln von solchen festgelegt“, sondern „gelten zwischen allen [Personen] als gleiche moralische Subjekte“³². Sie beziehen sich auf die Moral selbst, auf deren innere Logik, nicht auf die bürgerlichen Normen einer staatlich geordneten Gesellschaft. Trotzdem würden aus ihnen die Gebote eines tugendhaften bürgerlichen Handelns folgen. Denn weil „die Gerechtigkeit eine grundlegende natürliche Pflicht“³³ ist, sei es eine bürgerliche Pflicht, „vorhandene und für uns geltende gerechte Institutionen zu unterstützen und ihre Regeln zu beachten“³⁴. Folglich gelte, da die Institutionen der „Gerechtigkeit als Fairness“ gerecht sind, sei die erste natürliche Pflicht der Bürger:in dieser Gesellschaft, deren politischen Institutionen zu bewahren und zu fördern. Darüber wisse die Partei im Urzustand Bescheid und sie würde außerdem die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit „anerkennen“³⁵. Sie rechne mit deren bindender Kraft und erwarte von der Bürger:in, gerecht zu handeln. Nicht nur, weil sie davon ausgehe, dass die ihre Verpflichtung anerkennt, sondern auch, weil sie wisse, dass der Gerechtigkeitssinn der Bürger:in durch die „Gerechtigkeit als Fairness“ bereits zutiefst geprägt ist.

Sämtliche natürliche Pflichten und Tugenden der Bürger:in folgen aus der Verpflichtung zu rechtem Handeln. Die natürliche Pflicht der Bürger:in verlangt beispielsweise, fehlerhafte gesellschaftlich-politische Regeln nicht auszunutzen, sondern sie zur Förderung gerechter Institutionen zu beheben³⁶. Ohne diese Verpflichtung wären selbst nahezu gerechte Gesellschaften niemals dauerhaft stabil. Die natürlichen bürgerlichen Tugenden folgen, wie erklärt, aus der natürlichen Pflicht, aber auch aus der gruppenorientierten Moralität, dem Aristotelischen Grundsatz und den drei psychologische Gesetze³⁷. Denen wende ich mich als Nächstes zu.

³²Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 136. Rawls unterscheidet zwischen natürlichen Pflichten und freiwillig eingegangenen Verpflichtungen. Siehe ebd., S. 130–135.

³³Ebd., S. 137.

³⁴Ebd. In einer anderen Formulierung: „Vom Standpunkt der Gerechtigkeitstheorie ist die wichtigste natürliche Pflicht die der Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen“, ebd., S. 368.

³⁵Siehe ebd., S. 372. Im Engl. *acknowledge*, ders.: *A Theory of Justice*, S. 337.

³⁶Siehe ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 391–392. Im Engl. *natural duty of civility*, ders.: *A Theory of Justice*, S. 355.

³⁷Siehe zu den drei psychologischen Grundsätze ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 532–533.

7.4.2 Wie sich die Bürger:in konkretisiert

Im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* konkretisiert Rawls die Praktikabilität seiner Theorie, um ihre Stabilität zu belegen. Dazu möchte er die Vereinbarkeit seiner Subjektkonzeptionen miteinander zeigen, was auch die Bürger:in beinhaltet. Ihre gesellschaftlich-politische Situiertheit sowie ihr Denken und Handeln müssen mit denen des anthropologischen Subjekts, dem Menschen³⁸, vereinbar sein. Das sei auf den beiden letzten Stufen der moralischen Entwicklung des Gerechtigkeitssinns der Fall; das sind die der (A) gruppenorientierten und die der (B) grundsatzorientierten Moralität. Beide beziehen sich auf vererbte psychische Anlagen, die sich im konkreten Denken und Handeln eines Individuums allmählich entwickeln. Folglich finden sich nur spezifische konkrete Ausgestaltungen, weil sich diese Anlagen stets in spezifischen historischen, ökonomischen, sozialen und politischen Kontexten entwickeln. Das beinhaltet auch die staatlich organisierte Gesellschaft.

Die (A) gruppenorientierte Moralität „ergibt sich [...] aus den moralischen Grundsätzen, die der Rolle des Betreffenden in den verschiedenen Gruppen entsprechen, denen er angehört“³⁹, denn die Rechte und Pflichten der Gruppenmitglieder würden durch ihre jeweilige sozialen Rollen determiniert werden. Im Gegensatz zur ersten Stufe der Moralentwicklung – der familiären – steht das gehorsame Befolgen elterlicher Vorschriften nicht länger im Vordergrund, sondern das Erfüllen einer sozialen Rolle.

Wenn das Kind älter wird, lehrt man es die seiner Stellung entsprechenden Verhaltensregeln. Man erklärt ihm die Tugenden eines guten Sohnes oder einer guten Tochter oder bringt sie ihm jedenfalls in Form von Erwartungen nahe, die sich in Lob und Tadel ausdrücken.⁴⁰

Die tugendhafte Übernahme familiärer Rollen ähnele dem tugendhaften Übernehmen staatsbürgerlicher Rollen durch die Bürger:in: Ebenso wie sich das Ideal einer guten Schüler:in, einer guten Nachbar:in oder einer guten Sportler:in auf die Ziele der jeweiligen Gemeinschaft bezieht, orientiert sich das Ideal der guten Staatsbürger:in an den Zielen ihrer staatlichen Gesellschaft. So richtet sich das Ideal der Bürger:in⁴¹

³⁸Auch hier nähert sich Rawls *dem* Menschen, nicht *den* Menschen. Vom aller konkretesten Sein, in all seinen widersprüchlichen Formen, abstrahiert Rawls – der Mensch bleibt bei ihm ein allgemeines Subjekt. Allein deshalb sollte man von seiner Suche nach der Vereinbarkeit seiner Subjekte keine immanente Gesellschaftsanalyse erwarten.

³⁹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 508.

⁴⁰Ebd.

⁴¹Insofern kann man von einer Rawls'schen Bürger:in sprechen. Das ist die, deren Gerechtigkeitssinn nicht durch irgendwelche, sondern durch Rawls' Gerechtigkeitskonzeption „Gerechtigkeit als Fair-

der wohlgeordneten Gesellschaft auf die Gerechtigkeitskonzeption „Gerechtigkeit als Fairness“.

Zur Entwicklung der Gruppenmoralität benötigt es einige intellektuelle Fähigkeiten, um die Standpunkte der Gruppenmitglieder zu verstehen, beispielsweise die des Anerkennens fremder Meinungen oder die der Empathie, um fremde Bedürfnisse und Ziele nachvollziehen zu können⁴². Sie sind konzeptionell bereits auf ein Gegenüber, auf die Gruppenmitglieder gerichtet. Wieder sucht Rawls nach den Gründen der gesellschaftlichen Stabilität. So wendet er sich gegen Konzeptionen der Gruppenmoralität, die nur die Fähigkeiten des moralischen Empfindens und der Rationalität beinhalten, denn diese seien zwar zum Verstehen eines Gegenübers und zu moralischem Sozialverhalten notwendig, aber sie würden nicht tugendhaftes Handeln garantieren – wer fremde Motive und die geltenden moralischen Regeln verstehe, könne auch betrügerisch oder manipulativ handeln. Stattdessen sucht Rawls nach den moralischen „Bindungen an die Mitmenschen“⁴³. Hier setzt Rawls' zweites psychologisches Gesetz an. Während das Erste die Entwicklung der kindlich-autoritätsorientierten Moralität durch die elterliche Erziehung auf der ersten Entwicklungsstufe des Gerechtigkeitssinns betrifft⁴⁴, beschreibt das Zweite die von Freundschaften und von Vertrauen zu fairen Menschen.

Wenn also die Mitglieder eines Systems der gesellschaftlichen Zusammenarbeit regelmäßig mit der offenbaren Absicht handeln, dessen gerechte und (oder faire) Regeln hochzuhalten, dann entwickeln sich zwischen ihnen freundschaftliche und vertrauensvolle Bindungen, die sie noch stärker an das System knüpfen.⁴⁵

Die Entwicklung der gemeinschaftsorientierten Anlagen des Gerechtigkeitssinns verhindert folglich Manipulation, Betrug und Vorteilsnahme. Wer doch zu solchem Handeln neige, empfinde wegen seines entwickelten Gerechtigkeitssinns Schuld sowie Scham und werde außerdem durch seine Gruppenmitglieder mit Misstrauen sowie Argwohn bestraft.

ness“ geprägt wurde. Siehe dazu Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 533: „Die Grundsätze der Moralphysikologie enthalten eine Gerechtigkeitsvorstellung und ändern sich mit dieser“.

⁴²Rawls übernimmt eine Liste solcher Fähigkeiten aus der Sekundärliteratur. Siehe ebd., S. 509–510, Fn. 11 u. 12.

⁴³Ebd., S. 511. Hervorhebung Rübel. Vgl. für Rawls' Argument der Manipulation S. 510–511.

⁴⁴Siehe ebd., S. 504–508. Rawls lässt sich hier u. a. durch Rousseau inspirieren, versucht sich jedoch auch durch die empirische Forschung seiner Zeit abzusichern. Siehe im selben Seitenbereich Fn. 9 u. 10.

⁴⁵Ebd., S. 511.

Allein das „offensichtliche Bemühen, seine Verpflichtungen und Pflichten zu erfüllen, wird als eine Form des guten Willens angesehen“. Solch tugendhaftes Handeln orientiere sich an Vorbildern, „die das für ihre Stellung geltende Ideal in hohem Maße verwirklichen“⁴⁶. Aufgrund des menschlichen Nachahmungstriebes⁴⁷ und dem durch den Aristotelischen Grundsatz beschriebenen menschlichen Streben nach gesellschaftlich hochrangigen Stellungen⁴⁸, eiferten Menschen jenen nach, die ihre jeweiligen Gruppenrollen vorbildlich erfüllten. Folglich orientierten sich gemäß ihrer Gruppenmoralität handelnde Menschen am Gemeinwohl und ihr Handeln stabilisiere den Gruppenzusammenhalt. Rawls zufolge lassen sich alle gerechten Gruppen, inklusive der gerechten staatlich organisierten Gesellschaft, mit der gruppenorientierten Moralität treffend beschreiben, solange deren Mitglieder „einander als Gleiche, Freunde und Genossen betrachten“⁴⁹. Folglich sind die Tugenden der Gemeinschaft die der Kooperation:

Gerechtigkeit und Fairneß, Treu und Glauben, Integrität und Unparteilichkeit. Die kennzeichnenden Untugenden sind Habgier und Unfairneß, Unehrlichkeit und Betrug, Vorurteil und Parteilichkeit.⁵⁰

In ihrem tugendhaften Handeln orientiert sich die Bürger:in folglich an den bürgerlichen Tugenden, die ihre Rollen in ihrer staatlichen Gesellschaft festlegen. Und aufgrund ihrer erblich veranlagten Moralpsychologie wünsche sie auch tugendhaft zu handeln.

Rawls sucht über die Bindung der Bürger:innen aneinander nach deren Bindung an die ihre Gesellschaft moralisch leitenden Gerechtigkeitsgrundsätze. Das führt (B) zur grundsatzorientierten Moralität. Er müsse sie finden, weil der menschliche Geltungsdrang dem dauerhaften Einhalten anspruchsvoller Gerechtigkeitsgrundsätze entgegenwirke, besonders dann, wenn die Bürger:in eines der höheren gesellschaftlichen Ämter mit entsprechender Macht begleitet. Zusätzlich sei es nötig sie zu finden,

⁴⁶Beide Zitate Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 512.

⁴⁷Im Engl. „desire to emulate“ ders.: *A Theory of Justice*, S. 471.

⁴⁸Von Rawls unbenannt belassen. Es bleibt offen, ob er zugleich einen Geltungsdrang und ein Bedürfnis nach Bewunderung annimmt. Beides kann jenem Freundschaftsgefühl entgegenwirken. Der Geltungsdrang ist eines der Hauptmotive in seinen posthum erschienenen religiösen Schriften. Siehe ders.: *Über Sünde, Glaube und Religion*.

⁴⁹Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 513. Ungerechte oder nicht-gerechte Gruppen, beachtet Rawls nicht, weil sie ihm in der Untersuchung der Stabilität gerechter Gruppen nicht weiterhelfen. Sie unterschieden sich von Gerechten, weil sich diese durch eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung selbst regeln und ihr System der Kooperation für alle vorteilhaft sei.

⁵⁰Ebd.

weil fraglich bleibe, wie Verteilungskonflikte gelöst werden können, wenn die Bürger:in gemäß der gruppenorientierten Moralität beiden Konfliktparteien Freundschaft und Treue schuldet. Eine tugendhafte Bürger:in orientiere sich in diesem Fall an der grundsatzorientierten Moralität. Indem Rawls ein drittes psychologisches Gesetz einführt, beruft er sich abermals auf seine Moralphysikologie: Sofern Menschen Freundschaft und Vertrauen verlässlich über einen längeren Zeitraum erfahren, begegnen sie ihren Mitmenschen ebenfalls freundschaftlich und vertrauend. Laut des dritten psychologischen Gesetzes entwickelt man

das Bedürfnis, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und ihnen gemäß zu handeln, wenn man einmal erkannt hat, wie die ihnen entsprechenden gesellschaftlichen Regelungen das eigene Wohl wie auch das der Mitmenschen fördern. Im Laufe der Zeit öffnet man sich dem Ideal der gerechten menschlichen Zusammenarbeit.⁵¹

Aufgrund von Veranlagung, die diese psychologische Gesetzesmäßigkeit bedinge, gelte das für alle Menschen. Daher lasse sich sogar berechtigterweise grundsatzorientiertes Handeln von der Bürger:in erwarten, solange sie kein hohes Amt begleitet; schließlich müssten alle Bürger:innen die Gerechtigkeitsprinzipien auf öffentliches Handeln anwenden können, um es anhand dieser Prinzipien beurteilen zu können. Nun sei der Gerechtigkeitssinn vollständig entwickelt.

Nehmen wir an, daß jeder Mensch von einem gewissen Alter an und bei Vorliegen der nötigen geistigen Fähigkeiten unter normalen sozialen Bedingungen einen Gerechtigkeitssinn entwickelt: die Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen. Ferner hat man gewöhnlich ein gewisses Bedürfnis, gemäß diesen Urteilen zu handeln, und erwartet das auch von anderen.⁵²

Damit sei die Vereinbarkeit der Subjekte Mensch und Bürger:in erklärt: Der Gerechtigkeitssinn ist dem Subjekt Mensch erblich veranlagt, er entwickelt sich jedoch erst vollständig in Familien, sozialen Gruppen, Gesellschaften und der politischen Öffentlichkeit. Zugleich konkretisiert sich der Gerechtigkeitssinn immer in spezifischen Kontexten, was zu einer hohen Zahl unterschiedlichster konkreter Bürger:innen führt. Sie alle sind vom Subjekt der allgemeinen Bürger:in unterschieden.

⁵¹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 515.

⁵²Ebd., S. 66. Im Engl. *person*. Das ist philosophisch kohärent, wurde aber als „Mensch“ falsch ins Dt. übersetzt.

Der Clou ist, dass Rawls mit seiner Moralphysikologie moralische Normen festlegt und sie mit anthropologischen Aussagen begründet:

Die überraschendste Seite dieser Gesetze (oder Tendenzen) [Rawls bezieht sich auf die drei psychologischen Gesetze] ist vielleicht, daß in ihnen bestimmte Verhältnisse als gerecht vorausgesetzt werden, und daß das in den beiden letzten Gesetzen noch als allgemein bekannt vorausgesetzt wird.⁵³

Auf Stufe eins und zwei der Entwicklung des Gerechtigkeitssinns würde zugleich der Wunsch nach Gleichheit und Selbstachtung entstehen, weswegen Menschen mit ausgereiftem Gerechtigkeitssinn später nur jenen Gerechtigkeitsprinzipien zustimmen würden, denen freie und gleiche Personen zustimmen können.

But for one who understands and accepts the contract doctrine, the sentiment of justice is not a different desire from that to act on principles that rational individuals would consent to in an initial situation which gives everyone equal representation as a moral person. Nor is it different from wanting to act in accordance with principles that express men's nature as free and equal rational beings. The principles of justice answer to these descriptions and this fact allows us to give an acceptable interpretation to the sense of justice [...] The ideal of persons cooperating on this basis exercises a natural attraction upon our affections.⁵⁴

Allerdings sucht Rawls für seine Konzeption der Bürgertugenden weit jenseits des Gesellschaftlich-Politischen nach Tugenden, die die politische Gemeinschaft stabilisieren können. So zählt er sogar moralisch Herausragendes wie die Menschenliebe zu den bürgerlichen Tugenden. Sie sei veranlagt und entwickle sich auf der Entwicklungsstufe der gruppenorientierten Moralität. Zwar könne sie keine Gerechtigkeitskonflikte lösen, trotzdem gehöre sie zum Ideal der Bürger:in, denn sie festige die Haltung, sich im Konfliktfall an den Gerechtigkeitsprinzipien zu orientieren. Das verfestige sich auf der dritten Entwicklungsstufe der Moralität, die ihre Vorgängerstufen in sich einschließt, zu einem Handlungsmuster. Zwar bezieht sich die Menschenliebe auf die natürlichen Pflichten und sie ragt weit über die Forderungen der politischen Gerechtigkeit hinaus, aber trotzdem würden ihre Gegenstände auf der dritten, der bürgerlichen Entwicklungsstufe festgelegt werden. Deswegen gehört selbst die erblich

⁵³Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 533. Runde Klammer von Rawls.

⁵⁴Ders.: *A Theory of Justice*, S. 478.

veranlagte Menschenliebe als bürgerliche Tugend zum Teilbereich des Bürgerlichen. Folglich fördert eine tugendhafte Bürger:in aus Menschenliebe das Gemeinwohl weit über ihre natürliche Verpflichtung hinaus. Sie ist altruistisch, bescheiden, selbstlos und selbstbeherrscht. Letztere Tugend sei vollständig eingeübt, „wenn die Forderungen des Rechten und der Gerechtigkeit mit vollendeter Leichtigkeit und Anmut erfüllt werden“⁵⁵. Außerdem rechnet Rawls gleich noch Mut, Großzügigkeit und Disziplin zu den bürgerlichen Tugenden, um schließlich heiß zu drehen und die Moralität „des Heiligen und des Helden“⁵⁶ als an die grundsatzorientierte Moralität anschließend zu bezeichnen.⁵⁷ Sein Ideal der Bürger:in hat sich damit von einem nüchternen politischen Liberalismus entfernt, worauf er jedoch nicht näher eingeht.

7.5 Moralpsychologie und Stabilität

Die veranlagte Moralpsychologie sowie die Gerechtigkeitsvorstellung ihrer Gesellschaft konkretisieren die allgemeine zur konkreten Bürger:in. Im Subjekt der Bürger:in treffen damit Veranlagung und Sozialisation aufeinander. Sofern die Gerechtigkeitsvorstellung besonders gut an menschliche Wünsche und Bedürfnisse angepasst ist, wird sie sie die konkrete Bürger:in bereitwillig akzeptieren und fortan unterstützen. Das stabilisiert die Gerechtigkeitskonzeption gesellschaftlich sowie im Denken und Handeln der konkreten Bürger:in. Nun erkläre ich, wie Rawls die Stabilität von „Gerechtigkeit als Fairness“ mit anthropologischen Aussagen begründet. Ich adressiere zuerst die Frage, wieso Rawls glaubt, dass diese Aussagen überzeugen. Er hält sie für allgemeine Tatsachen. Danach bespreche ich Trittbrettfahren als destabilisierende und als allerletztes ausführlich die moralischen Gefühle als stabilisierende Kraft.

Für Rawls orientiert sich jede korrekte Auswahl von Gerechtigkeitsprinzipien an den Gegenständen der *moral theory*⁵⁸, das sind unsere moralischen Gefühle, Urteile und Vermögen. Er argumentiert, die moralischen Fähigkeiten, insbesondere der Gerechtigkeitssinn, würden auf seine Gerechtigkeitsprinzipien verweisen – weswegen er seine Theorie auch als eine der „moralischen Gefühle“⁵⁹ bezeichnet: „It is a theory of the moral sentiments [...] setting out the principles governing our moral powers, or, more specifically, our sense of justice“⁶⁰. Nun rechtfertigt er seine eigene Prinzipienwahl

⁵⁵Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 520.

⁵⁶Ebd., S. 520–521.

⁵⁷Vgl. ebd., S. 219, 517–518, 520–521.

⁵⁸Siehe Rübél Abschn. 5.3.2 ab S. 99.

⁵⁹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 70.

⁶⁰Ders.: *A Theory of Justice*, S. 51.

mit unseren (ihm zufolge) allgemeinen moralischen Werturteilen, die er kenne, weil sie durch menschliche Eigenschaften – dem Gerechtigkeitssinn – festgelegt wären. Letzteres sei eine allgemein akzeptierte Tatsache, die sich durch unser Alltagswissen und die zuständigen anthropologischen Wissenschaften bestätigen lasse. Die andere Rechtfertigungsmethode von Rawls, das Überlegungsgleichgewicht, prüft, ob die abstrakt konzipierten Gerechtigkeitsprinzipien mit unseren wohlüberlegten Werturteilen übereinstimmen. Das ist für meine Arbeit nur soweit relevant, wie Rawls erklären möchte, warum er weiß, welche Gerechtigkeitsprinzipien diesen Test bestehen werden. Die von ihm vorgeschlagenen Gerechtigkeitsprinzipien stimmten mit unseren wohlüberlegten Werturteilen am meisten überein, weil sie die anthropologisch angepassten wären. Diese anthropologische Anpasstheit ist folglich ein noch unerklärter Teil seiner Rechtfertigung. Das bespreche ich im nächsten Abschnitt ausführlich, zuvor muss ich die mit den anthropologischen Aussagen eingeführte Stabilität freilegen, denn die erklärt, warum die Anpasstheit für die Rechtfertigung wichtig ist. Dafür ist es notwendig, den in der Rawls-Rezeption kaum beachteten Umstand hervorzuheben, dass Rawls die Moralpsychologie auf biologische Anlagen zurückführt und sich damit auf anthropologische Eigenschaften wie Normalverteilung und Beständigkeit beruft⁶¹. So erklärt er mit erblicher Veranlagung, warum mit bestimmten Handlungsweisen und moralischen Werten im Allgemeinen gerechnet werden muss. Ebenso begründet er die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption mit der Beständigkeit genetischer Vererbung. Denn „Gerechtigkeit als Fairness“ wäre hinsichtlich der menschlichen moralischen Gefühle konstruiert und weil diese beständig und normalverteilt seien, übertrage sich deren Stabilität auf sie. Darüber wüsste auch die Partei hinter dem Schleier des Nichtwissens Bescheid, da das zu den allgemeinen Tatsachen⁶² der Welt gehöre.

Nun möchte Rawls erklären können, warum seine Begründung alle Menschen – also auch uns – die Person und Partei überzeugt und weswegen er die Ergebnisse des Überlegungsgleichgewichts gerechtfertigterweise vorwegnehmen kann. Er erklärt, im Urzustand würden die akzeptabelsten Gerechtigkeitsprinzipien präferiert werden

⁶¹Zu anthropologischen Eigenschaften siehe Rübél Abschn. 3.1 ab S. 31.

⁶²In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* finden sich zwei Klassen anthropologischer Aussagen. Die einen betreffen allgemeine Tatsachen, zum Beispiel die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse. Die anderen formulieren allgemeine Gesetze der Handlungsneigungen. Dazu gehören die drei psychologischen Gesetze, der Aristotelische Grundsatz und die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit, die eine menschliche Handlungsneigung ist. Sie sind durch Rawls' Theorie des Guten miteinander verbunden, die er während des Konkretisierens der Praktikabilität im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einführt.

und „Gerechtigkeit als Fairness“ schlage die anthropologisch angepassten Gerechtigkeitsprinzipien vor, folglich seien das die akzeptabelsten und deswegen würde sie sämtlichen alternativen Prinzipien vorgezogen werden. Seine Begründung geht auf anthropologische Aussagen über erblich veranlagte und evolutionswissenschaftlich erklärbare Eigenschaften zurück, die unser Handeln und unsere Werturteile so beeinflussen würden, dass man sie aufgrund ihrer Regelmäßigkeit gesetzesartig erfassen könne. Weil die Partei hinter dem Schleier des Nichtwissens darüber Bescheid weiß und sie die zu Gesetzen formulierten Handlungsneigungen und Wertungen kennt, kann sie das gesamte menschliche Handlungsspektrum situiert in verschiedensten Gesellschaftsformen vorhersehen und einschätzen. Sie verstehe, dass Menschen aufgrund ihrer veranlagten Moralpsychologie bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien bevorzugen, nämlich die, die ihrer Moralpsychologie entgegenkommen. Folglich entscheide sich die Partei für jene Gerechtigkeitsprinzipien, von der sie die größtmögliche Akzeptabilität erwartet – und das seien natürlich seine Gerechtigkeitsprinzipien.⁶³

Für Rawls ist die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption auch deswegen nachzuweisen, weil er jene rationale Begründungen akzeptiert, mit denen sich Individuen einer gerechten Vereinbarung entziehen möchten: Trittbrettfahren⁶⁴ ähnelt den rationalen und selbstinteressierten Überlegungen der Partei im Urzustand. Warum muss man nicht das Ausnützen gesellschaftlicher Kooperation befürchten, bei dem der eigene Beitrag verweigert, aber trotzdem ein Anteil eingefordert wird? Selbstverständlich untergräbt das den gesellschaftlichen Zusammenhalt, aber es vergrößert die Grundgütermenge der Trittbrettfahrer:in. Dauert die Ausbeutung der Vorleistungen der kooperativen Individuen länger an, haben diese wiederum rationale Gründe, ihre eigenen Beiträge einzubehalten. Ihr ebenso selbstinteressiertes Handeln beende die gesamte gesellschaftliche Kooperation. Das breche die Gesellschaft auseinander, ohne dass eines ihrer Mitglieder irrational gehandelt habe.⁶⁵ Rawls sieht sich daher gezwungen, nachzuweisen, dass auch dann gemäß der Gerechtigkeitsprinzipien ge-

⁶³Siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 202: „Wenn sie [die Parteien] alles berücksichtigen, auch die allgemeinen Tatsachen der Moralpsychologie, dann können sie sich darauf verlassen, daß sich jeder an die beschlossenen Grundsätze hält“.

⁶⁴Interessanterweise nennt Rawls nicht die den gesellschaftlichen Zusammenhalt untergrabenden Sünden, die er in seinen theologischen, posthum erschienen, Schriften behandelt: Selbstsucht, Geltungssucht und Hoffnungslosigkeit. Ich deute das als Zeichen der Stellung dieser Schriften zu seiner späteren politischen Philosophie. Siehe ders.: *Über Sünde, Glaube und Religion*. Siehe für eine Interpretation mit größerer Kontinuität zwischen Rawls' theologischen und politischen Schriften: Habermas: *Das „gute Leben“ eine „abscheuliche Phrase“*, S. 327–333.

⁶⁵Das zeigt, dass die Frage, ob die Gerechtigkeitsprinzipien tatsächlich gerecht sind, für deren Anwendbarkeit nur eine unter vielen zu klärenden ist.

handelt wird, wenn das Ausnützen anderer ungestraft bleibt. Dazu verweist er auf die Moralpsychologie, da sie erkläre, warum Menschen nicht rein selbstinteressiert, sondern auch gerecht handeln möchten.

Zur Sicherung der Stabilität brauchen die Menschen einen Gerechtigkeits-sinn oder Rücksicht auf die, die unter ihrer Abweichung zu leiden hätten, oder noch besser beides. Sind diese Gesinnungen stark genug, um die Versuchung zur Verletzung der Regeln zu überwinden, so ist ein gerechtes System stabil.⁶⁶

Der veranlagte Gerechtigkeits-sinn sowie das allgemeine Wissen über ihn bedinge die allgemeine Handlungsorientierung an den Gerechtigkeitsprinzipien. Ungerechten Menschen verursache er Scham- und Schuldgefühle und bewirke so, dass die kooperativen Vorleistungen, vertrauend in das der Gerechtigkeit zugeneigte Handeln der Mitbürger:innen, bereitwillig erbracht werden. Sobald die bestens an den Gerechtigkeits-sinn angepasste Gerechtigkeitskonzeption „Gerechtigkeit als Fairness“ etabliert sei, würde die Bürger:in sogar noch bereitwilliger gerecht handeln und würde ihren Mitbürger:innen noch mehr vertrauen. Eine gerechte Gesellschaft sei ein selbststabilisierendes System.⁶⁷

Den ontogenetischen Entwicklungsweg des veranlagten Gerechtigkeits-sinns beschreibt Rawls durch drei psychologische Gesetze. Der Entwicklungsbeginn hängt von dazu notwendigen äußeren Entwicklungsfaktoren ab: den moralischen Vorleistungen des sozialen Nahbereichs und denen der gesellschaftlich-politischen Gemeinschaft⁶⁸. Gerade der Verweis auf die Gemeinschaft zeigt, dass die psychologischen Gesetze mit dem Entstehen des gegenseitigen und gerechten gesellschaftlichen Handelns der Bürger:in verbunden sind. Sofern eine Bürger:in von ihrer Gesellschaft und ihren Mitbürger:innen gerecht behandelt wird, festigt sich ihr Vertrauen in diese und sie beginnt, jene ebenfalls gerecht zu behandeln. Folglich gelte, je mehr Gerechtigkeit vorgeschossen wird, desto stärker das Vertrauen und die Zuversicht der Bürger:in in ihre Gesellschaft und ihre Mitbürger:innen. Sie ist dann fest überzeugt, dass ihre Kooperation nicht ausgenützt wird, weswegen sie nun eher bereit ist, ebenfalls eine Vorleistung zu erbringen. Das vergrößere wiederum das Vertrauen ihrer Mitbür-

⁶⁶Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 540.

⁶⁷Vgl. ebd., S. 539–547.

⁶⁸Rawls verwendet hier irreführenderweise den Begriff der Gegenseitigkeit, obwohl er in seiner Beschreibung der kindlichen Moralentwicklung eindeutig die von den Eltern zuerst zu erbringende Vorleistung der Liebe und der Fairness festhält. Siehe ebd., S. 536–537, 542–544.

ger:innen und so stabilisiere sich die Gesellschaft um die Gerechtigkeitskonzeption spiralförmig herum.⁶⁹

Weiterhin stabilisiere sich die Gesellschaft, wenn das Wohl des Menschen – auch das „Gute“ oder das „Wünschenswerte“ – mit der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption übereinstimmt. Dafür reserviert Rawls den Begriff der Kongruenz. Rawls argumentiert, durch ihr Streben auf ihr eigenes Wohl hin setze die Bürger:in gleichzeitig die Gerechtigkeit um. Rawls kann seine Gerechtigkeitskonzeption allerdings nicht an einem metaphysischen oder ähnlichem Wohl des Menschen ausrichten, ohne dabei zirkulär zu argumentieren. Schließlich gilt der Grundsatz vom Vorrang des Rechten vor dem Guten. Deswegen muss die Gerechtigkeitskonzeption, nicht die Theorie des Guten, festlegen, woran sich die Ziele gerechter Bürger:innen zu orientieren haben⁷⁰. Um einen Zirkel zu vermeiden, unterscheidet Rawls zwischen einer schwachen und einer vollständigen Theorie des Guten, wobei die schwache dem Rechten vorhergeht⁷¹. Sie erklärt den „vernünftigen Wunsch nach Grundgütern und den Begriff der Vernünftigkeit“⁷² der zur Auswahl von Gerechtigkeitsprinzipien notwendig ist. Jede *vernünftige* Bürger:in strebt dieses Gut an. Dagegen bezieht sich eine vollständige Theorie des Guten auf eine umfassende und spezifische Gerechtigkeitsvorstellung, sie ist daher nur teilweise mit „Gerechtigkeit als Fairness“ vereinbar.

Wir müssen also davon ausgehen, daß sich die Liste der Grundgüter aus der Vorstellung vom Guten als dem Vernünftigen ergibt in Verbindung mit den allgemeinen Tatsachen über menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten, ihre kennzeichnenden Phasen und Wachstumsbedingungen, dem Aristotelischen Grundsatz und der sozialen Verflochtenheit.⁷³

Die im Zitat genannten allgemeinen Tatsachen beschreibt Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* nur oberflächlich. Es steht lediglich fest, dass die Partei sie kennt, damit sie sich zwischen Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden kann. Es zählen mindestens statistische Größen, wie etwa die vorrangige wirtschaftliche Verkehrsform oder die Bevölkerungsdichte dazu.⁷⁴ Jedoch bezieht sich das Wohl des Menschen, die Bestimmung

⁶⁹Vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 539–547.

⁷⁰Zum Vorrang des Rechten vor dem Guten siehe ebd., S. 50: „Ein gerechtes soziales System bestimmt den Bereich, in dem sich die Ziele der einzelnen halten müssen, und es stellt ein System von Rechten, Chancen und Gütern zur Verfügung, innerhalb und vermittels dessen diese Ziele in Gleichheit verfolgt werden können“.

⁷¹Zum Unterschied von schwachen und vollständigen (starken) Theorien des Guten siehe ebd., S. 433–435, 472–479.

⁷²Ebd., S. 435.

⁷³Ebd., S. 472–473.

⁷⁴Siehe ebd., S. 228.

der Grundgüter und die Frage nach der Kongruenz hauptsächlich auf anthropologische Aussagen über veranlagte Eigenschaften. Rawls fordert, die allgemeinen Tatsachen sollen sich „aus dem Alltagsverstand und allgemein anerkannten Analysemethoden ergeben“⁷⁵, sie sollen so beschaffen sein, dass sie „jedermann anerkennen kann“, sie sollen „allgemein als richtig gelten“ und sollen das sein, „was jedermann ermitteln und wissen kann“⁷⁶.

Die allgemeinen Tatsachen bezüglich der menschlichen Grundbedürfnisse und Fähigkeiten sind wohl einigermaßen bekannt, und ich nehme an, daß dieses Alltagswissen für unsere gegenwärtigen Zwecke genügt.⁷⁷

Er setze damit weder eine Metaphysik noch eine Erkenntnistheorie voraus, er erhebe nicht einmal einen Wahrheitsanspruch. Es gehe ihm lediglich darum, dass diese Tatsachen akzeptabel⁷⁸ sind oder vielmehr: von den Subjekten als wahr akzeptiert werden. Damit sei der Gefahr eines Zirkelschlusses erfolgreich begegnet.

Das zeige sich besonders an den allgemeinen Tatsachen unserer Existenz, zu denen die menschlichen Bedürfnisse zählen. Das sind unsere „Bindungen an Menschen, unser Interesse an der Förderung ihrer Interessen, sowie der Gerechtigkeitssinn“. Sie seien zugleich die „letzten Zielen“⁷⁹ des Menschen, das heißt, sie werden allgemein als gut und wertvoll geschätzt. Verglichen mit Otfried Höffes Anthropologie oder mit der klassischen Vertragstheorie von Thomas Hobbes, überrascht Rawls mit seinem Fokus auf moralisches Handeln und dessen Einordnung als ein Grundbedürfnis. Höffe, Hobbes und weitere liberale Vertragstheoretiker:innen betonen stattdessen den schutzbedürftigen und verletzlichen Menschen. Zwar nennt auch Rawls als eines unserer Grundbedürfnisse die „Vermeidung von Schmerz [und] Elend“⁸⁰, aber das Maß jeder Bedürfnisbefriedigung sei situativ abwägbar. Sie könne freiwillig eingeschränkt werden, um andere Bedürfnisse zu befriedigen. Das mag Höffes freiwilligem Tausch der Freiheitseinschränkung gegen Schutzgarantien ähneln, für Rawls sind davon jedoch der Wunsch und das Bedürfnis gerecht zu handeln ausgenommen, denn es sei unvernünftig, auch nur eines davon einzuschränken:

Gerechtes Handeln gehört zu dem, was man als freies und gleiches Vernunftwesen wünscht [...]. Der Wunsch, gerecht zu handeln, und der Wunsch,

⁷⁵Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 160.

⁷⁶Ebd., 242 u. 243.

⁷⁷Ebd., S. 463.

⁷⁸Im Engl. „acceptable“ ders.: *A Theory of Justice*, S. 213.

⁷⁹Beide Zitate ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 536.

⁸⁰Ebd., S. 617.

seine Natur als freies moralisches Subjekt auszudrücken, sind praktisch dasselbe.⁸¹

Einem Vernunftwesen sei es unmöglich, zu wünschen, ungerecht zu handeln, ohne dabei gegen seine eigene Vernunft zu verstoßen. Damit belege seine Gerechtigkeitskonzeption die Kongruenz zwischen dem schwachen Guten und dem Rechten, da sie vernünftig sei und sich der Mensch wünsche, gerecht zu handeln. Selbstverständlich verbergen sich dahinter kantianische Vorstellungen. Weil jedoch die Stellung des Kantianischen in Rawls' Denken umstritten ist, springe ich sofort zu seinen weiteren Argumenten, warum der Mensch wünsche, gerecht zu handeln.

(1) Rawls' erster Grund ist, dass der Mensch von seinem eigenen ungerechten Handeln beschämt sei. Um Scham, Schuld oder ähnliche negative Gefühle zu umgehen, vermeide er es tendenziell, zu täuschen oder auszunützen. Diese Abneigung ist natürlich kein Beleg des Wunschs, gerecht zu handeln; das räumt Rawls ein.

(2) Weiterhin erkläre den Wunsch, dass die menschliche Handlungstendenz zur Gegenseitigkeit eine „tiefliegende psychologische Tatsache“ sei. Menschen tendierten dazu, Erfahrungen zu vergelten. Sie tendierten zu rechtem Handeln, sofern sie zuvor bereits Gerechtigkeit erfahren hätten und je mehr davon sie erfahren hätten, desto mehr tendierten sie dazu. Allerdings erwähnt Rawls niemals den entgegengesetzten Fall: Erfahrene Ungerechtigkeit verstärkt und festigt die Tendenz zu ungerechtem Handeln. Jedenfalls erklärt er, entstünden „Liebe und Freundschaft, ja selbst der Gerechtigkeitssinn daraus [...], daß andere Menschen mit offenkundiger Absicht unser Wohl fördern“⁸². Aber auch das reiche zur Begründung des Wunschs nicht aus, denn seine Tendenz zu rechtem Handeln entstehe erst, nachdem bereits ein ausreichendes Maß an Gerechtigkeit erfahren worden sei.

(3) Folglich ist der dritte Grund der wichtigste: Der Mensch kann nicht anders, als gerecht handeln zu wollen. Der Wunsch sei dem Menschen veranlagt und es sei ihm ein Bedürfnis, ihn zu erfüllen. Das folge aus dem Motivationsprinzip des menschlichen Handelns, das durch den „Aristotelischen Grundsatz“ beschrieben ist.⁸³

Der Aristotelische Grundsatz ist ein Motivationsprinzip, das erkläre, warum der Mensch bestimmte Tätigkeiten anderen vorziehe. Das ermögliche zugleich, die allgemein präferierten Tätigkeiten zu identifizieren. Der Grundsatz lautet:

⁸¹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 620. Ich kann mich des Eindrucks nicht verwehren, dass Höffe, mit seinem „Schritt zurück“, diese Stelle überhaupt nicht kennt.

⁸²Beide Zitate des Absatzes ebd., S. 537.

⁸³Vgl. ebd., S. 618–620.

Unter sonst gleichen Umständen möchten die Menschen gern ihre (angeborenen oder erlernten) Fähigkeiten einsetzen, und ihre Befriedigung ist desto größer, je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist.⁸⁴

Rawls verweist mit seiner Bezeichnung des Grundsatzes auf den Zusammenhang zwischen Glück, Tun und Genuss bei Aristoteles⁸⁵, aber er ist überzeugt, damit keine antike, sondern die allgemein akzeptierte Auffassung von Motivation zu beschreiben⁸⁶. Er glaubt, das durch drei Literaturbelege⁸⁷ ausreichend belegt zu haben. Zur Sicherheit fügt er einige Betrachtungen über „Tatsachen des Alltagslebens“ und über „das Verhalten der Kinder und mancher höherer Tiere“⁸⁸ hinzu. Jedenfalls steht für ihn eindeutig fest, dass der Aristotelische Grundsatz eine „Naturtatsache“ und eine „tiefverwurzelte psychologische Tatsache“⁸⁹ ist. Das sei ein „intuitive[r] Gedanke“⁹⁰, der sich kaum bezweifeln lasse. Vielleicht belässt er es deswegen dabei und überspringt jede umfangreiche Auseinandersetzung mit der Anthropologie – eine verpasste Chance.

Es liegt auf der Hand, nach einer empirischen Prüfung zu verlangen, ob die im Aristotelischen Grundsatz beschriebene allgemeine Handlungstendenz tatsächlich beobachtet werden kann. Eine korrigierende politische Anthropologie, wie sie Dirk Jörke vor Augen hat, würde hier ansetzen. Ich versuche mich jedoch nicht daran, denn ich halte die Erfolgsaussichten im Rahmen einer philosophischen Arbeit für zu gering. Einerseits ist es eine, die Philosophie überfordernde, viel zu komplexe Frage. Andererseits ist die Aufgabe dieses Prüfens der Philosophie sowieso entzogen. Sie kann nur von der empirischen Sozialwissenschaft und der Psychologie überzeugend

⁸⁴Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 465. Vgl. ebd., Fn. 20.

⁸⁵Rawls begründet seine Bezeichnung des Grundsatzes dreifach: (1) Genuss entstehe laut Aristoteles nur durch das Ausüben der natürlichen Fähigkeiten und (2) ihr Ausüben sei ein Gut ersten Ranges. (3) Außerdem sei Aristoteles überzeugt, dass es der natürlichen Ordnung und dem allgemeinen Urteil entspreche, dass höherrangige Tätigkeiten bevorzugt werden und komplizierter seien als von geringem Rang. Vgl. ebd., S. 464–465, Fn. 20.

⁸⁶Rawls qualifiziert den Aristotelischen Grundsatz etwas näher, das sei der Vollständigkeit halber erwähnt. Es sei nur eine Tendenz beschrieben, kein unveränderliches Entscheidungsmuster. Außerdem werde die Handlungstendenz durch entgegengesetzte Neigungen gehemmt. So könnten psychische und soziale Risiken verängstigen und zu einem vorzeitigen Abbruch des Strebens führen. Weiterhin beende der Mensch sein Bemühen, sobald ihm jede zusätzliche Mühsal kaum noch befriedige. Allerdings hänge das auch von individueller Begabung und individuellen Vorlieben ab. Vgl. ebd., S. 466–468.

⁸⁷Siehe ebd., S. 470, Fn. 21 u. 22.

⁸⁸Ebd. Zum Beispiel: Wer sowohl das Schach- als auch das Damenspiel beherrsche, bevorzuge das kompliziertere Schachspiel. Vermutlich, so Rawls, weil es mehr Freude mache, größeren Raum für Erfindungsgabe lasse, fesselnder sei oder Ähnliches.

⁸⁹Ebd., S. 467, 471.

⁹⁰Ebd., S. 464.

übernommen werden.

7.6 Begründen und Rechtfertigen

Nun erkläre ich die Begründungs- und die Rechtfertigungsfunktion der anthropologischen Aussagen. Als Besonderheit der „Gerechtigkeit als Fairness“ werden die anthropologischen Aussagen kohärentistisch ins Rechtfertigungsverfahren aufgenommen. Ich muss daher die Frage adressieren, ob nicht jede begründende Prämisse bereits eine Rechtfertigung ist. Dabei hebe ich die rechtfertigenden Konzeptionen der Vernünftigkeit, Akzeptabilität, Kohärenz, Kongruenz und der konkretisierten Praktikabilität hervor, zu denen die anthropologischen Aussagen passen müssen.

Die Stabilitätserklärung von Rawls darf keinesfalls als normativ-evaluative Auszeichnung der menschlichen Natur verstanden werden. Er möchte dem im Aristotelischen Grundsatz festgehaltenen Streben keine rechtfertigende Funktion zuweisen: „Die Frage der Rechtfertigung entsteht überhaupt nicht“⁹¹. Es geht ihm vielmehr um eine Tatsachenfeststellung⁹².

Nach dem Aristotelischen Grundsatz sind also die wesentlichen Antriebskräfte der Menschen nicht nur körperliche Bedürfnisse, sondern auch der Wunsch, Dinge zu tun, an denen man einfach um ihrer selbst willen Freude hat, jedenfalls wenn die unabweislichen Bedürfnisse befriedigt sind.⁹³

Dieser Wunsch werde vom Menschen während seiner Suche nach einem vernünftigen Lebensplan beachtet, deshalb müsse das die Partei hinter dem Schleier des Nichtwissens – sie weiß über das Bedürfnis und den Aristotelischen Grundsatz Bescheid – ebenfalls beachten. Damit erklärt Rawls, im selten rezipierten letzten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, der Mensch hätte letzte Ziele sowie vertrete allgemeine moralische Werturteile und das muss jede Gerechtigkeitskonzeption berücksichtigen.⁹⁴

Im Rahmen der Theorie des Guten sagt der Aristotelische Grundsatz eine tiefverwurzelte psychologische Tatsache aus, die in Verbindung mit anderen allgemeinen Tatsachen und dem Begriff des vernünftigen Planes unsere wohlüberlegten Werturteile erklärt. Was gemeinhin als menschliches Gut angesehen wird, sollte sich als identisch mit den Zielen und

⁹¹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 470.

⁹²Vgl. ebd., S. 470–471.

⁹³Ebd., S. 470.

⁹⁴Vgl. ebd., S. 470–471.

Tätigkeiten herausstellen, die in vernünftigen Plänen eine wichtige Rolle spielen. Der Grundsatz gehört zu den Rahmenbedingungen, die diese Urteile bestimmen. Falls er richtig ist und zu Folgerungen führt, die unseren Überzeugungen über Gut und Böse (im Überlegungs-Gleichgewicht) entsprechen, ist er in der Theorie der Moral recht am Platze.⁹⁵

Das ist die Begründungsfunktion der Neigung zu Gegenseitigkeit und des Aristotelischen Grundsatzes. Durch sie ist begründet, warum sich manche Handlungsweisen stabilisieren. Das ermöglicht der Partei, diese verlässlichen Handlungsweisen in ihren Überlegungen zu beachten, denn deren Regelmäßigkeit macht sie berechenbar. Weiterhin begründet das die Auswahl, die Akzeptanz und die dauerhafte Bejahung der Gerechtigkeitskonzeption durch die Theoriesubjekte. Und abschließend begründet das, warum sich die letzten Ziele und das Wohl des Menschen identifizieren lassen. Ich möchte ausdrücklich festhalten, dass sich die Handlungsneigungen nach Rawls nur dann (allgemein akzeptabel) als beständig und vorhersagbar beschreiben lassen, wenn sie auf die anthropologischen Eigenschaften der Beständigkeit und Normalverteilung zurückgehen. Diese Begründungen verbindet Rawls offensichtlich mit der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien. Aber Rawls' anthropologische Aussagen geben keine evaluativen oder präskriptiven normativen Gründe an, das übernimmt allein die Rechtfertigung und die bezieht sich auf die Zustimmung freier und gleicher Individuen, was sich wiederum auf Fairness bezieht.

Der Kohärentismus von Rawls soll nicht glauben lassen, dass er die Trennung zwischen deskriptiven und normativen Aussagen einebnen möchte. Er bestreitet die Existenz wahrer Grundsätze, aus denen sich deduktiv normative Aussagen folgern lassen und wendet sich gegen die Vorstellung eines Übergangs zwischen moralischen und nicht-moralischen Begriffen. Seine anthropologischen Aussagen seien wertfrei in einem rein empirischen Sinn⁹⁶ und objektiv, in einer für ihn spezifischen Weise. Sein Objektivitätsbegriff bezieht sich auf die „hinreichend allgemeine Betrachtungsweise“⁹⁷ des Urzustands.

⁹⁵Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 471.

⁹⁶Selbstverständlich kann man, wie im Werturteilsstreit geschehen, die Wertfreiheit empirischer Aussagen bestreiten. Rawls meint damit jedoch Aussagen, die im Urzustand Verwendung finden, der selbst nicht wertfrei ist: „I do not hold that the conception of the original position is itself without moral force, or that the family of concepts it draws upon is ethically neutral“ (ders.: *A Theory of Justice*, S. 579). Man kann seine Verwendungsweise der Wertfreiheit vielleicht besser im Rahmen der schwachen Theorie des Guten verstehen. Dann sind es solche deskriptive Aussagen, denen die Partei zustimmen wird oder im Spätwerk, die Teil des überlappenden Konsenses sind. Vgl. auch ebd., § 62 *A Note on Meaning*, S. 404–407.

⁹⁷Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 560–561.

Es sind jene Beschränkungen der Argumentation, die zu einer Erwägung der Grundsätze zwingen, die unabhängig von den besonderen Umständen des Betreffenden ist.⁹⁸

Die dort beachteten allgemeinen Tatsachen, zu denen die anthropologischen Aussagen zählen, sind gerade wegen ihrer Allgemeinheit objektiv. In *Kantian Constructivism in Moral Theory* erklärt er es am präzisesten:

What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world. Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept. Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts. Whether certain facts are to be recognized as reasons of right and justice, or how much they are to count, can be ascertained only from within the constructive procedure, that is, from the undertakings of rational agents of construction when suitably represented as free and equal moral persons.⁹⁹

Gegen Ende von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* betont er nochmals seinen Kohärenzismus und weist kartesische und naturalistische Rechtfertigungen zurück:

Ich bin also nicht davon ausgegangen, daß erste Grundsätze, Bedingungen für diese oder Definitionen besondere Eigenschaften hätten, die ihnen eine besondere Stellung bei der Rechtfertigung einer moralischen Theorie verliehen. Sie spielen in der Theorie eine sehr wichtige Rolle, doch die Rechtfertigung beruht auf dem Ganzen und darauf, wie es mit unseren wohlüberlegten Urteilen im Überlegungsgleichgewicht übereinstimmt und sie systematisiert.¹⁰⁰

Dieses Ganze sei die Einheit aus den vernünftigen Bedingungen, die die Auswahl der Gerechtigkeitsgrundsätze mitbestimmen, dem Nachweis des Überlegungsgleichge-

⁹⁸Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 561.

⁹⁹Ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 519. Vgl. auch seine letzten Aussagen zur Objektivität ders.: *Justice as Fairness. A Restatement*, S. 70, 101–102.

¹⁰⁰Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 628.

wichts sowie einer konkretisierten Praktikabilität¹⁰¹. Ihr bloß logischer Zusammenhang rechtfertigt keinesfalls den verpflichtenden Charakter seiner Gerechtigkeitskonzeption, der entsteht aus der Zustimmung ihrer Subjekte zu den Voraussetzungen einer vernünftigen Übereinkunft:

[D]ie Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsvorstellung gegenüber jemandem [besteht] darin, daß ihre Grundsätze aus Voraussetzungen abgeleitet werden, die auch er anerkennt, und daß die Grundsätze wiederum zu Folgerungen führen, die auch seinen wohlüberlegten Urteilen entsprechen.¹⁰²

In meiner Formulierung „erben“ die Gerechtigkeitsprinzipien jene Akzeptabilität. Oder ausführlicher in Rawls Worten:

Im Idealfall besteht die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsvorstellung gegenüber jemandem darin, daß ihre Grundsätze aus Voraussetzungen abgeleitet werden, die auch er anerkennt, und daß die Grundsätze wiederum zu Folgerungen führen, die auch seinen wohlüberlegten Urteilen entsprechen. Ein bloßer Beweis ist also keine Rechtfertigung. Er legt nur logische Beziehungen zwischen Aussagen dar. Zur Rechtfertigung wird er, wenn die Ausgangspunkte beiderseits zugestanden werden und die Folgerungen so umfassend und überzeugen sind, daß man nur noch die Richtigkeit der von ihren Voraussetzungen dargestellten Auffassungen anerkennen kann.¹⁰³

Erst in seinem Spätwerk, ab *Politischer Liberalismus*, widmet sich Rawls ausführlich Fragen nach der Legitimität seiner Rechtfertigung. Bis dahin beschränkt sich sein Verständnis von Rechtfertigung auf den Nachweis der Vernünftigkeit, der Akzeptabilität, der Kohärenz, der Kongruenz und die darin enthaltene Konkretisierung der Praktikabilität.

¹⁰¹Vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 628–629. An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass die Stabilitätsfrage im Besonderen und der dritte Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* im Allgemeinen in der Sekundärliteratur vernachlässigt wurden. So urteilt Clennen: „In the seventeen years since the publication of *A Theory of Justice* the original position argument has been subjected to intense criticism. Virtually none of the criticism, however, has been directed at Rawls’s views concerning stability and the sense of justice“ (Clennen: *Justice and the Problem of Stability*, S. 9. Hervorhebung Clennen.).

¹⁰²Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 630.

¹⁰³Ebd. Im Engl. *accept* statt „anerkennt“ und *recognized* statt „zugestanden“. Rawls verwendet keine Anerkennungstheorie, wie z. B. die Kritische Theorie, weswegen die Übersetzung etwas unglücklich ist.

7.7 Die anthropologische Konstante als Problem

Überzeugen die anthropologischen Aussagen in ihrer Begründungsfunktion? Ich argumentiere, die Begründung von Rawls, die sich auf die anthropologische Konstante mit positiver Gegenseitigkeit stützt, scheidet bereits unter einer ersten und nur oberflächlichen heuristischen Betrachtung. Seine Gerechtigkeitskonzeption ist folglich im Denken und Handeln der Menschen instabil. Sofern er der Instabilität begegnen möchte, ist er mit einem Dilemma konfrontiert.

Die drei psychologischen Gesetze, erklärt Rawls, beschreiben veranlagte moralpsychologische Handlungsneigungen, die dazu führen, „Gleiches mit Gleichem zu vergelten“. Der Mensch behandle sein Gegenüber tendenziell wohlwollend, gerecht, freundschaftlich oder liebevoll, sofern er von dem ebenso behandelt werde. Es gelte, „daß die aktiven Empfindungen der Liebe und Freundschaft, ja selbst der Gerechtigkeits-sinn daraus entstehen, daß andere Menschen mit offenkundiger Absicht unser Wohl fördern“¹⁰⁴. Allerdings seien das keine Gesetze der Alltagsbeobachtung:

Eine brauchbare Analyse der moralischen Fähigkeiten wird ohne Zweifel auf Grundsätze und theoretische Konstruktionen zurückgreifen müssen, die weit über die Normen hinausgehen, von denen man im Alltagsleben hört.¹⁰⁵

Die Konstante der Gegenseitigkeit und der Aristotelische Grundsatz gehören als „tiefliegende psychologische Tatsache[n]“ in die Anthropologie. Leider belässt es Rawls mit der räumlichen Bildsprache einer Tiefe¹⁰⁶.

Obwohl Rawls an diesen Argumentationsstellen vieles offen lässt, halte ich sie für den Schlüssel zu seiner politischen Theorie. Zwar beruft er sich nicht auf ein metaphysisches Immergleiches, aber auf eine diffus bleibende Anthropologie mit ähnlichen Eigenschaften. Sie garantiert die Allgemeinheit und die Stabilität des moralischen Denken und Handelns, weil anthropologische Aussagen die Eigenschaften der Normalverteilung und der Beständigkeit mitbringen. Darauf gehen die Theoriesubjekte sowie ihre Urteile, Handlungsneigungen, Wünsche, Bedürfnisse und ihr Gerechtigkeits-sinn zurück. Statt Universalität, Überzeitlichkeit und objektive Wahrheit anzubieten,

¹⁰⁴Die drei letzten Zitate Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 537.

¹⁰⁵Ebd., S. 67. Siehe zum Verhältnis der Lerntheorie und ihrer Gesetze zu den veranlagten moralischen Fähigkeiten: ebd., S. 66–67.

¹⁰⁶Die versprengten Bemerkungen von Rawls helfen wenig. Siehe z. B. „Die natürliche Auslese dürfte Wesen bevorzugt haben, auf die der [Aristotelische] Grundsatz zutrifft“, ebd., S. 470. Um mehr als Behauptungen bemüht er sich nicht.

macht die Anthropologie immerhin einige deskriptive Aussagen verlässlich und berechenbar. Folglich beantwortet Rawls die Frage, warum seine ideale Theorie mit ihrem modellierten Entscheidungsszenario für uns konkrete Menschen praktikabel ist, mit einer (ihm zufolge) anthropologischen Gewissheit¹⁰⁷.

Das ähnelt der Erklärung von Christian Illies, warum kantianische Vernunftethiken die besseren Moraltheorien sind¹⁰⁸. Er postuliert, dass

der Mensch nicht nur in einem allgemeinen Sinne von Natur aus moralfähig ist, sondern gerade für ein Verhalten gemäß derjenigen Werte und Normen evolutionär angelegt zu sein scheint, die auch von der Vernunft als gültig und richtig eingesehen werden können.¹⁰⁹

Er beruft sich zwar nicht auf eine Konstante der Gegenseitigkeit, aber auch er begründet die Praktikabilität und Stabilität mit der Anthropologie derer Subjekte. Die menschliche Vernunft und Natur konvergieren miteinander, was kantianische Vernunftethiken legitimiere, denn die würden von vernünftigen Subjekten am meisten akzeptiert. Vielleicht kann man das von Illies sinnspruchartig verwendete Kant-Zitat auf Rawls übertragen:

Man thut am besten anzunehmen, daß die Natur im Menschen nach demselben Ziel hinwirkt, wohin die Moralität treibt.¹¹⁰

Dafür spricht, dass Rawls die anthropologische Konstante als eine Regel menschlichen Handelns beschreibt und sie ähnlich zu Illies begründend verwendet: Ohne sie gebe es keine gesellschaftliche Kooperation. Wenn der Mensch hasserfüllt oder andersartig ablehnend auf Gerechtigkeit reagieren würde, dann sei keine soziale Bindung oder Gemeinschaft von Dauer¹¹¹. Deswegen folgert Rawls:

Die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, der sich auf die Vergeltung von Gutem mit Gutem aufbaut, dürfte eine Bedingung der Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen sein. Die stabilsten Gerechtigkeitsvorstellungen

¹⁰⁷Ich lehne die Rede einer „anthropologischen Gewissheit“ an Rawls' Gewissheitsproblem an: „Hier geht es darum, den zusammenarbeitenden Parteien Gewißheit zu verschaffen, daß die Übereinkunft auch eingehalten wird“, Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 303. Siehe dazu ebd., S. 302–303, 371–372.

¹⁰⁸Siehe Rübels S. 39 und S. 62.

¹⁰⁹Illies: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*, S. 14.

¹¹⁰Das Zitat findet sich nur in *Vorarbeiten zum ewigen Frieden* als durchgestrichene Randnotiz. Bei Illies: ebd., S. 7. Bei Kant: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ und „Zum ewigen Frieden“, S. 126, AA XXIII (S. 129). Die Textstelle in *Zum ewigen Frieden*, aus der das Zitat gestrichen wurde ders.: *Zum ewigen Frieden*, S. 88, AA VIII (S. 374) | B 81.

¹¹¹Vgl. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 537.

dürften diejenigen sein, deren zugehöriger Gerechtigkeitssinn am stärksten auf diese Tendenzen gegründet ist.¹¹²

Aber die anthropologische Konstante ist als Begründung defizitär, denn Rawls spricht ausschließlich von gerechter oder positiver Gegenseitigkeit – über ihr Gegenteil, ungerechte oder negative Gegenseitigkeit, verliert er kein Wort. Er begründet nicht einmal, warum es nur positive Gegenseitigkeit geben soll. Im Folgenden stelle ich drei Szenarien vor, die zeigen, wie unzureichend seine Vorstellung einer solchen Handlungsneigung ist, um die komplexe Spannbreite menschlicher Handlungsmuster zu berücksichtigen. Ich lehne meine Überlegungen an das Gefangenendilemma¹¹³ an, obwohl sich meine Verwendung erheblich von der in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* unterscheidet.

Szenario 1: Ausschließlich eine Neigung zu negativer Gegenseitigkeit. In diesem Szenario gilt, dass der Mensch tendenziell die von ihm erfahrene Gerechtigkeit auf ungerechte Weise beantwortet. Auf Dauer werden gerechte Handlungen verschwinden, denn der Mensch müsste überwiegend ungerechte Reaktionen erwartend, seine Vorleistungen zurückhalten und keinerlei Vertrauen aufbauen. Im Gefangenendilemma resultiert das tendenziell im gegenseitigen Verrat der Häftlinge. Die Annahme einer solchen Gegenseitigkeit ist philosophisch uninteressant, denn sie verhindert jegliche Kooperation.

Szenario 2: Auf Gerechtigkeit wird zu gleichen Teilen gerecht und ungerecht reagiert. In diesem Szenario gilt, dass der Mensch keine Neigung zu ungerechten oder gerechten Reaktionen hat. Es findet sich keine anthropologische Berechenbarkeit in seinem Handeln. Die Häftlinge können folglich keine Handlungserwartungen durch einen Blick auf die Anthropologie formulieren. Sie können nur hoffen, dass ihre Kompliz:innen sie nicht verraten. Für ihre Treue gibt es keinerlei anthropologische Garantie. Dieses Szenario bespricht Rawls überhaupt nicht.

Szenario 3: Rawls' anthropologische Konstante ausschließlich positiver Gegenseitigkeit. Rawls beschreibt stattdessen ein Szenario des Ungleichgewichts mit Tendenz zu gerechten Reaktionen. Die Häftlinge können sich blind vertrauend zur Kooperation entscheiden, da sie die Handlungsneigung kennen. Diese Neigung garantiert, dass sich jede Gesellschaft sehr schnell um ihre öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung herum stabilisiert.

Mit dem dritten Szenario habe ich die Bedeutung der wichtigsten anthropologischen

¹¹²Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 537.

¹¹³Siehe ebd., S. 302–303, Fn. 8.

Aussagen von Rawls freigelegt. Hinter ihr versteckt, entdeckte ich ein positives Menschenbild, das die positiven Seiten der menschlichen Natur betont. Im Gegensatz zu Otfried Höffe beruft sich Rawls hauptsächlich auf die Kooperationsnatur und schweigt sich über deren Gegenstück, die Konfliktnatur, aus¹¹⁴. Wie bereits festgehalten, soll das laut Rawls keine Rechtfertigung sein, obwohl sich der Verdacht eines rationalistischen Fehlschlusses aufdrängt. Schließlich betont er die Kooperationsnatur und verschweigt ihr Gegenstück, weil ihm diese Strategie die Stabilität und Praktikabilität seiner sowieso präferierten normativen Vorstellung begründet. Man könnte vermuten, weil ihm jede umsichtige Anthropologie deutlich das Gegenteil nahelegen wird, lässt er sich nicht auf umfangreichere anthropologische Überlegungen ein. Stattdessen rettet er seine Theorie, indem er diese Zusammenhänge in einer diffusen Anthropologie versteckt und sich mit vage bleibenden Behauptungen nicht festlegt. Außerdem lenkt er die Aufmerksamkeit der Leser:innen vom Thema ab, indem er es nur am Rand – oder im wenig gelesenen letzten Teil – behandelt. Als rhetorischer Fehlschluss lässt sich das nur plausibilisieren, nicht beweisen. Deswegen möchte ich lieber darauf hinweisen, dass sich hier bereits einige der Schwierigkeiten erkennen lassen, die ihn spätestens ab *Politischer Pluralismus* einholen werden. Zur Vorbereitung halte ich nun sechs Kritikpunkte fest.

(1) Erstens müsste der Mensch wegen der anthropologischen Konstante mit positivem Twist überwiegend harmonische, gerechte und friedliche Gesellschaften formen, die sich trotz gelegentlicher und von Rawls nicht ausgeschlossenen Konflikten schnell stabilisieren. Ob die Menschheitsgeschichte damit adäquat und vollständig beschrieben ist, bezweifle ich. Vielmehr scheinen sich langanhaltende chaotische, gewaltsame und ungerechte Zeitabschnitte abzuwechseln mit geordneten, friedlichen und überwiegend gerechten.

(2) Noch wichtiger ist, die mit dem positiven Twist verbundene eigenartige Vorstellung moralischer Konflikte. Denn aus ihr folgt, dass allgemein als ungerecht Beurteiltes verschwinden oder zumindest zu gesellschaftlichen Nischenerscheinungen degenerieren müsste. Dazu zähle ich Rassismus, Sexismus und jede andere Diskriminierung. Das deckt sich mit Rawls' Äußerungen. So hält er diese Diskriminierung für „überhaupt keine moralische Auffassung, sondern einfach [für ein] Mittel der Unterdrückung“. Sie sei „unvernünftig“ und gehe nicht auf „herkömmliche Gerechtigkeitsauffassungen“ zurück¹¹⁵. Gemäß der Konstante der positiven Gegenseitigkeit müssten solche

¹¹⁴Zwar erwägt Rawls den Fall „böser Menschen“, aber er platziert deren Motivation nicht in die menschliche Natur. Siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 478–479.

¹¹⁵Die drei letzten Zitate ebd., S. 174. Siehe weiterhin Rawls zu Rassismus ders.: *Politischer Libera-*

ungerechten Machtmittel langfristig kaum noch ihre Anwendung finden. Mit einem flüchtigen Blick in die Welt möchte ich das deutlich verneinen. Nun könnte man mit statistischen Mitteln versuchen, zu zeigen, dass seit Mitte des 20. Jahrhunderts Kriege seltener werden und Gewalt abnimmt. Allerdings ist das kein Beweis und schon gar nicht für das Wirken einer positiven Gegenseitigkeit. Allenfalls ist es eine Plausibilisierung. Anscheinend kann man nicht mit der friedlichen Natur des Menschen rechnen, man kann allerhöchstens auf sie hoffen.

Die Erwiderung, der Wirkungsgrad des anti-diskriminierenden Gerechtigkeitssinns, hänge von der Klarheit der Gerechtigkeitseinstellung und der Anziehungskraft ihrer Ideale ab¹¹⁶, kann vernachlässigt werden. Denn nach Rawls beurteilen alle „herkömmlichen Gerechtigkeitseinstellungen“¹¹⁷ solche Diskriminierung bereits als ungerecht. Egal welche Gerechtigkeitseinstellung man bevorzuge, Diskriminierung werde immer eindeutig verurteilt. Folglich kann alle weiterhin bestehende Diskriminierung nur noch durch fehlentwickelte Gerechtigkeitssinne erklärt werden. Aber der degeneriert nach Rawls nur selten, ansonsten wäre er auch keine anthropologische Konstante. Folglich widerspricht die Annahme der anthropologischen Konstante positiver Gegenseitigkeit einer oberflächlichen Rundschau, weswegen Rawls' Vorstellung moralischer Konflikte unvollständig zu sein scheint.

(3) Aus der zweiten Anmerkung folgt, dass alle weiterhin bestehenden Gerechtigkeitseinstellungen solche sein müssten, die von den „herkömmlichen Gerechtigkeitseinstellungen“ noch nicht gelöst wurden. Rawls bezeichnet sie später, in *Politischer Liberalismus*, als „ein Bündel klassischer Probleme“ der historischen Auseinandersetzungen zwischen Gerechtigkeitstheorien. An einer anderen Stelle bezeichnet er sie auch als „zutiefst umstrittene Vorstellungen“¹¹⁸. Dass keine moderne Gesellschaft solchermaßen harmonisch ist und sich ihre Bürger:innen nur noch über jene tiefgreifenden Gerechtigkeitseinstellungen uneinig sind, sollte klar sein. Offensichtlich überdauern zu viele Konflikte, die durch die „herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien“ gelöst sein sollten. Nun geht es

lismus, S. 26.

¹¹⁶Siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 544.

¹¹⁷Ebd., S. 174.

¹¹⁸Ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 26, 68. Hier tritt abermals die uneinheitliche dt. Übersetzungen zutage. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* ist das engl. *deep* noch als „tiefgreifend“ und nicht als „zutiefst umstritten“ übersetzt. Das impliziert, dass die Konfliktursachen tief in den Fundamenten der Gerechtigkeitseinstellungen verorteten sind. In *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* von 2001 findet sich dagegen: „heftig umstrittene Fragen“, ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 20. Das impliziert dagegen, dass es irgendwelche heftig umstrittenen Fragen sind, das heißt keine, deren Ursachen fundamentale Überzeugungen berühren. Ich halte die Übersetzung „tiefgreifend“ für treffender, denn Rawls geht es eben nicht um irgendwelche heftig umstrittenen Überzeugungen. Siehe dazu der engl. Text ders.: *Political Liberalism*, S. 4.

Rawls erklärtermaßen nicht um eine möglichst zutreffende Beschreibung konkreter Gesellschaften. Trotzdem gilt es festzuhalten, dass der Widerspruch zwischen der in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* beschriebenen Welt und unserer, anscheinend immerzu latent diskriminierenden, von Rawls nicht beseitigt wird.

(4) Außerdem ist der positive Twist hinsichtlich der ethischen Erziehung wichtig, schließlich führte sie Rawls in deren Kontext ein: Sie soll garantieren, dass seiner Gerechtigkeitskonzeption *mit Sicherheit* zugestimmt und sie umgesetzt wird. Sie soll erklären, warum eine ethische Erziehung erfolgreich sein kann und warum Kinder zu gerechten Bürger:innen heranwachsen können, nämlich weil der Mensch dazu prädisponiert ist. Aber entspricht das unserer üblichen Vorstellung von ethischer Erziehung und dem Widerstand negativer Charakterdispositionen? Wie sieht eine ethische Erziehung von Menschen aus, die sowieso zur Gerechtigkeit prädisponiert sind? Sicherlich wird sie nicht besonders intensiv sein. Da der Mensch bereits zur Gerechtigkeit tendiert, müsste seine moralische Entwicklung lediglich erzieherisch angeschubst werden. Wie lange wird sie dauern? Ein gerechtes soziales Umfeld müsste ausreichen, um die veranlagte Neigung zur tugendhaften Haltung zu festigen. Folglich sollte eine flüchtige Erziehung genügen. Welche Inhalte wird sie haben? Es müsste ausreichen, wenn die Gerechtigkeitskonzeption „Gerechtigkeit als Fairness“ sowie die Tugenden der gesellschaftlichen Rollen – Kind, Freund, Gruppenmitglied, Bürger:in und Ähnliche – gelehrt werden. Entspricht das der üblichen Vorstellung von den Herausforderungen einer tugendhaften Haltung? Dem wiederholten Reflektieren der eigenen Schwächen und Mängel? Dem schmerzhaften Eingestehen egoistischer Impulse oder anderer negativer Charakterdispositionen? Wohl kaum. Was wird aus der Vorstellung einer sensiblen und umfangreichen ethischen Erziehung? Unter Rawls Händen verschwindet sie.

(5) In den letzten Zeilen von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* klingt das Thema nochmals an. Dort reflektiert Rawls abermals, warum die mittels eines fiktiven Entscheidungsszenarios ermittelten Gerechtigkeitsprinzipien für uns konkrete Menschen relevant sind. Er verweist auf die Akzeptabilität der den Urzustand charakterisierenden vernünftigen Bedingungen. Sofern wir die als solche akzeptieren, sind auch die im Urzustand modellierten Entscheidungen und die dort ermittelten Gerechtigkeitsprinzipien vernünftig. Folglich seien wir als vernünftige Menschen gedrängt, sie ebenfalls zu akzeptieren. Wir seien gezwungen, „in bestimmter Weise zu schließen und sich an die Folgerungen zu halten“¹¹⁹. Die Entscheidung zur Gerechtigkeit sei eine

¹¹⁹Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 637.

„bestimmte Form des Denkens und Empfindens, die sich vernunftgeleitete Menschen in der Welt zu eigen machen können“¹²⁰. Rawls betont die Autonomie, womit er sein kantianisches Erbe einholt. Allerdings schränkt er zugleich die Freiheit der praktischen Vernunft drastisch ein, schließlich seien Menschen anthropologisch zu gerechtem Handeln prädisponiert. Diese „Form des Denkens“ ist keine, „die sich Menschen zu eigen machen können“, vielmehr können sie sich ihr nicht entziehen. Müsste Rawls der Freiwilligkeit der praktischen Vernunft nicht mehr Raum überlassen, um Kants Erbe anzutreten?¹²¹ Erst im allerletzten Satz von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* schwenkt der sonst prosaische Rawls um, indem er mit Leidenschaft und etwas Pathos überrascht:

Reinheit des Herzens, wenn sie jemand erreichen könnte, hieße: von diesem Standpunkt [das ist der Standpunkt, von dem aus den Gerechtigkeitsprinzipien zugestimmt wird] aus klar sehen mit Anmut und Souveränität handeln.¹²²

Hier räumt Rawls ein, dass die Entscheidung zur Gerechtigkeit keinesfalls leicht falle, als ein Ideal sei sie womöglich unerreichbar. Vielleicht ist sie sogar eine moralisch herausragende Handlung. Er weiß nur zu gut, wie anspruchsvoll und herausfordernd die Ein- und kontinuierliche Ausübung einer moralisch richtigen Haltung ist, besonders gegen den Widerstand charakterlicher Schwächen und Versuchungen. Nun zeigt sich eine erhebliche Unruhe in Rawls' Theorie. Die Spannung zwischen der Prädisposition zur Gerechtigkeit und den Kräften, die einer vernünftigen Haltung entgegenwirken, lässt Rawls unaufgelöst bestehen. Vielleicht deckt sich das mit unseren Alltagserfahrungen, vielleicht ist es moralphilosophisch vorteilhaft, sie philosophisch nicht auszuradieren. Schließlich sollte er all den Widrigkeiten der Tugendhaftigkeit Raum lassen. Allerdings ist es der Überzeugungskraft seiner Konkretisierung abträglich. Denn es zeigt, dass er jederzeit bequem zwischen seiner eher mechanistischen Anthropologie und einer anspruchsvollen Auffassung von Tugendhaftigkeit hin- und herwechseln kann, geradeso wie es seiner Argumentation günstig ist.

¹²⁰Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 637–638.

¹²¹Kant unterscheidet zwischen drei Arten von Freiheit: der praktischen, der psychologischen und der transzendentalen Freiheit. Die Psychologische betrifft die im strengen Sinn determinierte Verkettung innerer Motive. Die Transzendente betrifft die Fähigkeit, etwas zu verursachen, ohne selbst verursacht zu sein. Die Praktische ist durchaus durch Kausalketten determiniert, muss aber grundsätzlich von der Transzendentalen abhängig sein. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 622 u. 836, A 534 | B 562 u. A 802 | B 830.

¹²²Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 638. Im Engl. *grace* und *self-command*. Siehe ders.: *A Theory of Justice*, S. 587.

(6) All das stellt Rawls vor ein Dilemma. Denn sofern die anthropologischen Aussagen des Aristotelischen Grundsatzes und der Konstante der positiven Gegenseitigkeit als Begründungen der Praktikabilität nicht überzeugen, muss sich Rawls zwischen zwei, für ihn unattraktiven, Möglichkeiten entscheiden. (A) Er könnte nach neuen Stabilitätsgründen Ausschau halten. Es ist naheliegend, nach ihnen in einer ethischen Erziehung zu suchen. Allerdings müsste sie intensiver sein, wie das von ihm vorgeschlagene Erziehungsmodell mit vorausgesetzter Prädisposition zur Tugendhaftigkeit. Für diesen Lösungsweg müsste Rawls klären, ob eine solche intensivere Erziehung mit seiner schwachen Theorie des Guten noch vereinbar ist.

(B) Er könnte auch die anthropologischen Aussagen fallen lassen; schließlich nennt er noch weitere Gründe, warum das Urzustandsmodell gerechtfertigte Ergebnisse produzieren kann¹²³. Das kostet ihn jedoch einiges. Weder die Partei, die Bürger:in noch wir Leser:innen erhalten die von ihm gesuchte Garantie, dass die Gerechtigkeitskonzeption akzeptiert und dauerhaft umgesetzt wird. Oder in seinen Worten, wir verlieren die Gewissheit darüber; uns bleibt nur übrig, auf die Vernünftigkeit unserer Mitmenschen zu hoffen. Weiterhin erodiert es die Legitimität seiner Gerechtigkeitskonzeption, denn seine ideale Theorie ist nun ausschließlich auf ideale Zustände beschränkt. Um das zu verhindern suchte er schließlich nach der Verankerung der „Gerechtigkeit als Fairness“ im Denken und Handeln konkreter Menschen. Ohne die anthropologischen Aussagen wird es nicht legitim sein, die Pflichten der von idealen Subjekten entworfenen Gerechtigkeitsprinzipien auf konkrete Menschen zu übertragen, von ihnen zu verlangen, diese einzuhalten, ohne dass es plausibel ist, dass sich die Mitmenschen moralisch kooperativ verhalten.

¹²³Siehe zur Rechtfertigung des Urzustandsmodells Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 39.

Kapitel 8

Die Übergangsjahre

Zwischen dem Früh- und dem Spätwerk beginnt Rawls, sich auf Legitimationsfragen rund um die „Gerechtigkeit als Fairness“ zu konzentrieren, weil er deren Kompatibilität mit der pluralistischen Gesellschaft belegen möchte. In mehreren Schritten passt er seine Theorie an die Voraussetzungen eines vernünftigen Pluralismus an. Hier stelle ich die relevanten Neuerungen der Übergangsjahre vor.

In den Jahren zwischen den Veröffentlichungen von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971) und *Politischer Liberalismus* (1993) verteidigt sich Rawls über mehrere Aufsätze verstreut gegen Kritik. Seine dafür neu entwickelten Argumente addierten sich sukzessive zu einer unübersichtlichen Mischung, die ich hinsichtlich der Neuerungen, die die Theoriesubjekte betreffen, sortieren möchte. In *Justice as Reciprocity* (1971) beschreibt er seinen Personenbegriff noch folgendermaßen:

This expression [der Begriff der Person] is to be construed variously depending on the circumstances. On some occasions it will mean human individuals, but in others it may refer to nations, provinces, business firms, churches, teams, and so on.¹

Rawls verneint, dass der Menschen- dem Personenbegriff im Abstraktionsprozess vorgeordnet werden kann und dass sich soziale Institutionen anhand ihres Vermögens bewerten lassen, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Eine Gerechtigkeitsanalyse dürfe niemals mit einer Anthropologie beim Menschen beginnen, sie soll stattdessen Gerechtigkeit analysieren. Dazu benötigt sie eine Personenkonzeption.² Das ist mit meiner Interpretation des im selben Jahr veröffentlichten Personenbegriffs in

¹Rawls: *Justice as Reciprocity*, S. 193–194. Das gleicht den Ausführungen in *Justice as Fairness* von 1958. Siehe Rübel S. 127. Dort versucht Rawls noch nicht, die Praktikabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption mittels anthropologischer Aussagen zu konkretisieren. Interessanterweise verschwindet die Passage aus der letzten Veröffentlichung, *Justice as Fairness. A Restatement* von 2001.

²Vgl. ebd., S. 194.

Eine Theorie der Gerechtigkeit als das moralische Subjekt vereinbar, das sich vom anthropologischen Subjekt „Mensch“ unterscheidet.

Wie erläutert, verteidigt Rawls wenige Jahre später die Unabhängigkeit seiner Gerechtigkeitsanalyse in *The Independence of Moral Theory* ausführlich. Dort betont er abermals, dass die moralische Person von anthropologischen oder anderen Subjektkonzeptionen unabhängig ist. Das bestätigt er nochmals zehn Jahre später in *Kantian Constructivism in Moral Theory*³. Wie bisher ist die Person frei, gleich und sie vermag, rational sowie vernünftig zu handeln. Es ist ihr daher möglich, sozial mit weiteren Personen zu kooperieren, die ebenso konzipiert sind. Nun beginnt Rawls, sich neuen Themen und Fragen zu widmen, zum Beispiel der nach der Akzeptabilität der Personenkonzeption.⁴

In addressing the public culture of a democratic society, Kantian constructivism hopes to invoke a conception of the person implicitly affirmed in that culture, or else one that would prove acceptable to citizens once it was properly presented and explained.⁵

Diese kulturell verankerte, implizite und allgemein geteilte Personenkonzeption hatte er bereits früher erwähnt; nun schiebt er sie thematisch mit dem Pluralismus in den Vordergrund, wo sie die Anthropologie des Gerechtigkeitssinns verdrängt.

Zugleich führt Rawls an dieser Stelle eine seiner Legitimitätsbedingungen ein. Es reiche nicht, irgendeine kulturell verankerte implizite Personenkonzeption anzusprechen; die Personenkonzeption der „Gerechtigkeit als Fairness“ muss vor dem von ihr betroffenen Subjekt legitim sein – das ist die Bürger:in. Wie zuvor gilt für Rawls keine Gerechtigkeitskonzeption als gerechtfertigt, solange sie ihre Normen auf letzte Wahrheiten zurückführt. Eine Rechtfertigung könne sich nur aus den Einigungsbedingungen tiefgreifender Konflikte ergeben. Ich zitiere diese wichtige Stelle in voller Länge.

The search for reasonable grounds for reaching agreement rooted in our *conception of ourselves* and in our relation to society replaces the search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order

³Zu Kant und der kantianischen Deutung siehe Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 286–290. Rawls distanziert sich von seinem Autonomiebegriff in ders.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 245–247. Nochmals ausführlich und menschliche Motivation beachtend ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 180–183.

⁴Ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 517–518.

⁵Ebd., S. 518.

of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves. The task is to articulate a public conception of justice that all can live with who regard their person and their relation to society in a certain way. And though doing this may involve settling theoretical difficulties, the practical social task is primary. What *justifies* a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its *congruence with our deeper understanding of ourselves* and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world.⁶

Sicherlich kann man die *conception of ourselves* als Bestandteil einer Anthropologie verstehen, so wie ich es in Teil I beschrieben habe. Jedoch darf das wichtigste Element nicht fehlen. Wie ich erklärte, schreiben anthropologische Aussagen dem Subjekt Eigenschaften zu, die unter anderem beständig und normalverteilt sind. Rawls muss zeigen, dass dieses tiefere Selbstverständnis ebensolche Eigenschaften aufweist, damit es die bislang den anthropologischen Aussagen zugeordnete Begründungsfunktion übernehmen kann – aber genau das unterlässt er.⁷

Jedenfalls widerruft Rawls im Zitat seine frühere Behauptung, die Personenkonzeption sei allgemein akzeptiert. Er sieht sich nun gezwungen, ihre Akzeptabilität nachzuweisen, statt anzunehmen, sie sei bereits allgemein akzeptiert. Seinen Begriff der „allgemeinen Akzeptabilität“ beschränkt er auf die demokratisch-pluralistische Gesellschaft; vereinfachend behalte ich diese Bezeichnung bei, obwohl er sich nur auf diese Gesellschaftsform bezieht.

Das ist die größte Neuheit in den Subjektkonzeptionen. Rawls fokussiert sich in seinem Spätwerk auf die Verbindung zwischen der Person und der Bürger:in, statt auf die zwischen der Person und dem Menschen. In der von mir bisher erarbeiteten Terminologie kann man es so umformulieren: Er konzentriert sich nicht mehr auf die Verbindung seines Darstellungsmittels zu Wahrheitsansprüchen, sondern auf die seines Darstellungsmittels zu Richtigkeitsansprüchen. Bevor ich zu *Politischer Liberalismus* und dem Spätwerk übergehe, möchte ich Dreierlei ergänzen.

(1) Während Rawls in *Kantian Constructivism in Moral Theory* seine Personenkonzeption erklärt, unterscheidet er zugleich erstmals ausdrücklich zwischen Person

⁶Rawls: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 519. Hervorhebungen Rübels.

⁷Vgl. ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 22–23.

und Mensch:

[I]t is also useful to distinguish between the roles of a conception of the person and of a theory of human nature. In justice as fairness these ideas are distinct elements and enter at different places. For one thing, the conception of the person is a companion moral ideal paired with that of a well-ordered society. Like any other ideal, it must be possible for people to honor it sufficiently closely; and hence the feasible ideals of the person are limited by the capacities of human nature and the requirements of social life. To this extent such an ideal presupposes a theory of human nature, and social theory generally, but the task of a moral doctrine is to specify an appropriate conception of the person that general facts about human nature and society allow.⁸

Obwohl er das zuvor nicht ausgeführt hatte, interpretiere ich das nicht als eine Ablehnung seiner älteren Veröffentlichungen. Ebenso wie viele andere Ideen des Frühwerks überarbeitet er auch seine Theoriesubjekte, das allein bedeutet keinesfalls das Vorliegen eines konzeptionellen Bruchs.

(2) Rawls unterscheidet ab den 1980ern ausdrücklicher als zuvor zwischen der Idee⁹ der Person und der konkreten Bürger:in. Ihm zufolge ist das Gegenstück zur Idee der Person die konkrete Bürger:in statt, wie man vermuten könnte, die konkrete Person. Jedenfalls muss ich seine neuen Explikationen erklären. Die Idee der Person ist ein konstruiertes, abstraktes und fiktives Darstellungsmittel – so beschrieb Rawls zuvor die Partei. Zwar ähnelt dieser Personenbegriff der in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* verwendeten – beide sind frei, gleich und verfügen über einen entwickelten Gerechtigkeitssinn – aber dort war sie ausschließlich das moralische, nun ist sie auch das politisch-theoretische Subjekt.

[Es] wird die Konzeption der Person [...] als Teil einer Konzeption politischer und sozialer Gerechtigkeit betrachtet, das heißt, sie beschreibt,

⁸Und weiter: „A theory of human nature, by contrast, appears in the general facts available to the parties for them to use in assessing the consequences of the various principles of justice and so in deciding which principles are best able to secure their highest-order interests and to lead to a well-ordered society that is stable with respect to its public conception of justice. [...] a theory of human nature is not part of the framework of the original position, except as such theories limit the feasibility of the ideals of person and society embedded in that framework. Rather, a theory of human nature is an element to be filled in, depending upon the general facts about human beings and the workings of society which we allow to the parties in their deliberations“, Rawls: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 534–535.

⁹Der Begriff der Idee ist bei Rawls ein „allgemeinere[r] Ausdruck“, der Konzept (Begriff) und Konzeption beinhaltet. Siehe ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 79–80, Fn. 15.

wie sich die Bürger selbst in ihren von der Grundstruktur bestimmten politischen und sozialen Beziehungen verstehen sollen.¹⁰

Als Theoriesubjekt sind die Eigenschaften der Person hinsichtlich des Ziels der politischen Theorie konstruiert. Dagegen ist die konkrete Bürger:in über ihre soziale Beziehungen, ihre Ziele, ihre Überzeugungen, über die von ihr bejahten umfassenden Lehren, über die öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung sowie zuletzt über individuelle und gesellschaftsspezifische Einflüsse und Entwicklungsfaktoren bestimmt.¹¹ Weil die konkrete Bürger:in und die Idee der Person konzeptionell auseinander treten, ist Rawls im Spätwerk beauftragt, zu zeigen, dass die bisherige Rechtfertigungsgrundlage der abstrakten Konzeptionen auch gegenüber dieser konkreten Bürger:in legitim ist.

(3) Verkomplizierend tritt das *ideal of the citizenship* hinzu, das ist das Ideal der guten Bürger:in. Es beschreibt ideales bürgerliches Handeln oder anders formuliert, die Staatsbürgerschaft. Wieder verwirrt Wilfried Hinschs Übersetzung von *Politischer Liberalismus*, denn er verwandelt *ideal of the citizenship* ohne jede Erläuterung zu „Staatsbürger“¹². Deutsche Leser:innen entgeht daher, dass Rawls ein Ideal mit normativer Leitfunktion einführt und sie könnten glauben, „Bürger:in“ und „Staatsbürger:in“ bezeichnet dasselbe Subjekt. Ich weiche deswegen von der deutschen Übersetzung ab, indem ich zwischen den Begriffen „Ideal der Bürger:in“ und „Staats-/bürger:in“ unterscheide. Ich möchte damit hervorheben, dass Rawls mit *ideal* eine normative Idee anspricht, die die konkrete Bürger:in zu gutem staatsbürgerlichem Handeln auffordert.

Das Ideal der Bürger:in versammelt wie zuvor die durch eine Gerechtigkeitskonzeption bestimmten bürgerlichen Tugenden. Sie verweisen auf gerechtes und das

¹⁰Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 416. Hier zitiere ich aus dem später erschienen *Politischer Liberalismus*, weil ich die dortige Erklärung für besser gelungen halte. Vgl. für die Textstellen der Übergangsjahre ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 544–545 und ders.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 232–234.

¹¹Vgl. ders.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, S. 544–545. Man kann das als mögliche Entgegnung auf die Kritik verstehen, Rawls verabsolutiere mit seiner Personenkonzeption das Modell des *Homo oeconomicus*. Der Kritik zufolge seien Menschen keinesfalls vollkommen rational, sondern würden erst durch ihre einzigartigen Biografien, konkreten sozialen, sozial-ökonomischen und geschichtlichen Beziehungen, Umständen und Ähnlichem zu den Individuen, die sie sind. Deshalb könne man sie nicht von ihren individuellen Kontexte isolieren oder sie sich außerhalb dieser vorstellen. Allerdings behauptet das Rawls nirgendwo. Obwohl er sich nur gegen Williams wendete, wurde er ähnlich von weiteren Autor:innen kritisiert. Jedoch antwortete er ihnen niemals umfangreicher als über die Länge weniger Absätze und Fußnoten hinaus antworten. Siehe ders.: *Fairness to Godness*, S. 542–545. Ders.: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, S. 232–234 u. S. 239, Fn. 21. Ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 94–97, 415–418.

¹²Siehe z. B. das Register des engl. Originals und das der dt. Übersetzung. Hinsch kollabiert den Eintrag von *citizenship* in den des Staatsbürgers. Engl. ders.: *Political Liberalism*, S. 494. Dt. ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 529–530. Weiterhin ist Hinsch inkonsistent. So wechselt er z. B. in ebd., S. 163 zu „Ideal des Bürgers“, ohne zuvor den Begriff des Staatsbürgers zu verwenden.

gesellschaftliche Zusammenleben förderndes Handeln. Beispielsweise zeigt die demokratische Idee auf das Ideal der gleichen Staatsbürgerschaft. Es fordert die konkreten Bürger:innen auf, einander als gleiche zu achten und vernünftig zu sein.¹³ Später gehe ich auf dieses Ideal näher ein¹⁴; vorerst halte ich lediglich fest, dass bis *Politischer Liberalismus* neben der konkreten Bürger:in und der Idee der Person auch das Ideal der Bürger:in bereits entwickelt ist. Die zwei Letzten sind beide politisch; es ist jedoch wichtig, den Unterschied zwischen ihnen festzuhalten. Identifiziert sich die konkrete Bürger:in am Ideal der Bürger:in, versteht sie sich als Teilnehmer:in einer politischen Gemeinschaft. Identifiziert sie sich dagegen mit der Idee der Person, orientiert sie sich an einer politischen Theorie, also an einer Lehre, die möglicherweise von ihren konkreten Mitbürger:innen abgelehnt wird.¹⁵

¹³Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 98–99, 136–137.

¹⁴In Abschn. 9.1.2 ab S. 171.

¹⁵Wie selten das korrekt erfasst wird, belegt Lister unabsichtlich in seinem Eintrag zur Bürger:in in *The Cambridge Rawls Lexicon*. Er erwähnt *citizenship* erst im Zusammenhang mit *The Law of Peoples*, als ob das Ideal der Bürger:in zuvor unwichtig gewesen wäre. Siehe Lister: Citizen, S. 97–99.

Kapitel 9

Spätwerk und *Politischer Liberalismus*

Im Spätwerk fokussiert sich Rawls intensiv auf die Bürger:in sowie deren Beziehung zur Idee der Person¹, was ich in 9.1 rekonstruiere. Die Bürger:in versteht sich in ihrem Handeln als politische Person und orientiert sich am Ideal der Bürger:in, das erläutere ich in 9.1.2. Das Ideal ist Teil der schwachen Theorie des Guten und situiert die allgemeine Bürger:in in eine konkrete Gesellschaft, das heißt, das schwache Gut ist Teil des Konkretisierungsprozess der allgemeinen zur konkreten Bürger:in. Am Subjekt des Urzustands, der Partei, ändert sich wenig, es aktualisiere ich in 9.1.3. Anschließend analysiere ich in 9.2 Rawls' Auswecheln der anthropologischen Aussagen als Stabilitätsbegründung durch eine politisch-ethischen Erziehung anhand des Ideals der Bürger:in. Das ist Teil seines Versuchs, das Dilemma zu beheben. Daran beteiligt er eine Moralphysikologie, die nicht länger anthropologisch, sondern philosophisch sein soll. Das bespreche ich in 9.3. Abschließend zeige ich in 9.4, dass die Stabilitätsfrage unbeantwortet bleibt und dass das Dilemma weiterhin besteht.

9.1 Die Bürger:in als freie und gleiche Person

Viele Aspekte der menschlichen Natur, schreibt Rawls, seien Bestandteile voneinander separater künstlicher Figuren, die zu jeweils eigenem Zweck modelliert werden. Dazu gehöre der prominente *Homo oeconomicus* und der *Homo faber*. Sein eigener Personenbegriff beziehe sich hingegen auf die Vorstellung der Gesellschaft als ein faires und generationsübergreifendes System sozialer Kooperation. Deswegen konstruiert er die Person passend zu einer solchen Gesellschaft. Um um fair kooperieren zu können, verfügt die Person über die entsprechenden Fähigkeiten. Aus dem Frühwerk übernimmt Rawls das moralische Vermögen; dem fügt er nun die zur sozialen Kooperation in pluralistischen Gesellschaften notwendigen Anlagen hinzu – das sind die der

¹Wie erklärt, nehmen die Neuerungen erstmals in *Kantian Constructivism* und *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985) Gestalt an. Sofern ich es nicht hervorhebe, beziehe ich mich auf den ausführlicheren und eindeutigeren Text von *Politischer Liberalismus*.

Kooperationsnatur.² Zusammenfassend ist die Person daher durch die gesellschaftliche Lebensform bestimmt:

[E]ine Person sei jemand, der ein Bürger sein kann, das heißt ein während seines gesamten Lebens normales und uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied.³

Und weil ein bürgerliches Zusammenleben nur demokratisch möglich wäre, sei damit zugleich die Bürger:in näher charakterisiert:

Da wir von der Tradition des demokratischen Denkens ausgehen, verstehen wir Bürger auch als freie und gleiche moralische Personen.⁴

Aufgrund ihres moralischen Vermögens und ihrer Vernünftigkeit sei die Person frei⁵. Und weil alle Personen gleichermaßen über das Kooperationsvermögen verfügten, nämlich im erforderlichen Mindestmaß, seien sie gleiche Personen⁶.

Im Spätwerk ist die moralische Personenkonzeption um das Politische erweitert. Nun beinhaltet ihr moralisches Vermögen den Wunsch, fair zu sein und eine Konzeption des Guten zu verfolgen. Das setzt das Verlangen nach Selbstbestimmung – Freiheit – voraus, was den Wunsch zu einem politischen macht. Sofern sich die Bürger:in mit der Person identifiziert, betrachtet sie sich daher als Teil einer fairen, politischen und demokratischen Gesellschaft.

²Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 84–85. Abermals betont Rawls, dass die Person als politische und normative Konzeption, „von einer Beschreibung der menschlichen Natur unterschieden werden [muss], wie sie die Natur- und Sozialwissenschaften geben“, ebd., S. 84, Fn. 20.

³Ebd., S. 85.

⁴Ebd.

⁵Das moralische Vermögen beinhaltet den Gerechtigkeitssinn und die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten zu wählen. Dem Vernünftigen ordnet Rawls in *Politischer Liberalismus* eine neue und wichtige Aufgabe zu. Es setzt nun u. A. jene Vermögen voraus, die ermöglichen, die fairen Bedingungen der Kooperation und die Bürden des Urteilens verstehen und achten zu können. Siehe ebd., S. 120, Fn. 1.

⁶Vgl. ebd., S. 83–89. Damit scheint Rawls alle Menschen auszuschließen, die unfähig sind, zu kooperieren. Das beinhaltet z. B. Menschen mit schweren Behinderungen. Allerdings geht die Frage nach deren Zugehörigkeit weit über das Projekt von Rawls hinaus, die Legitimität und Stabilität seiner Konzeption fairer Kooperation in pluralistischen Gesellschaften nachzuweisen. Warum müssen Menschen, die nicht kooperieren und deshalb ihre Kooperation nicht vorenthalten können, hier beachtet werden? Schließlich können sie die faire politische Gesellschaft nicht durch unfaires Handeln destabilisieren. Damit ist nichts über ihre Rechte gesagt. Man könnte es auch anders erklären, indem man darauf verweist, dass der Begriff der Person für ein spezifisches Ziel konstruiert wurde – die Lösung tiefgreifender Gerechtigkeitskonflikte und man für weitere Projekte einen anderen Personenbegriff benötigt. Das fällt in die Eingangs erwähnte Herausforderung der Person. Siehe Rübel S. 49, Fn. 54. Rawls erklärt uns sein Ausklammern von Menschen mit schweren Behinderungen nicht, er räumt es lediglich ein. Siehe ebd., S. 87.

Das Politische der Person und Bürger:in illustriert Rawls durch drei politische Freiheitsaspekten: (1) Die Bürger:in versteht sich und ihre Mitbürger:innen als Personen, die wünschen, ihre letzten Ziele frei auszuwählen. Sie verlangt, als freie Person akzeptiert zu werden, das bedeutet als unabhängig von ihren letzten Zielen, Gruppenzugehörigkeiten und Ähnlichem. (2) Die Bürger:in hält sich für die „selbstbeglaubigende Quelle[...] gültiger Ansprüche“⁷. Sie ist berechtigt, ihre Ansprüche vor ihren politischen Institutionen geltend zu machen, da diesen Ansprüchen politisches Gewicht zugeordnet wird. Dagegen würden die mit „Gerechtigkeit als Fairness“ konkurrierenden politischen Gerechtigkeitskonzeptionen bürgerliche Anliegen nur dann zulassen, sofern sie sich aus monarchistischen, theologischen oder ähnlichen Werten ableiten lassen. (3) Die Bürger:in ist überzeugt, jede Person ist für die Auswahl und Verfolgung ihrer Ziele selbstverantwortlich. Deswegen werden ihre Ansprüche auch nicht gemäß der Intensität ihres Verlangens gewichtet. Es ist stattdessen der Bürger:in als freie Person überlassen, eigenständig ihre Ziele gemäß der ihr verfügbaren Mittel auszuwählen und zu verfolgen.⁸ Aus diesen Freiheiten folgen politische Ansprüche, deswegen erklärt Rawls die Person in seinem Spätwerk zum politischen Subjekt. Rawls ersetzt jedoch keinesfalls die Personenkonzeption des moralischen Subjekts seines Frühwerk, sondern „stülpt“ der das Politische über. Abermals verwirrt die Terminologie, da er es als eine Umwandlung oder Verwandlung beschreibt.⁹ Aus der moralischen Handlungsfähigkeit – das sind die intellektuellen, moralischen und emotionalen Vermögen sowie die moralische Motivation – folgerte Rawls im Frühwerk moralische Rechte, Pflichten und Tugenden. Durch das Überstülpen des Politischen über die bisherige „Gerechtigkeit als Fairness“ überträgt er das in die politische Idee der Bürger:in: „[E]ine politische Konzeption ist [...] eine moralische Konzeption“¹⁰. Allerdings muss weiterhin zwischen dem moralischen und dem politischen Subjekt unterschieden werden, weil das moralische relevant bleibt. Es übernimmt im Kontext einer Moralphilosophie wichtige Funktionen, zum Beispiel in Rawls' Diskussion der ethischen Erziehung jenseits der politischen Tugenden. Dort zeigt sich, dass moralische Tugenden für das Funktionieren familiärer Beziehungen unverzichtbar sind. Politische beziehen sich dagegen auf öffentliches

⁷Rawls: Politischer Liberalismus, S. 102.

⁸Vgl. ebd., S. 97–104.

⁹Engl. *transformation*. Siehe auch: „Bei der *Umwandlung* der umfassenden Lehre der Gerechtigkeit als Fairneß in die politische Konzeption von Gerechtigkeit als Fairneß *verwandelt* sich die Idee der Person als einer moralischen Persönlichkeit mit uneingeschränkter moralischer Handlungsfähigkeit [*moral agency*] in die des Bürgers“, ebd., S. 42. Hervorhebung Rübel. Eckige Klammer unverändert aus der Übersetzung beibehalten.

¹⁰Ebd.

Deliberieren oder aufs gerechte Begleiten öffentlicher Ämter. Folglich unterscheidet Rawls immer noch zwischen dem moralischen und dem politischen Subjekt, obwohl er von einer Umwandlung spricht. Welches der Subjekte, der Tugenden, der Rechte und Pflichten in den jeweiligen Textstellen relevant ist, bleibt kontextabhängig. So kann die Tugend der Wahrhaftigkeit kontextabhängig sowohl eine moralische als auch politische sein. Und die Überzeugung, bestimmte Tugenden seien politisch, kann selbst eine politische sein, sofern sie in einem politischen Kontext geäußert wird. So gehört die Überzeugung, öffentliche Ämter sollten ausschließlich von wahrhaftigen Personen begleitet werden, zu den umfassenden Lehren, die den Prämissen des politischen Liberalismus zustimmen. Sobald diese Überzeugung öffentlich beansprucht wird, ist sie eine politische und wird als solche genau dann legitim sein, wenn sie freistehend ist. Das bedeutet, dass sie sich durch die im überlappenden Konsens enthaltenen Überzeugungen gerechtfertigt. Ebenso kann die Bürger:in als gesellschaftliches Subjekt kontextabhängig moralisch oder politisch agieren.¹¹ Ich werde daher der Klarheit wegen bei meiner bisherigen Rekonstruktion bleiben und die Person kontextabhängig entsprechend benennen.

9.1.1 Die Bürger:in als Subjekt einer pluralistischen Gesellschaft

Nun charakterisiere ich die konkrete Bürger:in. Ich beschreibe ihre Eigenschaften und skizziere den Konkretisierungsprozess in der sie situierende politisch-gesellschaftlichen und pluralistischen Umwelt.

Die Person ist das konstruierte und fiktive Mittel von Rawls' Darstellungsmethode. Dagegen ist die konkrete Bürger:in als gesellschaftliches Subjekt in einer demokratischen Gesellschaft situiert und durch diese geprägt. Letztendlich müssen die Eigenschaften der Person mit denen der konkreten Bürger:in vereinbar sein, weil ansonsten Rawls' Moralthorie impraktikabel ist und ihm zufolge auch nicht legitim sein kann. Nun widme ich mich den Eigenschaften und Fähigkeiten der Bürger:in. Rawls versichert, er hätte sie nicht mithilfe von soziologischen oder anthropologischen Untersuchungen zusammengetragen. Er suche nicht nach den tatsächlichen Eigenschaften und Fähigkeiten von Menschen, sondern nur nach denen der Bürger:in, die für eine funktionierende und demokratisch verfasste Gesellschaft notwendig sind.

Für ein dauerhaft kooperatives und demokratisches Zusammenleben, müssen die Bürger:innen mindestens in der Lage sein, überhaupt miteinander uneins zu sein

¹¹Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 42.

und zu konfigurieren. Selbstverständlich müssen sie ebenso fähig sein, ihre Konflikte friedlich und einvernehmlich beilegen zu können. Sie wünschen sich so vernünftig wie rational zu handeln und zu urteilen. Sie wünschen sich außerdem eine friedliche und einvernehmliche Konfliktlösung sowie ein friedliches und kooperatives gesellschaftliches Zusammenleben.

Aus *Eine Theorie der Gerechtigkeit* übernimmt Rawls alle Eigenschaften der allgemeinen Bürger:in. Er fügt ihr nun einige für mich unwichtige Neuerungen hinzu, die ich nur flüchtig aufzähle. Die Eigenschaften und Fähigkeiten der allgemeinen Bürger:in sind: (A) Die beiden moralischen Vermögen. Das ist der Gerechtigkeitssinn und die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten entwerfen und verfolgen zu können. (B) Die intellektuellen Vermögen des Urteilens und Schlussfolgerns. (C) Als für mich weniger relevante Neuerung bejaht die Bürger:in stets eine Konzeption des Guten, die zu einer vernünftigen und umfassenden Lehre gehört. (D) Zusätzlich ist die Bürger:in fähig, ein dauerhaft kooperatives Gesellschaftsmitglied zu sein. So ist sie in der Lage, ihre Ziele selbstverantwortlich zu verfolgen.¹²

Neu und für mich relevant ist die Vernünftigkeit der Bürger:in: (1) Die Bürger:in ist bereit, solchermaßen faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen, von denen sie vernünftigerweise erwarten kann, dass ihnen ihre vernünftigen Mitbürger:innen zustimmen können. Im Gegenzug ist sie bereit, die von anderen vorgeschlagenen fairen Kooperationsbedingungen zu befolgen, sofern sie erwarten kann, dass die Vorschlagenden ebenso dazu bereit sind. (2) Sie erkennt die Bürden des Urteilens an und stimmt ausschließlich vernünftigen Lehren zu. (3) Sie möchte ein kooperatives Gesellschaftsmitglied sein und als ein solches anerkannt werden. (4) Die Bürger:in wird korrekt durch die vernünftige Moralpsychologie beschrieben¹³.

Weil bestimmte Wünsche konzeptionsabhängig seien, lässt sich die Bürger:in anhand ihrer individuellen motivationalen Ausrichtung konkretisieren. Das bedeutet, das gewünschte Objekt hängt mit einer bestimmten rationalen und vernünftigen Konzeption zusammen, die die konkrete Bürger:in situieret. Außerhalb dieses Kontextes seien ihre Wünsche nicht verständlich nachvollziehbar. Beispielsweise ist das Ideal der Bürger:in auf „Gerechtigkeit der Fairness“ bezogen und nur im Zusammenhang mit ihr verständlich. Da Rawls zufolge die konkrete Bürger:in aufgrund ihrer motivationalen Disposition wünscht, gemäß seiner Gerechtigkeitskonzeption zu handeln, formuliert sie ein entsprechendes Ideal, um daraus konkrete Handlungsanleitungen ableiten zu

¹²Vgl. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 81–105, 120–127, 159.

¹³Vgl. ebd., S. 160. Die Moralpsychologie erkläre ich später. Siehe Abschn. 9.3 ab S. 176.

können.¹⁴

9.1.2 Das Ideal der Bürger:in

In der Konkretisierung der allgemeinen zur konkreten Bürger:in übernimmt das Ideal der Bürger:in die Funktion der Zielorientierung. Es ist folglich Teil einer normativen Theorie, was Rawls mit den Voraussetzungen seines politischen Liberalismus vereinbaren muss.

Die konkrete Bürger:in nimmt sich das Ideal der Bürger:in in ihrem politischen Handeln zum Vorbild. Es versammelt die Tugenden des kooperativen politischen Zusammenlebens, die für jeden funktionierenden demokratischen Staat unablässig sind. Aufgrund ihrer motivationalen Disposition möchte sich die konkrete Bürger:in an diesem Ideal orientieren. Und wegen ihres Grundbedürfnisses nach Selbstachtung wünscht sie sich, als tugendhaft anerkannt¹⁵ zu werden.¹⁶

Weil äußere Entwicklungsressourcen – insbesondere eine ethische Erziehung – die Fähigkeiten und Wünsche der konkreten Bürger:in mitformen, widmet sich Rawls der Moralpsychologie der Bürger:in und einem Modell gelingender ethischer Erziehung. Er möchte zeigen, dass die im Ideal der Bürger:in versammelten Tugenden des politischen Handelns mit jener Moralpsychologie und jener ethischen Erziehung vereinbar und daher praktikabel sind. Er geht ähnlich wie in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vor. Wie bisher soll die Moralpsychologie zu seinem starken Vermeidungsanspruch passen und zugleich wissenschaftlich haltbar sein. Zudem muss der konkreten Bürger:in das Ideal erreichbar und realistisch erscheinen. Neu und besonders kritisch ist im Spätwerk, dass die freistehende Gerechtigkeitskonzeption eine freistehende Tugendkonzeption und eine ebensolche ethische Erziehung erzwingt. Beide dürfen keinesfalls eine der vernünftigen umfassenden Lehre bevorteilen oder gar mit einer von ihnen inkompatibel sein, sonst passen sie nicht in einen überlappenden Konsens.

Die Lösung liegt für Rawls im Modifizieren seiner bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* eingeführten Unterscheidung starker und schwacher Theorien des Guten zur Verwendung im Kontext der Idee eines überlappenden Konsenses¹⁷. Die schwache Theorie des Guten ist nun auch eine freistehende. Das von ihr formulierte Gut, das

¹⁴Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 160–163.

¹⁵Übersetzt als „anerkannt“; engl. *recognized*. Ders.: Political Liberalism, S. 84. Ich übernehme die Übersetzung, möchte aber darauf hinweisen, dass Rawls sicherlich nicht an den Begriff der Anerkennung von Hegel, Marx oder gar an den der Kritischen Theorie denkt.

¹⁶Vgl. ders.: Politischer Liberalismus, S. 163–165.

¹⁷Siehe zur Unterscheidung Rübels S. 144.

zu allen im überlappenden Konsens zugelassenen vernünftigen Lehren gehört, kann daher zum Ideal aller vernünftigen Bürger:innen werden.

Ideen des Guten [können] [...] zur Ergänzung der politischen Gerechtigkeitskonzeption ungehindert eingeführt werden, solange es sich um eine politische Idee handelt, das heißt, solange sie zu einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption für einen Verfassungsstaat gehören; denn unter diesen Voraussetzungen dürfen wir annehmen, daß sie von allen Bürgern geteilt werden und nicht von einer besonderen umfassenden Lehre abhängen.¹⁸

Folglich gehören die Tugenden der idealen Bürger:in zur schwachen Theorie des Guten.

9.1.3 Die Partei als Vertreter:in

An der Partei als Subjekt des Urzustands ändert Rawls im Spätwerk wenig. Der Vollständigkeit wegen halte ich die Änderungen fest. Die Partei kennt wie zuvor die allgemeinen Tatsachen¹⁹ der Gesellschaft, weiß aber nichts über sich selbst. Nun repräsentiert sie jedoch nicht mehr das Entscheidungsverhalten einer moralischen, rationalen und selbstinteressierten Person, sondern die allgemeine Bürger:in. Die Parteien sind nur dann die „Vertreter freier und gleicher Bürger“, sofern ihnen der Schleier des Nichtwissens lediglich ihre Subjektivität verbirgt, nicht das allgemeine Wissen über ihre bürgerliche Gesellschaft. Um die Funktionsweise des Urzustandsmodells zu bewahren, erweitert Rawls die Menge der allgemeinen Tatsachen, die der Partei bekannt sind. So addiert er die in der Gesellschaft vorhandenen umfangreichen Lehren hinzu, wobei die Partei selbstverständlich keiner der Lehren angehört.²⁰

9.2 Politische Tugenden und ethische Erziehung

Im Spätwerk versucht Rawls die anthropologischen Aussagen durch philosophisch-politische Konzepte zu ersetzen. Zwei davon sind die politischen Tugenden und die ethische Erziehung, die nach Rawls zur Stabilität der Gerechtigkeitskonzeption in der Gesellschaft sowie im Denken und Handeln ihrer Bürger:innen beitragen.

¹⁸Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 291.

¹⁹Siehe zu den aktualisierten allgemeinen Tatsachen ebd., S. 106–108. Die vierte ist in Fn. 41 auf S. 108 versteckt.

²⁰Siehe ebd., S. 91–93, beachte S. 91, Fn. 27.

Die politischen Tugenden des freistehenden Ideals der Bürger:in unterscheiden sich von anderen Tugenden. So gehört zu den von den umfassenden Lehren propagierten „ways of life“²¹ jeweils ein eigenständiger Tugendkanon. Als Tugenden des politischen Handelns gehören die des Ideals der Bürger:in ebenfalls zu einer Lebensweise, nämlich der öffentlichen. Das ist die Politische einer fairen und demokratischen Gesellschaft.

Rawls bestimmt die politischen Tugenden näher als die der fairen sozialen Kooperation. Dazu gehört „Höflichkeit und Toleranz, Vernünftigkeit und Sinn für Fairneß“²², aber auch „gegenseitige Achtung [...] und Bürgerlichkeit“²³. Weitere erwähnt er nur nebenbei als ob sie unwichtig wären, so zum Beispiel die „gerechte Denkungsart“²⁴. Sie bezieht sich auf die angemessene Beachtung der Kriterien und Verfahren des Alltagsverstands und auf die Anerkennung unstrittiger Methoden und Erkenntnisse der Wissenschaften. Jedoch erklärt Rawls nicht, welche von denen der gerechten Denkungsart Genüge tun und warum sie unstrittig sein sollen. Das ist verblüffend, denn zu guter Wissenschaft gehört das Hinterfragen des Alltagsverstands und des Alltagswissens. Genauso wenig erklärt Rawls die politische Tugend der „Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen“²⁵. Schließlich möchte er mit der „Gerechtigkeit als Fairness“ tiefgreifende Konflikte endgültig lösen, die kein Gegenstand von Kompromissen sein können. Wozu ist nun die Tugend der Kompromissbereitschaft wichtig?

Obwohl Rawls die politischen Tugenden unterbestimmt, sollte klar sein, warum er sie für eine faire soziale Kooperation voraussetzen muss: Sollte sich die konkrete Bürger:in weigern ihren Pflichten nachzukommen oder sie auch nur anzuerkennen, bleibt ihre Gesellschaft und die dazugehörige Gerechtigkeitskonzeption instabil. Die vom Ideal der Bürger:in geforderte Bereitschaft des Anerkennens der Pflichten artikuliere sich öffentlich durch die politischen Tugenden. Interessanterweise harmonisiert das nicht mit Rawls' bisheriger Argumentation. Denn einerseits betont er, wie flüchtig die Bereitschaft zu tugendhaftem Handeln ist. So müssen die politischen Tugenden „im Laufe der Zeit aufgebaut werden“ und „gleich einem Kapital verlieren [sie][...] an Wert“. Deswegen müssen sie „konstant erneuert werden“²⁶. Andererseits führte er in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* die anthropologische Konstante der positiven Gegenseitigkeit ein, um die Praktikabilität seiner Theorie durch deren dauerhafte

²¹Rawls: *Political Liberalism*, S. 195. Siehe für „Lebensweisen“ ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 291.

²²Ebd.

²³Ebd., S. 207. Siehe ders.: *Political Liberalism*, S. 122. Dort *mutual respect* und *civility*.

²⁴Ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 226. Siehe ders.: *Political Liberalism*, S. 139. Dort *fairmindedness*.

²⁵Ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 248.

²⁶Ebd., Fn. 23.

Stabilität zu belegen. Wie passt die nun eingeräumte Freiwilligkeit der konkreten Bürger:in zu diesen beiden Aspekten? Es darf nicht unbeantwortet bleiben, ob die konkrete Bürger:in gewissenhaft ihre Pflichten einhält und ob ihre Mitbürger:innen ihre Pflichterfüllung berechtigterweise erwarten dürfen.

Als Ersatz der Beständigkeit der Konstante argumentiert er im Spätwerk für eine öffentlich geförderte ethische Erziehung, um wenigstens mit einigem beständigem Handeln rechnen zu können. Allerdings wiederholen sich die Spannungen zwischen der Flüchtigkeit und der Beständigkeit menschlichen Handelns sowie die zwischen dem Wunsch, moralisch gut zu handeln und der Freiwilligkeit. Sie wiederholen sich nun zwischen der öffentlich geförderten ethischen Erziehung und dem Perfektionismus. Rawls erklärt, die politischen Tugenden und die zu ihrem Einüben notwendige ethische Erziehung resultierten aus keinem Perfektionismus²⁷. Schließlich entspräche die ihnen zugrundeliegende schwache Theorie des Guten der Schnittmenge des überlappenden Konsenses und sei daher mit allen vernünftigen umfassenden Lehren kompatibel²⁸. Der demokratische Verfassungsstaat ergreife lediglich

vernünftige Maßnahmen, um die Formen des Denkens und Empfindens zu stärken, die faire soziale Kooperation zwischen seinen als frei und gleich angesehenen Bürgern erhalten.²⁹

Das sei mit der „Gerechtigkeit als Fairness“ vereinbar, weil das Erziehungsideal der Bürger:in als Person im überlappenden Konsens enthalten ist. Tatsächlich überlässt Rawls intuitionistischen Formen des Perfektionismus in seiner Theorie einigen Raum. Sowieso nehme seine „Vertragstheorie eine Mittelstellung zwischen dem Perfektionismus und dem Utilitarismus ein“³⁰, weil sie die Wünsche ihrer Subjekte beachte und ein Ideal der Bürger:in formuliere. Gerade weniger strenge Formen des Perfektionismus, die einen gewissen „Deutungsspielraum“ zulassen, akzeptiert Rawls in Fragen der

²⁷Der Perfektionismus steht laut Rawls für zweierlei: Einerseits sei der Perfektionismus eine Gerechtigkeitskonzeption, derzufolge begabte Bürger:innen zusätzliche Rechte erhalten, weil sie die perfektionistischen Werte am besten umsetzen können (vgl. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf, S. 234–237.). Das ist selbstverständlich mit Rawls' Gleichheitsgrundsatz unvereinbar. Andererseits bezeichne der Perfektionismus eine teleologische Theorie, nach der eine Gesellschaft so einzurichten ist, dass die menschlichen Errungenschaften maximiert werden. Dieser Perfektionismus könne in der wohlgeordneten Gesellschaft zum Lösen untergeordneter Gerechtigkeitsfragen angewandt werden, solange seine Gerechtigkeitsprinzipien aus einer intuitionistischen Theorie stammten und solange es keine Verfassungsfragen betreffe. Vgl. ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 360–367.

²⁸Das bezweifelt Özmen in *Özmen: Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten* (Vorlesung V), S. 123.

²⁹Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 292.

³⁰Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 362.

öffentlichen Förderung von Kunst und Wissenschaft. Jedenfalls könnte man annehmen, Rawls spreche sich für ein schlankes öffentliches Maßnahmenpaket aus, weil er das Ideal der Bürger:in beschreibt, als ob es leicht umzusetzen ist. Tatsächlich lässt seine nur zweiseitige Ausführung über die Erziehung von Kindern viel Anspruchsvolleres vermuten. Er nennt drei Merkmale einer gelungenen ethischen Erziehung. (A) Den Kindern wurden ihre bürgerlichen Rechte und Pflichten erklärt. (B) Sie wurden zur Selbstständigkeit erzogen und ihre Fähigkeit zur gesellschaftlichen Kooperation wurde entwickelt. (C) Die politischen Tugenden wurden öffentlich „gefördert“, um sicherzustellen, dass sich alle Bürger:innen wünschen, in einer fairen Gesellschaft zu leben und tugendhaft zu sein.³¹ Rawls beschreibt leider keine der dazu notwendigen öffentlichen Maßnahmen; mir bleibt daher nur vorsichtiges Spekulieren übrig.

(1) Da Rawls größtenteils Familien und soziale Gemeinschaften mit der ethischen Erziehung beauftragt und nur verlangt, dass sie sich an einer vernünftigen umfassenden Lehre orientieren sollen, sollte mindestens deren Erziehungsleistung und der Erziehungserfolg staatlicherseits kontrolliert werden. Schließlich ist die Öffentlichkeit³² verpflichtet nachzubessern, falls einem Kind das notwendige Maß erzieherischer Leistung verwehrt ist. Folglich gehört zur wohlgeordneten Gesellschaft eine staatliche Kontrollinstanz sowie öffentliche Erziehungsstätten.

(2) Angenommen die Tugenderziehung ist im Allgemeinen langwierig und aufwendig – zumindest langwieriger und aufwendiger als es sich Rawls vorstellt. Oder manche Kinder benötigen zusätzliche Hilfe. Oder manchen Eltern gelingt die Erziehung nicht; vielleicht gelingt ihnen nur in ungenügendem Maß, die Erziehungsziele ihren Kindern zu vermitteln. Dann müssen die für die Ersatz-Erziehung zusätzlich benötigten Ressourcen durch öffentliche Umverteilung bereitgestellt und den betroffenen Familien, sozialen Gemeinschaften oder öffentlichen Erziehungsstätten zugeteilt werden.

Wie kann uns Rawls überzeugen, dass diese aufwendige wie langwierige ethische Erziehung in keinen perfektionistischen Liberalismus abgeleitet? Diese Erziehung darf die Grenzen des schwachen Guts nicht überschreiten. Er würde vermutlich bestreiten, dass sie aufwendig oder langwierig ist. Denn er behauptet wie bereits im

³¹Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 297–298. Zitat S. 297

³²Nach Rawls können das auch öffentliche Institutionen übernehmen. Als Mischform zählen zu ihnen marktkonform operierende Unternehmen, sofern diese einen öffentlichen Auftrag übernehmen. Beispiele sind Erziehungsstätten in privater Trägerschaft sowie Privatschulen und -universitäten, sofern sie sich selbstständig verpflichten, ein staatlich festgelegtes Erziehungsziel zu vermitteln. Für Rawls sind Gesellschaften mit sowohl primär öffentlichen als auch primär privaten Erziehungsstätten mit der „Gerechtigkeit als Fairness“ vereinbar. Vgl. ders.: A Theory of Justice, S. 275.

Frühwerk eine erblich veranlagte Neigung zu gerechtem Handeln, die er immer noch mit derselben Moralpsychologie begründet. Ihr fügt er lediglich als neue anthropologische Konstante den Wunsch hinzu, tugendhaft zu sein. Aus ihr folge, dass Menschen ihre ethische Erziehung bereitwillig und gerne annehmen würden; folglich werde sie unaufwendig sein, sie werde nicht lange dauern und müsse nicht sonderlich gefördert werden. Allerdings versteckt er all das hinter der neu eingeführten *philosophischen* Moralpsychologie. Die soll ihm die Legitimität dieser Begründung legitimieren, denn nach Rawls ist sie als philosophische Moralpsychologie Teil der Schnittmenge des überlappenden Konsenses.

9.3 Eine philosophische Moralpsychologie

Am Konkretisierungsprozess ist eine Moralpsychologie beteiligt, die ihn stabilisiert und berechenbar macht. Nur soll sie nicht länger anthropologisch, sondern philosophisch sein. In seiner neuen Stabilitätserklärung führt Rawls deshalb die Idee der Reziprozität ein, die die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit ersetzt.

Die moralpsychologischen Eigenschaften der Bürger:in unterscheiden sich im Spätwerk kaum von denen des Frühwerks: (1) Sie ist befähigt, ihre Konzeption des Guten sowie die der „Gerechtigkeit als Fairness“ zu entwickeln und sie wünscht ihr Handeln an deren Normen auszurichten. (2) Sofern sie von der Fairness der Institutionen und der gesellschaftlichen Praktiken überzeugt ist und berechtigterweise die Pflichterfüllung ihrer Mitbürger:innen erwartet, ist sie bereit, ihren Teil zum Gelingen der Institutionen und Praktiken beizutragen. (3) Sie vertraut ihren fairen Mitbürger:innen. (4) Sofern sie überzeugt ist, dass die Institutionen, die ihre grundlegenden Interessen beschützen, ihre Aufgaben erfüllen, erkennt sie diese an.³³

Allerdings soll das im Gegensatz zum Frühwerk keine anthropologische Moralpsychologie sein. Diese Merkmale sind die moralpsychologischen Eigenschaften der Bürger:in, nicht die des Menschen oder der konkreten Bürger:in.

Es ist keine Psychologie, die ihren Ursprung in der Wissenschaft von der menschlichen Natur hat, sondern vielmehr ein System von Begriffen und Grundsätzen, die eine bestimmte politische Konzeption der Person und ein Ideal des Bürgers zum Ausdruck bringen.³⁴

³³Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 165–166.

³⁴Ebd., S. 166.

Ganz im Sinn des Leitsatzes „politisch und nicht metaphysisch“ ist die neue Moralphysikologie „philosophisch und nicht psychologisch“³⁵. Schließlich ist die Person und das Ideal der Bürger:in hinsichtlich der Gerechtigkeitskonzeption „Gerechtigkeit als Fairness“ konzipiert. Keine politische Philosophie müsse die menschliche Psychologie korrekt erfassen, um legitime Normen artikulieren zu können.

Die menschliche Natur und ihre natürliche Psychologie lassen vieles zu: Sie mögen die Klasse der realisierbaren Konzeptionen der Person und Ideale des Bürgers und der sie unterstützenden Moralphysikologie begrenzen, aber sie schreiben uns nicht vor, welche von ihnen wir übernehmen müssen.³⁶

Selbstverständlich soll die philosophische Moralphysikologie mit einer anthropologischen Psychologie der Moral vereinbar sein, jedoch strukturiere letztere nicht die normative Argumentation.

Aber warum gilt für Rawls die philosophische Moralphysikologie als legitim? Wie im Frühwerk sieht er sich gezwungen, die Praktikabilität seiner Theorie zu konkretisieren:

Wir können nicht einfach sagen, was wir wollen, denn unsere Erklärung [der politischen Personenkonzeption und des Ideals der Bürger:in] muß den praktischen Erfordernissen des politischen Lebens und des begründeten Nachdenkens darüber genügen.³⁷

Während er das im Frühwerk mittels einer Anthropologie konkretisierte, bezieht er sich nun auf den vernünftigen Pluralismus. Denn von keiner anthropologischen Aussage könne man jemals wissen, ob sich die konkrete Bürger:in von ihr in der Begründungsfunktion überzeugen lässt. Deshalb ist Rawls' neues Kriterium einer erfolgreichen Konkretisierung die Akzeptabilität der Personenkonzeption und des Ideals der Bürger:in.

Um praktikabel zu sein, müssen ihre [die der „Gerechtigkeit als Fairness“] Forderungen und das Ideal des Bürgers [...] so sein, daß Menschen sie verstehen und anwenden können und hinreichend motiviert sind, sie zu achten.³⁸

Sofern sich die konkrete Bürger:in das Ideal der Bürger:in in ihrem politischen Handeln zum Vorbild nimmt, sei das es korrekt konzipiert und folglich legitim. Ebenso

³⁵Rawls: Politischer Liberalismus, S. 166.

³⁶Ebd.

³⁷Ebd.

³⁸Ebd., S. 166–167. Im Engl. *people* statt „Menschen“. Siehe ders.: Political Liberalism, S. 87.

legitimieren sich die Forderungen der Gerechtigkeitskonzeption durch die Einstellung der Bürger:in zu ihnen. Die Akzeptabilität des Ideals und der Forderungen ist folglich Teil der Rechtfertigungsgrundlage der „Gerechtigkeit als Fairness“. Rawls erklärt, anthropologische und deskriptive Erkenntnisse seien in der Suche nach Legitimierung irrelevant, denn die beiden Konzeptionen ließen sich nur mit normativen Begriffen analysieren und erklären. Selbstverständlich werde nicht jede beliebige Personenkonzeption und jedes Ideal akzeptiert. „[E]in bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur“ muss vorausgesetzt werden und in dieses Verständnis gehen durchaus „allgemeine[...] Tatsachen der menschlichen Natur“ ein. Jedoch gebe es „nicht viel [...], worauf man sich stützen“³⁹ könne und noch dazu seien die wenigen verlässlichen Erkenntnisse sehr allgemeiner Art.⁴⁰

Damit ist Rawls auf dem Höhepunkt seines starken Vermeidungsanspruchs angelangt und die Stelle der bisherigen Anthropologie ist leergefegt. Beispielsweise entwertet er den Aristotelischen Grundsatz beiläufig in einer Fußnote als unbedeutend. Während er bisher mit ihm begründete, warum ethisch gutes Handeln als ein Gut empfunden wird, degradiert er ihn nun zu nur einem unter vielen Grundsätzen, mit dem sich das erklären lasse. Man könne mit anderen Grundsätzen ebenso gut zum selben Urteil über das moralische Vermögen gelangen.⁴¹ Mit dieser Anpassung an den vernünftigen Pluralismus degradiert Rawls den Grundsatz gleichzeitig. Er ist nicht länger ein notwendiger Bestandteil seiner Theorie, was sich auf ihre Legitimierung auswirkt. Weil nun die Rechtfertigungsgrundlage allein in der Akzeptabilität der Personenkonzeption und dem Ideal der Bürger:in liegt, glaubt Rawls seine bisherige Stabilitätserklärung mittels der Beständigkeit vererbter Anlagen nicht länger zu benötigen. Er scheint sie aufzugeben. Aber wie erklärt er nun die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption? Oder anders gefragt, was tritt an die Stelle der anthropologischen Konstante? Zur Erklärung führt er die Idee der Reziprozität ein.

Bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* verwendet Rawls den Begriff *reciprocity*. Allerdings übersetzt ihn Hermann Vetter abwechselnd als „Gegenseitigkeit“ und als „Reziprozität“. Um der begrifflichen Eindeutigkeit willen verwende ich „Gegenseitigkeit“ für die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit und „Reziprozität“ für die nun eingeführte Idee der Reziprozität. Jedenfalls bezeichnete die Gegenseitigkeit bisher die normative Vorstellung von einer gerechten sozialen Beziehung, die mit dem psychologischen Gesetz der anthropologischen Konstante der Gegenseitigkeit

³⁹Die drei letzten Zitate Rawls: Politischer Liberalismus, S. 167.

⁴⁰Vgl. ebd., S. 166–167.

⁴¹Vgl. ebd., S. 301, Fn. 35.

zusammenhängt. Aber weil im Frühwerk die Stabilität mit der Beständigkeit der Vererbungswege begründet ist, spielte diese normative Vorstellung der Gegenseitigkeit eine untergeordnete Rolle. Aber im Spätwerk überträgt Rawls die Begründungsfunktion dem überlappenden Konsens, weshalb er nun abermals die Frage nach der Dauerhaftigkeit beantworten muss. Dazu überträgt er die Funktion der anthropologischen Konstante der Gegenseitigkeit in die der normativen Gegenseitigkeit, die sich während der Übergangsjahren zwischen den Werkphasen zur *Idee der* Reziprozität verwandelt.

Der neue *Begriff der* Reziprozität bezeichnet nun die normative Vorstellung gerechter sozialer Beziehung der „Gerechtigkeit als Fairness“. Deren *Idee der* Reziprozität ist ein Verhältnis zwischen gleichen Bürger:innen. Die konkrete Bürger:in orientiert laut Rawls ihr politisches Handeln an dieser Vorstellung; sie wünscht sich sogar, das sich daran zu orientieren.⁴² Das begründet Rawls mit seiner normativen Personenkonzeption:

Vernünftige Personen [...] wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit anderen unter Bedingungen kooperieren können, die für alle akzeptabel sind. Sie bestehen darauf, daß in dieser Welt Reziprozität herrscht, so daß jeder zusammen mit allen anderen profitiert.⁴³

Allerdings erklärt Rawls seiner Festlegung – die vernünftige Person möchte reziprok handeln und wünscht sich gesellschaftsweit etablierte reziproke Gerechtigkeitsprinzipien – nicht, warum die konkrete Bürger:in reziprok handeln möchte. Wie oben erklärt, er hatte zuvor deren Wunsch eingeführt, sich am Ideal der vernünftigen Bürger:in orientieren zu wollen⁴⁴. Aber auch das hilft ihm nicht, denn nun muss er erklären, warum die konkrete Bürger:in vernünftig sein möchte. Er verlagert lediglich seine Erklärungsnot.

Die Antwort versteckt sich in genau einer einzigen Fußnote: Weil diese Wünsche aus einem psychologischen Prinzip folgen. So tritt die Anthropologie seines Frühwerks durch die Hintertür ins Spätwerk ein. Rawls erläutert: „Ich glaube, daß beide Aspekte des Vernünftigen [...] eng mit T. M. Scanlons Grundsatz der moralischen Motivation verbunden sind“. Dieser Grundsatz beschreibt den grundlegenden menschlichen Wunsch, die eigenen Handlungen gegenüber seinen Mitmenschen stets mit vernünftigen Gründen rechtfertigen zu können. Das sind solche, die vernünftigerweise

⁴²Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 83.

⁴³Ebd., S. 122.

⁴⁴Siehe ebd., S. 159–166. Bereits oben erklärt in Abschn. 9.1.2 ab S. 171.

nicht zurückgewiesen werden können. Man sei beispielsweise unvernünftig, wenn man sich der Verpflichtung eines allgemeinen Gesetzes entzieht und gleichzeitig seine Mitmenschen zu dessen Einhalten auffordert. Der Grundsatz sei „mehr [...] als ein psychologisches Prinzip der Motivation (obwohl er auch das ist)“; die Vernünftigkeit sei besser als eine „Tugend der Personen“⁴⁵ verstanden. Damit gesteht Rawls jedoch ein, dass der Grundsatz *auch* ein psychologisches Prinzip ist oder zumindest auf einem solchen fußt. Zwar argumentiert Rawls, der Grundsatz erkläre sein Zustandekommen nicht und die Moralpsychologie der allgemeinen Bürger:in schließe nur einen analogen Grundsatz ein, der noch dazu von Gerechtigkeitskonzeptionen wie der „Gerechtigkeit als Fairness“ abhängig ist.⁴⁶ Aber damit übergeht Rawls, dass dieser Wunsch mit der erblich veranlagten Moralpsychologie verbunden ist. Denn der Wunsch vernünftig, das heißt reziprok, zu handeln, mag noch so sehr durch die normative Kraft des Leitbilds der „Gerechtigkeit als Fairness“ gelenkt und geformt werden. Dem Wünschen und dem moralischen Handeln gehen immer entsprechende Fähigkeiten des Subjekts voraus. Es muss dahingehend veranlagt sein. Ansonsten unterläge das Befolgen jeder moralische Verpflichtung ausschließlich dem Kalkül der Klugheit oder der Zufälligkeit. Noch dazu überspringt Rawls, dass der Wunsch moralisch gut zu handeln sowieso Teil des Gerechtigkeitssinn ist. Folglich findet sich auch im Spätwerk eine Anthropologie, mit der er behauptet, Menschen neigten zur Tugendhaftigkeit, zu moralisch gutem Handeln. Obwohl das Rawls lediglich in Fußnoten andeutet, die argumentative Bedeutung der anthropologischen Konstante mit positiver Gegenseitigkeit ist nicht verringert; schließlich übernimmt diese anthropologische Aussage weiterhin dieselbe Funktion.

9.4 Und der Mensch? Was bleibt von Rawls' Anthropologie?

Nachdem Rawls seiner früheren Anthropologie doch noch eine argumentative Funktion zuteilt, erkläre ich in 9.4.1, wie sie abermals die Stabilität seiner „Gerechtigkeit als Fairness“ begründet und damit zu deren Legitimität beitragen soll. Anschließend zeige ich in 9.4.2, dass diese Anthropologie keine freistehende ist und daher nicht Teil des überlappenden Konsenses sein kann.

⁴⁵Die letzten drei Zitate Rawls: Politischer Liberalismus, S. 121, Fn. 2. Runde Klammer Rawls. Scanlons Formulierung des Grundsatzes moralischer Motivation Scanlon: Contractualism and Utilitarianism, S. 116.

⁴⁶Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 121–122, Fn. 2 und ebd., S. 162–165, beachte Fn. 33.

9.4.1 Stabilität

Wegen Rawls' Fokusverschiebung auf die Frage nach der Legitimation tritt im Spätwerk die anthropologische Moralphysikologie in den argumentativen Hintergrund. Das betrifft auch die Begründung, warum die „Gerechtigkeit als Fairness“ ein stabiles Muster im Denken und Handeln der konkreten Bürger:in bildet. Würde Rawls seine anthropologische Begründung vollständig entfernen, warum sollte man mit der gesellschaftlichen Stabilität der Gerechtigkeitskonzeption rechnen können?⁴⁷ Denn ohne die garantierte Dauerhaftigkeit und Normalverteilung der anthropologischen Konstante wird sich die konkrete Bürger:in frei nach ihrem Kalkül für eine Gerechtigkeitskonzeption entscheiden. Deswegen wird die Partei nicht erwarten, dass die „Gerechtigkeit als Fairness“ gesellschaftlich stabil ist und sich für eine andere Gerechtigkeitskonzeption entscheiden.

Die neue Stabilitätserklärung bezieht sich auf die Vernünftigkeit der Person. Ihre Vernünftigkeit ermögliche den überlappenden Konsens, der nun die Stabilität von „Gerechtigkeit als Fairness“ garantiert. Zugleich dränge sie die Person mit ihrer eigentümlichen Kraft vernünftige Gerechtigkeitsprinzipien zu befolgen. Allerdings stellt sich sogar Rawls die Frage, ob sich der Mensch – nicht die Person oder die Bürger:in – gerechten Institutionen fügen möchte und ob die „Gerechtigkeit als Fairness“ tatsächlich zum Gegenstand eines überlappenden Konsenses werden kann? Er antwortet mit einem Verweis auf den Gerechtigkeitssinn. (A) Der Gerechtigkeitssinn sei vollständig entwickelt stark genug, um „den normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit entgegenzuwirken“. Das folge aus einer „vernünftigen Psychologie des Menschen“⁴⁸. Allerdings verweist er abermals versteckt in einer Fußnote auf seine anthropologische⁴⁹, nicht auf seine vernünftige Moralphysikologie. (B) Die „Gerechtigkeit als Fairness“ sei besonders gut auf die menschliche Psychologie des Gerechtigkeitssinns zugeschnitten. Sie könne eher als andere Gerechtigkeitskonzeptionen, aufs Resultat einer frei operierenden

⁴⁷In einer mit meiner Interpretation konkurrierenden Argumentation betont Grey die zum dauerhaft gerechten Handeln notwendige und individuell aufzubringende Disziplin. Er spricht damit einen unterbelichteten Aspekt von Rawls' Spätwerk an und bezeichnet die nur diszipliniert aufrechterhaltene Ordnung als „fragile stability“ (S. 929). Allerdings vernachlässigt er die anthropologische Konstante sowie die politischen Tugenden als gefestigte Charakterdispositionen, womit seine Argumentation unvollständig bleibt. „Disziplin“ als Antwort auf meine Frage, warum man ohne die Anthropologie auf gesellschaftliche Stabilität hoffen kann, halte ich für unzureichend, denn die Beständigkeit und Normalverteilung einer disziplinierten Haltung erklärt sich erst durch Rawls' Anthropologie. Siehe Grey: *Stability and the Sense of Justice*.

⁴⁸Beide Zitate Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 230. Hervorhebung Rübel. Im Engl.: *human*. Siehe ders.: *Political Liberalism*, S. 142.

⁴⁹Siehe ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 230, Fn. 9.

menschlichen Vernunft – das ist der vernünftige Pluralismus – eingehen. Weil sich der Mensch wünsche, seine Vernunft frei anwenden zu können und wünsche, seine eigene umfassende Lehre verwirklicht zu sehen, präferiere er die „Gerechtigkeit als Fairness“ vor anderen Gerechtigkeitstheorien. Das zeige sich auch im wachsenden Vertrauen der konkreten Bürger:in zu ihren Mitbürger:innen, solange deren gerechtes Handeln und das der Institutionen offensichtlich ist.⁵⁰

In beiden Antworten stecken zahlreiche anthropologische Aussagen, zum Beispiel über die allgemeinen menschlichen Präferenzen – der Mensch möchte seine Vernunft anwenden. Oder beispielsweise das ewig positive Menschenbild – hier angewendet auf die Stärke des Gerechtigkeitssinns. Jedenfalls konnte ich damit abermals die anthropologische Moralpsychologie identifizieren. Das legt die Frage nahe, ob sie nicht doch wieder ihre vorherige argumentative Funktion einnimmt, indem sie die Stabilität der „Gerechtigkeit als Fairness“ begründet, garantiert und folglich teilweise auch legitimiert. Das ist gerade wegen der Annahme des Pluralismus relevant, denn anthropologische Aussagen können nun außerhalb der Schnittmenge des überlappenden Konsenses fallen und deswegen keine Begründung mit allgemeiner Akzeptanz sein. Aber Rawls belegt oder diskutiert seine anthropologischen Aussagen nicht; es bleibt bei Behauptungen mit Anspruch auf allgemeine Akzeptanz. Es besteht daher eine aufzulösende Spannung zwischen (1) der argumentativen Leistungsfähigkeit der Reziprozität, (2) dem Verschwinden der anthropologischen Aussagen in den argumentativen Hintergrund und (3) ihrer tatsächlichen argumentativen Funktionen.

(1) Die argumentative Leistungsfähigkeit der Reziprozität untergräbt Rawls selbst, indem er sie wiederholt und versteckt auf die anthropologische Moralpsychologie zurückführt. Er weiß, dass die hinter der Reziprozität stehende formale Funktionslogik und sein Verweis auf die gesellschaftliche Kultur freier Institutionen nicht dieselbe hochgradige Stabilität begründen kann wie die anthropologische Konstante. Liegt doch gerade in ihrer Beständigkeit und der Normalverteilung die Attraktivität einer jeden Anthropologie für die politische Philosophie.

(2) Wie gezeigt verschwindet eben diese anthropologische Konstante im argumentativen Hintergrund; sie ist nun nur noch eine unter vielen Erklärungen. Das hält Rawls selbst fest, wo er den vernünftigen Pluralismus und die Bürden des Urteils beschreibt. Er unterscheidet zwischen bloßem und vernünftigem Pluralismus. Ersterer bezeichnet die Meinungsverschiedenheiten, wie sie jederzeit zwischen Anhänger:innen umfassender Lehren entstehen können. Sofern es diese Lehren nicht

⁵⁰Vgl. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 249–261.

ausschließen, kann das in Intoleranz, Diskriminierung und Gewalt enden. Letzterer bezeichnet dagegen ausschließlich den Pluralismus zwischen einer Menge vernünftiger umfassender Lehren. Deren Konflikte miteinander bestehen zwischen vernünftigen Personen, die als solche ihre moralischen Vermögen vollständig entwickelt haben, die faire Kooperationsbedingungen achten und sich anhaltend wünschen, ein kooperatives Gesellschaftsmitglied zu sein. Der vernünftige Pluralismus ist deswegen friedlich und von Toleranz geprägt.⁵¹ Seine verbleibenden Konflikte entzündeten sich am Bewerten von Ansprüchen, am Abwägen von theoretischen und normativen Überzeugungen sowie am Prüfen von Gedankensystemen. Denn all diese sind notwendigerweise abhängig von beispielsweise der Interpretation wissenschaftlicher Ergebnisse oder der Gewichtung von Lebenserfahrungen. Deswegen verlangen die Bürden des Urteilens die Akzeptanz der Tatsache, dass selbst gewissenhafte und vernünftige Personen zu unterschiedlichen und einander widersprechenden Urteilen gelangen können.⁵² Obwohl Rawls es nicht adressiert, verursacht nicht allein die epistemische Begrenztheit unserer Urteilsfähigkeit die vernünftigen Meinungsverschiedenheiten. Kulturelle Faktoren sind Teil der gemachten Lebenserfahrungen und der Bewertung, Gewichtung und Interpretation von Ansprüchen. So lassen sich viele soziale Konflikte und Fragen der Toleranz erst durch ein Aufeinanderprallen unterschiedlichster Kulturen und ihrer Normen erklären. Jedenfalls müsste folgerichtig auch die Anthropologie von Rawls diese Bürde aufnehmen. Sie ist daher nur eine unter vielen Interpretationen menschlicher Handlungsmuster.

Sowieso ist die allgemeine Akzeptabilität von Rawls' anthropologischer Moralphysikologie fraglich, denn sie reiht sich in die Menge der nach Akzeptanz suchenden Ideen in den pluralistischen Wettkampf der Lehren ein. Das hatte auch Rawls erkannt:

Die Erklärung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft im dritten Teil von *A Theory of Justice* ist deshalb [wegen des vernünftigen Pluralismus] ebenfalls unrealistisch und muß umgearbeitet werden.⁵³

Die bisherigen Gründe der Stabilität – die „Gesetze der Natur“ und „die menschliche Psyche“⁵⁴ – würden nicht länger überzeugen, da „das Faktum eines vernünftigen Pluralismus das langfristige Ergebnis der gesellschaftlichen *Kultur* im Kontext freier

⁵¹Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 128–129.

⁵²Vgl. ebd., S. 128–132. Eine vollständige Liste der Bürden des Urteilens: Ebd., S. 130–131.

⁵³Ebd., S. 13.

⁵⁴Beide Zitate ebd., S. 38.

Institutionen ist“⁵⁵. Aber wie kann eine politische Kultur mit der anthropologischen Beständigkeit vergleichbar langfristig stabil sein, wenn sie sich nicht auf eine solche begründet? Rawls muss die Stabilität ohne anthropologische Konstante überzeugend erklären, denn es gilt, solange ihm das nicht gelang, „ist sie [die Gerechtigkeit als Fairness] keine zufriedenstellende Gerechtigkeitskonzeption“⁵⁶.

(3) Damit drängt sich der Verdacht auf, dass Rawls seiner Anthropologie wieder die Funktion überträgt, die sie im Frühwerk innehatte. Rawls würde das bestreiten. Sofern sich eine Gerechtigkeitskonzeption an die Vernunft der konkreten Bürger:in wende, könne sie ihre Stabilität erwarten⁵⁷. So sei die „Gerechtigkeit als Fairness“ wegen ihrer Vernünftigkeit stabil. Er beruft sich in dieser Stabilitätsbegründung auf seine Konzeption der Legitimität.

Eine Konzeption politischer Legitimität soll eine öffentliche Basis der Rechtfertigung bieten und beruft sich auf die öffentliche Vernunft, das heißt auf freie und gleiche Bürger, die wir als vernünftig und rational betrachten.⁵⁸

Die „öffentliche Basis der Rechtfertigung“ ist die Rechtfertigungsgrundlage politischen Handelns und bewirkt eine allseitige Erwartungshaltung: Die vernünftige Person akzeptiert die legitime Gerechtigkeitskonzeption und weil sich die konkreten Bürger:innen mit jener identifizieren, könne die konkrete Bürger:in Gerechtigkeit von ihren Mitbürger:innen erwarten – denn ungerechtes Handeln ist unvernünftig. Erst die Erkenntnis darüber würden die konkreten Bürger:innen einander vertrauen lassen, was komplexe und langfristige soziale Kooperation ermögliche.

Allerdings garantiert das keine Stabilität. Nur weil absichtliches ungerechtes Handeln gegen die eigene Vernunft verstößt, kann Rawls nicht erwarten, dass Menschen vernünftig sein möchten. Das hatte er im Frühwerk lediglich behauptet. Aber auch im Spätwerk beruft er sich auf die Anthropologie. Menschen wünschten sich, moralisch gut zu handeln; daher würden sie wahrhaftig der Gerechtigkeitskonzeption zustimmen. Als ein anthropologischer, das heißt veranlagter, ist das ein beständiger und normalverteilter Wunsch. Folglich könnten die Bürger:innen berechtigterweise voneinander erwarten, heute und zukünftig ihr Wort zu halten.

⁵⁵Rawls: Politischer Liberalismus, S. 38–39. Hervorhebung Rübel. Im ersten Vorwort von *Politischer Liberalismus* von 1992 fehlt noch der Verweis auf die Kultur. Siehe ebd., S. 13.

⁵⁶Ebd., S. 228.

⁵⁷Andernfalls hänge ihre Autorität allein von den Machtpotenzialen der jeweilig Herrschenden ab. Wegen derer flüchtigen Schicksale müsse mit dem schnellen Zusammenbrechen solcher staatlichen Strukturen gerechnet werden.

⁵⁸Rawls: Politischer Liberalismus, S. 231.

Nachdem sich Rawls nicht von seiner Anthropologie entfernt, bleibt noch die Frage übrig, ob seine anthropologischen Aussagen mit begründender Funktion freistehend sind. Sofern sie Teil des überlappenden Konsenses sind, kann man die Akzeptanz der konkreten Bürger:in erwarten. Dann sind es gerechtfertigte Aussage, egal welchen Wahrheitswert sie haben.

9.4.2 Freistehend?

Um freistehend zu sein, müssen Rawls' anthropologische Aussagen in allen vernünftigen Lehren enthalten sein, denn nur diese sind im überlappenden Konsens enthalten.⁵⁹ Ich erklärte bereits, dass Rawls den Aristotelischen Grundsatz zu nur einer unter vielen Begründungen der Reziprozität degradiert. Psychologische, evolutionswissenschaftliche und viele weitere Ansätze würden nach den Ursachen der Handlungstendenz suchen. Aber über die durch den Grundsatz beschriebene Handlungstendenz seien sich alle umfassende Lehren einig, deshalb sei sie freistehend und philosophisch.

Die philosophische Moralphilosophie ist folglich keinesfalls komplett von deskriptiven Anthropologien losgelöst. Das belegt die bereits zitierte Erklärung von Rawls:

Die menschliche Natur und ihre natürliche Psychologie lassen vieles zu: Sie mögen die Klasse der realisierbaren Konzeptionen der Person und Ideale des Bürgers und der sie unterstützenden Moralphychologie begrenzen, aber sie schreiben uns nicht vor, welche von ihnen wir übernehmen müssen.⁶⁰

Die Anthropologie identifiziere der philosophischen Moralphychologie die „realisierbaren“ Konzeptionen, was für seine Konkretisierung der Praktikabilität unverzichtbar ist.

Um praktikabel zu sein, müssen ihre [die der „Gerechtigkeit als Fairness“] Forderungen und das Ideal des Bürgers, wie bei allen anderen politischen Konzeptionen, so sein, daß Menschen sie verstehen und anwenden können und hinreichend motiviert sind, sie zu achten.⁶¹

Tatsächlich führt hier die deutsche Übersetzung wieder einmal in die Irre. Rawls verlangt im Englischen nicht, dass es *Menschen* möglich sein soll, die politischen Konzeptionen verstehen und anwenden zu können, sondern er verlangt nach dieser

⁵⁹Vgl. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 75, 77, 232–233, 245.

⁶⁰Ebd., S. 166.

⁶¹Ebd., S. 166–167.

Möglichkeit für „*people*“⁶². Wen meint er damit? Vermutlich auch uns Leser:innen, denn an dieser Textstelle widerspricht er dem Einwand, seine „Erklärung sei unwissenschaftlich“⁶³. Wenn bereits wir nicht von den anthropologischen Aussagen überzeugt sind, wie kann Rawls auf einen gesellschaftsweit überlappenden Konsens hoffen?

Rawls konkretisiert daher auch uns Leser:innen die Praktikabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption. Im Gegensatz zum Frühwerk fällt seine Konkretisierung sehr vage aus. Er erklärt, die Forderungen der „Gerechtigkeit als Fairness“ entsprängen keiner „naturwissenschaftlichen Psychologie des Menschen“, sondern sie gehörten zur politischen Konzeption. Nur um das bereits im nächsten Satz wieder zu relativieren:

Natürlich setzt auch ein Ideal ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur [...] voraus; mit Blick auf die Ziele einer politischen Gerechtigkeitskonzeption könnte man sagen, daß es versucht, die vernünftigste Konzeption der Person zu bestimmen, die mit den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Natur [...] zu vereinbaren sind.⁶⁴

Das „Verständnis der menschlichen Natur“ ist selbstverständlich das Ergebnis selbst-reflexiven Nachdenkens des Menschen über sich selbst. Es ist eine Anthropologie, die sich der im ersten Teil beschriebenen Anthropologiekritik gänzlich stellen muss. Sie wird das nicht vermeiden können. Das weiß selbst Rawls, denn er beschwichtigt sofort. Es gehe ihm nur um die allgemeinsten aller Tatsachen:

Das Problem besteht darin, daß es außer den Lehren der geschichtlichen Erfahrung und so bruchstückhaften Einsichten wie der, daß man sich nicht auf selten vorkommende Motive und Fähigkeiten (zum Beispiel Altruismus und hohe Intelligenz) verlassen sollte, nicht viel gibt, worauf man sich stützen kann.⁶⁵

Es gebe wenige sichere Erkenntnisse in der Anthropologie. Man könne nur ein Ideal ausarbeiten, „um zu sehen, ob es *uns* zu motivieren vermag und ob es in der Geschichte der Gesellschaft erfolgreich in die Praxis umgesetzt werden kann“, sofern „die Natur dies zuläßt“⁶⁶. Ganz unbescheiden zählt Rawls seine eigenen anthropologischen Aussagen zu diesen allgemeinsten aller Tatsachen. Interessanterweise klingt im Zitat ein Selbstwiderspruch an. Wenn man keine allgemeinen anthropologischen Aussagen

⁶²Rawls: *Political Liberalism*, S. 87.

⁶³Ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 166.

⁶⁴Die beiden letzten Zitate Ebd., S. 167.

⁶⁵Ebd.

⁶⁶Ebd., S. 167, 168. Hervorhebung Rübels.

über positive menschliche Eigenschaften wie Altruismus erwarten darf, warum sollte man Rawls' anthropologische Aussagen über die in der anthropologischen Konstante der Gegenseitigkeit beschriebene positive Handlungsneigungen oder den Wunsch, gerecht zu handeln, akzeptieren? Das wird Rawls niemals beantworten.

In seiner letzten Veröffentlichung *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* von 2001 fragt Rawls zum dritten Mal nach der Stabilität. Im Frühwerk suchte er „im menschlichen Denken und Fühlen“⁶⁷, das heißt in einer Anthropologie, nach den Ursachen der Zustimmung zur Gerechtigkeitstheorie, um deren Akzeptabilität zu belegen. Der im Spätwerk eingeführte vernünftige Pluralismus macht diese Begründung obsolet. Nun muss Rawls konkretisieren, dass seine Gerechtigkeitskonzeption „aus den richtigen Gründen bejaht werden kann“⁶⁸ – das sind politische Gründe. In *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* versucht er, das Verhältnis der bisherigen Antworten zu klären. Allerdings führt er gleichzeitig neue Argumente ein.

Rawls beginnt bei der Legitimitätskonzeption von *Politischer Liberalismus*⁶⁹, für die der Stabilitätsbeleg noch ausstehe. Anschließend unterscheidet er erstmals zwischen drei Stabilitätsarten. Die Gründe-Stabilität betrifft die Beziehung der Gerechtigkeitsprinzipien zu den Interessen der Bürger:in und der Partei. Sobald die Gerechtigkeitsprinzipien den Interessen Genüge tun, sei diese Beziehung stabil.⁷⁰ Weil sich das ausschließlich auf die vernünftigen Beweggründe der Bürger:in unter gänzlichem Ausschluss menschlicher Neigungen bezieht, springe ich zu den Stabilitätsarten, die die Neigungen berücksichtigen. Rawls berücksichtigt positive wie negative Neigungen, das heißt destabilisierende wie Neid und Gehässigkeit und stabilisierende wie Vertrauen. Eine Gerechtigkeitskonzeption müsse „ihre eigene Stütze erzeugen“⁷¹, indem sie ihr günstig gewogene Haltungen und Handlungsneigungen fördert. Es muss ihr gelingen, dass die Bürger:in eher von ihren positiven Neigungen als von ihren negativen beeinflusst handelt und darüber hinaus, dass die positiven Neigungen vor den negativen durch die öffentliche Kultur gefördert werden. Eine Gerechtigkeitskonzeption stabilisiere sich, sobald sich ihre Gerechtigkeitsprinzipien in der öffentlichen Kultur durchsetzen und im Denken und Handeln der Bürger:in dominieren.⁷² Auch hinter dieser scheinbar umsichtigeren Beachtung menschlicher Neigungen verbirgt sich die Anthropologie des Frühwerks. Zwar räumt er vordergründig ein, sichere allgemeine

⁶⁷Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 430.

⁶⁸Ders.: Politischer Liberalismus, S. 37.

⁶⁹Ebd., S. 227–231.

⁷⁰Vgl. ders.: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 174–175.

⁷¹Ebd., S. 195.

⁷²Vgl. ebd., S. 195–198, 276–278.

Aussagen über die menschliche Neigungssensibilität zu treffen sei unmöglich. Trotzdem fällt er wieder auf die Anthropologie des Frühwerks zurück. Denn jede Unsicherheit über die menschliche Neigungssensibilität sei irrelevant. Es reiche, zu zeigen, dass der vollständig entwickelte Gerechtigkeitssinn der in der wohlgeordneten Gesellschaft aufgewachsenen Bürger:in zur Stabilisierung genügt. Rawls ist überzeugt, ihm gelinge das zu zeigen, weil dieser vollständig entwickelte Sinn das überwiegend gerechte Handeln der Bürger:in bewirkt. Man könne daher erwarten, dass negative Neigungen das Handeln und Denken der in der wohlgeordneten Gesellschaft aufgewachsenen Bürger:in weniger beeinflussen als positive.⁷³

Der Gerechtigkeitssinn der Bürger ist – in Anbetracht ihres durch das Leben im Rahmen einer gerechten Grundstruktur geprägten Charakters und der entsprechenden Interessen – stark genug, um den normalen Neigungen zur Ungerechtigkeit zu widerstehen [...]. Stabilität wird durch eine im Rahmen gerechter Institutionen erworbenen ausreichenden Motivation der angemessenen Art gewährleistet.⁷⁴

Sofern die Bürger:in „im Rahmen gerechter, von der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit selbst vorgeschriebenen Basisinstitutionen“ aufwache, werde sie eine „durchdachte und informierte Loyalität gegenüber diesen Institutionen“⁷⁵ entwickeln. Es wirkt so, als ob die externen Entwicklungsfaktoren des Sozialen nun gewichtiger sind wie die internen erblichen Anlagen. Allerdings stellt sich die Frage, warum Rawls glaubt, es sei überzeugend, dass die Externen tatsächlich gewichtiger sind.

An genau dieser Stelle in seiner letzten Publikation betont Rawls die Geschlossenheit seines Gesamtwerks. Ausdrücklich bekräftigt er die in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* entwickelte Psychologie und seine dortigen Ausführungen über destabilisierende Gefühle, über die stabilisierende Funktion des Gerechtigkeitssinns sowie über die so entstehende Berechenbarkeit menschlichen Handelns. Weil die anthropologische Konstante ausschließlich auf gerechte Handlungen der Mitmenschen reagiere, lasse sich die Neigung zur Gerechtigkeit vorhersagen. Rawls erklärt: „Was unsere jetzigen Zwecke anlangt, würde ich an diesen Textstellen keine wesentlichen Veränderungen vornehmen“⁷⁶. Etwas veränderte er jedoch, ohne es zu erwähnen: Er tilgte jegliche Verweise auf die Evolutionswissenschaften. Wie erstmals in *Politischer Liberalismus*,

⁷³Vgl. Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 276–278.

⁷⁴Ebd., S. 283.

⁷⁵Beide Zitate ebd.

⁷⁶Ebd., S. 282. Siehe für Rawls' Stellenverweis §§ 80 und 81 in ders.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 575–587.

spricht er nun ausschließlich von einer „vernünftigen Psychologie des Menschen“⁷⁷. Die Legitimität als eine „öffentliche Basis der Rechtfertigung“, lasse sich nur erwarten, sofern die politische Gerechtigkeitskonzeption „die Vernunft jedes Bürgers anspricht“⁷⁸. Nur die Einsicht, „es sei sowohl vernünftig als auch klug“⁷⁹, der Gerechtigkeitskonzeption zuzustimmen⁸⁰, garantiere dauerhafte Loyalität. Auf diese Loyalität setzt Rawls’ Stabilitätskonzeption des Spätwerks; sie bezieht sich ebenso wie die Reziprozität allein auf Vernunftgründe.⁸¹

Auf den letzten Seiten von *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf* schwenkt Rawls jedoch erneut um. Dort erklärt er wie schon in *Politischer Liberalismus*, warum seine Moralpsychologie eine „Psychologie des Vernünftigen“⁸² sei – jedoch mit einigen signifikanten Unterschieden. In den letzten Zeilen bezeichnet der Begriff der Reziprozität plötzlich wieder zweierlei:

Diese Bezeichnung [Psychologie des Vernünftigen] ist durchaus angemessen, denn die Idee der Reziprozität tritt sowohl als den Gehalt des Vernünftigen bestimmendes Prinzip in Erscheinung wie auch als Neigung, in gleicher Form auf den anderen zu reagieren.⁸³

Hier vermischt Rawls zweierlei im Begriff der Reziprozität, nämlich die vernünftige Reziprozität und die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit. Die „Gleichheit auf dem höchsten Niveau“ – das ist die Gleichberechtigung der Bürger:in als Person – folge aus der Vernünftigkeit. Ihre „Basis“, ihre „Voraussetzung“ findet sie jedoch in der Fähigkeit „vernünftig und rational zu sein und sich an fairer Kooperation zu beteiligen“⁸⁴. Damit bekräftigt Rawls die anthropologische Grundlage seiner politischen Theorie: Die Eigenschaften der Person und der Bürger:in müssen mit denen des Menschen als das anthropologische Subjekt vereinbar sein. Zugleich erklärt die Anthropologie, was die Person, die Partei und die Bürger:in erwarten und sich wünschen können. Sie erklärt deren Neigungen und moralische Einstellungen. So ist es Bürger:innen möglich, einander als moralisch Gleichberechtigte zu akzeptieren, weil sie über die dazu benötigten kognitiven und moralischen Vermögen verfügen. Für die Bürger:in und für die Person ist die *moral theory* zuständig. Als anthropologisches

⁷⁷Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 283.

⁷⁸Beide Zitate ebd., S. 284.

⁷⁹Ebd., S. 296.

⁸⁰Im Engl. „*affirm*“. Siehe ders.: *Justice as Fairness. A Restatement*, S. 194.

⁸¹Vgl. ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 294–298.

⁸²Ebd., S. 298.

⁸³Ebd.

⁸⁴Die letzten vier Zitate: Ebd.

Subjekt fällt der Mensch dagegen in den Aufgabenbereich der Anthropologie. Das soll Rawls ermöglichen, seinen starken Vermeidungsanspruch zu erfüllen und die Anthropologie weitestgehend zu vermeiden. Die einzigen in der *moral theory* zugelassenen anthropologischen Aussagen sind allgemeine Tatsachen, sofern sie allgemein akzeptabel sind. Dazu gehört sicherlich die menschliche Rationalität – schließlich ist sie für das Projekt einer normativen Gerechtigkeitskonzeption unverzichtbar. Rawls argumentiert allerdings, dass auch seine eigenen anthropologischen Aussagen dazu zählen würden.⁸⁵

Wie ich aber gezeigt habe, ist die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit keinesfalls unstrittig und trotzdem hält Rawls an ihr beinahe unverändert fest. Er schreibt, an ihr und an der sie umgebenden Moralpsychologie mit ihrer Tugendentwicklung „würde ich keine substantiellen Änderungen [...] vornehmen“⁸⁶. Aber jenseits ihres Wahrheitsanspruchs trägt sie Rawls' positives Menschenbild. So kann er überhaupt ihre begründende Funktion im Zusammenhang mit den Schlüsselkonzepten – Stabilität, Loyalität, Legitimität und Tugendentwicklung – seiner Theorie übernehmen. Dass die Konstante seinen starken Vermeidungsanspruch nicht erfüllt, gefährdet daher seine gesamte Theorie. Sicherlich erscheint sein Lösungsansatz der anthropologischen Herausforderung impraktikabel.

Nun kann ich endlich beantworten, ob Rawls' anthropologische Aussagen gemäß seines Anspruchs freistehend sind und daher in den überlappenden Konsens aufgenommen werden können. Eine anthropologische Aussage ist dann freistehend, wenn sie von allen vernünftigen Lehren bejaht werden kann, das heißt mit ihnen vereinbar ist. (1) Das trifft auf Rawls' formale Bestimmungen der Reziprozität, der Vernunft und der Rationalität zu; aber nicht auf viele seiner anthropologischen Aussagen. So lässt sich die Konstante der Gegenseitigkeit mit positivem Twist nur als evolutionswissenschaftliche Aussage über vererbte Anlagen verstehen, denn nur dann führt sie die benötigte Beständigkeit und Normalverteilung ein. (2) Ich bezweifle die Wahrheit vieler seiner anthropologischen Aussagen, insbesondere die der anthropologischen Konstante. Jedoch überspringe ich eine entsprechende empirische Prüfung. (3) Das mit der anthropologischen Konstante ausgedrückte positive Menschenbild, das die Kooperationsnatur betont, ist wesentlich problematischer. Rawls behauptet lediglich, es sei allgemein akzeptiert. Jedoch setzt jede vernünftige Lehre Menschenbilder ein, die dem widersprechen. Das belegen Otfried Höffe und Thomas Hobbes, die die mensch-

⁸⁵Vgl. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf, S. 298–300.

⁸⁶Ebd., S. 299.

liche Konfliktnatur für argumentativ wichtiger halten. Die normative Schlagseite seiner Gerechtigkeitskonzeption lässt deren allgemeine Akzeptabilität unwahrscheinlich erscheinen. Damit verliert sie ihre Rechtfertigungsgrundlage und folglich auch ihre Legitimität.



Zwischenfazit. Dass Rawls empirisch zweifelhafte anthropologische Aussagen verwendet, habe ich ebenso übersprungen wie meinen Eindruck, dass die Entwicklung der moralischen Anlagen erheblich komplexer ist. Weiterhin ließ ich meinen Verdacht beiseite, dass Rawls einen rationalistischen Fehlschluss begeht, wo er seine normativen Vorstellungen nachträglich durch eine scheinbar willkürlich hervorgezauberte anthropologische Begründung rationalisiert. Selten gelingt es, einen solchen Fehlschluss nachzuweisen ohne ins Psychologisieren abzurutschen; deswegen wird er oftmals durch die Kritik lediglich plausibilisiert.

Ich möchte jedoch hervorheben, dass die von Dirk Jörke mit der Korrektur deskriptiver anthropologischer Aussagen beauftragte Anthropologie hier an ihre Grenzen stößt. (1) Die anthropologischen Aussagen verwendet Rawls nicht wie eine *explizite* Anthropologie, sie sind vielmehr auf eine nur aufwendig rekonstruierbare Weise mit seiner Rechtfertigung verbunden. Jörkes meta-perspektivischer Anthropologie entgeht das, schon allein weil ihr eindeutige Grundbegriffe fehlen. Mit seiner Bildsprache eines Fundierens wird er sich Rawls' Kohärentismus sicherlich nicht nähern können. Ebenso können „stützen“ oder „flankieren“ die Funktionen der anthropologischen Aussagen präzise erklären. (2) Hinzu tritt, dass die anthropologischen Aussagen von Rawls' anthropologischer Begründung auswechselbar erscheinen. Er benötigt irgendeine anthropologische Begründung, die Dauerhaftigkeit und Normalverteilung einführen, die spezifischen inhaltlichen Aussagen können möglicherweise korrigiert werden. Die Kritik einer meta-perspektivischen Anthropologie mit Korrekturauftrag wird diese Argumentation schwerlich vernichtend angreifen. Noch dazu ist eines der Probleme von Rawls, wie unvollständig er die Entwicklung der moralischen Anlagen darstellt. Es geht nicht allein darum, ob seine anthropologischen Aussagen deskriptiv zutreffend sind. (3) Zuletzt adressiert diese meta-perspektivische Anthropologie nicht, dass anthropologische Aussagen jeder normativen Theoriebildung eben deshalb attraktiv erscheinen, weil sie anthropologisch sind. Sie führen die benötigte Dauerhaftigkeit und

Normalverteilung in ihre Argumentation ein. Und weil sie – wie oftmals stillschweigend erhofft wird – unstrittig sind, könnten sie zur Legitimation beitragen. Das sei der Fall, wenn sie aus einer allgemein akzeptierten Wissenschaft resultieren oder dem Alltagswissen entspringen. Damit habe ich meine Resultate aus Teil I an der für den politischen Liberalismus paradigmatischen Theorie von Rawls illustriert. Nun zu dessen eigenen noch zu lösenden Problemen.

John Rawls steht über sein gesamtes Werk hinweg vor einem Dilemma. (A) Entweder er lässt die anthropologischen Aussagen fallen und sucht anderswo nach neuen Stabilitätsgründen, beispielsweise in einer ethischen Erziehung. (B) Oder er lässt seine anthropologischen Aussagen fallen und genügt sich damit, die Praktikabilitätsfrage nicht beantworten zu können. Ohne Anthropologie und ohne eine anspruchsvolle ethische Erziehung wird seine Gerechtigkeitskonzeption instabil sein – er wird weder in der Gesellschaft noch im Denken und Handeln ihrer Bürger:innen auf Stabilität hoffen können. Das wirkt sich auch negativ auf die Legitimität der „Gerechtigkeit als Fairness“ aus, denn wenn ihre Praktikabilität fraglich ist, wird sie kaum verpflichtend sein können. Aber wenigstens wäre das formale Rechtfertigungsverfahren seines politischen Liberalismus gerettet.

Im Spätwerk entscheidet sich Rawls für die erste Möglichkeit des Dilemmas. Wie ich gezeigt habe, entfernt er sich jedoch mit der von ihm vorgeschlagenen ethisch-politischen Tugenderziehung kaum von seiner bisherigen Anthropologie. Zwar schwächt er beispielsweise die argumentative Stellung des Aristotelischen Grundsatzes ab. Das durch ihn beschriebene menschliche Empfinden könne auch durch andere Handlungsgesetze erklärt werden. Jedoch ändert die Relativierung von Rawls wenig daran, dass die Alternativerklärungen ebenfalls evolutionswissenschaftliche sein müssen und keiner *moral theory* angehören können.⁸⁷ Denn Rawls benötigt eine Begründung, warum Menschen dauerhaft so empfinden und eine Antwort, ob sich menschliches Verhalten prognostizieren lässt. Das kann die *moral theory* nicht leisten. Allerdings gelingt das einer Anthropologie durch den Verweis auf veranlagte Eigenschaften, die schließlich dauerhaft und normalverteilt sind. So fällt Rawls auch im Spätwerk immer wieder auf seine Anthropologie zurück – sie bleibt unverzichtbar.

Meistert Rawls die anthropologische Herausforderung? Man könnte das mit Blick auf John Locke bejahen, denn Rawls prädisponiert keinerlei Diskriminierungen in seinen abstrakten Theoriesubjekten. Allerdings zeigte ich, dass eben das ihn mit der

⁸⁷Vgl. Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 304–307. Siehe für Rawls' Abschwächung des Aristotelischen Grundsatzes Fn. 21.

Konkretisierung der Praktikabilität beauftragt, woran er scheitert. Der Zugewinn dieser Lösungsstrategie scheint mir gering zu sein.

Abschließend möchte ich noch einmal betonen, wie fremd die Anthropologie von Rawls seiner Theorie mit starkem Vermeidungsanspruch ist. Mit der veranlagten Motivation zur Kooperation und dem Wunsch, auf eine bestimmte Weise zusammenzuleben, begründet Rawls, warum es möglich ist, gemeinsame Ziele zu erreichen. „Die Bürger *wollen* politisch in einer Art und Weise miteinander kooperieren, die dem liberalen Legitimitätsprinzip Genüge tut“⁸⁸. Ähnlich wie „die Musiker eines Orchesters, die Spieler einer Mannschaft oder vielleicht sogar beide Mannschaften bei einer Begegnung mit Freude und einem gewissen (berechtigten) Stolz bei der Sache sind, wenn die Aufführung oder das Spiel so gut sind, daß man sich daran erinnern möchte“⁸⁹, würden Menschen zu einer friedlichen und gerechten Gesellschaft beitragen. Allerdings befragt Rawls niemals seine Mitmenschen nach ihren Wünschen oder ihrer Motivation. Er führt keinen Dialog, um die Werte des sozialen Miteinanders festzustellen. Stattdessen legt er die Wünsche und die Motivation durch seine eigenen Vorstellungen über *den* Menschen fest.

Das wiederholt sich bei den bürgerlichen Tugenden, die teilweise mit seinen anthropologischen Aussagen erklärt sind. Indem ihre moralische Güte über anthropologisch veranlagte Wünsche begründet ist, sollen sie eine akzeptable und damit legitime Rechtfertigungsgrundlage sein. Aber damit sind sie nicht durch Erkenntnisse der *moral theory* begründet, sondern schlicht durch Rawls' stillschweigend angenommenen Glauben über die Überzeugungskraft der Anthropologie, egal ob sie eine wissenschaftliche oder eine des Alltagsverstands ist. Man kann das mit und zugleich gegen Rawls ausdrücken, denn im allerletzten Absatz seiner letzten Veröffentlichung äußert er sich zur Kongruenz:

Denn in der wohlgeordneten Gesellschaft der Gerechtigkeit als Fairneß passen das Gerechte und das Gute (im Sinne der Bestimmung dieser Konzeption) in einer solchen Weise zusammen, daß Bürger, nach deren Auffassung es zum Guten gehört, daß man vernünftig und rational ist und von anderen als vernünftige und rationale Personen gesehen wird, durch Gründe, die das für sie Gute betreffen, zu von der Gerechtigkeit geforderten Handlungen motiviert werden.⁹⁰

⁸⁸Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 307. Hervorhebung Rübels.

⁸⁹Ebd., S. 306.

⁹⁰Ebd., S. 308.

Das Gerechte und das Gute verweisen in Rawls' kohärentistischen Begründungsmodell aufeinander – sie sind kongruent. Seine Anthropologie, die die Akzeptabilität und damit die Legitimität seiner Gerechtigkeitskonzeption begründet, ist jedoch aus seinem kohärentistischen Modell ausgelagert.

Teil III

Martha Nussbaums perfektionistische Modifikation

Weil Rawls das Dilemma nicht befriedigend überwindet, muss der aktuelle politische Liberalismus eine Lösung finden. Sofern Martha Nussbaum mit ihrem perfektionistischen Fähigkeitenansatz überzeugt, könnte sie die Auswahl der zweiten Möglichkeit erleichtern. Zuerst ordne ich in Kap. 10 Nussbaums Fähigkeitenansatz und Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness“ zueinander an. Als Nächstes widme ich mich in Kap. 11 ausführlich ihrer Theorie. Zuerst muss ich ihre anthropologischen Begriffe differenzieren, denn das wurde bisher in der Sekundärliteratur vernachlässigt. Das ermöglicht mir ihre Rechtfertigungsgrundlage freizulegen und gründlich zu untersuchen. Ich zeige, dass Nussbaum entgegen ihrer häufigen Fremdbezeichnung keine ethische Naturalistin ist. Sie begründet dennoch ihren politischen Perfektionismus mittels einer anthropologischen Moralpsychologie, die wie bei Rawls die Stabilität und Normalverteilung ihrer Gerechtigkeitskonzeption im Denken und Handeln der Menschen erklären soll. In Kap. 12 verteidige ich mein Postulat, dass eben diese Moralpsychologie die Grenzen des politischen Liberalismus überschreitet und dessen Legitimität damit indirekt in Frage stellt.

Kapitel 10

Politischer Liberalismus mit schwachem Vermeidungsanspruch

Um Rawls' Theorie verbessern zu können, muss Nussbaums Fähigkeitenansatz die anthropologische Herausforderung meistern und an Rawls anschlussfähig sein. Allerdings wird sie oftmals dem Aristotelismus oder dem Essenzialismus statt dem politischen Liberalismus zugeordnet. Lässt sie sich überhaupt fruchtbar auf Rawls beziehen? Ich sehe mich gezwungen, zuerst ihre Anschlussfähigkeit zu verteidigen; das mache ich in 10.1. Anschließend bespreche ich in 10.2 Nussbaums Rawls-Kritik, um hervorzuheben, was sie zu verbessern beabsichtigt.

10.1 Mit John Rawls für den politischen Liberalismus

Auch wenn sich Martha Nussbaum nirgends direkt auf die anthropologische Herausforderung bezieht, ist sie eindeutig zu ihr positioniert. Denn als Vertreterin des humanistischen Universalismus ist sie zugleich eine Gegnerin der relativistischen Liberalismuskritik, die oftmals die anthropologische Herausforderung motiviert.

The version of liberalism here begins from the idea of equal worth of human beings as such, in virtue of their basic human capacities for choice and reasoning. All, in virtue of those human capacities, are worthy of equal concern and respect.¹

Sie verlangt, der politische Liberalismus soll zur Theoriebildung universalistische und abstrakte Theoriesubjekte modellieren, um für Gerechtigkeitsfragen irrelevante Faktoren zu eliminieren.

Theories of social justice should be abstract. They should, that is, have a generality and theoretical power that enables them to reach beyond the

¹Nussbaum: *Sex & Social Justice*, S. 10. Siehe ähnlich: „At the heart of this tradition is a twofold intuition about human beings: namely, that all, just by being human, are of equal dignity and worth, no matter where they are situated in society, and that the primary source of this worth is a power of moral choice within them, a power that consists in the ability to plan a life in accordance with one's own evaluations of ends“, ebd., S. 57.

political conflicts of their time [...]. Even political justification requires such abstraction: for we cannot justify a political theory unless we can show that it can be stable over time [...]. And we cannot show that it can be stable without standing back from immediate events.²

Das betreffe unter anderem das biologische Geschlecht, schließlich würden alle Geschlechter über die normativ ausschlaggebenden „basic human capacities“ verfügen. Ebenso sollen Klassenzugehörigkeiten und Einkommen ignoriert werden.³ Damit positioniert sich Nussbaum gegen die Liberalismuskritik hinter der anthropologischen Herausforderung. Anders als beispielsweise die feministische Liberalismuskritiker:in Alison M. Jaggar möchte sie jene Herausforderung nicht durch eine dichte Beschreibung der Menschen im Plural lösen⁴. Ebenso wie Rawls hält sie das Darstellungsmittel eines hochgradig abstrakten Theoriesubjekts für vielversprechender: „The capabilities approach is articulated in term of a Rawlsian idea of *political liberalism*“⁵. Sie lobt sogar ausdrücklich dessen Gerechtigkeitsprinzipien sowie die Ideale des politischen Liberalismus: „[T]he principles themselves [...] are good principles [...]. Moreover, the ideas of fairness and reciprocity that these principles embody and render concrete are themselves deeply attractive ethical ideas“⁶.

Sowieso ist sie mit Rawls nicht nur fachlich vertraut. Seit ihrer gemeinsamen Zeit in Harvard waren sie einander kollegial, intellektuell und persönlich verbunden. Oftmals wird Rawls sogar als ihr Mentor bezeichnet.⁷ Der Nachruf von Nussbaum auf Rawls belegt ihre intellektuelle Zuneigung. Statt ihn zu ehren, verteidigt sie vehement dessen Ideen gegen die damals bereits dominierende Ablehnung, wie es nur akademische Intellektuelle in einem Nachruf wertzuschätzen wissen⁸. Sie würdigt sein Gesamtwerk als „The most powerful and influential theory of justice in the twentieth century“⁹. Mir erscheint ihre theoriebezogene Anschlussfähigkeit¹⁰ an Rawls' Dilemma und ihre

²Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 1.

³Vgl. dies.: *Sex & Social Justice*, S. 9–10.

⁴Nussbaum zu u. a. Jaggars feministischer Liberalismuskritik siehe ebd., Kap. 2, S. 55–80.

⁵Dies.: *Frontiers of Justice*, S. 13. Siehe auch S. 6, 70, 153, 388.

⁶Ebd., S. 24–25.

⁷Siehe Aviv: *The Philosopher of Feelings*. Grose: Martha Nussbaum, S. 565.

⁸Siehe Nussbaum: *Making Philosophy Matter to Politics*. Siehe auch dies.: *The Enduring Significance of John Rawls*. Dieser Text war zwar nicht als Nachruf intendiert, wurde aber als solcher nachgedruckt. Beachte weiterhin die kurze Übersicht über ihre häufigen Verteidigungen von Rawls in Grose: Martha Nussbaum, S. 565–566.

⁹Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 11.

¹⁰Siehe dagegen Barclay. Sie bezweifelt, dass Nussbaum einen Rawls'schen politischen Liberalismus vertritt; vielmehr handele es sich um einen „ordinary comprehensive liberalism“ (Barclay: *What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?* Zitat ebd. S. 5.). Für die Antwort, in der Nussbaum

dahingehende Expertise unbestreitbar zu sein.

10.2 Gegen John Rawls und für einen politischen Liberalismus

Trotz ihrer intellektuellen und ideengeschichtlichen Nähe unterscheiden sich die Theorien von Nussbaum und Rawls auch deutlich voneinander. Obwohl Nussbaum contra der Liberalismuskritik an einem abstrakten Theoriesubjekt festhält, kommt sie ihr teilweise durch eine reichhaltigere und dichtere Beschreibung des Menschen entgegen. Außerdem kritisiert sie Rawls ausführlich¹¹. Ihre Ablehnung der feministischen Einwände gegen den liberalen Lösungsversuch der anthropologischen Herausforderung und ihre Verteidigung des politischen Liberalismus muss vor dem Hintergrund dieses freundschaftlichen und dennoch intellektuell kritischen Verhältnisses zu Rawls verstanden werden.

Tatsächlich argumentiert Nussbaum auf ähnliche Weise wie die feministische Liberalismuskritik. Eine Gerechtigkeitstheorie müsse zwar abstrakt, aber zugleich „responsive to the world and its most urgent problems“¹² sein; sie müsse auf eine veränderte Welt reagieren können. All das leiste die starre und defizitäre Personenkonzeption von Rawls nicht. Wie viele weitere liberale Vertragstheorien adressiere auch die von Rawls Ungerechtigkeit nur dann, wenn sie Männer betreffe. Sowieso sei seine Personenkonzeptionen vorrangig auf deren Verhältnisse, Anliegen, Abhängigkeiten und Bedürfnisse zugeschnitten.¹³

Rawls vermännliche seine „Gerechtigkeit als Fairness“ bereits während seines ersten Schritts im zweistufigen Entscheidungsmodell. Denn die Gerechtigkeitsprinzipien konstruiere eine defizitär konstruierte Partei im Urzustand; erst im darauffolgenden Schritt wendeten sie konkrete Menschen öffentlich an. Folglich bestimme die Gestaltung des Urzustands und die der Person, welche Anwendungsfälle relevant sind. Aber Rawls' Personenkonzeption sei zu verschieden verglichen mit konkreten Menschen, um deren vielfältige Anliegen und Bedürfnisse zu erfassen. Zwar treffe das auf jede liberale Vertragstheorie zu, aber es sei für den modernen Liberalismus verheerend,

ihre politischen Liberalismus bestätigt, siehe Nussbaum: *Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay*.

¹¹Jedoch erst nach einer abermaligen Verbeugung: Sie widmet ihm ihre nach dessen Tod erschienene Kritik: „With greatest respect, friendship, and sadness“, dies.: *Frontiers of Justice*, S. IX.

¹²Ebd., S. 1.

¹³Vgl. für Nussbaums Kritik dies.: *Women and Human Development* Teil 4, bes. Kap. VI und ausführlicher in dies.: *Rawls and Feminism*. In einem intersektionalen Sinn müsste Nussbaum ihre Kritik einschränken: Es werden nur die Verhältnisse, Anliegen, Abhängigkeiten und Bedürfnisse *bestimmter* Männer beachtet.

dass die aktuell beste Version das Problem wiederhole.

The social contract tradition conflates two questions that are in principle distinct: “By whom are society’s basic principles designed?” and “For whom are society’s basic principles designed?” [...] the primary subjects of justice are the same ones who choose the principles.¹⁴

Üblicherweise würden Vertragstheorien von Gleichheit und Gegenseitigkeit der Vertragsparteien ausgehen, jedoch ähnelten nur die wenigsten Menschen der fiktiven Partei. Man dürfe keinerlei Gegenseitigkeit annehmen. Bestenfalls würden die Anliegen aller Menschen, die nicht zu solcher Gegenseitigkeit fähig sind, zu Mitgeschlepptem verkommen und höchstens nach dem Vertragsabschluss angegangen – vorausgesetzt die Gerechtigkeitsprinzipien werden umgesetzt.

Other interests and persons (or other creatures) may be included either derivatively, through the parties’ own cares and commitments, or at a later stage, after the principles are already chosen.¹⁵

Zu den so ausgeschlossenen Gruppen gehören nach Nussbaum Menschen mit ausländischer Staatsangehörigkeit, solche mit Behinderungen und außerdem Tiere¹⁶.

Als Verbesserung befürwortet Nussbaum statt einem zweistufigen ein einstufiges Modell, in dem alle normativen Prozesse zugleich stattfinden. Es soll simultan das Verfahren der Normenfindung entworfen, eine gemeinsame Rechtfertigungsgrundlage gefunden und die Verfassungen in öffentlich deliberierender Weise beschlossen werden. Einstufige Modelle separierten die konstruierenden und die von den Gerechtigkeitsprinzipien betroffenen Subjekte (*by whom – for whom*) nicht; sie alle verblieben in demselben politischen Prozess, ohne jemals voneinander getrennt zu werden. Das verlangt jedoch nach einem anderen Theoriesubjekt.

Ob Person, Mensch oder Partei die Theoriesubjekte des Liberalismus sind nach Nussbaum üblicherweise als frei, gleich und unabhängig¹⁷ konzipiert; was die mo-

¹⁴Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 16.

¹⁵Ebd.

¹⁶Man kann ihre Liste problemlos um Kinder erweitern.

¹⁷Häufig wird als Charakteristika des Liberalismus statt der Unabhängigkeit ein Individualismus hervorgehoben. Ich bin überzeugt, das „trio liberale“ – Freiheit, Gleichheit und Individualismus – von Özmen beschreibt den Liberalismus treffender. Denn der Individualismus meint nur einen begründungstheoretischen Vorrang des Individuums vor den Forderungen von Gemeinschaften. Der Unabhängigkeitsbegriff scheint dagegen die vollständige Isolation der Individuen von solchen Forderungen zu implizieren. Ich glaube, solche Begriffswahl ist eine der Ursachen der anhaltenden Missverständnisse kommunitaristischer Liberalismusrezeption. Siehe Özmen: *If You’re a Liberal, How Come You’re so Poor?*, S. 44–46. Dies.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Kap. 1 und dies.: *Was ist Liberalismus?*

ralische Stoßrichtung festlege und die Defizite vorgreife. So setze die Freiheit des Naturzustands Fähigkeiten voraus, die manchen Menschen fehlen:

[I]t becomes potentially problematic when we ask what capacities such natural freedom presupposes, confronting it with lives of citizens with severe mental impairments and, in a quite different way, with the lives of nonhuman animals.¹⁸

Etwas anders verhalte es sich mit der Unabhängigkeit der Subjekte des Naturzustands. Weil die Parteien *mutually disinterested* sind, das heißt, sich nicht für die Ziele, Konzeptionen des Guten oder Bedürfnisse der anderen Parteien interessieren, folge, dass die Anliegen tatsächlich ungleicher und benachteiligter Menschen unbeachtet bleiben. Das ignoriere solche Menschen und degradiere sie zu Bürger:innen zweiter Klasse.¹⁹

Such people are clearly absent from the contracting group – and [...] they are *ipso facto* absent from the group of citizens for whom the principles of justice are framed. Their interests might possibly be handled at some later stage. But their needs do not shape the parties' choice of basic political principles, or even their conception of primary goods of a human life, since they are imagined as contracting for mutual advantage with others similarly placed.²⁰

Alle liberalen Vertragstheorien behandelten selbst historisch deutlich benachteiligte Menschen inadäquat und verlören deren Anliegen aus ihren jeweiligen Gerechtigkeitsperspektiven. Sie verstummten gegenüber Rassismus, Sexismus und ähnlicher Diskriminierung, was diese indirekt konserviere. Nussbaum wiederholt also den liberalismuskritischen Einwand der Sprachlosigkeit²¹, nicht aber den Verbesserungsvorschlag einer vollständigen Auswechslung des abstrakten Theoriesubjekts.

Weiterhin konzipiere keine attraktive Gerechtigkeitstheorie die moralische Motivation, indem sie von gegenseitigem Desinteresse ausgeht, sie beachtet stattdessen die positiven Neigungen zum wohltätigen, mildtätigen und altruistischen Handeln sowie die Würde und die Kooperationsnatur.²² Obwohl Rawls nicht alle Fehler anderer

¹⁸Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 29.

¹⁹Vgl. ebd., S. 28–35.

²⁰Ebd., S. 33.

²¹Siehe Rübél S. 99 und S. 113.

²²Vgl. Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 25–35.

Vertragstheorien wiederhole und sogar einige davon verbessere²³, verbleibe auch er wegen seiner Charakterisierung der Partei als *mutually disinterested* zu sehr in der vertragstheoretischen Tradition. Er verpasse deswegen die tatsächlichen Gründe des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der politischer Stabilität festzuhalten .

Why should people form a social compact with others? Love of justice on its own does not and cannot answer this question for Rawls [...] as to why there should be such a compact at all, the answer is still, basically, mutual advantage, not benevolence or love or justice.²⁴

Bevor ich Nussbaums normativ-anthropologisches aber abstraktes Theoriesubjekt näher beschreibe, möchte ich in vier Kommentatren festhalten, was gegen ihre Darstellung von Rawls spricht. (1) Rawls schließt wegen seines starken Vermeidungsanspruchs wohltätiges, mildtätiges und altruistisches Handeln aus. Er sucht nach den richtigen Gründen für einen Vertragsabschluss und das sind ausschließlich moralische. Deswegen möchte er anthropologische Kausalerklärungen als motivationale Triebfeder der Einigung aus dem Urzustand entfernen. Er sieht sich deshalb im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* verpflichtet, zu erklären, warum ein Subjekt mit zahlreichen und widersprüchlichen motivationalen Neigungen ebenfalls den Gerechtigkeitsprinzipien zustimmt. Die Betonung wohltätigen, mildtätigen und altruistischen Handelns müsste einem starken Vermeidungsanspruch wie dem von Rawls als Ausdruck eines spezifischen Menschenbilds erscheinen. Wie gezeigt, lässt auch Rawls mit der anthropologischen Konstante ein positives Menschenbild einfließen, das auf den ersten Blick den von Nussbaum betonten wohltätigen Handlungsneigungen ähnelt. Folglich entscheidet die Partei emotional viel weniger „kalt“, als es Nussbaum darstellt. Aber genau das ist ein Selbstwiderspruch bei Rawls, den er auflösen muss.

(2) Außerdem widerspreche ich Nussbaums Darstellung der Partei als eine, die nach „actual natural capacities“²⁵ modelliert ist. Rawls leitet sie nicht aus anthropologischen Voraussetzungen ab, es verhält sich umgekehrt. Die Partei hat als Subjekt des Urzustands die für eine Übereinkunft notwendigen Eigenschaften und welche das sind, entscheidet sich keinesfalls an anthropologischen, sondern an normativen Kriterien der *moral theory*. Dazu gehört Fairness, denn keine Übereinkunft beschlossen unter unfairen Voraussetzungen sei gerecht. Sowohl die Partei wie auch die Person sind moralische, keine deskriptiv-anthropologische Konzeptionen. Deswegen muss Rawls

²³Siehe z. B. Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 54, 57.

²⁴Ebd., S. 58.

²⁵Ebd., S. 65.

überhaupt nachweisen, dass die von ihm konzipierten Subjekte miteinander vereinbar sind.

(3) Ich widerspreche Nussbaum, dass Rawls die Anliegen von beispielsweise Schwerbehinderten ausschließt. Zwar setzt er sich niemals sorgfältig oder auch nur ausführlich mit den Anliegen marginalisierter Gruppen auseinander. Noch dazu reduziert er die Gesellschaft auf ein kooperatives Unterfangen zum gegenseitigen Vorteil²⁶ – deshalb glaubt Nussbaum, nicht-kooperationsfähige Menschen beachte er nicht. Aber Rawls widmet sich ausdrücklich nur ungelösten und tiefgreifenden Gerechtigkeitsproblemen²⁷, die heftig umstritten sind, gerade weil sie die Grundüberzeugungen umfassender und vernünftiger Lehren betreffen. Er setzt die Vernünftigkeit und Fairness aller Beteiligten voraus, sonst sei keine Übereinkunft möglich. Vernünftige Menschen schätzen normative Gleichheit und respektieren ihre Mitmenschen. Vermutlich glaubt er deshalb, Sexismus, Rassismus und weitere Diskrimination sowie die Anliegen nicht-kooperationsfähiger Menschen nicht adressieren zu müssen, weil die entsprechenden Gerechtigkeitsfragen für vernünftige Menschen eindeutig und abschließend beantwortet sind.²⁸ Diskriminierende Bürger:innen orientieren sich nicht am Ideal der (vernünftigen) Person. Sofern sie sich den Pflichten der normativen Gleichheit entziehen, das heißt, deren universelle Geltung abstreiten und ihre Mitmenschen in einer Weise behandeln, wie sie es nicht für sich selbst zulässig halten, handeln sie unvernünftig und sind für ein Projekt freiwilliger Übereinkunft sowieso nicht zu gewinnen.

Weiterhin schreibt Rawls zwar nur über Subjekte, denen aufgrund ihrer Kooperation ein Teil des gemeinschaftlich Produzierten zusteht und schließt damit tatsächlich

²⁶Siehe z. B. Rawls: *A Theory of Justice*, S. 4: „[A] society is a cooperative venture for mutual advantage“.

²⁷Bei Rawls „deep“. Siehe dazu Rübel S. 156 und dort Fn. 118.

²⁸Ich stütze meine Interpretation auf z. B.: „Es mag so scheinen, als wäre es mit Blick auf das aktuelle politische Leben überholt, wenn ich die Bedeutung der Reformation und der langwährenden Kontroversen über die Toleranz als Ursprünge des politischen Liberalismus betone. Zu den für uns wichtigsten Problemen gehören die der Rasse, der ethnischen Zugehörigkeit und des Geschlechts. Es mag so scheinen als wären diese Probleme von ganz anderer Art und forderten ganz andere Gerechtigkeitsgrundsätze als die in *A Theory of Justice* diskutierten. [...] Die Forderung der Demokratie in Unternehmen und am Arbeitsplatz werden in *A Theory of Justice* jedoch ebensowenig behandelt wie die Gerechtigkeit zwischen Staaten [...]; retributive Gerechtigkeit, Umwelt- und Artenschutz werden nur am Rande erwähnt. Auch andere Dinge werden ausgelassen, zum Beispiel die Gerechtigkeit der Familie und die Gerechtigkeit innerhalb der Familie [...]. Meinem Vorgehen liegt die Annahme zugrunde, daß wir durch die Konzentration auf wenige lange bestehende klassische Probleme die richtige Gerechtigkeitskonzeption finden können oder zumindest eine, die uns Richtlinien für die Beantwortung anderer Fragen gibt“, Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 26–27. Siehe ähnlich ders.: *The Idea of Public Reason Revisited*, S. 804–805. Siehe ausführlicher ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, S. 47–48, 109–111.

Tiere und Menschen mit schweren Behinderungen aus. Aber ich frage mich, nachdem das ein unterentwickelter Teil seiner Theorie ist und jede Person neben der Kooperationsfähigkeit über die moralischen Vermögen und vor allem über die Fähigkeit der Selbstachtung verfügt, warum eine Modifikation seiner Gerechtigkeitstheorie ausgeschlossen ist, die nun nicht-kooperationsfähige Person inkludiert? Schließlich erfüllt ein solches Subjekt alle anderen Bedingungen des Person-Seins, das heißt, sie ist ein moralisches Subjekt. Warum sollte es der Partei verhindert sein, sich hinter dem Schleier des Nichtwissens in die Situation solcher Personen zu versetzen.²⁹

Ich möchte ausdrücklich festhalten, dass auch Nussbaum bestimmte Gruppen marginalisiert, beispielsweise Komapatient:innen. Manche Menschen könnten ebenso wenig wie Tiere einer Übereinkunft zustimmen oder widersprechen, da sie dazu nicht fähig seien. Daraus folge jedoch keinesfalls ihre Rechtlosigkeit, sondern nur ein verminderter rechtlicher Status.³⁰

(4) Zusätzlich ignoriert Nussbaum die begründende Funktion der Kooperationsnatur bei Rawls. Laut Nussbaum verbleibt Rawls im liberalen Paradigma isolierter und aneinander desinteressierter Individuen, deren soziales Miteinander auf die für sie selbst vorteilhafte Kooperation begrenzt ist. Zwar hält sie seine ausführliche Behandlung der *moral sentiments* für eine positive Ausnahme des Paradigmas³¹, aber wegen der Abstraktionsmethode vernachlässige er wohltätiges, mildtätiges und altruistisches Handeln sowie deren moralpsychologische Voraussetzungen. Nussbaum fragt, warum Rawls von den *moral sentiments* im Urzustand abstrahiert, wenn sie so wichtig sind, dass ihnen ein ganzer Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* gewidmet werden muss.

Damit übersieht Nussbaum, dass die Partei hinter dem Schleier des Nichtwissens

²⁹Vertreter:innen der Standpunkttheorie entgegnen u. a. ideale Theorien werden oder können nicht der unverzichtbaren und zu priorisierenden epistemischen Expertise „unterdrückter“ Menschen gerecht werden. Eine angemessene Diskussion aller Argumente wäre hier zu ausschweifend, ich möchte lediglich betonen, dass ich mit meinen Überlegungen nicht allein bin. Siehe zum Beispiel pro Rawls Brighthouse: *Can Justice as Fairness Accommodate the Disabled?*, Cureton: *A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled*. Siehe ähnlich und ausführlich Nussbaums Argumente beachtend Richardson: *Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled*. Für Entgegnungen der Standpunkttheorie Knight: *Disabling Ideal Theory*. Siehe auch Klinger: Für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte. Siehe für eine prominente, aber allgemeinere Kritik dieser Art Mills: *“Ideal Theory” as Ideology*. Siehe für eine Diskussion zwischen Sen und Rawls über die Angemessenheit der Grundgüterkonzeption hinsichtlich u. a. Schwerbehinderung Sen: *Equality of What?* und Rawls: *Social Unity and Primary Goods*.

³⁰„[B]estimmte schwerstbehinderte Kinder [sind] keine menschlichen Wesen [...]. Dies sagt selbstverständlich nichts darüber aus, was wir ihnen moralisch schuldig sind“, vgl. Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 199. Vgl. auch dies.: *Creating Capabilities*, S. 33–31. Ausführlicher dies.: *Frontiers of Justice*, S. 155–222.

³¹Siehe z. B. ebd., S. 64: „the section of *TJ* that deals with the moral sentiments and their education is among its richest and most fascinating“.

mit der Moralphysikologie als allgemeine Tatsache vertraut ist. Zwar ist die Partei nicht durch ihre Emotionen oder andere anthropologische Anlagen motiviert, aber sie beurteilt die Gerechtigkeitsprinzipien im vollen Wissen über die generellen menschlichen Neigungen. Obwohl die Partei nicht reziprok denkt oder handelt, weiß sie über die anthropologische Konstante der Gegenseitigkeit Bescheid. Sie rechnet mit gegenseitiger Gerechtigkeit, sobald gerechte und faire Prinzipien umgesetzt wurden. Es stimmt, dass die Partei nicht wohlwollend über Gerechtigkeitsprinzipien entscheidet. Sie berücksichtigt jedoch die menschliche Tendenz zur Gegenseitigkeit und die Neigung zu tugendhaftem Handeln. Mit beiden kann sie auch dann rechnen, wenn sich Menschen über eine gerechte Gegenreaktion noch unsicher sind³². Folglich ist Nussbaums Beschreibung der Subjekte, als nur dann kooperationsbereit, wenn es zum eigenen Vorteil ist, schlichtweg falsch.

Auch wenn ich Nussbaums Darstellung nicht zustimme, bietet sie sich weiterhin als liberale Alternative zu Rawls an. Sie kritisiert Rawls' abstrakte Theorie als unvollständig und sie verlangt nach einer umsichtigeren Beachtung weiterer menschlicher Eigenschaften. Sie wiederholt damit die Liberalismuskritik, derzufolge liberale Theorien vielen Gerechtigkeitsfragen gegenüber verstummen. Mit ihrem Fähigkeitenansatz möchte sie die Ursachen davon beseitigen, indem sie bei einer dichterem Beschreibung des Menschen ansetzt. Die beginne bei einer normativ-evaluativen Anthropologie, die mittels demokratischer Verfahren in legitime politische Gesetze transferiert werden. Nussbaums Anthropologie ist folglich deskriptiv *und* evaluativ. Im Sinne Mary Midgleys verfasst sie eine deskriptive Anthropologie der menschlichen Lebensform. Solche anthropologischen Aussagen können zwar eine strukturierende Funktion übernehmen, aber sie identifizieren nicht die wertvollen Eigenschaften der Lebensform. Nussbaums Anthropologie ist daher zugleich evaluativ, denn eine Voraussetzung des würdigen Lebens ist die Möglichkeit, die grundlegenden Fähigkeiten ausüben zu können. Jedenfalls gehört für Nussbaum die Akzeptanz einer Liste mit evaluativen anthropologischen Aussagen zur legitimen Rechtfertigungsgrundlage des politischen Liberalismus.

Gemäß meiner Systematisierung der Vermeidungsansprüche gehört Nussbaums Fähigkeitenansatz zu den Theorien mit schwachem Vermeidungsanspruch. Gerade deswegen ist ihre Theorie für mein Projekt interessant. Denn Nussbaum führt einerseits das Vorhaben von Rawls fort, die für relevante Gerechtigkeitsfragen unwesentlichen anthropologischen Eigenschaften herauszufiltern und zu vermeiden. Andererseits möchte sie den politischen Liberalismus verbessern, indem sie ihn um eine stärkere

³²Siehe Rübels Abschn. 7.5, besonders S. 143.

Theorie des Guten erweitert, die auch eine umfangreiche und anspruchsvolle Erziehung beinhaltet. Sie entscheidet sich folglich für die perfektionistische Seite des Dilemmas, das sich Rawls aufzwingt.

Kapitel 11

Ein normativ-anthropologischer Fähigkeitsansatz

In ihrem Fähigkeitsansatz verschränkt Nussbaum ihre Konzeptionen der Anthropologie, der Lebensform und der Menschenwürde in unübersichtlicher Weise miteinander. Deshalb differenziere ich zuerst in 11.1 ihre anthropologische Begriffe, um die Verwirrung darüber in der Sekundärliteratur aufzulösen und ihre Theorie zugänglich zu machen. Danach adressiere ich in 11.2 ihre häufige Fremduordnung zum ethischen Naturalismus, was mir auch ermöglicht, ihren normativen Bezugspunkt zu identifizieren. Der ist ihre Konzeption der inneren Perspektive auf die Frage nach dem guten Leben. Ich nähere mich in 11.3 der Anthropologie hinter dieser Perspektive. Abschließend untersuche ich in 11.4, ob Nussbaums Universalismus eher eine Anthropologie oder ein Kulturuniversalismus zugrunde liegt.

Der normativ-anthropologische Fähigkeitsansatz von Martha Nussbaum unterscheidet sich von ökonomisch, entwicklungs- oder gesundheitspolitisch ausgerichteten¹, durch ihre viel enger gefasste Suche nach einer alternativen Rechtfertigungsgrundlage des Liberalismus:

I [...] have used the approach to provide the philosophical underpinning for an account of core human entitlements that should be respected and implemented by the governments of all nations, as a bare minimum of what respect for human dignity requires. [...] [T]he best approach to this idea of a basic social minimum is provided by an approach that focuses on *human capabilities*, that is, what people are actually able to do and to be, in a way informed by an intuitive idea of a life that is worthy of the dignity of the human being.²

¹Der *capability approach* entstand aus einer Reihe wirtschaftswissenschaftlicher Aufsätze, die Sen in den 1970ern veröffentlichte. Von ihnen ist Sen: *Equality of What?* der philosophisch interessanteste. Eine gute Übersicht verschiedenster Theorien des *capability approach* in Robeyns: *The Capability Approach: A Theoretical Survey*.

²Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 70. Hervorhebung Nussbaum. Ebenso in dies.: *Women and Human Development*, S. 5.

Ich fokussiere mich lediglich auf die für mein Projekt relevante Idee der menschlichen Fähigkeiten (*capabilities*) sowie die des würdigen menschlichen Daseins. Zuerst möchte ich festhalten, dass Nussbaum argumentiert, wir Menschen hätten von beidem eine intuitive Vorstellung. Ich behandle das erst später³, aber es pointiert bereits die generelle Stoßrichtung ihres Arguments: Weil sich vernünftige Menschen über den Wert bestimmter anthropologischer Eigenschaften einig wären, sei das ein legitimer Teil der Rechtfertigungsgrundlage des politischen Liberalismus.

Nussbaum stimmt der Utilitarismuskritik von Rawls zu, man dürfe die Parameter der Gerechtigkeit nicht auf einen Wert reduzieren. Man soll stattdessen Menschen nach ihren Lebenszielen fragen und danach, wie leicht es ihnen fällt, sie zu verfolgen. Letzteres ist wichtig, weil man sowohl die Fähigkeiten der Befragten beachten müsse, wie auch ihre tatsächlichen Handlungs- und Wahlmöglichkeiten. Jedenfalls erhalte man schnell viele unterschiedliche und irreduzible Antworten.⁴ Zwar versammelt Nussbaum alle relevanten Gerechtigkeitsparameter im Würdebegriff, aber sie möchte sie nicht wie der Utilitarismus in diesem auflösen. Die Parameter müssen wie bisher einzeln betrachtet werden.⁵ Leider erklärt sie ihren Würdebegriff niemals vollständig; noch dazu scheint er seine Bedeutung in ihren späteren Veröffentlichungen einzubüßen. Sowieso konkurriert er mit den in ihm versammelten Gerechtigkeitsparametern, ohne dass Nussbaum deren Verhältnis zueinander beschreibt. Zusätzlich fördert sie jede Verwirrung, indem sie sich auf zwei essenzialistische Positionen bezieht – der von Karl Marx und der von Aristoteles⁶. Beide beginnen mit einer Konzeption der

³Siehe Rübel ab S. 239.

⁴Vgl. Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 70–74.

⁵Interessanterweise ist sie überzeugt, Rawls würde sich entgegen seiner erklärten Absicht implizit auf eine Konzeption der Menschenwürde beziehen, schließlich spreche er von einer unaufhebba- ren „Unverletzlichkeit“ des Menschen (siehe dies.: *Human Dignity and Political Entitlements*, S. 245. Sie bezieht sich auf Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 19). Ich interpretiere das jedoch anders. Er verwendet im Engl. den Begriff „*person*“ (ders.: *A Theory of Justice*, S. 3), folglich bezieht er sich aufs moralische, nicht aufs anthropologische Subjekt. Gemäß meiner Rawls-Interpretation fallen die Theoriesubjekte auseinander, weshalb ich einen direkten Anthropologiebezug ausschließe. Stattdessen verbinde ich die Unverletzlichkeit mit der in *Justice as Fairness* von 1958 beschriebenen Einigungsbedingung zwischen gleichen Personen: Erst wenn die Streitenden einander als Personen betrachten, das heißt, die Bedingungen der Fairness akzeptieren, treffen sie als freie und gleiche Subjekte aufeinander. Nur so können sie sich fair auf ein Ergebnis einigen. Man könnte auch von den Grundwerten des Liberalismus ausgehen – Freiheit, Gleichheit und begründungstheoretischer Vorrang des Individuums – und zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen. Gewissermaßen ist die Person als ein Konzept unverletzlich, das keine Minderung erlaubt, weil es keine unfreien und ungleichen Personen geben kann. Keinesfalls benötigt Rawls dazu den Würdebegriff, ihm genügt seine Konzeption der Einigungsbedingungen.

⁶Siehe Nussbaum: *Human Dignity and Political Entitlements*, S. 245. Ins Dt. übersetzt dies.: *Menschenwürde und politische Ansprüche*. Siehe auch dies.: *Frontiers of Justice*, S. 74. Sie entwickelte ihre Würdekonzeption ansatzweise bereits früher, in der angegebenen Literatur

Lebensform als die typisch menschliche Lebensweise und mit einer des menschlichen Gattungswesens. Das Selbstverständnis des Menschen als ein naturgebundenes Lebewesen informiere uns über unsere Grenzen, unsere Verletzbarkeit, unsere physischen Bedürfnisse und unser *Telos*⁷. Zu Aristoteles äußert sie sich ausführlich – mehr dazu gleich. Von Marx distanziert sie sich dagegen unverzüglich. Keinesfalls übernehme sie seine Vorstellung vom menschlichen Leben als das eines produzierenden Wesens; sie lasse sich lediglich von seiner Überzeugung inspirieren, dass ein würdiges Leben im freien Handeln gemäß der menschlichen Fähigkeiten liege. Kein sich ausschließlich auf Güterverteilung beschränkendes Gerechtigkeitsprinzip könne dem gerecht werden.⁸ Jenseits dieses Beteuerns bleibt ihr Verhältnis zu Marx und dessen Anthropologie unklar, denn die ideengeschichtlichen Bezüge von ihm auf Aristoteles überschneiden sich mit Nussbaums Interpretation: Sie interpretiert Marx aristotelisch und Aristoteles marxistisch. Gesichert ist allein, dass sie sich nirgends auf Marx' These des Produzierens füreinander als *die* menschliche Gattungstätigkeit schlechthin bezieht.

Jedenfalls formuliert sie auf Marx verweisend die Vorstellung eines wahrhaftig menschlichen Lebens, dessen Gelingen von äußeren Umständen abhängt. Misslinge ein Leben, dann entferne es sich von der wahrhaftig menschlichen Lebensform; es „entfremde“ sich von der diesem Lebewesen eigentümlichen Lebensform und die so entfremdeten Menschen wären auf eine tierische Lebensform zurückgeworfen. Laut Nussbaum formuliert Marx zwei wichtige aristotelische Argumente:

[D]aß zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört, seine natürlichen Anlagen in einer durch menschliche Entscheidungsfreiheit und Rationalität bestimmte Weise zu entfalten; *und* daß die Fähigkeit dazu nicht automatisch allen Menschen offensteht, sondern für sie (ausgehend von rudimentären Fähigkeiten) durch materielle und soziale Bedingungen geschaffen werden muß.⁹

bekräftigt sie deren Bedeutung lediglich.

⁷Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, S. 1–25, 1. Buch, 1. Kap., 1094a–1103a.

⁸Vgl. Nussbaum: Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, S. 119. Dies.: Der aristotelische Sozialdemokratismus, S. 41–42. Dies.: Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates, S. 129–130. Dies.: Frontiers of Justice, S. 74–75. Und dies.: Women and Human Development, S. 71–74, 114. Sie bezieht sich auf eine Stelle in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*: „Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerungen *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert“, Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844, S. 544. Hervorhebungen Marx.

⁹Nussbaum: Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates, S. 130. Hervorhebung Nussbaum.

Das sei die Grundidee ihres „aristotelisch-marxistische[n] Ansatz[es]“¹⁰. Es überrascht kaum – schließlich handelt es sich um Martha Nussbaum –, dass in ihrer Synthese wesentlich mehr Aristoteles als Marx steckt, was sich beispielsweise hier zeigt:

Die Grundidee meiner eigenen Version dieser Tradition besteht in der Annahme, dass Menschen aufgrund ihrer Fähigkeiten zu verschiedenen Formen von Aktivität und Streben einen Wert haben, der tatsächlich unveräußerlich ist. Diese Fähigkeiten sind jedoch von äußeren Faktoren in der Welt abhängig, um sich voll entwickeln zu können und in tatsächliche Betätigungsmöglichkeiten zu verwandeln.¹¹

Das erklärt sich bereits durch den Umstand, dass Marx im Gegensatz zu Aristoteles das menschliche Gattungswesen ausschließlich funktionalistisch konzipiert: Allein das Gattungswesen bestimmt die wahrhaftig menschliche Lebensform. Moralische Bewertungen dieser und Fragen nach dem gelungenen Leben sind für ihn irrelevant. Weil Nussbaum das nicht beachtet, drängt sich die aristotelische Lesart auf. In ihr ist stattdessen das Konzept des natürlichen Strebens veranlagter Eigenschaften in Richtung ihres Telos oder ihrer Bestimmung wichtig.

11.1 Fähigkeiten

Weil Nussbaum niemals ihre Terminologie adäquat darlegt und das die Sekundärliteratur erhebliche verwirrt, sehe ich mich gezwungen, ihre anthropologischen Begriffe zu erläutern.

Statt bei einer Anthropologie zu beginnen um auf moralische Werte oder sogar gleich auf daraus folgende Pflichten zu schließen, beginnt Nussbaum bei ihrem Würdebegriff und bezieht ihn anschließend auf ihre Anthropologie. Sie unterscheidet folglich zwei Ebenen: Die Anthropologische ist die der beständigen und normalverteilten Eigenschaften und Fähigkeiten. Die Normative ist dagegen die des guten Lebens, dessen Beständigkeit und Universalität sie durch die erste Ebene erklären möchte. Leider verwirrt Nussbaum ihr Publikum, da sie ihre anthropologischen Termini oftmals nur undeutlich voneinander unterscheidet und sie noch dazu wiederholt durch neue

¹⁰Nussbaum: Menschenwürde und politische Ansprüche, S. 94.

¹¹ebd., S. 86.

auswechselt¹². Zudem modifiziert sie ihren Fähigkeitenansatz in ihren jüngeren Veröffentlichungen, wo die anthropologische Grundlage im argumentativen Hintergrund verschwindet.¹³ Jedenfalls enthalte ein menschenwürdiges Leben die freie Wahl bestimmter Tätigkeiten und Handlungen. Beginnt man bei denen, finde man schnell die sie ermöglichenden menschlichen Fähigkeiten. Fasst man sie zu einer Liste zusammen, habe man einen Standard der Lebensqualität gewonnen.

Capabilities. Nussbaum beginnt mit der Frage nach den Seins- und Tätigkeitsweisen, die zum würdigen Leben gehören. Damit möchte sie verhindern, sich verfrüht auf die Untersuchung nur bestimmter Parameter des würdigen Lebens festzulegen – schließlich kritisierte sie am Liberalismus dessen ausschließlichen Fokus auf Verteilungsfragen. Deswegen führt sie den Allgemeinbegriff *capabilities* oder „Fähigkeiten“ ein, er bezeichnet, was Menschen tun und sein können. Mit Amartya Sen seien es „substantial freedoms“ oder „a set [...] of opportunities to choose and to act“¹⁴.

“Capability is thus a kind of freedom: the substantive freedom to achieve alternative functionings combinations.” In other words, they are not just abilities residing inside a person but also the freedoms or opportunities created by a combination of personal abilities and the political, social, and economic environment.¹⁵

Die *capabilities* umfassen anthropologische Anlagen sowie die daraus entstehenden Möglichkeiten. Sie beinhalten auch die nur durch gesellschaftliche Kooperation und äußere Umstände ermöglichte Tätigkeiten und Lebensformen. Als Allgemeinbegriff versammelt er all das in mehreren undeutlich voneinander abgegrenzten Unterbegriffen, die ich differenzieren muss. Immerhin lässt sich bereits die soziale Dimension ihres Fähigkeitenansatzes erkennen, da einige Tätigkeiten und Lebensweisen sozial bedingt

¹²Wie sehr Nussbaums uneindeutige Terminologie verwirrt belegt Wolf unabsichtlich. Ihr gelingt es in ihrem Kommentar nicht, ausreichend zwischen den relevanten Begriffen zu unterscheiden und die Begriffe zu charakterisieren. Siehe z. B. Wolf: Martha C. Nussbaum: Human Capabilities, Female Human Beings, S. 114 für ihre Verwendungsweise des Begriffs *functioning*, in der sie Tätigkeit und Befähigung vermischt.

¹³Die ausführlichste Begriffserklärung findet sich in Nussbaum: Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen, S. 187–204. Entgegen der Angabe im dt. Sammelband auf S. 316 handelt es sich nicht um einen unveröffentlichten Vortrag. Nussbaum publizierte ihn bereits vier Jahre zuvor auf Engl. dies.: Human Capabilities, Female Human Beings. Obwohl der Text eher unbeachtet blieb, halte ich ihn für jede Nussbaum-Interpretation für unverzichtbar, denn Nussbaum wiederholt zwar ihre darin entworfene Argumentation in den darauffolgenden Publikationen, aber niemals wieder so ausführlich. Ihre wohl gelungenste Begriffserläuterung findet sich in dies.: Creating Capabilities, S. 17–45, obwohl sie dort nur noch die Ebene des guten Lebens beachtet.

¹⁴Beide Zitate ebd., S. 20.

¹⁵Ebd. Nussbaums zitiert Sen: Development As Freedom, S. 75.

sind. Und man entdeckt, dass Nussbaum die praktische Vernunft durch die Wahlfreiheit berücksichtigt. Dass die Fähigkeiten Sphären der Wahlfreiheit sind, ist ein weiterer ethischer Aspekt ihrer Theorie.¹⁶

Internal Capabilities. Dieser Begriff bezeichnet „developed states of the person“ oder „mature conditions of readiness“¹⁷. Während sich manche wie das Sexualvermögen ontogenetisch nebenbei von selbst entwickeln, benötigen andere mehr oder weniger intensive externe Unterstützung. So ist das Einüben von Charakterdispositionen, das Aufbauen körperlicher Fitness und das Erlernen beispielsweise handwerklicher Fertigkeiten sehr von der sozialen und materiellen Umwelt abhängig. Die Ontogenese setzt jedenfalls eine gesunde Wechselwirkung zwischen veranlagten Fähigkeiten und sozialer Umwelt voraus. Deswegen sind die *internal capabilities* von angeborenen Fähigkeiten, dem *innate equipment*, zu unterscheiden. Nussbaum genügt eine politische Garantie der Ausübung der *internal capabilities* nicht, denn dabei vergesse man die vielen zur Entwicklung benötigten Entwicklungsfaktoren. Sie verlangt daher nach der Garantie bestimmter *combined capabilities*.¹⁸

Mit den **Combined Capabilities** ersetzt Nussbaum den in ihren ersten Veröffentlichungen zum Fähigkeitenansatz verwendeten Begriff der *external capabilities*. Beide bezeichnen Fähigkeiten, die zur Anwendung mehrere verschiedenartige und vor allem äußere Entwicklungsfaktoren benötigen. Man kann die vielen *combined capabilities* durch ihren jeweiligen Bedingungen-Mix aus inneren, veranlagten, charakterlichen, äußeren, materiellen, sozialen und politischen Entwicklungsfaktoren voneinander unterscheiden. *Internal* und *combined capabilities* verhalten sich zueinander wie das Erlernen des Tischlerhandwerks zur Anstellung als Tischler:in.¹⁹

Basic Capabilities. Auch *Human Form of Life*. Das bezeichnet ein Bündel von dauerhaften, normalverteilten und vererbten Fähigkeiten, die die spezifisch menschliche Lebensform ermöglichen. Sie sind angeboren und Teil des eben eingeführten *innate equipment*:

[T]he innate equipment of individuals [...] is the necessary basis for developing the more advanced capabilities, and a ground of moral concern.²⁰

Nicht jede angeborene Fähigkeit ist eine *basic capability*, nur die für die menschliche Lebensform notwendigen sind relevant. Obwohl sich Nussbaum nicht auf Mary Midgley

¹⁶Vgl. Nussbaum: *Creating Capabilities*, S. 20, 25. Dies.: *Women and Human Development*, S. 71–83.

¹⁷Beide Zitate ebd., S. 84.

¹⁸Vgl. dies.: *Creating Capabilities*, S. 21–22. Dies.: *Women and Human Development*, S. 84.

¹⁹Vgl. dies.: *Creating Capabilities*, S. 20–21. Dies.: *Women and Human Development*, S. 84–86, 98.

²⁰Ebd., S. 84.

bezieht, versteht man die *basic capabilities* am besten mit deren Konzept der *structural properties*: So wie der Rüssel – nicht etwa die Anzahl seiner Haare – die Lebensform des Elefanten erklärt, erklären die *basic capabilities* des Menschen dessen Lebensform. Man könnte vermuten, Nussbaum argumentiert für ein solches Konzept strukturierender Fähigkeiten. Allerdings fokussiert sich Nussbaum nur auf die menschliche Lebensform, nicht auf die aller Lebewesen. Die des Menschen zeichne sich durch höher entwickelbare Fähigkeiten aus, die ihm einzigartige Tätigkeiten ermöglichen und diese Fähigkeiten sind die *basic capabilities*.²¹

Nussbaum ordnet die *basic capabilities* in die aristotelisch-Marx'sche Ideengeschichte der Akt-Potenz-Relation ein. Die Fähigkeiten seien veranlagt, müssten aber erst im Laufe des Lebens entwickelt werden. Obwohl einige der *basic capabilities* wie das Hörvermögen als *innate equipment* bereits ab der Geburt weitestgehend entwickelt sind, gelte:

Basic capabilities are the innate faculties of the person that make later development and training possible.²²

Äußere Umstände wie Unfälle, Krankheiten, aber auch Nährstoffmangel und soziale Verarmung können deren Entwicklung hemmen. Deswegen würden sich viele Philosoph:innen, erklärt Nussbaum, auf die politische Sicherung dieser leicht zu adressierenden Entwicklungsfaktoren konzentrieren. Auch sie selbst ordnet sich mit ihrem aristotelisch-Marx'schen Würdebegriff dazu.²³ Die die Lebensform strukturierenden Fähigkeiten sind für Nussbaums normatives Vorhaben besonders wichtig, denn sie führen anthropologische Normalverteilung und Beständigkeit in ihre Argumentation ein. Eindeutig gehören diese Fähigkeiten zur anthropologischen, nicht zur normativen Seite von Nussbaums Argument. In ihren späteren Veröffentlichungen führt sie die Liste der *basic capabilities* nicht länger an, obwohl sie weiterhin mit dem Konzept arbeitet.

Zu den *basic capabilities* zählt Nussbaum selbstverständlich leibliche Fähigkeiten und Eigenschaften: die menschliche Sterblichkeit sowie die Kenntnis darüber, körperliche Bedürfnisse nach Essen und Trinken, die Schutzbedürftigkeit, das Schmerzempfinden und Ähnliches. Auch gehören kognitive Fähigkeiten wie die Rationalität und die Urteilskraft der praktischen Vernunft dazu.

²¹Vgl. Nussbaum: *Creating Capabilities*, S. 23–24 und dies.: *Women and Human Development*, S. 84.

²²Dies.: *Creating Capabilities*, S. 24.

²³Vgl. ebd., S. 23–24.

Hinzu kommen soziale Fähigkeiten. Die von Nussbaum Ausgewählten überraschen etwas, denn (A) sie beschränkt sich auf konventionell für positiv gehaltene Fähigkeiten – die menschliche Lebensform charakterisiert sich jedoch auch durch viele konventionell für negativ gehaltene. Beispielsweise verschweigt sie die von Otfried Höffe und Thomas Hobbes betonte Konfliktnatur, unser Gewaltpotenzial und alle weiteren üblicherweise als negativ beurteilte Emotionen und Affekte wie Hass, Zorn oder Angst. (B) Noch dazu überspringt Nussbaum den Unterschied zwischen dem guten Leben eines Individuums und dem, das die gesamte Gattung betrifft. Denn klarerweise gehört die Fähigkeit der Gewaltanwendung – nicht aber die Anwendung von Gewalt – zu den Voraussetzungen eines guten Lebens. Sie ermöglicht dem Individuum, sich selbst zu wehren, sie ermöglicht Selbstständigkeit. Jede praktische Autonomie verlangt nach der Möglichkeit, sich den Forderungen der Mitmenschen verweigern, widersetzen und entziehen zu können. (C) Weiterhin sollte in die Sphären der individuellen Freiheit verurteilenswerte Auswahlmöglichkeiten fallen, sonst steht das Individuum vor keiner moralphilosophisch interessanten Wahl. (D) Noch dazu verlangt eine jede ethische Erziehung – die für Nussbaum eine Bedingung des guten Lebens ist – das Erfahren des eigenen verwerflichen Handelns. Sich nach einer schlechten Tat mit den eigenen Scham- und Schuldgefühlen auseinanderzusetzen, ist Teil einer vollständigen ethischen Erziehung. Schließlich charakterisieren sich tugendhafte Menschen dadurch, dass sie adäquat mit ihren negativen Emotionen umzugehen gelernt haben. Es gehört zum Erwachsenwerden. Ebenso könnte man vermuten, dass die Erfahrung der eigenen Schuld zum vollständigen Bild des menschlichen Daseins gehört und der Entwicklung des Empathievermögens – schon bei Rawls eine Voraussetzung des gesellschaftlichen Friedens und der Stabilität – zuträglich ist.

Jedenfalls fehlt all das in Nussbaums Ausführung. Zu den sozialen Fähigkeiten zählt sie stattdessen, dass sich Menschen intensiv mit ihren Mitmenschen, ihrer Umwelt und nicht-menschlichen Lebewesen verbunden fühlen und über diesen Umstand Bescheid wissen. Außerdem seien sie humorvoll und verspielt. Dagegen überrascht es kaum, dass und wo sie von Aristoteles beeinflusst ist: Seine soziale Umwelt konstituiere und individualisiere den Menschen. Vollkommen vereinzelt gleiche der Mensch eher Tieren als dem humanen Mensch.²⁴

Ab 1995 fehlt die Liste der *basic capabilities* ohne jede Erklärung in Nussbaums Veröffentlichungen. Möglicherweise weil sie bemerkte, wie undeutlich sie die beiden

²⁴Eine vollständige Liste findet sich in Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 190–197.

Listen voneinander unterschied. So schrieb sie über die Erste, gelinge es nicht, die darin verzeichneten Fähigkeiten zu entwickeln, sei ein Leben

zu verarmt und verkümmert [...], um überhaupt ein menschliches zu sein. Und natürlich könnte es kein gutes menschliches Leben [die zweite Liste bezieht sich aufs gute Leben] sein. Die Fähigkeiten-Liste ist somit eine Basis- oder Minimalkonzeption des Guten.²⁵

Das ändert sich ab *Creating Capabilities* von 2011. Nun scheint die erste Liste ausschließlich Beschreibungen zu enthalten und alles Evaluative gehört in zweite²⁶. Ihre erste Liste benötigt sie nicht länger, womit die *basic capabilities* an Bedeutung verlieren²⁷.

Central Capabilities, auch als *Basic Human Functional Capabilities* bezeichnet. Das bezeichnet die *Be*-fähigkeit zu einer Tätigkeit²⁸. Während sich die *basic capabilities* auf die Lebensform und aufs anthropologische Subjekt beziehen, qualifizieren die *central capabilities* die daraus resultierenden und für ein gutes Leben notwendigen Fähigkeiten als funktional gut angewendet:

[O]nce one is capable of human functioning in this area [dem Gebiet der *basic capabilities*] one is also capable, with some further effort and care, of good functioning.²⁹

Ihre Würdekonzepktion bezieht sich mit den *central capabilities* aufs gute nicht aufs typisch menschliche Leben. Sie kommentiert es nicht, aber damit entfernt sie sich von ihrem Marx'schen Startpunkt, denn Karl Marx unterscheidet nicht zwischen Gattungswesen und Lebensform. Oder mit Nussbaum ausgedrückt: Bei ihm fallen *basic* und *central capabilities* zusammen. Jedenfalls sollen wir statt „der Frage des bloßen Überlebens“ uns „der Frage des guten Lebens zuwenden, also der Stufe,

²⁵Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 196. Ergänzung Rübel.

²⁶Allerdings schreibt sie auch: „The notion of dignity is closely related to the idea of active striving. It is thus a close relative of the notion of basic capability, something inherent in the person that exerts a claim that it should be developed“, dies.: *Creating Capabilities*, S. 31. Wie es den *basic capabilities* möglich ist, einen (verpflichtenden?) Anspruch erheben zu können, erklärt sie nicht.

²⁷Sie verwendet den Begriff der *basic capabilities* nur noch an wenigen Stellen. Siehe ebd., S. 23–24, 31.

²⁸Im Engl. präzise als „capabilities to function“. In der dt. Ausgabe wird der Begriff leider mit „Fähigkeiten“ oder „Grundfähigkeiten“ übersetzt, was sehr verwirrend den oben behandelten Fähigkeiten gleicht. Ich bevorzuge daher den Begriff der Befähigung oder den engl. der *central capabilities*. Engl. siehe dies.: *Human Capabilities, Female Human Beings*, S. 82–83. Dt. siehe dies.: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 200.

²⁹Dies.: *Human Capabilities, Female Human Beings*, S. 82.

die unserer Ansicht nach jeder Mensch erreichen sollte“³⁰. Die dem guten Leben vorausgesetzten *central capabilities* platziert Nussbaum in eine Ebene über die der *basic capabilities*; sie versammelt sie in einer zweiten Liste, wo sie sich mit dem Würdebegriff verbinden. Nussbaum fordert eine staatliche Garantie oder zumindest einer Absicherung der Verwirklichungsbedingungen aller Fähigkeiten der ersten und zweiten Liste. Weil die Zweite häufiger reproduziert wurde und in ihren jüngeren Veröffentlichungen die Bedeutung der Ersten verdrängt hat, wird ihr Fähigkeitsansatz eher mit der Zweiten assoziiert.

Als Befähigungen zu einem guten Leben listet Nussbaum abermals leibliche Fähigkeiten auf. Sie nennt zuerst die Ermöglichung eines langen und gesunden Lebens. Außerdem gehöre die Möglichkeit, frei über den eigenen Körper zu verfügen, auf die Liste. Weiterhin zählt sie die Möglichkeit auf, die eigenen Sinne und die eigene Vorstellungskraft nach Gutdünken anwenden zu können. Hinzu tritt die Möglichkeit, sich den eigenen Emotionen widmen zu können; zu lieben, zu trauern und interessanterweise auch gerechtfertigte (!) Wut empfinden zu können. Selbstverständlich bleibt Nussbaum nahe bei Rawls. So gehöre auch die Möglichkeit zum guten Leben, die Gelegenheiten der praktischen Vernunft wahrzunehmen. Das bedeutet, eigene Ziele formulieren und verfolgen zu können. Auch die sozialen Fähigkeiten erhalten einen Platz. Sie nennt die Möglichkeit, frei das eigene soziale Umfeld und die eigene Gruppenzugehörigkeit zu wählen und weiterhin die, mit anderen Menschen enge Beziehungen zu formen. Auch erwähnt sie Rawls' Grundgut der Selbstachtung. Nussbaum verlangt nach deren Ermöglichung, was alle Menschen zu einem würdigen Umgang miteinander verpflichtet. Abschließend fordert sie die Möglichkeit, mit nicht-menschlichen Tieren rücksichtsvoll zusammenzuleben und über die eigene politische und materielle Umwelt frei verfügen zu können.³¹

Functioning oder **Function**. Nussbaum benötigt einen weiteren Begriff, denn die Befähigung zu etwas verlangt nach einer Bezeichnung dessen, was ermöglicht wurde. Dafür reserviert Nussbaum den Begriff *functioning*, der die ermöglichten Tätigkeiten oder Handlungen bezeichnet. Obwohl er so übersetzt den Eindruck eines aktiven Tuns weckt, trifft das nicht unbedingt zu, denn dazu gehöre auch entspanntes Sonnenbaden. In normativer Hinsicht sind Nussbaum die Fähigkeiten wichtiger als deren Gegenbegriff, die Tätigkeiten. Das veranschaulicht das folgende Beispiel: Verhungernde

³⁰Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 199–200.

³¹Nussbaum modifiziert ihre Liste häufiger. Einige Versionen finden sich in dies.: *Creating Capabilities*, S. 33–34, dies.: *Frontiers of Justice*, S. 76–78, dies.: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 200–202, dies.: *Women and Human Development*, S. 78–80.

und fastende Menschen würden einander in ihrer Ernährungsweise, nicht jedoch in ihren Fähigkeiten gleichen – nur eine:r wähle ihre Tätigkeit freiwillig. Ganz eindeutig steht die Wahlfreiheit und deren evaluative Bedeutung in Nussbaums Fähigkeitenkonzeption an vorderster Stelle. Die Fähigkeiten seien an sich wertvoll, die Tätigkeiten dagegen nicht. Deswegen tritt der Begriff des *functioning* in Nussbaums Theorie in den Hintergrund, beispielsweise gehören Tätigkeiten nicht zu den politisch zu garantierenden Gütern.³²

11.2 Ethischer Naturalismus?

Die häufigen Verweise von Nussbaum auf eine universelle und humane Grundlage der Menschenwürde, auf eine allen Menschen gemeinsame Anthropologie mit Appellcharakter verwirrte die Sekundärliteratur nachhaltig. Wie ist eine solche anthropologische Grundlage zu verstehen? Ist sie ethische Naturalist:in oder Essenzialist:in? Das löse ich anhand eines Beispiels auf, der Nussbaum-Kritik von Geert Keil.

Mehrfach kritisierte Geert Keil, viele jüngere normative Theorien, die sich auf eine Naturkonzeption des Menschen bezögen, seien entgegen ihrer Selbstklassifikation tatsächlich keine Naturalismusformen. Theorien wie Nussbaums Fähigkeitenansatz seien „erklärtermaßen naturalistische[...] Positionen“ wegen ihrer „aristotelisch inspirierte[n] Rede von der menschlichen Natur“³³. Gerade Nussbaum berufe sich auf „fest verwurzelte Selbstdeutungen des Menschen“, deren „praktische[...] Unaufgebbarkeit“³⁴ eine Natürlichkeit darstellten. Tatsächlich sei der Naturalismus aber eine These über die Beschaffenheit der Welt: Alles ist natürlich. Folglich ergebe sich aus einer Berufung auf die Natur als die eigentliche Beschaffenheit einer Sache noch lange kein Naturalismus. Den Essenzialismus müsse man deshalb vom Naturalismus sinnvoll unterscheiden.³⁵

³²Vgl. Nussbaum: *Creating Capabilities*, S. 24–26. Und dies.: *Women and Human Development*, S. 86–88.

³³Beide Zitate: Keil: *Naturalismus und menschliche Natur*, S. 205. Überarbeitet ders.: *Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus. Eine frühe Version* ders.: *Anthropologischer und ethischer Naturalismus*, S. 87–90. Eine ausführliche Darstellung des nicht-normativen Naturalismus ders.: *Naturalismus und Biologie*.

³⁴Beide Zitate: Ders.: *Naturalismus und menschliche Natur*, S. 207.

³⁵Keil wendet sich gegen die Zuordnung vieler Philosoph:innen zum Naturalismus, inklusive dem ethischen. Dass Nussbaum tatsächlich häufig einem Naturalismus zugeordnet wird, trifft vollkommen zu. Dagegen ist es falsch, dass sich Nussbaum zum Naturalismus bekennt. Beispiele der Fremdzuordnung: Hursthouse: *Neo-Aristotelian Ethical Naturalism*, S. 3571. Siehe auch Alexander: *Non-Reductionist Naturalism*, der Nussbaums Fähigkeitenansatz als ein *non-reductionist*

Ob Keils Argumente überzeugen, lasse ich beiseite – ich möchte es nicht bezweifeln. Mich irritiert seine Kritik bezüglich Nussbaums Fähigkeitenansatz. So zitiert er *Fragility of Goodness* von 1986 als Beleg von Nussbaums angeblichem Bekennen zum Naturalismus. Dort rezipiert sie jedoch das Verhältnis zwischen dem gelungenen Leben und persönlichen Schicksalsschlägen in der antiken griechischen Philosophie. Ihren Fähigkeitenansatz entwickelte sie erst in den darauffolgenden Jahren.³⁶ Weiterhin verwirrt Keils Begründung, warum Nussbaum eine Naturalist:in sei, schließlich bezeichnet sie sich nirgends als eine solche, sondern als Aristoteliker:in oder Essentialist:in. Sie ist eben nicht „erklärtermaßen“ Naturalist:in. Wenigstens sehe ich mich damit berechtigt, Nussbaums eigene und tatsächlich undeutliche Beschreibung des Fähigkeitenansatzes zu klären.

Obwohl sich Nussbaum nirgends als Naturalist:in bezeichnet, gebe ich zu, dass sie mindestens – wenn auch nur unabsichtlich – die Überzeugung füttert, sie sei eine. So verwendet sie durchweg den Begriff des Menschen und lehnt den der Person als zu reduktionistisch ab. Eine kantianische Trennung zwischen der Humanität der Person und der animalischen Natur des Menschen führe zu einer ähnlichen Diskriminierung wie die willkürlich festgelegte Personenkonzeption eines John Locke. Kant reduziere die Person auf Vernünftigkeit, Moralfähigkeit und Rationalität und bestimme mit diesen dreien die Menschenwürde. Das beraube jedoch vernunftlosen Wesen ihrer Würde und verneine ihnen den Status als Person.³⁷ Deshalb wendet sich Nussbaum gegen eine kantianische Würdekonzeption und suche stattdessen nach einer aristotelisch-Marx’schen; sie sucht nach einer Menschen- statt nach einer Personenwürde.

naturalism interpretiert. Das seien besonders weiche („soft“, S. 172) Naturalismen, die eben deswegen keine wären. Auch wenn Alexander richtigerweise erkennt, dass Nussbaum keine Naturalistin ist, bezweifle ich, dass er mit dieser begrifflich schwammigen Klassifizierung der Diskussion weiterhilft.

³⁶Keils Zitation siehe Keil: Naturalismus und menschliche Natur, S. 207. Er bezieht sich auf: „For in appealing to a conception of our nature, it locates the depth of these beliefs more precisely. It shows them to be beliefs that are so firmly a part of our conception of ourselves that they will affect our assessment of questions of identity and persistence“, Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, S. 366. Nussbaum bezieht sich hier auf Aristoteles, nicht auf ihren Fähigkeitenansatz. Keil begründet nicht, wieso das Zitat auf ihren Fähigkeitenansatz übertragbar sein soll. Noch dazu wird im Zitat deutlich, dass sie „nature“ als „conception of ourselves“ versteht. Vielleicht ist es besser als „Konzeption unserer Beschaffenheit“ statt als „Konzeption unserer Natur“ übersetzt, weil sich dabei Keils Kritik von vornherein auflöst.

Interessanterweise beachtet er in seinem Aufsatz über teleologische Theorien biologischer Funktionen Nussbaum überhaupt nicht, obwohl sie in seiner Lesart ein herausragendes Beispiel für solche Theorien ist. Siehe Keil: Biologische Funktionen und das Teleologieproblem.

³⁷Vgl. Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 130–135. Zu Frauen und Person dies.: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 190. Pauer-Studer: *Einleitung*, S. 11–15.

The capabilities approach [...] sees rationality and animality as thoroughly unified. Taking its cue from Aristotle's notion of the human being as a political animal, and from Marx's idea that the human being is a creature "in need of a plurality of life-activities," it sees the rational as simply one aspect of the animal, and, at that, not the only one that is pertinent to a notion of truly human functioning.³⁸

Noch wichtiger ist ihr, dass Rationalität niemals in Reinform oder als separater Teil vorhanden sei. Stattdessen beachte ein „philosophisch adäquater Rationalitätsbegriff“³⁹ die Verbindung zwischen Rationalität, Reflexion, Gefühl und Empfindung, denn die letzten beiden seien nicht irrational. Sie seien nicht „völlig vom Denken und Urteilen abgeschnitten“⁴⁰, sie „befähigen den Menschen, eine bestimmte Art von Wert und Wichtigkeit wahrzunehmen“⁴¹, weswegen sie als unverzichtbarer Teil unseres Nachdenkens über uns selbst, aber auch über ethische Reflexionen im Allgemeinen verstanden werden müssen. Sie gingen über das Ich hinaus, indem sie den äußerlichen Gütern unserer Reflexion und unseren Mitmenschen Wert beimessen. Folglich bedeute Rationalität keinesfalls reines Selbstinteresse und Menschen seien nicht rein kalkulierend. Das belege das anthropologische – gemeint im Sinn einer Humanität – Interesse am Mitmenschen; wodurch die menschliche Verletzlichkeit und Bedürftigkeit eingestanden sei. So folge aus dem Empfinden von Zukunftsangst das Zugeständnis einer möglichen zukünftigen Verletzung.⁴² Der *Homo oeconomicus* als eine rationale und selbst-interessierte Akteur:in gepaart mit einer „abstrakte[n] Sichtweise des abwägenden Intellekts“⁴³ sei deswegen ein „stumpfes und relativ beschränktes Instrument“, das nur vorsichtig eingesetzt werden darf – als eine Vorstellung über das „richtige“ Denken und Urteilen bleibe es gefährlich. Allerhöchstens kann es verwendet werden, um uns das Denken und Urteilen einer rationalen Person zu erklären, sofern die ausdrücklich als künstliche Konstruktion eingeführt wurde⁴⁴.

Sowohl der Begriff der Person wie auch der des Menschen sei normativ-evaluativ

³⁸Nussbaum: *Frontiers of Justice*, S. 159. Nussbaum nennt die Quelle ihres Marx-Zitats nicht.

³⁹Dies.: *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, S. 165.

⁴⁰Ebd., S. 150.

⁴¹Ebd., S. 151.

⁴²Vgl. ebd., S. 138–140, 150–151.

⁴³Beide Zitate ebd., S. 157.

⁴⁴Beispielsweise verwende Rawls eine solche künstliche Personenkonzeption, bei der es sich aber nicht um den *Homo oeconomicus* handle. Nussbaum gesteht Rawls zu, seine Personenkonzeption korrekterweise als eine normative eingeführt zu haben, statt auf die von ihr kritisierte Vorstellung eines angeblich neutralen und „richtigen“ rationalen Denkens zu beharren. Siehe ebd., S. 165–166. Mit ihrer Rawls-Interpretation widerspricht sie zutreffenderweise der von Sandel.

zu verstehen; allerdings sei der des Menschen wegen seiner Nähe zur Anthropologie attraktiver, denn anthropologische Aussagen müssten methodisch überzeugend belegt werden, um ihre Geltungsansprüche einzuholen. Es würde daher verglichen mit dem Personenbegriff schwerer fallen, bestimmten Menschen oder gar ganzen Menschengruppen die Artzugehörigkeit, das heißt eine Form normativer Gleichheit, abzusprechen.⁴⁵

Möglicherweise begünstigt Nussbaum durch ihr konsistentes Verwenden des Menschenbegriffs mit dessen vielen Naturbezügen die häufige Klassifikation als ethische Naturalist:in. Tatsächlich verneint sie, dass ihre Konzeption biologisch, ahistorisch, a priori oder sonst wie metaphysisch begründet ist. Auch vermeidet sie den oftmals irreführenden Begriff der menschlichen Natur. Sie ist sich vollständig bewusst, dass der „normalerweise mit Versuchen verbunden ist, den Menschen entweder vom Standpunkt einer normativen, oftmals teleologischen Metaphysik aus zu beschreiben“⁴⁶. Sie begründet ihre Vorstellung eines menschlichen Lebens stattdessen auf „menschliche[...] Selbstinterpretationen“⁴⁷ – und zwar auf möglichst alle, egal ob sie aktuell oder längst vergangen sind. Sie erklärt, Mythen, Geschichten und Selbstverordnungen im Kosmos seien ihre Rechtfertigungsgrundlage. Trotz eines unauflösbaren Pluralismus bleibt die Universalist:in Nussbaum zuversichtlich, „daß sich die Menschen in vielen verschiedenen Gesellschaften über die allgemeinen Umriss einer solchen Konzeption [vom guten Leben] einig sind“⁴⁸. Die Selbstinterpretationen sind selbstverständlich normativ-evaluative Beurteilungen menschlicher Erfahrungen. Sie beziehen sich sowohl auf unsere Innen- wie auch unsere Außenwelt und sie werden sowohl aus der Innen- wie auch der Außenperspektive formuliert.⁴⁹ Selbstverständlich bezögen sie sich auch auf die Erkenntnisse der Biologie, „aber nur, sofern sie ein Teil der menschlichen Erfahrung ist und diese prägt“⁵⁰.

Leider erklärt Nussbaum ihre Vorstellung vom Verhältnis zwischen Erfahrung und Erfahrungswissenschaften nur oberflächlich. Warum resultieren die relevanten Selbstinterpretationen aus der Erfahrung, aber Erfahrungswissenschaften dürfen dabei nur

⁴⁵ „Da er [der Begriff des Menschen] jedoch im Zusammenhang mit der empirischen Untersuchung einer artspezifischen Lebensform und der Frage verwendet wird, was die wesentlichsten Elemente einer solchen Lebensform ausmacht, kann es schwerer sein, seine Anwendung auf bestimmte Lebewesen in willkürlicher Weise zu verweigern“, Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 190.

⁴⁶Ebd., S. 189.

⁴⁷Ebd., S. 188.

⁴⁸Ebd.

⁴⁹Siehe Rübél S. 53.

⁵⁰Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 189.

indirekt und unter Vorbehalt beachtet werden? Wie kann der Menschenbegriff wegen seiner anthropologischen Rückkoppelung dem Personenbegriff vorgezogen werden, wenn gleichzeitig die anthropologisch interessanten Wissenschaften mit dem größten Korrekturpotential zurückgewiesen werden müssen? Warum nicht deren Erkenntnisse als methodisch besser abgesicherte den unwissenschaftlichen und unüberprüften Meinungen vorziehen? Einerseits sicherlich, weil diese Wissenschaften nach möglichst rein deskriptiven Ergebnissen suchen, aber Nussbaum normativ-evaluative Aussagen finden möchte. Andererseits, weil nur wenig der hochspezialisierten und extrem differenzierten Biologie zu Nussbaums Suche nach universellen Beschreibungen des menschlichen Lebens passt. Ich zeige später⁵¹, warum sie besser von Überzeugung oder Meinung statt von Erfahrung gesprochen hätte. Hier halte ich lediglich fest, dass sich ihre Rede von Erfahrungen nicht in den Untersuchungsgegenstand der Erfahrungswissenschaften übertragen lässt, womit eine weitere Ursache der verwirrten Klassifizierung von Nussbaum als Naturalist:in gefunden ist.

Weiterhin legt Nussbaums Selbstbezeichnung als Aristoteliker:in einen ethischen Naturalismus nahe, weil sich selbst der neo-Aristotelismus auf eine Konzeption der Natur bezieht. Aber sie bezieht sich, wie eben gezeigt, keinesfalls im Sinne eines ethischen Naturalismus auf einen Naturbegriff. Außerdem erklärt sie zwar, dass Aristoteles' Ethik am Anfang ihres Denkens stehe, aber auch, dass sie seine Argumentation für ihre Zwecke modifiziere. Deswegen bezeichnet sie sich als sozialdemokratische statt als Naturrechts-Aristoteliker:in⁵². Mitte der 1990er, als sie ihren Fähigkeitenansatz weitestgehend ausgereift hatte, adressierte sie ihre Aristoteles-Bezüge ausführlicher:

Meine Arbeit steht natürlich in der Tradition der Aufklärung: ich bin der Meinung, daß die Bedingung „universeller Achtung“ gegenüber Personen die Grundlage jeder Art von philosophischer Reflexion in der Moralthorie und politischen Philosophie bildet und bilden sollte.⁵³

Sie fordert eine Revision von Aristoteles und unterstreicht die Notwendigkeit, dessen Denken um eine Theorie der Rechte zu ergänzen. Gleichzeitig räumt sie ein:

Mein Denken [...] fühlt sich einer so gänzlich anderen [als der von Alisdair MacIntyre] Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Philosophie

⁵¹Siehe Rübels Abschn. 12.1.

⁵²So erklärte sie Taschwer in einem Interview: „Ich denke, daß es ist schon in Ordnung ist, als sozialdemokratische Aristoteliker:in bezeichnet zu werden. Zumindest solange auch betont wird, daß es eine liberale Form von Aristotelismus ist, die den traditionellen Rechten und Freiheiten eine wichtige Rolle zuschreibt“. Nussbaum: Vom Nutzen der Moralthorie für das Leben, S. 89.

⁵³Dies.: Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft, S. 140.

verpflichtet – nämlich jener der britischen Vertreter eines sozialistischen Perfektionismus wie Green und Barker und später David Ross –, daß es mir eigentlich nie in den Sinn kam anzunehmen, man könnte mich in irgendeiner Form der katholischen Naturrechtslehre zuordnen oder damit in Verbindung bringen.⁵⁴

Folglich verpasst jede Kritik, nach der sie keine echte Aristoteliker:in ist, ihr Vorhaben adäquat zu verstehen⁵⁵. Sie adressiert das sogar: Obwohl sie durch ihre Aristoteles-Interpretation in *The Fragility of Goodness* international bekannt wurde, sehe sie diese eher als Inspirationsquelle statt als theoretisches Grundgerüst. Nussbaum insistiert auf keinerlei Anschlussfähigkeit an Aristoteles.

Sollten die textbezogenen Argumente der genannten Aufsätze [ihre Aristoteles-Interpretationen] den Leser nicht überzeugen, kann er die Konzeption [ihren Fähigkeitenansatz] einfach Konzeption X nennen und sie als solche einschätzen.⁵⁶

Ich halte daher ihre Einordnung als Aristoteliker:in mindestens für unvollständig, aber eigentlich als Fehlinterpretation.

Jedenfalls ist laut Nussbaum das das humane Leben sowohl durch äußere und innere Faktoren bedingt – das sind die Fähigkeiten. Wie zuvor schon Aristoteles überführt Nussbaum diese Bedingungen in politische Forderungen, also in das, was wir einander und der Staat seinen Bürger:innen schuldet.

Aristotle's ethical writing aims to provide instructions for the future legislator. The job of such a legislator is to give to the people in his city the necessary conditions for choosing a flourishing human life.⁵⁷

Nussbaum muss im Sinne des politischen Liberalismus die Legitimität ihrer Forderungen belegen. Dazu beruft sie sich auf demokratische Legitimität, das ist die eines legitimen dialogischen Verfahrens. Dessen Ergebnisse „erben“ die Legitimität des Verfahrens. Tatsächlich äußert sich Nussbaum selten⁵⁸ über diese Legitimitätsform; sie übernimmt vieles von Rawls und scheint es für unstrittig sowie etabliert zu halten.

⁵⁴Nussbaum: *Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft*, S. 140–141.

⁵⁵Beispielsweise Knoll: Martha Nussbaum und Aristoteles. Erstmals veröffentlicht ders.: *How Aristotelian is Martha Nussbaum's „Aristotelian Social Democracy“?*

⁵⁶Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, S. 29.

⁵⁷Dies.: *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, S. 118.

⁵⁸Zwei wichtige Ausnahmen dies.: *Creating Capabilities*, S. 77–81 und dies.: *Women and Human Development* Teil 1, Kap. VII, S. 101–105 .

Legitimität entstehe sokratisch, während sich freie und gleiche Bürger:innen im Prozess des Überlegungsgleichgewichts von der Richtigkeit spezifischer politischer Rechte und Pflichten überzeugen, entstehe ein überlappender Konsens, der Teil der legitimen Rechtfertigungsgrundlage staatlicher Ordnung ist.

11.3 Essentialism of what?

Worauf bezieht sich Nussbaums Essenzialismus genau? Und wieso soll das eine dauerhafte und universelle Rechtfertigungsgrundlage sein?

Erklärtermaßen ist Nussbaum Essenzialistin: „Ich vertrete eine offen universalistische und ‚essenzialistische‘ Konzeption“⁵⁹. Nachdem sie weder eine reine Aristoteliker:in noch eine ethische Naturalist:in ist, bleibt der Bezugspunkt ihres Essenzialismus zu klären. Nur zweimal äußert sie sich dazu ausführlicher. Erstens unterscheidet sie während ihrer Aristoteles-Interpretation in dem oben behandelten Aufsatz *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*⁶⁰ zwei Formen des Essenzialismus anhand deren Perspektive auf die menschliche Natur: einen Essenzialismus mit externer und einen mit interner Perspektive⁶¹. Zweitens verteidigt sie in *Human Functioning and Social Justice* den der internen Perspektive und adaptiert ihn für ihren Fähigkeitenansatz.

Die externe und die interne Perspektive unterscheiden sich voneinander, erklärt Nussbaum, durch ihre zum Untersuchen des Menschen eingenommenen Standpunkte. Die Externe setze einen erkenntnistheoretischen Realismus voraus und argumentiere, sie sei in der Lage, sich von subjektiver Voreingenommenheit lösen zu können und so den Tatsachen der Welt näher zu kommen. Die externe Perspektive sei objektiv, das heißt wertfrei. Solche Forschung gehört für Nussbaum in die deskriptiven Wissenschaften wie die Evolutionswissenschaften. Den Sein-Sollen-Fehlschluss berücksichtigend argumentiert Nussbaum, solche wertfreien Beschreibungen des Menschen könnten keine ethische Begründung „fundieren“⁶².

⁵⁹Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 178. Hervorhebung Nussbaum.

⁶⁰Siehe Rübél Kap. 5 ab S. 64.

⁶¹Wie beschrieben, widerspricht Knoll Nussbaum. Aristoteles vertrete keinen Essenzialismus der internen Perspektive. Ich bewerte Nussbaums Aristoteles-Interpretation nicht, mir geht es allein um ihre politische Theorie.

⁶²Nussbaum bezieht sich in ihrer Beschreibung der externen Perspektive auf Williams und übernimmt von ihm die Rede einer Fundierung. Ich hatte den Begriff im Zusammenhang mit politischer Anthropologie kritisiert. Vgl. Nussbaum: *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, S. 86–90.

Weil aber *das* Menschliche – das sind alle Phänomene der menschlichen Lebenswelt – nicht allein aus Tatsachen, sondern auch aus Werturteilen bestünde, bleibe die externe Perspektive immerzu unvollständig. Zum Fundieren (!) einer Ethik eigne sie sich nicht. Stattdessen hält Nussbaum die aristotelische interne Perspektive für erfolgversprechender:

[S]cience, as well as ethics, is “internal” for Aristotle in the sense that it is the attempt to give an intelligent account of human experience of the world. Aristotle explicitly announces that his method in ethics is just the method he uses in all other areas: to preserve the greatest number and the most basic of the “appearances” – human perceptions and beliefs – on the subject.⁶³

Nussbaum argumentiert, diese „perceptions and beliefs“, auch „ordinary beliefs“⁶⁴, fundieren Aristoteles’ Ethik, denn sie würden erfassen, was keiner deskriptiven Wissenschaft gelingt: die Bewertungen des Menschlichen durch die Menschen selbst. Deren Urteile seien „evaluative beliefs“ und „beliefs concerning what is worthwhile in a human life“⁶⁵. Das zeige sich in Aristoteles’ Äußerungen zur Freundschaft (*philia*):

[I]t is rather clear that the *naturalness* of friendship is put forward not as a matter of detached discovery, but as a matter involving evaluation and judgment.⁶⁶

Ich verstehe den von ihr gewählten Begriff „naturalness“ als auf Werturteile über Freundschaft gerichtet, statt als Hinweis auf einen Naturalismus. Die von Nussbaum angesprochene Essenz ist die des humanen und des guten Lebens jenseits bloßer tierischer Existenz. Es zeige sich in der Erfahrung nicht in den Erfahrungswissenschaften, weil es sich erst im Lebens- und Freundschaftsvollzug ergebe. Die Werturteile entstünden im Handeln. Nach Nussbaum sind die auf Erfahrung oder Einsicht begründeten Werturteile über das gute Leben universell, zumindest könnten alle Menschen zu ihnen gelangen. Aber wie kann das sein? Denn einerseits hält Nussbaum die Lebensform für offensichtlich allen Menschen gemeinsam; andererseits möchte sie sich nicht direkt auf eine evolutionsbiologische Grundlage beziehen. Was bewirkt die universellen Werturteile über das gute Leben? Zum Beantworten muss ich einen Schritt zurücktreten.

⁶³Nussbaum: Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, S. 102.

⁶⁴Ebd., S. 104.

⁶⁵Ebd., S. 103.

⁶⁶Ebd., S. 104. Hervorhebung Rübél.

Nach Nussbaum entspreche die externe Perspektive einem metaphysischen Realismus, gemäß dessen Epistemologie es vom Erkenntnisapparat unabhängige aber kognitiv zugänglich Tatsachen gibt.⁶⁷ Größtenteils richte sich die Essenzialismuskritik auf diesen Realismus der externen statt auf die interne Perspektive, denn die Kritik bestreitet die epistemische Zugriffsmöglichkeit auf jene Tatsachen oder verneint sogar die gesamte Existenz einer abgetrennten Welt.⁶⁸ Ein Essenzialismus der internen Perspektive bleibe davon unberührt, weil er sich auf interne Überzeugungen, Werturteile und Erfahrungen statt auf externe Tatsachen richtet. Ihr Fähigkeitenansatz verwende diese Interne und setze lediglich einen „historically grounded empirical essentialism“⁶⁹ voraus.

One might [...] believe that the deepest examination of human history and human cognition *from within* still reveals a more or less determinate account of the human being, one that divides its essential from its accidental properties.⁷⁰

Die essenziellen und akzidentiellen Eigenschaften werden durch Werturteile voneinander unterschieden. Man entdecke bereits in einem sokratischen Selbstgespräch über die wertvollsten Aspekte des humanen Lebens, was spätere sokratische Dialoge bestätigen würden. Es benötige dazu es keine metaphysische Erklärung über die Zugriffsmöglichkeit auf externe Tatsachen, es reiche ein ehrlicher Blick auf uns und unsere gemeinsame Geschichte aus. Mit Rawls möchte ich Nussbaums Position als

⁶⁷ „On such a view, the way the human being essentially is will be a part of the independent furniture of the universe, something the gods can see and study independently of any experience of human life and human history. The paradigms that yield knowledge of what we in our nature are, are radically independent of our actual choices, our self-understandings, our hopes and loves and fears. They are there to be discovered by experts – whether philosophical, biological, or religious – and delivered to us by these figures or their intermediaries as a correct account of the way things are. This account is usually understood to have normative force: the heavenly account of what we are constrains what we may legitimately seek to be“, Nussbaum: *Human Functioning and Social Justice*, S. 206. Die dt. Übersetzung ist leicht gekürzt, deswegen beziehe ich mich auf den engl. Originaltext. Siehe dies.: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*.

⁶⁸ „If the only available (or perhaps even coherent) picture of reality is one in the derivation of which human interpretations play a part, if the only defensible conceptions of truth and knowledge hold truth and knowledge to be in certain ways dependent on human cognitive activity within history, then the hope for a pure unmediated account of our human essence as it is in itself, apart from history and interpretation, is no hope at all but a deep confusion. To cling to it as a goal is to pretend that it is possible for us to be told from outside what to be and what to do, when in reality the only answers we can ever hope to have must come, in some manner, from ourselves“, dies.: *Human Functioning and Social Justice*, S. 207.

⁶⁹Ebd., S. 208.

⁷⁰Ebd., S. 207. Hervorhebung Nussbaum.

die des Voraussetzens eines impliziten, universellen, überlappenden Konsenses über das gute Leben beschreiben.

Wie begründet Nussbaum nun die Universalität ihrer Werturteile? Sie spricht von einer tiefen Verwurzelung, aber worin? Übernehmen die anthropologischen Aussagen doch eine rechtfertigende Funktion? Ja, denn während die teildeskriptiven Werturteile über Freundschaft sich bereits auf ein moralisches Verhältnis richten – eines zwischen Gleichen – beziehen sich die teildeskriptiven Werturteile über das gute Leben auf anthropologische Aussagen. Wir erfahren mehr über Freundschaft, wenn wir die darin enthaltene moralische Beziehung näher betrachten. Wir lernen aber nur dann mehr über das gute Leben, wenn wir die *moral theory* verlassen und in die deskriptive Anthropologie hinüberwechseln. Mit ihr können wir erklären, dass die Normalverteilung und Beständigkeit der Werturteile über das gute Leben durch eine große Zahl anthropologischer Eigenschaften bewirkt ist. Die Universalität der Werturteile erklärt sich durch die anthropologischen Eigenschaften, eben *weil* es anthropologische sind. Jede Veränderung dieser Eigenschaften wird sich auf die teildeskriptiven Werturteile auswirken. Das erklärt uns bereits Aristoteles⁷¹. Und diese anthropologischen Eigenschaften sind im Zusammenhang mit einem enthaltsamen politischen Liberalismus am besten als evolutionsbiologische verstanden. Wie ich in Teil I mit Kronfeldner erklärte, gibt es einen erheblichen Unterschied zwischen den Aussagen „Ohne Humor kein gutes Leben“ und „Ohne Mobiltelefon kein gutes Leben“: Die Erste verweist auf eine arttypische Fähigkeit, die Zweite auf kultur-ökonomische Praktiken. Vererbungswege erklären die Beständigkeit der Ersten, kultur-ökonomische Verhältnisse die der Zweiten. Und daran erkennt man, warum Aussagen wie die erste für eine Rechtfertigung attraktiver sind wie die zweite. Komplet anders verhält es sich mit der moralischen Beziehung der Freundschaft, denn die Werturteile über diese sind allein von moralischen Eigenschaften abhängig. So mag eine Freundschaft mit dem Tod enden, aber dadurch verliert sie ihre moralische Güte nicht. Nur weil sich Nussbaum auf moralische Selbstdeutungen fokussiert, verlieren die körperlichen, physischen und die sonstigen anthropologischen Eigenschaften keinesfalls an Relevanz. Das belegt mir Nussbaums undeutliche Ausführungen zu Marx, zum Begriff der Lebensform, über die argumentative Stellung ihrer Fähigkeitenliste der ersten Ebene und zu dem, was dieses humane Leben eigentlich genau sein soll, von denen sie trotz steten Bemühens niemals loskommt.

⁷¹Siehe Aristoteles: Nikomachische Ethik, S. 15–16, 1. Buch, 9. Kap., 1099a 30–1099b 10.

11.4 Kulturuniversalismus?

Benötigt Nussbaum die anthropologische Begründung der Universalität? Nicht sofern Nussbaum einen Kulturuniversalismus voraussetzt. Bevor ich prüfen kann, ob sie damit meiner Kritik erfolgreich ausweicht, muss ich nach einem solchen Kulturuniversalismus suchen.

Bereits indem Nussbaum auf den Gattungsbegriff in Karl Marx' Frühschrift *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* verweist, stellt sie eine ethisch relevante Beziehung ihres Theoriesubjekts zu dessen materiellen Voraussetzungen her⁷². Marx verwies auf *die* natürliche Lebensform des Menschen als produzierendes Lebewesen. Der Begriff der Natur und des Natürlichen steht in Marx' Frühschriften immer noch in Hegels Bann, aber es lassen sich bereits neue Aspekte entdecken.⁷³ Mindestens Marx' materialistische Wende verweist auf die physischen Bedingungen der Lebensform. Leider bleiben sowohl Marx' Argumente an der von Nussbaum zitierten Stelle als auch deren Bedeutung für den Fähigkeitenansatz unklar. Vielleicht bezieht sie sich deswegen in ihren jüngeren Veröffentlichungen seltener auf Marx und streicht die Verweise auf dessen Konzeption der Lebensform⁷⁴. Tatsächlich scheint sich Nussbaums Einstellung zum Lebensformbegriff verändert zu haben. So fehlt in *Creating Capabilities* von 2011 die erste Liste der *basic capabilities*, die die Grundstruktur der Lebensform charakterisiert. Stattdessen gewinnt ihr Würdebegriff an Bedeutung. Allerdings verzichtet

⁷²Meine Diskussion siehe Rübél S. 207. Nussbaum verweist u. A. auf die Stelle in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in der Marx die Lebensformen des Kapitalismus von *der* menschlichen Lebensform als entfremdet unterscheidet. Er argumentiert, nur unter bestimmten Bedingungen können Menschen gemäß ihres Wesens produzieren und es dabei und dadurch verwirklichen. Im Prozess des Verwirklichens zeige sich *die* menschliche Lebensform. Siehe z. B. Nussbaum: Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates, S. 129–130. Bei Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844, S. 541.

⁷³Quante identifiziert vier Aspekte: (1) Das Hegel'sche Relikt des Gegensatzpaares Natur-Geist, die sich nur aufeinander bezogen als Reflexionsbegriffe bestimmen: Die Natur ist das Außersichsein des Geistes. (2) Das mit Feuerbach entstandene Marx'sche Gegenmodell zu Hegels Idealismus der Natur als sich selbst hervorbringendes Prinzip. (3) Die Natur in der Ontologie und Epistemologie von Marx' materialistischem Realismus. (4) Die Natur in Marx' praktischer Wende zu den Naturwissenschaften als solche vom technischen Handeln. Vgl. Quante: Kommentar, S. 298–315. Die Stellung der posthum veröffentlichten *Manuskripte* zu den von Marx zur Publikation bestimmten Schriften ist umstritten. Dort distanziert er sich sowie den Begriff der Natur und den des Gattungswesens von Hegel. Vgl. Wood: Karl Marx, S. 101–104, 174–180.

⁷⁴Besonders Kallhoff betont das Verschwinden des Lebensformbegriffs (siehe Kallhoff: Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur, S. 219). Sie interpretiert Nussbaum als eine „realistische Humanistin“ und wendet sich gegen jede andere Interpretationsmöglichkeit. Obwohl ich ihr größtenteils zustimme, halte ich Nussbaums Argumente für uneindeutiger als sie es darstellt.

Nussbaum auch dort nicht aufs Konzept der *basic capabilities* und den Begriff der Lebensform. Auch wenn Nussbaums Positionen zu Marx, zum Körperlichen sowie zur Lebensform letztendlich unklar bleiben, folgt daraus keinesfalls, dass die Konzeptionen nun irrelevant sind. Aber möglicherweise muss man die Selbstdeutungen sozio-kulturell statt anthropologisch interpretieren. Dann vertritt Nussbaum einen Kulturuniversalismus.

Ich möchte mich dieser Möglichkeit mittels eines Vergleichs mit John McDowells Konzept einer zweiten Natur nähern. Das erscheint mir attraktiv, weil sie sich in ihren Aristoteles-Bezügen und ihrem Ablehnen externen Quellen des Evaluativen ähneln.⁷⁵

In *Two Sorts of Naturalism* wendet sich McDowell gleichzeitig gegen einen ethischen Naturalismus wie dem von Phillipa Foot, gegen einen Subjektivismus wie dem von David Hume, gegen „supranaturalistische Rationalisten“ wie Immanuel Kant sowie gegen jüngste Adaptionen dieser Ideen. Sie alle würden den Naturbegriff vernachlässigen oder ihn auf den Forschungsgegenstand der Naturwissenschaften verengen und dadurch „entzaubern“. Es zeige sich aber, dass deren Begründungen tugendhaften Handelns in einer Sackgasse stecken bleiben, denn ihnen gelinge die Begründung des moralischen Sollens nicht, weswegen sie dessen Notwendigkeit mit nicht-moralischen Gründen erklären möchten. Sie würden auf externe Gründe verweisen, die außerhalb der Ethik liegen, indem sie argumentierten, der Forschungsgegenstand „Natur“ der Naturwissenschaften mit Alleinerklärungsanspruch eigne sich dafür. Oder sie würden ein transzendentes Ansich und eine objektive Struktur der Welt einführen. Aber aus ihrer Sackgasse führe allein die konzeptionelle Ergänzung einer zweiten Natur.⁷⁶

Als Ergänzung fügt McDowell der bloßen⁷⁷ Natur eine zweite hinzu, die über jene hinaus die durch die praktische Vernunft geschaffenen Möglichkeiten und deren Verwirklichung umfasst. Er argumentiert, Immanuel Kant zeige uns das am Verhältnis der Philosophie der Natur zur Praktischen Philosophie:

⁷⁵Siehe bspw. auch Hursthouse: On Virtue Ethics, S. 195, Fn. 3. „In *Two Sorts of Naturalism*, McDowell argues not for the claims of Aristotle’s naturalism, but for a proper understanding of it. Martha Nussbaum, in *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* [...], also argues powerfully for an understanding of Aristotle’s conception of human nature as ‘internal and evaluative’ rather than external and ‘scientific’ in the modern sense—and none the worse for being so“. Hervorhebungen Hursthouse. Auch dort schlossen sie *external* aus den Begriffspaaren aus. Siehe zu Hursthouse auch Kallhoff: Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur, S. 213–214. Weitere Beispiele für Autor:innen, die McDowell und Nussbaum einander zuordnen sind Toner: Two Sorts of Naturalism, S. 229 und Williams: Replies, S. 199.

⁷⁶Vgl. McDowell: Two Sorts of Naturalism, S. 167–182. Eine dt. Übersetzung ders.: Zwei Arten von Naturalismus.

⁷⁷Im Engl. „mere“, ders.: Two Sorts of Naturalism, S. 173.

He keeps something wholly alien to subjectivity in the picture [...] although empirically speaking we find meaning or intelligible order in the world, transcendently speaking we co-operate with the “in itself” to make it. The idea of making meaning fits action, so perhaps we can understand Kantian philosophy of practice as shaped by the thought that there is a general lesson to be learned here: all making of meaning has a transcendental aspect. Meaning is not in nature, on the disenchanted conception, and transcendental philosophy attempts to show us how to live with the thought that the disenchanted conception of nature is indispensable to what has become our paradigm for intellectual respectability.⁷⁸

McDowell möchte Kants „transcendental injection of meaning into the world from outside“⁷⁹ modernisieren, indem er den Bedeutungsimport durch Bedeutungsproduktion ersetzt:

We can go on taking action to be the making of meaning, to be practical *logos* expressing or realizing itself, but we no longer need to think of practical *logos* as external to nature.⁸⁰

Es gebe keine rein formale Sphäre der praktischen Vernunft. Der *practical logos* werde zu dem, was er ist, indem er sich motivationale und evaluative Neigungen in der zweiten Natur verschmelzend verwirklicht.⁸¹

One’s formed practical intellect – which is operative in one’s character-revealing behaviour – just is an aspect of one’s nature as it has become.⁸²

Durch die korrekte Platzierung der praktischen Vernunft in der zweiten Natur erkläre sich menschliches Handeln als von tierischem Verhalten abgegrenzt. Tiere wären komplett durch ihre erste Natur instinktiv gesteuert. Dagegen sei es Menschen möglich, sich durch das Reflexionsvermögen der praktischen Vernunft von ihrer ersten Natur zu entfernen, weil die Reflexion des natürlich Gegebenen eine Verhaltensänderung ermögliche. Trotzdem sei die praktische Vernunft nicht vollkommen unabhängig. Es führe nicht zu einem „*coup d’état* from self-interest“⁸³, der das veranlagte Moralvermögen

⁷⁸McDowell: Two Sorts of Naturalism, S. 182–183.

⁷⁹Ebd., S. 183.

⁸⁰Ebd., S. 184. Hervorhebung McDowell.

⁸¹Vgl. ebd., S. 182–185.

⁸²Ebd., S. 185.

⁸³Ebd., S. 188. Hervorhebung McDowell.

überflüssig mache. Das Reflexionsvermögen ermögliche lediglich, unsere motivationalen Impulse und unsere moralischen Neigungen rational zu hinterfragen. Solange wir die Richtigkeit einiger unserer Impulse und Neigungen anerkennen und moralisch richtiges Handeln wertschätzen würden, sei die Notwendigkeit des tugendhaften Handelns erklärt. Zwar grenze die erste Natur die Möglichkeiten der praktischen Vernunft wie im ethischen Naturalismus ein. Im Gegensatz zu dem beansprucht McDowell jedoch nicht, die Legitimation der praktischen Vernunft auf den Forschungsgegenstand der Naturwissenschaften zu begründen.⁸⁴

Die Ähnlichkeit zwischen McDowell und Nussbaum ist offensichtlich. Beide grenzen sich vom ethischen Naturalismus sowie von rein formaler Verfahrensethik ab und suchen stattdessen nach einer universellen und beständigen Rechtfertigungsgrundlage in den anthropologischen Gemeinsamkeit der Menschen. Sie glauben die Grundlage in der durch die praktische Vernunft ermöglichten Lebensform zu finden; für McDowell ist das das *practical logos*. Es füllt die von der praktischen Vernunft freigeräumte Leerstelle, in der zuvor die Instinkte der ersten Natur unser Verhalten steuerten. Das führe letztendlich zur Entwicklung von Tugenden. Denn Menschen würden eine arttypische gute Handlungsweise formen – die Tugendhaftigkeit – die sich von der arttypischen schlechten Handlungsweise deutlich unterscheidet. Die Ursachen der Entwicklung lägen in der menschlichen Fähigkeit, die eigenen Instinkte reflektieren und sich durch die Suche nach gerechtfertigten Handlungsgründen von ihnen distanzieren zu können. Außerdem zeige das *practical logos* die gerechtfertigten Handlungsgründe und Menschen empfänden sowieso aufgrund ihrer Konstitution Vergnügen am gerechten Handeln und würden es wertschätzen. „The dictates of virtue have acquired an authority that replaces the authority abdicated by first nature with the onset of reason“⁸⁵. Mit ihrer Autorität könne sich zwar die Freiwilligkeit der praktischen Vernunft widersetzen, aber nur wenn sie sich gleichzeitig der Verpflichtung rationaler Gründe entzieht – und das sei ein Selbstwiderspruch.

Auch für Nussbaum ist die Humanität durch das Anwenden der praktischen Vernunft charakterisiert. Nussbaum identifiziert auf ihrer ersten Liste der *basic capabilities* genau zwei „architektonische“ Grundfähigkeiten: die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen. Die beiden „organisieren und *strukturieren* alle anderen [Fähigkeiten der ersten Liste] und geben ihnen eine typisch menschliche Ausformung“⁸⁶. Weil Tieren die praktische Vernunft fehle, könne die so strukturierte

⁸⁴Vgl. McDowell: Two Sorts of Naturalism, S. 188–193.

⁸⁵Ebd., S. 188.

⁸⁶Die beiden letzten Zitate: Nussbaum: Der aristotelische Sozialdemokratismus, S. 59. Hervorhebung

menschliche Lebensform von der tierischen unterschieden werden⁸⁷. Sofern ein Mensch seine praktische Vernunft nicht anwenden kann, müsse man annehmen, dass ihm ein menschliches Leben ebenfalls verwehrt ist⁸⁸. In ihren jüngeren Veröffentlichungen, in denen sie die erste Liste nicht mehr anführt, beruft sie sich weiterhin auf die beiden strukturierenden Fähigkeiten und überführt ohne Begründung die beiden ehemals als *basic capabilities* klassifizierten Fähigkeiten in die Liste der *central capabilities*⁸⁹.

Folglich beschreiben McDowell und Nussbaum die praktische Vernunft auf ähnliche Weise. Sie sei das Unterscheidungsmerkmal der menschlichen und der tierischen Lebensform und sie ermögliche es Menschen, ihre Lebensform zu erkennen, als Gemeinsamkeit zu verstehen und sich zu ihr vernünftig und reflektierend zu positionieren. Aber McDowell und Nussbaum unterscheidet ihre Ansichten über das Produkt der praktischen Vernunft. Wie gezeigt⁹⁰, wendet sich Nussbaum gegen den Naturbegriff, er sei zu ideologieanfällig. Dagegen verwendet McDowell gleich zwei Naturbegriffe, wobei der zweite nicht den Forschungsgegenstand der Naturwissenschaften bezeichnet:

To use the rhetoric of ethical realism, second nature acts in a world in which it finds more than what is open to view from the dehumanized stance that the natural sciences, rightly for their purposes, adopt. And there is nothing against bringing this richer reality under the rubric of nature too. The natural sciences do not have exclusive rights in that notion; and the added richness comes into view, not through the operations of some mysteriously extra-natural power, but because human beings come to possess a second nature.⁹¹

Die „richer reality“ bestimmt McDowell näher als sozio-kulturelles Produkt: „Any actual second nature is a cultural product“⁹². Ob der Naturbegriff für ein solches Produkt

Rübel.

⁸⁷„Die menschliche Ernährung unterscheidet sich von der tierischen Ernährung und die menschliche Sexualität von der tierischen Sexualität, weil die Menschen ihre Ernährung und ihre sexuellen Aktivitäten durch ihre praktische Vernunft regulieren können“, Nussbaum: Der aristotelische Sozialdemokratismus, S. 60.

⁸⁸„Denn damit [mit der Einordnung von Fähigkeiten als menschliche] wird gesagt, daß ein Leben ohne diese Fähigkeiten zu verarmt und verkümmert wäre, um überhaupt ein menschliches zu sein. Und natürlich könnte es kein gutes menschliches Leben sein“, dies.: Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen, S. 196.

⁸⁹Die beiden Fähigkeiten in der ersten Liste dies.: Der aristotelische Sozialdemokratismus, S. 53–54 und in einer späteren Veröffentlichung dies.: *Creating Capabilities*, S. 34.

⁹⁰Siehe Rübel ab S. 219.

⁹¹McDowell: *Two Sorts of Naturalism*, S. 192.

⁹²Ebd., S. 194.

angebracht ist, lässt sich mit Maria Kronfeldner sinnvoll bezweifeln⁹³. Sie unterscheidet das Gegensatzpaar, indem sie auf die *fixity* und die *stability* von Vererbungswegen verglichen mit den hochgradig veränderungsanfälligen kulturellen Traditionen und Praktiken hinweist. McDowell argumentiert, dass die zweite Natur ebenso *fix*, *typical* und *stable* ist wie die erste, obwohl sie als Produkt der praktischen Vernunft auch sozio-kulturell geprägt ist. Sie sei universell und dauerhaft stabil, denn ihre Schlussfolgerungen erzwingen das *logos*.

Correctness in judgements about its [der Konzeption der reicheren Natur] layout is not constituted by the availability of a grounding for them in facts of first nature; it is a matter of their coming up to scratch by standards internal to the formed second nature that is practical *logos*. Of course the autonomy is not total; facts about what human beings need in order to get on well, on a first-natural conception of what getting on well is for human beings, figure in the reflective background of specific shapings of second nature.⁹⁴

Die sowieso universelle praktische Vernunft vereinige sich während des Reflektierens über richtiges und falsches Handeln mit den evolutionär entstandenen und biologisch vererbten, typischen und normalverteilten motivationalen und evaluierenden Neigungen. Deswegen seien ihre Produkte ebenfalls universell und dauerhaft stabil.⁹⁵

Im Gegensatz zu McDowell muss Nussbaum etwas anderes erklären. Während er sich Fragen zum Natürlichen an der sozio-kulturellen zweiten Natur widmen sollte, kann sie das vermeiden, schließlich lehnt sie den Naturbegriff ab. Allerdings beansprucht ihr Essenzbegriff ebenfalls Universalität und Beständigkeit, ansonsten wäre er als Rechtfertigungsgrundlage für die politische Ordnung einer pluralen Gesellschaft ungeeignet. Jedoch sind ihre diesbezüglichen Äußerungen besonders oberflächlich. (1) Einerseits möchte sie sich aufs Wesen des guten Lebens statt auf das der menschlichen Natur beziehen, aber sie schwankt zwischen Beschreibungen des guten Lebens und seiner anthropologischen Voraussetzungen hin und her. So betrifft die erste Liste die Grundstruktur der Lebensform; sie verzeichnet die anthropologische Fähigkeiten. Als anthropologische Aussagen führen sie Stabilität und Normalverteilung in ihre Theorie ein. (2) Andererseits fehlt in ihren jüngeren Veröffentlichungen diese erste

⁹³Siehe Rübél Abschn. 2.2, S. 24, Fn. 25.

⁹⁴McDowell: *Two Sorts of Naturalism*, S. 193. Hervorhebung McDowell.

⁹⁵Allerdings sei die praktische Vernunft durch die erste Natur begrenzt: „Of course first nature matters. It matters, for one thing, because the innate endowment of human beings must put limits on the shapings of second nature that are possible for them“, ebd., S. 190.

Liste; die zweite der für das gute Leben notwendigen *central capabilities* bleibt allein stehen. Spätestens ab *Human Capabilities, Female Human Beings* in 1995⁹⁶ betont sie eine andere Quelle der Universalität. Sie beziehe sich auf die Selbstinterpretationen, Überzeugungen und wohlüberlegten Urteile über das gute Leben.

Zur Beantwortung der Frage [nach dem guten Leben] untersuchen wir ein breites Spektrum von menschlichen Selbstinterpretationen zu vielen Zeiten und an vielen Orten. Besonders wertvoll sind Mythen und Geschichten, die dem Menschen einen Platz im Universum zwischen „Tieren“ einerseits und den „Göttern“ andererseits zuweisen.⁹⁷

Die Universalität und Beständigkeit muss sich auf die Selbstinterpretationen beziehen: „universale Menschenbegriffe ergeben sich aus der menschlichen Geschichte und Erfahrung und lassen sich durch die Erfahrung begründen“⁹⁸. In dieser Interpretation *zeigt* sich die Universalität und Beständigkeit der Selbstinterpretationen in der Geschichte, ohne dass Nussbaum eine Begründung – anthropologischer oder McDowell'scher Art – anführt. Sofern die Selbstinterpretationen tatsächlich universell und beständig sind, dann benötigt sie das nicht, schließlich müsste die Universalität und Beständigkeit offensichtlich sein.

Aber warum glaubt Nussbaum an die Universalität und Beständigkeit von Selbstinterpretationen? Schließlich wird die Idee davon oftmals als Rechtfertigungsgrundlage missbraucht oder sie wird als zu unzuverlässig abgelehnt, da Selbstinterpretationen zu veränderlich sowie zu kulturell geprägt sind und weil sie oftmals nur zeitlich und lokal begrenzt anerkannt werden. Anthropologische Aussagen sind dagegen als Rechtfertigungsgrundlage besonders attraktiv, weil sich vererbte anthropologische Eigenschaften nur extrem langsam verändern. Anthropologische Aussagen bieten so politischen Theorien allgemein anerkannte argumentative Sicherheit und folglich Stabilität an. Wie begründet Nussbaum stattdessen ihre Behauptung einer Universalität? Sie erklärt es niemals. Sie versichert uns lediglich die Existenz universeller Selbstinterpretationen:

Diese Geschichten [über den Platz der Menschen im Kosmos] legen den Gedanken nahe, daß sich die Menschen in vielen verschiedenen Gesellschaften

⁹⁶Der Aufsatz *Human Capabilities, Female Human Beings* ist identisch mit einem auf dt. veröffentlichten Vortrag von 1993: Siehe Nussbaum: Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen.

⁹⁷Ebd., S. 188.

⁹⁸Ebd., S. 184.

über die allgemeinen Umrisse einer solchen Konzeption [des menschlichen Lebens] einig sind.⁹⁹

Denn selbst Relativist:innen müssten einräumen, „daß universale Menschenbilder in diesen Interpretationen eine wichtige Rolle spielen“¹⁰⁰. Nussbaum plausibilisiert das mittels einer Reihe von Verweisen: Aristoteles' und Kwame Anthony Appiahs Reisebeobachtungen würden beispielsweise einen solchen Universalismus nahelegen¹⁰¹. Außerdem müsse man anerkennen, dass Menschen einander als Mitglieder einer Art erkennen können und dass sie über alle Kulturen und Zeiten hinweg Familien gründen und Kinder großziehen¹⁰². Letztendlich führten solche Überlegungen immer zur Suche nach der menschlichen Lebensform, deren Universalität sie mit ihrer ersten Liste versuchte zu charakterisieren.

⁹⁹Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 188.

¹⁰⁰Ebd., S. 184. Tatsächlich lässt sich berechtigterweise die Existenz universeller Menschenbilder bezweifeln. So verweist z. B. Wierzbicka auf die Wirkung der Sprachen auf unsere Vorstellungen. Gerade Nussbaum blicke aus ihrer speziell amerikanischen Perspektive auf unsere Welt und interpretiere andere Kulturen durch diese. Siehe Wierzbicka: *Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum*.

¹⁰¹Vgl. Nussbaum: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, S. 184.

¹⁰²Vgl. ebd., S. 188.

Kapitel 12

Rechtfertigung und Legitimität

Nachdem ich herausgearbeitet habe, dass Nussbaum keinen ethischen Naturalismus vertritt und Teil ihrer Rechtfertigungsgrundlage die Selbstinterpretationen, Überzeugungen und wohlüberlegten Urteile über das gute Leben sind, untersuche ich nun, warum das eine legitime Rechtfertigungsgrundlage sein soll. In 12.1 erläutere ich den Zusammenhang zwischen den Selbstdeutungen und der Rechtfertigung, was ich in 12.2 auf Legitimationsfragen ausweite. Das ermöglicht mir anschließend in 12.3 ihre Stabilitätskonzeption zu prüfen.

12.1 Endoxa und Rechtfertigung

In *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* wendet sich Nussbaum gegen Bernard Williams' relativistische Aristoteles-Interpretation. Gemäß ihrer eigenen bezögen sich Aristoteles' und Platons normative Argumente auf Selbstinterpretation statt auf eine externe Natur¹. Williams bemängelt, inkorrekt von ihr wiedergegeben worden zu sein. Sowieso sei Aristoteles' Verständnis der Selbstinterpretation keine verlässliche Grundlage ethischen Urteilens. Wenigstens sind sich Williams und Nussbaum einig, dass Aristoteles die wohlüberlegten Urteile aller Menschen, die *endoxa*, als verlässlich akzeptiert.² In *The Fragility of Goodness* führt Nussbaum das aus, indem sie Aristoteles als einen internen Realisten, der nur den sprachlichen Zugang zur Welt durch Meinungen und Theorien als akzeptabel anerkenne, interpretiert³. Philosophieren sei für ihn das Untersuchen, Analysieren und Bewerten

¹Siehe Nussbaum: *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, S. 101: „[W]e can see that the tragic and Platonic arguments do not try to move outside of ordinary evaluative belief to an external perspective of scientific fact. In speaking of human nature, they deal with beliefs that are both evaluative and, in the broadest sense, ethical – beliefs about what is worthwhile and worthless, liveable and not liveable. They are matters for communal judgment and decision, not for independent investigation and discovery. They are thoroughly internal to the community, and they serve to explain it to itself [sic!].“

²Siehe Williams' Antwort: Williams: *Aristotle and Human Nature*. Darin zu *endoxon* S. 194.

³„This, then – if we may characterize it for ourselves using language not known to Aristotle himself – is a kind of realism, neither idealism of any sort nor skepticism. It has no tendency to confine us

sprachlicher Äußerungen. Nussbaum unterscheidet mit ihm zwischen philosophisch untersuchenswerter Meinung – *doxa* – und fachlich qualifiziertem Urteil – *endoxa* – das als besonders abgesichert in philosophischen Überlegungen berücksichtigt werden soll⁴. Keinesfalls sind irgendwelche oder sogar alle Überzeugungen zu berücksichtigen. Nun sollte Nussbaum die Methode erklären, die jene *doxa* zu *endoxa* veredelt und so zu einer legitimen Rechtfertigungsgrundlage verwandelt – sie unterlässt es jedoch.

Ich versuche mich einer Antwort mit Angela Kallhoffs Arbeit dazu zu nähern. Ihre unkonventionelle Interpretation fällt sicherlich aus der üblichen Nussbaum-Rezeption, ich halte sie jedoch für gewinnbringend, denn sie illustriert die interpretativen Kosten einer von Anthropologie unabhängigen Argumentation. Kallhoff argumentiert, Nussbaum beziehe sich auf die gemeinsame Menschlichkeit, das ist die Humanität. Deswegen bezeichnet sie Nussbaum als eine „realistische Humanistin“. Es setze zwar eine universelle Grundlage des Menschen⁵ voraus, aber nur weil die berücksichtigt werden müsse, würde aus ihr kein ethischer Naturalismus folgen. Tatsächlich sei es „unangemessen [...] Nussbaums sehr umfängliches und vielfältiges Werk auf eine These über die Natur des Menschen und sein gutes Leben zu verkürzen“⁶. Ihre Fähigkeitenliste beziehe sich stattdessen auf den Wissensschatz der Menschheit über gute Lebensvollzüge. Zwar würde Nussbaum universelle Fähigkeiten annehmen, aber das setze keine „empirisch gedeutete Naturanlage des Menschen“⁷ voraus. Auch der Begriff der Lebensform müsse als die Lebensvollzüge betreffend verstanden werden,

to internal representations, nor to ask us to suspend or qualify our deeply grounded judgments. It is fully hospitable to truth, to necessity (properly understood), and to a full-blooded notion of objectivity. It is not relativism, since it insists that truth is one for all thinking, language-using beings. It is a realism, however, that articulates very carefully the limits within which any realism must live. Talk of the eternal or the immortal has its place in such a realism - but, as Aristotle makes clear, only because such talk is an important part of our world“, Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, S. 257.

⁴„[E]inleuchtend dagegen (sind Annahmen), die allen oder den meisten oder den Klugen so erscheinen, und bei diesen (letzteren) wieder entweder allen oder den meisten oder den angesehensten und namhaftesten“, Aristoteles: *Topik*, S. 9, 1. Buch, 1. Kap., 100b 23–27. Vgl. für *doxa* Horn: *Doxa/Meinung, Überzeugung*; auch: *Anschein, Ansehen, Sozialprestige*, S. 138–139. Vgl. für *endoxon* Fischer: *Endoxa/anerkannte Meinung, Akzeptables*, S. 177–179. Siehe kritisch über Nussbaums Aristoteles-Interpretation Frede: *The Endoxon Mystique*, S. 205–207. Haskins: *Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle’s Rhetorical Project*, S. 3–6.

⁵„Wenn die Fähigkeiten des Menschen zu moralischem Handeln erörtert werden, dann muss auch mit unverfügbaren und universalen Anlagen des Menschen zu einem guten Leben gerechnet werden. So sehr diese individuell schwanken, so sehr gilt es doch, allgemeine Beschränkungen und Freiräume des psychischen Erlebens und des körperlichen Daseins zu berücksichtigen“, Kallhoff: *Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur*, S. 214.

⁶Ebd., S. 218.

⁷Ebd., S. 219.

er dürfe nicht als einer des Essenzialismus gedeutet werden.⁸ Damit hat sich Kallhoff den Weg freigeschaufelt und die evaluativen Selbstdeutungen – die *endoxa* – der gemeinsamen Humanität bleiben als Nussbaums einzige Rechtfertigungsgrundlage übrig. Die „Deutungshoheit“⁹ über die Humanität und das gute Leben sei der Ethik als normative Wissenschaft zugeordnet.¹⁰

Die Defizite von Kallhoffs assistierender Nussbaum-Interpretation zeigen sich, sobald man danach fragt, was mit der Anthropologie verloren geht. Warum soll man erwarten können, dass die evaluativen Deutungen unserer Humanität tatsächlich universell sind? Schließlich sind es *nur* philosophisch aufgearbeitete Überzeugungen. Viele historische Positionen der praktischen Philosophie, – insbesondere die von Aristoteles – über die moralische Stellung von Frauen verglichen zu der von Männern legen nahe, dass auch philosophische Urteile von epochalen Paradigmen abhängig sind. Warum sollte man sich dann blind auf die Philosophie verlassen oder anders ausgedrückt, warum sollten deren Urteile legitim sein? Dazu verweist Kallhoff auf Nussbaums jüngere Veröffentlichungen über politische Emotionen. Mit Rawls kann man diese als „*moral sentiments*“ bezeichnen. Jedenfalls würden diese Emotionen die Urteile wissenschaftlich absichern. Kallhoff zitiert Nussbaum:

[C]ognitive psychologists during the past several decades have produced a wide range of excellent research on particular emotions, which, supplemented by the work of primatologists, anthropologists, neuroscientists, and psychoanalysts, gives us a lot of empirical data that are extremely useful to a normative philosophical project such as this one. Such empirical findings do not answer our normative questions, but they do help us to understand what may be impossible and what possible, what pervasive human tendencies may be harmful or helpful—in short, what material we have to work with and how susceptible to “work” it may be.¹¹

Folglich bezieht sich Nussbaum auch in Kallhoffs Interpretation weiterhin auf empirisch-anthropologische Aussagen; zwar nicht mehr auf eine gemeinsame Lebensform, dafür aber auf die nicht minder normalverteilten, vererbten und dauerhaft veranlagten moralpsychologischen Eigenschaften. Wenig überraschend übernehmen

⁸Vgl. Kallhoff: Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur, S. 218–220.

⁹Ebd., S. 221.

¹⁰Vgl. ebd., S. 220–221.

¹¹Das Zitat bei Kallhoff: ebd., S. 221, bei Nussbaum: Political Emotions, S. 15–16.

die nun die Funktion, die zuvor die Lebensform innehatte. Wenn die *endoxa* ausreichend verlässlich sind, warum möchte Nussbaum mit empirisch-anthropologischen Aussagen ihre Rechtfertigung stärken? Sie könnte sich schließlich auf einen allen Menschen gemeinsamen kulturellen Kern berufen, der sich dann in jenem großen Wissensschatz der Menschheit finden lassen müsste. Selbstverständlich weil die mit den anthropologischen Aussagen dem Theoriesubjekt beigelegten Eigenschaften wie Normalverteilung oder Beständigkeit *verlässlicher* und *anerkannter* sind, als Aussagen über kulturelle Gemeinsamkeiten, egal wie sehr diese zu *endoxa* veredelt wurde, jemals sein können. Die Anthropologie bleibt bei Nussbaum wie bei Rawls ein unverzichtbarer Teil der Rechtfertigung.

12.2 Legitimität

Es bleibt noch zu klären, wie Nussbaum in die Legitimität der *endoxa* begründet. Dem nähere ich mich über die Jaggars Nussbaum-Kritik. Ich zeige, dass Nussbaum eine anspruchsvolle ethische Erziehung voraussetzt, um ihre umfangreiche Theorie des Guten legitimieren zu können.

Obwohl ich nachgewiesen habe, dass Nussbaum ihren Fähigkeitenansatz mittels anthropologischer Aussagen konkretisiert, was zur Rechtfertigung beiträgt, ist damit noch nichts über dessen Legitimität gesagt. Denn sogar wenn wir die Vorstellung impliziter universeller Werturteile akzeptieren, muss Nussbaum immer noch zeigen, wie die impliziten in explizite transferiert werden können. Erst dann wird sie den Theoriesubjekten gegenüber ihren Fähigkeitenansatz legitimieren können. Leider erklärt sie ihr Legitimationsverfahren und wie eine *endoxon* im öffentlichen Prozess heranreift nur unzureichend. Zwar verweist sie auf die Verfahren des sokratischen Dialogs und des Überlegungsgleichgewichts, das vergrößert jedoch meine Skepsis gegenüber den Erfolgchancen einer Legitimierung. Schließlich ist das Überlegungsgleichgewicht in Rawls' Frühwerk eher ein sokratischer Monolog, hat also nichts mit ihrer Vorstellung des öffentlichen und gemeinschaftlichen Deliberierens gemeinsam. Und im Spätwerk wendet Rawls die Idee des Vernünftigen – keine impliziten Werturteile – an und „der Inhalt des Vernünftigen werde durch den Inhalt einer vernünftigen politischen Konzeption bestimmt“¹².

Statt einer befriedigenden Erklärung finden sich in Nussbaums Publikationen zahlreiche verstreute teils widersprüchliche Andeutungen. Alison M. Jaggars argumentiert

¹²Rawls: Politischer Liberalismus, S. 175.

überzeugend, man könne sie zu vier methodischen Ansätzen¹³ des moralischen Nachdenkens, Argumentierens und Urteilens zusammenfügen. Diese stelle ich nun knapp vor. (1) Der *Aristotelian Approach* bezieht sich auf *endoxa* und die aristotelische Methode einer kritischen Verfeinerung. Jaggars überspringt Nussbaums Frühwerk mit dessen vielen anthropologischen Bezügen. Die *endoxa* wären für Nussbaum immer schon die Rechtfertigungsgrundlage gewesen und bezögen sich über das Gesamtwerk hinweg auf den Wissensschatz der Menschheit, Mythen und Selbstverständnisse. Jaggars argumentiert gegen eine Einigungsmöglichkeit und der daraus entstehenden Legitimität, denn der kulturelle Dissens sei zu groß, um darauf hoffen zu können. Folglich sei dieser methodische Ansatz einer Legitimitätseinholung kein verlässlicher.¹⁴

(2) Den *Narrative Approach* entwickelte Nussbaum während ihrer Jahre in Indien und ihrer Zeit in der Entwicklungsarbeit. Ab *Women and Human Development*, also erst in ihren jüngeren Veröffentlichungen, bezieht sie sich auf ihre Interviews mit verarmten indischen Frauen der untersten Kasten, um anhand derer Wünsche, Lebensziele und evaluativen Vorstellungen ihre eigene Fähigkeitsauswahl zu stärken. Ihre Interviews verdeutlichten die grundlegenden Bedürfnisse, Anliegen, Emotionen und Wünsche sowie deren Universalität von radikal außerhalb der eurozentrischen Perspektive situierten Menschen. Es fällt auf und es wurde bereits vielfach kritisiert, dass man nicht die Stimmen der befragten Frauen selbst hört, Nussbaum gibt sie lediglich wieder¹⁵. Sie treten nur als stilisierte Zeugen:innen auf, die Nussbaum aufrufen kann, wie es ihr passt. Dem möchte ich hinzufügen, dass wir niemals Widersprüche oder Einwände der Frauen hören, ganz so als ob sie mit allem was Nussbaum schreibt einverstanden wären.

Fairerweise muss, wie Jaggars einräumt, klargestellt werden, dass Nussbaum ihren *Narrative Approach* relativierte.¹⁶ Deshalb erwähnt Jaggars den *Narrative Approach*

¹³Vgl. alle vier von Jaggars identifizierten Methoden Jaggars: Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities, S. 305–308.

¹⁴Tatsächlich beruft sie sich vollkommen auf Ackerly: Political Theory and Feminist Social Criticism, S. 94–110. Ackerly kritisiert zusätzlich an Nussbaum, ihr sei eine Reihe von Fehlschlüssen, insbesondere der eurozentrische, unterlaufen.

¹⁵Das argumentierte bekannterweise Okin; Jaggars beruft sich auf deren Text. Siehe Okin: Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?, S. 295–297. Siehe für Nussbaums Antwort Nussbaum: On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin.

¹⁶„The 'narrative method' is a method of civic education. I use examples, here and elsewhere, to get the reader to imagine the problems, to see the human issues involved in what might otherwise read as bare statistics, and to show the connection between one problem and another [...]. That heuristic use is the primary use I assign to these narratives, but I intend them also to have the somewhat richer role that I describe in *Cultivating Humanity*: they ought to work on the reader's 'inner eyes,' [...], expanding Americans' awareness of what a poor life in India actually feels like, and encouraging Americans to acknowledge the equal humanity of those who live in substandard

nur flüchtig. Allerdings möchte ich festhalten, dass sich hier abermals meine Kritik an der Fähigkeitenliste belegt: Es handelt sich um eine eigenartige Darstellung des guten Lebens. So wie die Fähigkeitenlisten keinerlei konventionell negativ beurteilte Fähigkeiten aufzählen, fehlt in den Beiträgen der indischen Frauen Dissens und Widerspruch, als ob sie bereits auf philosophischem Niveau die Fragen nach dem guten Leben reflektiert hätten. So wenig die Interviews die Gedanken tatsächlicher Menschen wiederzugeben scheinen, so sehr erfahren wir mehr über Nussbaums eigene Vorstellungen.

(3) *Morally-Constrained Proceduralist* oder *Informed Desire-Approach*. Nussbaum lehnt moralphilosophische Präferenztheorien ab, denn Menschen würden sich zu oft irren und sich zu oft das Falsche wünschen. Allerdings verlangt sie deswegen nicht, Präferenzen als Bezugspunkte von moralischen Werten vollkommen zu vermeiden. Man müsse politische Anliegen, Wünsche und Vorlieben kritisch prüfen und die unangemessenen unter ihnen herausfiltern.¹⁷ Sie verbleibt in einer kantianischen Tradition und beruft sich auf eine universalistische Konzeption von *human worth* sowie auf *legitimate interests* der Person. Allerdings wendet sie damit ihren Würdebegriff in eine kantianische Richtung und gibt ihm eine wichtigere Rolle, als dem vorherigen aristotelisch-Marx'schen. Jedoch hält selbst Nussbaum die infrage kommenden Methoden für zu unzuverlässig, um die Fähigkeitenlisten zu legitimieren. Wie vieles andere bei Nussbaum bleibt auch das unerklärt stehen. Statt es näher zu erläutern, springt Nussbaum zur nächsten Methode, die sei die wichtigste.¹⁸

(4) *Non-Platonist Substantive-Good Approach*. Nussbaum eignet sich den Begriff „*substantive-good approach*“¹⁹ an, obwohl er, wie Jaggar festhält, nur teilweise das bezeichnet, was Nussbaum vor Augen hat. Ein *substantive-good approach* beruft sich auf einen unabhängigen moralischen Wert als Rechtfertigungsgrundlage moralischer Richtigkeitsansprüche. Für Nussbaum ist das die intuitive Vorstellung vom guten Leben, die ihr zufolge alle Menschen implizit teilen.

[T]he primary weight of justification remains with the intuitive conception

conditions. Of course such examples must be accompanied by data of other sorts, since they might not be representative“, Nussbaum: *On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin*, S. 202–203.

¹⁷Gelegentlich verweist Nussbaum auf die Methoden anderer Autor:innen, um Präferenzen zu prüfen. Siehe dies.: *Women and Human Development*, S. 136, 158–159.

¹⁸Vgl. ebd., S. 165.

¹⁹Siehe ebd., S. 63, 156–160, 162–166. Sie verwendet den Begriff hauptsächlich, um ihre Theorie von denen des *proceduralist approach* abzugrenzen.

of truly human functioning and what that entails.²⁰

The account of the central capabilities is based on an intuitively powerful idea of truly human functioning that has roots in many different traditions and is independent of any particular metaphysical or religious view.²¹

Allerdings vertraut Nussbaum unserer Intuition berechtigterweise nicht, schließlich irren wir uns schnell in ihnen. Niederträchtige, böartige oder sadistische Motive würden sehr leicht und ungenügend reflektiert in die eigenen Urteile einfließen können. Deshalb verlangt Nussbaum nach einer verlässlichen Reflexionsmethode.

Since the intuitive conception of human functioning and capability demands continued reflection and testing against our intuitions, we should view any given version of the list as a proposal put forward in a Socratic fashion, to be tested against the most secure of our intuitions as we attempt to arrive at a type of reflective equilibrium for political purposes.²²

Jaggar kritisiert, Nussbaums Reflexionsmethode könne keinen Konsens herstellen und argumentiert, sie räume Philosoph:innen in der für sie typisch elitären Weise die Schiedsrichterrolle zu. Dem stimme ich zu; im Gegensatz zu Jaggar fokussiere ich mich jedoch nicht auf die normative Gleichheit der Akteur:innen, sondern auf die in der Reflexionsmethode enthaltenen anthropologischen Aussagen.

Ihre Analyse konzentriert Jaggar fast ausschließlich auf Nussbaums *Women and Human Development*, das ist eine der jüngeren Publikationen mit nur noch einer enthaltenen Fähigkeitenliste. Obwohl Nussbaum ihre Fokusverschiebung niemals ausführlich erklärte und noch dazu weiterhin Elemente des Frühwerks verwendet, glaubt Jaggar einen klaren Umbruch zwischen den Werkphasen identifizieren und Nussbaums anthropologischere Frühphase verwerfen zu können. Jaggar argumentiert, Nussbaum ersetze den Essenzialismus des Frühwerks durch einen schwächeren und nicht-essenzialistischen Universalismus. Die übrig gebliebene Fähigkeitenliste beschreibe nicht länger die menschlichen Gedeihensbedingungen, sondern nur das politische Ideal der Moderne.²³ Wie ich zeigte, beruft sich Nussbaum jedoch weiterhin auf ihre älteren Veröffentlichungen; und zwar sowohl in *Women and Human Development*

²⁰Nussbaum: *Women and Human Development*, S. 76.

²¹Ebd., S. 101.

²²Ebd., S. 77.

²³Vgl. Jaggar: *Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities*, S. 302-304.

als auch in ihren jüngsten und nach Jaggars Kritik erschienenen Publikationen²⁴. Auch wenn sie ihren Fähigkeitenansatz eher in Rawls'scher als in essenzialistischer Terminologie²⁵ beschreibt, auch wenn die Lebensform in den Hintergrund tritt, möchte Nussbaum weiterhin nicht jede Meinung über das gute Leben zulassen, sondern nur solche aufbereitete und anerkennungswürdige, die sich mit einem Blick auf unsere Geschichte als dauerhaft herausstellen. Zudem habe ich gezeigt²⁶, dass sich Nussbaum weiterhin auf anthropologische Dauerhaftigkeit und Normalverteilung bezieht. Lange Zeit erreicht sie das über den Lebensformbegriff; im Spätwerk wechselt sie zum Konzept der *moral sentiments* und der ethischen Erziehung. Jedenfalls beantwortet das die Frage, nach deren Antwort auch Jaggars suchte, nämlich warum ein legitimierender überlappender Konsens möglich ist. Oder anders formuliert, obwohl die universelle Vorstellung vom guten Leben offenbar allerhöchstens implizit existiert, kann Nussbaum deren Existenz weiterhin behaupten und darauf verweisen, dass sie noch durch sokratische Gespräche, aufmerksame Lektüre historischer Texte, Kunst und anderer Medien oder einfach nur einer guten ethischen Erziehung freigelegt werden muss. Jene, die ausreichend gut erzogen wurden und sich gebildet haben, seien sich einig über die Vorstellung vom guten Leben. Und deren Zustimmung legitimiere den Fähigkeitenansatz.

Auch wenn unsere Präferenzen nicht vertrauenswürdig sind, könnten wir laut Nussbaum ethisch gute Einstellungen zu unseren Mitmenschen aufbauen. Zudem könnten Menschen, sofern ihnen eine umfassende, aufmerksame und sorgfältige ethische Erziehung zukommt, den Wunsch formen, gemäß dieser Einstellungen zu handeln.²⁷

By promoting education, equal respect, the integrity of the person, and

²⁴Siehe z. B. Nussbaum: *Women and Human Development*, S. 35, Fn. 2, S. 71–72, Fn. 69, S. 76, 87. Für die nach Jaggars Aufsatz erschienenen Publikationen siehe z. B. dies.: *Frontiers of Justice*, S. 180–183. Auf S. 181 findet sich trotz des Fehlens der ersten Liste über die für die menschliche Lebensform notwendigen Fähigkeiten noch ein Verweis auf die menschliche Lebensform. Das wiederholt sich implizit in einer Formulierung Nussbaums auf S. 182: „The theory's notions of the human *and* of central human capabilities are, then, evaluative and ethical“. Hervorhebung Rübel. Die zweifache Beschreibung der capabilities entspricht dem Inhalt der beiden Listen. Siehe dies.: *Creating Capabilities*, S. 161 für einen er spätesten Verweise auf die menschliche Lebensform.

²⁵Z. B. *overlapping consensus* oder *reflective equilibrium*, ebd., S. 76, 77.

²⁶Siehe Rübel Abschn. 11.3 ab S. 222.

²⁷Nussbaum entwickelt diese Argumentation während ihres gesamten Schaffens, nicht nur im Spätwerk, auch wenn sie sich dort auf sie fokussiert. Ihre gründlichste und umfangreichste Veröffentlichung dazu *Upheavals of Thought*. In *Political Emotions* aktualisiert sie ihre Ergebnisse und hebt die stabilisierende und destabilisierende Wirkung politischer Emotionen auf die Gesellschaft und die Nation hervor. Dort stellt sie auch ihr Modell der ethischen Erziehung politischer Emotionen ausführlich dar. In *Anger and Forgiveness* holt sie die notwendige Einordnung negativer Emotionen in die politische Ordnung nach.

so forth, we are also indirectly shaping desires, and desires formed under these conditions are likely to be more adequately informed than those formed under conditions of isolation, illiteracy, hierarchy, and fear.²⁸

Das begründet Nussbaum mit ihrer umfangreichen Theorie der Emotionen, die sie in unserem Kontext auf die *moral sentiments* und die *political emotions* anwendet. Ähnlich wie Rawls führt sie damit eine anthropologische Moralphysikologie in ihre politische Theorie ein. Das garantiere die Universalität der Humanität. Das begründet nach Nussbaum den überlappenden Konsens, verursache die gesellschaftliche Stabilität und sei Teil der legitimen Rechtfertigungsgrundlage.

12.3 Tugenden, ethische Erziehung, politische Emotionen und Stabilität

Nussbaums perfektionistischer Liberalismus erlaubt im Gegensatz zu dem von Rawls eine intensivere ethische Erziehung, die zur Stabilität beitragen soll. Anders als er kann sie deswegen ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen ethisch positiven und negativen Handlungsneigungen annehmen. Denn solange die von ihr vorgeschlagene ethischen Erziehung die Gerechtigkeitsvorstellung im Denken und Handeln der Bürger:innen stabilisiert, wird Nussbaum keine anthropologische Konstante mit positivem Twist benötigen. Ich untersuche nun das Verhältnis der ethischen Erziehung zur Anthropologie und beantworte die Frage, welche argumentative Funktion das hinsichtlich der Legitimität ihres Fähigkeitenansatzes übernimmt.

Laut Nussbaum unterscheiden sich politische Emotionen von anderen durch den Gegenstand, auf den sie sich richten: „they take as their object the nation, the nation’s goals, its institutions and leaders, its geography, and one’s fellow citizens seen as fellow inhabitants of a common public space“²⁹. Jede politische Theorie sowie jede politische Gesellschaft müsse sich mit den politischen Emotionen ihrer Bürger:innen auseinandersetzen, weil jene das politische Handeln dieser beeinflussen und folglich mit der gesellschaftlichen Stabilität zusammenhängen würden.

Such public emotions, frequently intense, have large-scale consequences for the nation’s progress toward its goals. They can give the pursuit of those goals new vigor and depth, but they can also derail that pursuit,

²⁸Nussbaum: *Women and Human Development*, S. 161.

²⁹Dies.: *Political Emotions*, S. 2.

introducing or reinforcing divisions, hierarchies, and forms of neglect or obtuseness.³⁰

Deswegen müsse die Gesellschaft die stabilisierenden politischen Emotionen ihrer Bürger:innen fördern und auf gemeinsame Ziele ausrichten sowie deren Charaktere stärken, um deren destabilisierende politische Emotionen einzuschränken. Das gelinge ihr durch eine den menschlichen Anlagen angemessene ethische Erziehung, sokratische Dialoge sowie durch emotionale öffentliche Appelle.

Selbstverständlich konfiguriert eine anspruchsvolle, öffentlich geförderte ethische Erziehung mit den Forderungen des politischen Liberalismus, weil sie zu einer umfangreichen oder auch starken Theorie des Guten gehört. Darauf muss Nussbaum genauestens achten, schließlich drücken ihr zufolge Emotionen Werturteile aus³¹. Sie löst das, indem nur jene Emotionen öffentlich adressiert werden dürfen, die die Inhalte des überlappenden Konsenses betreffen.³² Dessen Legitimität übertrage sich auf die öffentliche ethische Erziehung; die darf deswegen legitimerweise solche Emotionen fördern, die sich auf dessen Inhalt richten. Darüber hinaus verlange eine erfolgreiche Legitimierung des Fähigkeitenansatzes weiteres:

Part of justifying a normative political project is showing that it can be reasonably stable. Emotions are of interest in part because of our questions about stability.³³

Schließlich wünschten viele politische Theorien illiberale Erziehungsmethoden anzuwenden, weil sie die Makel und Schwächen ihrer allzu menschlichen Subjekte verachten würden. Ein Hang zur Tyrannei stehe ebenso wie das eventuelle Aufbegehren ihrer malträtierten Subjekte fest. Keinesfalls kann Stabilität erwartet werden und deswegen auch nicht Legitimität. Daher möchte Nussbaum die stabilisierenden Emotionen fördern sowie den destabilisierenden nur so weit wie nötig Raum überlassen. Zur Legitimation einer politischen Gerechtigkeitskonzeption muss ihre Vereinbarkeit mit der menschlichen Moralpsychologie belegt werden. Es muss gezeigt werden, dass ihre Gerechtigkeitsprinzipien mit den Werturteilen und den Emotionen vereinbar sind.³⁴

An Rawls kritisiert Nussbaum, dass dessen Konzeption einer vernünftigen Moralpsychologie es nicht gelinge, die Gerechtigkeitsprinzipien im Denken und Handeln

³⁰Nussbaum: *Political Emotions*, S. 2.

³¹„[E]motions [...] are not just impulses, but contain appraisals that have an evaluative content“, ebd., S. 6.

³²Vgl. ebd., S. 6–9.

³³Ebd., S. 16.

³⁴Vgl. ebd.

ausreichend zu stabilisieren, weil er sich auf zu schwache Emotionen verlasse; nur die mit Liebe und Mitgefühl durchzogenen politischen Emotionen seien stark genug. Einsicht und Verständnis der menschlichen Mängel und moralischen Schwächen stabilisierten diese Emotionen zu dauerhaften positiven Einstellungen gegenüber den Mitmenschen. Gegen Rawls positioniert sich Nussbaum mit einer Adaption von Immanuel Kants „radikalem Böse“³⁵. Damit bezeichnet sie jene Kräfte, „that lurk in [...] all of us“, beispielsweise die Tendenz „to protect the fragile self by denigrating and subordinating others“³⁶. Wir alle hätten das Vermögen, Neid, Angst, Abscheu und Scham zu empfinden; aber diese Emotionen gefährdeten erst die politische Stabilität, sobald sie Überhand nähmen. Dass dem so sei, möchte Nussbaum mit dem besprochenen Verweis³⁷ auf die Ergebnisse der anthropologischen Naturwissenschaften belegen und durch deren Geltungsansprüche rechtfertigen. Nussbaum begründet daher die Stabilität des Fähigkeitenansatzes im Denken und Handeln der Bürger:innen auch mit Ergebnissen der Naturwissenschaften und sie überträgt deren Geltungsansprüche auf ihre Theorie politischer Emotionen.

Die Konzeption des radikalen Bösen addiert Nussbaum zu ihren evolutionswissenschaftlichen Recherchen in der Biologie, der Entwicklungspsychologie und der Kindheitsforschung.³⁸ Ich konzentriere mich zur einfach zugänglichen Veranschaulichung ihrer „reasonable political psychology“³⁹ auf ihre Ausführungen zur frühkindlichen Hilfslosigkeit; auch um ausreichend Kontrast zu Rawls vernünftiger Moralpsychologie herstellen zu können.

Man könne nur dann absichtlich böse Handlungen⁴⁰ erklären, argumentiert Nussbaum, wenn man wie Kant die Veranlagung zu solchem Handeln voraussetzt. Das nennt Nussbaum das radikal Böse. Anders als bei Kant ist es in ihrer Version den gesellschaftlichen Einflüssen möglich, die anthropologischen Anlagen und die aus ihnen resultierenden Handlungstendenzen umfangreich zu formen. Das gelinge jedoch nur, wenn der Mensch, dessen Charakter geformt werden soll, trotz seiner Fehler,

³⁵Vgl. Nussbaum: *Political Emotions*, S. 3–5, 162–168. Nussbaum bespricht Kants Argumentation in dies.: *Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions* und dies.: *Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions*.

³⁶Die beiden letzten Zitate dies.: *Political Emotions*, S. 3.

³⁷Siehe Rübél ab S. 236.

³⁸Ich kürze Nussbaums umfangreiche Vorarbeit ihrer Emotionstheorie extrem ab. Siehe Nussbaum: *Compassion: Human and Animal*.

³⁹Dies.: *Political Emotions*, S. 163.

⁴⁰„Deliberately cruel and ugly behavior toward others that is not simply a matter of inadvertence or neglect, or even fear-tinged suspicion, but which involves some active desire to denigrate or humiliate. This tendency is central to in-group hatred and group discrimination“, ebd., S. 165.

Mängel und Schwächen – oder gerade deswegen – geliebt wird. Nussbaum erklärt das unter anderem mittels Sigmund Freuds Diktum „His Majesty the Baby“⁴¹. Alles beginne mit der frühkindlichen Hilflosigkeit. Viele Tiere würden bereits einigermaßen überlebensfähig geboren werden; sie könnten stehen, gehen und nach Nahrung suchen.

Human life is not like this. In part because of the large size of the human head, which imposes severe constraints on intrauterine development, humans are born in a state of physical helplessness unknown in any other species.⁴²

Trotzdem seien die kognitiven Fähigkeiten von Kleinkinder bereits kurz nach ihrer Geburt ausreichend genug entwickelt, um in ihrer Umwelt Unterscheidungen zu treffen, beispielsweise zwischen der Milch ihrer und der anderer Mütter.

So human infants are both highly intelligent and helpless, a combination that shapes emotional development, not always for the good.⁴³

Dem hilflosen und abhängigen aber dennoch aufmerksamen Kleinkind drängten sich Erfahrungen wie Hunger, Müdigkeit oder Lärm als unausweichliche, alles einnehmende, verstörende, sogar beängstigende *disruptive experiences* auf. Nussbaum bezeichnet die frühkindliche Lebensphase als solipsistisch, denn mit diesen Erfahrungen dominierten die eigenen leiblichen Empfindungen in der Wahrnehmung des Kindes, nicht die anderer Menschen, auch nicht die der eigenen Mutter. Alles drehe sich um das eigene Wohlbefinden, weswegen Nussbaum die frühkindliche Wahrnehmung nach Freud mit dem königlichen Selbstverständnis als der Nabel der Welt vergleicht:

Babies are indeed like royalty, seeing the world as revolving around them and their needs. They are also like royalty in their helplessness, their demand for constant service if their needs are to be met.⁴⁴

Auf dieser Entwicklungsstufe würden sich die viel später politisch relevanten Emotionen wie Scham, Angst, Furcht vor Verlassenwerden, aber auch Freude entwickeln: „I am the monarch, and yet here I am alone, hungry, and wet“⁴⁵. Erst im weiteren Lauf des Heranwachsens böten sich Möglichkeiten, den anfänglichen Narzissmus zu

⁴¹Freud: Zur Einführung des Narzissmus, S. 22.

⁴²Nussbaum: Political Emotions, S. 169.

⁴³Ebd.

⁴⁴Ebd., S. 172.

⁴⁵Ebd. Hervorhebung entfernt.

überwinden. Erziehung, weitere Erfahrungen, sozialer Umgang und Selbstreflexion seien die Wege aus dem „terror of early helplessness“⁴⁶, weil sie Selbstbeherrschung ermöglichten. Bis dahin müssten die Eltern dem Kind jedoch liebevoll und verzeihend begegnen. Sie müssten es mit Hingabe versorgen und pflegen, ihm ergeben dienen wie einem Feudalherrn.⁴⁷

Für Nussbaum zeigt uns das eine gute ethische Erziehung. Ebenso wie negative Emotionen verfestigten sich positive in der frühen Kindheit zu Charakterschemata, allerdings nur, wenn die äußerlichen Voraussetzungen erfüllt sind. Aus ihrem anfänglichen Narzissmus würden sich Kinder durch den während ihres Heranwachsens sich entwickelnden sozial-emotionalen Blick nach außen befreien, solange dessen Entfaltung gefördert werde. Aber es gelte: „The opportunity for concern is created in the first place by the parent’s lovable (sustaining, nonterrified, empathetic) behavior“⁴⁸. Denn ohne einen liebevollen Vorschuss würde das Kind niemals eine vollkommen gesunde Einstellung zu seinen Eltern entwickeln⁴⁹. Eine gute ethische Erziehung sowie die politische Kultur im Ganzen soll an dieser ersten vertrauens- und liebevollen Beziehung ansetzen und sie fortführen.⁵⁰ Beispielsweise seien Schulen beauftragt, Bürger:innen zu formen⁵¹, indem sie ihre Schüler:innen patriotisch einstimmen. Um die Emotionen der Kinder nicht gegen ihre Nation zu richten, müsse mit der Maxime der Liebe begonnen werden. Man könne an der Neugierde und den Vorlieben der Kinder ansetzen. Zum Beispiel sei Nussbaums eigene Erziehung gelungen, berichtet sie, weil sie als abenteuerlustiges Mädchen ihr Heimatland – die Vereinigten Staaten von Amerika – durch Erzählungen über Sybil Ludington in den Revolutionskriegen zu lieben gelernt habe. Anschließend könne man zu abstrakteren Konzepten übergehen:

We might say that the abstract values of liberty and individualism were eroticized—connected to things such as my father’s love and admiration,

⁴⁶Nussbaum: *Political Emotions*, S. 173.

⁴⁷Vgl. ebd., S. 168–174.

⁴⁸Ebd., S. 176.

⁴⁹„The relationship [...] includes a delighted recognition of the other as valuable, special, and fascinating; a drive to understand the point of view of the other; fun and reciprocal play; exchange, and what Winnicott calls ‘subtle interplay’; gratitude for affectionate treatment, and guilt at one’s own aggressive wishes or actions; and, finally and centrally, trust and a suspension of anxious demands for control“, ebd.

⁵⁰Vgl. ebd., S. 175–177. Ihre Theorie der ethischen Erziehung beschreibt Nussbaum ausführlich in *Cultivating Humanity, Not for Profit* und *Teaching Patriotism*. Eine knappe Übersicht über Nussbaums Vorschläge einer demokratischen Erziehung Mougans: M. Nussbaum, J. Dewey and Education for Democratic Citizenship.

⁵¹„[H]ow schools form citizens“, Nussbaum: *Political Emotions*, S. 249.

and the feeling of riding a horse.⁵²

Alle Fragen nach der Umsetzbarkeit dessen in der Wirklichkeit öffentlicher Schulen sowie nach deren tatsächlichen Mitteln und Möglichkeiten überspringend, bietet Nussbaum weitere Maximen an: Kritisches Denken soll früh gelehrt werden; Kinder sollen gewohnheitsmäßig die Standpunkte anderer Menschen in ihren Überlegungen einschließen; die Gründe für Kriege sollen neutral und gerecht dargelegt werden und die Kinder sollen lernen, geschichtliche Wahrheit und wie die Nation wirklich ist, wertzuschätzen.⁵³

Nur ist eine ethische Erziehung, die in der frühen Kindheit ansetzt und sorgenvolle Liebe voraussetzt, sicherlich keine politische Erziehung einer schwachen Theorie des Guten. Damit ist Nussbaum an der Stelle in der Argumentation angelangt, vor der sich Rawls immerzu scheute. Obwohl sie wie er auch anthropologische Konstanten zur Stabilitätsbegründung verwendet, sind die aufgrund der von ihr berücksichtigten ausgewogeneren emotionalen Veranlagung weniger wichtig. Die aufklaffende argumentative Lücke füllt sie mit einer anspruchsvollen ethischen Erziehung, die sich zwar auch auf anthropologische Aussagen beruft, die aber destabilisierende Gefühle verhindern kann. Damit geht Nussbaum jedoch weit über die politische Erziehung hinaus, von der Rawls spricht. Ihre perfektionistische Modifikation mag Rawls' Theorie verbessern, vielleicht sogar retten, allerdings sprengt sie den Rahmen des politischen Liberalismus.



Zwischenfazit. Ich postulierte mit meiner zweiten These, dass Rawls seinen starken Vermeidungsanspruch nicht einhält und dass er mit einem Dilemma konfrontiert ist. Das hatte ich in Teil II behandelt. Des Weiteren postulierte ich in dieser These, dass der Verbesserungsversuch per perfektionistischer Modifikation nicht gelingt. Indem Nussbaum den politischen Liberalismus mit der von ihr vorgeschlagenen ethischen Erziehung über dessen Grenzen hinweg führt, belegt sie mir den noch ausstehenden Teil meiner zweiten These.

Oftmals werden in der meta-perspektivischen Anthropologie nur Nussbaums Fähigkeitenliste thematisiert, jedoch bezieht sich auch ihre Stabilitätserklärung auf anthropologische Aussagen, die erst die rechtfertigungstheoretisch benötigte Beständigkeit

⁵²Nussbaum: *Political Emotions*, S. 250.

⁵³Vgl. ebd., S. 249–255.

und Normalverteilung in die Argumentation einführen. Dass Nussbaums Konzeption einer ethischen Erziehung, die jene Stabilität erklären soll, auch anthropologische Aussagen benötigt, dürfte am Ende meiner Arbeit nicht mehr überraschen können. Aber dass ihre Verteidigung einer anspruchsvollen ethischen Erziehung im Kontext des starken Vermeidungsanspruchs von Rawls' politischem Liberalismus steht, ist nicht offensichtlich und von der meta-perspektivischen Anthropologie bislang unbeachtet belassen. Nussbaum beruft sich zwar weniger stark auf anthropologische Konstanten wie Rawls, aber sie belegt mir dadurch, dass auch das Fehlen solcher Konstanten, das Fehlen einer solchen Anthropologie, in die anthropologische Perspektive auf die Praktische Philosophie fällt. Ein paradoxes Ergebnis, das die meta-perspektivischen Anthropologie noch zu akzeptieren hat.

Kapitel 13

Und nun? Ein Ausblick

Zunächst möchte ich rückblickend das Erarbeitete festhalten. Meiner ersten These zufolge entgeht der meta-perspektivischen politischen Anthropologie aus methodischen Gründen, wie und dass anthropologische Aussagen selbst im erklärtermaßen anthropologisch enthaltsamen politischen Liberalismus Schlüsselfunktionen übernehmen. Das verteidigte ich mit meiner Kritik an den Beispielanthropologien von Christian Thies und Dirk Jörke. Die Erste möchte sich in die deutschsprachige Theorietradition der großgeschriebenen Philosophischen Anthropologie einreihen, indem sie explizit normative Themen umgeht. Darum kann sie der politischen Theorie wenig anbieten. Die Zweite beschränkt sich aus methodischen Gründen aufs Prüfen der Wahrheitsansprüche anthropologischer Aussagen. Wie ich bereits durch meine Höffe-Kritik zeigte, übernehmen anthropologische Aussagen jedoch auch argumentative Funktionen, die von der alleinigen Prüfung ihres Wahrheitsanspruchs unberührt bleiben. Selbst wenn die Anthropologie einer normativen politischen Theorie nur wahre Aussagen enthalten würde, kann man sie als unzureichend ablehnen, sofern sie beispielsweise unvollständig ist. Das heißt, ihre Unvollständigkeit kann dazu führen, dass das teildeskriptive Werturteil zu dem sie gehört, ungerechtfertigt ist. Deswegen lehne ich Höffes teildeskriptives Werturteil „Das erste transzendente Interesse des Menschen ist sein Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit“ ab, weil dahinter eine bestenfalls unvollständige sowie unausgewogene Anthropologie der Konfliktnatur steckt. Das entgeht beiden Typen der meta-perspektivischen Anthropologie. Dass Rawls mit seinem starkem Vermeidungsanspruch von solchen meta-perspektivischen Anthropologien als eine Vertreter:in einer nur impliziten Anthropologie nicht einmal behandelt wird, führt dazu, dass dessen dahingehende Defizite vollkommen unbehandelt bleiben.

Dass Rawls empirisch zweifelhafte anthropologische Aussagen verwendet, habe ich ebenso wie meinen Eindruck übersprungen, dass die Entwicklung der moralischen Anlagen erheblich komplexer zu sein scheint, als er es erklärt. Möglicherweise kann das eine Verteidigung von Rawls korrigieren. Weiterhin ließ ich meinen Ver-

dacht beiseite, dass Rawls einen rationalistischen Fehlschluss begeht, weli er seine normativen Vorstellungen nachträglich durch eine scheinbar willkürlich hervorgezauberte anthropologische Begründung rationalisiert. Selten gelingt es einen solchen Fehlschluss nachzuweisen ohne ins Psychologisieren abzugleiten; deswegen kann er meistens lediglich plausibilisiert werden, was ich für wenig ertragreich halte.

Ich möchte jedoch hervorheben, dass die von Dirk Jörke mit der Korrektur deskriptiver anthropologischer Aussagen beauftragte Anthropologie hier an ihre Grenzen stößt. (A) Die anthropologischen Aussagen verwendet Rawls nicht wie eine *explizite* Anthropologie, sie sind vielmehr auf eine nur aufwendig rekonstruierbare Weise mit seiner Rechtfertigung verbunden. Jörkes meta-perspektivischer Anthropologie entgeht das, schon allein weil ihr eindeutige Grundbegriffe fehlen. Mit seiner Bildsprache eines Fundierens wird er sich Rawls' Kohärentismus sicherlich nicht nähern können. Ebenso wenig helfen Begriffe wie „Stützen“ oder „Flankieren“ beim Verstehen der Funktion der anthropologischen Aussagen. (B) Hinzu tritt, dass die anthropologischen Aussagen in Rawls' Begründung auswechselbar zu sein scheinen. Er benötigt irgendeine anthropologische Begründung, um Dauerhaftigkeit und Normalverteilung einzuführen, die spezifischen inhaltlichen Aussagen können möglicherweise korrigiert werden. Die Kritik einer meta-perspektivischen Anthropologie mit Korrekturauftrag wird diese Argumentation schwerlich im Kern treffen können. Noch dazu ist eines der noch zu lösenden Probleme von Rawls seine unvollständige Darstellung der Entwicklung der moralischen Anlagen. Das zeigt, dass es nicht allein darum geht, ob seine anthropologischen Aussagen deskriptiv akzeptabel sind. (C) Zuletzt ist dieser meta-perspektivische Anthropologie unbewusst, warum anthropologische Aussagen jeder normativen Theoriebildung attraktiv erscheinen – nämlich weil sie anthropologisch sind. Sie führen Dauerhaftigkeit und Normalverteilung in deren Argumentationen ein und weil sie – stillschweigend erhofft – einer allgemein akzeptierten Wissenschaft oder dem Alltagswissen entspringen, sollen sie unstrittig sein und deshalb eine erfolgreiche Legitimation ermöglichen. Damit illustrierte ich meine Resultate aus Teil I an der für den politischen Liberalismus paradigmatischen Theorie von Rawls.

John Rawls ringt über sein gesamtes Werk hinweg mit einem Dilemma. (A) Entweder er lässt die anthropologischen Aussagen fallen und sucht nach neuen Stabilitätsgründen, beispielsweise in einer ethischen Erziehung. (B) Oder er lässt seine anthropologischen Aussagen fallen und genügt sich damit, die Praktikabilitätsfrage unbeantwortet zu belassen. Ohne die Anthropologie und ohne eine anspruchsvolle ethische Erziehung kann keine Gerechtigkeitskonzeption stabil sein, weder gesell-

schaftlich noch im Denken und Handeln der Bürger:innen. Das wirkt sich negativ auf die Legitimität der „Gerechtigkeit als Fairness“ aus, denn wenn ihre Praktikabilität fraglich ist, wird sie kaum verpflichtend sein können. Aber wenigstens wäre so das formale Rechtfertigungsverfahren seines politischen Liberalismus gerettet.

Im Spätwerk entscheidet sich Rawls für die erste Möglichkeit des Dilemmas. Wie ich zeigte, entfernt er sich jedoch mit der von ihm vorgeschlagenen ethisch-politischen Erziehung kaum von seiner bisherigen Anthropologie. Zwar schwächt er beispielsweise die Stellung des Aristotelischen Grundsatzes ab; das durch ihn beschriebene menschliche Empfinden könne auch durch andere Handlungsgesetze erklärt werden. Jedoch ändert diese Relativierung wenig daran, dass die Alternativerklärungen ebenfalls evolutionswissenschaftliche sein müssen und keiner *moral theory* angehören können. Schließlich muss Rawls begründen, warum Menschen dauerhaft so empfinden und beantworten, ob sich menschliches Handeln prognostizieren lässt. Das vermag die *moral theory* nicht zu leisten. Allerdings gelingt das einer Anthropologie durch den Verweis auf veranlagte Eigenschaften, die schließlich dauerhaft und normalverteilt sind. So fällt Rawls auch im Spätwerk immer wieder auf seine Anthropologie zurück – sie bleibt ihm unverzichtbar.

Meistert Rawls die anthropologische Herausforderung? Man könnte das mit Blick auf John Locke bejahen, denn er prädisponiert keinerlei Diskriminierungen in seinen abstrakten Theoriesubjekten. Allerdings zeigte ich, dass eben das ihn mit der Konkretisierung der Praktikabilität beauftragt, woran er scheitert. Der Zugewinn dieser Lösungsstrategie scheint mir gering zu sein.

Des Weiteren postulierte ich mit meiner zweiten These, dass der Verbesserungsversuch per perfektionistischer Modifikation nicht gelingt. Indem Nussbaum den politischen Liberalismus mit der von ihr vorgeschlagenen ethischen Erziehung über dessen Grenzen hinweg führt, belegt sie mir den noch ausstehenden Teil meiner zweiten These. Eine anspruchsvolle ethische Erziehung verlangt mehr, als Rawls' Konzeption einer politischen Erziehung, die mit den Voraussetzungen des politischen Liberalismus konform ist, erlaubt.

Oftmals werden in der meta-perspektivischen Anthropologie nur Nussbaums Fähigkeitenliste thematisiert, jedoch bezieht sich auch ihre Stabilitätsklärung auf anthropologische Aussagen, die erst die rechtfertigungstheoretisch benötigte Beständigkeit und Normalverteilung in die Argumentation einführen. Dass Nussbaums Konzeption einer ethischen Erziehung, die jene Stabilität erklären soll, auch anthropologische Aussagen benötigt, dürfte am Ende meiner Arbeit nicht mehr überraschen können.

Aber dass ihre Verteidigung einer anspruchsvollen ethischen Erziehung im Kontext des starken Vermeidungsanspruchs von Rawls' politischem Liberalismus steht, ist nicht offensichtlich und von der meta-perspektivischen Anthropologie bislang unbeachtet belassen. Nussbaum beruft sich zwar weniger stark auf anthropologische Konstanten wie Rawls, aber sie belegt mir dadurch, dass auch das Fehlen solcher Konstanten, das Fehlen einer solchen Anthropologie, in die anthropologische Perspektive auf die Praktische Philosophie fällt. Ein paradoxes Ergebnis, das die meta-perspektivischen Anthropologie noch zu akzeptieren hat.

Abschließen möchte ich mit einem Ausblick auf die Kontexte, die mich überhaupt zu meiner Fragestellung bewegten. Es ist meine Sorge, dass der politische Liberalismus nur eine Theorie bleibt und seine angebliche Alternativlosigkeit in einem Irrtum besteht. Die am häufigsten kritisierten und deswegen überhaupt rezipierten Passagen von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* sind die Vorlagen für die kommunitaristischen Fehlinterpretationen von Autor:innen wie Michael J. Sandel oder für die Kritik am *Homo oeconomicus*, dem Theoriesubjekt der kalten Rationalität, das womöglich den Liberalismus gegenüber Diskriminierung verstummen lässt. Jedoch schießen sich diese Kritiken auf einen Rawls ein, den es so niemals gab. Was Sandel bemängelte – darauf wies ihn Rawls höflich hin – entspricht nicht der Argumentation in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Und das Schreckgespenst des *Homo oeconomicus* bemüht Rawls genauso wenig wie er einen wirtschaftlichen Neoliberalismus vertritt¹. Ich befürchte, sowohl die Kritiker:innen als auch die Vertreter:innen des politischen Liberalismus verloren in den langen Debatten buchstäblich den Text aus ihrem Blickfeld. Ganz gleich worin dieser angeblich dominierende, alternativlose politische Liberalismus besteht – er beruht nicht auf dem, was Rawls im dritten Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vor Augen hatte: Dem tugendhaftem politischen Handeln, für das wir alle selbstverantwortlich sind. Nur es stabilisiert die liberale Gesellschaft dauerhaft. Sofern Rawls das beschriebene Dilemma wirklich nicht überwinden kann, wird sein politischer Liberalismus niemals auf eine dauerhafte Verwirklichung hoffen können – und die Kritiker:innen wie auch die Verteidiger:innen bemerken es nicht einmal. Das legt nahe,

¹Siehe für eine sozialdemokratische Interpretation von Rawls Edmundson: John Rawls: Reticent Socialist. Unabhängig davon, ob Edmundson überzeugen kann, steht fest, dass Rawls ausdrücklich die Frage nach Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht aus verwirft: „Als öffentliche politische Konzeption muß die Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit eine gemeinsame Basis bereitstellen, auf der die Gründe für und gegen verschiedene Formen der Eigentumsregelung – einschließlich der sozialistischen – gegeneinander abgewogen werden können“, Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, S. 180–181.

was Jürgen Habermas² und Immanuel Kant³ sowohl erkannten als auch scheuten: Es gibt keinerlei Versicherung der Praktikabilität und der Verwirklichungschancen des formalen Liberalismus; uns bleibt nur die Hoffnung übrig, dass Menschen tatsächlich politisch tugendhaft sein möchten – ist das realistisch?

²Siehe Rübel S. 112. Habermas warnt, Theorien wie die von Rawls „können nur auf das ‚Entgegenkommen‘ von Sozialisationsvorgängen und politischen Lebensformen *hoffen*“ (Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur, S. 16. Hervorhebung Habermas.). Das veranlasste Habermas, sich mit der zitierten Monografie wieder der Natur des Menschen zuzuwenden.

³Siehe Rübel S. 153. Warum kann man die Verwirklichung von Gerechtigkeit erwarten? – Man kann es nicht: „Man thut am besten anzunehmen, daß die Natur im Menschen nach demselben Ziel hinwirkt, wohin die Moralität treibt“, Kant: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ und „Zum ewigen Frieden“, S. 126, AA XXIII (S. 129). Die Textstelle in *Zum ewigen Frieden*, aus der das Zitat gestrichen wurde ders.: Zum ewigen Frieden, S. 88, AA VIII (S. 374) | B 81.

Literatur

- Ackerly, Brooke A.: *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge u. a.: Cambridge Uni. Press, 2000.
- Alexander, John M.: Non-Reductionist Naturalism. Nussbaum between Aristotle and Hume, in: *Res Publica* 11 (2005) 2, S. 157–183.
- Annas, Julia: *The Morality of Happiness*, New York: Oxford Univ. Press, 1993.
- Antony, Louise M.: “Human Nature” and Its Role in Feminist Theory, in: Janet A. Kourany (Hrsg.): *Philosophy in a Feminist Voice. Criticisms and Reconstructions*, Princeton und Chichester: Princeton Univ. Press, 1997, S. 63–91.
- Natures and Norms, in: *Ethics* 111 (2000) 1, S. 8–36.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Günther Bien, übers. v. Eugen Rolfes, 4. durchges. Aufl., Hamburg: Meiner, 1985.
- *Philosophische Schriften*, Bd. 2: *Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*, hrsg. v. Günther Bien u. a., übers. v. Hans Günter Zekl (*Philosophische Schriften in sechs Bänden*), Hamburg: Meiner, 2019.
- Arlt, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2001.
- Arnhart, Larry: The New Darwinian Naturalism in Political Theory, in: *Zygon* 33 (1998) 3, S. 369–393.
- Aviv, Rachel: The Philosopher of Feelings. Martha Nussbaum’s Moral Philosophies, in: *The New Yorker*, 18. Juli 2016, URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2016/07/25/martha-nussbaums-moral-philosophies> (besucht am 13. März 2022).
- Baedke, Jan und Scott F. Gilbert: Evolution and Development, hrsg. v. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/evolution-development> (besucht am 27. Jan. 2023).
- Bagg, Samuel: Beyond the Search for the Subject. An Anti-Essentialist Ontology for Liberal Democracy, in: *European Journal of Political Theory* 20 (2018) 2, S. 208–231.

- Bajohr, Hannes: „Negative Anthropologie“ jenseits der *Negativen Anthropologie*. Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns, in: Tobias Heinze und Martin Mettin (Hrsg.): „Denn das Wahre ist das Ganze nicht ...“ Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns, Berlin: Neofelis, 2021, S. 101–135.
- „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“ Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus, in: Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht, hrsg. v. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz, 2013, S. 131–167.
 - Negative Anthropologie. Begriffe, Spielarten, Gegenstände, in: Hannes Bajohr und Sebastian Edinger (Hrsg.): Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur, Berlin und Boston: de Gruyter, 2022, S. 7–42.
 - The Sources of Liberal Normativity, in: Samantha Ashenden und Andreas Hess (Hrsg.): Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2019, S. 158–178.
- Bajohr, Hannes und Sebastian Edinger (Hrsg.): Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur, Berlin und Boston: de Gruyter, 2022.
- Barber, Benjamin R.: Justifying Justice. Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls, in: Norman Daniels (Hrsg.): Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice*, New York: Basic Books, 1989.
- Barclay, Linda: What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?, in: SATS. Northern European Journal of Philosophy 4 (2003) 2, S. 5–24.
- Bell, Daniel: Communitarianism, hrsg. v. Edward N. Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> (besucht am 27. Jan. 2023).
- Bermes, Christian: Zwischen Leben und Lebensform. Der Begriff der Person und die Anthropologie, in: Inga Römer und Matthias Wunsch (Hrsg.): Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven, Paderborn: Mentis, 2014, S. 43–55.
- Beyer, Heiko und Alexandra Schauer: Einleitung: Zum Problem der Ideologie in der Spätmoderne. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs, in: Dies. (Hrsg.): Die Rückkehr der Ideologie, Frankfurt a. M. und New York: Campus, 2021, S. 9–22.
- Birnbacher, Dieter: Was kann die Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?, in: Dirk Jörke und Bernd Ladwig (Hrsg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 179–194.

- Boettke, Peter J. und Rosolino A. Candela: Liberal Libertarianism, in: Jason Brennan, Bas van der Vossen und David Schmitz (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Libertarianism*, New York und London: Taylor und Francis, 2018, S. 92–107.
- The Positive Political Economy of Analytical Anarchism, in: Gary Chartier und Chad Van Schoelandt (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought*, New York und London: Routledge, 2021, S. 222–234.
- Bohlken, Eike: Person, in: Eike Bohlken und Christian Thies (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2009, S. 391–395.
- Bratu, Christine und Moritz Dittmeyer: *Theorien des Liberalismus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2019.
- Brighthouse, Harry: Can Justice as Fairness Accommodate the Disabled?, in: *Social Theory and Practice* 27 (2001) 4, S. 537–560.
- Brinkmann, Malte: Die geheime Anthropologie des Michel Foucault. Bildungstheoretische Überlegungen zum anthropologischen Zirkel in Foucaults Literaturtheorie, Archäologie und Genealogie, in: Ludwig A. Pongratz u. a. (Hrsg.): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*, Wiesbaden: VS, 2004, S. 70–96.
- Brumlik, Micha: Lebensformen, in: Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Hrsg.): *Handbuch Pädagogische Anthropologie*, Wiesbaden: Springer, 2014, S. 445–451.
- Brunkhorst, Hauke: Die Kontingenz des Staates, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 225–242.
- Campbell, Catherine Galko: *Persons, Identity, and Political Theory. A Defense of Rawlsian Political Identity*, Dordrecht u. a.: Springer, 2014.
- Causadias, Jose M., Eva H. Telzer und Nancy A. Gonzales: Introduction to Culture and Biology Interplay, in: Dies. (Hrsg.): *The Handbook of Culture and Biology*, Hoboken: Wiley, 2018, S. 3–29.
- Clennen, Edward F.: Justice and the Problem of Stability, in: *Philosophy & Public Affairs* 19 (1989) 1, S. 3–30.
- Coole, Diana H.: *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, 2. Aufl., New York u. a.: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Cureton, Adam: A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled, in: *Essays in Philosophy. A Biannual Journal* 9 (2008) 1, S. 55–76.

- Dammayr, Maria, Doris Graß und Barbara Rothmüller: Legitimität und Legitimierung in der sozialwissenschaftlichen Debatte. Eine Einführung in Theorien der Rechtfertigung und Kritik von Herrschaft, in: Dies. (Hrsg.): Legitimität. Gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Bruchlinien der Rechtfertigung, Bielefeld: Transcript, 2015, S. 7–24.
- Döhn, Lothar: Liberalismus – Spannungsverhältnis von Freiheit, Gleichheit und Eigentum, in: Franz Neumann (Hrsg.): Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Bd. 1, Opladen: Leske + Budrich, 1995, S. 107–178.
- Dowden, Bradley: Fallacies, hrsg. v. James Fieser und Bradley Dowden, The Internet Encyclopedia of Philosophy, 22. Feb. 2023, URL: <https://iep.utm.edu/fallacy/>.
- Dworkin, Ronald: Justice for Hedgehogs, Cambridge und London: The Belknap Press of Harvard Uni. Press, 2011.
- Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge und London: Harvard Uni. Press, 2002.
 - What is Equality? Part 1: Equality of Welfare, in: Philosophy and Public Affairs 10 (1981) 3, S. 185–246.
 - What is Equality? Part 2: Equality of Resources, in: Philosophy and Public Affairs 10 (1981) 4, S. 283–345.
- Edmundson, William Atkins: John Rawls: Reticent Socialist, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 2017.
- Elshtain, Jean Bethke: Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought, 2. Aufl., Princeton und Chichester: Princeton Univ. Press, 1993.
- Ertz, Timo-Peter: Rezension: Life and Action, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 63 (2009) 4, S. 619–623.
- Fassin, Didier: Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung, übers. v. Christine Pries, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Fischer, Joachim: Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen), in: Hans-Peter Krüger (Hrsg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verl., 2009, S. 63–82.
- Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft, in: Jürgen Friedrich und Bernd Westermann (Hrsg.): Unter offenem Horizont (Deadalus), Frankfurt a. M.: Peter-Lang, 1995, S. 249–280.
 - Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. B.: Karl Alber, 2008.

- Fischer, Katharina: Endoxa/anerkannte Meinung, Akzeptables, in: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon, Stuttgart: Kröner, 2005, S. 177–179.
- Flohr, Heiner: Die Bedeutung biokultureller Ansätze für die Institutionentheorie, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.): Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven, Baden-Baden: Nomos, 1990, S. 21–57.
- Forrester, Katrina: In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, Princeton und Woodstock: Princeton Univ. Press, 2019.
- Forst, Rainer: Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte, in: Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. und New York: Campus, 1993, S. 181–212.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981–82, hrsg. v. Frédéric Gros, übers. v. Graham Burchell, New York: Palgrave-Macmillan, 2005.
- Frede, Dorothea: The Endoxon Mystique. What Endoxa are and what they are not, in: Brad Inwood (Hrsg.): Oxford Studies in Ancient Philosophy, Bd. 43, Oxford Uni. Press, 2012, S. 184–215.
- Freeman, Samuel Richard: Rawls, New York und Abingdon: Taylor & Francis, 2007.
- Freud, Sigmund: Zur Einführung des Narzißmus, 1914, Ndr. Leipzig, Wien und Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- Gelhard, Andreas: „La *Selbstbildung* comme diraient les Allemands“. Techniken der Selbsterfahrung in der *Hermeneutik des Subjekts*. Hermeneutik des Subjekts (1981/82), in: Frieder Vogelmann (Hrsg.): „Fragmente eines Willens zum Wissen“. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984, Berlin und Heidelberg: J. B. Metzler, 2020, S. 191–208.
- Gerhard, Volker: Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. Nebst einem Nachtrag von 1995: Ohne Selbstbegriff, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 61–96.
- Gibbard, Allan: Human Evolution and the Sense of Justice, in: Midwest Studies in Philosophy 7 (1982) 1, S. 31–46.

- Gierke, Sebastian: Liberalismus: Wenn Freiheit sich selbst zerstört, in: Süddeutsche Zeitung, 30. Nov. 2020, URL: <https://www.sueddeutsche.de/politik/freiheit-liberalismus-marktliberalismus-1.5129772> (besucht am 11. Sep. 2022).
- Gressmann, Martin: Begründung, in: Ders. (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, 23. Aufl., Stuttgart: Kröner, 2009, S. 86–87.
- Legalität/Legitimität, in: Ders. (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, 23. Aufl., Stuttgart: Kröner, 2009, S. 426–427.
- Grey, Colin: Stability and the Sense of Justice, in: Philosophy and Social Criticism 44 (2018) 9, S. 927–949.
- Griesemer, James: What Is “Epi” about Epigenetics?, in: Annals of the New York Academy of Science 981 (2002), S. 97–110.
- Griffiths, Paul E.: Our Plastic Nature, in: Snaith B. Gissis und Eva Jablonka (Hrsg.): Transformations of Lamarckism. From Subtle Fluids to Molecular Biology, Cambridge und London: MIT Press, 2011, S. 319–330.
- What is Innateness?, in: The Monist 85 (2002) 1, S. 70–85.
- Grose, Alan W.: Martha Nussbaum, in: Jon Mandle und David A. Reidy (Hrsg.): The Cambridge Rawls Lexicon, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2015, S. 565–567.
- Günther, Klaus: Kann ein Volk von Teufeln Recht und Staat moralisch legitimieren? Otfried Höffes Beitrag zum Neo-Naturrecht, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 186–224.
- Gutmann, Amy: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. Stationen einer Debatte, in: Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, übers. v. Christiana Goldmann, Frankfurt a. M. und New York: Campus, 1993, S. 68–83.
- Haase, Matthias: Leben und Anerkennen: Michael Thompsons praktischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: J. B. Metzler, 2017, S. 224–238.
- Habermas, Jürgen: Das „gute Leben“ eine „abscheuliche Phrase“. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?, in: John Rawls: Über Sünde, Glaube und Religion, hrsg. v. Thomas Nagel, Berlin: Suhrkamp, 2010, S. 315–336.
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, 4. erw. Ausg, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

- Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, 13. Aufl., 1983, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018, S. 53–125.
- Erläuterungen zur Diskursethik, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
 - Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
 - Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus, in: Politische Vierteljahresschrift 30 (1989) 2, S. 320–327.
 - Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel, in: Ders.: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, 1958, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 89–111.
 - Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism, in: The Journal of Philosophy 92 (1995) 3, S. 109.
- Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie, Stuttgart: Reclam, 2008.
- Haskins, Ekaterina V.: Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle’s Rhetorical Project, in: Philosophy and Rhetoric 37 (2004) 1, S. 1–20.
- Haucke, Kai: Liberalismus – metaphysisch und politisch: Anmerkungen zum Konzept eines freistehenden politischen Liberalismus bei John Rawls, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91 (2005) 1, S. 49–60.
- Hayek, Friedrich August von: The Collected Works of F. A. Hayek, Bd. 17: The Constitution of Liberty. The Definitive Edition, hrsg. v. Ronald Hamowy, Uni. of Chicago Press, 2011.
- Hemmerich, Luca und Dirk Jörke: Politische Anthropologie und Anthropologiekritik. Der Platz des Menschen im politischen Denken heute, in: Zeitschrift für Politik 68 (2021) 4, S. 406–423.
- Hettlange, Robert: Das Tier im Menschen – die verspätete Suche nach biologischen Ur-Sachen, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.): Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven, Baden-Baden: Nomos, 1990, S. 59–84.
- Hirschmann, Nancy J.: Freedom, Recognition, and Obligation. A Feminist Approach to Political Theory, in: American Political Science Review 83 (1989) 4, S. 1227–1244.
- Hobbes, Thomas: The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, Bd. 3: De Cive. The English Version, hrsg. v. Howard Warrender, 1651, Ndr. Oxford: Oxford Uni. Press, 1987, S. 318.

- Höffe, Otfried: Anthropologie und Menschenrechte. Zum politischen Projekt der Moderne, in: Dirk Jörke und Bernd Ladwig (Hrsg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 231–244.
- Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992) 1, S. 1–28.
 - Erwiderungen, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 331–356.
 - Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne, hrsg. v. Hasso Hofmann, Edgar Michael Wenz und Dietmar Willoweit (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie 13), Baden-Baden: Nomos, 1991.
 - Grundzüge einer Rechtsanthropologie, in: Werner Goldschmidt und Lothar Zechlin (Hrsg.): Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie (1994) 1, Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit, S. 19–31.
 - Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, 2. Aufl., 1995, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
 - Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Erweiterte Neuausgabe, 1987, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
 - Präjudizien eines Diskurses: Eine Erwiderung, in: Politische Vierteljahresschrift 30 (1989) 3, Erwiderung auf: Jürgen Habermas: Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie, in: Politische Vierteljahresschrift 30/2 1989, S. 320–327., S. 531–535.
 - Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte, in: Ders. (Hrsg.): Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam, 1992, S. 188–211.
 - Transzendente Interessen – ein „metaphysischer“ Grundbegriff der Anthropologie, in: Walter Pöldinger und Wolfgang Wagner (Hrsg.): Ethik in der Psychiatrie. Wertebe gründung – Wertedurchsetzung, Berlin u. a.: Springer, 1991, S. 40–48.
 - Wiederbelebung im Seiteneinstieg, in: Ders. (Hrsg.): Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie, Stuttgart: Reclam, 1992, S. 5–13.
- Honneth, Axel: Anerkennung und moralische Verpflichtung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) 1, S. 25–41.

- Honneth, Axel: Anerkennungsbeziehung und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik, in: Reinhard Brunner und Peter Kelber (Hrsg.): *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Festschrift für Helmut Fahrenbach, Frankfurt a. M.: Campus, 2000, S. 101–111.
- Habermas' erkenntnisanthropologischer Ansatz. Die Lehre von den Erkenntnisinteressen, in: Ders.: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, S. 225–264.
 - *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 10. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018.
 - *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012, S. 11–69.
- Horn, Christoph: Doxa/Meinung, Überzeugung; auch: Anschein, Ansehen, Sozialprestige, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart: Kröner, 2005, S. 138–139.
- Hufendiek, Rebekka: Beyond Essentialist Fallacies. Fine-tuning Ideology Critique of Appeals to Biological Sex Differences, in: *Journal of Social Philosophy* 53 (2020) 4, S. 494–511.
- Hull, David L.: On Human Nature, in: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 2 (1986), S. 3–13.
- Hursthouse, Rosalind: Neo-Aristotelian Ethical Naturalism, in: Hugh LaFollette (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics*, Cambridge: Blackwell, 2013, S. 3571–3580.
- *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
- Jablonka, Eva und Marion J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Cambridge und London: MIT Press, 2005.
- Jaggar, Alison M.: *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa und Brighton: Rowman & Allanheld, 1983.
- Reasoning About Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities, in: *The Journal of Political Philosophy* 14 (2006) 3, S. 301–322.

- Jörke, Dirk: Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas, in: ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy 92 (2006) 3, S. 304–321.
- Politische Anthropologie. Eine Einführung, Wiesbaden: Springer VS, 2005.
 - Szenen einer heimlichen Liebe: Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault, in: Dirk Jörke und Bernd Ladwig (Hrsg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 87–104.
 - Wider besseren Wissens? Anthropologiekritik und Anthropologiebedarf bei Jürgen Habermas, in: Marc Rölli (Hrsg.): Fines Hominis?, Bielefeld: Transcript, 2015, S. 213–227.
- Jörke, Dirk und Bernd Ladwig: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 9–21.
- Kallhoff, Angela: Realistischer Humanismus: Martha Nussbaum über die menschliche Natur, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: J. B. Metzler, 2017, S. 213–223.
- Kant, Immanuel: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ und „Zum ewigen Frieden“, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 1992.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. und komm. v. Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, 1785, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
 - Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998.
 - Zum ewigen Frieden, in: Ders.: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ und „Zum ewigen Frieden“, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 1992, S. 49–103.
- Kaplow, Ian und Christoph Lienkamp (Hrsg.): Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden: Nomos, 2005.
- Kaufmann, Matthias: Legalität/Legitimität, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg: Meiner, 2010, S. 1388–1393.
- Keil, Geert: Anthropologischer und ethischer Naturalismus, in: Bernd Goebel, Anna Maria Hauk und Gerhard Kruip (Hrsg.): Probleme des Naturalismus, Paderborn: Mentis, 2004, S. 65–100.
- Biologische Funktionen und das Teleologieproblem, in: Ludger Honnefelder und Matthias C. Schmidt (Hrsg.): Naturalismus als Paradigma, Berlin: Berlin Univ. Press, 2007, S. 76–85.

- Keil, Geert: Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus, in: Martin Hähnel (Hrsg.): Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart: J. B. Metzler, 2017, S. 42–66.
- Naturalismus und Biologie, in: Ludger Honnefelder und Matthias C. Schmidt (Hrsg.): Naturalismus als Paradigma, Berlin: Berlin Univ. Press, 2007, S. 14–33.
 - Naturalismus und menschliche Natur, in: Wolf-Jürgen Cramm und Geert Keil (Hrsg.): Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2008, S. 192–215.
- Kersting, Wolfgang: Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes, in: Ders. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 11–60.
- Kettner, Matthias: Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 243–283.
- Kitcher, Philip: Essence and Perfection, in: *Ethics* 110 (1999) 1, S. 59–83.
- Four Ways of “Biologizing” Ethics, in: Elliott Sober (Hrsg.): *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge: MIT Press, 2006, S. 575–586.
- Klinger, Cornelia: Für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte, *Portal Intersektionalität: Forschungsplattform und Praxisforum für Intersektionalität und Interdependenzen*, 2012, URL: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/klinger> (besucht am 21. Apr. 2022).
- Klusmann, Dietrich: Evolutionspsychologie, in: Eike Bohlken und Christian Thies (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2009, S. 130–137.
- Knight, Amber: Disabling Ideal Theory, in: *Politics, Groups, and Identities* 8 (2020) 2, S. 373–389.
- Knoll, Manuel: How Aristotelian is Martha Nussbaum’s „Aristotelian Social Democracy“?, in: *Rivista di Filosofia CV* (2014) 2, S. 207–221.
- Martha Nussbaum und Aristoteles. Ist der „capabilities approach“ ein aristotelischer Ansatz?, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 101 (2015) 1, S. 32–51.
- Koselleck, Reinhart: Feindbegriffe, in: Ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, 1993, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, S. 274–284.

- Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hrsg.): Positionen der Negativität (Poetik und Hermeneutik), München: Wilhelm Fink, 1975, S. 65–104.
- Kraut, Richard: Altruism, hrsg. v. Edward N. Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/altruism/> (besucht am 23. Feb. 2023).
- Kreide, Regina: The Silence of Political Liberalism, Eurozine, 4. Okt. 2016, URL: <https://www.eurozine.com/the-silence-of-political-liberalism> (besucht am 9. Mai 2021).
- Kronfeldner, Maria: Divide and Conquer. The Authority of Nature and Why We Disagree about Human Nature, in: Elizabeth Hannon und Tim Lewens (Hrsg.): Why We Disagree About Human Nature, Oxford: Oxford Univ. Press, 2018, S. 186–206.
- The Politics of Human Nature, in: Michel Tibayrenc und Francisco José Ayala (Hrsg.): On Human Nature, Amsterdam u. a.: Academic Press of Elsevier, 2017, S. 625–632.
- The Right to Ignore: An Epistemic Defense of the Nature/Culture Divide, in: Richard Joyce (Hrsg.): The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy, Abingdon: Routledge, 2018, S. 210–224.
- What’s Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept, Cambridge: MIT Press, 2018.
- Kronfeldner, Maria, Neil Roughley und Georg Toepfer: Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences, in: Philosophy Compass 9 (2014) 9, S. 642–652.
- Kropotkin, Pëtr Alekseevič: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1976.
- Krüger, Hans-Peter: Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis zwischen Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 64 (2016) 4, S. 553–580.
- Ladwig, Bernd: Anthropologische Argumente in der menschenrechtlichen Moral, in: Dirk Jörke und Bernd Ladwig (Hrsg.): Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 245–269.
- Menschenrechte und menschliche Natur, in: Leviathan 35 (2007) 1, S. 85–106.
- Menschenrechte und Tierrechte, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4 (2010) 1, S. 130–156.

- Lafont, Cristina: Kommunikative Vernunft, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide und Cristina Lafont (Hrsg.): *Habermas-Handbuch*, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2009, S. 176–187.
- Leeson, Peter T.: Hunting for Unicorns, in: Gary Chartier und Chad Van Schoelandt (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought*, New York und London: Routledge, 2021, S. 262–269.
- Liebsch, Burkhard: Der Sinn der Gerechtigkeit im Zeichen des Sinns für Ungerechtigkeit, in: Ian Kaplow und Lienkamp Christoph (Hrsg.): *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 11–39.
- Lebensform/Lebenskunst, in: Petra Kolmer u. a. (Hrsg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg i. B.: Karl Alber, 2011, S. 1404–1418.
- Lister, Matt: Citizen, in: Jon Mandle und David A. Reidy (Hrsg.): *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2015, S. 97–99.
- Locke, John: *The Works of John Locke. In Ten Volumes, Bd. 5: Two Treaties of Government*, hrsg. v. Thomas Tegg, überarb. Nachdr. der Ausg., London, 1823, Aalen: Scientia, 1963.
- Lumer, Christoph: Begründung, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg: Meiner, 2010, S. 255–262.
- Macpherson, Crawford B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, übers. v. Arno Wittekind, 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Mameli, Matteo: Evolution and Psychology in Philosophical Perspective, in: Robin Dunbar und Louise Barrett (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, Oxford u. a.: Oxford Uni. Press, 2007, S. 21–34.
- Mandle, Jon und David A. Reidy (Hrsg.): *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2015.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Ergänzungsband. Schriften bis 1844 Erster Teil, Bd. 40 (Werke. Karl Marx, Friedrich Engels)*, Berlin: Dietz, 1968, S. 465–588.
- Matthiessen, Hannes Ole und Marcus Willaschek: Epistemische Rechtfertigung, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3, Hamburg: Meiner, 2010, S. 2251–2254.

- Matzker, Reiner: *Anthropologie. Theorie – Geschichte – Gegenwart*, München: Wilhelm Fink, 1998.
- McDowell, John: *Two Sorts of Naturalism*, in: Ders.: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 2002, S. 167–197.
- *Zwei Arten von Naturalismus*, übers. v. Reiner Ansén, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997) 5, S. 687–710.
- McShea, Robert J.: *Human Nature Theory and Political Philosophy*, in: *American Journal of Political Science* 22 (1978) 3, S. 656–679.
- Midgley, Mary: *Human Nature, Human Variety, Human Freedom. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, in: Neil Roughley (Hrsg.): *Being Humans*, 1971, Ndr. Berlin und New York: de Gruyter, 2000, S. 47–63.
- Mikkola, Mari: *Der Begriff der Entmenschlichung und seine Rolle in der feministischen Philosophie*, in: Hilge Landweer u. a. (Hrsg.): *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, Bielefeld: Transcript, 2012, S. 87–115.
- *The Wrong of Injustice. Dehumanization and its Role in Feminist Philosophy*, New York: Oxford Univ. Press, 2016.
- Mills, Charles W.: “*Ideal Theory*” as Ideology, in: *Hypatia* 20 (2005) 3, S. 165–183.
- Mohseni, Amir und Michael Quante: *Systematische Potentiale der philosophischen Anthropologie*, in: Gerald Hartung und Matthias Herrgen (Hrsg.): *Interdisziplinäre Anthropologie*, Bd. 4 (*Interdisziplinäre Anthropologie*), Wiesbaden: Springer, 2016, S. 243–256.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica. Revised Edition. With the Preface to the Second Edition and other Papers*, hrsg. und mit einer Einl. vers. v. Thomas Baldwin, 1. überarb. Aufl., Cambridge, New York und Melbourne: Cambridge Univ. Press, 1993.
- Mouffe, Chantal: *Politics and the Limits of Liberalism*, in: *The Return of the Political*, London: Verso, 2005, S. 135–154.
- *The Limits of John Rawls’s Pluralism*, in: *Politics, Philosophy & Economics* 4 (2005) 2, S. 221–231.
- Mougan, Carlos J.: *M. Nussbaum, J. Dewey and Education for Democratic Citizenship*, in: *Pragmatism Today. The Journal of the Central-European Pragmatist Forum* 4 (2013) 2, Pragmatism, Religion, Democracy, S. 83–90.

- Mulhall, Stephen und Adam Swift: *Liberals and Communitarians*, 2. Aufl., Cambridge: Blackwell, 1997.
- Nickel, Rainer: *Legalität, Legitimität und Legitimation*, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide und Cristina Lafont (Hrsg.): *Habermas-Handbuch*, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2009, S. 345–347.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, mit einem Vorw. v. Thomas Nagel, New York: Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha C.: *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, New York: Oxford Univ. Press, 2016.
- *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: James Edward John Altham und Ross Harrison (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1995, S. 86–131.
 - *Compassion: Human and Animal*, in: Hilary Putnam, Susan Neiman und Jeffrey P. Schloss (Hrsg.): *Understanding Moral Sentiments. Darwinian Perspectives*, New Brunswick und London: Transaction, 2014, S. 123–150.
 - *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge und London: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2011.
 - *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, 7. Aufl., 1997, Ndr. Harvard Uni. Press, 2003.
 - *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, übers. v. Ilse Utz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014, S. 24–85.
 - *Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates*, in: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, übers. v. Ilse Utz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014, S. 86–130.
 - *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge und London: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007.
 - *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, in: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, übers. v. Ilse Utz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014, S. 131–175.
 - *Human Capabilities, Female Human Beings*, in: Martha C. Nussbaum und Jonathan Glover (Hrsg.): *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Clarendon, 1995, S. 61–115.

- Nussbaum, Martha C.: Human Dignity and Political Entitlements, in: Barbara T. Lanigan (Hrsg.): Human Dignity and Bioethics, New York: Nova Science, 2008, S. 245–264.
- Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism, in: Political Theory 20 (1992) 2, S. 202–246.
 - Making Philosophy Matter to Politics, in: The New York Times, 2. Dez. 2002, URL: <https://www.nytimes.com/2002/12/02/opinion/making-philosophy-matter-to-politics.html> (besucht am 13. März 2022).
 - Menschenwürde und politische Ansprüche, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4 (2010) 1, Philosophie der Menschenwürde, S. 80–97.
 - Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen, in: Dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, übers. v. Ilse Utz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 176–226.
 - Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Holmer Steinfath (Hrsg.): Was ist ein gutes Leben?, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 196–234.
 - Not For Profit. Why Democracy Needs The Humanities. With a New Afterword by the Author, 14. Aufl., 2010, Ndr. Princeton und Oxford: Princeton Uni. Press, 2012.
 - On Hearing Women’s Voices: A Reply to Susan Okin, in: Philosophy and Public Affairs 32 (2004) 2, S. 193–205.
 - Political Emotions. Why Love Matters for Justice, Cambridge und London: Belknap Press of Harvard Uni. Press, 2013.
 - Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay, in: SATS. Northern European Journal of Philosophy 4 (2003) 2, S. 25–44.
 - Radical Evil in Liberal Democracies: The Neglect of the Political Emotions, in: Thomas Banchoff (Hrsg.): Democracy and the New Religious Pluralism, New York: Oxford Uni. Press, 2007, S. 171–202.
 - Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions, in: Journal of Moral Philosophy 3 (2006) 2, S. 159–178.
 - Rawls and Feminism, in: Samuel Richard Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 2002, S. 488–520.
 - Sex & Social Justice, Oxford u. a.: Oxford Univ. Press, 1999.
 - Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom, in: University of Chicago Law Review, Public Law and Legal Theory Working Paper 79 (2011) 357, S. 215–251.

- Nussbaum, Martha C.: The Enduring Significance of John Rawls, in: *Evatt Journal* 2, Nr. 8, Dez. 2002, URL: <https://www.evatt.org.au/post/enduring-significance-john-rawls> (besucht am 13. März 2022).
- The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, 2. überarb. Aufl., 1986, Ndr. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 2001.
 - Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft. Interview mit Josef Früchtel und Herlinde Pauer-Studer, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996) 1, S. 135–148.
 - *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge u. a.: Cambridge Uni. Press, 2001.
 - *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*. Mit einem Interview von Klaus Taschwer, übers. v. Joachim Schulte, Wien: Passagen, 2000.
 - *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 2000.
- O'Brien, Mary: *The Politics of Reproduction*, 2. Aufl., Boston, London und Henley: Routledge, 1983.
- Odenbaugh, Jay: Nothing in Ethics Makes Sense Except in the Light of Evolution? Natural Goodness, Normativity, and Naturalism, in: *Synthese* 194 (2017) 4, S. 1031–1055.
- Okin, Susan Moller: *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books, 1989.
- Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?, in: *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003) 3, S. 280–316.
 - *Women in Western Political Thought. With a New Introduction*, eingel. v. Debra Satz, 1979, Ndr. Princeton und Oxford: Princeton Univ. Press, 2013.
- Özmen, Elif: Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten (Vorlesung V), in: Otfried Höffe (Hrsg.): *John Rawls: Politischer Liberalismus (Klassiker Auslegen)*, Berlin: de Gruyter, 2015, S. 113–129.
- If Your're a Liberal, How Come You're so Poor? Liberalismus und soziale Gerechtigkeit, in: *INDES* (2016) 2, S. 43–49.
 - Kritik und Krise von Lebensformen: Der Blick vom Immerschon, in: *Philosophisches Jahrbuch* 125 (2018) 2, S. 268–279.
 - Pluralismus und das Ringen um Wahrheit. Eine kurze Apologie der Demokratie, in: *Deutsches Jahrbuch Philosophie* 4 (2016), S. 817–826.
 - Wahrheit und Rechtfertigung. Die begründungstheoretischen Grundlagen des Liberalismus, Habil. (Ludwig-Maximilians-Universität München), München 2009.

- Özmen, Elif: Was ist Liberalismus?, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2023, i. E.
- Wer wir sind und was wir werden können. Überlegungen zu einer (post-)humanistischen Anthropologie, in: Dies. (Hrsg.): Über Menschliches. Anthropologie zwischen Natur und Utopie, Münster: Mentis, 2016, S. 15–38.
 - Zur Norm und Natur der menschlichen Lebensform. Ethisch-anthropologische Reflexionen, in: Martin Hähnel und Jörg Noller (Hrsg.): Die Natur der Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie, Paderborn: Brill Mentis, 2020, S. 199–215.
- Pannier, Jörg: Legitimationstheorie, politische, in: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hrsg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, 3. Aufl., Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2008, S. 332–333.
- Pauer-Studer, Herlinde: Einleitung, in: Martha C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014, S. 7–23.
- Prechtel, Peter: Begründung, in: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hrsg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, 3. Aufl., Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2008, S. 67–69.
- Geltungsanspruch, in: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hrsg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, 3. Aufl., Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2008, S. 202–203.
- Quante, Michael: Die Perspektiven der Anthropologie, in: Arto Laitinen u. a. (Hrsg.): Sisäisyys & suunnistautuminen. Juhlakirja Jussi Kotkavirrälle, Bd. 125 (SoPhi), Uni. Jyväskylä, 2014, S. 169–188.
- Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur, in: Smail Rasic (Hrsg.): Habermas und der Historische Materialismus, Freiburg i. B.: Karl Alber, 2014, S. 296–314.
 - Kommentar, in: Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, hrsg. v. Michael Quante, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018, S. 209–411.
 - Person, 2. erw. Aufl., Berlin und Boston: de Gruyter, 2012, S. 242.
 - Pragmatistic Anthropology, Paderborn: Mentis, 2018.
 - Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung. Eine philosophische Skizze, in: Jan-Christoph Heilinger und Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Anthropologie und Ethik, de Gruyter, 2015, S. 37–58.

- Quante, Michael und Ludwig Siep: Passung zwischen Evolutionstheorie und Ethik: Überlegungsgleichgewicht oder Naturalismus?, in: Jean-Pierre Wils (Hrsg.): Die kulturelle Form der Ethik, Fribourg: Academic Press Fribourg, 2004, S. 91–106.
- Ramsey, Grant: Human Nature in a Post-Essentialist World, in: *Philosophy of Science* 80 (2013) 5, S. 983–993.
- Rapp, Christof: Wieviel Anthropologie braucht – wieviel Anthropologie verträgt die politische Theorie? Eine Problemskizze, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 20 (1995) 3, S. 233–243.
- Ratsch, Ulrich: Vom guten und vom bösen Menschen. Der „wissenschaftliche Anarchismus“ von Peter Kropotkin, in: Hans Diefenbacher (Hrsg.): *Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*, Darmstadt: Primus, 1996, S. 52–66.
- Rawls, John: *A Theory of Justice. Revised Edition*, überarb. Aufl., Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1999.
- *A Theory of Justice. Original Edition*, 1971, Ndr. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2005.
 - *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, 20. Aufl., 1979, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2017.
 - *Fairness to Godness*, in: *The Philosophical Review* 84 (1975) 4, S. 536–554.
 - *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, hrsg. v. Erin Kelly, übers. v. Joachim Schulte, 6. Aufl., 2006, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2020.
 - *Geschichte der politischen Philosophie*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman und John Rawls, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
 - *Justice as Fairness*, in: *The Philosophical Review* 67 (1958) 2, S. 164–194.
 - *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) 3, S. 223–251.
 - *Justice as Fairness. A Restatement*, hrsg. v. Erin Kelly, Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2001.
 - *Justice as Reciprocity. 1971*, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 190–224.
 - *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *The Journal of Philosophy* 77 (1980) 9, S. 515–572.
 - *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: *The Philosophical Review* 60 (1951) 2, S. 177–197.
 - *Political Liberalism*, erw. Aufl., New York: Columbia Univ. Press, 2005.

- Rawls, John: Political Liberalism: Reply to Habermas, in: *The Journal of Philosophy* 92 (1995) 3, S. 132–150.
- Politischer Liberalismus, übers. v. Wilfried Hinsch, 4. Aufl., 2003, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.
 - Preface for the French Edition of *A Theory of Justice*. 1987, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 415–420.
 - Sense of Justice. 1963, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 96–115.
 - Social Unity and Primary Goods. 1982, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 359–387.
 - The Idea of an Overlapping Consensus. 1987, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 421–448.
 - The Idea of Public Reason Revisited, in: *The University of Chicago Law Review* 64 (1997) 3, S. 765–807.
 - The Independence of Moral Theory. 1975, in: Ders.: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Richard Freeman, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 1999, S. 286–303.
 - The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited, Cambridge, London: Harvard Univ. Press, 1999.
 - Über Sünde, Glaube und Religion, hrsg. v. Thomas Nagel, übers. v. Sebastian Schwark, komm. v. Joshua Cohen, Thomas Nagel und Robert Merrihew Adams, mit einem Nachw. v. Jürgen Habermas, Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Regenbogen, Arnim: Werturteil/Werturteilsstreit, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3, Hamburg: Meiner, 2010, S. 2979–2982.
- Regenbogen, Arnim und Uwe Meyer: Begründung, in: Dies. (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 2013, S. 98.
- Legitimität, in: Dies. (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 2013, S. 459–460.
 - Rechtfertigung, in: Dies. (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 2013, S. 676.
- Rentsch, Thomas: Mensch, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg: Meiner, 2010, S. 1526–1530.

- Richardson, Henry S.: Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled, in: *The Journal of Ethics* 10 (2006) 4, S. 419–462.
- Robeyns, Ingrid: The Capability Approach: A Theoretical Survey, in: *Journal of Human Development* 6 (2005) 1, S. 93–117.
- Rosenthal, Irena: Ontology and Political Theory: A Critical Encounter between Rawls and Foucault, in: *European Journal of Political Theory* 18 (2019) 2, S. 238–258.
- Roughley, Neil: Anthropologie und Moral: Philosophische Perspektiven, in: Martin Endreß und Neil Roughley (Hrsg.): *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, S. 13–51.
- (Hrsg.): *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, Berlin und New York: de Gruyter, 2000.
 - *Human Natures*, in: Sebastian Schleidgen u. a. (Hrsg.): *Human Nature and Self Design*, Paderborn: Mentis, 2011, S. 11–33.
 - Was heißt „Menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierung und normative Ansatzpunkte, in: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*, 10. Aufl., Paderborn: Mentis, 2005, S. 133–156.
- Sandel, Michael Joseph: *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. Aufl., 1982, Ndr. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Sandkühler, Hans-Jörg, Jörg Zimmer und Arnim Regenbogen: Rechtfertigung, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3, Hamburg: Meiner, 2010, S. 2248–2251.
- Saretzki, Thomas: Biopolitics – ein erklärungsbedürftiger Ansatz zur Erklärung politischer Institutionen?, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk und Rainer Schmalz-Bruns (Hrsg.): *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos, 1990, S. 85–114.
- Sauermost, Rolf: Entwicklungsfaktoren, in: Ders. (Hrsg.): *Lexikon der Biologie*, Heidelberg: Akademie-Verl., 2005, URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/entwicklungsfaktoren/21598> (besucht am 16. Jan. 2023).
- Scanlon, Thomas M.: Contractualism and Utilitarianism, in: Amartya Sen und Bernard Williams (Hrsg.): *Utilitarianism and Beyond*, 1982, Ndr. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1990, S. 103–128.
- Value, Desire, and Quality of Life, in: Martha Nussbaum und Amartya Sen (Hrsg.): *The Quality of Life*, Oxford u. a.: Oxford Uni. Press, 1993, S. 185–200.
 - *What We Owe to Each Other*, 3. Aufl., Cambridge und London: Belknap Press of Harvard Uni. Press, 2000.

- Scarano, Nico: Der Gerechtigkeitssinn. Kapitel 8, vgl. § 9, in: Otfried Höffe (Hrsg.): John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit (Klassiker Auslegen), de Gruyter, 2013, S. 211–228.
- Schaefer, David Lewis: “Moral Theory” Versus Political Philosophy: Two Approaches Two Justice, in: *The Review of Politics* 39 (1977) 2, S. 192–219.
- Schaub, Jörg: Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010) 3, 393–409.
- Schloßberger, Matthias: Philosophische Anthropologie als normative Gesellschaftstheorie, in: *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 4 (2014) 1, S. 187–201.
- Schmid, Bernhard: Otfried Höffes transzendental-anthropologische Menschenrechtsbegründung, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81 (1995) 4, S. 563–568, URL: <https://www.jstor.org/stable/23680650>.
- Seibert, Christoph: Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- Sen, Amartya: *Development As Freedom*, 4. Aufl., New York: Alfred A. Knopf, 2000. – *Equality of What?*, in: Ders.: *Inequality Reexamined*, 1992, Ndr. Oxford u. a.: Oxford Univ. Press, 2006, S. 12–30.
- Shklar, Judith N.: *Der Liberalismus der Furcht*, in: Dies.: *Der Liberalismus der Furcht*, hrsg. und übers. v. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz, 2013, S. 26–66.
- Slack, Jonathan M. W.: *Essential Developmental Biology*, 3. Aufl., Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Smith, David Livingstone: Dehumanization, Essentialism, and Moral Psychology, in: *Philosophy Compass* 9 (2014) 11, S. 814–824.
- Snowdon, Charles T.: *Introduction to Animal Culture: Is Culture Uniquely Human?*, in: Jose M. Causadias, Eva H. Telzer und Nancy A. Gonzales (Hrsg.): *The Handbook of Culture and Biology*, Hoboken: Wiley, 2018, S. 81–104.
- Stegmüller, Wolfgang: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Bd. 1: Erklärung, Begründung, Kausalität, 2. überarb. u. erw. Aufl., Die erste Aufl. erschien unter dem Titel „Wissenschaftliche Erklärung und Begründung“, Berlin und Heidelberg: Springer, 1983.

- Stotz, Karola und Paul E. Griffiths: A Developmental Systems Account of Human Nature, in: Elizabeth Hannon und Tim Lewens (Hrsg.): *Why We Disagree About Human Nature*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2018, S. 58–75.
- Sturgeon, Nicholas L.: Moral Skepticism and Moral Naturalism in Hume’s Treatise, in: *Hume Studies* 27 (2001) 1, S. 3–83.
- Sturma, Dieter: Person/Persönlichkeit, in: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg: Meiner, 2010, S. 1922–1925.
- Taylor, Charles: Atomism, in: Alkis Kontos (Hrsg.): *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C. B. Macpherson*, Toronto: Uni. of Toronto Press, 1979, S. 39–62.
- *Das Unbehagen an der Moderne*, übers. v. Joachim Schulte, 8. Aufl., 1995, Ndr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014.
 - *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, 9. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Taylor, Peter und Richard Lewontin: The Genotype/Phenotype Distinction, hrsg. v. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/genotype-phenotype> (besucht am 7. Feb. 2023).
- Thies, Christian: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 3. Aufl., Darmstadt: WBG, 2013.
- Einleitung, in: Eike Bohlken und Christian Thies (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2009, S. 1–10.
 - *Menschenbilder und Ethik*, in: Ders.: *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2018, S. 62–75.
 - *Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm*, in: Ders.: *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2018, S. 11–24.
 - *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2018.
- Thompson, Michael: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge und London: Harvard Univ. Press, 2008.
- The Representation of Life, in: Rosalind Hursthouse (Hrsg.): *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon, 2002, S. 247–296.

- Toepfer, Georg: Historisches Wörterbuch der Biologie Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Analogie–Ganzheit, Bd. 1, Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 2011.
- Tomasello, Michael: *A Natural History of Human Morality*, Cambridge und London: Harvard Uni. Press, 2016.
- Précis of a Natural History of Human Morality, in: *Philosophical Psychology* 31 (2018) 5, Special Issue on Michael Tomasello's *A Natural History of Human Morality*, S. 661–668.
 - *Why we cooperate*. Based on the 2008 Tanner Lectures on Human Values at Stanford, Cambridge und London: MIT Press, 2009.
- Toner, Christopher: Two Sorts of Naturalism. Requirements for a Successful Theory, in: *Metaphilosophy* 39 (2008) 2, S. 220–250.
- Tooby, John und Leda Cosmides: The Theoretical Foundations of Evolutionary Psychology, in: David M. Buss (Hrsg.): *The Handbook of Evolutionary Psychology. Foundations*, 2. Aufl., Bd. 1, Hoboken: Wiley, 2016, S. 3–87.
- Tully, James: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, 1980, Ndr. Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 2006.
- Walsh, Mary B.: Locke and Feminism on Private and Public Realms of Activities, in: *The Review of Politics* 57 (1995) 2, S. 251–277.
- Wierzbicka, Anna: Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum, in: *Ethos* 31 (2004) 4, S. 577–600.
- Wiesner, Claudia und Philipp Harfst: Legitimität als „essentially contested concept“. Konzeption und Empirie, in: Dies. (Hrsg.): *Legitimität und Legitimation. Vergleichende Perspektiven*, Wiesbaden: Springer, 2019, S. 11–32.
- Williams, Bernard: Aristotle and Human Nature, in: James Edward John Altham und Ross Harrison (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1995, S. 194–202.
- *Ethics and the Limits of Philosophy*, komm. v. Adrian W. Moore, 1985, Ndr. London und New York: Routledge, 2006.
 - *Internal and External Reasons*, in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1981, S. 101–113.
 - *Person, Character and Morality*, in: Ders. (Hrsg.): *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge u. a.: Cambridge Uni. Press, 1981, S. 1–19.

Literatur

- Williams, Bernard: Replies, in: James Edward John Altham und Ross Harrison (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press, 1995, S. 185–224.
- Wilson, Edward O.: *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge und London: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1978.
- Witteriede, Heinz: *Eine Einführung in die philosophische Anthropologie*. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Frankfurt a. M.: Peter-Lang, 2009.
- Wolf, Susan: Martha C. Nussbaum: *Human Capabilities, Female Human Beings*. Commentary, in: Martha C. Nussbaum und Jonathan Glover (Hrsg.): *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Clarendon, 1995, S. 105–115.
- Wood, Allen W.: *Karl Marx*, 2. Aufl., New York und Abingdon: Routledge, 2004.
- Zichy, Michael: *Menschenbild. Annäherung an einen schwierigen Begriff*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie LVIII (2013)*, S. 65–79.
- *Menschenbilder. Eine Grundlegung*, Freiburg i. B. und München: Karl Alber, 2017.

Register

A

Anthropologie

Eigenschaften, 33–35

fixity, 33, 38, 41, 59, 108, 132,
141, 149, 152, 162, 181, 182,
184, 190–192, 209, 211, 212,
225, 231, 236, 237, 241, 247,
250, 251

normalcy, 34, 38, 41, 46, 59, 108,
132, 141, 149, 152, 162, 181,
182, 184, 190–192, 209, 211,
212, 225, 231, 236, 237, 241,
248, 250, 251

specificity, 33

typicality, 33, 38, 41, 59, 208,
214, 229, 231

explizite, 28, 29, 50, 54, 120, 191,
250

groß-/kleingeschriebene, 20, 21–23,
27, 53, 55, 56, 58, 63, 81

implizite, 19, 28, 114, 120, 191, 249

korrigierende, 18, 19, 29, 38, 64,
69, 103, 147, 191, 250

philosophische, 16, 17, 18–24, 27,
30, 53, 55–58, 63, 70, 81, 82, 92

politische, 11, 17, 18, 24, 25, 27–30,
38, 77, 81, 82, 106, 113, 147

Anthropologische Aussage, 31

Anthropologische Herausforderung, 8,

9, 10, 16, 22, 25, 29, 34, 38, 44,
49, 51, 54, 61, 66, 95, 98, 99,
104, 113, 123, 190, 192,
196–198, 251

Antony, Louise M., 60, 99

Aristoteles, 45, 64, 69, 83, 90, 147,
207–209, 212, 213, 217,
220–223, 225, 227, 233, 234,
238, 239

B

Bajohr, Hannes, 26, 65

Behinderung, 167, 199, 202, 203

Birnbacher, Dieter, 35

Brunkhorst, Hauke, 87, 89, 94

C

Campbell, Catherine Galko, 122

D

Dehumanisierung, 34, 59–61, 66, 93,
230

Dilemma, 11, 113, 154, 159, 192, 197,
205, 247, 250, 251

Dworkin, Ronald, 74

E

Egoismus, 8, 9, 25, *siehe auch* Rawls,
John

Entmenschlichung, *siehe*
Dehumanisierung

Entwicklungsfaktor, 24, 26, 27, 33, 41,
45, 132, 143, 164, 188, 211, 212

Entwicklungsressource, 24, 25, 171

F

Fehlschluss, 50, 51, 53, 81

eurozentrischer, 22, 51, 238

rationalistischer, 10, 51, 87, 90, 93,
155, 191, 250

Sein-Sollen, 22, 50, 74, 81, 222

Fehlschluss, rationalistischer, 84

Fischer, Joachim, 20, 21, 57

Foucault, Michel, 7, 28, 58, 59, 74, 104

Freeman, Samuel, 121

Freiwilligkeit, 72, 158, 174, 229

Funktion, 11, 13, 16, 18, 27, 29, 35, 36,
38, 39, 41, 46, 49, 50, 53, 66,
68, 77, 92, 94, 113, 117, 122,
168, 180, 182, 184, 191, 237,
249, 250

begründende, 27, 37–39, 66, 67, 86,
89, 149, 162, 179, 185, 190, 203

beschreibende, 16, 41

erklärende, 16, 41

fundierende, 27, 68, 69, 77, 88, 89,
113, 222, 223

klassifizierende, 16, 41

legitimierende, 39, 184

rechtfertigende, 27, 37–39, 66–68,
86, 87, 89, 92, 93, 95, 108, 148,
225

strukturierende, 41–44, 68, 102,
105, 120, 177, 204, 212

G

Gehlen, Arnold, 17, 20, 22, 56–58

genderechte Sprache, 7, 122

H

Habermas, Jürgen, 28, 55–58, 67, 73,
76, 81, 84, 87, 104, 111, 112,
253

Hayek, Friedrich A., 74

Hobbes, Thomas, 32, 77, 79, 83, 85, 90,
92, 96, 145, 190, 213

Höffe, Otfried, 38, 39, 44, 67, 68, 76,
107, 108, 113, 145, 155, 190,
213, 249

Anthropologie plus Ethik, 81, 107

distributiver Vorteil, 79, 80, 86, 92

gegenseitiger Tausch, 86, 145

Partialanthropologie, 68, 77, 81–84,
87, 88

transzendentaler Tausch, 67, 68,
107

transzendentes Interesse, 31, 38,
39, 67, 70, 80–84, 86–89, 91,
93, 94, 107, 113

Honneth, Axel, 70

Humanität, 18, 31, 45, 64, 67, 68, 70,
93, 217, 218, 226, 229, 235,
236, 238, 242

Hume, David, 41, 50, 227

I

Illies, Christian, 39, 40, 62, 63, 153

J

Jaggar, Alison M., 10, 61, 197,
237–241

Jörke, Dirk, 18, 24–30, 38, 64, 81, 103,
113, 147, 191, 249, 250

- K** 75–77, 88, 95–99, 192, 217, 251
- Kallhoff, Angela, 226, 235–237
- Kant, Immanuel, 28, 45, 74, 75, 77, 88,
95, 116, 121, 126, 158, 217,
227, 239, 244, 253
- Keil, Geert, 216, 217
- Kersting, Wolfgang, 77, 80, 85
- Kitcher, Philip, 52, 72
- Kommunitarismus, 70, 71, 104,
117–119, 199
- Konfliktnatur, 25, 44, 51, 83, 86, 89–92,
94, 107, 114, 155, 191, 213
- Konkretisieren, 11, 40, 103, 104, 119,
126, 127, 131–133, 135, 138,
141, 151, 158, 160, 170, 177,
185–187, 193, 237
- Kooperationsnatur, 25, 44, 51, 83,
89–91, 155, 167, 190, 200, 203
- Kronfeldner, Maria, 23, 24, 33, 60, 225,
231
- Kropotkin, Pjotr Alexejewitsch, 91
- L**
- Ladwig, Bernd, 34, 68
- Lebensform, 17, 31, 41–45, 48, 54, 65,
67, 68, 70, 104, 112, 167, 204,
208–214, 219, 223, 225–227,
229–231, 233, 235–237, 241,
253
- Legitimation, Legitimität, 11, 39–41,
74, 80, 83, 85, 86, 88–92, 102,
110, 151, 159, 161, 167, 176,
181, 184, 187, 189–194, 221,
229, 237, 243, 250, 251
- Libertarismus, 74
- Locke, John, 8–10, 16, 22, 25, 51,
- M**
- Macpherson, C. B., 8–10, 16, 51, 98
- Marx, Karl, 6, 17, 56, 89, 171, 207–209,
212, 214, 217, 218, 225–227,
239
- McDowell, John, 46, 72, 227–231
- McShea, Robert J., 71, 72
- Menschenbild, 7, 8, 20, 29, 32, 34,
46–48, 50–52, 88, 90, 92, 93,
120, 121, 126, 155, 182, 190,
201, 233
- Menschenrechte, 34, 38, 68, 78, 80, 86,
88
- Midgley, Mary, 41–43, 48, 204, 211
- Mikkola, Mari, 60
- Moore, George E., 50, 51
- Moralischer Realismus, 32
- Mouffe, Chantal, 113
- N**
- nachanthropologisches Denken, 81, 82
- Nozick, Robert, 74
- Nussbaum, Martha C., 11, 39, 45, 64,
65, 69, 70, 72
endoxon, 234–238
erste Liste, 212, 214, 226, 229–233,
241
external, internal, 64, 221–224
gegenseitiges Desinteresse, 200,
203, *siehe auch* Rawls, John
Intuitionismus, 196, 206, 207, 239,
240
menschliche Natur, 216, 219, 222,
231

- Person, 198, 199, 217, 218, 220, 239
 Rechtfertigungsgrundlage, 199,
 204, 206, 207, 219, 222, 229,
 231, 232, 235, 236, 238, 239
 Theorie des Guten, 11, 205, 243
 Überlegungsgleichgewicht, 222,
 237, *siehe auch* Rawls, John
 Würde, 200, 207, 217, 226
 zweite Liste, 214, 215
- O**
- Okin, Susan Moller, 9, 10, 238
 Özmen, Elif, 41, 42, 174, 199
- P**
- Perfektionismus, 174, 175, 205, 221,
 247, 251
 Person, 48, 49, *siehe auch* Rawls, John;
 Nussbaum, Martha C.
 Herausforderung der, 49, 167
 Plausibilisieren, 40, 155, 191, 233, 250
 Plessner, Helmuth, 17, 20, 22, 56, 58
 Praktikabel, 40, 96, 102–104, 119, 126,
 131, 135, 141, 151, 153, 155,
 159, 160, 173, 177, 185, 186,
 192, 193, 251
- Q**
- Quante, Michael, 17, 49, 72, 73, 226
- R**
- Rapp, Christof, 35, 69
 Rassismus, 33, 54
 bei Nussbaum, 200
 bei Rawls, 98, 155, 202
 Rawls, John, 8, 11, 39–41, 47, 71–73,
 76–78, 114, 197, 213, 215, 221,
 236, 237, 241, 247, 249
 Aristotelischer Grundsatz, 134,
 137, 141, 144, 146, 147, 149,
 152, 159, 178, 185, 192, 251
 Bürger:in, 107, 132–140, 166–171
 allgemeine/konkrete, 133, 170
 Bürden des Urteilens, 167, 170,
 182, 183
 Egoismus, 121, 125, 157
 Evolution, 130
 gegenseitiges Desinteresse, 117,
 125, 200, *siehe auch* Nussbaum,
 Martha C.
 Gegenseitigkeit, 141, 143, 146, 149,
 152–156, 159, 173, 178, 189,
 190, 204
 Gerechtigkeitssinn, 125, 128–130,
 138, 181
 grundsatzorientierte Moralität,
 135, 137, 138, 140
 gruppenorientierte Moralität,
 134–139
 Ideal der Bürger:in, 135, 139, 140,
 164, 165, 170, 171, 172,
 173–175, 177, 178
 ideale Theorie, 40, 103, 153, 159,
 203
 Intuitionismus, 109, 147, 174
 Kohärentismus, 105, 150, 191, 250
 Kongruenz, 131, 144–146, 151, 193,
 194
 Mensch, 103, 107, 118, 120, 121,
 131, 132, 181, 182, 184, 185,
 190, 199
 Partei, 96, 103, 107, 124–126, 172,
 198–201, 204

- Person, 102–107, 109, 118,
126–130, 163, 166–169, 179,
 180, 207
- psychologisches Gesetz, 134, 136,
 138, 139, 141, 143, 152, 178
- Rationalität, 125
- Rechtfertigungsgrundlage, 164,
 178, *184*, 191, 193
- Reziprozität, *178–180*
- Theorie des Guten, 141, 144, 148,
 149, 159, 171, 172, 174
 stark/schwach, 144, 171
- Überlegungsgleichgewicht, 39, 101,
 120, 141, 150, 151, *siehe auch*
 Nussbaum, Martha C.
- Vernünftigkeit, 108, 112, 144, 151,
 159, 167, 170, 173, 180, 181,
 184, 189, 202
- wohlgeordnete Gesellschaft, 102,
 105, 130, 132, 133, 136, 174,
 175, 183, 188, 193
- Würde, 120, 121, 207
- Rechtfertigungsgrundlage, 29, *37*, 38,
 67, 68, 73, 74, 76, 86, 92, 96,
 106–111, *siehe auch* Rawls,
 John; Nussbaum, Martha C.
- Roughley, Neil, 16–18, 21, 24, 33, 41,
 43, 45
- S**
- Sandel, Michael J., 8, 104, 116–118,
 218, 252
- Scanlon, T. M., 72, 179
- Scheler, Max, 17, 20, 22, 56
- Schloßberger, Matthias, 22
- Seibert, Christoph, 48, 99, 120, 121
- Sen, Amartya, 210
- Sexismus, 33, 54
 bei Nussbaum, 200
 bei Rawls, 155, 202
- Shklar, Judith, 26, 128
- Sociobiology, Soziobiologie, 35, 36, 45,
 52, 53, 64, 65, 71, *72*
- Stegmüller, Wolfgang, 35, 36
- T**
- Taylor, Charles, 99, 118
- Thies, Christian, 17–23, 50, 63, 66, 113,
 249
- Thompson, Michael, 27, 45, 48
- Topos, 32
- transzendentes Interesse, 70
- V**
- Vermeidungsanspruch, *66*
 schwacher, *68–72*, 86, 87, 89, 92,
 108, 204
 starker, *72–75*, 76, 95, 107, 108,
 113, 114, 171, 178, 190, 193,
 201, 247–249, 252
- W**
- Werturteil, 17, *31*
- Williams, Bernard, 63–65, 118, 164,
 222, 234
- Wilson, E. O., 71
- Würde, 49, *siehe auch* Rawls, John;
 Nussbaum, Martha C.
- Z**
- Zichy, Michael, 20, 34, 47