

Ingo Elbe/Philip Hogh/Christine Zunke (Hrsg.)

**Oldenburger Jahrbuch
für Philosophie 2012**



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Oldenburg, 2014

Verlag / Druck / Vertrieb

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 2541
26015 Oldenburg

E-Mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.bis-verlag.de

ISBN 978-3-8142-22

Inhalt

Vorwort	5
<i>Ingo Elbe</i> Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' <i>Ökonomisch-philosophische Manuskripte</i> im Vergleich zu seiner späteren <i>Kritik der politischen Ökonomie</i>	7
<i>Sven Ellmers</i> John Rawls – Gerechtigkeit im Zeichen weltanschaulicher Pluralität	70
<i>Stephan Kornmesser</i> Theoretische Begriffe und empirische Prüfbarkeit im Logischen Empirismus und im Strukturalismus	95
<i>Francesca Menegoni</i> Subjekt und Struktur des Handelns bei Hegel	122
<i>Sandro Nannini</i> Die Naturalisierung des phänomenalen Bewusstseins	136
<i>Maik Puzic</i> Überlegungen zum Begriff der ‚zweiten Natur‘ im Anschluss an Anders, Hegel und Adorno. Die drei Stufen der Verdinglichung bei Anders	157
<i>Michael Schippers</i> Der Begriff der Kohärenz: Eine mathematische Perspektive	178
<i>Dieter Wandschneider</i> Was sind und warum gibt es Naturgesetze?	194

Sven Ellmers

John Rawls – Gerechtigkeit im Zeichen weltanschaulicher Pluralität

Mit *A Theory of Justice* (1971) begründete John Rawls die Renaissance der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Sein Vertragsmodell wird seitdem in nahezu sämtlichen Gesellschaftswissenschaften diskutiert – in der Moralphilosophie, der Sozialpolitik, der Rechts- und Staatsphilosophie, der Internationalen Politik und der Wirtschaftswissenschaft. Wie erklärt sich dieser beispiellose Erfolg?

Der staatsphilosophische Kontraktualismus des 17. und 18. Jahrhundert war Ausdruck einer Krise des bis dahin dominierenden politischen Denkens; der politische Aristotelismus und das christliche Naturrecht vermochten in zunehmendem Maße nicht mehr zu überzeugen. Die Vertragsfigur füllte gewissermaßen die Lücke, die der nicht länger unproblematische Gedanke eines von Natur aus politischen Lebewesens oder einer von Gott gegebenen Ordnung hinterließ. Musste die Begründung politischer Herrschaft zunehmend auf naturteleologische und theologische Annahmen verzichten, lag der Gedanke nahe, dass eine Verpflichtung nur aus der vertraglichen Übereinkunft von Personen erwachsen kann; ohne die autoritätsstiftenden Traditionsbestände rückte das keinen persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen unterworfenen Individuum in den Mittelpunkt.¹

John Rawls knüpft nicht umstandslos an die alten Staatsvertragstheorien an; bereits der Titel *A Theory of Justice* zeigt dies an: Nicht die Rechtfertigung staatlicher Herrschaft und die Bestimmung ihrer Grenzen stehen im Zentrum, sondern Rawls greift konfliktträchtige Fragen auf, die den Bereich der Staatsphilosophie mit dem der Gerechtigkeitstheorie verbinden: Ist das Gute unabhängig vom Rechten zu definieren, so dass das Rechte darin besteht, das Gute zu maximieren (wie im Perfektionismus, Utilitarismus und anderen teleologischen Theorien), oder gibt es umgekehrt einen Vorrang des Rechten vor dem Guten? Welche Verteilung sozialer und wirtschaftlicher Grundgüter kann als gerecht gelten? Unter welchen Bedingungen und in welchem Maße ist soziale Ungleichheit zulässig? Wie lassen sich Grundsätze für Grundfreiheiten und soziale/ökonomische Ungleichheiten unter der Bedingung weltan-

¹ Vgl. Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 1–18.

schaulicher Pluralität noch rechtfertigen? Der neuerliche Erfolg der Vertragsfigur verdankt sich also der Erweiterung ihres Anwendungsgebiets: der Hinwendung zu Fragen der (distributiven) Gerechtigkeit.

Im Folgenden wird gezeigt, wie Rawls sie beantwortet. Dafür gehe ich zunächst auf seine Urzustandskonzeption ein (1.), widme mich sodann den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen (2.) und schließe mit kritischen Anmerkungen (3.). Den Klassiker *Eine Theorie der Gerechtigkeit*² berücksichtige ich nur am Rande. Im Mittelpunkt stehen die späteren Schriften *Politischer Liberalismus* und *Gerechtigkeit als Fairneß*³, in denen Rawls die normativen Implikationen seiner nun dezidiert auf den politischen Bereich eingegrenzten Gerechtigkeitstheorie herausarbeitet, um inhaltliche Mängel früherer Darstellungen zu beheben und Missverständnisse auszuräumen.

1 Der Urzustand

Die vertragstheoretische Argumentation besteht aus drei Elementen: Der Konzeption des Urzustands, dem Einigungsprozess und dem Vertragsresultat. Diese Elemente stehen in einem logischen Abhängigkeitsverhältnis, denn der spezifische Zuschnitt der ursprünglichen Situation legt den vertraglichen Einigungsprozess und damit das Vertragsresultat bereits fest.⁴ Der logisch vorrangige, den Vertragsinhalt präjudizierende Urzustand zeichnet sich bei Rawls durch folgende Merkmale aus:

1.1 Hypothetischer oder empirischer Vertrag?

Konsensempiristische Theorien rechtfertigen politische Herrschaft durch das Aufdecken faktischer Zustimmungsvollzüge und Autorisierungshandlungen. Die Zustimmungen können expliziter oder impliziter Natur sein, das heißt die Verträge werden entweder ausdrücklich oder stillschweigend geschlossen. Beide Varianten finden sich bei John Locke. Einerseits geht er davon aus, dass Staaten in der Geschichte durch Vertragsabschlüsse entstanden sind, andererseits sieht er das Problem, dass die vertraglichen Verpflichtungen für zukünftige Generationen nicht bindend sind, weshalb er die Idee einer stillschweigenden Zustimmung einführt, die mit dem Aufenthalt in einem be-

2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979 [zitiert als TdG].

3 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003 [zitiert als PL]; John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main 2006 [zitiert als GaF].

4 Vgl. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S. 33.

stimmten Staatsgebiet gegeben sei. Im Unterschied zu diesem empirischen Strang der Vertragstheorie führt der sogenannte Konsensapriorismus den Urzustand als ein gedankliches Experiment ein. Er setzt damit nicht auf die Bindungskraft real geschlossener Verträge. Ihm liegt vielmehr die Idee zugrunde, dass die Leser sich von den Inhalten des hypothetischen Vertrags überzeugen lassen, insofern sie die Beschreibung der ursprünglichen Situation plausibel finden. Diese Grundidee liegt auch Rawls' Vertragstheorie zugrunde (GaF, S. 41f., TdG, S. 28f.), weshalb er auch nicht vom *Naturzustand*, sondern vom *Urzustand* (*original position*) spricht.

1.2 Universalistische oder kontextualistische Normbegründung?

Rawls' spätere Schriften gehören zur Klasse der kontextualistischen Kohärenztheorien. Rawls' Zuwendung zum Kontextualismus ist nicht in einem grundsätzlichen Zweifel an der gesicherten Erkenntnis moralischer Wahrheit begründet – Rawls ist kein Vertreter des Skeptizismus. Der universalistische Begründungsanspruch, wie er auch in der vertragstheoretischen Tradition erhoben wird, scheidet für Rawls vielmehr aus strategischen Gründen aus. Rawls verfolgt mit seiner politischen Philosophie ein Ziel, das er auf universalistischem Wege nicht für erreichbar hält – nämlich das Ziel eines „übergreifenden Konsenses“ (*overlapping consensus*). Während der staatsphilosophische Kontraktualismus die legitimationsbedürftigen Institutionen ausgehend von Bestimmungen begründet, die der Geschichte enthoben sind – seien sie anthropologischer (Hobbes), naturrechtlicher (Locke) oder vernunftrechtlicher (Kant) Art⁵ –, führt Rawls die normativen Bestimmungen des von ihm gestalteten Urzustands als Ausdruck des *common sense* westlicher Verfassungsdemokratien ein. „Eine politische Gerechtigkeitskonzeption wird so weit wie möglich ausschließlich mit Hilfe von Grundideen formuliert, die aus der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft bekannt oder implizit in dieser Kultur enthalten sind“ (GaF, S. 56). Damit relativiert Rawls seinen Begründungsanspruch. Seine Gerechtigkeitstheorie erhebt keinen Anspruch auf Wahrheit, sondern erfüllt die Funktion, das, was wir als Bürger eines demokratischen Staats an politischen Werten schon mitbringen, zu Gerechtigkeitsprinzipien zu verdichten, damit diese Prinzipien unseren konkreten Überzeugungen Kohärenz verleihen. „Wir sammeln solche gefestigten

5 Vgl. Richard Saage, „Vertragsdenken als frühbürgerliche Gesellschaftstheorie“, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1989, S. 63.

Überlegungen wie den Glauben an religiöse Toleranz und Ablehnung der Sklaverei und bemühen uns, die ihnen zu Grunde liegenden Ideen und Grundsätze in einer kohärenteren politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubringen. Wir beginnen [...] mit einem Blick auf die politische Kultur selbst, die wir als Fundus implizit anerkannter Ideen und Grundsätze betrachten.“ (PL, S. 72f.)

1.3 Gegenstand der Urzustandswahl, oder: das Faktum des vernünftigen Pluralismus

Bei den Gerechtigkeitsprinzipien, um die es Rawls zu tun ist, handelt es sich nicht um allgemeine moralphilosophische Grundsätze, sondern um Grundsätze einer „politischen Gerechtigkeitskonzeption für einen demokratischen Verfassungsstaat“⁶. Seine Vertragstheorie ist, wie er in *Politischer Liberalismus* präzisiert, ein *politisches* Konstruktionsverfahren, kein *kantisches*, weil Kants praktische Philosophie „eine umfassende Lehre ist, in der das Ideal der Autonomie eine regulative Rolle für das ganze Leben hat“ (PL, S. 180). Ein solch allgemeines, das heißt auf alle Bereiche des Lebens anwendbares, wie umfassendes, das heißt inhaltlich weitgehendes Ideal sei jedoch in demokratischen Staaten nicht konsensfähig, weshalb Rawls sich in seiner Theorie auf einen Gegenstand beschränkt, den er die „Grundstruktur der Gesellschaft“ nennt: Gemeint ist damit der verbindliche Rahmen für das Handeln von Individuen, Institutionen und Verbänden, die in ihren Weltanschauungen nicht übereinkommen – und trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten alle denselben politischen Gerechtigkeitsgrundsätzen zustimmen können. Voraussetzung dafür ist neben einer Begrenzung des Gegenstandsbereichs inhaltliche Bescheidenheit. Beispielsweise lehnen Anhänger eines rationalen Intuitionismus, das heißt Anhänger der Vorstellung, dass es eine theoretisch zu erkennende objektive Wertordnung gibt, den starken Autonomiebegriff der kantischen Tradition ab (und umgekehrt), die Differenzen zwischen beiden moralphilosophischen Schulen verhindern jedoch nicht, dass sie sich gleichermaßen in bestimmten politischen Gerechtigkeitsgrundsätzen wiederfinden können (vgl. PL, S. 181). Voraussetzung dafür ist, dass der politische Liberalismus rein hermeneutisch verfährt, das heißt bei der öffentlichen politischen Kultur ansetzt und keine kontroversen metaphysischen Gründe für die Grundsätze anführt. Auf der einen Seite macht sich der politische Liberalis-

6 John Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt am Main 1992, S. 255.

mus in der *Darlegung* der politischen Werte konstitutioneller Demokratien unabhängig von den rivalisierenden Einzellehren mit ihren je spezifischen Annahmen, indem er sich auf den Bereich der Verfassungsfragen beschränkt und epistemologisch äußerst bescheiden zeigt: Er vermeidet Wahrheitsansprüche, weil er damit nur in Konkurrenz zu den umfassenden Lehren träte. Dies bedeutet auf der anderen Seite aber auch, dass die liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer *begründeten Bejahung* von den weltanschaulichen Lehren abhängig sind.⁷ Die Gerechtigkeitsgrundsätze müssen sich von ihnen ausgehend vertreten lassen (vgl. GaF, S. 59), was wiederum voraussetzt, dass die umfassenden Überzeugungssysteme ein hinreichendes Maß an weltanschaulicher Toleranz mitbringen, das heißt für Verfassungsfragen ein Selbstbild als Bürger zulassen, das mit dem Selbstbild als Anhänger der Globallehre nicht identisch ist. Zusammengefasst: Rawls greift in die moralphilosophische Debatte nicht mit einem eigenen, allgemeinen und umfassenden Entwurf ein; er will die bestehenden Globallehren nicht durch eine andere ersetzen (vgl. PL, S. 15). Vielmehr ist sein Ziel die Entwicklung von Prinzipien politischer Gerechtigkeit, die sich gegenüber den widerstrebenden Auffassungen des guten Lebens *neutral* verhalten und deshalb einen übergreifenden Konsens ermöglichen.

Warum ist dieser übergreifende Konsens überhaupt notwendig? Ließe sich nicht durch das vernünftige Abwägen von Argumenten noch auf der Ebene umfassender Lehren Einigkeit erzielen? Rawls bestreitet diese Möglichkeit. Die divergierenden Ansichten über die Natur des guten Lebens sind ihm zufolge als ein „Faktum“ anzusehen, das nicht allein darauf zurückzuführen ist, dass Menschen bisweilen irrational und dumm sind oder nur zu bereitwillig Ideen an ihre Interessen anpassen. Nach Rawls gibt es mit den „Bürden des Urteilens“ (PL, S. 127ff., GaF, S. 68f.) eine Quelle für weltanschauliche Meinungsverschiedenheiten selbst zwischen *vernünftigen* Personen – und das heißt bei Rawls: zwischen Personen, die nicht nur ihre rationalen Interessen verfolgen, sondern bereit sind, solche Grundsätze für eine faire soziale Kooperation öffentlich vorzuschlagen, die sich gegenüber allen Bürgern rechtfertigen lassen, das heißt für jedermann akzeptabel sind. Weil der Austausch von Argumenten selbst bei *vernünftigen* weltanschaulichen Meinungsverschiedenheiten nie zu vollständiger Einigkeit führen werde, tritt Rawls für einen Pluralismus ein, der sich gegenüber den religiösen, moralischen und philosophischen Lehren tolerant verhält und ihnen durch eine von konsens-

⁷ Vgl. Wolfgang Kersting, *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn 2006, S. 71.

fähigen Gerechtigkeitsprinzipien regulierte Grundstruktur zugleich Grenzen setzt: „Kirchen beispielsweise können Ketzer exkommunizieren, aber sie dürfen sie nicht verbrennen“ (GaF, S. 32f.). Der Pluralismus des politischen Liberalismus ist ein *vernünftiger* Pluralismus, ein Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren, weshalb sich die Gerechtigkeitsgrundsätze auch nur *ihnen* gegenüber neutral verhalten (vgl. GaF 237ff.). Mithin lässt der politische Liberalismus einander ausschließende Konzeptionen des Guten zu – gemeinschaftliche oder religiöse Lebensführungen nicht weniger als individualistische –, solange sie der Idee einer fairen Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern nicht zuwiderlaufen und die pluralistischen Konsequenzen der Bürden des Urteilens akzeptieren (vgl. PL, S. 120, Fn.1): Eine gerechte und stabile Gesellschaft kann nicht auf einem (partikularen) Überzeugungssystem erwachsen, sondern beruht auf Gerechtigkeitsgrundsätzen, die sich öffentlich rechtfertigen lassen, die also mit dem Anspruch vorgeschlagen werden, für jedermann annehmbar zu sein.

1.4 Erneut: Universalismus oder kohärenztheoretischer Kontextualismus?

Einige der bis hierhin erwähnten Punkte erinnern womöglich stark an Kant: Der hypothetische Vertrag, die Ablehnung einer materialen Bestimmung des Guten zwecks Identifikation politischer Gerechtigkeitsgrundsätze („Vorrang des Rechten vor dem Guten“), die Unterscheidung des Vernünftigen und des Rationalen. Insbesondere sein Festhalten am Vernunftbegriff wirft die Frage auf, ob Rawls’ Gerechtigkeitstheorie möglicherweise gar nicht (oder zumindest nicht eindeutig) dem Kontextualismus zuzurechnen ist.

Tatsächlich ist die kontextualistische Rawls-Interpretation nicht unumstritten. So trennen Jürgen Habermas, Rainer Forst und Axel Honneth zwei Argumentationsstufen der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie: Die erste Stufe sei die einer universalistischen Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze, während auf der zweiten Stufe „der motivationalen Schubkraft einer entgegenkommenden politischen Kultur“⁸ nachgegangen werde. Die *Begründung* erhebe den Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit, die Frage der *Stabilität* einer

8 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1998, S. 86. Ähnlich Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 21; Rainer Forst, „Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte“, in: Axel Honneth, *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, New York, S. 207.

Gesellschaft, in der universell gültige politische Gerechtigkeitsgrundsätze umgesetzt werden, könne nach Rawls jedoch nur durch Rekurs auf die historisch kontingente Kultur beantwortet werden: Die universell gültigen Grundsätze schaffen nicht die notwendigen Rahmenbedingungen ihrer eigenen Umsetzung, weshalb untersucht werden müsse, inwiefern die kontingente politische Kultur und die universellen Prinzipien *konvergieren*.

Diese Lesart ist mit vielen Selbstkommentierungen von John Rawls unvereinbar. So begründet er sein Vorgehen, bei der politischen Kultur westlicher Demokratien anzusetzen, mit der Suche „nach vertrauten Ideen [...], die sich zu einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit *ausbauen* lassen“ (GaF, S. 25, Herv. von mir). Er *beginne* bei den Ideen der politischen Kultur und wolle *ausschließlich mit ihnen* seine Theorie formulieren (siehe Zitate unter 1.3). Begründet sind diese und andere Kommentare in Rawls Überzeugung, „das Toleranzprinzip auf die Philosophie selbst anwenden“⁹ zu müssen, weil nur so ein übergreifender Konsens unter den konkurrierenden Lehren gefunden werden könne. Eine Gerechtigkeitstheorie habe die Rolle als Konsensstifter zu erfüllen und deshalb Wahrheitsansprüchen zu entsagen.

Dennoch scheinen Habermas et al. ein starkes Argument auf ihrer Seite zu haben. Noch in *Politischer Liberalismus* bezeichnet Rawls die „Konzeptionen der Person und der Gesellschaft“ als „Vernunftideen“, als Ideen der „praktischen Vernunft“ (PL, S. 191) Entscheidend für die universalistische Interpretation ist folglich, was Rawls unter praktischer Vernunft versteht. „Im Einklang mit der Kantischen Unterscheidung“ (PL, S. 173) zeichnet sich nach Rawls die praktische Vernunft zunächst dadurch aus, dass sie „Gegenstände nach einer Vorstellung dieser Gegenstände hervorbringe“, „während die theoretische Vernunft gegebene Gegenstände erkenne.“ (PL, S. 173) Dies sind nicht die einzigen Kant-Bezüge. Seine Unterscheidung zwischen Vernunft und Rationalität erläutert Rawls dahingehend, dass sie „der Kantischen Unterscheidung zwischen dem hypothetischen und kategorischem Imperativ entspricht“ (GaF, S. 134). Gleichwohl will Rawls sich weder hier noch sonst auf einen philosophisch gehaltvollen Vernunftbegriff festlegen, denn jeder metaphysische Ballast erhöht schließlich nur das Dissensrisiko. Er fährt deshalb fort: „Hier wird keine explizite Definition der Ausdrücke ‚vernünftig‘ und ‚rational‘ vorgelegt werden. Ihre Bedeutung erschließen wir anhand ihrer Verwendungsweise und indem wir auf den Gegensatz zwischen ihnen achten.“ (GaF, S. 134) Um philosophischen Kontroversen, die kein Ende neh-

9 Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, a.a.O., S. 265.

men, aus dem Weg zu gehen, beruft sich Rawls allein auf unser alltags-sprachliches, „intuitive[s]“ (GaF, S. 134) Verständnis: So bezeichnen wir eine Handlung zwar als ‚rational‘, wenn sich jemand bei der effizienten Ver-folgerung seiner Ziele Machtasymmetrien zu Nutze macht und andere Personen schädigt, jedoch gilt sie uns als grob unvernünftig (vgl. PL, S. 120). Rawls operiert also mit einem schwachen *common sense*-Begriff praktischer Ver-nunft (vgl. auch GaF, S. 28), dessen nähere Bestimmung sich aus Konsens-findungsgründen verbiete und dessen Autonomie-Unterstellung zunächst ein-mal nur unser Selbstbild als Bürger betrifft: seine Gerechtigkeitstheorie sei nur politisch, nicht metaphysisch (vgl. auch PL, S. 24f.). Sollte seine Ge-rechtigkeitstheorie allerdings doch metaphysische Annahmen enthalten, so Rawls, seien „diese vielleicht so allgemein, daß sie womöglich nicht zwis-chen so verschiedenen metaphysischen Lehren wie denen von Descartes, Leibniz und Kant, zwischen realistischen, idealistischen oder materialis-tischen Lehren, mit denen sich die Philosophie traditionell befaßte, unter-scheiden würde. In diesem Fall würden sie sich so oder so als irrelevant für Struktur und Inhalt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erweisen.“¹⁰

Diese Vermeidungsstrategie könnte, wie Walter Reese-Schäfer¹¹ vermutet, eine Reaktion auf die Kritik von Michael Sandel sein. Sandel hatte Rawls in *Liberalism and the Limits of Justice* vorgeworfen, wie alle Liberalen von einem „ungebundenen Selbst“¹² auszugehen, das heißt von einem Selbst, das ohne soziale Bezüge und konkrete Eigenschaften gedacht sei. Als solches sei es jedoch nur ein Abstraktionsprodukt des Philosophen. Reale Personen hin-gegen bewegten sich immer schon in Gemeinschaften, die für die Heraus-bildung und das konkrete Profil ihres Selbst „konstitutiv“¹³ seien. Rawls ant-wortet auf den Atomismusvorwurf, dass er in seiner *politischen* Theorie gar keine Aussagen über das Wesen des Selbst und dessen Entstehung treffe. In ihr bringe er lediglich zum Ausdruck, wie wir uns als demokratische Bürger sehen: als freie und gleiche Personen. Die Abstraktion, so Rawls, sei nicht seine, sondern die der Bürger, die zwischen der Teilhabe an öffentlichen und nicht-öffentlichen Institutionen unterschieden: Einen bestimmten Beruf aus-züben, Vater zu sein oder einer religiösen Gemeinschaft anzugehören, mag

10 Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, a.a.O., S. 277.

11 Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Dis-kurs zur politischen Ethik*, Frankfurt am Main 1997, S. 598ff.

12 Michael Sandel, „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moder-ner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993, S. 25.

13 Ebd., S. 12.

für die Identität einer Person noch so bedeutsam sein, nur spiele sie beim öffentlichen Vernunftgebrauch keine Rolle. Die Art und Weise, in der Rawls die kommunitaristische Kritik unterläuft – nämlich mit der Behauptung, dass seine Theorie unser staatsbürgerschaftliches Selbstbild artikuliert und, wenn überhaupt, nur äußerst schwache metaphysische Annahmen enthält –, führt jedoch konsequent zur Preisgabe des universalistischen Begründungsanspruchs.

1.5 Normative Implikationen der Ausgangssituation

Der Urzustand einer Vertragstheorie kann normative Prämissen enthalten, sodass Normatives aus Normativem abgeleitet wird. Im Unterschied zu Hobbes' deskriptiv-anthropologischer Fassung des Naturzustandes gibt beispielsweise John Locke dem „natürlichen Gesetz“, das „den Frieden und die Erhaltung der ganzen Menschheit verlangt“¹⁴, eine schöpfungstheologische Grundlage: Hinter dem natürlichen Gesetz und den individuellen Freiheitsrechten steht der Wille des „unendlich weisen Schöpfers“¹⁵. Diese normativen Prämissen lassen sich nicht selbst vertragstheoretisch begründen, denn dies würde zu einem infiniten Regress führen.¹⁶

Der von Rawls entworfene Urzustand ist ebenfalls normativ verfasst. Mit dem berühmten Lehrstück vom „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) werden sämtliche diskriminierungsrelevante Kenntnisse der Individuen eliminiert: Das Alter, Geschlecht, die religiöse und ethnische Identität, Bedürfnisse, psychische Dispositionen, körperliche Veranlagungen (Kraft, Intelligenz, Phantasie) und Positionierungen in der postkonstitutionellen Sozialordnung werden hinter einem Schleier verborgen, um die *Fairness* der Ausgangssituation zu gewährleisten (vgl. TdG, S. 29). Bekannt ist den Individuen hingegen, dass die Gesellschaft den bereits von David Hume beschriebenen „Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit“ (GaF, S. 137) unterliegt: Sie wissen (a), dass eine auf Dauer angelegte soziale Kooperation die unabdingbare Voraussetzung für einen befriedigenden Lebensstandard ist, (b), dass das Mehrprodukt, das durch gesellschaftliche Arbeitsteilung erzielt wird, fortwährend „hinter den menschlichen Ansprüchen zurück[bleibt]“ (TdG, S. 149) (mäßige Güterknappheit), und sie wissen (c), dass aufgrund

14 John Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart 2003, S. 7.

15 Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, a.a.O., S. 6.

16 Vgl. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O., S. 51.

unvereinbarer Konzeptionen des Guten widerstreitende Auffassungen über die Verteilung der Naturstoffe, Arbeitsgegenstände und Konsumprodukte bestehen (Verteilungskonflikte). Des Weiteren sollen die Menschen im Urzustand über die Grundlagen der politischen Soziologie und Humanpsychologie verfügen (GaF, S. 144f.). Nur lassen sich mit diesen allgemeinen Kenntnissen innerhalb des Naturzustandes keine individuellen Interessenstrategien verfolgen. Der Schleier des Nichtwissens würde selbst den lupenreinsten Egoisten dazu zwingen, eine Entscheidung zu treffen, die auch unter moralischen Gesichtspunkten als gerechtfertigt gelten kann. Der Schleier des Nichtwissens ist im Kontext des grundsätzlich individualistisch angelegten Theorieprogramms ‚Vertragstheorie‘ Ausdruck der Idee der Unparteilichkeit.

1.6 Einstimmigkeitsbedingung

Der Urzustand muss derart beschaffen sein, dass individuelle Nutzenmaximierungsstrategien eine einstimmige Entscheidung über den *status civilis* nicht verhindern. In der klassischen, staatsphilosophischen Vertragstheorie wird diese Einstimmigkeitsbedingung erfüllt, weil der Urzustand den Charakter einer Grenzsituation annimmt, in der allen Bewohnern die grundlegenden Lebensvoraussetzungen (Sicherheit, Lebensmittel etc.) entzogen sind. Erst wenn die Strategie der selbständigen Versorgung mit solchen transzendentalen Gütern zum Scheitern verurteilt ist, sind die Urzustandsbewohner hinreichend motiviert, eine vertragliche Entscheidung herbeizuführen, die jeder Person zum Vorteil gereicht und deshalb konsensfähig ist.

Rawls hingegen beschreibt keine Grenzsituation im Stile von Hobbes' *status belli*. Während sich für die klassische Vertragstheorie noch die grundlegende Frage stellte, wie staatliche Herrschaft *an sich* gerechtfertigt werden kann, ist Rawls auf politische Gerechtigkeitsgrundsätze für ein bestehendes demokratisches Staatswesen aus, dessen Legitimität gar nicht erst in Zweifel steht. Gleichwohl ist Rawls durch den Vertragsgedanken genötigt, der Einstimmigkeitsbedingung Rechnung zu tragen. Dass die Grundsätze, die die Verteilung der für die Bürgerrolle relevanten Grundgüter¹⁷ regeln, einstimmig verab-

17 Zu dem Grundgüterverzeichnis gehören Grundrechte und -freiheiten, Chancen, verantwortungsvolle Ämter und Positionen, Einkommen und Vermögen sowie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung (siehe GaF, S. 100f.). Es handelt sich hierbei nicht, wie noch in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, um Güter, die allgemein vorteilhaft sind, das heißt nicht um Güter, die jeder benötigt, um seinen individuellen Lebensplan verfolgen zu können, sondern um Güter, die zur Ausfüllung der *Bürgerrolle* unabdingbar sind: „Grundgüter sind von Personen benötigte und geforderte Dinge, wobei diese Personen nicht bloß als von je-

schiedet werden können, gewährleistet der personenbezogene Kenntnisse verbergende Schleier des Nichtwissens.

1.7 Logische Stringenz

Der Urzustand muss als das Erklärende so beschaffen sein, dass das zu Erklärende widerspruchsfrei und eindeutig aus ihm deduziert werden kann. Dadurch ergibt sich zwangsläufig ein Spannungsverhältnis: Einerseits darf die ursprüngliche Situation nicht zu spezielle Bestimmungen aufweisen, damit sie von jedermann als ein plausibler Ausgangspunkt akzeptiert werden kann, andererseits darf sie keinen zu hohen Allgemeinheitsgrad aufweisen, weil die Ableitung sonst nur zu trivialen Ergebnissen führte oder kein logisches Abhängigkeitsverhältnis gewährleistete. Um eine *eindeutige* Deduktion *gehaltvoller* Gerechtigkeitsgrundsätze sicherzustellen, schreibt Rawls den Bürgern, die er von rational agierenden Treuhändern vertreten lässt, folgende Eigenschaften zu:

- Sie verstehen Gesellschaft als ein faires System sozialer Kooperation freier und gleicher Personen. Die Teilnahme an einem Kooperationssystem ist zwischen Altruismus und dem alleinigen Interesse an der Erzielung komparativer Kostenvorteile angesiedelt: „Vernünftige Personen, so sagen wir, wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit anderen unter Bedingungen kooperieren, die für alle akzeptabel sind. Sie bestehen darauf, dass in dieser Welt Reziprozität herrscht, so dass jeder zusammen mit allen anderen profitiert“ (PL, S. 122). Mithin ist die Idee einer fairen sozialen Kooperation von der Vorstellung zu unterscheiden, die politische Gesellschaft sei eine auf weltanschaulicher Homogenität gegründete *Gemeinschaft*. Eine solche Homogenität ist unter demokratischen Bedingungen nicht zu erreichen. Gleichwohl kann die politische Gesellschaft auch nicht als *Verband* verstanden werden, weil man ihr nicht freiwillig beitrifft, sondern in sie hineingeboren wird (vgl. GaF, S. 22f.). Der auf Locke zurückgehenden Argumentation, dass jeder, der von seinem Recht auf Auswanderung keinen Gebrauch

der normativen Konzeption losgelöste Menschen gesehen werden, sondern im Lichte der politischen Konzeption von Personen als Bürgern, die voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft sind. Grundgüter sind Dinge, welche die Bürger als freie und gleiche, ein ganzes Leben führende Personen benötigen; es sind also keine Dinge, im Hinblick auf die es schlicht rational ist, daß man sie will oder wünscht, vorzieht oder sogar ersehnt. Zur Bestimmung dieser Bedürfnisse und Forderungen benutzen wir keine moralische Globaltheorie, sondern die politische Konzeption“ (GaF, S. 99).

macht, dem politischen System implizit zustimmt, entgegnet Rawls, dass eine Trennung von der eigenen Kultur und Sprache ein „schwerwiegender Schritt“ (GaF, S. 151) ist, der sich nicht mit dem Austritt aus einem bloßen Interessenverband vergleichen lässt.

- Wesen, die an einem solchen Kooperationssystem teilnehmen können, verfügen über zwei Fähigkeiten, die Rawls als „moralische Vermögen“ bezeichnet. Zum einen verfügen Sie über einen wirksamen *Gerechtigkeitssinn*, der nicht nur die Fähigkeit einschließt, die vertraglichen Vereinbarungen zu verstehen und angesichts des Drohpotentials gewaltbewehrter Instanzen zu befolgen. Der Gerechtigkeitssinn ist ein inhaltlich unbestimmtes Vermögen, das sie ihr Handeln aus innerer Überzeugung an den vereinbarten Gerechtigkeitsprinzipien ausrichten lässt und der somit die wechselseitigen Verhaltenserwartungen langfristig stabilisiert (vgl. GaF, S. 44, 164). Zum anderen sind sie in der Lage, eine Konzeption des Guten zu entwerfen und zu revidieren, das heißt eine Rangfolge letzter Ziele zu entwickeln, die festlegen, was ein wertvolles Leben ausmacht (vgl. GaF, S. 44, 142). Sie sind zudem in der Lage, ihre Konzeptionen des Guten rational zu verfolgen. Dieser Rationalitätsbegriff ist nicht identisch mit dem wirtschaftswissenschaftlichen Modell des *homo oeconomicus*, weil er nicht die alleinige Ausrichtung von Handlungen an rein selbstbezüglichen Interessen dienenden Kosten-Nutzen-Relationen unterstellt (vgl. PL, S. 123).

- Sie verstehen sich in einem spezifischen Sinn als frei und gleich. *Gleich* sind sie insofern, als sie beide moralische Vermögen in ausreichendem Maße besitzen (vgl. GaF, S. 46), um sich in ihrem Handeln von den öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen motivieren zu lassen und so am fairen Kooperationssystem teilzunehmen. *Frei* sind sie, weil sie sich die Fähigkeit zuschreiben, eine Konzeption des Guten zu vertreten, ohne dass ihr Status als Person von einer bestimmten Konzeption abhinge. „Als freie Personen beanspruchen die Bürger das Recht, ihre Person nicht mit einer speziellen Konzeption des Guten [...] gleichzusetzen, sondern sie als unabhängig zu sehen. Unter Voraussetzung ihres moralischen Vermögens, eine Konzeption des Guten zu entwerfen, zu revidieren und rational durchzusetzen, bleibt ihre öffentliche oder rechtliche Identität als freie Personen von langfristigen Änderungen ihrer spezifischen Konzeption des Guten unberührt.“ (GaF, S. 48). Freiheit meint sowohl die *Fähigkeit*, seine persönliche Gesinnung zu ändern, als auch die *Folgenlosigkeit* einer solchen Änderung für den Status als Rechtsperson. Die Entkopplung von persönlicher Gesinnung und rechtlicher Freiheit findet auch ihren Ausdruck im Selbstverständnis der Bürger als „selbstbeglaubigende

Quellen gültiger Ansprüche“ (GaF, S. 51). Bürger müssen sich nämlich nicht dafür rechtfertigen, *dass* Sie Ansprüche geltend machen, um ihre (vernünftige) Konzeption des Guten verfolgen zu können. Damit unterscheiden sie sich beispielsweise von Sklaven, die selbst gar keine Ansprüche erheben können, oder von Mitgliedern einer (religiösen oder aristokratischen) Gesellschaft, in der die Ansprüche von den zugeschriebenen Rollen in einer hierarchischen Ordnung abhängen (vgl. GaF, S. 51).

- Sie bewerten Grundrechte und -freiheiten (Gewissens- und Gedankenfreiheit, Rede- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf persönliches Eigentum, Pressefreiheit etc.) als fundamentale, weil zur Ausbildung der beiden moralischen Vermögen notwendige Güter, die sie nicht zugunsten sozialer oder wirtschaftlicher Vorteile einzuschränken bereit sind – seien die Freiheitseinbußen auch noch so gering und der Zugewinn anderer Güter auch noch so hoch. Die Beschränkung eines Grundrechts erscheint den Repräsentanten der freien und gleichen Bürger nur unter der Voraussetzung als akzeptabel, dass es mit anderen Grundrechten und -freiheiten, die in einem höheren Maße für die Entfaltung der beiden moralischen Vermögen von Bedeutung sind, in Konflikt steht (vgl. GaF, S. 175–181). Diese herausgehobene Bedeutung der Grundrechte legt unter der besonderen Bedingung des Urzustands eine besondere Entscheidungsregel nahe: „Maximiere das Minimum“. Das sogenannte Maximin-Prinzip verlangt, die zur Auswahl stehenden Handlungsmöglichkeiten nach ihren schlechtesten Konsequenzen zu ordnen, um sich danach für die Handlung zu entscheiden, die das höchste Minimum garantiert. Für die besonders stark ausgeprägte Abneigung gegen Ungewissheit, die in der Maximin-Regel ihren Ausdruck findet, spricht nach Rawls nun nicht etwa, dass sie unserem alltäglichen Handeln als psychische Einstellung zugrunde liege. Empirisch gesehen ist sie Ausnahme, nicht Regel. Dass die Verfassungswähler dennoch zur Maximin-Regel greifen, ist darin begründet, dass einerseits die Grundrechte (und die sie ermöglichenden materiellen Güter) als fundamental erachtet werden, andererseits sich unter dem Schleier des Nichtwissens keine Basis für die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten angeben lässt (vgl. GaF, S. 168ff.) – weshalb es rational ist, weder mit den Grundrechten noch mit dem Einkommen und Vermögen, das zur Wahrnehmung der Grundrechte erforderlich ist, Vabanque zu spielen. Die in der Sekundärliteratur häufig als besonders neuralgischer Punkt identifizierte Aversion gegen Ungewissheit ist für Rawls lediglich eine zwingende Folge der Art und Weise, wie „die Bürger im Rahmen der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft, in deren politischen Grundtexten

[...] und in der historischen Tradition der Interpretation dieser Texte betrachtet werden“ (GaF, S. 45).

- Sie empfinden keinen stark ausgeprägten Neid, weil diese „Form des Hasses“ (TdG, S. 578) dem moralischen *common sense* ebenso als eine schlechte Charaktereigenschaft gilt wie der Wunsch nach Herrschaft und Unterdrückung (vgl. GaF, S. 142). Die Bedeutung dieser Bestimmung für die Deduktion der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze ist offensichtlich: Würden sich die Parteien ihre Grundgüterausstattung gegenseitig missgönnen, könnten sie keinen Verteilungsprinzipien zustimmen, die soziale und ökonomische Ungleichheit unter gewissen Bedingungen zulassen.

- Sie ziehen in ihre Überlegungen ein, dass wirtschaftliche und soziale Privilegien den Anreiz zur Beteiligung am System fairer Kooperation verstärken (vgl. GaF, S. 195; PL, S. 395). Die Urzustandsakteure unterstellen, dass Ungleichheiten hinsichtlich des Vermögens und Einkommens die von Natur aus talentierten Bürger derart anspornen, ihre Anlagen zu entfalten, dass das Mehrprodukt nicht nur ihre Privilegien übersteigt, sondern in einem solchen Umfang übersteigt, dass sozialpolitische Umverteilungen es ermöglichen, selbst die am wenigsten Begabten besser zu stellen als bei einer Gleichverteilung.

- Sie verstehen ihre angeborenen Begabungen nicht als etwas, was sie moralisch verdient hätten – ein moralisches Verdienst erforderte eine Willensanstrengung. Vielmehr betrachten sie die Vielfalt und die unterschiedlichen Ausprägungen der sich ergänzenden Talente als ein gemeinschaftliches Vermögen. Legitime Ansprüche eines Bürgers gründen demnach nicht in seinen natürlichen Begabungen als solchen, sondern in der auch das Wohl anderer Bürger fördernden Ausbildung seiner Anlagen (vgl. GaF, S. 121–127).

- Hinsichtlich der Verteilung sozialer und wirtschaftlicher Grundgüter (verantwortungsvolle Positionen, Einkommen und Vermögen) folgt daraus, dass sie auf ein ganz bestimmtes soziales Minimum wertlegen. Diese Mindestsicherung ist nicht gleichbedeutend mit der Garantie, dass jeder seine menschlichen Grundbedürfnisse befriedigen kann, um so ein annehmbares Leben zu führen. Das soziale Minimum, das sie anstreben, orientiert sich vielmehr am Gedanken der Reziprozität: Nicht die absolute Höhe des Einkommens ist entscheidend – „Es mag sein, daß das, was den Personen kraft ihres Menschseins zusteht, im großen und ganzen auf das gleiche hinausläuft, was ihnen als freien und gleichen Bürgern zusteht“ (GaF, S. 202) –, sondern ob das Einkommen Ausdruck einer auf Wechselseitigkeit beruhenden Beziehung zwi-

schen den Gesellschaftsmitgliedern ist. Eine dem Reziprozitätsgedanken nicht verpflichtete soziale Mindestsicherung führe zwar nicht zur Rebellion gegen die bestehende Ordnung, führe aber zur inneren Abkehr von der Gesellschaft, zur Isolierung von der öffentlichen Kultur (vgl. GaF, S. 201–203).

Zusammengefasst lautet Rawls' Argument für die Grundgüter wie folgt: Die Parteien verstehen sich als Bürger, die das Interesse an einem „faire[n] System der sozialen Kooperation“ (GaF, S. 154) miteinander verbindet. Diesem Interesse liegt weder eine extreme Form der Selbstlosigkeit noch der Selbstbezüglichkeit zugrunde. Es zielt auf die Gewährleistung gleicher Grundrechte und -freiheiten sowie auf die Etablierung einer dem Reziprozitätsgedanken verpflichteten Wirtschaftsordnung. Diese lässt zwar soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zu. Weil natürliche Begabungen jedoch kein moralisches Verdienst darstellen, werden Abweichungen von der Norm der Gleichverteilung an die Bedingung geknüpft, dass sie sich zu jedermanns Vorteil auswirken.

2 Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze

Die Stellvertreter der freien und gleichen Bürger formulieren die zur Wahl stehenden Gerechtigkeitsgrundsätze nicht selbst. Stattdessen wird ihnen eine der politischen Ideengeschichte entlehnte Liste mit alternativen Grundgüterverteilungsprinzipien vorgelegt – „gleichsam einer Speisekarte“ (GaF, S. 136). Der spezifische Zuschnitt des Urzustandes gewährleistet laut Rawls jedoch, dass unter den Akteuren ausschließlich zwei zusammengehörende Grundsätze allgemein zustimmungsfähig sind:

- „a) Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.
- b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingung fairer Chancengleichheit allen offen stehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip)“ (GaF, S. 78).

Entsprechend der außerordentlichen Relevanz der Grundrechte und -freiheiten erhält der erste Gerechtigkeitsgrundsatz einen absoluten Vorrang vor dem zweiten: Unter keinen Umständen dürfen die für alle gleichen Grundfreihei-

ten zugunsten ökonomischer Effizienz eingeschränkt werden. Rawls bezeichnet diesen Vorrang auch als „lexikalische Ordnung“ (TdG, S. 113).

Der zweite Grundsatz zerfällt in zwei Teile, die zusammengenommen das ausmachen, was Rawls „demokratische Gleichheit“ (GaF, S. 207) nennt. Der erste Teil entspricht einer liberalen Tradition: Bei der Vergabe von Ämtern und Positionen, die sich im Hinblick auf Einkommen und Macht unterscheiden, sei die Gewährleistung einer bloß formalen Chancengleichheit nicht ausreichend. Die mit Privilegien verbundenen Positionen müssen nicht nur rechtlich für alle offen stehen („System der natürlichen Freiheit“ (GaF, S. 79)), sondern es muss für alle Personen, die von Natur aus die gleichen Anlagen mitbringen und die ein gleiches Maß an Leistungsbereitschaft zeigen, auch eine faire Chance bestehen, sich erfolgreich um diese Stellen zu bewerben. Laut Rawls setzt dies ein einkommensunabhängiges Bildungssystem ebenso voraus wie eine Regelsteuerung für unverhältnismäßige, das gleiche Recht auf politische Partizipation faktisch unterlaufende Eigentumskonzentrationen (GaF, S. 79f.). Durch den zweiten Teil des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes (Differenzprinzip), der soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur unter der Bedingung zulässt, dass sie den „am wenigsten Begünstigten“ die besten Lebensaussichten garantieren, werden die Folgen der ungleichen Verteilung angeborener Begabungen nachträglich reguliert. Eine Gesellschaft, die derart verfähre, sei eine den „kapitalistischen Wohlfahrtsstaat“ transzendierende „Demokratie mit Eigentumsbesitz“ (GaF, S. 211).

3 Kritische Anmerkungen

3.1 Epistemologie

Mit dem kontextualistischen Kohärenzmodell und dem Vertragsmodell kombiniert Rawls zwei Begründungsverfahren, die sich in ihren klassischen Varianten ausschließen: Eine kontextualistische Normbegründung ist unvereinbar mit dem axiomatischen Aufbau der staatsphilosophischen Vertragstheorie. Tatsächlich kann in Rawls' politischer Philosophie auch nicht von einer gleichberechtigten Berücksichtigung beider Theorieprogramme die Rede sein.¹⁸ Rawls integriert die vertragstheoretische Argumentation lediglich als

¹⁸ Vgl. Norbert Hoerster, „John Rawls' Kohärenztheorie der Normbegründung“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977, S. 58–64.

ein „Darstellungsmittel“¹⁹ in das methodisch vorrangige Kohärenzmodell, das er in seinem frühen Aufsatz *Outline of a Decision Procedure of Ethics*²⁰ (1951) noch in Reinform vertrat. Mit der Historisierung von Teilen der Deduktionsbasis erfüllt die Vorstellung eines Urzustandes nur noch die Funktion, ein von latenten Ideen der öffentlichen politischen Kultur ausgehendes Induktionsverfahren zu veranschaulichen – den Anspruch auf universelle Geltung seiner Ergebnisse darf das auf ein hermeneutisches Instrument reduzierte Vertragsmodell bei Rawls nicht mehr erheben. Diese erkenntnistheoretische Genügsamkeit erklärt sich aus dem Ziel, für eine gerechte und stabile Gesellschaft solche Grundsätze zu finden, die dem „Faktum der tiefreichenden und nicht auszuräumenden Unterschiede der vernünftigen Globaleinstellungen, die sich die Bürger in religiöser und philosophischer Hinsicht von der Welt machen“ (GaF, S. 22), Rechnung tragen.

Gleichwohl lässt sich fragen, worin unter Stabilitätsgesichtspunkten die Dramatik eines vernünftigen Pluralismus überhaupt bestehen soll. Nach Rawls ist eine Weltanschauung als vernünftig zu bezeichnen, solange sie sich gegenüber der Konkurrenz tolerant verhält, also nicht danach strebt, die liberale, weltanschaulich offene Verfassung durch eine Ordnung zu ersetzen, die bloß partikuläre Überzeugungen als allgemein verbindlich erklärt. Nimmt der politische Liberalismus jedoch seinen Ausgangspunkt beim Faktum des *vernünftigen* Pluralismus, wird die Frage nach der Stabilität der sozialen Ordnung gar nicht akut – verschärft stellt sich die Verfassungsfrage vielmehr in dem Moment, in dem sich eine größere Zahl von Anhängern umfassender Lehren unvernünftig verhält. Genau diesen Anhängern hat der politische Liberalismus inhaltlich jedoch nichts entgegenzusetzen als den bis dahin bestehenden *common sense* – schwindet dieser, haben die umfassenden Lehren das Wort, um eine neue Basis für den politischen Liberalismus allererst zu schaffen. Wenn beispielsweise Philosophen auf die Hirnforschung verweisen, um die Freiheit des Willens in Abrede zu stellen und konsequenterweise auf eine Änderung des Strafrechts drängen, zehrt der politische Liberalismus davon, dass andere umfassende Lehren überzeugende Gegenargumente bereithalten. Schon die Existenz der gegenwärtigen Debatte über die Willensfreiheit zeigt übrigens, dass der Pluralismus tiefgreifender ist, als Rawls es für sein Projekt voraussetzen muss: Der Pluralismus erstreckt sich auch auf die von ihm in Anspruch genommene alltagssprachliche Unterscheidung von Vernunft und

19 Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“, a.a.O., S. 271.

20 In deutscher Übersetzung: John Rawls, „Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik“, in: Dieter Bimbacher und Norbert Hoerster (Hg.), *Texte zur Ethik*, München 1976.

Rationalität – sie setzt durchaus kontroverse Annahmen über ethische Motivierbarkeit und Verantwortlichkeit voraus.

3.2 Darstellungsmethodik

Zwischen der staatsphilosophischen Tradition des Vertragsdenkens und Rawls' Kohärenztheorie liegen nicht nur epistemologische Gräben. Sie unterscheiden sich auch hinsichtlich der Notwendigkeit des Gedankenexperiments. Im klassischen Staatskontraktualismus wurde über das „Was wäre wenn?“ des Urzustandes die in den sozialen Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft angelegte Gefahr des vollständigen Verlusts von Zivilität in naturalistischer Form reflektiert. Auf diese Weise wurde ein logischer Zusammenhang zwischen zwei verschiedenen Elementen hergestellt: den Wesenseigenschaften des Menschen und der diese zwecks Friedenssicherung einhegenden Staatsgewalt. Ähnlich verhält es sich beispielsweise mit der dialektischen Darstellung in Marx' Kritik der politischen Ökonomie.²¹ Um nachzuweisen, dass sich die ökonomisch-sozialen Formen Ware, Geld, Kapital, Recht und Staat wechselseitig voraussetzen, bedient sich Marx der theoretischen Abstraktion: Er untersucht die Warenform zunächst vor und unabhängig von den weiteren Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft. Wenn jedoch ein logisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen vorliegt, muss die isolierte Analyse der Warenform zwangsläufig zu Problemen führen, die sich nur durch die Einführung einer weiteren Form (Geld) beheben lassen. Kurz: Die Konditionalsätze der dialektischen Darstellung ergeben sich ebenso wie das „Was wäre wenn?“ der klassischen Vertragstheorie aus einem Abstraktionsvorgang im Rahmen einer argumentationslogischen Verknüpfung verschiedener Elemente. Für eine Explikation der in der öffentlichen Kultur westlicher Demokratien verankerten politischen Ideen ist das kontraktualistische Gedankenexperiment hingegen nicht erforderlich. Rawls' Gerechtigkeitstheorie muss nicht im Konditional formuliert werden, weil sie überhaupt kein logisches Implikationsverhältnis unterschiedlicher Objekte thematisiert. Wenn Rawls' ein fundamentales Interesse der Urzustandsakteure an Grundfreiheiten unterstellt, woraufhin diese sich auf „den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten“ (GaF, S. 78) einigen, dann ist dies keine argumentative Verknüpfung – sondern ein

21 Siehe Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster 2006, S. 171–179.

Pleonasmus. Nun ist eine Urzustandsfiktion bei Rawls nicht nur grundsätzlich entbehrlich, sie ist aus didaktischer Sicht sogar zweifelhaft: „Je mehr arationalen Input wir vorgeben, [...] desto weniger bleibt für die Rationalität zu tun. Im Grenzfall wäre rationale Wahl hinter dem ‚Schleier der Unwissenheit‘ nur noch ein komplizierter Umweg, eine Simulation von Wahl – wie die umständlich formulierte Frage, welches Speiseeis (oder welche Speiseeis-Richtlinie für eine Gesellschaft) jemand wählen würde, der stets ein vorrangiges Interesse daran hat, Vanille-Eis zu essen“²². Eine Theorie, die intuitive Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in (ihnen Kohärenz verleihende) Gedanken fassen will, um einen Verfassungskonsens zu ermöglichen, dürfte mehr Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie als Teil öffentlicher Deliberation die moralischen Subjekte direkt als moralische Subjekte ansprache – und von ihnen nicht den Nachvollzug einer komplexeren Urzustandsfiktion abverlangt, die zudem den Status der Theorie selbst verdunkelt: Rawls’ Erfolg basierte in erheblichem Maße darauf, dass ihr entscheidungstheoretisches Gewand für den Kern der Sache gehalten, der durch und durch normative Ansatz als Theorie der rationalen Wahl verstanden wurde. Die Präsentation deontologischer Elemente (Schleier des Nichtwissens) in einem teleologischen Setting legt eine falsche Fährte.²³ In seinem ersten Hauptwerk unterliegt Rawls dem entscheidungstheoretischen Missverständnis an einer Stelle offenbar selbst; er schreibt: „Die Theorie der Gerechtigkeit ist [...] Teil der Theorie der rationalen Entscheidung.“ (TdG, S. 33) Rawls hat diese Formulierung später zurückgenommen, ohne jedoch den Urzustandsgedanken aufzugeben. Wie die didaktischen Vor- und Nachteile eines vertragstheoretischen Gewands aber auch immer zu bewerten sind: Die Charakterisierung der Rawlschen Gerechtigkeitstheorie als Vertragstheorie ist angesichts ihrer epistemologischen und methodischen Grundlagen irreführend.

3.3 Unkritischer Empirismus

Die Absage an eine praktische Philosophie, in der die Wahrheit der Prämissen auf die Ergebnisse übertragen wird²⁴, mündet bei Rawls in einem unkri-

22 Christoph Fehige, „Rawls und Präferenzen“, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 320.

23 Vgl. Wolfgang Kersting, „Spannungsvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls“, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main 1996.

24 Siehe hierzu John Rawls, „Kantischer Konstruktivismus in der Sozialtheorie“, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt am Main, S. 133–158.

tischen Empirismus. Er untersucht nicht den „verborgnen Bau“²⁵ der vom Alltagsverstand in fetischisierter Form verarbeiteten bürgerlichen Gesellschaft, sondern verwendet die „allgemeinen Überzeugungen über die menschliche Natur und die Funktionsweise einer Gesellschaft“²⁶ zur Konstruktion des Urzustandes. Daraus folgt, dass „in dem Maße, in dem sich die allgemeinen Überzeugungen ändern, sich auch die Überzeugungen ändern, die wir den Parteien zuschreiben, und möglicherweise auch die obersten Grundsätze, denen zugestimmt würde“²⁷. Dies lässt sich an den Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit demonstrieren. Dem Alltagsverstand gelten die Umstände, unter denen Gerechtigkeitsfragen erst auftreten (Güterknappheit und konkurrierende Verteilungsansprüche), als der Geschichte enthobene Voraussetzungen des Sozialen, obgleich das Knappheitsdogma der neoklassischen Wirtschaftstheorie in zweifacher Hinsicht Ausdruck einer genuin kapitalistischen Handlungsrationalität ist: Zum einen kann ein Produzent in einer universalisierten Warenproduktion nur bestehen, wenn er sein Angebot ausschließlich der zahlungsfähigen Nachfrage zur Verfügung stellt. Der Patentschutz für technologische Innovationen, die Vernichtung von Teilen der Produktion zur Stabilisierung der Marktpreise oder die „Zäune und Kassenhäuschen bei Freiluftkonzerten“²⁸ sind nur drei anschauliche Beispiele unter vielen für die historisch spezifische Verknappung des gesellschaftlich hervorgebrachten Reichtums. Kurz: „Bürgerliches Eigentum *ist* die Erzeugung künstlicher Knappheit“²⁹. Zum anderen ist die Vorstellung schrankenloser Bedürfnisse, die die Summe der produzierbaren Gebrauchswerte prinzipiell übersteigen müssen, eine Projektion des kapitalistischen Verwertungsimperativs auf die menschliche Natur.³⁰ Die Möglichkeit einer Gesellschaft, in der alle Bedürfnisse befriedigt werden, weil „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen“, weshalb diese Gesellschaft auf dem Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“³¹ beruht, scheidet auf diese Weise aus.

Nun mag der Gedanke einer kommunistischen Überflussgesellschaft nicht jeden überzeugen – und schon Marx ging in seiner Kritik des Gothaer Pro-

25 Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in: *Marx Engels Werke* 25.2, Berlin 1974, S. 162.

26 Rawls, „Kantischer Konstruktivismus in der Sozialtheorie“, a.a.O., S. 148.

27 Ebd., S. 148.

28 Sabine Nuss, *Copyright & Copyriot. Aneignungskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus*, Münster 2006, S. 205f.

29 Ebd., S. 205.

30 Ebd., S. 206.

31 Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, in: *Marx Engels Werke* 19, Berlin 1987, S. 21.

gramms davon aus, dass zu Beginn einer emanzipierten Gesellschaft sich die Verteilungsfrage noch stellt. Ist Rawls' Differenzprinzip unter dieser Bedingung überzeugend begründet? Ich denke nein, denn auch hier beruft er sich auf ein fragwürdiges Alltagsurteil. Dazu einige Erläuterungen. Sein Differenzprinzip versteht Rawls insofern als ein *egalitäres* Differenzprinzip, als es lediglich eine begründete Abweichung von dem vorgängigen Prinzip der Gleichverteilung vorsieht: Weil niemand seine angeborenen Talente verdient hat, verdient auch niemand die ökonomischen Vorteile, die sich aus diesen Talenten ergeben. Warum soll jemand mehr verdienen, nur weil er in der Begabungslotterie besonderes Glück hatte? Müsste es unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten nicht sogar, fragt Tugendhat, genau umgekehrt sein, weil die mit viel Talent Gesegneten bereits die interessanteren Berufe ausüben? „Es erscheint gerecht, daß das Plus an Lohn gegen das Minus an Befriedigung aufgewogen wird, und daß Manager und Wissenschaftler schlecht bezahlt werden, hingegen Bergarbeiter und Müllfahrer gut.“³² Rawls' Abweichung von einer grundsätzlichen Gleichverteilung erklärt sich denn auch nicht aus Gerechtigkeitsüberlegungen, sondern aus einem Anreizargument: Soziale Kooperation funktioniere nur, wenn denjenigen soziale und wirtschaftliche Privilegien gewährt würden, die von Natur aus besonders talentiert sind. Dürften diejenigen, die besonders talentiert sind, lediglich interessanteren Berufen nachgehen und keinen ökonomischen Gewinn aus ihrem unverdienten Vorteil ziehen, würden sie ihre Talente einfach nicht ausbilden, womit ein Sozialtransfer zu den am wenigsten Begünstigten unmöglich und deren Stellung noch schlechter als bei einer Gleichverteilung ausfiele. Der *common sense*, den Rawls nicht kritisch hinterfragt, sondern als Kontextualist zur Geltungsgrundlage erhebt, universalisiert mit dem Anreizargument die Perspektive des privatautonomen Warenbesitzers, der nur *seine* Interessen verfolgt. Bemerkenswert ist zudem, dass ausgerechnet der Utilitarismus-Gegner Rawls ein im Kern utilitaristisches Argument bemüht: Ein ökonomischer Zugewinn wiegt den Verlust an Gerechtigkeit auf.³³

Mit Marx' ökonomiekritischem Spätwerk, das die sozialen Verhältnisse des Kapitalismus und die von ihnen induzierten Mystifikationen analysiert, lässt sich zudem zeigen, dass Rawls' Ideal einer von freien und gleichen Bürgern getragenen „wohlgeordneten Gesellschaft“ zwar mit den Aneignungsgesetzen des Marktes vereinbar, mit der kapitalistischen Kernstruktur, welche die Vergesellschaftungsinstanz unabhängiger Privatproduzenten impliziert, hingegen

32 Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 384.

33 Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, a.a.O., S. 385.

unvereinbar ist. Rawls sieht den entscheidenden Vorteil des Marktsystems in seiner „Verträglichkeit mit den gleichen Freiheiten für alle und der fairen Chancengleichheit“ (TdG, S. 306). Auch für Marx zeichnet sich die Zirkulation durch die Abwesenheit von physischem Zwang und die Existenz von Handlungsalternativen (Freiheit) sowie durch den Austausch von Äquivalenten (Gleichheit) aus. Ausgehend von den innerhalb der Zirkulation verwirklichten Aneignungsgesetzen erscheint deshalb die außerhalb der Zirkulation erfolgende Aneignung der Produkte auf eigener Arbeit zu beruhen. Marx zeigt im *Kapital* mit dem „Umschlag des Aneignungsgesetzes“ jedoch, dass die Privatautonomie des Warentauschs ein asymmetrisches Verhältnis von Produktionsmittelbesitzern und Lohnarbeitern voraussetzt: Kapitalisten und Lohnarbeiter exekutieren auf der inhaltlichen Ebene eine selbstreproduktive, auf Aneignung fremder Arbeit beruhende Unfreiheits- und Ungleichheitsstruktur, indem sie sich als formal freie und gleiche Repräsentanten von Waren in der Zirkulation gegenüberstellen. Durch das Aufdecken dieser wechselseitigen Voraussetzung von Autonomie und Heteronomie in einer auf Warenproduktion beruhenden Wirtschaft trat Marx seinerzeit Sozialutopien entgegen, die „den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht [...] begreifen, und daher das überflüssige [...] Geschäft übernehmen, den idealen Ausdruck, das verklärte und von der Wirklichkeit selbst als solches aus sich geworfne reflektierte Lichtbild, selbst wieder verwirklichen zu wollen.“³⁴ Zu diesen überflüssigen Geschäften zählt auch das zweite von Rawls für vertretbar gehaltene Gesellschaftsmodell: der den Privatbesitz an Produktionsmitteln lediglich auf Betriebsebene aufhebende und die marktvermittelte Konkurrenz wechselseitig isolierter Produktionseinheiten beibehaltende Marktsozialismus. Der Mangel dieser Grundidee ist offensichtlich: Der Wegfall des Kapitalisten stellt ohne gesellschaftliche Planung der Produktion nicht die Verwertungslogik selbst infrage, sondern verändert lediglich die innerbetriebliche Distribution eines gewissen Profitanteils. Nach wie vor würde der überwiegende Teil des durch kollektive Selbstausbeutung produzierten Mehrwerts zur Wahrung oder Verbesserung der Konkurrenzfähigkeit investiert. Und nach wie vor würde eine den Bedürfnissen der Menschen entsprechende Veränderung der Arbeitsbedingungen im Konflikt mit der „wirtschaftlichen Effizienz“ des Unternehmens stehen. Im Marktsozialismus wird eben nicht das Kapital, bestimmt als

34 Karl Marx, „Fragment des Urtextes von ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie‘ (1858)“, in: ders., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858*, Berlin 1953, S. 916.

selbstzweckhafter und deshalb quantitativ maßloser Verwertungsprozess, aufgehoben, sondern nur Veränderungen an dessen Personifikation vorgenommen: Die den stummen Zwang sachlicher Abhängigkeit repräsentierenden Charaktermasken des Kapitalisten müssen fortan vom Lohnarbeiter getragen werden. Kurz: Die in der Zirkulation realisierte Freiheit wäre auch im Marktsozialismus nur die Kehrseite sozialer Unfreiheit.

3.4 Grundüberzeugungen

Es ist Rawls' Anspruch, die tief verankerten Grundüberzeugungen westlicher Demokratien zu artikulieren. In mindestens zwei wichtigen Punkten stellt sich jedoch die Frage, ob ihm dies gelungen ist. Der erste Punkt betrifft die der egalitaristischen Lesart des Unterschiedsprinzips zugrundeliegende moralische Sicht auf die Verteilung natürlicher Begabungen. Diese moralische Sicht stellt in den Grundlagentexten der politischen Philosophie wie in den aktuellen Debatten um die Zukunft des Sozialstaats meines Erachtens eine Minderheitenposition dar. Zunächst scheint Rawls in dieser Frage ein starkes Argument auf seiner Seite zu haben: Tatsächlich kommt niemand auf die Idee, er hätte seine hervorragenden angeborenen Begabungen *verdient* – denn ein Verdienst setzt „eine bewußte Willensanstrengung oder absichtlich vollzogene Handlung voraus“ (GaF, S. 124). Niemand jedoch hat zu seinen angeborenen Begabungen etwas aktiv beigetragen; sie sind zufällig wie das Hineingeborenwerden in eine reiche oder arme Familie (GaF, S. 124). Gleichwohl scheint die öffentliche politische Kultur hier doch einen Unterschied zu machen. Während beispielsweise ein öffentliches Schulsystem verhindern soll, dass die von Natur aus unbegabten Kinder gut situierter Familien alle wichtigen sozialen Positionen einnehmen, wird die willkürliche Verteilung der natürlichen Begabungen – abgesehen von starken Behinderungen – nicht als Begründung für kompensatorische Leistungen herangezogen. Die natürliche Begabungsverteilung wird gar nicht unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet, mithin nicht am Kriterium der Gleichverteilung gemessen, denn weil die Natur keine willentliche Entscheidung getroffen hat, hätte sie auch gar nicht anders handeln können.³⁵ Die Begabungsverteilung wird eher als „schiere Faktizität“³⁶ denn als kompensationsbegründend angesehen. Für den zweiten Verteilungsgrundsatz hat dies weitreichende Konsequenzen. Dem Umstand, dass die natürliche Bega-

35 Vgl. Wolfgang Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001, S. 88f.

36 Kersting, *John Rawls zur Einführung*, a.a.O., S. 88.

bung im Allgemeinen als Tatsache verstanden wird, bei der sich gar nicht die Frage stellt, ob sie verdient oder unverdient ist, müsste durch eine entsprechende Anpassung des Urzustandes Rechnung getragen werden. Damit gäbe es jedoch keinen Grund mehr für die Annahme, dass sich die Verfassungswähler auf einen Gerechtigkeitsgrundsatz einigen würden, der soziale und ökonomische Ungleichheiten ausschließlich unter der Bedingung zulässt, dass sie „den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen“ (GaF, S. 78). Eine konsequent durchgeführte Kohärenztheorie führt zu keiner Deutung des Differenzprinzips im Sinne der „demokratischen Gleichheit“. Sie nähert sich vielmehr Positionen an, die eine (kulturelle) Existenzsicherung und die Förderung der „Leistungsbereitschaft“ als vorrangiges Ziel der Sozialpolitik ausgeben. Rawls’ Entwurf einer „realistische[n] Utopie“ (GaF, S. 23) droht *contre cœur* in einer Sozialkürzungslegitimation zu münden.

Zum zweiten, damit zusammenhängenden Punkt: Unsere politische Kultur ist weniger homogen, als Rawls dies für sein Rekonstruktionsvorhaben unterstellen muss. So ist die Vorstellung, eine Gesellschaft gründe weder auf einer Gemeinschaft noch sei sie auf einen Interessenverband reduzierbar, keineswegs allein am Platz. Auf der einen Seite bestreitet die vor allem in den Vereinigten Staaten einflussreiche *libertäre* Tradition den Sinn eines substantiellen Begriffs sozialer Gerechtigkeit. Für Autoren wie Friedrich A. von Hayek, Murray Rothbard und Robert Nozick ist Gesellschaft nichts anderes als ein *modus vivendi* vereinzelter Einzelner – während es nach Rawls zum Kernbestand moderner Personalität gehört, diese radikal individualistische Perspektive überwunden zu haben.³⁷ Auf der anderen Seite zeigt die kommu-

37 Aus diesem Grund ist oft bemerkt worden, dass der von Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1985) gegenüber Rawls erhobene Atomismusvorwurf ungerechtfertigt sei. Rawls’ Gerechtigkeitstheorie liege gar keine philosophische Anthropologie zugrunde, die von einem „ungebundenen Selbst“ ausgehe. Rawls selbst wies darauf hin, dass die Akteure seiner Fiktion zwar einerseits als wechselseitig desinteressierte freie und gleiche Bürger bestimmt sind (was den Atomismusvorwurf zunächst zu bestätigen scheint), der Urzustand andererseits als ganzer zu betrachten sei: Im Schleier des Nicht-Wissens, der diskriminierungsrelevante Informationen verberge, komme der Begriff einer moralischen Person zum Ausdruck. Zudem ginge es ihm gar nicht um die Konstitution eines „Selbst“, sondern um die Frage, ob ein Gemeinwesen auf einer der vielen Gemeinschaften basieren könne, denen die Bürger als Privatpersonen angehören. Indem er diese Frage verneine, so Rawls, habe er allerdings kein Wort über die Rolle von Gemeinschaften für die Konstitution eines Selbst verloren. Die Richtigstellung, dass seine Theorie eine moralische Konzeption für einen eingeschränkten Gegenstandsbereich (die Grundstruktur der Gesellschaft) ist, erzeugt jedoch ein theorieimmanentes Problem: Rawls Argument, Umverteilungen seien gerechtfertigt, weil natürliche Begabungsvorteile moralisch

nitaristische Kritik den fortwährenden Einfluss der *republikanisch-humanistischen* Tradition, die mit der partizipatorischen Selbstregierung auf die innere Identifikation der Bürger, das heißt auf einen den prozeduralen Liberalismus überschreitenden Gemeinschaftsgedanken setzt.³⁸ Spätestens, wenn auch noch die *utilitaristische* Tradition im Bereich des Politischen hinzugenommen wird, drängt sich die Frage auf, mit welcher Berechtigung Rawls den vernünftigen Pluralismus auf metaphysische Fragen einschränkt. Wäre es theorieimmanent nicht überzeugender, vom vernünftigen Pluralismus auch der politischen Werte auszugehen?

Selbst unter der Annahme, dass sich in der politischen Kultur und im Selbstbild der Bürger ein Verständnis fairer sozialer Kooperation durchgesetzt hat, bleibt jedoch einzuwenden: An der Realität des Marktes, in der jeder Besitzer *zugleich* an der allgemeinen Aufrechterhaltung wie an der individuellen Umgehung der Aneignungsgesetze interessiert ist, geht es ebenso vorbei wie an der außermenschlichen Zwecken dienenden kapitalistischen Verwertung. Darin sehe ich nur sehr bedingt ein kritisches Potential der Gerechtigkeitstheorie von Rawls. Weil er mit dem Markt eine Vergesellschaftungsform für unverzichtbar erklärt, die statt des Reziprozitätsgedankens eine wechselseitige Gleichgültigkeit unter den Menschen fördert, die Knappheitsprobleme zu einem erheblichen Teil erst erzeugt und die ein notwendiges Moment des Kapitalverhältnisses darstellt, verspricht die Losung ‚Gerechtigkeit als Fairness‘ wenig Hoffnung auf Besserung.

unverdient sind, kann eine Begrenzung auf den Nationalstaat nicht rechtfertigen und ist im Kern kosmopolitisch: Denn dass ich in diesem (und nicht in jenem) Land geboren wurde, ist nicht weniger zufällig und unverdient wie mein natürliches Talent oder mein Elternhaus. Wer sich unter Verweis auf das fehlende moralische Verdienst für Umverteilungen ausspricht, kann vor nationalen Grenzen nicht haltmachen – und wer Umverteilungen im internationalen Maßstab ablehnt, sie national jedoch befürwortet, wird, wie die Kommunitaristen, auf etwas setzen müssen, was diese Limitation begründet: auf die republikanische Solidarität, den Patriotismus.

38 Vgl. Charles Taylor, Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.