

Eine Theorie der Gerechtigkeit

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 15

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

John Rawls

Eine Theorie der Gerechtigkeit

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Zweite, bearbeitete Auflage



Akademie Verlag

ISBN-10: 3-05-004267-2
ISBN-13: 978-05-004267-1

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur, Berlin
Satz: Ruhrstadt Medien AG, Castrop-Rauxel
Druck: MB Medienhaus Berlin
Gesetzt aus Janson Antiqua

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Zitierweise | VII |
| Vorwort | 1 |
| Vorwort zur zweiten Auflage | 2 |
| 1. | |
| Einführung in Rawls' <i>Theorie der Gerechtigkeit</i> | |
| <i>Otfried Höffe</i> | 3 |
| 2. | |
| The Method of <i>A Theory of Justice</i> (§§ 7, 9, 23–26, 63–64, 87) | |
| <i>Onora O'Neill</i> | 27 |
| 3. | |
| Die Grundsätze der Gerechtigkeit (Kapitel 2, vgl. § 46) | |
| <i>Peter Koller</i> | 45 |
| 4. | |
| Der Urzustand (Kapitel 3, vgl. § 4) | |
| <i>Ingeborg Maus</i> | 71 |
| 5. | |
| Rawls' Kritik am Utilitarismus (§§ 5–6, 27–28, 30) | |
| <i>Hartmut Kliemt</i> | 97 |
| 6. | |
| Rawls über Freiheit und ihren Vorrang | |
| <i>H. L. A. Hart</i> | 117 |
| 7. | |
| Gleiche Freiheit für alle? (zu Kapitel 4) | |
| <i>Thomas Pogge</i> | 149 |
| 8. | |
| Zur Gerechtigkeit der Verteilung (Kapitel 5) | |
| <i>Otfried Höffe</i> | 169 |

| | | |
|------------|---|-----|
| 9. | | |
| | Die Pflicht zur Gerechtigkeit (Kapitel 6) | |
| | <i>Rainer Forst</i> | 187 |
| 10. | | |
| | Die Gerechtigkeit zieht die Grenze, und das Gute setzt das Ziel (Kapitel 7) | |
| | <i>Wolfgang Kersting</i> | 209 |
| 11. | | |
| | Der Gerechtigkeitssinn (Kapitel 8, vgl. § 9) | |
| | <i>Nico Scarano</i> | 231 |
| 12. | | |
| | Das Gut der Gerechtigkeit (Kapitel 9) | |
| | <i>Wilfried Hinsch</i> | 251 |
| 13. | | |
| | Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls | |
| | <i>Otfried Höffe</i> | 271 |
| 14. | | |
| | Anhang: | |
| | John Rawls über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der <i>Theorie der Gerechtigkeit</i> | 295 |
| | Auswahlbibliographie | 303 |
| | Personenregister | 317 |
| | Sachregister | 319 |
| | Hinweise zu den Autoren | 323 |

Zitierweise

Auf die *Theorie der Gerechtigkeit* wird nur mit Paragraphen und Seitenzahlen verwiesen. Wenn nicht anders angegeben, nehmen die deutschsprachigen Autoren auf die Übersetzung, die englischsprachigen Autoren auf den Originaltext Bezug.

Political Liberalism wird mit der Abkürzung *PL*, andere Texte von Rawls mit Namen und Erscheinungsjahr zitiert, aufgeschlüsselt in der Auswahlbibliographie am Ende des Bandes.

Auf sonstige Literatur wird durch den Namen des Autors und das Erscheinungsjahr Bezug genommen.

Vorwort

In den Wissenschaften, selbst der Philosophie hat sich eine bemerkenswerte Demokratisierung vollzogen. Große Innovationen verdanken sich in der Regel nicht mehr überragenden Individuen, sondern einer gemeinsamen Anstrengung. Die Schnittmenge von Ethik und Politischer Philosophie bietet jedoch eine bedeutende Ausnahme. Statt einer philosophischen Massenbewegung gibt es in den siebziger und achtziger Jahren eine überragende Persönlichkeit, die eine Massenbewegung von Literatur hervorruft, eine Debatte von fast industriellem Ausmaß. Es ist der Philosoph und Harvard-Professor John Rawls. Die Zahl der Beiträge, die sich mit seinem monumentalen Werk, *A Theory of Justice* (1971), zu Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1975), befassen, ist in einem wörtlichen Sinn Legion. Sie geht nicht in die Hunderte, sondern die Tausende und dürfte mittlerweile dem Umfang der altrömischen Heeresinheit, vier bis fünf Tausend, überschritten haben.

Nach zweieinhalb Jahrzehnten intensiver Diskussion ist der Zeitpunkt gekommen, Bilanz zu ziehen. Es geschieht hier nicht als Überblick über die bisherige Debatte, sondern in Form eines kooperativen Kommentars. Autoren von unterschiedlicher philosophischer Herkunft stellen sich die Frage, wie Rawls' Gedanken zu verstehen sind, und der „natürlichen“ Anschlußfrage, welche Tragweite, welche Überzeugungskraft die Gedanken haben.

Bekanntlich legt Rawls gut zwei Jahrzehnte nach der *Theorie der Gerechtigkeit* ein weiteres Opus magnum vor: *Political Liberalism* (1993; dt. 1998). Die folgenden Beiträge nehmen zwar gelegentlich auf diesen Text Bezug, im Mittelpunkt steht jedoch das zu einem klassischen Text gewordene erste Werk. Bis auf den Beitrag von Hart, der nach Rawls' eigenem Bekunden seine Fortentwicklung zu *Political Liberalism* mitbestimmt (PL, 289 f.; dt. 404 f.; vgl. auch den „Anhang“, 297), handelt es sich ausschließlich um Originalbeiträge, und im „Anhang“ erscheinen Rawls' Hinweise zu der für die deutsche Übersetzung veränderten Fassung der *Theorie der Gerechtigkeit*.

Ein Teil der Überlegungen wurde in einem Tübinger Rawls-Symposium (Februar 1997) vorgestellt. Ich danke der Fritz-Thyssen-Stiftung, die das Symposium finanziell unterstützt hat,

meinem Mitarbeiter, Nico Scarano, der es mit vorbereitet hat, ferner den Teilnehmern des Symposiums und vor allem den Autoren dieses Bandes. Ein besonderer Dank gebührt John Rawls, der uns für den „Anhang“ ein Originalmanuskript zum Erstabdruck überlassen hat.

Tübingen, im Juni 1997

Otfried Höffe

Vorwort zur zweiten Auflage

Für die zweite Auflage sind neben der Berichtigung von Druckfehlern und kleinen Korrekturen die Auswahlbibliographie sowie die Autorenhinweise auf den neuesten Stand gebracht worden.

Tübingen, im April 2006

Otfried Höffe

Otfried Höffe

Einführung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*

1.1 Paradigmenwechsel

Die *Theorie der Gerechtigkeit* ist der wichtigste Beitrag des englischen Sprachraums, vielleicht sogar der überhaupt wichtigste Beitrag zur Politischen Ethik des zwanzigsten Jahrhunderts. Das Werk besteht in einer ebenso umfassenden wie sorgfältigen, bis in viele Einzelheiten genauen Argumentation. Rawls entwirft nicht nur eine weithin überzeugende Theorie. Ihm gelingt auch, in der philosophischen Debatte eine Reihe so grundlegender Veränderungen vorzunehmen, daß sie den Rang von Paradigmenwechseln erreichen. Vier Veränderungen dürfen diesen hohen Anspruch erheben:

Lange Zeit war die angloamerikanische Ethik von einer Metaethik beherrscht, die sich zwar mit den Begriffen und Argumentationsformen der normativen Ethik befaßte, nachdrücklich aber nicht mit dieser selbst. Als einem Teil der damals dominierenden Sprachanalyse ging es vor allem um die Bedeutung des ethischen Grundbegriffs „gut“ und die Frage, ob die Ethik einen Erkenntnisanspruch erheben dürfe, den ein Großteil der Metaethik bezweifelte. Nach dem viel vertretenen Emotivismus ist die Moral eine bloße Ansichtssache. Moralische Urteile sollen lediglich die Bedeutung haben, unsere eigenen subjektiven Gefühle oder Einstellungen auszudrücken und die der anderen appellativ zu beeinflussen. Rawls legt auf semantische Analysen wenig Wert; und auf methodische Fragen geht er zwar ein; weit wichtiger sind ihm jedoch die Sachfragen. Mit ihnen setzt er die

Ethik von der Dominanz der Metaethik frei und verpflichtet sie – so der erste Paradigmawechsel – wieder auf ein normatives Thema.

Als der Sinn von Sprachanalysen noch umstritten war, konnte man vereinfacht sagen, Rawls führte die Ethik von der Sprachanalyse zur Sachanalyse zurück. In Wahrheit pflegen Sprachanalysen auch Sachanalysen zu sein, was zu einer *ersten Rückfrage* an Rawls Anlaß gibt: Muß sich die normative Ethik als Alternative zur (sprach-)analytischen Metaethik verstehen, oder kann sie – nicht als Stattdessen, wohl aber als Ergänzung – mit einer Bedeutungsanalyse des Grundbegriffs „gerecht“ beginnen? Durch eine derartige Semantik gewinnt man zweierlei: ein erstes Kriterium für den Standpunkt der Gerechtigkeit und zugleich einen Einblick in jenen Vorrang vor anderen Standpunkten, den Rawls zwar behauptet (§ 1), aber nicht hinreichend ausweist. Die Semantik weist die Gerechtigkeit als eine moralische Verbindlichkeit aus, deren Anerkennung die Menschen einander schulden, während die weiteren Elemente der Moral zum verdienstlichen Mehr gehören (vgl. Höffe 1987, Kap. 2–3).

Soweit im englischen Sprachraum doch normative Fragen erörtert wurden, stand jene Ethik im Vordergrund, der Utilitarismus, der nach Vorläufern wie Hutcheson, Hume und Helvétius von Bentham, Mill und Sidgwick entwickelt wird (vgl. Höffe 21992). Während er im englischen Sprachraum nicht nur in der akademischen Moralphilosophie, sondern auch in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften vorherrscht, hat er unter deutschen Philosophen seit dem 19. Jahrhundert keine gute Presse. Karl Marx und Friedrich Engels werfen ihm in der *Deutschen Ideologie* eine „exploitation de l’homme par l’homme“ vor, eine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen (Marx-Engels-Werke III, 394). Und Nietzsche zählt ihn zu den Denkweisen, „die nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen“ und deshalb als „Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten“ abgestempelt werden (*Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 225). Auch einer der „Sprüche und Pfeile“ (Nr. 12) aus der *Götzen-Dämmerung* dürfte sich gegen den Utilitarismus richten: „Der Mensch strebt nicht nach Glück, nur der Engländer thut das.“

Rawls’ zweiter Paradigmenwechsel: Innerhalb der normativen Ethik setzt er eine alternative Grundintuition durch. An die

Stelle des utilitaristischen Prinzips vom „größten Glück der größten Zahl“ tritt die „Gerechtigkeit als Fairneß“, und statt Bentham oder Mill heißt jetzt das philosophische Vorbild Kant. Seitdem findet sich auch in weiten Teilen der anglophonen Welt der Utilitarismus in der Defensive.

Eine weitere Veränderung: Die schon in den fünfziger Jahren einsetzende Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, die bis heute ungebrochene Konjunktur der Ethik und Politischen Theorie, erfährt eine Wende zu stärker systematischen Debatten. Gegen eine Seite der weltweiten Konjunktur hält sich Rawls allerdings zurück, gegen die angewandte Ethik. Der Grund dürfte in einem Gedanken liegen, der an Kant erinnert: daß die Philosophie zwar für Prinzipien zuständig ist, aber nicht für das konkrete, von Randbedingungen, Erfahrung und Urteilskraft abhängige Handeln. Nach Rawls entwirft die Philosophie zwar ein Strukturmuster der Anwendungsaufgabe, den Vier-Stufen-Gang, der übrigens an Kelsens (²1960, § 35) Stufenbau des Rechts erinnert. Im Rahmen der vier Stufen – (1) Gerechtigkeitsgrundsätze, (2) Verfassungsgebung, (3) Gesetze und politische Programme, schließlich (4) Anwendung auf Einzelfälle durch Verwaltung, Justiz und die Bürger selbst – sieht Rawls die Philosophie aber im wesentlichen nur als für die erste Stufe zuständig an.

Diese Einschränkung drängt eine *zweite Rückfrage* auf: Warum soll sich die philosophische Ethik nicht zusätzlich zur Grundlagendebatte und gemäß Aristoteles' Gedanken der praktischen Philosophie sogar vermehrt auf Anwendungsfragen einlassen. Zumindest beim Thema „bürgerlicher (ziviler) Ungehorsam“ geht auch Rawls darauf ein. An anderen Stellen vermißt man jedoch Anwendungsfragen, insbesondere fehlt das Stichwort Umweltschutz, zumal Rawls erfreulicherweise Überlegungen zur Gerechtigkeit gegen künftige Generationen anstellt (§§ 44–46).

Eine dritte Veränderung: Während sich in der Sprachanalyse die Philosophie auf sich selbst zurückzieht, zeichnet sich die *Theorie* durch eine nicht nur äußerliche Interdisziplinarität aus, namentlich durch eine Kooperation der Ethik mit den Wirtschaftswissenschaften. Rawls spricht deren Sprache, die der Entscheidungs- und Spieltheorie. Andererseits tritt er der von dort drohenden Gefahr bloß formaler Überlegungen entgegen und bietet mit dem Begriff der gesellschaftlichen Grundgüter

(§§ 11, 15 u. ö.) und mit den Erwägungen zur Moralpsychologie (§§ 70–75) empirisch gehaltvollen Theorien einen guten Einstieg.

Auch eine vierte Veränderung, die der intellektuellen Debatte, hat da Gewicht eines Paradigmawechsels: Während sich in den fünfziger und sechziger Jahren vielerorts liberale und marxistische (vereinfacht: „rechte“ und „linke“) Denker befehdeten, gelingt es Rawls, die Situation „feindlicher Lager“ aufzuweichen. Damit steht er etwa in der Tradition von John Stuart Mill, aber auch Philosophen wie Henry Sidgwick und John Dewey. Sie alle haben beigetragen, die seit dem 19. Jahrhundert vorherrschende Kluft zwischen Liberalismus und Sozialismus oder Marxismus zu überbrücken.

Dieser sowohl diskussionspolitische als auch unmittelbar politische Erfolg Rawls' trifft freilich vornehmlich für die USA zu (vgl. Gutmann 1989). In ihrer politischen und rechtspolitischen Diskussion – um nur diesen Teil herauszugreifen – überwog nämlich trotz der genannten Denker noch immer der von Locke inspirierte, klassische Liberalismus: die Verbindung von Freiheitsrechten und demokratischen Mitwirkungsrechten mit den Prosperitätserwartungen an die Marktwirtschaft. Gegen eine derartige Engführung verteidigt Rawls, was andernorts in dieser grundsätzlichen Form nicht mehr nötig war: er ergänzt den politischen und ökonomischen Liberalismus um ein kräftiges Stück Sozialstaatlichkeit. Und die damals vielerörterte Frage, ob es eine kapitalistische Wirtschaftsordnung mit Privateigentum oder aber eine sozialistische mit Staatseigentum an den Produktionsmitteln geben sollte, hält er erstens für sekundär und zweitens für empirisch, nicht moralisch zu entscheiden (§ 42, 307 f.). (Insofern Rawls eine Brücke zwischen dem laissez-faire-Liberalismus, den später Nozick 1974 rehabilitieren will, und dem Sozialismus schlägt, geht sowohl Nisbets (1974) radikal egalitäre als auch Daniels (1975) bloß liberalistische Lektüre, nicht zuletzt die kommunitaristische Rawls-Kritik eines Michael Sandel (1982) am Kern der Theorie vorbei; zum Kommunitarismus s. auch Höffe 1996, Kap. 7.)

Eine Einführung ist nicht der Ort, thematische Grenzen zu erörtern. Daß sich Rawls nur mit einer der drei Gegenpositionen zur Gerechtigkeitstheorie auseinandersetzt, mit dem Utilitarismus, aber weder mit jenem strengen Rechtspositivismus,

der das Recht ohne jede Gerechtigkeitsperspektive definiert, noch mit einem philosophischen Anarchismus, dessen Gedanke der Herrschaftsfreiheit einer gegebenenfalls zwangsbefugten Institutionalisierung widerspricht, wird in Kapitel 13 (in diesem Band) zur Sprache kommen.

Andere Grenzen hat Rawls später selbst gesehen, namentlich daß er den Tiefenpluralismus moderner Gesellschaften unterschätzt und, abgesehen von wenigen Bemerkungen zum Völkerrecht (§ 58), Fragen einer internationalen Rechtsgemeinschaft ausblendet. Dem einen Thema geht er im zweiten Opus magnum, *Political Liberalism*, Lecture IV, nach, dem anderen in den Oxforder Amnesty-International-Vorlesungen zum Völkerrecht: *The Law of Peoples* (1993). Wieder andere Fragen klammert Rawls ausdrücklich aus, so etwa Fragen einer Tierethik (556). Und die Theorie staatlichen Strafens kommt deshalb nur am Rande zur Sprache (§ 38, vgl. 349 f. und 624 f.), weil sich eine gerechte Gesellschaft weniger auf Zwang („Hobbes' Mechanismus“: 540) als auf wechselseitigem Vorteil und gegenseitigem Vertrauen aufbauen sollte (§§ 75–76, auch 70–72).

Ein weiteres Qualitätsmerkmal der *Theorie* liegt in der Fülle an Literatur, die sie verarbeitet. Während sich andere Autoren auf nur einen Klassiker oder aber die zeitgenössische Diskussion konzentrieren, kennt Rawls sowohl die klassische Tradition der Ethik und Politischen Philosophie als auch die zeitgenössische Debatte, einschließlich die der Wirtschafts- und der Politikwissenschaften. Außerdem zeichnet er sich durch die Fähigkeit aus, Autoren verschiedener Richtungen gleichermaßen positiv zu berücksichtigen. Nur ein Beispiel: Während Aristoteliker und Kantianer heute gern als Gegenspieler auftreten, hält Rawls sein Theoriekonzept für Kantisch (§ 40) und führt trotzdem an wichtiger Stelle einen Aristotelischen Grundsatz ein (§ 65). Im übrigen kommt es ihm nicht auf Klassikerinterpretationen, schon gar nicht auf Polemik gegen zeitgenössische Autoren, vielmehr auf eine systematische Theorie an. Und diese entfaltet er in der Tat mit einer hohen konstruktiv-synthetischen Kraft.

Ganz einheitlich ist der Argumentationsstil des Werkes nicht. Gelegentlich entfaltet Rawls die Gedanken in mehr intuitiven Skizzen. Der so wichtige Begriff der gesellschaftlichen Grundgüter beispielsweise wird nicht aus der zugrundeliegenden Aufgabe, den unverzichtbaren Vorbedingungen für jede Art von

Lebensplan, entwickelt. An manchen Stellen argumentiert Rawls fast in epischer Breite (z. B. §§ 31 ff.). Bei anderen Argumenten besticht er aber durch eine ebenso umfassende wie genaue, zwar knappe und doch anschauliche Untersuchung. Ein Kabinettstück bildet die Darstellung der drei Arten von Verfahrensgerechtigkeit (106 f.).

Wer sich die Mühe macht, tatsächlich das ganze Buch durchzuarbeiten, wird die fast enzyklopädische Behandlung der einschlägigen Probleme bewundern. Selbst das meist vernachlässigte Thema des Bösen kommt zur Sprache (478 f.). Der Gedankenreichtum erschwert allerdings den raschen Zugriff. Deshalb heben wir einleitend vier Gesichtspunkte hervor: als moralische Grundintuition die Gerechtigkeit als Fairneß (1.2), als Hauptgegner den Utilitarismus (1.3), als eine Methode die Verbindung der klassischen Vertragstheorie mit der zeitgenössischen Entscheidungstheorie (1.4), schließlich als Ziel und letztes Kriterium ein Überlegungsgleichgewicht (1.5).

1.2 Die Grundintuition: Gerechtigkeit als Fairneß

In Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition seit Platon und Aristoteles hält Rawls die Gerechtigkeit für die „erste Tugend sozialer Institutionen“. In ihrem Gewicht sei sie nur mit der „Wahrheit bei Gedankensystemen“ vergleichbar (§ 1, 21). Eine derartige Bestimmung hebt aber nicht bloß die überragende Rolle der Gerechtigkeit hervor; sie nimmt auch stillschweigend eine thematische Engführung vor. Rawls versteht die Gerechtigkeit als Eigenschaft der Gesellschaft: ihrer Institutionen, Verfassung und Gesetze. Mit der Gerechtigkeit als Eigenschaft von Personen befaßt er sich zwar auch. Der entsprechende Gerechtigkeitssinn wird aber nicht etwa, wie sogar Nietzsche sagt, als „Vollendung und höchste Meisterschaft auf Erden“ (*Zur Genealogie der Moral*, 2. Abh., 11.) vorgestellt. Auch wenn der Ausdruck „Gerechtigkeitssinn“ mehr bedeuten könnte, meint er bei Rawls nicht eigentlich das moralische Subjekt selbst, die Moralität. Es geht allein um die Stabilität einer gerechtigkeitsverpflichteten Gesellschaft. Diese thematische Engführung durchzieht das ganze Werk. Schon der erste Teil, die grundlegende „Theorie“, ist gesellschaftsbezogen, als zweiter

Teil folgt unter dem Titel „Institutionen“ eine (gerechtigkeitsbezogene) Sozialphilosophie. Und wenn sich der dritte Teil, „Ziele“, mit den Personen befaßt und eine (gerechtigkeitsbezogene) Sozialpsychologie entwickelt, so kommt es erneut bloß auf deren soziale und institutionelle Hinsicht an.

Generell bestimmt Rawls die Gesellschaft als jene „Kooperation zu wechselseitigem Vorteil“, die sich mit Konflikten mischt. Kooperativ ist die Gesellschaft, insofern sie für jeden ein besseres Leben ermöglicht, konfliktuell, weil jeder einen möglichst großen Nutzen sucht, sich vor den anfallenden Lasten dagegen drückt. In dieser Situation obliegt der Gerechtigkeit die Aufgabe, die Vorteile und die Lasten der gemeinsamen Arbeit festzulegen. Nach Rawls soll der um die Lasten verminderte Nutzen der Gesellschaft, ihr Per-Saldo-Vorteil, jedem gleicherweise zugute kommen. Und in diesem Sinn eines Vorteils für jeden gilt die Gerechtigkeit als Fairneß. Daß zu einer lebensfähigen Gesellschaft auch andere Gesichtspunkte gehören, namentlich Effizienz und Stabilität, räumt Rawls durchaus ein. Die Gerechtigkeit gilt nicht als zureichende, wohl aber als notwendige und zugleich absolut prioritäre Bedingung: Wie effizient und stabilisierend die Gesetze und Institutionen auch immer sein mögen – wenn sie ungerecht sind, müssen sie verändert werden. Der Grund: „Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (§ 1, 19).

Schon der Philosoph, mit dem sich Rawls am stärksten verbunden fühlt, Kant, sieht den Vorteil einer gerechtigkeitsbestimmten Gesellschaft nicht im gelingenden oder glücklichen Leben selbst. Nicht beauftragt, seine Mitglieder glücklich zu machen, ist der Staat auf Zwecke des Rechts, auf Freiheitssicherung durch Gesetze, beschränkt. Weniger dezidiert, aber ähnlich erwartet Rawls von den Gerechtigkeitsgrundsätzen nicht ein glückliches Leben. Ihren Gegenstand bilden nämlich gesellschaftliche Grundgüter (social primary goods), die (erstens) im Unterschied zu natürlichen Grundgütern wie Kraft, Intelligenz und Ideenreichtum überhaupt gesellschaftlich bedingt und (zweitens) für jede Art von Lebensplan unabdingbar sind. Darüber hinaus soll man (drittens) ein Maximum der jeweiligen Grundgüter suchen. Mit diesem Begriff gelingt es Rawls, selbst

für pluralistische Gesellschaften eine Gemeinsamkeit zu bestimmen. Während man sich in den Lebensplänen stark unterscheidet, stimmt man in den Vorbedingungen überein. Zu dem, was auch immer man will, braucht es – so Rawls – Rechte und Freiheiten (Gerechtigkeitsgrundsatz 1); Chancen und Macht (Gerechtigkeitsgrundsatz 2b); Einkommen und Wohlstand (Gerechtigkeitsgrundsatz 2a); nicht zuletzt Selbstachtung (§§ 15 und 63).

Mit dem Gedanken der gesellschaftlichen Grundgüter weicht die *Theorie der Gerechtigkeit* vom klassischen Liberalismus ab. Selbst Kant wählt einen formaleren Gegenstand: die Handlungsfreiheit, bei ihm „Willkür“ genannt. Rawls gibt sich mit ihr deshalb nicht zufrieden, weil er über die bloß formale Freiheit hinausgeht und auf die Realisierungschancen achtet, auf jenen „Wert der Freiheit“, der in der Fähigkeit liegt, innerhalb des Rahmens gleicher Freiheiten seine Ziele zu erreichen (§ 32, 233). Während der klassische Liberalismus nur soziale Hindernisse ausräumen will, achtet Rawls’ „sozialer“ oder „sozialstaatlicher Liberalismus“ zusätzlich darauf, daß nach Ausräumen der Hindernisse sich positive Möglichkeiten auftun. Dort reichen für die Gerechtigkeit die Grundsätze 1 und 2b aus, hier muß der Grundsatz 2a dazukommen.

Obwohl dieser Ansatz im Prinzip überzeugt, drängt sich hinsichtlich der näheren Bestimmung eine *dritte Rückfrage* auf. Sie ist in sich gedoppelt. Zum einen: Sind alle von Rawls benannten Grundgüter vollständig gesellschaftlich bedingt? Offensichtlich sind es Einkommen und Wohlstand nicht im selben Maß wie Rechte und Freiheiten. Zum anderen: Sind die Grundgüter für jeden Menschen gleichermaßen gültig? Wenn die Armutsbewegungen der verschiedenen Epochen freiwillig auf Einkommen und Wohlstand verzichten, so verfolgen sie Lebenspläne, für die Einkommen und Wohlstand nicht im Rawlsschen Sinn ein Grundgut sind; denn zumindest das dritte Merkmal, das Maximierungsinteresse, fehlt. Rawls räumt zwar ein, daß man aus religiösen oder anderen Gründen auf einen Teil der im Urzustand gewählten Grundgüter verzichten könne (§ 25, 166 f.). Ein derartiger Verzicht widerspräche aber entweder dem Begriff des Grundgutes, soll dieser doch die unverzichtbare Grundlage aller Lebenspläne darstellen, oder aber der Maximierungsaufgabe, die in Übereinstimmung mit der Ent-

scheidungstheorie (s. Abschn. 1.4) als ein Wesensmerkmal von Rationalität gilt.

Die für die Glücksvoraussetzungen zuständigen Gerechtigkeitsgrundsätze lauten:

„*Erster Grundsatz*: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

(a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und

(b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“ (§ 46, 336).

Der erste Grundsatz betrifft bürgerliche und politische Rechte, der zweite materielle und nichtmaterielle Interessen. Beide Grundsätze zusammen laufen auf einen freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat hinaus, auf eine konstitutionelle Demokratie, in die erstens eine Wettbewerbswirtschaft (Marktwirtschaft) eingebunden ist und die zweitens auch für künftige Generationen Gerechtigkeit üben will. Nach dem ersten Grundsatz, dem der größten gleichen Freiheit, sind die teils bürgerlichen („civil“), teils politischen Grund- und Menschenrechte (Glaubens-, Gewissens- und Gedankenfreiheit, aktives und passives Wahlrecht, Rede- und Versammlungsfreiheit, Recht auf Leben, auf Eigentum ...) für alle gleich. Im Gegensatz zu einem planen Egalitarismus sind Ungleichheiten nicht a priori ausgeschlossen. Gemäß dem zweiten Grundsatz sind sie jedoch allein im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich zulässig, und auch dort nicht, um natürliche Vorteile physischer, psychischer oder intellektueller Natur mit einem höheren Sozialprestige und einem größeren Anteil an materiellen Gütern zu belohnen. Ungleichheiten sind nur dann erlaubt, wenn sie den Nutzen der von Natur aus Benachteiligten soweit steigern, wie es mit dem Prinzip gerechten Sparens vereinbar ist (Grundsatz 2a: Unterschiedsprinzip). Zugleich müssen die Positionen und Ämter in dem Sinn für alle offenstehen, daß sie nicht nach Hautfarbe, Religion, Alter oder Geschlecht, sondern allein nach den dafür maßgeblichen Faktoren wie Begabung, Vorbildung, Leistungs-

fähigkeit und -bereitschaft vergeben werden. Der Grundsatz 2b handelt über weit mehr als Berufsmöglichkeiten; es geht ihm um Lebenschancen, damit „Menschen mit gleichen Fähigkeiten und gleicher Bereitschaft, sie einzusetzen, gleiche Erfolgsaussichten“ und „auch einigermaßen ähnliche kulturelle Möglichkeiten“ haben sollen, „unabhängig von ihrer anfänglichen gesellschaftlichen Stellung“ (§ 12, 93).

Beide Grundsätze werden nicht einander nebengeordnet, was rein formal einen weiteren Grundsatz erforderte, ein Kriterium nämlich, das Konflikte zwischen den beiden Grundsätzen löst. Dem ersten Grundsatz räumt Rawls vielmehr absolute Priorität zu (erste Vorrangregel: „Vorrang der Freiheit“). Da die Freiheit als absolut höchstes menschliches Gut gilt, darf sie nicht gegen andere Güter verrechnet werden; die Einschränkung von Grundrechten gegen partikulare oder auch kollektive ökonomische Vorteile ist in jedem Fall ungerecht. Freiheitsansprüche dürfen nur gegen konkurrierende Freiheitsansprüche anderer eingeschränkt werden – es sei denn: „Die gleichen Freiheiten für alle können nur verweigert werden, wenn es zur Veränderung des Zivilisationsniveaus nötig ist, so daß in absehbarer Zeit jeder in den Genuß dieser Freiheiten kommt“ (§ 82, 587). Diese Einschränkung der ersten Vorrangregel wirft eine *vierte Rückfrage* auf: Kommt hier nicht ein Moment jener Position herein, der Utilitarismus, den Rawls ablehnt (s. Abschn. 1.3)? Die Verbesserung des Zivilisationsniveaus ist nämlich ein kollektives Interesse, dem individuelle Interessen zu opfern Rawls hier erlaubt. – Im anderen Grundsatz kommt dem zweiten Teil die Priorität vor dem ersten Teil zu.

Von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen sind der erste Grundsatz und der zweite Teil des zweiten Grundsatzes unstrittig und im wesentlichen längst anerkannt. Elementare Grundrechte bilden einen festen Bestandteil unserer geschriebenen oder gelebten Verfassungen; und die Offenheit der Ämter und Positionen wird von Demokratien seit langem gepflegt. Anders sieht es mit dem Unterschiedsprinzip aus. Soweit es ihm lediglich um die Realisierungsbedingungen der genannten Grundrechte geht, etwa um ein angemessenes Existenzminimum, um Chancengleichheit im Bildungswesen, auch um öffentliche Verantwortung für Wohnungs- und Arbeitsmöglichkeiten und für das Gesundheitswesen, handelt es sich um den ebenfalls wenig strit-

tigen Anteil an Sozialstaatlichkeit, nämlich um seinen freiheits- und demokratiefunktionalen Kern. Gegen die weitergehende Forderung, die Schlechtestgestellten möglichst gut zu stellen, bleibt aber Skepsis zurück. Ein Rawlsscher Sozialstaat sieht paternalistischer aus, als es unstrittige Gerechtigkeitsüberzeugungen zulassen.

Rawls begründet seine Mehrforderung mit dem Ausgleichsprinzip (§ 17, vorher schon § 3, 29). Die in ihm liegende egalitäre Forderung, unverdiente Ungleichheiten zu kompensieren, mag manchem politisch willkommen sein, rundum plausibel ist sie nicht. Die letzte Grundlage der Fairneß-Konzeption, die wechselseitige Anerkennung als freier und gleicher Bürger (vgl. § 3), ist auch ohne das Ausgleichsprinzip und das sich anschließende Unterschiedsprinzip denkbar. Hier drängt sich eine *fünfte Rückfrage* auf: Ist das egalisierende Ausgleichsprinzip tatsächlich eine Gerechtigkeitsforderung, oder gehört es nicht eher zu einer christlichen Caritas oder aber, säkularisiert, zu einer Brüderlichkeit bzw. Solidarität, jedenfalls zu einer verdienstlichen Mehrleistung, deren Anerkennung die Menschen einander nicht mehr schulden?

Es fällt auf, daß Rawls die Selbstachtung zwar in der Liste der gesellschaftlichen Grundgüter anführt, aber nicht in den Gerechtigkeitsgrundsätzen. Trotzdem hat er sie nicht etwa vergessen, vielmehr nimmt er an, daß in „einer wohlgeordneten Gesellschaft ... die Selbstachtung durch die öffentliche Anerkennung der gleichen Bürgerrechte für alle“, also durch den ersten Gerechtigkeitsgrundsatz, „gesichert“ werde (§ 82, 591).

Eine andere Eigentümlichkeit: In der Liste der gesellschaftlichen Grundgüter fehlen zwei Arten von Gütern: positionelle Güter („wo steht man auf der Leiter wirtschaftlichen, beruflichen, sozialen ... Erfolgs?“) und jene genuin kollektiven Güter, die nicht wie bei privaten Gütern einzelnen Menschen, sondern einer Gruppe als ganzer zukommen (beispielsweise der Wert einer Währung oder die äußere Sicherheit eines Landes). Zumindest für das erste Defizit hat Rawls aber ein Argument. Weil die Selbstachtung über die gleichen Bürgerrechte gesichert wird – und weil es vernünftig ist, keinen Neid zu hegen (§§ 25 und 80–81) – „erhält die Verteilung der materiellen Güter eine untergeordnete Bedeutung“ (§ 82, 592). Gegen dieses Argument legt die empirische Sozialforschung freilich eine mittlerweile *sechste*

Rückfrage nahe: Ist die ‚untergeordnete Bedeutung‘ nicht im Gegensatz zu Rawls als kulturabhängig, statt als Teil einer interkulturellen Gerechtigkeit anzusehen? Auf die Frage, was ihnen wichtiger sei, Freiheit oder Gleichheit, sprechen sich nämlich zwar in den USA 72% für Freiheit und nur 20% für Gleichheit aus. In Deutschland, wo ohnehin ein weit größeres Maß an Gleichheit herrscht, votieren aber doppelt so viele (39%) für Gleichheit und nur halb so viele (37%) für Freiheit (The Economist 1992). Die Aussage der Umfrage ist zwar nicht eindeutig. Die geringer veranschlagte Freiheit kann man zwar als Hintergrunderfüllung verstehen: Weil die Freiheit selbstverständlich geworden ist, wird ihr objektives Gewicht subjektiv zu gering eingeschätzt. Das Vergleichsvotum fällt aber so deutlich aus, daß eine alternative Gerechtigkeitsvorstellung zu erwägen ist. Muß der erste Gerechtigkeitsgrundsatz ein so klares Übergewicht wie bei Rawls erhalten?

1.3 Der Hauptgegner: Utilitarismus

Für den Utilitarismus liegt das höchste Ziel politischen Handelns im maximalen Wohlergehen aller Betroffenen. Darunter versteht der klassische Utilitarismus den maximalen Gesamtnutzen (Bentham, Sidgwick; auf seiten der Nationalökonomien: Edgeworth, Pigou), der Durchschnittsnutzenutilitarismus aber den maximalen Pro-Kopf-Nutzen (J. St. Mill, Wicksell). Ein gemeinsamer Vorteil beider Spielarten liegt bei dem so einfachen und klaren, im Prinzip berechenbaren Leitziel, dem maximalen kollektiven Wohl oder Nutzen: Für jede politische Alternative addiere man den sozialen Gewinn (Nutzen, Vorteil) subtrahiere davon die sozialen Kosten (Schaden, Nachteil) und führe jene Alternative durch, die die Gewinnbilanz (Nettonutzen) maximiert. Allerdings erweist sich diese Aufgabe bei näherer Betrachtung als weit schwieriger. Die Versuche, mit Hilfe eines hedonistischen Kalküls oder eines Nutzenkalküls die Berechnung tatsächlich zustande zu bringen, gelten für viele sogar als gescheitert. (Zur Einführung in die utilitaristische Ethik s. Höffe 1992.)

Generell erheben sich gegen den Utilitarismus zwei Arten von Einwänden. Entweder man äußert immanente, gelegentlich

sogar „technische“ Bedenken: daß es unmöglich sei, zunächst alle Optionen aufzulisten und sodann ihre vollen Konsequenzen auszuarbeiten; ferner, daß man die Nutzenerwartungen verschiedener Personen nicht vergleichen, folglich die utilitaristisch angemessene, nutzenmaximale Handlung nicht identifizieren könne. Rawls selbst interessiert sich nur für das andere, grundlegendere Bedenken: daß der Utilitarismus die Aufgabe jeder philosophischen Ethik, dem Standpunkt der Moral gerecht zu werden, verfehle (vgl. aber auch § 49). Der Utilitarismus widerspreche sogar der Grundforderung der Moral, der Gerechtigkeit.

Zunächst hatte sich Rawls (1955) am Versuch beteiligt, dem grundsätzlichen Einwand durch Unterscheidungen wie die zwischen Handlungs- und Regel-Utilitarismus zu begegnen. Im ersten Fall werden Handlungen unmittelbar am utilitaristischen Prinzip gemessen, im zweiten Fall mittelbar, über die Zwischenstufe von Regeln. Während er damals Institutionen wie Versprechen und staatliches Strafen noch regelutilitaristisch legitimieren wollte, erkennt er in der *Theorie* nur noch die hohe Lösungskapazität des Utilitarismus (namentlich bei Sidgwick), nicht aber den Grundansatz an.

Vor allem zwei Argumente hält Rawls dem Utilitarismus entgegen (§§ 5, 27, 28, 30; vgl. auch §§ 49, 83–84). Einerseits gehe er seit David Hume und Adam Smith von der Annahme eines idealen unparteiischen Beobachters aus, die auf einen vollkommenen Altruismus hinauslaufe und damit den Menschen überfordere (§ 29, 203 f.). Überdies sei ein vollkommener Altruismus in sich widersprüchlich (§ 30, 216 f.). Weil vollkommene Altruisten stets auf den anderen achten, der sich seinerseits nur für fremde Interessen einsetzt, erblicken sie im anderen interessenleere Subjekte. Da vollkommene Altruisten nichts finden, wofür sie sich einsetzen könnten, besteht ihre Kooperation in einem ewigen Leerlauf.

Andererseits wirft Rawls dem Utilitarismus vor, die Freiheit der Individuen dem kollektiven Wohl unterzuordnen. In eklatantem Widerspruch zur Gerechtigkeit als Fairneß wären eine Sklaven- oder eine Feudalgesellschaft, eine Stände- oder eine Kastengesellschaft, selbst ein Polizei- und Militärstaat nicht nur erlaubt, sondern sogar moralisch geboten, vorausgesetzt, daß sie durch eine geschickte Selbstorganisation zwar extreme

Eingriffe in den persönlichen Freiheitsraum mit extremer Ungleichbehandlung verbinden, gleichwohl einen maximalen Gesamt- oder einen maximalen Pro-Kopf-Nutzen zustandebringen. Im Gegensatz dazu spricht Rawls jeder einzelnen Person ein Eigenrecht zu, das selbst im Namen des Wohlergehens der ganzen Gesellschaft – dann freilich auch für Verbesserungen des Zivilisationsniveaus (s. o.) – nicht verletzt werden darf (§ 1, 19; § 87, 636). In kompromißloser Ablehnung jeder Art von Sklaverei, Leibeigenschaft und Kastensystemen hält er bestimmte Grund- und Menschenrechte für schlechthin gültig. Oder als Formel: Vorrang der (persönlichen) Rechte vor dem (kollektiven) Nutzen.

Nach Rawls besteht der Grundfehler des Utilitarismus in einer Verwechslung. Die zu Recht geforderte Nichtparteilichkeit werde zu Unrecht mit jener Nichtpersönlichkeit gleichgesetzt, die alle Menschen in eine einzige Person zusammenfaßt („mistakes impersonality for impartiality“: § 30, engl. 190). In der Tat überträgt der Utilitarismus ein vielleicht für Individuen gültiges Modell rationaler Entscheidung auf die Ebene der Gesellschaft. Im Rahmen einer effizienten Administration kollektiver Ressourcen erlaubt er kollektivinterne Verrechnungen, also Wohlfahrtseinschränkungen für die einen, sofern sie nur durch größere Wohlfahrtsgewinne für andere ausgeglichen werden. Hier wird die Gesellschaft als ein Organismus vorgestellt, in dem die einzelnen Organe nicht als sie selbst, sondern nur in ihrem Bezug aufs Ganze zählen.

Um eine derartige Unterordnung der Individuen unter das Ganze zurückzunehmen, schlägt Rawls ein anderes Bild vor: die Gesellschaft nicht als ein Organismus, sondern als ein Orchester. Weil in ihm jedes Mitglied eine unverwechselbare Aufgabe erfüllt und trotzdem zu einem Ganzen beiträgt, an dessen Mehr-Wert – dem Konzert statt der vereinzelter Stimmen – jeder einzelne teilhat (§ 79, Anm. 4), erbringt das neue Bild zweifelsohne einen Gewinn; es billigt jeder einzelnen Person einen Eigenwert zu. Gleichwohl drängt sich die *siebente Rückfrage* auf: Hat nicht auch diese Metapher noch einen kollektivistischen Einschlag, der der Autonomie der Einzelmenschen nicht voll gerecht wird? Eine auf individuelle Autonomie verpflichtete Rechtsordnung erlaubt nämlich, Außenseiter zu sein

oder exzentrisch zu leben, was sich mit dem Bild des Orchesters schwerlich verträgt.

Schon Mill hatte in der Abhandlung *Utilitarismus*, im letzten und umfangreichsten Kapitel, den Gerechtigkeitsseinwand zu entkräften gesucht, was ihm jedoch mißlingt (vgl. Höffe 1990, Kap. 6). Spätere Utilitaristen pflegen sich mit dem Hinweis zu verteidigen, die Situation, daß eine Gerechtigkeitsverletzung dem Kollektiv einen Vorteil erbringe, sei höchst unwahrscheinlich. Sobald einmal das Existenzminimum gesichert sei, übersteige nämlich das Interesse an persönlicher Freiheit das an Gütern und Waren bei weitem. Infolgedessen könnten Menschenrechtsverletzungen, beispielsweise Einschränkungen persönlicher Freiheit, nur in Extremfällen von Vorteilen der Mehrheit aufgewogen werden.

Selbst wenn diese Entlastung zutrifft und der Utilitarismus in der Regel zu denselben Resultaten wie die Gerechtigkeit als Fairneß gelangt, bleibt ein Unterschied im Grundsätzlichen bestehen: Für den Utilitaristen ist die Institutionalisierung von Grundrechten eine Frage der individuellen Präferenzen und ihrer Verrechnung zu einem kollektiven Gesamtnutzen, also ein empirisch-analytisches Problem. Für Rawls ist sie dagegen eine unbedingt gültige normative Vorgabe: „Die Gerechtigkeitsgrundsätze spiegeln in der gesellschaftlichen Grundstruktur den Wunsch der Menschen wider, einander nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu behandeln“ (§ 29, 205). Nun ist sich Rawls in einem Punkt mit dem Utilitarismus einig. Mit dem noch vorzustellenden Theorem „Schleier des Nichtwissens“ erkennt auch er das Prinzip Unparteilichkeit an. Infolgedessen legt sich eine weitere, nunmehr *achte Rückfrage* nahe: Läßt sich Rawls nicht ein Stück argumentativer Eleganz entgehen, ein Element Hegelscher Dialektik: die bestimmte Negation? Weil er das Moment der Unparteilichkeit im Utilitarismus festhält und erst das über die Unparteilichkeit hinausgehende, ihr sogar widersprechende Moment der Unpersönlichkeit beiseiteschiebt, hätte er einen Teil der Utilitarismus-Kritik vom Begriff der Unparteilichkeit her entwickeln können: daß die Unparteilichkeit eine Berücksichtigung der Person „ohne Ansehen der Person“ bedeutet, während die Unpersönlichkeit keine Personen mehr kennt.

1.4 Vertragstheorie und Entscheidungstheorie

Zum Zweck, allgemein zustimmungsfähige Gerechtigkeitsgrundsätze zu bestimmen, greift Rawls auf die klassischen Theorien des Gesellschaftsvertrages zurück. Näherhin bezieht er sich auf Locke, besonders aber Rousseau und Kant, jedoch nicht auf Hobbes, dessen Souveränitätstheorie er ablehnt. (Zum Vergleich der Vertragstheorien von Hobbes, Kant und Rawls s. Höffe ³1987, Kap. 6.) Manche Kritik der Vertragstheorie nimmt an, diese befaße sich mit einem historischen, entweder ausdrücklichen oder aber stillschweigenden Vertrag. In Wahrheit geht es um ein Gedankenexperiment, das der Legitimation jeglicher Rechts- und Staatsordnung dient. Der Naturzustand mit dem die Vertragstheorie anhebt, bezeichnet seinerseits weder ein frühes historisches Stadium noch eine primitive Stufe der Kulturentwicklung, sondern erneut ein gedankliches Konstrukt. Im Naturzustand wird der Gegensatz zum Rechts- und Staatszustand konstruiert, also die Situation der Menschen, sofern sie ihrem Gut- und Rechtdünken folgen, dabei in Konflikte miteinander geraten und dann keinen entscheidungskompetenten Richter haben. Weil die darin liegende Mißlichkeit jeden trifft, erklärt sich jeder, so der zweite Argumentationsschritt, zu einer Selbstverpflichtung, eben einem Vertrag, bereit. Dieser schafft, so der dritte Schritt, einen neuen, jetzt rechts- und staatsförmigen Zustand, und dieser kommt jedem zugute.

Rawls versucht nun, die klassische Vertragstheorie auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben (12) und Schritt für Schritt bis in die Einzelheiten durchzukonstruieren. Dabei bedient er sich der in den Wirtschafts- und einigen Sozialwissenschaften vorherrschenden Theorie rationaler Entscheidung. (Zur Einführung vgl. Jeffrey ²1967, Raiffa 1973, auch Höffe ²1985, Teil I.) Der Theorie zufolge ist eine Entscheidung dann rational, wenn sie aus einer gegebenen Liste alternativer Handlungsmöglichkeiten jene auswählt, die den größten Nutzen verspricht. Nach der entscheidungstheoretisch neuformulierten Vertragstheorie sollen die Gerechtigkeitsgrundsätze also aus dem aufgeklärten Selbstinteresse abgeleitet werden, vorausgesetzt, daß es unter bestimmten, idealen Bedingungen agiert: „The aim is to replace moral judgements by those of rational prudence“ (§ 15, engl. 94). (Eine Bemerkung zur Übersetzung:

Sowohl für „reasonable“ wie „rational“ heißt es im Deutschen „vernünftig“, obwohl Rawls auf deren verschiedene Bedeutungen Wert legt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, übersetzt man nur „reasonable“ mit „vernünftig“, den englischen Ausdruck „rational“ aber mit dem Fremdwort „rational“.)

Als Alternativen schlägt Rawls fünf Haupt-Ansätze mit insgesamt 15 Wahlmöglichkeiten vor: außer seinen eigenen Gerechtigkeitsprinzipien vor allem den Utilitarismus in zwei Spielarten und intuitionistische sowie egoistische Vorstellungen in verschiedenen Varianten (§ 21, 146 f.). Weil eine solche Liste nicht a priori vollständig ist, kann Rawls aber kein absolutes Votum für die Fairneß-Prinzipien abgeben (§ 87, 630 f.), sondern nur behaupten, die richtigen Prinzipien entsprächen eher den eigenen als anderen zur Wahl gestellten Vorschlägen.

Die rationale Entscheidung, mit der er den Gesellschaftsvertrag identifiziert, ist sowohl aufgrund ihrer Aufgabe als auch aufgrund ihrer Regeln keine gewöhnliche Entscheidung. Üblicherweise erfolgen Entscheidungen nach Maßgabe von Regeln, bei Rawls wird dagegen über die letzten Regeln einer Gesellschaft entschieden. Selbst zu einer derartigen Entscheidung zweiter Ordnung, einer Metaentscheidung, gehören Regeln, die die Entscheidungs-Situation definieren und eine Lösung ermöglichen. Rawls faßt die Regeln unter dem Begriff des Urzustandes (original position) zusammen. Wie der vertragstheoretische Naturzustand bezeichnet auch der Urzustand weder eine vergangene historische Zeit noch eine wünschenswerte Lebensform, vielmehr ein facettenreiches theoretisches Konstrukt.

Das erste Element der ursprünglichen Situation bilden die „Anwendungsbedingungen“ der Gerechtigkeit. Sie weisen die Gerechtigkeit als nicht fingiertes, sondern reales Problem aus, indem sie von deren Gegenstand, der Kooperation, zeigen, daß sie weder unmöglich noch überflüssig ist (§ 22): Gemäß den objektiven Umständen gibt es mehrere Individuen, die zur selben Zeit auf einem bestimmten Raum leben, deren körperliche und geistige Fähigkeiten sich vergleichen lassen und deren natürliche und soziale Ressourcen begrenzt sind. Die Individuen, so die subjektiven Umstände, haben ihre eigenen Lebenspläne (Glücksvorstellungen), aus denen sich konkurrierende Ansprüche auf die natürlichen und sozialen Ressourcen ergeben. Ferner üben Gerechtigkeitsgrundsätze in der Gesellschaft eine

Ordnungsfunktion aus und haben aus diesem Grund fünf formale Voraussetzungen zu erfüllen: Die Grundsätze müssen ihrer Form nach allgemein sein und universell angewendet werden; sie müssen öffentlich bekannt sein, konkurrierende Ansprüche regeln und innerhalb des praktischen Diskurses die Bedeutung einer letzten Berufungsinstanz einnehmen (§ 23). Da die verschiedenen Formen von Egoismus („jeder muß meinen Interessen dienen“; „alle bis auf mich sollen gerecht handeln“; „jeder darf seine Interessen nach Belieben verfolgen“) schon die formalen Bedingungen nicht erfüllen, scheidet sie an dieser Stelle als rationale Option aus.

Außer den objektiven und subjektiven Umständen der Gerechtigkeit, den formalen Voraussetzungen des Rechtsbegriffs und der Annahme, daß sich die Spieler im oben definierten Sinn rational entscheiden (§ 25), setzt er ein Informationsdefizit (veil of ignorance) an (§ 24). Damit die Entscheidung nicht zum Vorteil der eigenen Person oder Gruppe gefällt wird, verfügen die Entscheidungsträger zwar über ein allgemeines Wissen, etwa über wirtschaftliche, soziale und politische, auch psychologische Zusammenhänge, kurz: über sozialwissenschaftliches Gesetzeswissen. Ihnen fehlt aber das komplementäre Wissen um die besonderen Randbedingungen. Weil man weder seine wirtschaftliche oder gesellschaftliche Lage noch seine natürlichen Talente und Fähigkeiten kennt, weil man also nicht weiß, ob man reich oder arm, ob als Hochbegabter oder als geistig Behinderter leben wird, fallen derartige Sonderbedingungen als Entscheidungsgrund aus.

All diese Elemente der Metaentscheidung werden zwar nicht ihrerseits rational abgeleitet, so daß die Konkurrenz zwischen Utilitarismus und Fairneß-Prinzipien nur teilweise wissenschaftlich aufgelöst wird. Die Elemente sind jedoch in einem hohen Maß plausibel. Dies trifft insbesondere auf den Schleier des Nichtwissens zu, er gibt nämlich dem Kern der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, eine operationale Bestimmung.

Weil jeder den eigenen Nutzen zu maximieren sucht, scheidet nach dem Egoismus auch der Utilitarismus aus; denn er maximiert den Nutzen des Kollektivs. Übrig bleibt der Fairneß-Gedanke: gleiche Vorteile und gleiche Nachteile für jeden. Um die genauen Gerechtigkeitsgrundsätze auszuweisen, fehlt aber noch die Entscheidungsregel; und hier taucht ein ernstes Pro-

blem auf. Von den drei Formen rationalen Handelns, der Entscheidung unter Sicherheit, der unter Risiko und der unter Unsicherheit, bietet die letzte Form nämlich die meisten Schwierigkeiten. Während sowohl für die Entscheidung unter Sicherheit („maximiere deinen Nutzen“) als auch für die unter Risiko („maximiere den erwarteten Nutzen“) eine einzige Entscheidungsregel existiert, gibt es für die Entscheidung unter Unsicherheit verschiedene Kriterien. Prominent sind die risikovermeidende Maximin-Regel (*maximiere die minimale*, das heißt schlechtest denkbare Situation) die risikobereite Maximax-Regel (*maximiere die maximale*, also bestmögliche Situation) und die Regel des geringsten Bedauerns. Wegen dieser Kriterienvielfalt ist die Metaentscheidung entscheidungstheoretisch gesehen unterbestimmt.

Rawls plädiert für die Maximin-Regel. Als ob man gegen eine diabolische Natur spielt, soll man sich für eine Gesellschaftsordnung entscheiden, in der man auch dann noch große Vorteile erwarten kann, wenn man, von seinem Feind dorthin plaziert, am Boden der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hierarchie leben müßte. Die Entscheidung für die Maximin-Regel ist aber weder rational abgeleitet noch rundum plausibel. Zwar überzeugt, daß jeder ein ökonomisches und soziales „Existenzminimum“ garantiert sehen will. Daß dieses Minimum zu maximieren ist, wird aber ohne die empirische Annahme einer pessimistischen Welt-einstellung, ohne die Befürchtung, eher am Boden als an der Spitze der Gesellschaftshierarchie zu leben, kaum einsichtig.

Daß sich Rawls der Entscheidungstheorie bedient, legt die Ansicht nahe, er siede die Gerechtigkeit in der doch nur ökonomischen Sphäre von Nutzenkalkulation, von Ertrags-Maximierung und Verlust-Minimierung, an. Wahr ist, daß zwar die Annahme von Personen, die ihren eigenen Vorteil zu maximieren suchen, ein originäres Interesse an Gerechtigkeit ausschließt, das Informationsdefizit diese Annahme aber radikal verfremdet. Wenn Rawls vor dem Hintergrund der Entscheidungstheorie von rationaler Klugheitswahl spricht, dann meint er nicht die antike *phronêsis* oder die mittelalterliche *prudencia*, sondern die Wahl eines nicht auf allgemeine, sondern auf partikulare Interessen orientierten Willens. Mit Hilfe des Informationsdefizits blendet er aber jede Individualität und Partikularität aus und gewinnt doch ein allgemeines, sprich: moralisches bzw. gerechtes

Subjekt. Mit diesem Kunstgriff gelingt Rawls eine neuartige Rekonstruktion des „moral point of view“. Man kann im Schleier des Nichtwissens auch eine raffinierte Selbstüberlistung rationaler Egoisten sehen. Jedenfalls liegt, weil die Differenz von allgemeinem und individuellem Willen eingezogen ist, keine Klugheitswahl im neuzeitlichen Sinn des Wortes Klugheit vor.

Die Subjekte des Urzustandes können keinen eigenen Nutzen maximieren, da sie keinen eigenen, sei es individuellen, sei es gruppenspezifischen Nutzen haben. Infolgedessen braucht es auch nicht das kompliziertere Instrumentarium der Spieltheorie, der Theorie rationaler Wahl in der Situation konkurrierender und zugleich interdependenter Entscheidungsträger. Die Wahl kann von einem einzigen Subjekt durchgeführt werden, wobei die zwei Bedingungen vollkommener Verfahrensgerechtigkeit erfüllt sind (§ 14, 106 f.): Erstens gibt es einen unabhängigen Maßstab für eine faire Aufteilung, jeder soll von der entsprechenden Gesellschaft gleichermaßen Vorteile haben; zweitens gibt es ein Verfahren – die rationale Wahl unter einem Schleier des Nichtwissens –, das dieses Ergebnis mit Sicherheit liefert.

Innerhalb des entscheidungstheoretischen Denkens drängt sich noch eine *achte Rückfrage* auf: Führt dieses Denken nicht unter Rawls' eigenen Prämissen zum Utilitarismus? Rawls versteht die Wahl im Urzustand zwar als eine Entscheidung unter Unsicherheit und vertritt in ihrem Rahmen die risikovermeidende Maximin-Regel. In Wahrheit kennt man aber die Wahrscheinlichkeit W , mit der man den Platz irgendeines Gesellschaftsmitgliedes einnimmt; sie entspricht dem Kehrwert der Mitgliederzahl: $W = 1/N$. Sobald man die Wahrscheinlichkeit kennt, liegt eine Entscheidung unter Risiko vor. Deren Rationalitätskriterium heißt unbestrittenermaßen: maximiere deine Nutzenerwartungen, was genau dem Durchschnittsnutzen-Utilitarismus entspricht. Rein entscheidungstheoretisch gesehen, müßte Rawls seinem Hauptgegner Recht geben und den Utilitarismus anerkennen (vgl. Höffe 1984).

1.5 Das Überlegungsgleichgewicht

Die „Abschließenden Bemerkungen zur Rechtfertigung“ (§ 87) stellen zwei Methoden vor, die sich in der Theorie wiederfin-

den lassen, obwohl Rawls selber sie sich nicht zu eigen machen will: Die kartesische Rechtfertigung versucht, „evidente Grundsätze zu finden, aus denen sich ein System von Maßstäben und Vorschriften ableiten läßt“ (627). Versteht man Rawls' Beschreibung des Urzustandes als Inbegriff evidenter Grundsätze, so folgt er insofern dieser Methode, als er die Gerechtigkeitsgrundsätze mit Hilfe der Entscheidungstheorie aus dem Urzustand ableitet. „Der andere Ansatz (der wenig glücklich Naturalismus genannt wird) will moralische Begriffe mittels angeblich nichtmoralischer definieren“ (ebd.). Auch dieser Methode scheint Rawls, obwohl er sie ablehnt, in Wahrheit doch zu folgen, insofern er die Gerechtigkeit in Begriffen rationalen Selbstinteresses definiert. Tatsächlich nimmt er zwar kleine, aber doch wesentliche Abweichungen vor. Ihretwegen folgt er einer dritten Methode, die er „Überlegungsgleichgewicht“ nennt: Auf der einen Seite räumt Rawls ein, daß die von ihm genannten Bedingungen nicht schlicht kontingent, sondern „schon eher notwendige moralische Wahrheiten“ sind. Weil er sich den entsprechenden Nachweis aber nicht zutraut, spricht nur von „vernünftigen Vorschlägen“ („reasonable stipulations“: ebd.). Auf der anderen Seite entgeht er dem Naturalismus, da er das rationale Selbstinteresse mit Hilfe des Informationsdefizites moralisch (um)definiert. Das methodische Ziel, das Rawls auf diese Weise erreichen will, ist kohärenztheoretischer Natur; es heißt Überlegungsgleichgewicht. Im Hintergrund könnte Quine stehen, der in der Abhandlung „Two Dogmas of Empiricism“ (1951) einen sog. Kohärentismus vertritt; an die Stelle einer Letztbegründung tritt ein Netz von sich gegenseitig stützenden Aussagen.

Um das Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, setzt Rawls bei einer normativ bestimmten Lebenswelt an, und dadurch relativiert er die Tragweite der Vertragstheorie. Während diese auch in ihrer Verbindung mit der Entscheidungstheorie – geschichts- und kulturunabhängig, kurz: ahistorisch argumentiert, spielen beim Überlegungsgleichgewicht die Geschichte und die jeweilige Kultur eine mehr als beiläufige Rolle. Nach Rorty (1988, 91) soll Rawls mit Hegel und Dewey gegen Kant übereinstimmend behaupten, „das Bemühen der Aufklärung, sich von der Überlieferung und der Geschichte loszusagen und sich auf ‚Natur‘ oder ‚Vernunft‘ zu berufen, sei Selbstbetrug“. Hier

will der „postmoderne Ironiker“ den berühmten Gerechtigkeitstheoretiker zu nahtlos in sein Programm einspannen. Tatsächlich ist Rawls zwar hinsichtlich des Überlegungsgleichgewichts ein wenig Hegelianer; durch die Vertragstheorie folgt er aber auch den Spuren Kants, die er jedoch mit dem Vorrang des Überlegungsgleichgewichts auf den zweiten Rang verweist.

Die normative Lebenswelt, von der das Überlegungsgleichgewicht ausgeht, besteht aus den alltäglichen, allerdings schon wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen. Durch Abstraktion gewinnt er aus ihnen inhaltsärmere, „schwächere“ Prinzipien, die gerade deshalb, weil sie inhaltsärmer sind, auf breitere Zustimmung rechnen können und zur vorläufigen Definition des Urzustandes dienen. Daraus werden Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet, die, methodisch dem Status von wissenschaftlichen Hypothesen vergleichbar, mit dem in der Gesellschaft aufzufindenden Minimalkonsens über Gerechtigkeit konfrontiert und nach Erfordernissen dieser ebenso empirischen wie normativ bestimmten Wirklichkeit revidiert werden. Im Unterschied zu den Beobachtungsdaten empirischer Wissenschaften sind die alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellungen allerdings keine strenge Falsifikationsinstanz, vielmehr liegt ein Rückkoppelungsverhältnis vor. Denn von den Grundsätzen aus sind unsere Alltagsüberzeugungen von Unstimmigkeiten und Widersprüche, auch von Unsicherheiten und Verzerrungen freizusetzen. Das Ergebnis dieses Rückkoppelungsprozesses heißt nun Überlegungsgleichgewicht.

Rawls' reziproke Steuerung von rational ausgewiesenen Grundsätzen und überlegten Alltagsurteilen liegt zwischen einem rein induktiven Verfahren, der Generalisierung von vorfindlichen Gerechtigkeitsurteilen, und einem erfahrungsunabhängigen Entwurf. Dabei kommt als neues Element ein Lern- und Veränderungsprozeß herein. In welche Richtung er durchzuführen ist, ob man, formal gesprochen, im Falle eines Widerspruchs zwischen A und B nur A oder nur B oder aber beide verändern muß, läßt sich freilich nicht rational entscheiden. Daraus ergibt sich die mittlerweile *neunte Rückfrage*: Ist das Überlegungsgleichgewicht tatsächlich eine positive Entscheidungsinstanz, oder ist es nicht eher nur ein negatives Verfahren? Bei der Prüfung alternativer Vorschläge eliminiert es nämlich all jene, die den wissenschaftlichen Anforderungen (wie:

konsistente Begriffsbildung und Nähe zu den alltäglichen Urteilen) nicht genügen; bestimmte Vorschläge positiv auszeichnen, vermag es aber nicht.

Aus diesem Grund ist die *Theorie der Gerechtigkeit* bei aller Wissenschaftlichkeit ein sehr persönliches Buch. Es zeigt nicht nur, welche Lernprozesse rational vertretbar sind, sondern darüber hinaus – namentlich beim Unterschiedsprinzip –, in welche Richtung Rawls' eigene Lernprozesse verlaufen sind. Am Ende stellt sich die *Theorie* selber als eine zwar raffinierte, aber doch nur wohlüberlegte Gerechtigkeitsüberzeugung dar. Sowohl durch den vertragstheoretischen Ansatz als auch durch die entscheidungstheoretische Neuformulierung erscheinen die Gerechtigkeitsgrundsätze als ahistorisch gültige Grundbestimmungen humaner Gesellschaft überhaupt. Aufgrund des methodischen Zieles „Überlegungsgleichgewicht“ können sie aber keine kulturinvariante Gültigkeit beanspruchen.

Zehnte Rückfrage: Wie verhält man sich, wenn in moralischen Krisenepochen oder moralischen Umbruchzeiten oder beim Zusammenstoß verschiedener Kulturen die Voraussetzung, ein substantieller Minimalkonsens über Gerechtigkeit, brüchig wird? Wenn der substantielle Konsens sich auflöst, bleibt die oben (Abschn. 1.1) genannte Möglichkeit, aus dem bloßen Begriff der Gerechtigkeit ein Minimalkriterium zu gewinnen. Insoweit Rawls diese Methode, eine Semantik der Gerechtigkeit, nicht in Erwägung zieht, steht er dem Zerfall eines substantiellen Minimalkonsenses hilflos gegenüber. Seine Kohärenz-Methode versagt auch dort, wo ein solcher Konsens zwar besteht, aber als Rechtfertigungsinstanz nicht anerkannt wird. Auf die Sokratisch-Platonische Frage „Ist das, was alle für gerecht halten, wahrhaft gerecht?“ (z. B. *Politeia* I 336a) kann Rawls keine Antwort geben; mehr noch: Er kann die Frage nicht einmal verstehen.

Rawls glaubt, eine wissenschaftliche Theorie verhalte sich zu den Alltagsurteilen über Gerechtigkeit wie die Linguistik zum alltäglichen Sprechen. Hier, wahrscheinlich von Chomsky beeinflusst, nimmt er an, wie man seinen vorwissenschaftlichen Sinn für grammatikalische Richtigkeit durch eine wissenschaftliche Grammatik verbessern könne, so den Sinn für Gerechtigkeit durch eine philosophische Theorie (§ 3). Diese Analogie trägt aber nur ein Stück weit: Worüber sich einheimische Spre-

cher einig sind, macht tatsächlich die deutsche oder die englische Umgangssprache aus, was als gerecht beurteilt wird, ist aber auch bei einem überwältigenden Konsens nicht deshalb schon wirklich gerecht. Während es sinnlos ist, praktizierte grammatische Regeln einem Ideologieverdacht auszusetzen und eine vom Bestehen stark abweichende, „normative“ Syntax zu entwerfen, kann es nämlich mit Platons *Politeia* durchaus sinnvoll sein, auch kollektiv gültige Gerechtigkeitsüberzeugungen zu hinterfragen. Vorhandene Überzeugungen sind ein Indiz für Gerechtigkeitsprinzipien, aber kein letztgültiges Kriterium.

Literatur

- Daniels, N. 1975: Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in: ders. (Hrsg.), Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice*, New York, 253–281.
- Gutmann, A. 1989: The Central Role of Rawls's Theory, in: *Dissent*, 338–342.
- Höffe, O. 1984: Ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine kantische Theorie?, in: *Ratio* 26, 88–104.
- ²1985: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M.
 - 1987: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
 - ³1987: Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/M., 195–226.
 - 1990: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.
 - (Hrsg.) ²1992: Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen.
 - 1996: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt/M.
- Jeffrey, R. C. ²1967: *The Logic of Decision*, New York.
- Kelsen, H. ²1960: *Reine Rechtslehre*, Wien.
- Nisbet, R. 1974: The Pursuit of Equality, in: *The Public Interest* 35, 103–120.
- Nozick, R. 1974: *Anarchy, State, and Utopia*, New York; dt. *Anarchie, Staat, Utopia*, München o. J.
- Quine, W. V. O. 1951: Two Dogmas of Empiricism, in: *The Philosophical Review* 60, 20–43.
- Raiffa, H. 1973: *Einführung in die Entscheidungstheorie*, München.
- Rorty, R. M. 1988: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 257–288.
- Sandel, M. J. 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- The Economist 1992: American Values: Life, Liberty and Try Pursuing a Bit of Tolerance too, 5. Sept., 21–23.