



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› John Grays Theorie des „modus vivendi“

Ulrich Willems



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2012/43



› John Grays Theorie des „modus vivendi“¹

Ulrich Willems

“The problem of normative diversity is the original problem of modern politics [...]” (Macedo 2000: 28).

“We would like to think ourselves necessary, inevitable, ordained from all eternity. All religions, nearly all philosophies, and even a part of science testify to the unwearying, heroic effort of mankind desperately denying its contingency” (Monod 1971: 44).

“[...] contingency is something no political theory can avoid” (Gray 2006: 336).

„Sich der bedingten Gültigkeit der eigenen Überzeugungen bewußt zu sein und dennoch entschlossen für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren“ (Schumpeter 1946: 385).

1. Einleitung

Die Frage, ob und in welcher Weise normative *Pluralität* eine Herausforderung für die normative politische Theorie darstellt, zählt ohne Zweifel zu den zentralen Fragen der politiktheoretischen Debatte der letzten 30 bis 40 Jahre. Das hat zum einen Gründe in der politiktheoretischen Debatte selbst. Denn nach der vermeintlichen „Renaissance“ der politischen Theorie durch John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ (Rawls 1979) wird zumindest die angloamerikanische normative politiktheoretische Debatte in starkem Maße durch Rawls selbst

1 Der vorliegende Beitrag entstand im Kontext des vom Verfasser verantworteten Forschungsschwerpunktes „Prinzipien und Verfahren der politischen Regulierung moralischen Dissenses und moralischer Konflikte in der Biopolitik“ der Kolleg-Forschergruppe „Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ an der Universität Münster (www.casbioethics.org). Ausgangspunkt war jedoch ein Gespräch mit Michael Th. Greven über das Verhältnis von Pluralität und Kontingenz im Sommer 2009. Manon Westphal und Fabian Wenner haben dankenswerter Weise das Manuskript gelesen und wertvolle Hinweise und Anregungen gegeben.

und die Theorietradition, in der er steht, nämlich den Liberalismus, geprägt.² Zu den zentralen Merkmalen des Liberalismus zählt neben Freiheitssicherung und Anti-Paternalismus eine spezifische Vorstellung von der Legitimation politischer Ordnung, nämlich das „Rechtfertigungserfordernis“ (vgl. McCabe 2010: 3–5). Danach muss eine legitime politische Ordnung mit Gründen gerechtfertigt werden, die die Zustimmung aller (vernünftigen) Bürger finden kann.³ Rawls selbst hat dann mit der revidierten Fassung seiner Gerechtigkeitstheorie den zentralen Referenzpunkt des Rechtfertigungsproblems vorgegeben, nämlich das „Faktum des Pluralismus“, also eine Pluralität von philosophischen, moralischen, religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen, über die die Bürger mit guten Gründen verschiedener Ansicht sein können.⁴ Doch der Liberalismus ist nicht die einzige Theorietradition, die Pluralität als zentrale Herausforderung zeitgenössischer politischer Theorie bestimmt. Denn beinahe zeitgleich mit der von Rawls initiierten „Renaissance“ der politischen Theorie beginnt auch die Wahrnehmungs- und Wirkungsgeschichte des politiktheoretischen Werkes von Isaiah Berlin als Diagnose einer tiefgreifenden ontologischen oder metaphysischen Pluralität von Werten (vgl. insbesondere Berlin 1969)⁵, was die Frage provoziert, wie unter diesen Bedingungen politische Ordnung konstituiert und gerechtfertigt werden kann.

Dass normative Pluralität als eine der zentralen Herausforderungen zeitgenössischer politischer Theorie bestimmt wird, hat zum anderen aber auch Gründe in gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen. Dazu zählen zum einen die Immigration von Personen und Gruppen aus nicht-westlichen und nicht-christlichen Kontexten in westliche Länder sowie die Politisierung dieser kulturellen und religiösen Minderheiten, zum anderen die (Re-)Vitalisierung, Politisierung oder Wiederentdeckung der Religion. Die Frage nach dem Umgang mit dieser neuen kulturellen und religiösen Pluralität ist seitdem ein beständiger Topos der politischen Tagesordnung westlicher Gesellschaften. Dies wiederum hat seinen Niederschlag in theoretischen Debatten über Multikulturalismus⁶ und Säkularismus⁷ gefunden.

- 2 Ein Indiz für die zentrale Stellung der liberalen Theorie in der jüngeren politiktheoretischen Debatte bildet der Umstand, dass die verfochtenen Alternativen als Ausgangspunkt vielfach eine Auseinandersetzung mit Rawls bzw. der liberalen Theorie wählen (Kymlicka 1997: 16). Vgl. als Überblick über die (angloamerikanische) politiktheoretische Debatte des 20. Jahrhundert auch Vincent (2008), für das letzte Viertel Moon (2004).
- 3 “If life in society is practicable and desirable, then its principles must be amenable to explanation and understanding, and the rules and restraints that are necessary must be capable of being justified to the people who are to live under them. [...] The view I want to identify as a foundation of liberal thought is based on the demand for justification of the social world. [...] the liberal insists that intelligible justifications in social and political life must be available in principle for everyone [...] Its legitimacy and the basis of social obligation must be made out to each individual [...]” (Waldron 1987: 134–135).
- 4 Auch in der deliberativen politiktheoretischen Traditionslinie bildet das „Rechtfertigungserfordernis“ eine, wenn nicht die zentrale normative Orientierung, weshalb auch dort normative Pluralität als eine zentralen Herausforderung gesehen wird. Vgl. für die angloamerikanische Variante u. a. Gutmann (1996) und Bohman (1996), für den deutschsprachigen Kontext u. a. Habermas (2005) und Forst (2003, 2007).
- 5 Einige der prägnantesten Formulierungen Berlins finden sich in Abschnitt 8 seines berühmten Essays über „Zwei Freiheitsbegriffe“: „Wenn, wie ich glaube, die Ziele der Menschen vielfältig sind und wenn sie prinzipiell nicht alle miteinander vereinbar sind, dann lässt sich die Möglichkeit von Konflikt – und von Tragik – im privaten wie im gesellschaftlichen Leben des Menschen nie ganz ausschließen. Die Notwendigkeit, zwischen absoluten Ansprüchen zu wählen, ist dann eine unausweichliche Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins“ (Berlin 1995: 252; vgl. auch Berlin 1992: 25–29).
- 6 Vgl. u. a. Taylor (1993) sowie Kymlicka (1995a, 1995b).
- 7 Die unter dem Stichwort Säkularismus firmierende normative Debatte über die angemessene Ausgestaltung des Verhältnisses von Politik und Religion hat sich wiederum in zwei Teildebatten aufgespalten. In der ersten geht es um die Prinzipien und Institutionen für die Regelung des Verhältnisses von Religion und Politik;

Allerdings fallen die Antworten auf die Frage, in welcher Weise normative Pluralität eine Herausforderung für die normative politische Theorie darstellt und zu welchen normativen und theoriestrategischen Konsequenzen diese Herausforderung nötigt, sowohl innerhalb als auch zwischen den verschiedenen Theorietraditionen höchst unterschiedlich aus.⁸ Im Lager des Liberalismus wird das eine Ende des Spektrums von Ansätzen wie etwa Dworkin oder Barry gebildet, die eine grundlegende Herausforderung der politischen Theorie durch normative Pluralität bestreiten und an liberalen Prinzipien als universal gültigen normativen Orientierungen oder gar als Ausdruck einer überlegenen Vorstellung des guten Lebens festhalten (Talisso 2004: 130).⁹ Das andere Ende des Spektrums bildet der politische Liberalismus John Rawls (Rawls 1993), der auf der Basis einer Rekonstruktion der implizit anerkannten Ideen und Prinzipien liberaler Gesellschaften, also unter Vermeidung des Rekurses auf umstrittene religiöse und weltanschauliche Überzeugungen, „freistehende“ allgemein zustimmungsfähige normative Grundsätze für die Regulierung gesellschaftlicher Kooperation aus der Praxis liberaler Gesellschaften zu rekonstruieren sucht, die gleichzeitig aus der Perspektive (vernünftiger) religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zustimmungsfähig sind und so den Gegenstand eines überlappenden Konsenses bilden können. Hier wird die Herausforderung normativer Pluralität für die politische Theorie zwar nicht bestritten, aber als begrenzt und daher lösbar betrachtet. Auch im Lager des Wertepluralismus werden höchst verschiedene Antworten gegeben. So plädiert Berlin auf der Basis des von ihm diagnostizierten Wertepluralismus für den relativen, wenn auch nicht absoluten Vorrang negativer Freiheit.¹⁰ Diese von Berlin vorgenommene Kopplung einer Diagnose von Wertepluralität und liberalen Prinzipien ist von einer Reihe von Autoren, wenn auch mit unterschiedlichen Argumentationsstrategien und unterschiedlichen Geltungsansprüchen, fortgesetzt worden (vgl. u. a. Galston 2002; Crowder 2002; Raz 1986). Demgegenüber hat vor allem John Gray bestritten, dass sich auf der Basis des

vgl. u. a. Bhargava (1998), Cady (2010), Levey (2009), Bouchard/Taylor (2008) sowie *The Hedgehog Review* 12 (3), 2010. In der zweiten geht um den Status religiöser Argumente in Politik und Öffentlichkeit westlicher Gesellschaften; vgl. u. a. Audi (2000; 1997), Rawls (1999), Habermas (2005) sowie als Überblick über den Diskussionsstand Weithman (1997) und Willems (2003). Im Zuge dieser Debatten ist auch deutlich geworden, dass in nicht-westlichen Ländern eigenständige, sich von westlichen Modellen unterscheidende Traditionen und Praktiken des Umgangs mit religiöser Pluralität existieren, die bisher nur unzureichend erforscht wurden und Eingang in die politiktheoretische Debatte gefunden haben. Als eine solche Alternative wird etwa der indische Säkularismus diskutiert; vgl. dazu Bhargava (2009, 2010).

- 8 Vgl. zum folgenden die unterschiedlichen Skizzen der Diskurslandschaft u. a. bei Galston (2002: 3–10), McCabe (2010: Part II), Moore (2009) und Talisso (2004: 130).
- 9 So schreibt Barry (2001: 262–263): “[...] because human beings are virtually identical as they come from the hand of nature [...] there is nothing straightforwardly absurd about the idea that there is a single best way for human beings to live [...] the human situation is sufficiently uniform to make it possible to say that there are quite a number of things that every society ought to achieve if it is to provide a tolerable good life for all its members. Moreover, the very fact of irresolvable disagreement over the nature of the good life, once we get beyond the basics, is itself a premise in the argument for liberal institutions. For, in the face of these disagreements, what we need is a fair way of adjudicating between the conflicting demands that they give rise to. This is what liberalism offers. But saying that is to make a universal claim“. – Vgl. auch Dworkin (1995: 193): „[...] liberalism is continuous with the best personal ethics, with the right philosophical view of the good life. [...] liberal equality [...] can most easily be defended in that way.“
- 10 So fährt Berlin an der eben zitierten Stelle fort: „Das verleiht der Freiheit [...] ihren Wert – sie ist Selbstzweck, nicht zeitweiliges Bedürfnis, das aus unseren wirren Vorstellungen oder unserem irrationalen, ungeordneten Dasein erwächst, aus einer Notlage, die eines Tages mit einem Allheilmittel behoben werden könnte. Ich will damit nicht sagen, dass die Freiheit des Individuums der einzige oder auch nur der vorrangigen Maßstab für gesellschaftliches Handeln sei – das gilt selbst in den liberalsten Gesellschaften nicht“ (Berlin 1995: 252).

diagnostizierten Wertpluralismus eine Vorrangstellung liberaler Prinzipien und Institutionen begründen ließe, und hat stattdessen für das Ideal der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Lebensweisen, also einen *Modus Vivendi* plädiert (Gray 2000a) – und damit für genau jenes Ideal, das Rawls als unzureichende, weil nicht auf moralischen Gründen beruhende und daher instabile Grundlage einer dauerhaften fairen Kooperation in pluralistischen Gesellschaften erachtet. Weil es sich beim Wertpluralismus um eine ontologisch bzw. metaphysisch höchst umstrittene Diagnose für die endemischen Dissense und Konflikte in der Politik handelt, kann sie – so eine dritte Position im wertpluralistischen Lager – kaum als allgemein zustimmungsfähige Basis für die Begründung oder Plausibilisierung des Ideals eines *Modus Vivendi* oder einer kompromissbasierten Politik dienen. Diese Vertreter eines „politischen Pluralismus“ haben daher dafür plädiert, das Ideal des *Modus Vivendi* oder einer kompromissbasierten Politik nicht in umstrittenen metaphysischen Grundannahmen zu fundieren, sondern als (einzige) realistische Option für den Umgang mit den für pluralistische Gesellschaften typischen endemischen Dissensen und Konflikten vorzustellen (vgl. u. a. Horton 2006, 2009, 2010; Bellamy 1999).¹¹ Jenseits dieses Spektrums gibt es eine Reihe von Positionen, die aus dem metaphysisch oder epistemologisch begründeten Umstand der Pluralität von Prinzipien, Werten und Orientierungen bzw. dem endemischen Dissens darüber relativistische Konsequenzen ziehen.¹² Während für Vertreter eines liberalen Pluralismus die Herausforderung normativer Pluralität für die politische Theorie darin besteht, liberale Prinzipien als universale oder doch zumindest kontextuell vorzugswürdige Orientierungen zu begründen oder zu plausibilisieren, sehen sich Theorien eines *Modus Vivendi*- und politischen Pluralismus vor die Herausforderung gestellt, minimale moralische Standards für die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Formen politischer Arrangements auszuweisen, wollen sie nicht einem grundsätzlichen Relativismus beipflichten.

Liegen dergestalt für die Frage, ob und in welcher Weise normative Pluralität eine Herausforderung für die politische Theorie darstellt, eine Vielzahl von Antworten vor, lässt sich Gleiches in Bezug auf die Frage nach den Effekten von *Kontingenz* für die politische Theorie nicht sagen. Das hat vor allem damit zu tun, dass Kontingenz ein lange vernachlässigtes Thema der Politikwissenschaft und der politischen Theorie im Besonderen darstellt (vgl. jedoch zuletzt Holzinger 2006, vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band). Eine der wenigen Ausnahmen stellt das Werk von Michael Th. Greven dar, vor allem seine Theorie der politischen Gesellschaft. Nach Greven nötigen Prozesse der Enttraditionalisierung (Säkularisierung und Pluralisierung), die Durchsetzung und Dominanz von partikularen Interessen als zentralem Motiv und Material der Politik (Interessenreduktionismus), die umfassende politische Durchdringung von Gesellschaften durch Politiken der wohlfahrtsstaatlichen Inklusion und die Einbeziehung nahezu der gesamten erwachsenen Bevölkerung als Referenzsubjekte von Politik sowie als politische Akteure (Fundamentalpolitisierung) gegenwärtige Gesellschaften dazu, immer mehr Sachverhalte politisch zu entscheiden und sei es durch die Entscheidung, nicht zu entscheiden. Die

11 “Within a pluralist polity, however, the only principles likely to attain the reasonable endorsement (or non-rejection) of citizens would be expressive of a compromise. In other words, they would be composite rather than synthetic principles. [...] Rights and liberties derive from the particular accords and laws arrived at between citizens participating in the political process. They do not constitute that process. Democracy so conceived operates as a form of rolling contract for the construction of principles of justice that reflect the evolving character and circumstances of a particular people” (Bellamy 1999: 110–111).

12 Vgl. u. a. Rorty (1988, 1993) sowie Engelhardt (1996, 2006a, 2006b, 2010). Auch Greven (1999, 2000) scheint zu einer relativistischen Position zu tendieren.

Gesellschaft wird daher – so Greven – zur „politischen Gesellschaft“, in der virtuell alles politisierbar ist und allgemeine und verbindliche Geltung nur noch durch politische Entscheidung produziert werden kann. Kontingenz und Dezsion werden so zum Signum der Politik (Greven 1999, 2000).¹³ Kontingenz wird dabei von Greven im Wesentlichen als das Bewusstsein von der Existenz möglicher Alternativen verstanden:

„Kontingenz“ bedeutet, wenn es um den Bereich menschlichen Entscheidens und Handelns geht, also gesellschaftstheoretisch und politisch gesprochen, nicht, dass alles möglich wäre, sondern nur, dass alles auch anders sein könnte, weil es keinen notwendigen Grund seiner Existenz gibt. „Kontingenz“ ist also alles, was zugleich nicht notwendig aber möglich ist; Kontingenz bezeichnet damit mehr als jeder andere Modus den sozialontologischen Status des Politischen. (Greven 2007: 14).

Dabei kann es durchaus zu Divergenzen zwischen „objektivem“, gegebenenfalls aus Beobachterperspektive diagnostizierbaren, und gesellschaftlich wahrgenommenen und thematisierten Möglichkeitshorizont kommen (Greven 2007: 15).

Die Pluralität von normativen Orientierungen und von Interessen wird sowohl als eine der Ursachen einer Zunahme von Kontingenz als auch als Randbedingung politischer Entscheidungsproduktion thematisiert. Eine wesentliche Entwicklung ist der in Prozessen der Entraditionalisierung gründende Verlust einer integrativen, normative Pluralität begrenzenden Kultur geteilter Werte, wie sie etwa das Christentum bildete (Greven 1999: 23–24). Die Entstehung neuer Formen einer vorpolitischen normativen Übereinstimmung ist unter gegenwärtigen Bedingungen nicht zu erwarten, weil „die komplexe, differenzierte und pluralistische Gesellschaftsstruktur der Moderne, auf deren Hintergrund sich die lebensweltliche Vielfalt der Milieus und letztlich individuellen Bewusstseins ausbildet, [...] jeden Konsens nicht trivialer Art unwahrscheinlich macht“ (Greven 2007: 15). Empirisch wird diese Pluralität durch den „wechselseitige[n] Relativismus und Partikularismus aller Positionen“ (Greven 2000: 154) erfahrbar. Die politische Situation der Zeit besteht daher nach Greven darin, dass angesichts eines „prinzipiell unentscheidbaren Pluralismus“ unter „Kontroversverhältnissen“ entschieden werden muss, also „keine allgemein anerkannten Gründe, Kriterien oder Verfahren“ existieren, die vorhandene Dissense in der Sache überwinden könnten (Greven 2007: 15).¹⁴

13 „Fundamentalpolitisierung bildet historisch den Schlussstein in der Architektur der politischen Gesellschaft: Alles ist prinzipiell entscheidbar geworden, alles entscheidbare stellt sich als Interessenkonflikt dar, für alles kann die Politik ihre Zuständigkeit erklären und jedes erwachsene Gesellschaftsmitglied gilt als politisches Subjekt. Zusammen ergeben diese vier tief greifenden Qualitäten der politischen Gesellschaft seitdem der Epoche eine historisch einzigartige Dynamik und Kontingenz [...]“ (Greven 1999: 55).

14 „Jenseits dieses Wirklichkeit- und Möglichkeitsraumes des politischen Entscheidens gibt es keine allgemein anerkannte Berufungsinstanz, die universell gültige und anerkannte Kriterien bereit hielte. Jedes wissenschaftliche, philosophische oder theologische Argument wird in den politischen Gesellschaften unserer Tage in den Strudel des prinzipiell unentscheidbaren Pluralismus hineingezogen. „Unentscheidbar“ meint hier, dass neben und außerhalb der Politik keine allgemein anerkannten Gründe, Kriterien oder Verfahren zur Verfügung stehen, die den empirisch anzutreffenden Pluralismus der Präferenzen und Interessen in einer bestimmten Frage in der Sache überwinden helfen könnten. In diesem Sinne bedeutet „unentscheidbar“ paradoxerweise genau das Gegenteil, nämlich, dass zur Herbeiführung von Geltung einer Regelung irgendwie von irgendwem dazu Berufenen entschieden werden muss“ (Greven 2007: 15–16). 15 „[...] die dominierende Praxis der Demokratie [...] beruht auf nichtidentitärer Repräsentation partikularer Interessen und Mehrheitsentscheidungen, die sich weniger der Übereinstimmung von Argumenten als vielmehr der Akkumulation strategisch-instrumenteller Optionen verdanken“ (Greven 2000: 160).

Nicht nur die materialen Inhalte von Politik¹⁵, sondern auch ihre grundlegenden Strukturen, Institutionen und Verfahren sind mithin Ergebnisse kontingenter politischer Entscheidungen und können nicht unter Rekurs auf „allgemein anerkannte Gründe, Kriterien oder Verfahren“ begründet werden – dies gilt auch und gerade für demokratische und freiheitliche Gesellschaften (Greven 2000: 115). Ihre Existenz hängt nach Greven letztlich allein an der wiederum kontingenten und auf höchst unterschiedlichen Motiven beruhenden mehrheitlichen Unterstützung der Bürger. Denn „nur was sich in ausreichendem Maße unmittelbar an Handlungsmotive und nachfolgend Handlungen von mündigen Individuen anschliesse, als Ergebnis kontingenter Entscheidungen zur und für die Demokratie im Bewusstsein ihrer Risiken, könnte hier und da der Demokratie eine Zukunft verschaffen“ (Greven 2000: 156). Auch normative Begrenzungen der Politik wie etwa Grund- und Menschenrechte verdanken ihre Anerkennung und Inkraftsetzung nicht oder doch zumindest nicht primär den mit Anspruch auf allgemeine Anerkennung vorgenommenen Versuchen ihrer philosophischen oder theologischen Begründung, sondern politischen Entscheidungen¹⁶ und somit letztlich „allein der Resonanz und Zustimmung der Mitbürger“ (Greven 2007: 274). Diese Zustimmung hat ihre Basis zwar zu einem wesentlichen Teil in den gesellschaftlichen und kulturellen Debatten die betreffenden normativen Standards (Greven 2007: 274), speist sich aber ebenfalls nicht allein aus normativen, sondern auch aus anderen Motiven und Interessen. Die Existenz und Reproduktion demokratischer Verfahren und Institutionen beruhen allerdings nicht nur auf ausreichender gesellschaftlicher Unterstützung, sondern hängen auch von den jeweils gegebenen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen wie etwa dem Ausmaß der Entgrenzung von Politik ab, die demokratische Verfahren und Institutionen begünstigen, aber auch behindern oder gar unmöglich machen können. Greven selbst hat nun weniger die Frage nach der Herausbildung und Reproduktion derjenigen Motive und Orientierungen der Bürger, die den Bestand demokratischer und freiheitlicher Gesellschaften verbürgen, verfolgt (vgl. aber Greven 1999: Kap. 4.6.; Greven 2000: 120–121). Vielmehr hat er vor allem die Analyse der realen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen vorangetrieben, die für das gegenwärtige und künftige Schicksal der Demokratie bedeutsam sind (vgl. u. a. Greven 2000: Teil II; Greven 2003, 2005a, 2009). Man geht wohl nicht fehl, wenn man diese Schwerpunktsetzung auch als eine Stellungnahme hinsichtlich der Aufgaben politischer Theorie als einer „umfassenden politische Theorie der Gesellschaft“ (Greven 1999: 59) versteht. Normative und präskriptive Ansprüche politischer Theorie werden aus der Perspektive einer solchen wirklichkeitswissenschaftlich ausgerichteten politischen Theorie eher mit Skepsis betrachtet. Normative Fragen werden – sowohl mit Blick auf die materialen Inhalte von Politik als auch mit Blick auf die grundlegenden Institutionen und Verfahren politischer Ordnung – „praktisch und politisch“ zu Fragen der Politik, nicht der Philosophie erklärt (Greven 2005b: 266; mit Verweis auf Rorty 1988). Und in der praktischen Politik verwandeln sich die präskriptiven Positionen normativer politischer Theorie zu nichts anderem als den Interventionen von „Gelegenheitspolitikern“ (Greven 2005b: 277). Pluralität und Kontingenz stellen aus dieser Sicht daher weniger eine Herausforderung als vielmehr das Ende normativer politischer Theorie dar. Ganz lassen sich normative Fragen allerdings nicht dispensieren. Denn es stellt sich zumindest die Frage,

16 „Im politischen Prozess gibt es in den politischen Gesellschaften unserer Tage bis heute keine automatische Geltung universalistischer Normen, sondern immer Instanzen, Institutionen, Ämter und Personen, die über die Bedingungen und den Inhalt von Normgeltung entscheiden und die für ihre Entscheidungen Verbindlichkeit reklamieren können – und die zum Teil auch über die Mittel verfügen, ihren Entscheidungen Nachdruck zu verleihen“ (Greven 2007: 16).

„wie angesichts der Pluralität von Interessen, moralischen und wertorientierten Überzeugungen und der daraus sich ergebenden Unvermeidbarkeit machtgestützter politischer Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden und unvereinbaren Wertsetzungsinteressen sowie angesichts der daraus resultierenden Unabschließbarkeit von Prozessen der In-Geltung-Setzung von Normen das zentrale Problem der Sicherung eines funktional ausreichenden Maßes an Verbindlichkeit gelöst werden kann“ (Grevén 1991: 227).

Das aber ist letztlich die Frage nach einem zustimmungsfähigen Entwurf politischer Ordnung, genauer: nach prinzipiell möglichen und realisierbaren Prinzipien und Strukturen politischer Ordnung und der Organisation des politischen Prozesses unter Bedingungen von Pluralität und Kontingenz.¹⁷

Die äußerst knappe Skizze der bisherigen theoretischen Debatten über Pluralität und Kontingenz als Herausforderung politischer Theorie ergibt ein wenig befriedigendes Bild. Mit Blick auf normative Pluralität besteht nicht nur Dissens darüber, welcher Art die Pluralität ist, die für gegenwärtige Gesellschaften charakteristisch ist, sondern auch darüber, worin eine angemessene (normative) Antwort auf diese Herausforderung besteht. Mit Blick auf Kontingenz bleibt ebenfalls unklar, wie das Problem einer hinreichenden Verbindlichkeit politischer Ordnung sowie politischer Entscheidungen gelöst werden kann, und welchen Beitrag politische Theorie zur Lösung dieser Aufgabe zu leisten imstande ist. Unklar bleibt letztendlich auch, in welchem Verhältnis Pluralität und Kontingenz stehen. In einer solchen Lage empfiehlt es sich, in einem ersten Schritt die vorliegenden Antworten auf die Frage nach Pluralität und Kontingenz als Herausforderung politischer Theorie zu rekonstruieren und auf die tatsächlichen, also jenseits der behaupteten Theorienkonkurrenz bestehenden Gemeinsamkeiten, Differenzen, Probleme und offenen Fragen hin zu untersuchen. Im Folgenden soll ein Versuch, die Aufgaben politischer Theorie angesichts der Herausforderungen durch Pluralismus und Kontingenz zu bestimmen, exemplarisch analysiert werden. John Gray zählt zu denjenigen zeitgenössischen politischen Theoretikern, die sich in besonderer Weise mit Pluralität und Kontingenz als Herausforderung normativer politischer Theorie beschäftigt haben. Gray rekonstruiert die Kontingenz normativer Orientierungen für die Gestaltung politischer Ordnung, ihrer Institutionen und Prozeduren, als Kehrseite ihrer grundlegenden Pluralität – und versucht mit seiner Theorie eines normativ beschränkten Modus Vivendi erklärtermaßen zugleich, einen unbegrenzten Relativismus zu vermeiden.

2. John Grays Theorie des Modus Vivendi

John Gray vertritt einen starken Wertepluralismus im Anschluss an Isaiah Berlin.¹⁸ Der starke Wertepluralismus geht nicht von einem Pluralismus individueller Lebenspläne und Ideale oder Lebensweisen aus, sondern – in gewisser Weise unter Bezug auf eine grundlegendere

17 Die gegenwärtige Debatte um eine „realistische“ politische Theorie (vgl. u. a. Geuss 2008) sowie die Beiträge im „European Journal of Political Theory“ 9 (4), 2010, lassen sich als Reaktion auf eine solche Aufgabenbeschreibung verstehen. Implizit, wenn auch nur in der negativen, kritischen Variante verfährt Grevén – etwa in seiner Kritik an deliberativen Demokratiekonzepten – selbst auf diese Weise (vgl. etwa 2005b: 270–274).

18 “Berlin’s master idea is that ultimate values are objective and knowable, but they are many, they often come into conflict with one another and are uncombinable in a single human life or a single society, and that in many such conflicts there is no overarching standard whereby the competing claims of such ultimate values

Ebene – von einer Diversität von Gütern, Tugenden und Übeln (Gray 2000a: 8–9).¹⁹ Diese Güter und Übel kennzeichnen Möglichkeiten und Dimensionen menschlichen Wohlergehens und menschlichen Gedeihens bzw. diejenigen Faktoren, die menschliches Wohlergehen und menschliches Gedeihen beeinträchtigen, verhindern oder zerstören. Diese Diversität von Gütern und Übeln zeichnet sich aus der Perspektive eines starken Wertepluralismus durch eine bestimmte Struktur aus, nämlich durch – zumindest partielle – Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität. Inkommensurabilität bezeichnet den Umstand, dass die verschiedenen Werte keinen gemeinsamen Nenner haben, also nicht auf einer gemeinsamen Skala bemessen werden können.²⁰ Inkompatibilität (bzw. Nicht-Kombinierbarkeit) bedeutet, dass die gleichzeitige Realisierung von Werten ausgeschlossen ist, und zwar aufgrund der „Natur“ dieser Werte und ihrer Konstellationen und nicht allein aufgrund begrenzter Ressourcen oder situativer Beschränkungen. Inkomparabilität schließlich besagt, dass es nicht möglich ist, Urteile über die Vorzugswürdigkeit oder Gleichrangigkeit von Werten zu fällen, bzw. dass es kein übergreifendes Prinzip oder einen Satz von Prinzipien gibt, mit dessen oder deren Hilfe sich Konkurrenzen und Konflikte zwischen Werten auf eine Weise lösen ließen, die allgemeine Akzeptanz finden könnte (Gray 1998: 20).²¹

are rationally arbitrable. Conflicts among such values are among incommensurables, and the choices we make among them are radical and tragic choices. There is, then, no *summum bonum* or *logos*, no Aristotelian mean or Platonic form of the good, no perfect form of human life, which we may never achieve but towards which we may struggle, no measuring rod on which different forms of human life encompassing different and uncombinable goods can be ranked. The assertion of the variety and incommensurability of the goods of human life is not, it is worth noting, the Augustinian thesis that human life is imperfect, and imperfectible; it is the thesis that the very idea of perfection is incoherent” (Gray 1996b: 65). Diagnosen des Wertepluralismus lassen sich danach unterscheiden, ob die Relationen zwischen Werten durchgängig, häufig oder nur gelegentlich durch Inkompatibilität und Inkommensurabilität und die daraus resultierenden Konflikte gekennzeichnet sind (vgl. Jones 2006: 191). Der Wertepluralismus von Gray geht nicht von einer durchgängigen Existenz von Inkompatibilität und Inkommensurabilität aus, aber man geht wohl nicht fehl, wenn man Gray wie Berlin der Seite des Spektrums zurechnet, die eher häufige Fälle von Inkommensurabilität und Inkompatibilität unterstellt.

- 19 Nach Gray vertritt der Wertepluralismus “[...] that there is an irreducible diversity of ultimate values (goods, excellences, options, reasons for action and so forth) and that when these values come into conflict or competition with one another there is no overarching standard or principle, no common currency or measure, whereby such conflicts can be arbitrated or resolved” (2007: 103).
- 20 Vgl. das Beispiel bei Stocker (1989: 167): “[...] it makes no sense to talk about a given amount of pleasure being greater than a given amount of understanding: “This act leads to more pleasure than that act leads to understanding” and “The gain in pleasurableness of this act over that act is greater than the gain in understanding of that one over this” are nonsense”. Lukes (2008: 100) bezeichnet das Phänomen als Irreduzibilität von Werten.
- 21 Gray operiert mit anderen Begriffen bzw. verwendet die Begriffe teilweise anders. Er bezeichnet die drei Phänomene als “anti-reductionism about values”, “non-harmony among values” und “value-incommensurability”(Gray 1998: 20). Gray scheint dabei wie viele andere (vgl. etwa Dzur 1998: 377) inkommensurabel und inkomparabel als Synonyme zu verwenden, und folgt darin wohl Joseph Raz (1986: 322; vgl. Gray 2007: 103–106). Raz definiert Inkommensurabilität im Sinne von Inkomparabilität folgendermaßen: “A and B are incommensurate if it is neither true that one is better than the other nor true that they are of equal value”(1986: 322). Zentrales Testkriterium für Inkommensurabilität ist bei Raz (1986: 325) fehlende Transitivität: “Two valuable options are incommensurate if (1) neither is better than the other, and (2) there is (or could be) another option which is better than one but is not better than the other”. Die Sprachregelung hier im Text folgt einem Vorschlag von Birnbacher (2007: 244) und McCabe (2010: 17–19), hat aber auch Anhalt in einzelnen Formulierungen von Gray (vgl. etwa 2000a: 41). Die entscheidende Frage mit Blick auf Inkommensurabilität und Inkomparabilität besteht darin, ob das Fehlen eines gemeinsamen Maßstabes die Möglichkeit einer rationalen Wahl zwischen verschiedenen Optionen ausschließt. Dabei sind vielfältige Relationen von Inkommensurabilität und Inkomparabilität möglich: Einerseits vermag das Fehlen eines gemeinsamen Maßstabes die Unvergleichbarkeit von Optionen nicht nur vielfach am besten zu erklären, sondern kann

Sind Werte zumindest teilweise inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel, dann sind die Voraussetzungen für eine rationale Wahl zwischen solchen Werten nicht immer gegeben (vgl. auch Jones 2006: 194). Vernunft und Reflexion können keine zureichenden Gründe für die Wahl liefern, vielmehr muss bzw. kann nur „radikal“ gewählt werden. Radikale Wahl bedeutet dabei in den meisten Konstellationen nicht notwendigerweise eine grundlose Wahl; die Gründe werden jedoch von spezifischen Lebensweisen, Kontexten und Situationen geliefert und sind in diesem Sinne kontingent (Gray 2000a: 36, 42–43, 55–56).²² Allerdings sind nicht alle Relationen zwischen Werten durch Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität gekennzeichnet, so dass es durchaus Werte gibt, zwischen denen vernünftig bzw. rational gewählt werden kann.²³

Unumgängliche Wahlentscheidungen zwischen diversen, zum Teil inkommensurablen, inkompatiblen und inkomparablen Werten kristallisieren sich in unterschiedliche Lebensweisen mit höchst verschiedenen Kombinationen von Werten.²⁴ Dabei ist von einer wechselseitigen Konstitution von radikalen Wahlentscheidungen und Lebensweisen auszugehen. Auf der einen

auch als Indiz dafür angeführt werden kann, dass Unvergleichbarkeit nicht nur Ausdruck von mangelndem oder unvollständigem Wissen ist (vgl. McCabe 2010: 18; mit Verweis auf Raz 1986: 327). Andererseits kann Inkomparabilität auch bei der Existenz eines gemeinsamen Maßstabes gegeben sein, nämlich dann, wenn dieser gemeinsame Maßstab neben quantitativen auch qualitative Unterscheidungen kennt (Chang 2001: 16144; Hsieh 2008). Schließlich gibt es Formen konstitutiver Inkomparabilität (vgl. Raz 1986: 345–353), die auf gesellschaftlichen Konventionen oder Institutionen beruhen, dass bestimmte Güter nicht gegen andere aufgewogen oder ausgetauscht werden dürfen, wie etwa Freundschaft gegen Geld, obwohl dies prinzipiell auch anders denkbar oder möglich wäre. Werte, die gegen keine anderen aufgewogen oder getauscht werden dürfen, können als „sakrale“ Werte bezeichnet werden (Lukes 2008: 127). Mit Blick auf die Debatte um die Relation von Inkommensurabilität und Inkomparabilität lässt sich aber insgesamt festhalten, dass die zentrale These des Wertpluralismus neben der Inkompatibilität in der Inkomparabilität von Werten und den sich daraus ergebenden Problemen für die rationale Wahl zwischen Werten besteht (McCabe 2010: 17; vgl. auch Gray 2000a: 54; Gray 1998: 27). Anders als Bacon (2010: 382) es nahelegt, rückt Gray mit seiner Forderung nach Qualifizierung des Razschen Transitivitätskriteriums (1998: 35, Anm. 6) auch nicht von der Inkomparabilität von Werten als grundlegendem Hindernis rationalen ethischen Urteilens ab: “To say of goods that their worth is not rationally comparable does not mean that one is incomparably more valuable than the other. It means that no such comparative judgement is possible. That does not mean that incommensurable goods are incomparable in value with any other good. When we judge goods to be incommensurables we mean that they cannot be compared with one another, not – absurdly – that their value cannot be compared with that of any other good. [...] Judgements of incommensurability track relational properties among goods and bads. We can judge the life of a crack addict to be a poorer human life than that of either a career in a leprosarium or a judicious bon vivant without being able to rank the career’s against the hedonist’s. Incommensurability can be a transitive relationship [...] Incommensurability need not be an impediment to practical or moral reasoning” (Gray 1998: 27). – “[...] the claim that two goods have incommensurable value mean that such goods cannot be compared tout court. They can be compared endlessly – but they cannot be compared with one another in overall value” (Gray 2000a: 41–42). – Einen Überblick über die Debatte um Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität liefern die Beiträge im Sammelband von Ruth Chang (1997) sowie bei Chang (2001), Hsieh (2008) und Mason (2011).

22 Vgl. dazu auch Raz: “[...] we can judge the importance of the reasons for two options without judging their relative importance” (Raz 1986: 332, vgl. auch 339). Inkommensurabilität und Inkomparabilität lassen es aber durchaus zu, nach Ausgleich und Kompromissen zwischen konfligierenden Werten zu suchen.

23 “Thus, the absence of a single right answer does not mean that no answer is better than any other, but the rights or best answers will still be incommensurable with respect to another” (Jones 2006: 195; mit Verweis auf Gray 2000a: 6–7, 42, 62–68).

24 “[...] there are many form of life in which humans can thrive. Among these are some whose worth cannot be compared. Where such ways of life are rivals, there is no one of them that is best. People who belong to different ways of life need have no disagreement. They may simply be different” (Gray 2000a: 5).

Seite gewinnen spezifische Güter ihre Bedeutung, ihren Wert erst im Kontext von spezifischen Lebensweisen und den dort herrschenden Konventionen, also im Kontext einer spezifischen gesellschaftlichen Praxis (Gray 2000a: 43), auf der anderen Seite tragen die Wahlentscheidungen bei Unbestimmtheiten innerhalb von Werten wie bei Konflikten zwischen Werten selbst zur Konturierung und Veränderung von Lebensweisen bei. Auf kollektiver Ebene manifestieren sich diese unterschiedlichen Lebensweisen in Form geteilter Kulturen. Die verschiedenen Lebensweisen und Kulturen realisieren unterschiedliche Möglichkeiten menschlichen Wohlergehens und menschlichen Gedeihens.²⁵ Lebensweisen und Kulturen können bloße Alternativen bilden; sie können aber auch miteinander unvereinbar sein und Konflikte provozieren. Allerdings bilden Lebensweisen und Kulturen selten völlig inkompatible, hermetisch voneinander abgegrenzte soziale Gebilde. Kontakte, Verbindungen und Überlappungen zwischen Kulturen werden zum einen dadurch konstituiert, dass Menschen durchaus mehreren Lebensweisen oder Kulturen angehören können²⁶, und zum anderen dadurch, dass sie universale Werte enthalten, die in jeder Kultur eine Rolle spielen, jedoch unterschiedlich gewichtet und miteinander kombiniert werden (Gray 2006: 328). Auch intern sind Kulturen keineswegs homogen, sondern durch Konflikt und zum Teil auch Protest gekennzeichnet (Gray 2006: 330; vgl. auch Gray 1998: 23). Werte, Lebensweisen und Kulturen sind zudem wandelbar, und es können sich auch völlig neue Wertüberzeugungen herausbilden (Gray 1998: 25; vgl. auch Gray 2000a: 60).²⁷ Sind Lebensweisen und Kulturen aber nicht völlig hermetisch voneinander isoliert und sind auch Konflikte um Werte und zwischen Werten innerhalb von Lebensweisen und Kulturen unvermeidlich, bedeutet dies, dass die Angehörigen bestimmter Lebensweisen und Kulturen diesen auch nicht völlig ausgeliefert sind. Vielmehr eröffnen Gesellschaften mit einem Mindestmaß an Pluralität den ihnen angehörenden Individuen und Gruppen die Möglichkeit, sich reflexiv von ihren Lebensweisen und Kulturen zu distanzieren. Darüber hinaus eröffnen die Überlappung von Lebensweisen und Kulturen sowie die Existenz universaler Werte auch die (wenn auch begrenzte) Möglichkeit von Verstehen, Interpretation und Dialog zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Lebensweisen und Kulturen (Gray 2000a: 52–53).²⁸

Universelle Güter und Übel konstituieren so zwar eine Gemeinsamkeit verschiedener Lebensweisen und Kulturen, bilden aber keineswegs die Basis einer universalen Moral, auch nicht

25 “The human good is shown in rival ways of living; different ways of life combine human goods in different ways, and any particular way of life must, by necessity, neglect some goods altogether” (Gray 2000a: 34).

26 Die Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit zu mehreren Lebensweisen oder Kulturen ist insbesondere für gegenwärtige Gesellschaften charakteristisch. Hieraus resultieren auch viele der gegenwärtigen moralischen und politischen Konflikte: „Paradoxically, it is in our circumstances, in which many people belong to more than one moral practice, that we find difficulty in comprehending that the same behavior can reasonably be evaluated differently in different contexts. We are used to the idea that moral judgements are applications of common practices. We have yet to adjust our thinking to the fact, that we apply different common practices, and thereby honour different values, in different contexts of our life“ (Gray 2000a: 56). Als ein Beispiel für solche Konflikte führt er eine asiatische Immigrantin der zweiten Generation in einer westlichen Gesellschaft an, die mit Blick auf ihre Wahl eines Lebenspartners den gegensätzlichen Imperativen der Herkunftskultur, in der Ehen arrangiert werden, und der liberalen Vorstellungen des Westens, nach denen dies eine Frage persönlicher Wahl ist, ausgesetzt ist (Gray 2000a: 56).

27 “[...] there are indefinite many forms of human life, as yet uninvented by the species, in which the human good will be realized. Of these we can have knowledge only when they are embodied in practice” (Gray 1996b: 312–313).

28 Curtis (2007) überzeichnet daher den Gegensatz zwischen Gray und Taylor, wenn ersteren als Theoretiker des Konflikts zwischen Lebensweisen und Kulturen, letzteren als Verfechter der Möglichkeit von Wertetransformation und damit von kulturellem Dialog und Verständigung kennzeichnet.

einer minimalen Universalmoral (Gray 2000a: 66; Gray 2006: 328).²⁹ Zwar beruhen universelle Güter und Übel auf grundlegenden menschlichen Bedürfnissen³⁰, die ihre Basis in einer vergleichsweise stabilen menschlichen Natur haben, also nicht durch kulturelle Traditionen oder Konventionen geformt werden.³¹ Aber diese grundlegenden menschlichen Bedürfnisse bilden kein harmonisches System: häufig rivalisieren sie miteinander oder sind nicht gleichzeitig erfüllbar, weshalb sie eben auch Grundlage von Konflikten sein können. Weil auch universale Werte zumindest teilweise inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel sind, kann auch zwischen ihnen nicht rational, sondern muss radikal gewählt werden. Diese Wahlentscheidungen werden von verschiedenen Lebensweisen und Kulturen auf sehr unterschiedliche Art und Weise getroffen.³² Es hängt daher von der Geschichte und den aktuellen Bedingungen und Umständen einzelner Gesellschaften ab, wie sie zwischen inkommensurablen, inkompatiblen und inkomparablen universalen Werten wählen (Gray 1998: 31). Radikale Wahl ist daher auch in diesem Falle nicht grundlos, allerdings verdanken sich die Gründe lokalen Gegebenheiten.

Die Annahme einer mit Blick auf wesentliche Charakteristika stabilen und kontinuierlichen menschlichen Natur verbürgt aber nicht nur die Universalität mancher Güter und Übel, sondern auch die Objektivität von Werten überhaupt.³³ Werte markieren in dieser Perspektive „objektive“ Möglichkeiten und Dimensionen menschlichen Wohlergehens und menschlichen Gedeihens bzw. derjenigen Faktoren, die menschliches Wohlergehen und menschliches Gedeihen beeinträchtigen, verhindern oder zerstören.³⁴ Die (wenn auch nur kontingente) Gegebenheit der menschlichen Natur und die sich daraus ergebende „Objektivität“ von Werten als Möglichkeiten und Dimensionen menschlichen Wohlergehens und menschlichen Gedeihens bzw. derjenigen Faktoren, die menschliches Wohlergehen und menschliches Gedeihen

29 “Strong pluralism does not reject all universal moral claims. It does not deny that [t]here are universal, pan-cultural goods and bads. It affirms their reality. It sees such universal values as marking boundary conditions beyond which worthwhile human lives cannot be lived. For those who are subject to them the practices of slavery and genocide are insuperable obstacles to a worthwhile human life; but there are indefinitely many ways of life that lack these and other practices precluded by the universal minimum of generically human values” (Gray 1998: 23–24).

30 “Whenever the thwarting of a generically human need renders a worthwhile life unattainable, there is a universal evil” (Gray 2000a: 66). Material nennt Gray gewaltsamen Tod, dauerhafte Unterernährung, Folter bzw. die Folter von Angehörigen, die unfreiwillige Trennung von Angehörigen und Freunden, zwangsweise Emigration, Erniedrigung, Verfolgung, Drohung mit Genozid, Armut oder vermeidbare Krankheit (Gray 2000a: 44, 66). Eine Lebensweise oder Kultur, die solche Erfahrungen nicht als Übel ausweist, ist nach Gray “defekt” (2000a: 66).

31 “The claim that there are generically human evils does not rest finally on a consensus of belief. It rests on the fact that the experiences to which these evils give rise are much the same for all human beings, whatever their ethical beliefs may be” (Gray 2000a: 66). Gray (1996b: 303) rekurriert zustimmend auf Hampshire (1989: 106): “It makes sense to speak of happiness, freedom, and pleasure as good things as contrasted with unhappiness, imprisonment, enslavement and pain as bad things: states to be pursued for their own sake and states to be prevented and avoided for their own sake. For such states there is no need to appeal to any distinctive conception of the human good [...]”.

32 Hampshire fährt an der eben zitierten Stelle fort: “[...] though a distinctive conception of the human good would be invoked when a decision had to be made in some situation between these evils, giving priority to one over the avoidance of the other” (Hampshire 1989: 106; zit. n. Gray 1996b: 303).

33 In diesem Sinne ist der Wertpluralismus “[...] a truth about human nature, not the contemporary condition” (Gray 2000a: 11), “a species of moral realism, which we can call objective pluralism” (Gray 2007: 106). Die zentrale, die Objektivität verbürgende Erfahrung ist für Gray die des unauflösbaren Konfliktes von Werten (Gray 2007: 106 ; mit Verweis auf Williams 1981: Kap. 5, S. 75).

34 Allerdings ist die menschliche Natur nur kontingent so, wie sie ist: „Human nature could have been other than we know it to be, and it is not impossible that it should cease to be as it is“ (Gray 2000a: 35).

beeinträchtigen, verhindern oder zerstören, ist für Gray gleichzeitig der Grund dafür, Ethik als ein empirisches Unternehmen zu betrachten (Gray 2000a: 35), das auf menschliche Erfahrung rekurriert.³⁵ Annahmen über den Beitrag von Gütern zu menschlichem Wohlergehen und menschlichem Gedeihen können sich als Irrtum erweisen; Lebensweisen und Kulturen können sich gegenüber anderen als überlegen erweisen, weil sie erfahrungsgesättigter sind und auf einem umfassenderen Blick auf die menschliche Existenz basieren. In diesem Sinne kann es moralisches Lernen geben, ohne dass eine Konvergenz auf eine einzige, überlegene Weise des guten Lebens erforderlich wäre (Gray 2000a: 62–64)³⁶:

So long as I can correct my false beliefs about it, the good life remains an object of inquiry for me. True, there are no fixed rules for determining when our ethical beliefs are in error. In this, however, ethics is no different from science. That does not mean that every question about the good life has one right answer. There can be many answers that are wrong and many that are right. In this, ethics resembles art. (Gray 2000a: 63).

Güter und Übel sind daher explizit keine kulturellen Konstruktionen. Sie erhalten jedoch ihre Bedeutung und ihren Wert in spezifischen sozialen Praktiken³⁷, also durch die Geschichte, die Bedürfnisse und die Ziele konkreter, in spezifischen Lebensweisen und Kulturen situierter Menschen. Aber sowohl die jeweiligen Kontexte als auch die Konventionen können sich verändern und zur Wiederentdeckung, Neuerfindung oder Neubewertung von Gütern und Übeln führen (Gray 2000a: 43–44, 60). Mit der starken Betonung der „Objektivität“ von Werten sowie der (allerdings durch den Wertpluralismus begrenzten) Möglichkeit rationaler Urteile über Lebensformen und Kulturen sucht Gray sich explizit von subjektivistischen, skeptizistischen, relativistischen und nihilistischen ethischen Theorien abzugrenzen.³⁸

- 35 “It is not through our practices and conventions that judgements of value have objectivity. It is by tracking experience; but experience does not support a single view of the good” (Gray 2000a: 64). Wertpluralisten sind daher nach Gray metaethisch Kognitivisten: “[...] values and conflicts of values are matters of knowledge” (1996a: 41). Nach Berlin ist die Objektivität von Werten auch die Basis wechselseitigen Verstehens: “[...] I do believe that there is a plurality of values which men can and do seek, and that these values differ. There is not an infinity of them: the number of human values, of values which I can pursue while maintaining my human semblance, my human character, is finite [...] And the difference this makes is that if a man pursues one of these values, I, who do not, am able to understand why he pursues it or what it would be like, in his circumstances, for me to be induced to pursue it. Hence the possibility of human understanding. I think these values are objective - that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. [...] That is why pluralism is not relativism – the multiple values are objective, part of the essence of humanity rather than arbitrary creations of men’s subjective fancies” (Berlin 1998: 57).
- 36 Gray bezeichnet seine Position als Irrealismus. Diese Position zeichnet sich dadurch aus, dass sich Fehler der ethischen Urteilsbildung identifizieren lassen, ohne dass es möglich wäre, das richtige Leben umfassend zu bestimmen: Diese Sichtweise “is closer to the realist assertion of the objectivity of value-judgement than it is to any of the standard varieties of scepticism, relativism and subjectivism. For it affirms that the content of the good life depends not on our beliefs and opinions, our preferences or decisions, but on experience. From another point of view, irrealism means giving up a traditional ideal of truth in ethics. Though we can be in error about how we want to live, there need not be one truth about the best life. There are many things the good life is not, but no one thing it is bound to be” (Gray 2000a: 63).
- 37 “We must have common practices if we are to make divergent judgements. Our practices are not, however, all of one piece. They are connected together, but in loose strands, not a tightly woven fabric. In consequence, the same behavior can be judged differently in different practices. It is true that our judgements can be right or wrong only by reference to common practices; but different practices can reasonably be applied in different contexts” (Gray 2000a: 55).
- 38 Explizit grenzt er sich vom Relativismus eines Richard Rorty ab (Gray 2006: 326).

Das Faktum der zumindest partiellen Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität von Werten, gerade auch von universellen Werten, und die gelegentliche Unumgänglichkeit radikaler Wahl zwischen Werten haben nun aber Konsequenzen für die Struktur politischer Ordnung. Denn da es keinen Satz unumstrittener, allgemein akzeptabler und nicht miteinander konfligierender Prinzipien für die Regelung des Zusammenlebens unterschiedlicher Lebensweisen geben kann, bedarf es der lokalen politischen Aushandlung von Bedingungen für eine friedliche Koexistenz konfligierender Lebensweisen und Kulturen, also der Aushandlung eines *Modus Vivendi*. Friedliche Koexistenz ist dabei weder ein Wert a priori noch ein Wert, der allen anderen vorgeordnet wäre; es handelt sich noch nicht einmal um einen Wert, der von allen Lebensformen geteilt werden muss. Die Basis eines *Modus Vivendi* besteht vielmehr darin, dass die betroffenen Lebensweisen hinreichend viele Werte und Interessen haben, möglicherweise auch gemeinsam haben, die einen *Modus Vivendi* gegenüber den möglichen Alternativen zur friedlichen Koexistenz konfligierender Lebensweisen und Kulturen als erstrebenswert erscheinen lassen (Gray 2000a: 20). Friedliche Koexistenz ist dann erstrebenswert, wenn sie den Schutz oder die Beförderung von Interessen und Werten ermöglicht, die ohne sie gefährdet wären (Gray 2000a: 135). Die Sicherung der individuell wie der gemeinsam geschätzten Interessen und Werte kann, muss aber eben nicht, die Motivation stiften, sich mit Blick auf diejenigen Interessen und Werte, bei denen Dissens oder gar Konflikt besteht, auf die Suche nach Kompromissen oder Formen der friedlichen Koexistenz zu begeben (Gray 1998: 32). Insofern handelt es sich beim Ideal der friedlichen Koexistenz um ein kontingentes politisches Gut (Gray 2000a: 135).³⁹ Auch die Existenz einer solchen hinreichend großen Zahl von geteilten Werten oder Interessen stellt eine kontingente Ausgangsbedingung eines *Modus Vivendi* dar (Gray 2000a: 136). Eine weitere, ebenfalls kontingente Ausgangsbedingung besteht schließlich darin, dass die Konfliktparteien sich weder als antagonistisch begreifen (Gray 2000a: 68) noch auf eine endgültige Lösung moralischer Konflikte zielen (Gray 2000a: 375).⁴⁰ Letztlich muss eine hinreichend große Zahl der Konflikt- bzw. Verhandlungspartner ausreichenden Anlass haben davon auszugehen, dass ein *Modus Vivendi* unter gegebenen Umständen das geeignetste oder relativ beste Instrument ist, ihre Ziele und Interessen zu befördern, und vor allem, dass ein *Modus Vivendi* dem gewaltsamen Konfliktaustrag vorzuziehen ist. Diese Situation ist keineswegs immer gegeben. Menschen können auch unter allen Umständen und mit allen Mitteln einen Sieg des wahren Glaubens anstreben oder ihre Kultur durchsetzen wollen; sie können auch von Hass oder Rachegehrn getrieben sein, anderen Menschen schaden oder sie gar vernichten wollen (Gray 2006: 333–334).

Das zentrale Ziel eines *Modus Vivendi* bilden Institutionen, die den Ausgleich von und Kompromisse zwischen rivalisierenden Werten, Lebensweisen und Kulturen ermöglichen und ein friedliches Zusammenleben möglich machen, ohne dass die Beteiligten die Ansprüche ihrer Wertorientierungen preisgeben oder ihre Lebensweisen und Kulturen kompromittieren müssten (Gray 2000a: 25).⁴¹ Die konkreten Formen solcher Institutionen können und werden in

39 “*Modus vivendi* will be pursued only if it is seen as advancing human goals, and in this sense it can only be a contingent good. But so are all political goods. Political ideals are not a priori values, and they cannot avoid appealing to existing human interests” (Gray 2006: 333).

40 Der *Modus Vivendi* ist daher im Wesentlichen eine praktische Angelegenheit, “a question of what ingenuity, inventiveness, imagination, and persuasive argument can be brought to the political process to create a successful *modus vivendi*. [...] Political problems are not puzzles with a guaranteed right answer” (Horton 2009: 18).

41 Ein stabiler *Modus Vivendi* beruht aber nicht allein auf geteilten Interessen und den auf dieser Basis gebildeten Institutionen zur Regelung von Konflikten. Vielmehr bedarf es auch der politischen Tugend der Zivilität (Gray 2007: 116–117). Curtis hat Gray daraufhin vorgeworfen, dass nicht nur unklar beliebt, wie denn diese

verschiedenen Regimen sehr unterschiedlich ausfallen, weil die Konstellationen, Voraussetzungen und Bedingungen der Koexistenz zwischen unterschiedlichen Lebensweisen und Kulturen jeweils spezifische Lösungen erfordern (Gray 2000a: 121). Die Varianz beruht auch darauf, dass solche Institutionen nicht nur instrumentellen Charakter haben, sondern auch expressive Dimensionen aufweisen. Die unvermeidliche Kopplung von instrumentellen und expressiven Dimensionen institutioneller Arrangements ist ein weiterer Grund dafür, dass die Entwicklung sozialer und politischer Institutionen weder auf universale Gesetze zurückgeführt werden kann noch dass solche institutionellen Arrangements nach universellen Gesetzen am Reißbrett entworfen werden könnten (Gray 2000b: 23). Dementsprechend hängt die Angemessenheit oder Vorzugswürdigkeit rechtlicher oder politischer Prozeduren für den Umgang mit Konflikten zwischen Interessen, Werten und Rechten vom jeweiligen Kontext ab, also von historischen Umständen und Traditionen und spezifischen Konstellationen von Lebensweisen und Kulturen (Gray 2000a: 116).

Aus der Perspektive einer Theorie des Modus Vivendi handelt es sich daher auch bei Menschenrechten und Demokratie um spezifische Institutionen und Verfahren friedlicher Koexistenz, die eine unter mehreren Möglichkeiten für die Eindämmung oder Zivilisierung von Konflikten bilden (Gray 2000b: 11):

We will come to think of human rights as convenient articles of peace, whereby individuals and communities with conflicting values and interests may consent to coexist. We will think of democratic government not as an expression of a universal right to national self-determination, but as an expedient, enabling disparate communities to reach common decisions and to remove governments without violence. We would think of these inheritances not as embodying universal principles, but as conventions, which can and should be refashioned in a world of plural societies and patchwork states. (Gray 2000a: 105).

Die Vorzugswürdigkeit von Menschenrechten und demokratischen Institutionen bemisst sich demzufolge allein daran, ob diese es unter den jeweils gegebenen Umständen den Individuen und Gemeinschaften ermöglichen, friedlich miteinander zu koexistieren und zugleich ihre unterschiedlichen Werte, Lebensweisen und Kulturen zu bewahren und zu erneuern (Gray 2007: 210).

Gegen ein übermäßiges Vertrauen in ein System grundlegender Rechte wie im gegenwärtigen (politischen) Liberalismus spricht nach Gray zunächst in pragmatischer Hinsicht, dass Rechte in der Regel als etwas Unbedingtes und Vorrangiges begriffen werden. Dies führt dazu, dass ein auf Rechte fokussierter Umgang mit Konflikten nicht selten einseitige Entscheidungen produziert. Damit werden Konflikte jedoch in vielen Fällen nicht tatsächlich still gestellt, sondern erhalten einen endemischen Charakter. Konflikte zwischen Rechten können dann als unlösbar erscheinen. Demgegenüber erlaubt es die politische Behandlung hoch umstrittener Fragen in Form von Verhandlungen und Kompromissen, konfligierende Ideale und Interessen in eine Balance zu bringen und stabile Lösungen zu suchen, die gleichwohl bei veränderten Bedingungen einer Revision offen stehen. Eine permanente Aussicht auf Möglichkeiten

Tugend entstehe oder produziert werden könne, sondern auch, dass sein Pluralismus letztlich doch die Akzeptanz oder gar die Respektierung von Pluralität voraussetze (2007: 88) – und formuliert damit einen ähnlichen Einwand, wie er von Talisse gegen Gray formuliert wurde (s. o.). Dagegen lässt sich wiederum einwenden, dass die Tugend der Zivilität auf die Interaktionsorientierungen zielt, nicht auf die Haltungen oder Urteile zum Faktum der Pluralität.

der Revision befördere die Stabilität solcher Lösungen und unterminiere sie nicht etwa (Gray 2000a: 116). Gray illustriert die unterschiedlichen Logiken und die unterschiedlichen Effekte eines rechte- und eines politikbasierten Umgangs mit Konflikten zwischen Rechten, Werten und Interessen am unterschiedlichen Verlauf und Ausgang der Kontroversen über den Schwangerschaftsabbruch in den USA und in Europa. Während in den USA aufgrund des vom Supreme Court 1973 postulierten Vorrangs des Rechtes auf Privatheit und die daraus abgeleitete Rechtmäßigkeit des Schwangerschaftsabbruches im ersten Trimester die Abtreibungsfrage in eine Situation gemündet ist, in der die Konflikte endemisch wurden und keine Kompromisse mehr möglich scheinen, ist der Schwangerschaftsabbruch in Europa überwiegend Gegenstand der Gesetzgebung gewesen, was es einerseits erlaubt hat, Kompromisse zwischen gegensätzlichen moralischen Ansichten zu finden, und es andererseits ermöglicht hat, die jeweils gefundenen Lösungen mit der Veränderung von sozialen Werten und Umständen zu revidieren (Gray 2000a: 116–117).

Doch neben diesem pragmatischen gibt es auch prinzipielle Gründe, die gegen den Vorrang von individuellen Rechten und das Vertrauen in ein System von Rechten sprechen. Dagegen sprechen zunächst die Konflikte sowohl zwischen Rechten und als auch um die Interpretation einzelner Rechte, die nach Gray auf ihrer Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität beruhen. Denn unter diesen Voraussetzungen kann es kein kohärentes System von Rechten geben; vielmehr ist jedes solches System Ausdruck partikularer Wahlentscheidungen. Gegen den Vorrang von Rechten spricht aber auch der Umstand, dass Rechte menschliche Interessen schützen. Sowohl die Definition von Interessen als auch die Beantwortung der Frage, welchen Schutz sie benötigen, setzen nämlich Auffassungen vom menschlichen Leben voraus, die aber dem Wertpluralismus zufolge gerade unterschiedlich sein können. Dementsprechend kann es keine Vorordnung des Rechten vor dem Guten geben:

The right can never be prior to the good. Without the content that can be given only by a conception of the good, the right is empty“ (Gray 2000a: 19) – „[...] rights claims are never primordial or foundational but always conclusionary, provisional results of long chains of reasoning that unavoidably invoke contested judgements about human interests and well-being. (Gray 2007: 108).

Das bedeutet für das Projekt eines politischen Liberalismus:

A strictly political liberalism, which is dependent at no point on any view of the good, is an impossibility. The central categories of such a liberalism – „rights“, „justice“, and the like – have a content only insofar as they express a view of the good. (Gray 2000a: 19).⁴²

Von entscheidender Bedeutung ist aber nun die Frage, ob es irgendwelche Grenzen der Legitimität für Arrangements friedlicher Koexistenz gibt, oder doch zumindest Kriterien, die die Unterscheidung unterschiedlich legitimer Arrangements friedlicher Koexistenz erlauben. Gray selbst besteht auf solchen Grenzen⁴³: “[...] modus vivendi is far from being the idea that anything goes” (Gray 2000a: 20)

42 Gray illustriert auch dies mit dem Verweis auf die sehr unterschiedlichen Interpretationen des Rechts auf Redefreiheit im Umgang mit “hate speech” in den USA und in Europa, die er auf die ebenfalls sehr unterschiedlichen historischen Erfahrungen zurückführt (Gray 2000a: 77–78).

43 “[...] universal human values [as] constraints on what can count as a reasonable compromise between rival values” (Gray 2000a: 19, 20).

Zur Begründung und Bestimmung dieser Grenzen rekurriert Gray nun auf die oben bereits erwähnten universalen Güter und Übel, die ihre Basis in grundlegenden menschlichen Gattungsbedürfnissen oder -interessen haben, und deren Schutz moralische Minimalbedingungen zu konstituieren vermag (Thorup/Lassen 2007: 383). Sie beruhen nicht auf einem gesellschaftlichen Konsens, sondern “on the fact that the experiences to which these evils give rise are much the same for all human beings, whatever their ethical beliefs may be. The constancy with which these experiences are found [...] reflects a constancy in human nature, not an agreement in opinion” (Gray 2000a: 66).

Es kann allerdings keine definitive Liste der Zustände geben, die menschliches Wohlergehen gefährden oder verhindern (Gray 2000a: 66). Das ist auch dem Umstand geschuldet, dass die Elemente der Minimalmoral zumindest teilweise inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel sind und dementsprechend miteinander konfliktieren können. Deshalb ist auch innerhalb des moralischen Minimums radikale Wahl unumgänglich (Gray 2007: 122).

To affirm the reality of universal human goods is not to endorse a universal morality [...] Universal values are compatible with many moralities, including liberalism, [...] but they underdetermine them all. There is no one regime that can reasonably be imposed on all. Even minimal standards can be met in different ways. (Gray 2000a: 67).

Es kann aber auch deshalb keine eindeutige Liste von Kriterien für die Legitimität politischer Regime geben, die in allen historischen Kontexten anwendbar wäre, weil die Umstände menschlicher Geschichte zu komplex und zu veränderlich sind, als dass universale Werte in eine universale Theorie politischer Legitimität übersetzt werden könnten (Gray 2000a: 106).

Dies ist auch der entscheidende Grund, weshalb Gray die von „liberalen“ Pluralisten wie Berlin und Raz verfochtene Vorordnung bestimmter Werte – im Falle Berlins negative Freiheit, im Falle von Raz Autonomie –, für unvereinbar mit dem Wertepluralismus erachtet (vgl. Gray 2000a: 94–104). Grays zentrales Argument lautet, dass es sich bei beiden Werten um Werte handelt, die mit illiberalen Lebensweisen und Kulturen inkompatibel seien. Sofern jedoch liberale Werte und die Werte dieser illiberalen Lebensweisen und Kulturen inkomparabel sind, kann es kein auf einem umfassenden rationalen Vergleich dieser Werte beruhendes Argument geben, das einen universalen Vorrang liberaler Werte begründet:

What does follow from the truth of pluralism is that liberal institutions can have no universal authority. Where liberal values come into conflict with others which depend for their existence on non-liberal social and political structures and forms of life, and where these values are truly incommensurables, there can – if pluralism is true – be no argument according universal priority to liberal values. To deny this is to deny the thesis of the incommensurability of values. (Gray 1996a: 155).

Hinzu kommt, dass die liberalen Freiheiten selbst inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel sind.

When it is applied to liberty, or any other core liberal values, value-pluralism does not support liberal principles. Rather, liberal principles are subverted by value-pluralism. Core liberal values are sites of conflict which liberal principles cannot resolve. (Gray 2000a: 94, vgl. auch 95).

Das Plädoyer liberaler Pluralisten für den Vorrang einzelner liberaler Werte ist nur dann mit dem Wertepluralismus vereinbar, wenn es nicht mit Universalitätsanspruch auftritt, sondern

sich als Explikation von spezifischen, nämlich liberalen Lebensweisen oder Kulturen versteht.⁴⁴

Aus der Perspektive des Wertpluralismus zielen liberale Freiheiten und Rechte wie z. B. Pressefreiheit, Religionsfreiheit oder das Recht zum Austritt aus Gemeinschaften im Wesentlichen auf den Schutz universaler Interessen oder Güter, die ein Regime aber aufgrund der zwischen ihnen bestehenden Inkompatibilitäten und Konflikte nicht alle gleichzeitig zu schützen vermag. Wie im Einzelfall die Abwägung zwischen den durch liberale Rechte und Freiheiten geschützten Gütern und anderen schützenswerten Gütern bzw. der Verhinderung von Übeln ausfällt, hängt nicht zuletzt von den jeweiligen Kontexten ab (vgl. auch Newey 2001: 275). Gray betont sogar explizit, dass unter bestimmten Umständen Konflikte zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften nur dadurch vermieden werden können, dass individuelle Wahlfreiheiten eingeschränkt werden. Als ein Beispiel für eine solche Relativierung individueller Rechte führt er Singapur an, wo um des Friedens zwischen den ethnischen und religiösen Gemeinschaften willen das Recht auf freie Wahl des Wohnortes mit dem Ziel der Verhinderung von Ghettobildungen und ethnischer Mobilisierung eingeschränkt worden sei (Gray 1998: 33). In ähnlicher Weise werde dort – so Gray – zwar allgemeine Religionsfreiheit gewährt, aber Missionierung verboten, um auf diese Weise Konflikte zwischen den religiösen Gemeinschaften zu vermeiden (Gray 2000a: 112). Liberale Regime sind daher nicht in jedem Fall vorzuzugung:

[...] a non-liberal regime, whose political institutions lack public accountability and which does not assure liberal intellectual freedoms, but which assures the security and the everyday liberties of its subjects, might legitimately be judged to satisfy the universal minimum better than some weak liberal regime. (Gray 2007: 123).

Wendet man den Blick nun von den generellen Bedingungen der Legitimität politischer Regime auf unsere heutigen Bedingungen, vor allem auf diejenigen in westlichen Gesellschaften, dann lassen sich die von Gray entwickelten Legitimitätsanforderungen konkretisieren. Unter den Bedingungen des Pluralismus gilt dann – darin stimmt er mit liberalen Konzeptionen, etwa Rawls' Konzept der Gerechtigkeit als Fairness, überein – dass kein Regime, das eine einzelne Sicht des Guten um jeden Preis durchsetzen will, unter Bedingungen des Pluralismus legitim sein kann (Gray 2000a: 134). Beide stimmen auch darin überein, dass beim Fehlen bestimmter Güter ein menschliches Leben kaum möglich ist (Gray 2000a: 134). Die Listen von Legitimationsanforderungen an gegenwärtige Regime, die sich bei Gray finden, sind in ihrer Geltung nicht – wie bei Rawls – auf liberale Gesellschaften beschränkt. Gray betont allerdings auch, dass diese Liste niemals vollständig erfüllt werden könne und zudem unvollständig bleiben müsse, weil es schlicht unmöglich sei, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen von Legitimität für alle Umstände zu bestimmen (Gray 2000a: 107):

In contemporary circumstances, all reasonable legitimate regimes require a rule of law and the capacity to maintain peace, effective representative institutions, and a government that is removable by its citizens without recourse to violence. In addition, they require the capacity to assure the satisfaction of basic needs to all and to protect

44 “Allegiance to a liberal state is, on this view, never primarily to principles which it may be thought to embody, and which are supposed to be compelling for all human beings; it is always to specific institutions, having a specific history, and to the common culture that animates them, which itself is a creature of historical contingency” (Gray 2007: 117, vgl. auch 130). – “[...] liberal selves and liberal cultures are particular social forms that are granted no special privileges by history or human nature” (Gray 2007: 126–127) – “[...] we should instead recognize liberal forms of life as being constituted by contingent human identities in contingent communities, both of which are just like any others in their contingency” (Gray 2007: 125).

minorities from disadvantage. Last, though by no means least, they need to reflect the ways of life and common identities of their citizens (Gray 2000a: 106f).⁴⁵

Die zentrale Herausforderung westlicher liberaler Gesellschaften besteht heute allerdings darin, dass sie es vor allem durch die weltweite Migration in neuer Weise mit einer Pluralität nicht-liberaler Lebensweisen zu tun haben. Denn wenn liberale Gesellschaften zunehmend mit der Existenz nicht-liberaler Lebensweisen in ihrer eigenen Mitte konfrontiert sind, stehen sie vor der Alternative, entweder ihren auf einer individualistischen Kultur beruhenden partikularen liberalen Modus Vivendi zu verteidigen – allerdings mit dem Risiko, dadurch die Voraussetzungen eines friedlichen Zusammenlebens innerhalb der (zugegebenermaßen ihrerseits umstrittenen) Grenzen des moralischen Minimums zu zerstören – oder aber angesichts der veränderten Bedingungen nach einem neuen Modus Vivendi zu suchen. Dass liberal-demokratische Gesellschaften Exponenten einer partikularen Lebensweise sind, dass ihr spezifischer Modus Vivendi, nämlich die Vorrangstellung von individueller Freiheit und Gleichheit, nicht mit allen Lebensweisen kompatibel ist, zeigt etwa die Debatte über den Multikulturalismus, deren harter Kern die Frage nach der Rolle und dem Status kollektiver Rechte bildet. Aus der Perspektive liberaler Werte geraten kollektive Rechte notwendiger Weise in Konflikt mit individuellen Rechten, vor allem mit den individuellen Rechten von heterodoxen Individuen innerhalb von kulturellen Minderheiten, die für kollektive Rechte streiten. Allenfalls dann, wenn kollektive Rechte sich als notwendiges Instrument zur Sicherung der Voraussetzungen der Ausübung individueller Freiheit erweisen, lassen sie sich für begrenzte Zwecke rechtfertigen – aber auch dann allenfalls als Sicherungen gegen den kulturellen Druck der Mehrheitskultur und keinesfalls als Instrumente zur Aushebelung der Rechte von internen Dissidenten.⁴⁶ In dem Moment, in dem man kollektive Rechte zu Konkurrenten individueller Rechte „auf Augenhöhe“ macht, überschreitet man – zumindest aus der Perspektive liberaler Theoretiker – die Grenzen einer liberalen und streitet für eine andere, nicht-liberale Form politischer Ordnung.⁴⁷

45 In früheren Publikationen Grays findet sich sogar eine Auszeichnung individueller Autonomie als eines unverzichtbaren, aber eben lokalen Wertes liberaler Gesellschaften: „Among us – the inhabitants of modern Western societies characterized by a high degree of social mobility, pluralism in lifestyles and individualism in ethical culture – autonomy is a constitutive ingredient in any form of the good life. If we lacked even a modicum of autonomy, if we were not even part authors of our lives – if our jobs, our marriages or sexual partners, our place of abode or our religion were assigned to us or chosen for us – we would consider our individuality stifled and the goodness of our lives diminished” (Gray 1996b: 307).

46 In diesem Sinne unterscheidet Kymlicka (1995a) zwischen legitimen „external protections“ und illegitimen „internal restrictions“.

47 Die Grenzen zwischen einer liberalen und einer nicht-liberalen Ordnung können kaum scharf gezogen werden. So ist zum Beispiel keineswegs eindeutig zu bestimmen, ob Charles Taylors Plädoyer in der Multikulturalismus-Debatte für einen „Liberalismus 2“, der um der Anerkennung und des Schutzes kultureller Minderheiten durch kollektive Rechte willen nur noch grundlegende individueller Rechte vorordnen will (Taylor 1993), auf ein Feld noch diesseits oder schon jenseits dieser Grenze zielt. In ähnlicher Weise changiert sein Begriff des „overlapping consensus“, der im Gegensatz zu Rawls' nicht auf der Idee beruht, dass eine unabhängige und freistehende Rechtfertigung der Prinzipien für die Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die den Kern des überlappenden Konsenses bilden, möglich sei (Taylor 1996, 1998), zwischen einer universalen, wenn auch nicht mit den Mitteln der „bloßen Vernunft“ (Taylor 2011) herleitbaren liberalen Ordnung einerseits und einem Modus Vivendi andererseits. Für Letzteres spricht nicht nur, dass die Parteien eines Taylor-schen überlappenden Konsenses die konsentierten Prinzipien vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen Theorien des Guten durchaus verschieden interpretieren, was zu Konflikten um die und zwischen den Prinzipien führt, sondern auch der Umstand, dass Taylor in gewissen Grenzen kollektive Rechte zu Konkurrenten individueller Rechte erklärt.

Gray plädiert angesichts des Umstandes, dass sich ein grundsätzlicher Vorrang von individuellen Rechten nicht rechtfertigen lässt, dafür, dass sich liberale Gesellschaften als post-liberale Gesellschaften verstehen sollten. Zentral für den Post-Liberalismus ist es, die eigene liberale als historisch gewachsene, partikulare Lebensweise zu verstehen.⁴⁸ Die Kontingenz von Entstehungskontext und Ausprägung politischer Ordnungen steht ihrer Legitimität und Akzeptanz jedoch nicht im Wege:

A man's culture is an historic contingency, but since it is all he has he would be foolish to ignore it because it is not composed of eternal verities. It is itself a contingent flow of intellectual and emotional adventures, a mixture of old and new where the new is often a backward swerve to pick up what has been temporarily forgotten; a mixture of the emergent and the recessive; of the substandard and the somewhat flimsy, of the common-place, the refined and the magnificent (Oakeshott 2001: 17; zustimmend zit. bei Gray 1996b: 324).

Mit Blick auf die Herausforderungen liberaler durch eine Pluralität nicht-liberaler Lebensweisen und Kulturen zeichnet Gray Mäßigung und Selbstbeschränkung als grundlegende Tugenden aus (Thorup/Lassen 2007: 384).⁴⁹

Damit können nach Gray auch liberale Gesellschaften adäquat auf die Erkenntnis reagieren, dass ihre Entwicklung und Zukunft nicht von universell gültigen Prinzipien abhängig, sondern letztlich Ergebnis immer neu verhandelter und auf Zeit angelegter Kompromisslösungen ist. Diese werden notwendig, weil liberale Gesellschaften nicht homogen, sondern im höchsten Grade plural und damit konfliktanfällig sind

Im Zuge der Rekonstruktion von Grays Theorie des Modus Vivendi dürfte hinreichend deutlich geworden sein, dass Pluralität und Kontingenz normativer Orientierungen sich bei ihm als zwei Seiten einer Medaille erweisen.⁵⁰ Denn geht man wie Gray in der Tradition Berlins davon aus, dass Werte zumindest teilweise inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel sind, dann sind radikale Wahlentscheidungen nötig, für die es keine übergreifenden oder unabhängigen rationalen oder normative Kriterien gibt, und die daher so, aber auch anders ausfallen könnten. Das provoziert die Frage, wie unter solchen Bedingungen politische Ordnung möglich ist. Denn was für Werte allgemein gilt, nämlich dass sie zumindest teilweise inkommensurabel, inkompatibel und inkomparabel sind, gilt natürlich auch in Bezug auf die Vorstellungen und Prinzipien für die Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens. Auch hier sind radikale Wahlentscheidungen nötig, für die es keine übergreifenden oder unabhängigen rationalen oder normativen Kriterien gibt, und die daher so, aber auch

48 Gray hat inzwischen den früher von ihm mit Blick auf den Post-Liberalismus verfochtenen universalen Anspruch aufgegeben: "This post-liberal view seems to me now to be mistaken. It is mistaken in arguing that strong value-pluralism is, in contemporary historical circumstances, a good reason for the universal, or near-universal adoption of a Western-style civil society, in any of its varieties. In political milieux which harbor a diversity of cultural traditions and identities, such as we find in most parts of the world today, the institutional forms best suited to a modus vivendi may well not be the individualist institutions of liberal civil society but rather those of political and legal pluralism, in which the fundamental units are not individuals but communities" (Gray 2007: 203).

49 "We are not going to wage a war in which everyone has to be converted to feminism or the latest version of liberal universalism although I'm a strong supporter for the freedom of women and gay equality" (Thorup/Lassen 2007: 384).

50 Vgl. auch Kelly: "The primary implication of the situatedness of human reason is the radical contingency of liberal or any other systems of values. It is only one of a variety of forms that human society can take" (2006: 141).

anders ausfallen können. Diese Wahlentscheidungen werden in den verschiedenen Lebensweisen und Kulturen unvermeidlich unterschiedlich ausfallen und dementsprechend werden sich die politischen Ordnungskonzepte unterschiedlicher Lebensweisen und Kulturen erheblich voneinander unterscheiden. Selbst das von Gray präferierte Modell einer Orientierung am Ideal der friedlichen Koexistenz stellt nur eine unter mehreren Möglichkeiten der Reaktion auf die Situation einer Pluralität von Lebensweisen und Kulturen dar. Schließlich ist der jeweils ausgehandelte Modus Vivendi selbst immer auch zumindest teilweise das Ergebnis radikaler Wahlentscheidungen. Auch mit Blick auf die politische Ordnung erweisen sich also daher bei Gray Pluralität und Kontingenz als zwei Seiten einer Medaille.⁵¹

3 Kontingenzaversion als zentrales Motiv der Kritik an John Grays Theorie des Modus Vivendi

Grays Theorie des Wertpluralismus sowie sein Plädoyer für einen Modus Vivendi als angemessene Antwort auf die Herausforderung der Pluralität von Werten ist mit einer Reihe von Einwänden konfrontiert.⁵² Diese Kritik zielt vor allem auf diejenigen Überlegungen Grays, die die Kontingenz politischer Normativität betonen.

Zunächst einmal handelt es sich beim Wertpluralismus um eine metaphysische bzw. ontologische Theorie über die Struktur von Werten, die hoch umstritten ist. Die umstrittenen Fragen lassen sich zudem nicht empirisch klären. Wertpluralisten verweisen zwar in der Regel auf die Erfahrung endemischer normativer Dissense in der politischen Praxis sowie auf den fortbestehenden Dissens in der politiktheoretischen Diskussion. Doch der empirisch beobachtbare Dissens kann nicht als Beleg für den Wertpluralismus angeführt werden, weil es wiederum vielfältige alternative Erklärungen für diese Phänomene gibt. So muss ein beobachtbarer Dissens in moralischen Fragen nicht notwendig auf der Inkommensurabilität, Inkompatibilität oder Inkomparabilität von Werten beruhen, sondern kann etwa auch Folge eines Dissenses über nichtmoralische Fakten sein. Normative Dissense können aber auch darauf beruhen, dass gar nicht die moralischen Prinzipien oder Werte selbst, sondern nur ihre Anwendungen in spezifischen Kontexten und in konkreten Situationen umstritten sind (Arras 2010). Schließlich können normative Dissense auch auf Unzulänglichkeiten oder Störungen der moralischen Urteilsfähigkeit sowie auf Missverständnissen beruhen. Hinzu kommt, dass normative Dissense sich auch als bloße Grenz- und Ausnahmefälle erweisen können. Als eine umstrittene und bestreitbare metaethische Theorie kann der Wertpluralismus aber auch nicht als eine allgemein akzeptable Basis für die Begründung politischer Ordnungsmodelle dienen⁵³ – damit auch nicht als Argument für die Vorzugswürdigkeit von Arrangements friedlicher Koexistenz.

51 Vgl. dazu auch McCabe (2010: 156–158) sowie Horton (2006: 163);

52 Vgl. zur Auseinandersetzung mit Gray u. a. das special issue der *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (2), 2006 (Horton/Newey 2007) sowie Weinstock (1997), Crowder (1998, 2006), Talisse (2000), Curtis (2007), Moore (2009), Bacon (2010) sowie zuletzt Lassman (2011: 72–83).

53 Die Position eines tiefgreifenden Wertpluralismus macht aber umgekehrt auch deutlich, dass der „politische“, von umstrittenen metaphysischen Annahmen vermeintlich unabhängige Liberalismus eines John Rawls so „politisch“ nicht ist. Denn etwa mit seiner Vorordnung des Gerechten vor dem Guten sowie individueller Freiheit vor kollektiven Rechten ist er nicht nur mit nicht-liberalen Lebensweisen, sondern auch mit einem starken Wertpluralismus im Grayschen Sinne unvereinbar – und letzteren wird man kaum als „unvernünftig“ aus dem Kreis der Rechtfertigungsadressaten herausdefinieren können (oder doch nur um den Preis eines grundlegenden Relativismus).

Aufgrund dessen ist es auch nicht unerheblich, welcher Zusammenhang zwischen der Diagnose eines grundlegenden Wertepluralismus und dem von Gray präferierten politischen Ordnungsmodell des Modus Vivendi besteht. Die Kritik rekonstruiert hier einen engen Zusammenhang und leitet daraus ab, dass mit der engen Bindung an den Wertepluralismus auch das Plädoyer für den Modus Vivendi nicht mit allgemeiner Zustimmung rechnen kann. Das zentrale Argument der Kritik lautet, dass Grays Vision einer friedlichen Koexistenz voraussetzt, dass die Bürger die Wahrheit des Wertepluralismus akzeptieren. Der Wertepluralismus sei aber eine Theorie, die inkonsistent mit vielen Lebensweisen ist, die Gray in eine Ordnung friedlicher Koexistenz zusammenbringen will – so sähen etwa Katholiken, Protestanten, Utilitaristen und Marxisten einander nicht als Verfechter unterschiedlicher (aber möglicher) moralischer Orientierungen, sondern als Verfechter defekter moralischer Konzepte oder bloßer Immoralität (Crowder 2000: 455).⁵⁴ Würden die Bürger jedoch die Wahrheit des Wertepluralismus akzeptieren, gäben sie zentrale Inhalte ihrer jeweiligen Lebensweisen und Kulturen auf. Die Akzeptanz des Wertepluralismus ginge daher mit einer Reduzierung der Vielfalt von Werten einher.

It is by no means obviously in the interests of the Catholic to establish peaceful relationships with promoters of theological error. If the Catholic seeks the kind of peace Gray imagines it must be because the Catholic believes that the Protestant way of life is valuable insofar as it advances the interests of Protestants. This would be to recognize that the Protestant way of life realizes a distinctive set of human values. But only a Catholic who is also a value pluralist can believe this; and it could be argued that a value-pluralist catholic is not a Catholic at all (Talisie 2000).

Grays Position in Bezug auf den Zusammenhang von Wertepluralismus und Modus Vivendi ist nicht eindeutig. Einerseits lassen sich Passagen finden, in denen er betont, dass die Argumentation für einen Modus Vivendi letztlich auf der Wahrheit des Wertepluralismus beruhe (Gray 2000a: 6, 125; Gray 2006: 336). Andererseits – so Gray – bestehe keine logische oder notwendige Beziehung zwischen Wertepluralismus und Modus Vivendi – letzterer stelle bloß ein mögliches politisches Projekt auf der Basis des ersteren dar (vgl. Gray 2006: 336; Gray 2000a: 135). Dementsprechend sei eine Konversionen zum Wertepluralismus auch nicht notwendig (Gray 2000a: 25).⁵⁵

Es sprechen eine Reihe von Gründen dagegen, dass die Kopplung von Wertepluralismus und Modus Vivendi so eng ist, wie die Kritik unterstellt. Zunächst einmal wäre eine allgemeine Konversion zur metaethischen Theorie des Wertepluralismus nur von begrenztem praktischen Nutzen für die Akzeptanz eines Modus Vivendi bzw. seine konkrete Ausgestaltung. Selbst wenn jedermann zum Wertepluralismus konvertieren würde, beseitigte das nicht die Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität von Werten sowie die daraus re-

54 Vgl. auch Lassman (2011: 81), Dzur (1998: 384), Crowder (1998: 296; 2000: 454–455), Larmore (1996: 154–155) und Newey (2001: 198).

55 Zudem würde eine solche Konversion – auch wenn sie auch zur Aufhebung eines Irrtums führen würde – das Überdauern von wertvollen Optionen gefährden, die den Wertepluralismus bestreiten (Gray 2000a: 136).

56 Modus vivendi “hostage to the shifting distribution of power: Individuals will lose their reason to uphold the agreement if their relative power or bargaining strength increases significantly” (Larmore, C. 1990: 346) – “social unity is only apparent, as its stability is contingent on circumstances remaining such as not to upset the fortunate convergence of interests” (Rawls 1993: 147). Vgl. u. a. auch Lassman (2011: 82), Curtis (2007: 94), Bacon (2010: 383) und Kelly (2005: 118).

sultierenden Konflikte. Zudem gäbe es nach wie vor unterschiedliche Ansichten darüber, wie inklusiv oder exklusiv ein Modus Vivendi sein sollte. Wertepluralisten sehen zwar ein bestimmtes Spektrum von Lebensweisen und Kulturen als legitime Alternativen an, werden aber auch bestimmte Optionen als falsch, als menschlichem Gedeihen und menschlichem Wohlergehen abträglich zurückweisen und daher wie Wertmonisten bestimmte Optionen als unvernünftig aus einem Modus Vivendi ausschließen (vgl. Horton 2006: 160–161). Schließlich muss die Anerkennung anderer Lebensweisen und Kulturen als alternative Möglichkeiten menschlichen Gedeihens und Wohlergehens im Falle einer harten Konkurrenz oder Inkompatibilität nicht notwendig dazu führen, dass man diese Alternativen respektiert und ihnen ein gleiches Existenzrecht einräumt. Zudem ist es keineswegs so, dass das einzige Motiv für einen Modus Vivendi in der Anerkennung anderer Lebensweisen und Kulturen als legitime alternative Formen der Werterealisation besteht. Es mag zwar sein, dass Wertepluralisten tendenziell eher geneigt sind, einen Modus Vivendi als „vernünftige“ Lösung von Dissensen und Konflikten über Interessen und Werte zu betrachten. Entscheidend ist jedoch, dass ein Modus Vivendi auf sehr vielen, höchst unterschiedlichen Motiven beruhen kann, darunter die Bewahrung oder Realisierung von Interessen und Werten, die die Konfliktparteien teilen oder je einzeln verfolgen, die ohne ein Arrangement friedlicher Koexistenz gefährdet wären. Die Kritik verkennt vor allem, dass der Modus Vivendi ein konditionales, kontingentes und eben kein von der Vernunft als unter allen Umständen als „notwendig“ oder „unbedingt geboten“ ausweisbares Arrangement ist:

only [...] if people want to live together in a civil manner, without resort to tyranny or persistent violent struggle, and in a way that at least extends a measure of toleration to diverse ways of life, then modus vivendi is the best way forward” (Horton 2006: 166–167).

In diesem Sinne ist ein Modus Vivendi Ausdruck einer spezifischen Sichtweise des Guten zweiter Ordnung (vgl. Gray 2000a: 25), die auch nicht mit allen anderen Sichtweisen kompatibel ist, vor allem mit solchen nicht, die friedliche Koexistenz aus prinzipiellen Gründen ablehnen oder die eigene Lebensweise um jeden Preis, selbst um den des Verlustes zentraler Güter oder gar des eigenen Untergangs, realisieren wollen (vgl. Gray 2000a: 25).

Ein weiterer zentraler Einwand richtet sich gegen den Modus Vivendi selbst. Der etwa von Rawls und Larmore formulierte Einwand lautet, dass der Modus Vivendi unfair und instabil sei. Unfair sei er, weil das Ergebnis allein oder doch im Wesentlichen durch die jeweiligen Kräfteverhältnisse zwischen den Konfliktparteien determiniert werde; instabil sei er, weil eine Veränderung der Kräfteverhältnisse in der Regel zu einer Revision des Modus Vivendi führen werde.⁵⁶ Fairness und Stabilität erforderten vielmehr von den Parteien geteilte, wenn auch unterschiedlich generierte oder begründete Motive oder Überzeugungen.

Mit Blick auf die Frage der Stabilität ist es jedoch keineswegs so, dass es einzig die jeweiligen Kräfteverhältnisse bzw. ihre Veränderungen sind, die die Akzeptanz des Modus Vivendi gewährleisten oder unterminieren:

[...] a modus vivendi emerges through the deployment of whatever moral, intellectual, cultural, rhetorical, emotional, motivational and other resources that the parties can mobilise in the political process. In particular [...] this includes, contra Rawls, whatever moral values and ethical commitments the parties bring to the conflict that can be constructively utilized in the forging of a workable settlement (Horton 2009: 7)

Darüber hinaus wird man auch in Rechnung stellen dürfen, dass Arrangements friedlicher Koexistenz ihre eigene Sozialisationswirkung entfalten: Je länger sie sich als tragfähige Basis

des friedlichen Zusammenlebens erweisen, desto stärker werden sie auch als Errungenschaft betrachtet. Die heutzutage weitgehende Akzeptanz der ehemals vielfach heftig umkämpften Formen der Trennung von Staat und Kirche in Europa bildet hier ein eindrückliches Beispiel (vgl. dazu Willems 2012b). Das schließt die Möglichkeit von Korrekturen und Revisionen nicht aus.

It may encourage a political culture of negotiation, compromise and flexibility, of accepting limits to what can be changed and of seeking only the practically feasible. Moreover, its utility may mean that groups are wary, on ethical and prudential grounds, about seeking to exploit short-term shifts of power in their favour. It is also likely to generate support for institutions that are seen to be generally effective in brokering settlements (Horton 2006: 162)

Mit Blick auf die Frage der Stabilität erweisen sich die Argumente von Rawls und Larmore letztlich als empirische Thesen; grundsätzlich sind weder *modi vivendi* noch überlappende Kompromisse davor gefeit, durch einschneidende Veränderungen der Umstände untergraben zu werden (Horton 2006: 162).

Auch das Argument der Unfairness ist letztlich nicht schlagend. Denn ein *Modus Vivendi* als ein politisches Arrangement unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von einer Situation, in der eine Partei der oder den anderen die Bedingungen diktieren könnte.⁵⁷ Ein erster Unterschied besteht darin, dass ein *Modus Vivendi* die Zustimmung oder zumindest Akzeptanz der beteiligten Parteien finden muss. Die Gründe für die Zustimmung oder Akzeptanz lasse sich allerdings nicht unabhängig von den Parteien, sondern nur durch diese selbst bestimmen.

[...] what is found acceptable is always a contingent and circumstantial matter and something that has to be settled by those involved; there is no good reason to think that the appropriate content of any *modus vivendi* can be determined in advance, for example by political theorists, of the workings of the political process itself (Horton 2010: 439)

Wie oben bereits betont, kommen als mögliche Gründe zudem nicht allein moralische oder prudentielle Erwägungen in Betracht, sondern auch pragmatische wie etwa die Schonung von Ressourcen, die sonst im politischen Kampf verausgabt werden müssten (Horton 2006: 164). Darüber hinaus ist es sehr wahrscheinlich, dass in vielen Kontexten und Konstellationen die konfligierenden Parteien auch einige moralische Prinzipien oder Werte teilen werden oder zumindest aneinander anschlussfähig sind. Die Wahrscheinlichkeit ist umso größer, je verflochter die konfligierenden Lebensweisen und Kulturen sind bzw. je stärker sich die Mitgliedschaften in unterschiedlichen Kulturen und Lebensweisen überschneiden.

Des Weiteren zielt ein *Modus Vivendi* auf ein Arrangement, das den Parteien zumindest ein minimal lebenswertes Leben bzw. die Sicherung und Realisierung zentraler Werte und Interes-

57 „The situation of one lot of people terrorizing another lot of people is not per se a political situation: it is, rather, the situation which the existence of the political is in the first place supposed to alleviate (replace): If the power of one lot of people over another is to represent a solution to the first political question, and not itself be part of the problem, something has to be said to explain (to the less empowered, to concerned bystanders, to children being educated in this structure, etc.) what the difference is between the solution and the problem, and that cannot simply be an account of successful domination“ (Williams 2005: 439). – „I identify the first political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. It is first, because solving it is the condition of solving, indeed posing, any others“ (Williams 2005: 3).

sen ermöglicht. Es geht also nicht darum, ein gleiches Recht oder gleiche Chancen darauf zu haben, seine Lebensweise oder Kultur so weit als möglich realisieren zu können. Arrangements der friedlichen Koexistenz müssen auch nicht zuvor definierten Standards der Fairness oder Gerechtigkeit genügen. Dementsprechend gibt es keine Garantie, dass Modi Vivendi Ausprägungen annehmen, die liberalen Prinzipien entsprechen (Horton 2010: 438).

Schließlich hat Gray mit den universalen Gütern und Übeln Standards für die Bewertung der Legitimität von Arrangements friedlicher Koexistenz formuliert. Sie fungieren ihm zufolge explizit als limits on what can count as modus vivendi (Gray 2000a: 138):

Regimes in which genocide is practiced, or torture institutionalized, that depend for their continuing existence on the suppression of minorities, or of the majority, which humiliate their citizens or those who coexist with them in society, which destroy the common environment, which sanction religious persecution, which fail to meet basic human needs in circumstances where that is practically feasible or which render impossible the search for peace among different ways of life – such regimes are obstacles to the well-being of those whom they govern. Because their power depends on the infliction of the worst universal evils, they are illegitimate, however long-lived they may be (Gray 2000a: 107)

Die These von universalen Gütern und Übeln als Standards für die Bewertung der Legitimität eines Modus Vivendi sowie seine Konkretisierung dieser Standards haben Gray den weiteren Vorwurf eingetragen, dass er letztlich die von ihm explizit zurückgewiesenen liberalen oder universalen Legitimitätskriterien gleichsam „durch die Hintertür“ wieder einführe (vgl. u. a. Crowder 2000: 451ff; Lassman 2006: 223–224; Lassman 2011: 82–83) bzw. dass seine Standards nur einen sehr eingeschränkten Pluralismus zuließen, der sich auf diejenigen Lebensweisen und Kulturen beschränke, die zu einer friedlichen Koexistenz auf der Basis von Reziprozität bereit seien (vgl. u. a. Curtis 2007: 88; Moore 2009: 252; Crowder 2000: 451). Moore schließlich hat den Einwand formuliert, dass Grays Versuch, auf der einen Seite mit den universalen Gütern und Übeln einen Standard einzuführen, der am Kriterium der Garantie menschlichen Gedeihens ausgerichtet sei, und zugleich auf der anderen Seite an einem grundlegenden, radikale Wählentscheidungen erfordernden Wertepluralismus festhalten zu wollen, letztlich zum Scheitern verurteilt sei:

The problem [...] is that Gray's argument does not and cannot work, because he cannot justify the partial ranking without implicitly assuming that some value is supreme with regard to the others, such that it must always be satisfied and cannot ever be sacrificed to achieve other values. Accepting that position entails abandoning pluralism; holding on to pluralism entails abandoning such efforts to rank values and value systems, because the only thing that is capable of effecting such a ranking is a value that is morally more important than all the others values, and pluralism denies that there is any such preeminent values. Simply put, the two projects are logically incompatible (Moore 2009: 253).

Alle diese Einwände setzen jedoch voraus, dass Gray mit seiner These von universalen Gütern und Übeln tatsächlich versucht, eine universale Minimalmoral zu formulieren, die eine objektive, allseits konsentierbare Basis für die Beurteilung der Legitimität von Arrangements friedlicher Koexistenz erlaubte. Doch genau dies will Gray explizit nicht, weil dem nicht nur die teilweise Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität universalen Güter und Übel entgegensteht, sondern diese auch keineswegs unter allen Umständen und in al-

len Kontexten unbedingten Vorrang genießen. Vielmehr können universale Güter und Übel als Ressource der Kritik begriffen werden, die aufgrund ihrer Universalität zudem eine Kommunikation über Kriterien der Legitimität von Arrangements friedlicher Koexistenz über die Grenzen von Lebensweisen und Kulturen hinaus ermöglichen. Weil die Inkommensurabilität, Inkompatibilität und Inkomparabilität universaler Güter und Übel kein neutrales Urteil aus der Perspektive der normativen politischen Theorie erlauben, kann man Grays oben zitierte Konkretion der Grenzen eines Modus Vivendi wohl am ehesten so verstehen, dass Formen friedlicher Koexistenz, die diesen Bedingungen nicht genügen, in gegenwärtigen Gesellschaften kein ausreichendes Maß an Zustimmung finden werden. Auch den Respekt gegenüber anderen Lebensweisen und Kulturen, der nach Gray gefordert ist, wenn das Projekt friedlicher Koexistenz Erfolg haben soll, wird man so verstehen müssen, dass diese anderen Lebensweisen und Kulturen nicht Formen des Irrtums oder der Häresie repräsentieren, die nichts anderes als ihre Vernichtung gebieten – nötig ist gleichsam eine Form agonalen Respekts, die nicht fordert, andere Lebensweisen und Kulturen als legitime Alternativen zu affirmieren. Die Graysche Bestimmung von universalen, aber zumindest teilweise inkommensurablen, inkompatiblen und inkomparablen Gütern und Übeln als Ressourcen der Kritik stellt letztlich den Versuch dar, zwischen der Skylla universaler moralischer Prinzipien und der Charybdis eines grundlegenden Relativismus hindurch zu segeln. Die konkrete Bestimmung der Grenzen kann daher nichts anders sein als das Ergebnis eines kontingenten, letztlich auf Dauer gestellten Aushandlungsprozesses zwischen den Bürgern (vgl. Bellamy 1999: 110–111). Diese Aushandlungsprozesse finden zudem jeweils in spezifischen Kontexten und unter nicht-idealen Bedingungen statt:

A political settlement is, in fact, always the creation of some particular people, facing particular problems, in a particular place, at a particular time, standing in complex and unequal relationships with each other and utilizing whatever partial and incomplete knowledge they have available to them: it is never the fully informed, free and equal individuals constructed by the theorists who decide, but a conglomeration of flawed, ignorant, irrational, emotional, partisan, unequal and socially embedded ones – people, surprisingly, just like us (Horton 2009: 16)

Die Kritiken an Grays Theorie des Modus Vivendi lassen sich daher als Versuch entschlüsseln, die grundsätzliche Kontextualität und Kontingenz politischer Ordnungsmodelle wie der Kriterien zur Beurteilung ihrer Legitimität zu bestreiten. Sie sind in diesem Sinne Ausdruck einer Kontingenzaversion.

4. Politische Theorie unter Bedingungen normativer Pluralität und Kontingenz

Aus der Basisannahme eines „starken“ Wertepluralismus bilden normative Pluralität und Kontingenz zwei Seiten einer Medaille. Das bedeutet, dass politische Akteure unter Bedingungen normativer Pluralität sowohl mit Blick auf die alltägliche Politik als auch mit Blick auf politische Ordnungsmodelle regelmäßig zu radikalen, wenn auch nicht grundlosen Wahlentscheidungen genötigt werden. Die normative Infrastruktur moderner Politik ist daher in hohem Maße kontingent. Daraus resultieren jedoch grundlegende Beschränkungen der Möglichkeiten zeitgenössischer politischer Theorie. Denn angesichts der Unumgänglichkeit von Wahlentscheidungen können normative politiktheoretische Überlegungen zwar für eine Option plädieren, die unter Bedingungen des Wertepluralismus letztlich aber eben nur eine und zudem grundsätzlich bestreitbare Alternative unter anderen bildet. Politische Theorie wird daher unvermeidlich zu einer „parteiliche[n] Intervention“ (Geuss 2008: 29–30). Dadurch werden

die (vielfach ja sogar universalen) präskriptiven Ambitionen politischer Theorie durch die reale normative Pluralität weitgehend devaluiert. Vor diesem Hintergrund verbleiben der politischen Theorie im Wesentlichen drei Aufgaben.

Die erste Aufgabe besteht darin, sich reflexiv der gesellschaftlichen und politischen Grenzen wie Möglichkeiten politischen Handelns, vor allem mit Blick auf die Verwirklichung politischer Ideale und Ordnungskonzepte, zu vergewissern (vgl. Gray 2007: 23) und auf diese Weise eine illusionslosere, realistischere politische Praxis zu ermöglichen (vgl. Gray 2000a: 139).⁵⁸ Das schließt die systematische Kritik solcher Präskriptionen und Ideale ein, die an der Wirklichkeit scheitern müssen (vgl. Newey 2006: 264).⁵⁹ Ein solches Vorhaben ist jedoch kein einfaches Unterfangen. Denn was als Begrenzung des politisch Möglichen fungiert, ist weder der empirischen Untersuchung noch der Reflektion unmittelbar zugänglich. Sowohl die Unterscheidung von wirklichen und bloß imaginierten Beschränkungen politischen Handelns wie auch die Identifizierung utopischer Ziel oder Ideale werden daher umstritten bleiben (Newey 2006: 279), werden also Gegenstände von Konflikten bilden, die letztlich politisch entschieden werden müssen.

Eine zweite Aufgabe besteht darin, die „Logik“ wie die „Mechanik“ der politischen Praktiken von Gesellschaften zu entschlüsseln (vgl. dazu auch Geuss 2008: 37–42). Die politischen Institutionen und Verfahren von Gesellschaften stellen wie ihre Interpretationen durch die Mitglieder dieser Gesellschaften aus der Perspektive eines wertpluralistischen Ansatzes die kontingenten, oft über lange Zeiträume und in konfliktreichen Prozessen ausgehandelten Arrangements zwischen unterschiedlichen Lebensweisen und Kulturen in spezifischen Umständen dar. Die „Logik“ wie die „Mechanik“ solcher Arrangements sind jedoch vielfach implizit. Politische Debatten über den Umgang mit neuen Herausforderungen wie etwa der religiösen Pluralisierung westlicher Gesellschaften (vgl. dazu Willems 2012a) machen es erforderlich, die „Logik“ und „Mechanik“ existierender Arrangements explizit zu machen.⁶⁰ Auch diese Aufgabe ist jedoch nicht einfach oder unproblematisch, weil Praxis und Theorie nicht unabhängig voneinander sind und daher die Verflechtung politischen Idealen und politischer Wirklichkeit in Rechnung gestellt werden muss:

[...] practice is not an autonomous activity to which theory comes as an after-thought. Instead, by now, false theory and decadent practice are complementary and mutually supportive, and it may be doubted that there is in most modern societies any enclave of practice innocent of corruption by rationalist theorizing (Gray 1989: 213).

58 Vgl. dazu auch die jüngere Debatte um eine „realistische“ politische Theorie u. a. im *European Journal of Political Theory* 9 (4), 2010. Auch Geuss (2008: 93) hat zuletzt einen minimalen Realismus – im Sinne eines kognitiven Kontaktes zur realen Welt – als Bedingung guter bzw. erfolgreicher politischer Theorie gefordert.

59 Für Gray besteht in dieser Hinsicht die hauptsächliche Bedeutung der politischen Theorie darin, die Bedingungen, Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Natur zu bestimmen: “The appropriate method in political theory is not reflective equilibrium, which can only elevate the ephemera of current opinion to illusory permanence, but naturalism. The goal should be to achieve the fullest and most accurate view of human nature and present circumstances, and see what follows. Of course this presupposes that human nature is independent of our opinions about this. Equally, it assumes that it is possible to ascertain the content and conditions of human flourishing with some degree of objectivity. Value-pluralism is the truth about human beings, not the construction the theorist adopts in order to secure a pre-determined result. The political implications are left open. If there is a reasonable fit between value-pluralism and *modus vivendi* it is because *modus vivendi* leaves many things open” (Gray 2006: 344).

60 In diesem Sinne wird man auch den derzeit proklamierten “practice turn” in der politischen Theorie verstehen dürfen; vgl. dazu u. a. Stoeckl (2010).

Eine dritte Aufgabe politischer Theorie besteht schließlich im zeitdiagnostischen Versuch der Identifizierung grundlegender Herausforderungen politischen Handelns, vor allem solcher, die die Grenzen der Leistungsfähigkeit existierender politischer Praktiken und politischer Arrangements überschreiten. Das schließt die Entwicklung und Bereitstellung von (innovativen) begrifflichen Werkzeugen ein, die sowohl ein genaueres Verständnis der Herausforderungen erlauben als auch neue Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Herausforderungen erschließen (vgl. dazu Geuss 2008: 42–50).

Literatur

- Arras, John, 2011: Theory and bioethics, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.): Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/theory-bioethics/>>, letzter Zugriff vom 08. Dezember 2011.
- Audi, Robert, 2000: Religious commitment and secular reason. Cambridge/New York.
- Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas, 1997: Religion in the public square. The place of religious convictions in political debate. Lanham.
- Bacon, Michael, 2010: Breaking up is hard to do: John Gray's complicated relationship with the liberal project, in: Social Theory and Practice 36 (3), 365–384.
- Barry, Brian, 2001: Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism. Cambridge.
- Bellamy, Richard, 1999: Liberalism and pluralism. Towards a politics of compromise. London/New York.
- Berlin, Isaiah, 1969: Two concepts of liberty, in: Berlin, Isaiah: Four essays on liberty. London et al., 118–172.
- Berlin, Isaiah, 1992: Das Streben nach dem Ideal, in: Berlin, Isaiah: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, hrsg. v. Henry Hardy. Frankfurt am Main, 13–36.
- Berlin, Isaiah, 1995: Zwei Freiheitsbegriffe, in: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main, 197–256.
- Berlin, Isaiah, 1998: My intellectual path, in: New York Review of Books, 14 May 1998, 53–60.
- Bhargava, Rajeev, 2009: Political secularism: why it is needed and what can be learnt from its Indian version, in: Levey, Geoffrey Brahm/Modood, Tariq (Hrsg.): Secularism, religion and multicultural citizenship. Cambridge et al., 82–109.
- Bhargava, Rajeev, 2010: The „secular ideal“ before secularism: A preliminary sketch, in: Cady, Linell Elizabeth/Hurd, Elizabeth Shakman (Hrsg.): Comparative secularisms in a global age. Houndmills/New York, 159–180.

- Bhargava, Rajeev (Hrsg.), 1998: *Secularism and its critics*. Delhi/New York.
- Birnbacher, Dieter, 2007: *Analytische Einführung in die Ethik: De-Gruyter-Studienbuch*. Berlin/New York.
- Bohman, James, 1996: *Public deliberation. Pluralism, complexity, and democracy*. Cambridge u. a.
- Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, 2008: *Building the future. A time for reconciliation*. o. O.
- Cady, Linell Elizabeth/Hurd, Elizabeth Shakman (Hrsg.), 2010: *Comparative secularisms in a global age*. Houndmills/New York.
- Chang, Ruth, 2001: Value Pluralism in: Smelser, Neil J./Baltes, Paul B. (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 24. Oxford, 16139–16145.
- Chang, Ruth (Hrsg.), 1997: *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Cambridge/London.
- Crowder, George, 1998: John Gray's pluralist critique of liberalism, in: *Journal of Applied Philosophy* 15, 287–298.
- Crowder, George, 2000: Two-faced liberalism: John Gray's pluralist politics and the reinstatement of enlightenment liberalism, in: *Critical Review* 14 (4), 441–458.
- Crowder, George, 2002: *Liberalism and value pluralism*. London/New York.
- Crowder, George, 2006: Value Pluralism and Communitarianism, in: *Contemporary Political Theory* 5 (4), 405–427.
- Curtis, William M., 2007: Liberals and Pluralists: Charles Taylor vs John Gray, in: *Contemporary Political Theory* 6 (1), 86–107.
- Dworkin, Ronald, 1995: Foundations of liberal equality, in: Darwall, Stephen L. (Hrsg.): *Equal freedom. Selected Tanner lectures on human values*. Ann Arbor, 190–306.
- Dzur, Albert W., 1998: Value pluralism versus political liberalism, in: *Social Theory and Practice* 24 (3), 375–392.
- Engelhardt, H. Tristram, 1996: *The foundations of bioethics*. New York.
- Engelhardt, H. Tristram, 2006a: Global bioethics: An introduction to the collapse of consensus, in: Engelhardt, H. Tristram: *Global bioethics. The collapse of consensus*. Salem, 1–17.
- Engelhardt, H. Tristram, 2006b: The search for a global morality: Bioethics, the culture wars, and moral diversity, in: Engelhardt, H. Tristram: *Global bioethics. The collapse of consensus*. Salem, 18–49.

- Engelhardt, H. Tristram, 2010: Moral obligation after the death of God: Critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G. W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe, in: *Social Philosophy and Policy* 27 (2), 317–340.
- Forst, Rainer, 2003: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main.
- Forst, Rainer, 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.
- Galston, William A., 2002: *Liberal pluralism. The implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge et al.
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and real politics*. Princeton/Oxford.
- Gray, John, 1989: *Liberalisms. Essays in political philosophy*. London.
- Gray, John, 1996a: *Isaiah Berlin*. Princeton.
- Gray, John, 1996b: *Post-liberalism. Studies in political thought*. New York/London.
- Gray, John, 1998: Where pluralists and liberals part company, in: *International Journal of Philosophical Studies* 6 (1), 17–36.
- Gray, John, 2000a: *Two faces of liberalism*. New York.
- Gray, John, 2000b: Two liberalisms of fear, in: *Hedgehog Review* 2 (1), 9–23.
- Gray, John, 2006: Reply to Critics, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (2), 323–347.
- Gray, John, 2007: *Enlightenment's wake. Politics and culture at the close of the modern age*. London/New York.
- Greven, Michael Th., 1991: Macht und Politik in der „Theorie kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas, in: Greven, Michael Th. (Hrsg.): *Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie*. Baden-Baden, 213–238.
- Greven, Michael Th., 1999: *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*. Opladen.
- Greven, Michael Th., 2000: *Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft*. Opladen.
- Greven, Michael Th., 2003: Sind Demokratien reformierbar? Bedarf, Bedingungen und normative Orientierungen für eine Demokratiereform, in: Offe, Claus (Hrsg.): *Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge*. Frankfurt/New York, 72–91.

- Greven, Michael Th., 2005a: „Bedroht der Kapitalismus die Demokratie?“ Einige Überlegungen in historischer und globaler Perspektive, in: Fenner, Christian (Hrsg.): *Bedroht Kapitalismus die Demokratie? Colloquium am Institut für Politikwissenschaft der Universität Leipzig*. Leipzig, 57–86.
- Greven, Michael Th., 2005b: „Gerechtigkeitspolitik“ in der politischen Gesellschaft, in: Corsten, Michael/Rosa, Hartmut/Schrader, Ralph (Hrsg.): *Die Gerechtigkeit der Gesellschaft*. Wiesbaden, 261–278.
- Greven, Michael Th., 2007: *Politisches Denken in Deutschland nach 1945. Erfahrung und Umgang mit der Kontingenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit*. Opladen/Farmington Hills.
- Greven, Michael Th., 2009: Zukunft oder Erosion der Demokratie?, in: Kaspar, Hanna et al. (Hrsg.): *Politik - Wissenschaft - Medien. Festschrift für Jürgen W. Falter zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden, 411–428.
- Gutmann, Amy/Thompson, Dennis F., 1996: *Democracy and disagreement*. Cambridge/London.
- Habermas, Jürgen, 2005: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main.
- Hampshire, Stuart, 1989: *Innocence and experience*. London.
- Holzinger, Markus, 2006: *Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*. München.
- Horton, John, 2006: John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (2), 155–169.
- Horton, John, 2009: *Towards a Political Theory of Modus Vivendi*. Keele.
- Horton, John, 2010: Realism, liberal moralism and a political theory of modus vivendi, in: *European Journal of Political Theory* 9 (4), 431–448.
- Horton, John/Newey, Glen (Hrsg.), 2007: *The political theory of John Gray*. London.
- Hsieh, Nien-hê, 2011: Incommensurable Values, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/value-incommensurable/>>, letzter Zugriff vom 8. Dezember 2011.
- Jones, Peter, 2006: Toleration, value-pluralism, and the fact of pluralism, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (2), 189–210.
- Kelly, Paul, 2005: *Liberalism*. Cambridge.
- Kelly, Paul, 2006: The social theory of anti-liberalism, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9 (2), 137–154.

- Kymlicka, Will, 1995a: Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford et al.
- Kymlicka, Will, 1997: Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Frankfurt am Main/New York.
- Kymlicka, Will (Hrsg.), 1995b: The Rights of minority cultures. Oxford/New York.
- Larmore, Charles, 1990: Political liberalism, in: Political Theory 18 (3), 339–360.
- Larmore, Charles E., 1996: The morals of modernity. Cambridge/New York.
- Lassman, Peter, 2006: Pluralism and its discontents: John Gray's counter-enlightenment, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy 9 (2), 211–255.
- Lassman, Peter, 2011: Pluralism. Cambridge.
- Levey, Geoffrey Brahm/Modood, Tariq (Hrsg.), 2009: Secularism, religion and multicultural citizenship. Cambridge et al.
- Lukes, Steven, 2008: Moral relativism. New York.
- Macedo, Stephen, 2000: Diversity and distrust. Civic education in a multicultural democracy. Cambridge.
- Mason, Elinor, 2011: Value Pluralism, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>>, letzter Zugriff vom 8. Dezember 2011.
- McCabe, David, 2010: Modus vivendi liberalism. Theory and practice. Cambridge.
- Monod, Jacques, 1971: Chance and necessity. An essay on the natural philosophy of modern biology. New York.
- Moon, J. Donald, 2004: The current state of political theory, in: White, Stephen K./Moon, J. Donald (Hrsg.): What is political theory? London, 12–29.
- Moore, Matthew J., 2009: Pluralism, Relativism, and Liberalism, in: Political Research Quarterly 62 (2), 244–256.
- Newey, Glen, 2001: After politics. The rejection of politics in contemporary liberal philosophy. Houndmills/New York.
- Newey, Glen, 2006: Gray's Blues: Pessimism as a political project, in: critical Review of International Social and Political Philosophy 9 (2), 263–284.
- Oakeshott, Michael, 2001: The voice of liberal learning. Foreword and Introduction by Timothy Fuller. Indianapolis.

- Rawls, John, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.
- Rawls, John, 1993: *Political liberalism*. New York.
- Rawls, John, 1999: The idea of public reason revisited, in: Rawls, John (Hrsg.): *Collected papers*, hrsg. von Samuel Freeman. Cambridge/London, 573–615.
- Raz, Joseph, 1986: *The morality of freedom*. Oxford/New York.
- Rorty, Richard, 1988: Der Vorang der Demokratie vor der Philosophie, in: Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart, 82–125.
- Rorty, Richard, 1993: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main.
- Schumpeter, Joseph A., 1946: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern.
- Stocker, Michael, 1989: *Plural and conflicting values*. Oxford.
- Stoeckl, Christina, 2010: Welche politische Philosophie für die postsäkulare Gesellschaft? Bestandsaufnahme eines practice turn, in: *Transit. Europäische Revue 39/2010 - Online-Supplement* (http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=302&Itemid=332).
- Talisie, Robert B., 2000: Two-faced liberalism: John Gray's pluralist politics and the reinstatement of enlightenment liberalism, in: *Critical Review 14* (4), 441–458.
- Talisie, Robert B., 2004: Can Value Pluralists be Comprehensive Liberals? Galston's Liberal Pluralism, in: *Contemporary Political Theory 3* (2), 127–139.
- Taylor, Charles, 1993: Die Politik der Anerkennung, in: Gutmann, Amy (Hrsg.): *Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 13–78.
- Taylor, Charles, 1996: Drei Formen des Säkularismus, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main, 217–246.
- Taylor, Charles, 1998: Modes of secularism, in: Bhargava, Rajeev (Hrsg.): *Secularism and its critics*. Delhi/New York, 31–53.
- Taylor, Charles, 2011: Die bloße Vernunft ("Reason Alone"), in: Taylor, Charles (Hrsg.): *Dilemmas and Connections. Selected essays*. Cambridge/London, 326–346.
- Thorup, Mikkel/Lassen, Frank Beck, 2007: Where did Nazism come from? Tibet?, in: *Philosophy & Social Criticism 33* (3), 373–385.
- Vincent, Andrew, 2008: *The nature of political theory*. Oxford/New York.
- Waldron, Jeremy, 1987: Theoretical foundations of liberalism, in: *The Philosophical Quarterly 37* (147), 127–150.

- Weinstock, Daniel M., 1997: The Graying of Berlin, in: *Critical Review* 11 (4), 481–501.
- Weithman, Paul J. (Hrsg.), 1997: *Religion and contemporary liberalism*. Notre Dame.
- Willems, Ulrich, 2003: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hrsg.): *Politik und Religion*. Wiesbaden, 88–112.
- Willems, Ulrich, 2012a: Religionsfreiheit und Religionspolitik im Zeitalter religiöser und kultureller Pluralität. Ein Plädoyer für einen neuen religionspolitischen modus vivendi und modus procedendi, in: Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Freiheit - Gleichheit - Religion*. Würzburg, 131–151.
- Willems, Ulrich, 2012b: Religiöse Pluralität, religiöser Pluralismus und Religionsfreiheit in westlichen politischen Gemeinwesen, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hrsg.): *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*. Paderborn, 243–267.
- Williams, Bernard, 1981: *Moral luck. Philosophical papers 1973–1980*. Cambridge.
- Williams, Bernard, 2005: *In the beginning was the deed. Realism and moralism in political argument*. Princeton/Oxford.