

Kurt-Eisner-Verein für politische Bildung –  
 Rosa Luxemburg Stiftung in Bayern e.V.  
 Westendstr. 19  
 80339 München  
[lesekreis@kurt-eisner-verein.de](mailto:lesekreis@kurt-eisner-verein.de)

**Lesekreis**  
**Politische Theorien heute**

Linke Politik musste stets in Auseinandersetzung mit den politischen Theorien der Zeit begründet werden.

Unser Lesekreis soll Interessierten eine Gelegenheit bieten, heute wirkungsmächtige Theorien – wie z.B. Pierre Bourdieu, Judith Butler, John Rawls, Richard Sennet, Joseph E. Stiglitz – kennen zu lernen. Wir wollen die kritische Auseinandersetzung mit solchen Theorien in einer disziplinierten, an die ausgewählten Texte gebundenen Diskussion führen.

Beginnen wollen wir mit John Rawls und seinem großen Thema „Theorie der Gerechtigkeit als Fairness“.

**Der Lesekreis trifft sich** → **am Freitag, den 9. November 2007**  
 → **um 18.30 Uhr bis 21.30 Uhr**  
 → **im rls-kev Büro, Westendstr. 19**

Textmappe a) Zur Wirkungsgeschichte von John Rawls  
 das Vorwort aus Kersting, John Rawls zur Einführung  
 b) John Rawls, Gerechtigkeit als Fairness, ein Neuentwurf

Einladung auch über die Web-Seite des kev ([www.kurt-eisner-verein.de](http://www.kurt-eisner-verein.de))  
 Anmeldung oder Bestellung der Textmappe bitte bei [lesekreis@kurt-eisner-verein.de](mailto:lesekreis@kurt-eisner-verein.de).

Die Textmappe kann auch im rls/kev Büro abgeholt werden (**Bürozeiten: Mittwoch und Freitag 11 bis 16 Uhr**)

Wir freuen uns auf die Diskussion und laden herzlich ein

Stefan Breit ([StefanBreit@gmx.de](mailto:StefanBreit@gmx.de))  
 Martin Fochler ([martin.fochler@freenet.de](mailto:martin.fochler@freenet.de))

**Lesekreis**  
**Politische Theorien heute**

9. November 18.30 Uhr

Material

Blatt 02 - 14, Vorwort aus Kersting, John Rawls zur Einführung

Blatt 15 - 39, John Rawls Gerechtigkeit als Fairness, Ein Neuentwurf

Kersting, Wolfgang  
John Rawls zur Einführung

Junius Verlag GmbH  
Stresemannstraße 375  
22761 Hamburg  
Im Internet: [www.junius-verlag.de](http://www.junius-verlag.de)

© 2001 by Junius Verlag GmbH  
Alle Rechte vorbehalten  
Umschlaggestaltung: Florian Zietz  
Titelfoto: Suhrkamp Verlag  
Satz: Druckhaus Dresden  
Druck: Druckhaus Dresden  
Printed in Germany 2004  
ISBN 3-88506-343-3  
2., korr. Aufl. 2004

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

## Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung: John Rawls und die politische Philosophie ....	13
<b>A. Rawls' <i>Theorie der Gerechtigkeit</i> von 1971 .....</b>	<b>29</b>
1. <b>Gerechtigkeit als Fairneß .....</b>	<b>31</b>
Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit .....	31
Fairneß und Gerechtigkeit – Grundlinien der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption ...	40
2. <b>Zwei Prinzipien der Gerechtigkeit .....</b>	<b>54</b>
Soziale Grundgüter und die Theorie des Guten .....	54
Prinzipienwahl, Entscheidungsverhalten und Maximin-Regel .....	61
Das Freiheitsprinzip und die These vom Vorrang der Grundfreiheiten .....	68
Erlaubte Ungleichheit: Das Differenzprinzip .....	75
Legitime und illegitime Ungleichheiten .....	78
Demokratische Gleichheit .....	81
Differenzprinzip und egalitäre Gerechtigkeit .....	84
Differenzprinzip und Sozialstaatsbegründung .....	90
Rawls' Kritik des Utilitarismus .....	95
Was ist Utilitarismus? .....	95
Utilitarismuskritik und egalitäre Gerechtigkeit .....	103
3. <b>Die philosophische Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien .....</b>	<b>107</b>
Vertrag und Gerechtigkeit .....	107

Grundlinien kontraktualistischer Prinzipienrechtfertigung .....	109
Rawls' Kontraktualismus .....	115
Urzustand und rationale Verfassungswahl .....	120
Kohärenz und Überlegungsgleichgewicht .....	126
Wohlüberlegte Gerechtigkeitsurteile .....	132
Die formalen Bedingungen des Praktisch-Richtigen ..	135
Die Illusion des Archimedischen Punktes .....	142
Schematische Darstellung des gesamten Rechtfertigungsarguments .....	145
<b>4. Gerechtigkeit zwischen den Generationen .....</b>	<b>149</b>
<b>5. Verteidigung des bürgerlichen Ungehorsams .....</b>	<b>155</b>
<b>B. Fairneßgerechtigkeit, politischer Liberalismus und öffentlicher Vernunftgebrauch .....</b>	<b>165</b>
1. Kantischer Konstruktivismus .....	175
2. Politische Philosophie angesichts des Pluralismus .....	186
<b>C. Völkerrecht und liberale Gerechtigkeit .....</b>	<b>197</b>
1. Völkerrecht in der <i>Theorie der Gerechtigkeit</i> von 1971 .....	201
2. Globalizing Rawls .....	204
3. Rawls' ausgearbeitete Völkerrechtskonzeption von 1993 .....	214
<b>Anhang</b>	
Anmerkungen .....	221
Literaturhinweise .....	230
Zeittafel .....	234
Über den Autor .....	235

## Vorwort

Wohl kein philosophisches Werk hat im 20. Jahrhundert so schnell so große Aufmerksamkeit erregt und eine so intensive und weitgespannte Diskussion ausgelöst wie John Rawls' *Theory of Justice* von 1971. Dieses schwergewichtige Buch präsentiert auf sechshundert Seiten die argumentativ dichteste und elaborierteste Theorie der Gerechtigkeit, die in der Geschichte der praktischen Philosophie bis heute entwickelt worden ist. Es hält sowohl hinsichtlich seiner gedanklichen Substanz als auch in Hinblick auf seine wirkungsgeschichtliche Bedeutung den Vergleich mit den großen Texten der europäischen Tradition der politischen Philosophie aus und wird seinen Platz neben Platons *Politeia*, Aristoteles' *Politik*, Hobbes' *Leviathan*, Lockes *Abhandlungen über die Regierung*, Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* finden.

Der Gerechtigkeitstheorie des amerikanischen Philosophen ist es gelungen, alle Bereiche der praktischen Philosophie – die politische Philosophie, die Moralphilosophie, die Rechts- und Sozialphilosophie und die ihnen benachbarten Einzelwissenschaften, vor allen Dingen auch die Wirtschaftswissenschaften – in ein großes interdisziplinäres Gespräch zu verwickeln, das bis heute andauert und durch die Ausweitungen und Revisionen, die Rawls an seiner Theorie im Laufe der Jahre vorgenommen hat, immer neue Nahrung bekommen hat. Die Forschungsliteratur ist selbst für Spezialisten kaum noch überschaubar.<sup>1</sup> Aber die philosophische Qualität eines Werkes zeigt sich nur mittelbar,

und angesichts der Verführbarkeit des modernen Zeitgeistes durch Modisches auf nicht immer verlässliche Weise, daran, daß es in kürzester Zeit eine atemberaubende Betriebsamkeit in den Fabriken der Sekundärliteratur hervorbringt. Ein weitaus zuverlässigerer Gradmesser seines philosophischen Gehalts ist vielmehr sein genuin philosophischer Herausforderungswert, seine Fähigkeit, zugleich philosophisch zu inspirieren und systematisch belangvollen Widerspruch zu provozieren, der sich in Gestalt alternativer Konzeptionen zum Ausdruck bringt. Und gerade diese Fähigkeit hat Rawls' *Theory of Justice* von Anfang an in hohem Maße bewiesen. Von ihr angeregt, sind in wenigen Jahren viele eigenständige Werke von großer systematischer Qualität zur politischen Philosophie erschienen, so daß man mit Recht von John Rawls sagen kann, daß er sowohl unmittelbar, durch den Gehalt seines eigenen Werkes, als auch mittelbar, auf dem Wege der von seiner Theorie provozierten produktiven Auseinandersetzung, die politische Philosophie wieder zu neuer Blüte gebracht hat.

In der von Rawls ermutigten politischen Philosophie der Gegenwart lassen sich drei Strömungen unterscheiden. Zwei sind aus dezidiert rawlskritischen Motiven entstanden und haben sich dann zusehends mehr einer selbständigen Ausformulierung ihrer alternativen Positionen zugewandt. Das ist zum einen der hauptsächlich von Robert Nozick<sup>2</sup>, James M. Buchanan<sup>3</sup> und Jan Narveson<sup>4</sup> entwickelte »libertarianism«<sup>5</sup>, eine radikale Version des Liberalismus, die in der Nachfolge Lockes die natürlichen Individualrechte der Freiheit und des Eigentums ins Argumentationszentrum stellt und nur solche politischen Formationen als gerecht ansieht, die sich aus vertraglichen Vereinbarungen von Eigentümern ergeben. Konsequenz dieses Property-rights-Absolutismus ist die Ablehnung aller sozialstaatlichen Einschränkungen individualrechtlicher Grundpositionen. Da ist zum anderen

der von Michael J. Sandel<sup>6</sup>, Michael Walzer<sup>7</sup>, Charles Taylor<sup>8</sup>, Benjamin Barber<sup>9</sup> und anderen vertretene Kommunitarismus, der den Menschenrechtsuniversalismus ablehnt und an die teils aristotelische, teils hegelianische Tradition antiliberalen Denkens anknüpft. Die dritte Strömung der politischen Philosophie der Gegenwart ist der egalitäre Liberalismus, der in produktiver Auseinandersetzung mit der Rawlsschen Theorie das liberale Paradigma der politischen Philosophie ausdifferenziert. Seine Hauptvertreter sind Ronald Dworkin<sup>10</sup>, Thomas Nagel<sup>11</sup> und Brian Barry<sup>12</sup>.

Der egalitäre Liberalismus hat sich im Wettstreit mit Radikalliberalismus und Kommunitarismus als die philosophisch stärkere Theoriekonzeption erwiesen. Anfangs ging es in der durch Rawls ausgelösten politikphilosophischen Diskussion der Gegenwart um Probleme der philosophischen Selbstverständigung, um die richtige Art, Politikphilosophie zu treiben. Man stritt sich über die angemessene Methode und Erkenntnistheorie, über das der politikphilosophischen Argumentation zugrunde zu liegende Menschen-, Personen- und Sozialmodell. Denn diese Voraussetzungen prägen die gerechtigkeits-theoretischen Vorstellungen der Theorie; sie entscheiden über den Zuschnitt der Gerechtigkeitsprinzipien, zu deren Beachtung die Philosophie die politische Wirklichkeit verpflichtet. Und solange sich die philosophische Diskussion um diese grundsätzlichen Fragen, gleichsam um die Metaphysik des modernen politischen Zusammenlebens drehte, gab es eine lebhaftere Auseinandersetzung zwischen den drei Theoriefamilien des »libertarianism«, des Kommunitarismus und des egalitären Liberalismus. Sobald sich aber in der Folgezeit die Diskussion der immer selbstbewußter auftretenden politischen Philosophie konkreten politischen Problemlagen zuwandte, stellte sich die stärkere philosophische Leistungsfähigkeit des egalitären Liberalismus heraus, verloren Radikalliberalismus und Kommunitarismus an Einfluß. Weder in den

Debatten über eine differenzierte gerechtigkeitsethische Vermessung des Sozialstaats noch in der Diskussion der Probleme internationaler Gerechtigkeit oder dem Streit um die Sicherung politischer Gemeinschaftlichkeit unter den Bedingungen von ethischem Pluralismus und Multikulturalismus lieferten Radikalliberalismus und Kommunitarismus substantielle Beiträge ab.

Zwar sind die politischen und ökonomischen Mahnungen der libertären Sozialstaatsgegner angesichts wachsender Staatsverschuldung und wuchernder Sozialstaatsbürokratie begrüßenswert, ist auch ihr Plädoyer für eine direkt-demokratische Ausweitung bürgerlicher Mitbestimmung bedenkenswert, doch der systematische Zuschnitt des »libertarianism« erweist sich insgesamt als unzureichend, um den vielfältigen politischen Herausforderungen der Gegenwart philosophisch gerecht zu werden, die im Kielwasser fortschreitender Globalisierung und intensiver Migration aufgetaucht sind. Auch der Kommunitarismus hat hier keine konstruktiven Lösungen anzubieten. Er ist philosophisch noch dürftiger ausgestattet als der Radikalliberalismus, stützt sich weitgehend auf den Gedanken des Traditionsschutzes, vermag daher bei Problemen wenig auszurichten, die sich gerade darum heute stellen, weil aufgrund der sich beschleunigenden Veränderungen der gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen des Lebens in der Moderne die Integrations- und Sinnressource Tradition sich dramatisch verknappt hat. »Libertarianism« und Kommunitarismus sind ohne philosophisch konstruktive Kraft. Da die ihnen eingeschriebenen Vorstellungen politischen Zusammenlebens nicht realisierbar sind, die Flucht zu hochintegrierten, kulturell homogenen Traditionsmilieus uns genauso verwehrt ist wie eine Abschaffung sozialstaatlicher Leistungssysteme, erschöpft sich die Bedeutung beider darin, den egalitären Liberalismus kritisch zu überprüfen, seinem Hang zum Etatismus entgegenzuwirken und gegen-

über seiner universalistischen Überschwenglichkeit das Recht des Partikularen geltend zu machen.

In der Entwicklung der politischen Philosophie von John Rawls spiegelt sich dieser Weg von den Aufgaben der Grundlegung zur Bearbeitung spezifischer Problembereiche. Rawls hat nicht nur mit seinem olympischen Werk von 1971 die systematische politische Philosophie wieder ins intellektuelle Leben zurückgerufen. Er hat auch ein Argumentationsszenario skizziert, das für die Entwicklung der Gerechtigkeits- und Sozialstaatsphilosophie des egalitären Liberalismus wegweisend wurde. Mit der Weiterentwicklung seiner Gerechtigkeitskonzeption zu einer Theorie des politischen Liberalismus hat Rawls dann seit den *Dewey Lectures* von 1980 auch die Diskussion der Probleme einer Sicherung politischer Einheit unter den Bedingungen eines ethischen und kulturellen Pluralismus maßgeblich geprägt. Die Auseinandersetzung mit der Habermasschen Diskursethik und der sich auf sie stützenden Theorie der deliberativen Demokratie hat sich dabei philosophisch als besonders fruchtbar erwiesen. Und auch zum Problem der internationalen Ethik hat sich Rawls geäußert. 1993 hat er eine größere Studie mit dem provokanten Titel *Law of Peoples* veröffentlicht. Sie greift auf den klassischen Pazifikationsgedanken des Völkerrechts zurück und erteilt damit allen Rawlsianern, die die Gerechtigkeitstheorie der *Theory of Justice* globalisieren und zu einer Weltgerechtigkeitsethik ausbauen wollen, sich also durch die *Theory of Justice* zu einem Paradigmenwechsel von der völkerrechtlichen Orientierung zur gerechtigkeitsethischen Orientierung in der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen ermuntert sehen, eine herbe Absage.

Ich habe die Neuauflage dieser Einführung in die politische Philosophie von John Rawls zum Anlaß genommen, dem Buch

Debatten über eine differenzierte gerechtigkeitsethische Vermessung des Sozialstaats noch in der Diskussion der Probleme internationaler Gerechtigkeit oder dem Streit um die Sicherung politischer Gemeinschaftlichkeit unter den Bedingungen von ethischem Pluralismus und Multikulturalismus lieferten Radikalliberalismus und Kommunitarismus substantielle Beiträge ab.

Zwar sind die politischen und ökonomischen Mahnungen der libertären Sozialstaatsgegner angesichts wachsender Staatsverschuldung und wuchernder Sozialstaatsbürokratie begrüßenswert, ist auch ihr Plädoyer für eine direkt-demokratische Ausweitung bürgerlicher Mitbestimmung bedenkenswert, doch der systematische Zuschnitt des »libertarianism« erweist sich insgesamt als unzureichend, um den vielfältigen politischen Herausforderungen der Gegenwart philosophisch gerecht zu werden, die im Kielwasser fortschreitender Globalisierung und intensiver Migration aufgetaucht sind. Auch der Kommunitarismus hat hier keine konstruktiven Lösungen anzubieten. Er ist philosophisch noch dürftiger ausgestattet als der Radikalliberalismus, stützt sich weitgehend auf den Gedanken des Traditionsschutzes, vermag daher bei Problemen wenig auszurichten, die sich gerade darum heute stellen, weil aufgrund der sich beschleunigenden Veränderungen der gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen des Lebens in der Moderne die Integrations- und Sinnressource Tradition sich dramatisch verknappt hat. »Libertarianism« und Kommunitarismus sind ohne philosophisch konstruktive Kraft. Da die ihnen eingeschriebenen Vorstellungen politischen Zusammenlebens nicht realisierbar sind, die Flucht zu hochintegrierten, kulturell homogenen Traditionsmilieus uns genauso verwehrt ist wie eine Abschaffung sozialstaatlicher Leistungssysteme, erschöpft sich die Bedeutung beider darin, den egalitären Liberalismus kritisch zu überprüfen, seinem Hang zum Etatismus entgegenzuwirken und gegen-

über seiner universalistischen Überschwenglichkeit das Recht des Partikularen geltend zu machen.

In der Entwicklung der politischen Philosophie von John Rawls spiegelt sich dieser Weg von den Aufgaben der Grundlegung zur Bearbeitung spezifischer Problembereiche. Rawls hat nicht nur mit seinem olympischen Werk von 1971 die systematische politische Philosophie wieder ins intellektuelle Leben zurückgerufen. Er hat auch ein Argumentationsszenario skizziert, das für die Entwicklung der Gerechtigkeits- und Sozialstaatsphilosophie des egalitären Liberalismus wegweisend wurde. Mit der Weiterentwicklung seiner Gerechtigkeitskonzeption zu einer Theorie des politischen Liberalismus hat Rawls dann seit den *Dewey Lectures* von 1980 auch die Diskussion der Probleme einer Sicherung politischer Einheit unter den Bedingungen eines ethischen und kulturellen Pluralismus maßgeblich geprägt. Die Auseinandersetzung mit der Habermasschen Diskursethik und der sich auf sie stützenden Theorie der deliberativen Demokratie hat sich dabei philosophisch als besonders fruchtbar erwiesen. Und auch zum Problem der internationalen Ethik hat sich Rawls geäußert. 1993 hat er eine größere Studie mit dem provokanten Titel *Law of Peoples* veröffentlicht. Sie greift auf den klassischen Pazifikationsgedanken des Völkerrechts zurück und erteilt damit allen Rawlsianern, die die Gerechtigkeitstheorie der *Theory of Justice* globalisieren und zu einer Weltgerechtigkeitsethik ausbauen wollen, sich also durch die *Theory of Justice* zu einem Paradigmenwechsel von der völkerrechtlichen Orientierung zur gerechtigkeitsethischen Orientierung in der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen ermuntert sehen, eine herbe Absage.

Ich habe die Neuauflage dieser Einführung in die politische Philosophie von John Rawls zum Anlaß genommen, dem Buch

eine vollständig neue Fassung zu geben, die der oben geschilderten Entwicklung des Rawlsschen Denkens im besonderen und der politischen Philosophie der Gegenwart im allgemeinen Rechnung trägt. Der zweite Teil, der sich ursprünglich mit der libertären und kommunitaristischen Rawls-Kritik beschäftigte, ist weggefallen.<sup>13</sup> Neu hinzugekommen sind zwei Teile, die sich zum einen mit Rawls und der Gerechtigkeitsphilosophie des egalitären Liberalismus und zum anderen mit Rawls' Völkerrechtskonzeption und ihrem Verhältnis zum rawlsianischen Kosmopolitismus beschäftigen. Weiterhin ist das Kapitel über Rawls' Theorie des politischen Liberalismus beträchtlich verändert worden. Alle verbliebenen Kapitel über die Grundzüge der Gerechtigkeitstheorie von 1971 sind überarbeitet worden.

## Einleitung: John Rawls und die politische Philosophie

Mit den folgenden Worten hat Peter Laslett 1956 den ersten Band der berühmten Reihe *Philosophy, Politics and Society* eingeleitet:

»Es gehört zu den Vorstellungen unseres geistigen Lebens [...], daß es unter uns Menschen geben sollte, die wir für politische Philosophen halten. Als Philosophen und empfindlich gegenüber allem Wandel in der Philosophie sollen sie sich mit den sozialen und politischen Verhältnissen auf der höchstmöglichen Ebene der Allgemeinheit beschäftigen. Sie sollen die Methoden und die Ergebnisse des zeitgenössischen Denkens auf die vor Augen liegende zeitgenössische soziale und politische Situation anwenden. Dreihundert Jahre lang hat es solche Männer in unserer Geschichte gegeben [...]. Heute jedoch, so scheint es, haben wir sie nicht mehr. Die Tradition ist abgebrochen, und unsere Annahme ist gegenstandslos, es sei denn, sie wird als Glaube an die Möglichkeit betrachtet, daß die Tradition fortgeführt werden könnte. Für den Augenblick jedoch ist die politische Philosophie tot.«<sup>14</sup>

Dieser Satz vom Tod der politischen Philosophie wurde zum meistzitierten Satz des ganzen Buches. Die Überzeugung, daß Lasletts traurige Diagnose zutrifft, war weit verbreitet. Wie war es zum Ableben der politischen Philosophie gekommen? Wie konnte die Philosophie einen so wichtigen Bereich wie den der Ordnung menschlichen Zusammenlebens einfach aus den Augen verlieren? Wie konnte es geschehen, daß die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts sich auf den Gebieten der Logik und

Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie engagierten, jedoch den Fragen der Ethik und Politik gegenüber gleichgültig wurden und den Problemen richtigen Handelns und einer gerechten öffentlichen Ordnung keinerlei Interesse mehr entgegenbrachten? Jahrhundertlang war die soziale und politische Welt der Menschen einer der vornehmsten Gegenstände der Philosophie, bewährte sich die Philosophie als herausragendes Reflexionsmedium in der unaufhörlichen kulturellen Selbstverständigung der Menschen und kleidete die Gerechtigkeitdiskurse der Gesellschaft und die Auseinandersetzungen um die inneren Bestimmungen eines guten allgemeinen Lebens in ihre feinere und genauere Begrifflichkeit.

Doch seit Mitte des 19. Jahrhunderts war diese Tradition der politischen Philosophie abgebrochen, hatte sich die Philosophie zunehmend von der politischen Welt entfremdet. Das sich im Laufe des 19. Jahrhunderts durchsetzende wissenschaftsorientierte Erkenntnis- und Weltverständnis stellte die praktische Philosophie unter Irrationalismusverdacht; die kategorialen Fundamente und die sich auf sie stützenden Rechtfertigungsargumente der moralischen und politischen Philosophie wurden als haltlose metaphysische Spekulation abgewiesen; das philosophische Bemühen um objektiv gültige normative Orientierungen im privaten und öffentlichen Handlungsbereich erschien im harten Licht der wissenschaftlichen Aufklärung als uneinsichtige Anhänglichkeit an längst widerlegte vorwissenschaftliche Weltansichten und Erkenntnisprogramme. Die aufgekommenen Lehrmeinungen des Positivismus, des Historismus und des Kulturrelativismus verdrängten alles Interesse an normativen Fragen, das Klima des Szientismus war einer Fortentwicklung von Moralphilosophie und normativer politischer Philosophie nicht günstig. Das große Erbe von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und Hegel verstaubte. Politische Philosophie war nur noch als Ob-

jekt der einschlägigen Geschichtsschreibung und als geisteswissenschaftlicher Forschungsgegenstand interessant; sie wurde als museale Kollektion von Interpretationsmustern, Begriffsbildern und Theorieformen betrachtet, mit der sich dann die Historiographen der Philosophie, die Wissenssoziologen und die Weltanschauungstypologen beschäftigten.

Bei seinem Bemühen, die Ursachen für den Niedergang der politischen Philosophie zu benennen, denkt Peter Laslett jedoch weniger an die sich ausbreitende szientistische Mentalität und den allgemeinen Metaphysiküberdruß gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Er hat einen konkreteren Totengräber im Blick, den logischen Empirismus:

»Es ist wirklich sehr leicht, auf den Sündenbock zu zeigen. Russell und Wittgenstein, Ayer und Ryle waren es, die die Philosophen davon überzeugten, daß sie sich auf sich selbst zurückzuziehen und ihr logisches Instrumentarium und ihren begrifflichen Apparat zu überprüfen haben. Und das Resultat dieser Überprüfung war wirklich radikal. Es zog den logischen Status aller ethischen Aussagen in Zweifel und errichtete rigorose Standards der Verständlichkeit, die die traditionellen moralphilosophischen Systeme sofort auf eine Ansammlung von Unsinn zu reduzieren drohten. Da politische Philosophie ein Bereich der Ethik ist oder war, erhob sich die Frage, ob politische Philosophie überhaupt möglich ist.«<sup>15</sup>

Als logischen Empirismus bezeichnet man die sprachphilosophische und erkenntnistheoretische Konzeption, die den traditionellen Empirismus der frühen Neuzeit mit den zeitgenössischen Logik- und Semantikvorstellungen verknüpfte und mit jeweils charakteristischen Modifikationen von den Philosophen des Wiener Kreises, vor allem Carnap und Schlick, von dem jungen Wittgenstein in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* und von den Autoren der *Principia Mathematica*, Russell und White-



head, entwickelt wurde<sup>16</sup> und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die intellektuell-philosophische Landschaft insbesondere in der englischsprachigen Geisteswelt nachhaltig prägte. Der logische Empirismus läßt in der Nachfolge David Humes nur empirische und analytische Sätze als sinnvolle Sätze gelten. Dieses empiristische Sinnkriterium verweist damit alle Sätze, die weder etwas empirisch Überprüfbares über die Wirklichkeit sagen noch logische Beziehungen zwischen Sätzen erhellen, in den Bereich der Sinnlosigkeit. Unter der Ägide dieses harschen Verständlichkeitsrichters kann Philosophie nur als Wissenschaftstheorie überleben. Damit verschwindet der ganze Kranz traditioneller philosophischer Arbeitsgebiete. Ausdrücklich wird alle normative praktische Philosophie aus dem Bereich verantwortbarer philosophischer Tätigkeit verbannt und alles Nachdenken über das Gute und Gerechte, über Werte und Legitimation unter das Verdikt des Unsinnns gestellt.

Praktische Sätze gelten dem Anhänger des logischen Empirismus nur dann als wahrheitsfähig, wenn sie einen technischen Inhalt haben und empirisch überprüfbare Informationen über die Zweckdienlichkeit bestimmter Mittel und Strategien beinhalten. Nichttechnische praktische Sätze, normative und evaluative Sätze also, Werturteile, Normen, Pflichtgebote, Prinzipien und moralische Vorschriften betrachtet er als nicht wahrheitsfähig und prinzipiell unbegründbar. Die Grenzen rationaler menschlicher Verständigung konvergieren für den logischen Empiristen mit den Grenzen weltabbildender und sprachanalytischer Diskurse. Moralische und politische Diskurse, alle Diskurse also, in denen normative Prädikate und Wertbegriffe verwendet werden, hält er für irrationales Gerede. Dieses Dogma von der Irrationalität aller wertenden Behauptungen, von der Unbegründbarkeit moralischer Aussagen stellt ethische Aussagen auf eine Stufe mit Ausrufen, Stimmungsbekundungen, Geschmacksäuße-

rungen. Genausowenig wie man Farb- und Geschmackspräferenzen, Kleidungsgewohnheiten und subjektive Idiosynkrasien rechtfertigen kann und sie als Gemüts- und Lebensstiltatsachen hinnehmen muß, genausowenig kann man nach der Lehrmeinung des logischen Empirismus Argumente und rechtfertigende Gründe für oder gegen praktische und wertende Aussagen finden: Sie sind für ihn eben nichts weiter als sprachliche Ausdrücke von Gestimmtheiten und Vorlieben, deren Existenz allenfalls entwicklungs- und sozialpsychologisch aufgeklärt und erklärt werden kann, die jedoch keinen rational begründbaren Geltungsanspruch erheben können, über den sich in allgemein anerkannten diskursiven Verfahren und mit rational nachvollziehbarer Rechtfertigungsargumentation befinden ließe.

Es ist evident, daß im Schatten dieses Dogmas von der Wahrheitsunfähigkeit sittlicher Urteile keine Moralphilosophie, keine normative politische Philosophie gedeihen kann. Eine argumentative, Gründe vortragende Philosophie der Herrschaftslegitimation und Herrschaftslimitation durch Gerechtigkeitsprinzipien ist nicht möglich, wenn normative Urteile indiskutable Geschmacksangelegenheiten sein sollen. Auch die den logischen Empirismus im englischsprachigen Kulturkreis als philosophischen Meinungsführer ablösende, sich auf das Werk des späten Wittgenstein berufende sprachanalytische Philosophie, die Laslett bei seiner Suche nach den Verantwortlichen für den Tod der politischen Philosophie durchaus auch im Auge hat, hat die Situation für die politische Philosophie nicht verbessert. Zwar schließt sich die »ordinary language philosophy« nicht explizit an das Dogma des logischen Empirismus von der Wahrheitsunfähigkeit praktischer Sätze an, aber in ihrer Orientierung am faktischen Sprachgebrauch ist sie dem Interesse an einer begründenden normativen Philosophie der politischen Angelegenheiten auch nicht sonderlich dienlich.

Nicht daß die politische Sprache des Alltags, die Sprache der Politiker, die Begrifflichkeit der Politologen nicht der analytischen Durchdringung und logischen Überprüfung bedürften, nichts auch gegen eine sich auf ebendiese Untersuchung der verschiedenen Sprachfelder des Politischen konzentrierende politische Philosophie, aber diese Form politischer Philosophie, die auf eine Art politische Grammatikbeaufsichtigung hinausläuft, hat nichts mit der praktischen Kompetenz zu tun, die sich die traditionelle politische Philosophie zugetraut hat. Denn eines ist es, den faktischen Gebrauch von normativen, evaluativen und legitimatorischen Prädikaten im politischen Diskurs der Praxis und der Wissenschaft zu untersuchen, ein ganz anderes jedoch, die Kriterien für die angemessene Anwendung dieser normativen, evaluativen und legitimatorischen Prädikate zu definieren und zu begründen.<sup>17</sup>

In den siebziger Jahren ist die politische Philosophie dann überraschenderweise wieder ins intellektuelle Leben zurückgekehrt. Sie hat sich gegen ihre wissenschaftslogische Demütigung und methodologische Annihilierung zur Wehr gesetzt und das analytisch-sprachanalytische Methodenargument, das ein ganzes Jahrhundert lang alle ihre theoretischen Anstrengungen durchkreuzte und sie an ihrer eigenen wissenschaftlichen Existenzberechtigung zweifeln ließ, energisch abgeschüttelt. Und indem sie sich von der bornierten Erkenntniskonzeption und restriktiven Methodologie des analytischen Paradigmas befreite, konnte sie wieder an die Tradition der politischen Philosophie der Moderne anknüpfen. Das Zutrauen in die eigene Begründungskompetenz stellte sich schnell wieder ein, und sie unternahm in rascher Folge immer wieder neue Anläufe systematischer Selbstverständigung; dabei ließ sie sich stark durch die Argumentationsmuster und Begriffsformen der politischen Philosophie der Neuzeit von Hobbes bis Kant beeinflussen, zeigte sich aber auch

aufgeschlossen gegenüber den Fragestellungen, Methoden und Erkenntnissen der zeitgenössischen Sozialwissenschaften.

Die Renaissance der politischen Philosophie ist erstaunlicherweise durch ein einziges Buch ausgelöst worden: durch die 1971 erschienene *Theory of Justice* des amerikanischen Philosophen John Rawls. Seine Gerechtigkeitstheorie hat viele philosophisch inspiriert und zu gehaltvollem Widerspruch angeregt. In wenigen Jahren sind viele eigenständige politikphilosophische Werke von großer systematischer Qualität erschienen. Drei Jahre nach der *Theory of Justice* erschien bereits Robert Nozicks *Anarchy, State, and Utopia*; ihm folgte nur ein Jahr später James M. Buchanans *The Limits of Liberty*; und 1980 veröffentlichte Bruce Ackerman *Social Justice in the Liberal State*<sup>18</sup>. Und auch die Unparteilichkeitsphilosophie des Rawls-Schülers Thomas Nagel, die unterschiedlichen, einmal strikt antiperfektionistischen, einmal perfektionistischen Liberalismus-Ausprägungen der Rechtsphilosophen Ronald Dworkin und Josef Raz<sup>19</sup> und die Gerechtigkeitstheorie von Brian Barry stehen noch im Schatten der vor rund dreißig Jahren erschienenen ingeniosen *Theory of Justice*. Diese philosophische Selbstverständigung des Liberalismus hält bis heute unvermindert an: Immer von neuem versichert er sich seiner Grundlagen, zeichnet er die utopischen Ränder seiner Idee nach, vergrößert er den Spielraum seiner Variationen und Positionen.

Zwar bedient sich Rawls ausgiebig aus dem Methodenarsenal der modernen Sozialwissenschaften und macht von der Entscheidungs- und Spieltheorie reichlichen Gebrauch, jedoch verdankt sich seine politikphilosophische Erneuerungsleistung keinesfalls einer sachlichen Innovation, die Unerhörtes und bislang Ungedachtes zum Ausdruck gebracht hätte. Sie besteht vielmehr in der Wiederherstellung des alten Zutrauens in die normative Leistungsfähigkeit der Philosophie und bietet eine phan-

tasievolle Aufbereitung bekannter Begriffsmuster und Argumentationsformen. Keinem revolutionären Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie bereitet Rawls den Weg, er ist kein Heidegger, kein Wittgenstein der politischen Philosophie; im Gegenteil, sein Ruhm beruht gerade darauf, das alte vertrags-theoretische Paradigma der neuzeitlichen politischen Philosophie, das längst ausgemustert und in den geistesgeschichtlichen Archiven verstaubt war, wiederbelebt und mit dem Instrumentarium der Spiel- und Sozialwahltheorie modernisiert zu haben. Damit hat er der politischen Philosophie wieder eine Methode und einen stabilen kategorialen Rahmen für systematische rechtfertigungstheoretische Argumentation und problembezogene Prinzipienexplikation verschafft.

Die von Rawls entwickelte, den traditionellen Kontraktualismus methodologisch verfeinernde Theoriekonzeption ist konstruktivistischer Natur. Konstruktivisten erblicken die Aufgabe der politischen Philosophie in der problemgerechten Explikation und Ausdeutung der normativen Orientierungen, der moralisch-rechtlichen Grammatik unseres politischen Selbstverständnisses. Dabei entwickeln sie eine erstaunliche argumentationslogische Phantasie. Denn da kein subsumtionslogisch gerader Weg vom Allgemeinen zum Besonderen führt, muß die Deduktion durch Konstruktion, Explikation und Interpretation ersetzt werden. Es bedarf eines beträchtlichen argumentativ-konstruktivistischen Aufwands, um diesen Hiatus zu überbrücken und zu zeigen, wie und in welchem Maße die problembezogenen Orientierungsleistungen erbracht und die aufgelaufenen Rechtfertigungsschulden beglichen werden können. Zu diesem Zweck entwickelt die Philosophie beträchtliche konstruktive Phantasie. Als konstruktivistisch bezeichne ich diese Theoriekonzeption auch darum, weil sie in hohem Maße Gebrauch macht von Gedankenexperimenten, Ursprungsstrukturen

und Entwicklungsmodellen, von Sozialmodellen und Personenmodellen und dabei den Traditionsbestand an derartigen explikatorischen Begriffsarrangements immer wieder erneuert, variiert und den veränderten Problemlagen, Erkenntnisinteressen und Fragestellungen anpaßt.

Rawls geht in die hohe Zeit des neuzeitlichen Begründungsdenkens und der emanzipatorischen Programmatik zurück und nimmt den Diskussionsfaden dort wieder auf, wo ihn die politische Philosophie vor dem Beginn der spekulationsfeindlichen und naturrechtlosen Zeiten fallen gelassen hatte. Er knüpft an die politischen Hoffnungen von Aufklärung und Revolution an und will mit einem kühnen methodologischen Sanierungsprogramm das durch Desillusionierung und totalitären Wahn verschlissene und diskreditierte Projekt der Freiheit und Gleichheit wieder herrichten und als Bauplan einer wohlgeordneten Gesellschaft verwenden. Mit der von Rawls bewirkten Renaissance der politischen Philosophie ist also der philosophische Liberalismus wieder auferstanden, die philosophische Reflexionsform emanzipatorischer politischer Modernität. Ungeachtet großer systematischer Differenzen und tiefgreifender politischer und philosophischer Meinungsunterschiede verfolgen Rawls und Dworkin, Nozick und Buchanan, Nagel, Barry und Raz gemeinsam das Programm einer umfassenden Rekonstruktion der normativen Voraussetzungen, kategorialen Grundlagen und Rechtfertigungsideen der klassischen neuzeitlichen politischen Philosophie.

Auf ihre Art arbeiten also auch diese amerikanischen und englischen Liberalen an dem unvollendeten Projekt der Aufklärung. Aber im Gegensatz zum diskursethischen Habermasianismus, der sich erst mühsam über die Stufen der kritischen Theorie und sozialphilosophischen Marxismusrekonstruktion zum bürgerlichen Naturrecht emporarbeiten mußte und noch heute seine Schwierigkeiten mit den unabhängigen und normativ ab-

solut vorrangigen Menschenrechten hat, stand in dem analytisch-konstruktivistischen Theoriemilieu, dem sie alle entstammen, die Gültigkeit der normativen Grundlagen der liberalen und demokratischen Gesellschaft nie in Frage.

Die klassische neuzeitliche politische Philosophie kulminiert in der Rechtsmetaphysik Kants. Und es sind vor allem kantsche Motive und Argumente, die die gegenwärtige Erneuerung des Rechts- und Moraluniversalismus bestimmen und eine Konjunktur von egalitaristischen Unparteilichkeitsethiken und prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorien ausgelöst haben. Kants Kritik des polizeistaatlichen Wohlfahrtseudämonismus seiner Zeit ist auch das Vorbild für die kritische Auseinandersetzung des Liberalismus mit dem Wohlfahrtsutilitarismus der Gegenwart; und Kants Antiteleologismus steht auch hinter der liberalen Kritik an den kommunitaristischen Versuchen, die Priorität des Rechts zu brechen und politische Theorie und Praxis wieder auf dem kategorialen Fundament des Guten zu errichten. Kants Argumente gegen eine Vollkommenheitsethik und seine freiheitsrechtlich motivierte Kritik des Paternalismus können den Liberalen aller Couleur immer noch sehr nützlich sein, wenn sie sich der verschiedenen neoaristotelischen Einflüsse auf die gegenwärtige praktische Philosophie erwehren wollen. Und wenn die zeitgenössischen Liberalen die sich komplementär als individuelle Autonomie, staatliche Toleranz und weltanschauliche Neutralität manifestierende klassische bürgerliche Freiheitskonzeption aufgreifen und befestigen, wenn sie die modernitätstypische rechtfertigungstheoretische Grundidee nachdrücklich in Erinnerung bringen, daß den freien, gleichen und darum in reziproken normativen Verhältnissen zueinander stehenden Individuen legitim nur allgemein anerkennungsfähige Verhaltensnormierungen und Freiheitseinschränkungen zugemutet werden dürfen, dann erweisen sie sich auch als treue Kantianer.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß dieses Bild von John Rawls als dem Lebensretter der politischen Philosophie mit einer korrigierenden Ergänzung versehen werden. Natürlich ist das politische Denken nie in die Winterstarre gefallen, aus der es von Rawls geweckt worden sein soll. Die Vorstellung, daß die politische Reflexion, die intellektuell-geistige Begleitung des Wandels der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, irgendwann einmal für Jahrzehnte ausgesetzt hat oder je aussetzen könnte, ist schlechthin absurd. Dazu ist das politische Denken viel zu eng mit der sich stets wandelnden Wirklichkeit und den sie spiegelnden Selbstverständigungsdebatten verschwistert. Gleichwohl kann man der These von der Erneuerung der politischen Philosophie durch John Rawls die Berechtigung nicht absprechen. Denn mit ihm wird ein ganz bestimmter Typus von politischer Philosophie wieder lebendig, der sich zum einen durch seine rückhaltlose Bejahung der politischen Moderne und des nachmetaphysischen Denkens von allen ontologischen, modernitätsskeptischen und radikal gesellschaftskritischen Konzeptionen abgrenzt und der sich zum anderen durch seinen analytisch-konstruktivistischen Argumentationsstil und sein anspruchsvolles Begründungsprogramm von all den Gestalten politischer Philosophie unterscheidet, die sich mehr an einem hermeneutischen Erkenntnisprogramm orientieren und vielleicht die ontologisch-polemologische Sonderverfassung der Welt des Politischen aufspüren oder die Metaphern, Symbole und geschichtlichen Signaturen des Politischen begreifen oder nur die Komplexität der vorfindlichen kontingenten politischen Wirklichkeit verstehen wollen.

Anders als Hannah Arendt, anders als Carl Schmitt, Leo Strauss und Eric Voegelin, als Othmar Spann und die diversen Mitglieder der marxistischen Erbgemeinschaft sowie der Frankfurter Schule, anders auch als Michael Oakeshott und Isaiah

Berlin knüpft John Rawls an die Philosophiekonzeption der großen politischen Philosophen der Neuzeit an, übernimmt ihr Selbstverständnis und reklamiert normative Kompetenz und philosophische Zuständigkeit für die Gerechtigkeitsdiskurse der politischen Öffentlichkeit. Er nimmt damit ein politikphilosophisches Reflexionsprogramm auf, das die oben genannten Autoren einmütig, aber mit unterschiedlichen Gründen, teils als illusionäres, realitätsunangemessenes Unternehmen, teils als deontologisch überspannten, politikvergessenen Ethizismus, teils aus einer metaphysischen, sich allen modernen Denkverhältnissen verschließenden Grundhaltung heraus, als szientistisch und technisch verkürzten Rationalismus verwerfen.

Diese politische Philosophie, deren immerwährende Anwesenheit die voreingenommenen analytischen Betrachter der politikphilosophischen Diskussionslandschaft nicht davon abgebracht hat, der politischen Philosophie den Totenschein auszustellen, bewegt sich zwischen Sein und Geschichte. Es ist eine dem analytischen Theoriemilieu fremde Tradition. All ihre Gestalten sind dezidiert antideontologisch und normativ überaus zurückhaltend. Viele setzen sich in ihren Beiträgen zur politisch-kulturellen Selbstverständigungsdebatte der Gesellschaft über alle Modernitätskonventionen hinweg und verweigern jedes Einverständnis mit den neuzeitlichen Hintergrundüberzeugungen des normativen Individualismus und des menschenrechtlichen Egalitarismus. Und wenn diese randständige politische Philosophie nicht an modernitätsabgewandter ontologisch-metaphysischer Begründung interessiert ist oder gar mit versöhnungstheologischer Strenge das Bestehende an der Utopie umfassender Erlöstheit zuschanden werden läßt, vertritt sie eine Auffassung von politischer Philosophie, die in engem Kontakt zum wirklichen politischen Leben bleibt und sich durch konkrete Problemlagen herausfordern läßt, die dem optimistischen Rationalismus der

Aufklärungsethik und den Abstraktionsidyllen normativer Gerechtigkeitstheorie gründlich mißtraut und sich am geschichtlichen Menschen und seinen verschiedenen partikularen Zugehörigkeiten orientiert, die dem Wesen des Politischen nachspürt und seine Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit gegen moralische Überformung, ökonomische Kolonialisierung und bürokratische Petrifizierung zu schützen versucht. Während diese politische Philosophie also, um Platons suggestive philosophiemethodologische Metapher zu verwenden, in der Höhle der gegebenen Verhältnisse bleibt, tritt der politische Philosoph des rawlsschen Typs seinem Selbstverständnis nach aus der Höhle heraus in die Sonne allgemeinen und gültigen Wissens, um dann in die Höhle zurückzukehren und die dort versammelte Meinungsgesellschaft aufzuklären.

Die von John Rawls in seinem ersten großen Werk wiederbelebte Philosophenrolle ist in ihrer radikalsten Ausprägung in der Tat die des universalistischen Nomotheten, des Verfassungsgebers, der im Verein mit der allgemeinen menschlichen Vernunft von einem archimedischen, gesellschafts- und geschichtsjenseitigen Standort aus eine allgemeingültige Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu entwerfen und den Menschen die unverrückbaren Grundsätze der Gerechtigkeit zu zeigen versucht. Und diejenigen, die sich mit dieser Aufgabenbeschreibung der politischen Philosophie nicht einverstanden erklären können, sind nicht im mindesten bereit, in das Lob Rawls' einzustimmen. Gerade die Eigenschaften, die an der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie und allen ihr nachfolgenden Liberalismuskonzeptionen gerühmt werden und ihre philosophische Qualität in den Augen ihrer Anhänger begründen, sind den Kritikern der Rawlsschen Philosophiekonzeption ein Ärgernis. Sie halten sein Rollenverständnis von politischer Philosophie für verderblich und betrachten seinen enormen Einfluß auf die ak-

tuelle Theoriediskussion in der politischen Philosophie als überaus verhängnisvoll.

Der gegenwärtige philosophische Liberalismus verdient ihrer Meinung nach überhaupt nicht das Prädikat einer politischen Philosophie, da er sich durch seine abstrakten Konstruktionen und seinen hochfliegenden Deontologismus den Zugang zur politischen Welt gänzlich verstellt; er ist für sie eine zutiefst unpolitische Philosophie, eine Philosophie der »Entleerung des politischen Lebens«<sup>20</sup>, die angesichts der drückenden politischen Probleme der Gegenwart ins normative Arkadien des Rechts- und Moraluniversalismus flieht und politisches Handeln grundsätzlich als moralisch angeleitete Herstellung gerechter Verhältnisse von einem geschichtsexternen Standpunkt aus mißversteht. Eine politische Philosophie muß eine Philosophie des politischen Lebens sein, muß der Komplexität des politischen Lebens gewachsen sein und sich in der dilemmatischen Welt des Nichtidealen bewegen können. Der gegenwärtige Neokantianismus und Neokontraktualismus ist in den Augen dieser Freunde des Ethos der »verità effettuale« und eines ungetrübten machiavellischen Tatsachenblicks jedoch ein durch und durch illusionäres Theorieunternehmen, das für die Niederungen des Romulus nicht taugt und einem gänzlich verfehlten Erkenntnisprogramm nachjagt.

Nachdem sich die politische Philosophie nun von der Diktatur des analytischen Methodenarguments befreit hat, wird sie ironischerweise also jetzt wieder mit einem Methodenargument attackiert, das freilich aus dem genau entgegengesetzten Bereich des methodologischen Spektrums stammt und dem philosophischen Liberalismus eine fatale Bindung an Idealkonstruktionen und universalistische Theorieidyllen vorwirft, die den Wirklichkeitssinn schwäche und eine verharmlosende Sicht der spannungsvollen modernen politischen Verhältnisse begünstige. Ver-

warfen die Analytiker die der Tradition des neuzeitlichen Vernunftrechts verpflichtete politische Philosophie wegen mangelnder Wissenschaftlichkeit, so verwerfen ihre neuen Kritiker sie wegen fehlender Wirklichkeitstauglichkeit. Das, was die wissenschaftliche Welt begeistert als Wiedergeburt der politischen Philosophie feiert, charakterisieren die Anhänger dieser konkurrierenden Auffassung von politischer Philosophie verächtlich als »Totgeburt«<sup>21</sup>.

Titel der Originalausgabe: *Justice as Fairness. A Restatement*  
 The Belknap Press of Harvard University Press,  
 Cambridge (Massachusetts), London (England)  
 © 2001 by the President and Fellows of Harvard College

John Rawls  
 Gerechtigkeit als Fairness  
 Ein Neuentwurf

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek  
 Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
 in der Deutschen Nationalbibliografie  
<http://dnb.ddb.de>

© der deutschen Ausgabe  
 Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003  
 Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
 des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
 durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.  
 Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
 (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
 ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
 reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
 verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.  
 Satz: Jürgen Ullrich typesatz, Nördlingen  
 Druck: Memminger MedienCentrum AG  
 Printed in Germany  
 Erste Auflage 2003  
 ISBN 3-518-58366-2

1 2 3 4 5 6 - 08 07 06 05 04 03

## Inhalt

Vorwort des Herausgebers .....	9
Vorwort .....	13

### Teil I Grundideen

§ 1. Vier Aufgaben der politischen Philosophie .....	19
§ 2. Die Gesellschaft als faires System der Kooperation .....	24
§ 3. Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft .....	29
§ 4. Die Idee der Grundstruktur .....	31
§ 5. Grenzen unserer Untersuchung .....	35
§ 6. Die Idee des Urzustands .....	38
§ 7. Die Idee der freien und gleichen Personen .....	44
§ 8. Das Verhältnis zwischen den Grundideen .....	53
§ 9. Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung .....	55
§ 10. Die Idee des Überlegungsgleichgewichts .....	59
§ 11. Die Idee des übergreifenden Konsenses .....	63

### Teil II Gerechtigkeitsprinzipien

§ 12. Drei Hauptpunkte .....	73
§ 13. Zwei Gerechtigkeitsprinzipien .....	77
§ 14. Das Problem der Verteilungsgerechtigkeit .....	88
§ 15. Die Grundstruktur als Gegenstand – die erste Art von Gründen .....	92
§ 16. Die Grundstruktur als Gegenstand – die zweite Art von Gründen .....	95
§ 17. Wer ist besonders schlecht gestellt? .....	99
§ 18. Der Sinn des Differenzprinzips .....	104
§ 19. Einwände anhand von Gegenbeispielen .....	112
§ 20. Legitime Erwartungen, berechnigte Ansprüche und Verdienst .....	120
§ 21. Veranlagung als gemeinschaftliches Guthaben gesehen ..	123
§ 22. Zusammenfassende Anmerkungen über Verteilungs- gerechtigkeit und Verdienst .....	127

## Teil III

## Die vom Urzustand ausgehende Argumentation

§ 23. Herstellung des Urzustands .....	132
§ 24. Die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit .....	137
§ 25. Formale Beschränkungen und der Schleier des Nichtwissens .....	139
§ 26. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs .....	144
§ 27. Der erste grundlegende Vergleich .....	152
§ 28. Die Struktur der Argumentation und die Maximin-Regel	156
§ 29. Das Argument mit Akzentuierung der dritten Bedingung	161
§ 30. Der Vorrang der Grundfreiheiten .....	166
§ 31. Ein Einwand in puncto Abneigung gegen Ungewißheit .	168
§ 32. Noch einmal: gleiche Grundfreiheiten .....	175
§ 33. Das Argument mit Akzentuierung der zweiten Bedingung	181
§ 34. Der zweite grundlegende Vergleich: Einleitung .....	188
§ 35. Gründe, die unter die Idee der Öffentlichkeit fallen ....	189
§ 36. Gründe, die unter die Idee der Reziprozität fallen .....	192
§ 37. Gründe, die unter die Idee der Stabilität fallen .....	195
§ 38. Gründe gegen das Prinzip des eingeschränkten Nutzens	198
§ 39. Anmerkungen zum Begriff der Gleichheit .....	204
§ 40. Abschließende Bemerkungen .....	207

## Teil IV

## Institutionen einer gerechten Grundstruktur

§ 41. Demokratie mit Eigentumsbesitz. Einleitende Bemerkungen .....	211
§ 42. Einige Grundgegensätze zwischen Staatsformen .....	215
§ 43. Ideen des Guten in der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit .....	218
§ 44. Konstitutionelle versus prozedurale Demokratie .....	225
§ 45. Der faire Wert der gleichen politischen Freiheiten .....	230
§ 46. Kein fairer Wert für die übrigen Grundfreiheiten .....	233
§ 47. Politischer und globaler Liberalismus – eine Gegenüberstellung .....	237
§ 48. Eine Anmerkung zur Kopfsteuer und zum Vorrang der Freiheit .....	243
§ 49. Ökonomische Institutionen einer Demokratie mit Eigentumsbesitz .....	245

§ 50. Die Familie als Basisinstitution .....	250
§ 51. Die Flexibilität einer Liste der Grundgüter .....	259
§ 52. Zu Marx' Kritik des Liberalismus .....	271
§ 53. Kurze Bemerkungen über Freizeit .....	274

## Teil V

## Die Frage der Stabilität

§ 54. Der Bereich des Politischen .....	276
§ 55. Die Frage der Stabilität .....	281
§ 56. Ist die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß in der falschen Weise politisch? .....	287
§ 57. Wie ist politischer Liberalismus möglich? .....	289
§ 58. Ein übergreifender Konsens ist keine Utopie .....	293
§ 59. Eine vernünftige Moralphysikologie .....	298
§ 60. Das Gut der politischen Gesellschaft .....	302
Register .....	309



## Vorwort des Herausgebers

In seinem Buch *A Theory of Justice* (1971) unterbreitete John Rawls eine Konzeption der Gerechtigkeit, die er »Gerechtigkeit als Fairneß« nannte.<sup>1</sup> Die vernünftigsten Gerechtigkeitsprinzipien sind nach dieser Auffassung der Gerechtigkeit als Fairneß diejenigen, auf die sich Personen unter fairen Bedingungen einigen könnten. Demnach entfaltet die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß eine Gerechtigkeitstheorie, die vom Gedanken des Gesellschaftsvertrags ausgeht. Die von ihr artikulierten Prinzipien bejahen eine im großen und ganzen liberale Auffassung der Grundrechte und Grundfreiheiten, wobei sie nur solche Ungleichheiten in Besitz und Einkommen zulassen, die den am wenigsten Begüterten zum Vorteil gereichen würden.

In dem Aufsatz »Justice as Fairness. Political Not Metaphysical« (1985) begann Rawls die Vorstellung darzulegen, eine Gerechtigkeitsauffassung mit liberalem Inhalt sollte am besten als *politische* Konzeption verstanden werden.<sup>2</sup> Eine politische Gerechtigkeitsauffassung wird durch Bezugnahme auf politische Werte gerechtfertigt und sollte nicht als Teil einer ziemlich »globalen« moralischen, religiösen oder philosophischen Theorie dargestellt werden. Dieser Gedanke steht im Mittelpunkt des Buchs *Political Liberalism* (1993).<sup>3</sup> Unter den politischen und sozialen Bedingungen freier Institutionen stößt man auf eine Vielzahl verschiedener und unvereinbarer Lehren, die zum Großteil nicht unvernünftig sind. Dieses »Faktum des vernünftigen Pluralismus« wird vom politischen Liberalismus anerkannt, der auf dieses Faktum reagiert, indem er zeigt,

<sup>1</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1971, überarbeitete Neuauflage 1999; übers. von Herrmann Vetter: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.

<sup>2</sup> Rawls, »Justice as Fairness. Political Not Metaphysical«, in: *Philosophy and Public Affairs* (1985), S. 223-252, übers. von Michael Anderheiden und Wilfried Hinsch: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 255-292.

<sup>3</sup> Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, übers. von Wilfried Hinsch: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

wie sich eine politische Konzeption in verschiedene und sogar einander widerstreitende globale Lehren einfügen kann: Sie ist ein möglicher Gegenstand eines zwischen ihnen bestehenden übergreifenden Konsenses.

Durch die Entfaltung der Idee des politischen Liberalismus ist Rawls dahin gelangt, seine Darstellung und Rechtfertigung des Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß neu zu formulieren. Während die *Theorie der Gerechtigkeit* die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß als Bestandteil einer liberalen Globaleinstellung präsentierte, zeigt dieser Neuentwurf, wie jene Konzeption als eine Form des politischen Liberalismus begriffen werden kann. Ja, Rawls stellt den Gedanken der Gerechtigkeit als Fairneß als die vernünftigste Form des politischen Liberalismus dar. Damit gibt er zugleich eine Neuformulierung der Grundargumente für die beiden Gerechtigkeitsprinzipien, die für eine Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß von ausschlaggebender Wichtigkeit sind.

Das vorliegende Buch entstand aus Vorlesungen über die politische Philosophie, die Rawls in den achtziger Jahren regelmäßig an der Harvard-Universität gehalten hat. Zu dieser Lehrveranstaltung gehörte eine Untersuchung der Werke historisch wichtiger Autoren (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill und Marx), und außerdem wurden die Grundlagen der von Rawls selbst vertretenen Anschauung vorgestellt. Die Vorlesungen über Gerechtigkeit als Fairneß wurden in schriftlicher Form an die Hörer verteilt, zunächst um die Lektüre ausgewählter Stellen aus der *Theorie der Gerechtigkeit* zu ergänzen. Es wurden Fragen angesprochen, die in der *Theorie* unberücksichtigt bleiben, und es wurden Irrtümer berichtigt, die Rawls in einigen Argumenten der *Theorie* gefunden hatte. Später wurden die Vorlesungen unabhängig von diesem Zusammenhang und als mehr oder weniger vollständige Neuformulierung der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß gehalten. Bis 1989 lag ein Vorlesungsskriptum vor, das bereits in etwa die hier vorliegende Form hatte.

In den frühen neunziger Jahren, als Rawls das Buch *Political Liberalism* abschloß, überarbeitete er auch dieses Manuskript. Die Überarbeitung unterscheidet sich aber nicht wesentlich von der 1989 fertiggestellten Fassung, außer daß der § 50 über die Familie hinzugefügt wurde. Nach der Veröffentlichung von *Political Liberalism* beschäftigte sich Rawls mit einer Reihe weiterer Werke, unter anderem

mit der Schrift über das Völkerrecht,<sup>4</sup> die ursprünglich den Teil VI dieses Neuentwurfs gebildet hatte. Die übrigen, inzwischen veröffentlichten Arbeiten sind »Reply to Habermas«, eine Einleitung zur Paperback-Ausgabe von *Political Liberalism* und der Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited«.<sup>5</sup> Manche Gedanken, die in diesen Schriften dargelegt werden, finden sich auch hier, allerdings nicht immer so ausgearbeitet wie in der bereits veröffentlichten Form.

Aus Krankheitsgründen ist Rawls nicht imstande gewesen, auch die Letztfassung des Manuskripts seinen Plänen entsprechend zu überarbeiten. Größtenteils war das Manuskript allerdings schon vollständig. Die Teile IV und V sind am wenigsten vollendet, und wenn Rawls mehr Zeit gehabt hätte, hätte er diesen Abschnitten sicher noch einiges hinzugefügt und sie in höherem Maße an die ersten drei Teile angepaßt. Jetzt liest sich der IV. Teil wie eine Reihe von Zusätzen zu den detaillierteren und unabhängigeren Teilen I bis III. Teil V ist ein vorläufiger Versuch, die im dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit* vorgelegten Argumente für die Stabilität der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß neu zu formulieren. Teil V bedient sich des Begriffs eines übergreifenden Konsenses und argumentiert für die Stabilität des als politische Gerechtigkeitskonzeption verstandenen Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß. Diese Idee verfolgt der Autor auch in dem Buch *Political Liberalism* sowie in seinen neueren Arbeiten. Die Teile IV und V sind zwar nicht abgeschlossen, aber sie präsentieren dennoch wichtige Teile der Gesamtargumentation für die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß. Der Herausgeber traf die Entscheidung, diese Teile ebenso wie die übrigen Abschnitte des Buchs weitgehend unverändert zu lassen. Einige Abschnitte wurden umgestellt, um grundlegende Unterscheidungen schon früher einzuführen. Der jetzige § 42 kam ursprünglich nach dem § 50, § 47 folgte auf § 44, die §§ 55 und 57 wurden gegeneinander ausgewechselt, und § 56 – der ursprüngliche Schlußabschnitt von Teil V – wurde zwischen sie eingeschoben.

4 Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1999.

5 »Reply to Habermas«, in: *Journal of Philosophy* (1995), S. 132-180, abgedruckt in der Paperback-Ausgabe von *Political Liberalism* (1996); »The Idea of Public Reason Revisited«, in: *University of Chicago Law Review* (1997), S. 765-807, abgedruckt in: Rawls, *Collected Papers*, hg. von Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1999, sowie in: *The Law of Peoples*.

Zu den übrigen Veränderungen gehören die folgenden Maßnahmen: Verweise auf den VI. Teil über das Völkerrecht wurden getilgt. Erläuterungen von Grundbegriffen, etwa des Schleiers des Nichtwissens, wurden mitunter hinzugefügt. In solchen Fällen wurden die Formulierungen aus der *Theorie der Gerechtigkeit* bzw. dem Buch über den politischen Liberalismus entnommen und durch in eckige Klammern gesetzte Fußnoten entsprechend gekennzeichnet. Durchweg wurde bei der Ausführung von Veränderungen behutsam verfahren. Bearbeitungen wurden auf das Mindestmaß beschränkt, und es wurde sorgfältig darauf geachtet, nichts an der Substanz des von Rawls Geschriebenen zu ändern. Über alle Modifikationen wurde der Autor in Kenntnis gesetzt.

Ich bin dankbar für die Hilfe, die mir bei der Erstellung der Satzvorlage zuteil wurde. Besonders verpflichtet fühle ich mich Joshua Cohen und Mard Rawls, die beide den Text bis ins Detail mit mir durchgegangen sind. Ihr kritisches Urteil kam mir ebenso zugute wie ihre zahlreichen Vorschläge und Hinweise. Für Ratschläge danken möchte ich außerdem Arnold Davidson, Barbara Herman, Percy Lehning, Lionel McPherson und T. M. Scanlon.

## Vorwort

In dieser Arbeit verfolge ich zwei Ziele. Das eine besteht darin, die besonders gravierenden Mängel der *Theorie der Gerechtigkeit* zu beheben,<sup>1</sup> von denen die Klarheit der Hauptideen der in jenem Buch unter dem Namen »Gerechtigkeit als Fairneß« vorgelegten Gerechtigkeitskonzeption beeinträchtigt wurde. Da ich auf diese Ideen nach wie vor große Stücke halte und glaube, daß die wichtigeren Schwierigkeiten ausgeräumt werden können, habe ich diesen Versuch einer Neuformulierung unternommen. Dabei bemühe ich mich, die Darstellung zu verbessern, eine Reihe von Fehlern zu korrigieren, einige nützliche Umarbeitungen aufzunehmen und Erwiderungen auf ein paar häufig erhobene Einwände anzudeuten. An vielen Stellen nehme ich auch Veränderungen an der Argumentation vor.

Das zweite Ziel besteht darin, die in der *Theorie* vorgelegte Gerechtigkeitskonzeption und die in meinen seit 1974 erschienenen Essays enthaltenen Ideen im Rahmen einer einheitlichen Darstellung miteinander zu verbinden. *A Theory of Justice* umfaßte beinahe 600 Seiten, und wenn man die (insgesamt etwa zehn) besonders einschlägigen Aufsätze berücksichtigt, ergibt sich ein Gesamtumfang von nahezu tausend Seiten.<sup>2</sup> Außerdem lassen sich die Aufsätze

<sup>1</sup> 1975 überarbeitete ich den Text von *A Theory of Justice* (1971, veränderte Neuauflage 1999) anlässlich der ersten Übersetzung in eine andere Sprache. Diese überarbeitete Fassung ist auch in vielen späteren Übersetzungen erschienen, aber erst 1999 auf englisch. Diese Situation hat sich mit der veränderten Neuauflage gewandelt (in dieser Neuauflage gibt es ansonsten keine Modifikationen). Als die dem hier vorgelegten Text zugrunde liegenden Vorlesungen gehalten wurden, waren die überarbeiteten Stellen, an denen es gelegentlich auch um in den Vorlesungen angeschnittene Themen geht, auf englisch nicht zugänglich. Ich ging davon aus, daß die Studenten nur den Text der englischen Erstausgabe kannten. Daher kann es vorkommen, daß sich einige Verweise auf die *Theorie* in diesem Neuentwurf auf Erörterungen beziehen, die in der revidierten, ins Deutsche übersetzten Fassung gar nicht vorkommen. In diesen Fällen wird auf die Seitenzahlen der amerikanischen Erstausgabe verwiesen. Alle übrigen Seitenangaben beziehen sich auf die überarbeitete und übersetzte Ausgabe. Bei allen Hinweisen auf die *Theorie der Gerechtigkeit* wird auch der Abschnitt genannt. Was die Numerierung dieser Abschnitte betrifft, gibt es keinen Unterschied zwischen Erstausgabe und überarbeiteter Fassung.

<sup>2</sup> Folgendes ist eine Liste der besonders einschlägigen Aufsätze: »Reply to Alexander

nicht völlig miteinander in Einklang bringen, und Mehrdeutigkeiten bei der Formulierung diverser Ideen – beispielsweise der Idee eines übergreifenden Konsenses – erschweren es, eine klare und widerspruchsfreie Anschauung ausfindig zu machen. Der interessierte Leser hat ein Anrecht auf Hilfe, um erkennen zu können, wie diese Essays und die *Theorie* möglicherweise zusammenhängen, in welche Richtung die Korrekturen gehen und welchen Unterschied sie machen. Diese Hilfe versuche ich zu leisten, indem ich an einer Stelle

and Musgrave«, in: *Quarterly Journal of Economics* (1974), S. 633-655; »A Kantian Conception of Equality«, in: *Cambridge Review* (1975), S. 94-99, abgedruckt unter dem Titel »A Well-Ordered Society« in: Peter Laslett u. James Fishkin (Hg.), *Philosophy, Politics, and Society* (5th series), New Haven: Yale University Press 1979; »Fairness to Goodness«, in: *Philosophical Review* (1975), S. 536-555; »The Basic Structure as Subject«, in: Alan Goldman u. Jaegwon Kim (Hg.), *Values and Morals*, Dordrecht: D. Reidel 1978, übers. von Markus Klatetzki u. Wilfried Hinsch: »Die Grundstruktur als Gegenstand«, in: Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 45-79; »Kantian Constructivism in Moral Theory«, in: *Journal of Philosophy* (1980), S. 515-572, übers. von Markus Klatetzki u. Wilfried Hinsch: »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 80-158; »Social Unity and Primary Goods«, in: Amartya Sen u. Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press 1982; »The Basic Liberties and Their Priority«, in: Sterling McMurrin (Hg.), *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 3, Salt Lake City: University of Utah Press 1982, übers. von Michael Anderheiden: »Der Vorrang der Grundfreiheiten«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 159-254; »Justice as Fairness. Political Not Metaphysical«, in: *Philosophy and Public Affairs* (1985), S. 223-252, übers. von Michael Anderheiden u. Wilfried Hinsch: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 255-292; »On the Idea of an Overlapping Consensus«, in: *Oxford Journal of Legal Studies* (1987), S. 1-25, übers. von Michael Anderheiden u. Wilfried Hinsch: »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 293-332; »On the Priority of Right and Ideas of the Good«, in: *Philosophy and Public Affairs* (1988), S. 251-276, übers. von Michael Anderheiden u. Wilfried Hinsch: »Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 364-397; »The Domain of the Political and Overlapping Consensus«, in: *New York Law Review* (1989), S. 233-255, übers. von Michael Anderheiden u. Wilfried Hinsch: »Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 333-363. Auf diese Essays wird hier hin und wieder in den Fußnoten verwiesen, wobei der Titel manchmal in abgekürzter Form wiedergegeben wird. Außer »The Basic Structure as Subject« und »The Basic Liberties and Their Priority« sind alle diese Texte in der von Samuel Freeman herausgegebenen Sammlung meiner Aufsätze abgedruckt: *Collected Papers*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1999.

eine meiner derzeitigen Auffassung entsprechende Darstellung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß gebe und mich dabei auf alle diese Schriften beziehe. Ich habe mich bemüht, diese Neuformulierung so vorzulegen, daß sie mehr oder weniger in sich abgeschlossen ist.

Denjenigen, die mit der *Theorie der Gerechtigkeit* ein wenig vertraut sind, sei gesagt, daß die hauptsächlichsten Veränderungen von dreierlei Art sind: erstens, Veränderungen der Formulierung und des Inhalts der beiden Gerechtigkeitsprinzipien, die zur Darstellung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß verwendet werden; zweitens, Veränderungen der Strukturierung der vom Urzustand ausgehenden Argumentation für diese Prinzipien; drittens Veränderungen der Art und Weise, in der die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß selbst aufgefaßt werden sollte, nämlich nicht als Teil einer umfassenden moralischen Theorie, sondern als politische Konzeption.

Zur Erläuterung seien zunächst zwei Beispiele für Veränderungen der ersten Art genannt: Eine Veränderung besteht in einer völlig anderen Kennzeichnung der gleichen Grundfreiheiten und ihres Vorrangs; diese Modifikation ist nötig, um der von H. L. A. Hart geübten eindringlichen Kritik Rechnung zu tragen (§ 13). Eine weitere Veränderung besteht in einer verbesserten Darstellung des Begriffs der Grundgüter, durch die er mit der politischen und normativen Auffassung der Bürger als freie und gleiche Personen in Verbindung gebracht wird, so daß es nicht mehr so aussieht, als würden diese Güter ausschließlich auf der Grundlage von psychologischen Faktoren und menschlichen Bedürfnissen bestimmt (darauf, daß es so aussieht, bin ich von vielen Autoren hingewiesen worden, u. a. von Joshua Cohen und Joshua Rabinowitz – § 17). Außerdem versuche ich mit Einwänden fertig zu werden, die Amartya Sen erhoben hat (§ 51).

Die Hauptveränderung der zweiten Art ist eine Aufspaltung der vom Urzustand ausgehenden Argumentation für die beiden Gerechtigkeitsprinzipien in zwei grundlegende Vergleiche. Beim einen Vergleich werden die beiden Prinzipien mit dem Prinzip des (durchschnittlichen) Nutzens verglichen. Bei dem anderen Vergleich werden die beiden Prinzipien mit einer modifizierten Form ihrer selbst verglichen, wobei die Modifikation eine Ersetzung des Differenzprinzips durch das mit Hilfe eines Minimums eingeschränkte

Prinzip des (durchschnittlichen) Nutzens beinhaltet. Diese beiden Vergleiche geben uns die Möglichkeit, die Gründe für das die Grundfreiheiten betreffende erste Gerechtigkeitsprinzip und für die erste Hälfte des zweiten – nämlich das Prinzip der fairen Chancengleichheit – von jenen Gründen zu trennen, die für die andere Hälfte des zweiten Prinzips sprechen, also für das Differenzprinzip. Im Gegensatz zu dem, was die Darstellung in der *Theorie* nahelegen mag, zeigt diese Aufspaltung der Argumentation, daß die für das Differenzprinzip sprechenden Gründe nicht auf einer starken Abneigung gegen die als psychische Einstellung begriffene Ungewißheit beruhen (was K. J. Arrow, J. C. Harsanyi und andere Autoren keineswegs unvernünftigerweise angenommen hatten – §§ 34–39). Dies wäre ein überaus schwaches Argument. In Wirklichkeit beruhen die angemessenen Gründe auf Begriffen wie denen der Öffentlichkeit und der Reziprozität.

Veränderungen der dritten Art stellen sich ein, wenn geklärt wird, wie die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß zu verstehen ist. In der *Theorie der Gerechtigkeit* wird nirgends die Frage erörtert, ob die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß eine umfassende moralische Lehre oder eine politische Konzeption von Gerechtigkeit darstellt. An einer Stelle der *Theorie* (§ 3, S. 34) heißt es: Bei einigem Erfolg der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß würde der nächste Schritt darin bestehen, die von der Bezeichnung »das Rechte als Fairneß« nahegelegte allgemeine Anschauung zu untersuchen. Obwohl es sich bei den in der *Theorie* einigermaßen detailliert untersuchten Problemen stets um die traditionellen und vertrauten Probleme der politischen und sozialen Gerechtigkeit handelt, kann der Leser durchaus auf den Gedanken kommen, die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß werde als Teil einer moralischen Globallehre dargelegt, die später entfaltet werden könnte, sofern der Erfolg zu diesem Versuch ermutige.

Der vorliegende Neuentwurf beseitigt diese Mehrdeutigkeit: Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß wird jetzt als eine politische Konzeption der Gerechtigkeit präsentiert. Die Ausführung dieser Veränderung der Deutungsweise des Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß erzwingt viele weitere Modifikationen und verlangt eine Familie zusätzlicher Ideen, die in der *Theorie* nicht zu finden sind – jedenfalls nicht mit demselben Sinn oder der gleichen Signifikanz. Um eine realistischere Vorstellung von einer wohlge-

ordneten Gesellschaft zu formulieren, brauchen wir – da der Pluralismus religiöser, philosophischer und moralischer Lehren ein gegebenes Faktum ist – außer der Einführung der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption als solcher auch die Idee eines übergreifenden Konsenses in puncto dieser globalen bzw. teilweise globalen Lehren. Außerdem benötigen wir die Idee einer öffentlichen Rechtfertigungsbasis und den Gedanken des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie bestimmte allgemeine Fakten der politischen Soziologie des Common sense, die teilweise durch die sogenannten »Bürden des Urteilens« erklärt werden – eine Idee, die in der *Theorie* ebenfalls keine Verwendung findet.

Auf den ersten Blick erscheint es vielleicht überraschend, daß die Betrachtung des nicht als Teil einer umfassenden Lehre, sondern als politische Konzeption verstandenen Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß eine Familie zusätzlicher Ideen verlangt. Die Erklärung besteht darin, daß wir jetzt stets zwischen der politischen Konzeption und verschiedenen Globallehren religiöser, philosophischer und moralischer Art unterscheiden müssen. Diese Lehren gehen gewöhnlich mit ihren eigenen Vorstellungen von Vernunft und Rechtfertigung einher. Das gleiche gilt auch für die politische Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß, die die Ideen der öffentlichen Vernunft und der öffentlichen Rechtfertigungsbasis mit sich bringt. Diese letzteren Ideen müssen in einer Weise bestimmt werden, die in angemessener Form politisch und daher verschieden ist von den parallelen Vorstellungen globaler Lehren. Angesichts des von mir so genannten Faktums des vernünftigen Pluralismus müssen wir verschiedene Standpunkte im Auge behalten, sofern der Gedanke der Gerechtigkeit als Fairneß (oder irgendeine sonstige politische Konzeption) eine Chance haben soll, die Unterstützung durch einen übergreifenden Konsens zu erlangen.

Der Sinn dieser Ausführungen wird an dieser Stelle noch nicht klar sein. Es geht einfach darum, denen, die mit der *Theorie der Gerechtigkeit* bereits vertraut sind, einen Hinweis auf die Arten von Neuerungen zu geben, auf die sie in diesem kurzen Neuentwurf stoßen werden.

Ich bin, wie auch sonst immer, vielen meiner Kollegen und Studenten zu Dank verpflichtet für die durchdachten und hilfreichen Anmerkungen und kritischen Hinweise, die sie mir im Laufe der Jahre haben zukommen lassen. Diese Anmerkungen und Hinweise

sind zu zahlreich, als daß ich sie hier im einzelnen nennen könnte, doch allen bin ich zutiefst verbunden. Ebenfalls danken möchte ich Maud Wilcox für ihre einfühlsame Bearbeitung der 1989 fertiggestellten Textfassung. Meinen tief empfundenen Dank muß ich abschließend Erin Kelly und meiner Frau Mardy aussprechen, die es trotz meiner angegriffenen Gesundheit ermöglicht haben, die Arbeit an diesem Buch zum Abschluß zu bringen.

Oktober 2000

## Teil I Grundideen

### § 1. Vier Aufgaben der politischen Philosophie

1.1 Zunächst unterscheiden wir vier Aufgaben, welche die politische Philosophie im Rahmen der öffentlichen politischen Kultur einer Gesellschaft erfüllen kann. Betrachten wir zunächst ihre praktische Aufgabe, die sich aus Uneinigkeit stiftenden politischen Konflikten ergibt sowie aus dem Bedürfnis, mit dem Problem der Ordnung fertig zu werden.

In der Geschichte jeder Gesellschaft gibt es lange Perioden, in denen bestimmte Grundfragen tiefe und einschneidende Konflikte auslösen, während es schwierig, wenn nicht gar unmöglich erscheint, eine durchdachte und gemeinsame Basis der politischen Einigung ausfindig zu machen. Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Historisch gesehen geht der Liberalismus auf die der Reformation folgenden Religionskriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zurück. Mit diesen Auseinandersetzungen begann eine langwierige Kontroverse um das Recht auf Widerstand und die Gewissensfreiheit, die schließlich zur Formulierung und oftmals zögerlichen Akzeptierung der einen oder anderen Form des Toleranzprinzips führte. Die Anschauungen, die in Lockes *Brief über Toleranz* (1689) und in Montesquieus *Geist der Gesetze* (1748) dargelegt werden, haben eine weit zurückreichende Vorgeschichte. Sicher das bedeutendste Werk der politischen Philosophie in englischer Sprache ist der *Leviathan* von Thomas Hobbes (1652), und in diesem Buch geht es, nicht anders als in Lockes *Zweiter Abhandlung über die Regierung* (ebenfalls 1689), um das Problem der Ordnung während der Aufstände des englischen Bürgerkriegs. Um an einem amerikanischen Beispiel zu illustrieren, wie politische Philosophie aus Uneinigkeit stiftenden Konflikten hervorgehen kann, denke man an die ausführlichen Debatten zwischen Föderalisten und Föderationsgegnern von 1787 bis 1788, als es um die Verabschiedung der Verfassung ging, und an die Form, in der die Frage der Ausbreitung der Sklaverei in den Jahren vor dem Bürgerkrieg Grund-

satzdiskussionen über diese Institution und das Wesen der Union zwischen den Staaten aufkommen ließ.

Wir nehmen also an, daß eine Aufgabe der politischen Philosophie – ihre praktische Rolle, könnte man sagen – darin liegt, die Aufmerksamkeit auf heftig umstrittene Fragen zu lenken und herauszufinden, ob sich allem Anschein zum Trotz eine zugrunde liegende Basis philosophischer und moralischer Übereinstimmung ausmachen läßt. Oder wenn eine solche Basis der Übereinstimmung nicht entdeckt werden kann, besteht vielleicht immerhin die Möglichkeit, das an der Wurzel der Uneinigkeit stiftenden politischen Differenzen liegende Auseinandergehen der philosophischen und moralischen Meinungen einzugrenzen, so daß unter Verhältnissen wechselseitiger Achtung der Bürger nach wie vor soziale Kooperation stattfinden kann.

Zur Klärung der Gedanken betrachte man den innerhalb der Tradition des demokratischen Denkens bestehenden Konflikt zwischen den Ansprüchen der Freiheit und den Ansprüchen der Gleichheit. Aus den während der letzten beiden Jahrhunderte geführten Debatten geht deutlich hervor, daß es keine öffentliche Einigkeit gibt über die Frage, in welcher Form Grundinstitutionen geordnet werden sollten, um der Freiheit und der Gleichheit der Staatsbürger einer Demokratie am besten gerecht zu werden. Es gibt eine Trennlinie zwischen der auf Locke zurückgehenden Tradition, welche die von Benjamin Constant so bezeichneten »Freiheiten der Modernen« betont – Gedanken- und Gewissensfreiheit, bestimmte Grundrechte der Person und des Eigentums sowie die Herrschaft des Gesetzes –, und der auf Rousseau zurückgehenden Tradition, welche die »Freiheiten der Alten« akzentuiert, wie sie bei Constant heißen, also die Gleichheit der politischen Freiheiten und die Werte des öffentlichen Lebens.<sup>1</sup> Dieser übertrieben stilisierte Gegensatz verdeutlicht die Tiefe des Konflikts.

Dieser Konflikt wurzelt nicht nur in Differenzen der sozialen und ökonomischen Interessen, sondern auch in Differenzen zwischen

<sup>1</sup> Siehe »Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen« (1819), in: Benjamin Constant, *Werke in vier Bänden*, Band 4, *Politische Schriften*, hg. von Lothar Gall, Berlin 1972, S. 263–296. Constant lebte von 1767 bis 1830. Der Ausdruck »Freiheiten der Alten« bezieht sich auf die Freiheiten der als Athener geborenen männlichen Bürger, wie sie etwa zur Zeit des Perikles durch die Rechte der politischen Beteiligung im Rahmen der athenischen Demokratie festgelegt waren.

allgemeinen politischen, ökonomischen und sozialen Theorien über die Funktionsweise der Institutionen sowie in unterschiedlichen Ansichten über die wahrscheinlichen Konsequenzen der öffentlichen politischen Pläne. Hier konzentrieren wir uns auf einen anderen Ursprung des Konflikts, nämlich auf die verschiedenen philosophischen und moralischen Lehren, die sich mit der Frage befassen, wie die konkurrierenden Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit aufzufassen sind, wie sie geordnet und gegeneinander abgewogen werden sollten und wie jede spezifische Art und Weise ihrer Ordnung gerechtfertigt werden muß.

1.2 Hier seien kurz drei weitere Aufgaben der politischen Philosophie genannt, auf die im weiteren näher eingegangen wird. Die eine besteht darin, daß die politische Philosophie zu der Art und Weise beitragen kann, in der die Angehörigen eines Volks ihre politischen und sozialen Institutionen insgesamt auffassen sowie ihre grundlegenden Ziele und Zwecke als Mitglieder einer historisch gewordenen Gesellschaft – einer Nation – im Gegensatz zu ihren Zielen und Zwecken als Individuen oder als Angehörige von Familien und Verbänden. Außerdem brauchen die Mitglieder jeder zivilisierten Gesellschaft eine Auffassung, die es ihnen ermöglicht, sich selbst als Gesellschaftsangehörige mit einem bestimmten politischen Status – in der Demokratie: als gleichberechtigte Staatsbürger – zu begreifen und überdies zu verstehen, wie dieser Status ihr Verhältnis zur sozialen Umwelt beeinflusst.

Dieses Bedürfnis kann die politische Philosophie zu erfüllen versuchen, und diese Aufgabe umschreibe ich mit dem Ausdruck »Orientierung«.<sup>2</sup> Der Grundgedanke ist der, daß es eine Sache der (theoretischen und der praktischen) Vernunft ist, uns im (begrifflichen) Raum zu orientieren, beispielsweise im Raum aller möglichen Zwecke – der individuellen wie der gemeinschaftlichen, der politischen wie der sozialen. Die politische Philosophie als Tätigkeit der Vernunft leistet das, indem sie Prinzipien zur Bestimmung vernünftiger und rationaler Zwecke dieser verschiedenen Arten

<sup>2</sup> Der Ausdruck und sein Sinn werden von Kants Gebrauch der Formulierung in seinem Aufsatz »Was heißt: ›Sich im Denken orientieren?‹« (1786) nahegelegt. Nach Kant ist die Vernunft in ganz ähnlicher Form, wie es hier äußerst knapp im Text angedeutet wird, das Vermögen der Orientierung.

angibt und zeigt, wie diese Zwecke in einem passend formulierten Konzept einer gerechten und vernünftigen Gesellschaft kohärent miteinander zusammenhängen können. Ein solches Konzept kann einen einheitlichen Rahmen bieten, in dem es möglich ist, vorge-schlagene Antworten auf Uneinigkeit stiftende Fragen wider-spruchsfrei abzustimmen und die durch Betrachtung verschiedener Fälle gewonnenen Einsichten aufeinander zu beziehen und auf weitere Fälle zu übertragen.

1.3 Eine dritte, von Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) betonte Funktion ist die Aufgabe der Versöhnung: Die politische Philosophie kann sich bemühen, unsere Enttäuschung und unseren Zorn auf die eigene Gesellschaft und deren Geschichte zu beschwichtigen, indem sie uns zeigt, inwiefern ihre Institutionen bei angemessener Betrachtung von einem philosophischen Blick-punkt rational sind und sich im Laufe der Zeit so entwickelt haben, um ihre jetzige, vernünftige Form anzunehmen. In Einklang damit steht Hegels bekannter Ausspruch: Wenn man die Welt vernünftig betrachte, schaue sie vernünftig zurück. Er strebt danach, daß wir zur Versöhnung gelangen, d. h. wir sollen unsere soziale Welt akzeptieren und uns nicht nur mit ihr abfinden, sondern sie in positiver Form bejahen.

Mit dieser Rolle der politischen Philosophie werden wir uns in mehreren Hinsichten befassen. So bin ich der Überzeugung, daß eine demokratische Gesellschaft keine Gemeinschaft ist und keine Gemeinschaft sein kann, sofern man unter einer Gemeinschaft eine Gesamtheit von Personen versteht, die eine Einheit bilden, indem sie ein und dieselbe globale – bzw. partiell globale – Lehre bejahen. Das eine Gesellschaft mit freien Institutionen kennzeichnende Faktum des vernünftigen Pluralismus macht dergleichen unmöglich.<sup>3</sup> Dabei handelt es sich um das Faktum der tiefreichenden und nicht aus-zuräumenden Unterschiede der vernünftigen Globalvorstellungen, die sich die Bürger in religiöser und philosophischer Hinsicht von der Welt machen, sowie der Unterschiede in ihren Auffassungen der im menschlichen Leben anzustrebenden moralischen und ästheti-schen Werte. Es fällt allerdings nicht immer leicht, dieses Faktum zu

<sup>3</sup> Zur Bedeutung des im Text gebrauchten Worts »vernünftig« siehe die §§ 2, 11 und 23.

akzeptieren, und die politische Philosophie kann sich bemühen, uns mit dieser Gegebenheit zu versöhnen, indem sie zeigt, was daran vernünftig und in politischer Hinsicht womöglich sogar heil- und nutzbringend ist.

Eine politische Gesellschaft ist auch kein Verband und kann keiner sein. Wir treten ihr nicht freiwillig bei, sondern wir befinden uns einfach zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt in einer spezifischen politischen Gesellschaft. Nun könnte man meinen, unsere Anwesenheit in ihr – unser Hiersein in dieser Gesellschaft – sei nicht frei. In welchem Sinn können die Bürger einer Demo-kratie dann überhaupt frei sein? Oder welches ist – wie wir schließ-lich fragen werden – die äußere Grenze unserer Freiheit (§ 26)?

Mit dieser Frage kann man zu Rande zu kommen versuchen, indem man die politische Gesellschaft in einer bestimmten Weise betrachtet, nämlich als ein faires System der langfristigen, von einer Generation zur nächsten fortwirkenden Kooperation, wobei die Kooperierenden als freie und gleiche Bürger sowie als normale, ein ganzes Leben lang miteinander zusammenarbeitende Angehö-rige der Gesellschaft angesehen werden. Sodann bemüht man sich, Prinzipien der politischen Gerechtigkeit der folgenden Art zu for-mulieren: Wenn die Grundstruktur der Gesellschaft – die wichtig-sten politischen und sozialen Institutionen sowie die Art und Weise ihres Zusammenpassens in einem Kooperationsrahmen – diesen Prinzipien genügt, darf man ohne Anmaßung und Schwindel be-haupten, die Bürger seien tatsächlich frei und gleichberechtigt.<sup>4</sup>

1.4 Die vierte Aufgabe ist eine Variante der vorigen. Wir betrachten die politische Philosophie als realistische Utopie, mithin als ein Sondieren der Grenzen der politisch-praktischen Möglichkeiten. Unsere Hoffnungen hinsichtlich der Zukunft unserer Gesellschaft beruhen auf der Überzeugung, daß die soziale Welt zumindest eine

<sup>4</sup> Wenn man sich auf die Idee der politischen Philosophie als Versöhnung beruft, muß man behutsam verfahren. Denn die politische Philosophie ist stets in Gefahr, mißbraucht zu werden, um einen ungerechten und unwürdigen Status quo zu rechtfertigen und somit im Marxschen Sinn ideologisch zu werden. Von Zeit zu Zeit müssen wir die Frage aufwerfen: Ist die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß (oder irgendeine sonstige Anschauung) in dieser Hinsicht ideologisch? Und wenn nicht, warum nicht? Sind schon die zum Einsatz gebrachten Grundideen ideologisch? Wie können wir nachweisen, daß sie es nicht sind?



passable politische Ordnung zuläßt, so daß ein ziemlich gerechtes, wenn auch nicht vollkommenes Staatswesen möglich ist. Daher fragen wir: Wie wäre eine gerechte demokratische Gesellschaft unter einigermaßen günstigen, aber immerhin möglichen historischen Bedingungen beschaffen – also unter Bedingungen, die von den Gesetzen und Tendenzen der sozialen Welt zugelassen werden? Welche Ideale und Prinzipien würde eine solche Gesellschaft unter Voraussetzung der uns bekannten Gerechtigkeitsverhältnisse in einer demokratischen Kultur zu verwirklichen trachten? Zu diesen Verhältnissen gehört auch das Faktum des vernünftigen Pluralismus. Diese Gegebenheit besteht permanent, denn sie ist im Rahmen freier demokratischer Institutionen von unbegrenzter Dauer.

Das Faktum des vernünftigen Pluralismus begrenzt die unter den Bedingungen unserer sozialen Welt praktisch umsetzbaren Möglichkeiten. Diese Bedingungen sind verschieden von denen anderer historischer Epochen, in denen sich die Menschen, wie oft behauptet wird, einig waren in der Bejahung einer einzigen Globalkonzeption (was allerdings vielleicht nie der Fall gewesen ist). Letzten Endes wollen wir fragen, ob das Faktum des vernünftigen Pluralismus ein historisch gegebenes Schicksal ist, das wir bedauern sollten. Der Nachweis, daß es sich nicht so verhält bzw. daß es ganz erhebliche Vorteile hat, würde dazu beitragen, uns zum Teil mit unserer Lage zu versöhnen. Freilich kann man hier die Frage stellen, wie die Grenzen des praktisch Durchsetzbaren ermittelt werden und welches de facto die Bedingungen unserer sozialen Welt sind. Hier liegt das Problem darin, daß die Grenzen des Möglichen nicht durch das Wirkliche gegeben sind, denn die politischen und sozialen Institutionen können ebenso wie vieles andere in höherem oder geringerem Maße verändert werden. Dieser tieferschürfenden Frage werde ich hier jedoch nicht weiter nachgehen.

## § 2. Die Gesellschaft als faires System der Kooperation

2.1 Ein bereits genanntes praktikables Ziel der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß besteht darin, eine akzeptable philosophische und moralische Basis für demokratische Institutionen zu liefern und damit die Frage anzusprechen, wie die Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit aufgefaßt werden sollten. Zu diesem Zweck

betrachten wir die öffentliche politische Kultur der demokratischen Gesellschaft sowie die Traditionen der Interpretation ihrer Verfassung und ihrer wichtigsten Gesetze, um dort nach bestimmten vertrauten Ideen zu suchen, die sich zu einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit ausbauen lassen. Dabei wird angenommen, daß die Bürger einer demokratischen Gesellschaft zumindest ein implizites Verständnis dieser Ideen haben, das bei politischen Alltagsdiskussionen – bei Debatten über den Sinn und den Grund der verfassungsmäßig garantierten Rechte und Freiheiten usw. – zum Vorschein kommt.<sup>5</sup>

Einige dieser vertrauten Ideen sind in höherem Maße grundlegend als andere. Diejenigen, deren wir uns bedienen, um der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß insgesamt Ordnung und Struktur zu verleihen, rechne ich zu den Grundideen. Die im Rahmen dieser Gerechtigkeitsauffassung fundamentalste Idee ist die Vorstellung von der Gesellschaft als einem fairen und langfristig von einer Generation zur nächsten fortwirkenden System der sozialen Kooperation (*Theorie*, § 1, S. 22). Diese Idee benutzen wir als den zentralen Strukturierungsgedanken bei unserem Versuch der Formulierung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption für ein demokratisches Staatswesen.

Diese zentrale Idee wird in Verbindung mit zwei damit einhergehenden Grundgedanken ausgearbeitet. Bei diesen letzteren Gedanken handelt es sich erstens um die Idee der Bürger (also derjenigen, die kooperieren) als freier und gleicher Personen (§ 7) und zweitens um die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft, also einer Gesellschaft, die durch eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption wirksam geregelt ist (§ 3).

Diese intuitiv einleuchtenden Grundgedanken gelten, wie schon angedeutet, als Ideen, mit denen man aus der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft vertraut ist. Bei solchen

<sup>5</sup> Bei diesen wohlvertrauten Ideen setzt die Darstellung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß an, und auf diese Weise verknüpfen wir diese Konzeption mit der Common-sense-Auffassung des Alltags. Doch daß die Darstellung bei jenen Ideen ansetzt, heißt nicht, daß die Argumentation für den Gedanken der Gerechtigkeit als Fairneß diese Ideen schlicht als Grundlage voraussetzt. Alles hängt davon ab, wie die Darstellung insgesamt ausfällt und ob sich die Ideen und Prinzipien dieser Gerechtigkeitsauffassung sowie ihrer Schlußfolgerungen bei gebührendem Nachdenken als akzeptabel erweisen. Siehe § 10.

Ideen ist es zwar häufig so, daß sie weder ausdrücklich formuliert noch mit einem deutlich abgegrenzten Sinn ausgestattet werden, aber dennoch können sie im Rahmen des politischen Denkens der Gesellschaft eine ebenso fundamentale Rolle spielen wie bei der Interpretation ihrer Institutionen – beispielsweise seitens der Gerichte und in historischen oder sonstigen Texten, denen bleibende Bedeutung zugesprochen wird. Dafür, daß eine demokratische Gesellschaft oft als System der sozialen Kooperation angesehen wird, spricht auch der Umstand, daß ihre Bürger bei der Betrachtung von einem politischen Standpunkt und im Kontext der öffentlichen Diskussion über Grundfragen des politischen Rechts die soziale Ordnung ihrer Gesellschaft weder als eine feststehende, naturgegebene Ordnung ansehen noch als eine institutionelle Struktur, die durch religiöse Lehren gerechtfertigt wäre oder durch hierarchische Grundsätze, von denen aristokratische Werte zum Ausdruck gebracht werden. Die Bürger glauben auch nicht, eine politische Partei dürfe zu Recht und im Sinne des von ihr verkündeten Programms darauf hinarbeiten, einer anerkannten Klasse oder Gruppe deren Grundrechte und Grundfreiheiten abzuspochen.

2.2 Die strukturierende Grundidee der sozialen Kooperation hat zumindest drei wesentliche Merkmale:

- a) Die soziale Kooperation ist etwas anderes als eine bloß sozial koordinierte Tätigkeit. Sie ist etwas anderes als z. B. eine Tätigkeit, die durch die von einer absoluten Zentralautorität erlassenen Befehle koordiniert wird. Vielmehr wird die soziale Kooperation durch öffentlich anerkannte Regeln und Verfahren geleitet, die von den Kooperierenden als der Steuerung ihres Verhaltens angemessene Regeln und Verfahren akzeptiert werden.
- b) Zur Idee der Kooperation gehört auch die Idee der fairen Modalitäten der Zusammenarbeit. Dabei handelt es sich um Modalitäten, die jeder Beteiligte vernünftigerweise akzeptieren kann und manchmal akzeptieren sollte, sofern sie auch von jedem anderen ebenso akzeptiert werden. Faire Modalitäten der Kooperation bestimmen eine Idee der Reziprozität oder der Gegenseitigkeit: Alle, die gemäß den Forderungen der anerkannten Regeln ihren Beitrag leisten, sollen einem öffentlichen und übereinstimmend bejahten Maßstab entsprechend ihren Nutzen genießen.

- c) Zur Idee der Kooperation gehört auch die Vorstellung vom rationalen Vorteil oder Wohl jedes Beteiligten. Die Idee des rationalen Vorteils bestimmt, was es eigentlich ist, das die Kooperierenden unter dem Gesichtspunkt ihres eigenen Wohls zu fördern bestrebt sind.

Hier werde ich mich durchweg an eine Unterscheidung halten zwischen dem, was ich das Vernünftige nenne, und dem, was ich als das Rationale bezeichne. Dies sind grundlegende und einander ergänzende Vorstellungen, die in die Grundidee der Gesellschaft als faires System der sozialen Kooperation hineinspielen. Auf den einfachsten Fall angewandt – nämlich auf den Fall von Personen, die miteinander kooperieren und in den relevanten Hinsichten als Gleiche (kurz: in symmetrischen Verhältnissen) situiert sind –, heißt das, daß vernünftige Personen bereit sind, diejenigen Prinzipien vorzuschlagen oder jene von anderen vorgeschlagenen Prinzipien anzuerkennen, die nötig sind, um Bedingungen festzulegen, die von allen als faire Modalitäten der Kooperation erkannt werden können. Vernünftige Personen verstehen auch, daß sie diese Prinzipien einhalten müssen, selbst wenn es – falls die Umstände es erfordern – auf Kosten ihrer eigenen Interessen geschieht, vorausgesetzt, von den anderen darf ebenfalls erwartet werden, daß sie sich nach diesen Prinzipien richten. Es ist unvernünftig, wenn man nicht dazu bereit ist, solche Prinzipien vorzuschlagen oder faire Modalitäten der Kooperation zu respektieren, bei denen vernünftigerweise damit zu rechnen ist, daß sie auch von anderen akzeptiert werden. Noch schlimmer als unvernünftig ist es, wenn man bloß den Anschein erweckt oder so tut, als unterbreite oder achte man sie, während man bereit ist, um des eigenen Vorteils willen dagegen zu verstoßen, wenn die Gelegenheit es erlaubt.

Es ist zwar unvernünftig, entbehrt aber nicht generell der Rationalität. Es kann nämlich sein, daß manche mehr politische Macht haben als andere oder sich in einer glücklicheren Situation befinden. Diese Umstände sind zwar, wie wir annehmen wollen, ohne Belang, wenn es darum geht, zwischen den betreffenden Personen als Gleichen einen Unterschied zu machen, doch es kann für die besser Plazierten rational sein, ihre Situation auszunutzen. Im Alltag machen wir implizit Gebrauch von dieser Unterscheidung, etwa wenn wir von bestimmten Personen sagen, ihr Angebot sei angesichts ihrer überlegenen Verhandlungsposition durchaus rational, aber dennoch

unvernünftig. Der Common sense betrachtet zwar das Vernünftige, aber im allgemeinen nicht das Rationale als eine sittliche Idee, die moralisches Feingefühl beinhaltet.<sup>6</sup>

2.3 Die Rolle der (zu einer politischen Auffassung der Gerechtigkeit gehörenden) Gerechtigkeitsprinzipien besteht darin, die fairen Bedingungen der sozialen Kooperation zu bestimmen (*Theorie*, § 1). Diese Prinzipien geben die von den wichtigsten politischen und sozialen Institutionen festzulegenden Grundrechte und -pflichten an, außerdem regulieren sie die Aufteilung der aus der sozialen Zusammenarbeit hervorgehenden Vorteile und weisen die zur Erhaltung der Kooperation nötigen Lasten zu. Da die Bürger in einer demokratischen Gesellschaft vom Standpunkt der politischen Konzeption als freie und gleiche Personen gesehen werden, können die Prinzipien einer demokratischen Gerechtigkeitskonzeption als Grundsätze betrachtet werden, die angeben, welche Modalitäten der Kooperation zwischen so aufgefaßten Bürgern als fair gelten.

Mit Hilfe dieser Bestimmungen liefern die Prinzipien der Gerechtigkeit eine Antwort auf die für ein konstitutionelles demokratisches Staatswesen grundlegende Frage der politischen Philosophie. Diese Frage lautet: Welches ist die am ehesten akzeptable politische Konzeption der Gerechtigkeit zur Bestimmung der fairen Modalitäten einer Kooperation zwischen Bürgern, die nicht nur als frei und gleichberechtigt sowie als zugleich vernünftig und rational gelten, sondern außerdem (wie wir hinzufügen wollen) als normale und ihr ganzes Leben lang – von einer Generation zur nächsten fortwirkend – durchweg kooperierende Angehörige der Gesellschaft angesehen werden? Diese Frage ist deshalb grundlegend, weil sie bei der libe-

<sup>6</sup> Die gleiche Art der Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen trifft W. M. Sibley in seinem Artikel »The Rational versus the Reasonable«, in: *Philosophical Review* (1953), S. 554-560. In meinem Text wird die Unterscheidung eng mit dem Gedanken der Kooperation zwischen Gleichen verknüpft und dementsprechend im Hinblick auf diese spezifischere Vorstellung bestimmt. Von Zeit zu Zeit werden wir auf die Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen zurückkommen. Siehe § 23.2 und § 23.3. Von maßgeblicher Bedeutung ist die Unterscheidung, wenn es darum geht, die Struktur des Gedankens der Gerechtigkeit als Fairneß zu verstehen bzw. die von T. M. Scanlon aufgestellte allgemeine Vertragstheorie der Moral. Siehe Scanlon, »Contractualism and Utilitarianism«, in: Amartya Sen und Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press 1982.

ralen Kritik an Monarchie und Aristokratie ebenso im Brennpunkt steht wie bei der sozialistischen Kritik an der liberalen konstitutionellen Demokratie. Außerdem steht sie im Brennpunkt des heutigen Konflikts zwischen dem Liberalismus und konservativen Ansichten über die Ansprüche des Privateigentums und die Legitimität (im Gegensatz zur Effektivität) der mit dem sogenannten Wohlfahrtsstaat in Verbindung gebrachten sozialpolitischen Maßnahmen.<sup>7</sup>

Indem wir uns der Vorstellung bedienen, die Bürger seien freie und gleichberechtigte Personen, abstrahieren wir von diversen Merkmalen der sozialen Welt und nehmen in bestimmten Hinsichten Idealisierungen vor. Dadurch wird eine Rolle abstrakter Konzeptionen herausgestrichen: Sie werden benutzt, um einen klaren und ungehinderten Blick auf eine Frage zu bekommen, die man für fundamental erachtet, wenn man sich auf die besonders signifikanten Elemente konzentriert, von denen man meint, sie seien die zur Bestimmung der ihr angemessensten Antwort relevantesten. Sofern nicht ausdrücklich etwas anderes gesagt wird, versuchen wir keine Frage außer der oben genannten Grundfrage zu beantworten.

### § 3. Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft

3.1 Die Grundidee der wohlgeordneten Gesellschaft – also die Vorstellung von einer Gesellschaft, die von einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption wirksam reguliert wird – ist, wie in § 2.1 gesagt wurde, eine begleitende Idee, die benutzt wird, um den strukturierenden Zentralgedanken der Gesellschaft als faires System der Kooperation näher zu bestimmen. Wenn man nun sagt, eine politische Gesellschaft sei wohlgeordnet, teilt man dreierlei mit:

Erstens ist sie – und das liegt implizit in der Idee einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption – eine Gesellschaft, in der jeder genau dieselbe politische Gerechtigkeitskonzeption (und mithin dieselben Prinzipien der politischen Gerechtigkeit) akzeptiert und weiß, daß sie auch von jedem anderen akzeptiert wird. Außerdem ist dieses

<sup>7</sup> Ich gebrauche den Ausdruck »sogenannter Wohlfahrtsstaat«, denn in Teil IV wird ein Unterschied gemacht zwischen einer Demokratie mit Eigentumsbesitz und einem kapitalistischen Wohlfahrtsstaat. Dieser letztere steht, wie dort dargelegt wird, in Widerstreit zur Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß.

Wissen allgemein anerkannt, d. h. die Leute wissen alles, was sie wüßten, wenn es bei ihrer Akzeptierung dieser Prinzipien um eine öffentliche Vereinbarung ginge.

Der zweite Gedanke liegt implizit in der Idee der wirksamen Regulierung durch eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, und dieser Gedanke besagt, daß von der Grundstruktur der Gesellschaft – d. h. von ihren wichtigsten politischen und sozialen Institutionen und der Art und Weise, in der sie als ein Kooperations-system zusammenhängen – öffentlich bekannt oder aus triftigen Gründen angenommen wird, daß sie jenen Gerechtigkeitsprinzipien entsprechen.

Der dritte Gedanke steckt ebenfalls in der Idee der wirksamen Regulierung und besagt, daß die Bürger einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeits-sinn haben, der sie dazu befähigt, die öffentlich anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien zu verstehen und anzuwenden und meistens so zu handeln, wie es ihre Stellung in der Gesellschaft mit den entsprechenden Pflichten und Obliegenheiten verlangt.

In einer wohlgeordneten Gesellschaft bietet die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption demnach einen allgemein anerkannten Standpunkt, von dem die Bürger über ihre politischen Rechtsansprüche an ihre politischen Institutionen oder an andere Bürger entscheiden können.

3.2 Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft ist offensichtlich eine weitgehende Idealisierung. Ein Grund, weshalb wir diese Idee ausbauen, liegt darin, daß eine wichtige Frage hinsichtlich einer Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratische Gesellschaft besagt, ob und wie gut sie als öffentlich bestätigte und allgemein anerkannte Gerechtigkeitskonzeption dienen kann, wenn die Gesellschaft als ein von einer Generation zur nächsten fortwirkendes System der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern betrachtet wird. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption, von der diese öffentliche Rolle nicht erfüllt werden könnte, müßte, wie es scheint, in irgendeiner Hinsicht einen gravierenden Mangel aufweisen. Die Eignung einer Gerechtigkeitskonzeption für eine wohlgeordnete Gesellschaft liefert ein wichtiges Kriterium, um politische Gerechtigkeitskonzeptionen miteinander zu vergleichen. Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft hilft bei der Formulierung dieses Kriteriums und

dient dazu, den strukturierenden Kerngedanken der sozialen Kooperation genauer zu bestimmen.

Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft hat zwei Bedeutungen. Ihre allgemeine Bedeutung wurde bereits im § 3.1 angegeben: Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die von einer öffentlichen (politischen) Gerechtigkeitskonzeption wirksam reguliert wird, einerlei, um welche Konzeption es sich jeweils handeln mag. Eine spezifische Bedeutung hat diese Idee hingegen, wenn wir uns auf die einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung entsprechende wohlgeordnete Gesellschaft beziehen und beispielsweise sagen, alle Angehörigen der Gesellschaft akzeptierten und wüßten, daß alle anderen dieselbe politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen, z. B. eine bestimmte Naturrechtslehre, eine Form des Utilitarismus oder die Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit. Hier ist zu beachten, daß es angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus unmöglich eine wohlgeordnete Gesellschaft geben kann, deren sämtliche Mitglieder ein und dieselbe Globaltheorie akzeptieren. Aber demokratische Bürger mit unterschiedlichen Globalüberzeugungen können sich dennoch über politische Gerechtigkeitskonzeptionen einigen. Nach Ansicht des politischen Liberalismus ist damit sowohl eine ausreichende als auch die vernünftigste Basis der sozialen Einheit gegeben, die uns als Bürgern einer demokratischen Gesellschaft zu Gebote steht.

#### § 4. Die Idee der Grundstruktur

4.1 Eine weitere Grundidee ist der Gedanke der Grundstruktur (einer wohlgeordneten Gesellschaft). Diese Idee wird eingeführt, um die Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit so zu formulieren und darzustellen, daß ihr ein angemessenes Maß an Einheit zukommt. Zusammen mit der Idee des Urzustands (§ 6) wird sie gebraucht, um andere Ideen zu vervollständigen und in ein übersichtliches Ganzes einzuordnen. Das ist das Licht, in dem man die Idee der Grundstruktur sehen kann.

Die Grundstruktur der Gesellschaft ist, wie bereits in § 3 angedeutet wurde, die Art und Weise, in der sich die wichtigsten politischen und sozialen Institutionen der Gesellschaft in ein System der sozialen Kooperation einfügen, sowie die Art und Weise, in der sie

die grundlegenden Rechte und Pflichten zuordnen und die Aufteilung der im Laufe der Zeit aus der sozialen Zusammenarbeit hervorgehenden Vorteile regeln (*Theorie*, § 2, S. 24). Die politische Verfassung mit einer unabhängigen richterlichen Gewalt, die gesetzlich anerkannten Formen des Eigentums, die Struktur der Wirtschaft (z. B. als System konkurrierender Märkte mit Privateigentum an den Produktionsmitteln) sowie die in irgendeiner Form institutionalisierte Familie gehören allesamt zur Grundstruktur. Die Grundstruktur ist der soziale Hintergrundrahmen, in dem die Tätigkeiten der Verbände und der Individuen ausgeübt werden. Eine gerechte Grundstruktur gewährleistet, wie man vielleicht sagen darf, die Hintergrundgerechtigkeit.

4.2 Ein Hauptmerkmal der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß besteht darin, daß sie die Grundstruktur als Hauptgegenstand der politischen Gerechtigkeit begreift (*Theorie*, § 2). So verfährt sie deshalb, weil die Wirkungen der Grundstruktur auf die Ziele, die Bestrebungen und den Charakter der Bürger sowie auf ihre Chancen und ihre Fähigkeit zu deren Nutzung allerorten sind und das Leben vom ersten Tag an prägen (§§ 15 f.). Unser Augenmerk richtet sich fast zur Gänze auf die Grundstruktur als Gegenstand der politischen und sozialen Gerechtigkeit.

Da die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß beim Spezialfall der Grundstruktur ansetzt, regulieren ihre Prinzipien diese Struktur, ohne direkt für Institutionen und Verbände innerhalb der Gesellschaft zu gelten oder diese Institutionen und Verbände im Inneren zu regulieren.<sup>8</sup> Firmen und Gewerkschaften, Kirchen, Universitäten und die Familie werden zwar durch Bedingungen eingeschränkt, die sich aus den Gerechtigkeitsprinzipien ergeben, aber diese Einschränkungen gehen mittelbar aus gerechten Hintergrundinstitutionen hervor, in deren Rahmen Verbände und Gruppen existieren und von denen dem Verhalten ihrer Mitglieder Schranken gesetzt werden.

Kirchen beispielsweise können Ketzer exkommunizieren, aber sie

<sup>8</sup> In den meisten Fällen dürfte das auf der Hand liegen. Es ist klar, daß die beiden Gerechtigkeitsprinzipien (§ 13) mit ihren politischen Freiheiten nicht die innere Organisation der Kirchen und Universitäten lenken sollen. Und das Differenzprinzip soll weder bestimmen, wie Eltern mit ihren Kindern umzugehen haben, noch wie das Vermögen der Familie unter den Angehörigen aufzuteilen ist. Siehe Teil IV, § 50 zum Thema Familie.

dürfen sie nicht verbrennen; diese Einschränkung gibt es, um Gewissensfreiheit zu gewährleisten. Universitäten dürfen in bestimmten Hinsichten nicht diskriminieren, und diese Einschränkung dient als Beitrag zur Durchsetzung der fairen Chancengleichheit. Eltern (Frauen gleichermaßen wie Männer) sind gleichberechtigte Bürger und haben gleiche Grundrechte einschließlich des Rechts auf Eigentum. Sie müssen die Rechte ihrer Kinder achten (die diesen als prospektiven Bürgern zukommen) und können ihnen beispielsweise keine wesentliche medizinische Versorgung vorenthalten. Außerdem müssen – um Gleichheit zwischen Männern und Frauen bei ihrer gemeinsamen gesellschaftlichen Arbeit herzustellen, um die Kultur der Gesellschaft zu bewahren und ihre langfristige Reproduktion zu sichern – im Familienrecht (und zweifellos auch auf anderen Gebieten) spezielle Bestimmungen getroffen werden, so daß die Bürde des Gebärens, des Aufziehens und der Schulung der Kinder nicht in höherem Maße auf den Frauen lastet und damit ihre faire Chancengleichheit untergräbt.

Man sollte nicht von vornherein annehmen, daß Prinzipien, die für die Grundstruktur vernünftig und gerecht sind, auch im Hinblick auf Institutionen, Verbände und soziale Praktiken generell vernünftig und gerecht sind. Während die Prinzipien der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit diesen sozialen Ordnungen innerhalb der Grundstruktur Schranken auferlegen, werden die Grundstruktur und die in ihrem Rahmen existierenden Verbände und sozialen Formen angesichts ihrer unterschiedlichen Ziele und Zwecke sowie angesichts ihrer speziellen Natur und ihrer besonderen Erfordernisse von jeweils eigenen Prinzipien gesteuert. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ist keine allgemeine, sondern eine politische Gerechtigkeitsauffassung: Sie gilt zunächst für die Grundstruktur, während jene anderen Fragen der lokalen Gerechtigkeit ebenso wie auch Fragen der globalen Gerechtigkeit (in meiner Terminologie: des Völkerrechts) so gesehen werden, daß sie eine Betrachtung ihrer Besonderheiten verlangen.

Die Gerechtigkeitsprinzipien, nach denen sich Verbände und Institutionen innerhalb der Grundstruktur richten sollen, darf man Prinzipien der lokalen Gerechtigkeit nennen.<sup>9</sup> Alles in allem

<sup>9</sup> An dieser Stelle halte ich mich an Jon Elsters aufschlußreiche Schrift *Local Justice*, New York: Russell Sage Foundation 1992.

kennen wir demnach drei Ebenen der Gerechtigkeit – von innen nach außen: erstens lokale Gerechtigkeit (Prinzipien, die unmittelbar für Institutionen und Verbände gelten), zweitens Binnengerechtigkeit (Prinzipien, die für die Grundstruktur der Gesellschaft gelten), drittens globale Gerechtigkeit (Prinzipien, die für das internationale Rechtswesen gelten). Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß setzt bei der Binnengerechtigkeit an, also bei der Gerechtigkeit der Grundstruktur. Von dort aus arbeitet sie sich nach außen zum Völkerrecht und nach innen zur lokalen Gerechtigkeit vor. Das Völkerrecht wird an anderer Stelle erörtert.<sup>10</sup> Hier wird kein Versuch einer systematischen Beschäftigung mit der lokalen Gerechtigkeit gemacht. Im allgemeinen werden die der lokalen Gerechtigkeit angemessenen Prinzipien von der Grundstruktur nicht eindeutig bestimmt, sondern eingeschränkt (oder begrenzt).

4.3 Zu beachten ist, daß unsere Kennzeichnung der Grundstruktur weder eine trennscharfe Definition noch ein Kriterium angibt, mit deren Hilfe man angeben kann, welche sozialen Gebilde oder welche Aspekte solcher Gebilde dazugehören. Vielmehr beginnen wir mit einer lockeren Kennzeichnung einer zunächst vagen Vorstellung. Wie bereits angedeutet, müssen wir diese Vorstellung genauer bestimmen, je nachdem, wie es nach der Betrachtung einer Reihe spezifischer Fragen am besten erscheint. Sobald das getan ist, überprüfen wir, inwiefern die bestimmtere Charakterisierung mit unseren nach reiflicher Überlegung gewonnenen, wohlwogener Überzeugungen in Einklang steht.

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption hat allerdings gar nicht die Aufgabe, genau anzugeben, wie diese Fragen zu entscheiden sind, sondern sie soll einen gedanklichen Rahmen entwerfen, in dem man an diese Fragen herangehen kann. Mit einer klaren Grenzen ziehenden Definition der Grundstruktur würden wir nicht nur über den von einer vagen Vorstellung vernünftigerweise zu erwartenden Inhalt hinausgehen, sondern wir würden auch Gefahr laufen, die möglichen Erfordernisse spezifischerer oder künftiger Bedingungen irrig zu präjudizieren, so daß die Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit außerstande wäre, sich auf andere soziale Umstände einzu-

<sup>10</sup> Siehe Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1999.

stellen. Um die Dinge vernünftig zu beurteilen, müssen unsere Urteile normalerweise davon geprägt sein, daß wir uns dieser spezifischeren Umstände bewußt sind.<sup>11</sup>

Schließlich sei vorwegnehmend folgendes gesagt: Da sich die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß als mögliches Zentralobjekt eines vernünftigen übergreifenden Konsenses darstellt (§ 11) und da die Grundstruktur der vorrangige Gegenstand der Gerechtigkeit ist, müssen die Grenzen und Aspekte dieser Struktur letztlich in einer Art und Weise bestimmt und angegeben werden, die einen solchen Konsens nach Möglichkeit wenigstens zuläßt, wenn nicht gar fördert. Dermaßen allgemein formuliert, ist nicht offenkundig, was mit dieser Bedingung verlangt ist. Doch diese Probleme versuchen wir zu lösen, sobald wir uns mit einem umfassenderen Fragenbereich befassen.

## § 5. Grenzen unserer Untersuchung

5.1 Ehe wir die übrigen Grundideen der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit erörtern, wollen wir einige Grenzen unserer Untersuchung festhalten. Die erste Grenze besteht, wie bereits angedeutet, darin, daß wir uns auf die Grundstruktur als vorrangigen Gegenstand der politischen Gerechtigkeit konzentrieren und Fragen der lokalen Gerechtigkeit unberücksichtigt lassen müssen. Wir betrachten die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß nicht als moralische Globallehre, sondern als eine politische Auffassung, die auf diese Struktur der politischen und sozialen Institutionen angewendet werden soll.

Die zweite Grenze besteht darin, daß wir uns meistens mit dem Wesen und dem Inhalt der Gerechtigkeit für eine wohlgeordnete Gesellschaft befassen. Die Erörterung dieses Falls wird im Rahmen der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit als Idealtheorie bzw. als Theorie der strengen Befolgung bezeichnet. Strenge Befolgung bedeutet, daß sich (beinahe) jeder an die Prinzipien der Gerechtigkeit hält, sich also nach ihnen richtet. Im Grunde stellen wir die Frage, wie eine vollkommen gerechte oder nahezu gerechte konstitutio-

<sup>11</sup> Erin Kelly danke ich für Gespräche über die in diesem und im vorigen Absatz angeschnittenen Punkte.

nelle Staatsform beschaffen sein könnte und ob sie unter den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit (*Theorie*, § 22) – mithin unter realistischen, wenn auch einigermaßen günstigen Bedingungen – entstehen und stabil gehalten werden kann. In dieser Hinsicht beinhaltet die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß einen realistischen Utopismus: Sie sondiert die Grenzen des realistisch Praktikablen und lotet somit aus, inwieweit es einer demokratischen Regierung in unserer Welt (unter Voraussetzung ihrer Gesetze und Tendenzen) gelingen kann, ihre angemessenen politischen Werte – die demokratische Vollkommenheit, wenn man so will – vollständig durchzusetzen.

Die Idealtheorie rücken wir deshalb in den Brennpunkt, weil es bei dem derzeitigen Konflikt innerhalb des demokratischen Denkens großenteils darum geht, welche Gerechtigkeitsauffassung unter einigermaßen günstigen Bedingungen die für eine demokratische Gesellschaft angemessenste ist. Das geht schon aus der Grundfrage der politischen Philosophie hervor, wie wir sie für unsere Belange bezeichnet haben (§ 2.3). Dennoch sollte die Vorstellung von einer wohlgeordneten Gesellschaft auch eine gewisse Hilfe sein, wenn man über nichtideale Theorien nachdenkt, also über schwierige Fälle, in denen es sich fragt, wie mit gegebenen Ungerechtigkeiten umzugehen ist. Außerdem sollte diese Vorstellung dazu beitragen, das Ziel von Reformbestrebungen zu klären und zu ermitteln, welche Mißstände schlimmer sind als andere und daher besonders dringlich beseitigt werden müssen.

Die dritte und bereits genannte Grenze unserer Untersuchung besteht darin, daß wir weder die wichtige Frage der gerechten Beziehungen zwischen Völkern erörtern noch darüber sprechen werden, inwiefern die Anwendung der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit deren angemessene Allgemeinheit veranschaulicht. Ich setze die Richtigkeit der von Kant (in »Zum ewigen Frieden«, 1795) vertretenen Anschauung voraus, wonach eine Weltregierung entweder eine despotische Globaltyrannei oder ein zerbrechliches Reich wäre, das von häufigen Bürgerkriegen erschüttert wird, indes separate Regionen und Kulturen ihre politische Autonomie zu erringen trachten.<sup>12</sup> Unter einer gerechten Weltordnung kann man sich

<sup>12</sup> Robert A. Dahl formuliert das so: »Heute kann keine Einheit, die kleiner wäre als ein ganzes Land, die für ein richtiges Leben erforderlichen Umstände gewähr-

vielleicht am ehesten eine Völkergemeinschaft vorstellen, in deren Rahmen jedes Volk ein wohlgeordnetes und anständiges Staatswesen (für den Binnenbereich) aufrechterhält, das zwar nicht unbedingt demokratisch sein muß, aber die grundlegenden Menschenrechte zur Gänze achten sollte.<sup>13</sup>

In der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß wird die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Völkern auf Eis gelegt, bis wir erklärt haben, was es im Hinblick auf eine wohlgeordnete demokratische Gesellschaft mit der Gerechtigkeit auf sich hat. Wie man beachten sollte, impliziert das bei der Gerechtigkeit der Grundstruktur ansetzende Vorgehen allerdings keineswegs, daß es nicht angeht, unsere auf eine demokratische Gesellschaft bezogene Darstellung (der Binnengerechtigkeit) unter Berücksichtigung der sich herausstellenden Bedingungen der Gerechtigkeit zwischen Völkern zu korrigieren. Die beiden Teile einer vollständigeren politischen Konzeption – nämlich sowohl der binnengesellschaftlichen Gerechtigkeit als auch der Gerechtigkeit zwischen Gesellschaften – können aneinander angepaßt werden, während man noch an beiden feilt.

5.2 Abschließend möchte ich einen Punkt hervorheben, der im bisher Gesagten eigentlich schon enthalten ist. Ich möchte nämlich betonen, daß die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß keine religiöse, philosophische oder moralische Globaltheorie ist, die für alle Personen überhaupt gilt und sämtliche Werte abdeckt. Sie sollte auch nicht als Anwendung einer solchen Theorie auf die Grundstruktur der Gesellschaft angesehen werden, so als wäre diese Struktur bloß einer von vielen Gegenständen, auf die diese Globalanschauung anzuwenden ist. Weder die politische Philosophie noch die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß sind in dieser Hinsicht angewandte Moralphilosophie. Die politische Philosophie hat ihre eigenen kennzeichnenden Merkmale und Probleme. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ist eine politische Konzeption der Gerechtigkeit für den Spezialfall der Grundstruktur einer modernen demokratischen Gesellschaft. In dieser Hinsicht ist ihre Reichweite

leisten, während keine Einheit, die größer wäre als ein Land, mit der gleichen Wahrscheinlichkeit wie eine moderne Polyarchie demokratisch regiert wird« (*Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven: Yale University Press 1982, S. 16).

<sup>13</sup> Diese umfassendere Thematik wird in *The Law of Peoples* ausführlich besprochen.

viel geringer als die solcher Globaltheorien wie etwa Utilitarismus, Perfektionismus und Intuitionismus. Sie konzentriert sich auf das Politische (in Gestalt der Grundstruktur), und das Politische ist nur ein Teil des Bereichs der Moral.

## § 6. Die Idee des Urzustands

6.1 Bisher haben wir drei Grundgedanken besprochen, die in der *Theorie der Gerechtigkeit* in den §§ 1 und 2 eingeführt werden: die Idee der Gesellschaft als faires System der Kooperation, die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft und die Idee der Grundstruktur einer Gesellschaft. Als nächstes erörtern wir zwei weitere Grundideen, die in den §§ 3 und 4 der *Theorie der Gerechtigkeit* eingeführt werden. Das eine ist die Idee des Urzustands, das andere die Idee der Bürger als freier und gleicher Personen. Die sechste Grundidee – der Gedanke der öffentlichen Rechtfertigung – wird hier in den §§ 9 und 10 besprochen.

Beginnen wir mit der Frage, wie man auf den Gedanken des Urzustands und die Gründe für den Einsatz dieser Idee kommen könnte. Der folgende Gedankengang wäre ein möglicher Weg dorthin: Wir setzen bei der Leitidee der Gesellschaft als einem fairen System der Kooperation zwischen freien und gleichen Personen an. Da stellt sich sogleich die Frage, wie die fairen Kooperationsbedingungen bestimmt werden sollen. Werden sie beispielsweise von einer Autorität festgelegt, die verschieden ist von den kooperierenden Personen – etwa vom Gesetz Gottes? Oder werden diese Bedingungen von jedermann als fair anerkannt, indem man auf eine moralische Wertordnung Bezug nimmt,<sup>14</sup> etwa auf dem Weg der rationalen Intuition oder durch Bezugnahme auf das, was einigen als »Naturrecht« gilt? Oder werden die Bedingungen durch eine Übereinkunft bestimmt, auf die sich kooperierende, freie und gleiche Bürger einigen, die dabei an den aus ihrer Sicht wechselseitigen Vorteil oder das wechselseitige Wohl denken?

Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß läßt eine Form der zuletzt genannten Antwort gelten: Die fairen Modalitäten der so-

<sup>14</sup> Von dieser Ordnung nehme ich an, daß sie – wie im Rahmen einer Form des moralischen Realismus – als etwas Objektives gesehen wird.

zialen Kooperation sollen durch eine Übereinkunft bestimmt werden, auf die sich die an der Kooperation Beteiligten einigen. Ein Grund hierfür ist der folgende: Läßt man die Voraussetzung des vernünftigen Pluralismus gelten, können sich die Bürger nicht auf irgendeine moralische Autorität – etwa auf einen heiligen Text, eine religiöse Institution oder Tradition – einigen. Ebenso wenig kann es Übereinstimmung geben hinsichtlich einer moralischen Wertordnung oder bezüglich der von manchen so gesehenen Vorschriften des Naturrechts. Welche bessere Alternative kann es also überhaupt geben als eine unter für alle Beteiligten fairen Bedingungen getroffene Vereinbarung zwischen den Bürgern selbst?

6.2 Diese Vereinbarung muß nun, wie jede andere auch, unter bestimmten Bedingungen getroffen werden, damit sie eine vom Standpunkt der politischen Gerechtigkeit gültige Übereinkunft ist. Insbesondere müssen diese Bedingungen dafür sorgen, daß sich freie und gleiche Personen in Situationen der Fairneß befinden, und sie dürfen es nicht gestatten, daß die einen unfaire Verhandlungsvorteile gegenüber den anderen genießen. Außerdem muß die Bedrohung durch Gewalt und Zwang, Täuschung und Betrug usw. ausgeschlossen sein. So weit, so gut. Diese Überlegungen sind aus dem Alltag vertraut. Doch im Alltag werden Vereinbarungen in bestimmten Situationen im Rahmen von Hintergrundinstitutionen der Grundstruktur getroffen; und die besonderen Merkmale dieser Situationen beeinflussen die Bedingungen der getroffenen Vereinbarungen. Es liegt auf der Hand, daß die vereinbarten Bedingungen nur dann als fair angesehen werden, wenn diese Situationen die Bedingungen für gültige und faire Vereinbarungen erfüllen.

Wer vom Gedanken der Gerechtigkeit als Fairneß ausgeht, hofft, die Idee der fairen Vereinbarung auf die Grundstruktur selbst zu übertragen. Hier stehen wir vor einem gravierenden Problem, das jede politische Konzeption der Gerechtigkeit betrifft, die vom Gedanken des Vertrags Gebrauch macht, einerlei, ob es sich um einen Gesellschaftsvertrag handelt oder nicht. Das Problem ist folgendes: Man muß einen Blickpunkt angeben, von dem eine faire Übereinkunft zwischen freien und gleichen Personen erreicht werden kann. Aber dieser Blickpunkt darf nicht durch die spezifischen Merkmale und Umstände der existierenden Grundstruktur verzerrt werden, sondern zwischen dem Blickpunkt und den existierenden Gegeben-



heiten muß eine gewisse Distanz liegen. Spezifiziert wird dieser Blickpunkt durch den Urzustand mit dem von mir so bezeichneten Merkmal des »Schleiers des Nichtwissens« (*Theorie*, § 24). Im Urzustand dürfen die Beteiligten weder die soziale Stellung noch die besonderen Globaltheorien der von ihnen repräsentierten Personen kennen. Ebenso wenig kennen sie die rassische und ethnische Gruppenzugehörigkeit der Personen, ihr Geschlecht oder ihre diversen angeborenen Fähigkeiten wie Stärke und Intelligenz – allesamt im Bereich des Normalen. Diese Informationsbeschränkungen kennzeichnen wir metaphorisch und sagen, die Beteiligten befänden sich hinter einem Schleier des Nichtwissens.<sup>15</sup>

Ein Grund, weshalb beim Urzustand von den in der Grundstruktur gegebenen kontingenten Umständen – den besonderen Merkmalen und Verhältnissen der Personen – abgesehen werden muß, besteht darin, daß die Bedingungen für eine zwischen freien und gleichen Personen getroffene faire Vereinbarung über die vorrangigen Gerechtigkeitsprinzipien für diese Struktur die Verhandlungsvorteile ausräumen müssen, die sich infolge der kumulativen sozialen und historischen Tendenzen in jeder Gesellschaft im Laufe der Zeit unweigerlich einstellen. »Den einzelnen je nach ihrem Drohvorteil« (bzw. je nach ihrer politischen Macht, ihrem Reichtum oder ihren angeborenen Fähigkeiten) – das ist nicht die Basis der politischen Gerechtigkeit. Kontingente historische Vorteile und zufällige, aus der Vergangenheit herrührende Einflüsse sollten sich nicht auf eine Vereinbarung über Prinzipien auswirken, welche die Entwicklung der Grundstruktur von der Gegenwart in die Zukunft steuern sollen.<sup>16</sup>

15 [Siehe Rawls, *Political Liberalism*, S. 24 f. (*Politischer Liberalismus*, S. 91-93)]

16 Dies ist ein wesentliches Merkmal der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit als einer Form der Vertragstheorie. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der Anschauung Lockes ebenso wie von den Vertragsvorstellungen von Robert Nozick (*Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974), James Buchanan (*The Limits of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press 1975) und David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press 1986). In diesen drei Büchern sind die von der Grundstruktur gewährleisteten Grundrechte, -freiheiten und -chancen der Bürger von kontingenten Umständen der geschichtlichen Entwicklung, der sozialen Verhältnisse und der angeborenen Befähigung in einer Weise abhängig, die von der Fairneß-Konzeption der Gerechtigkeit ausgeschlossen wird. Darauf kommen wir in § 16.1 zurück.

6.3 Die Idee des Urzustands wird demnach vorgeschlagen, um die Frage zu beantworten, wie die Idee der fairen Vereinbarung auf eine Vereinbarung über Prinzipien der politischen Gerechtigkeit für die Grundstruktur übertragen werden kann. Dieser Zustand wird als eine Situation entworfen, in der die Parteien als frei und gleich sowie als ausreichend informiert und rational behandelt werden. Somit ist jede von den Parteien als Bürgervertretern getroffene Vereinbarung fair. Da der Inhalt der Vereinbarung die Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur betrifft, bestimmt die im Urzustand ausgehandelte Abmachung die fairen Modalitäten der sozialen Kooperation zwischen den als solche Personen betrachteten Bürgern. Daher auch die Bezeichnung: Gerechtigkeit als Fairneß.

Zu beachten ist die schon in der *Theorie* formulierte Feststellung, daß der Begriff des Urzustands den vertrauten Gedanken des Gesellschaftsvertrags verallgemeinert (*Theorie*, § 3), und zwar indem nicht – wie bei Locke etwa – eine bestimmte Regierungsform, sondern die Hauptprinzipien für die Grundstruktur zum Gegenstand der Vereinbarung gemacht werden. Außerdem ist der Urzustand etwas Abstrakteres: Die Vereinbarung muß als etwas Hypothetisches und zugleich als etwas Nichthistorisches angesehen werden.

- (I) Sie ist hypothetisch, denn wir fragen nicht, worauf sich die (bereits gekennzeichneten) Parteien geeinigt haben, sondern worauf sie sich einigen könnten oder würden.
- (II) Sie ist nichthistorisch, denn wir nehmen nicht an, man sei je von dieser Vereinbarung ausgegangen oder könne es tatsächlich einmal tun. Und selbst wenn es wirklich möglich wäre, würde das keinen Unterschied machen.

Der zweite Punkt (II) bedeutet, daß die Entscheidung über die Prinzipien, auf die sich die Parteien einigen würden, durch Analyse zu treffen ist. Wir kennzeichnen den Urzustand durch diverse Festsetzungen (jeweils mit eigener durchdachter Untermauerung ausgestattet), so daß die Vereinbarung, zu der man gelangen würde, deduktiv ermittelt werden kann, indem man bei der Überlegung davon ausgeht, wie die Parteien situiert und beschrieben sind, welche Alternativen ihnen zu Gebote stehen, was die Parteien als Gründe gelten lassen und über welche Informationen sie verfügen. Darauf kommen wir in Teil III zurück.

6.4 Hier hat es vielleicht den Anschein, als könne der folgende gravierende Einwand erhoben werden: Da hypothetische Vereinbarungen überhaupt nicht bindend sind, ist die von den Parteien im Urzustand getroffene Vereinbarung anscheinend ohne Bedeutung.<sup>17</sup> Darauf ist zu antworten, daß die Bedeutung des Urzustands darin liegt, daß es sich um ein Darstellungsmittel handelt bzw. um ein Gedankenexperiment zum Zwecke der öffentlichen Klärung und der Selbstverständigung. Wir sollen den Urzustand in folgenden beiden Hinsichten als Modell auffassen:

Erstens ist er ein Modell für die – hier und jetzt – als fair erachteten Bedingungen, unter denen sich die ausschließlich als freie und gleiche Personen gesehene Repräsentanten der Bürger auf die der Regulierung der Grundstruktur dienenden fairen Modalitäten der Kooperationen einigen sollen.

Zweitens ist er ein Modell für die – hier und jetzt – als annehmbar erachteten Einschränkungen der Gründe, auf deren Basis die in fairen Verhältnissen befindlichen Parteien dazu befugt sind, bestimmte Prinzipien der politischen Gerechtigkeit vorzuschlagen und andere abzulehnen.

Also wenn der Urzustand in beiden Hinsichten – nämlich sowohl bezüglich der fairen Modalitäten einer Vereinbarung zwischen als frei und gleich aufgefaßten Bürgern als auch hinsichtlich der angemessenen Einschränkungen der Gründe – ein geeignetes Modell abgibt, werden wir vermuten, daß die von den Parteien im Einigungsprozeß anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien (sofern wir sie in angemessener Form ermitteln könnten) eben jene Kooperationsbedingungen bestimmen würden, die wir – hier und jetzt – als fair und von den triftigsten Gründen gestützt ansähen. So verhält es sich

<sup>17</sup> Diese Frage erörtert Ronald Dworkin im ersten Abschnitt seiner Besprechung »Justice and Rights«, in: *University of Chicago Law Review* (1973), abgedruckt als 6. Kapitel in: Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1977 (übers. von Ursula Wolf: *Bürgerrechte ernst genommen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984). Dworkins Interpretation erörtere ich kurz in meinem Aufsatz »Justice as Fairness: Political Not Metaphysical«, in: *Philosophy and Public Affairs* (1985), abgedruckt in: Rawls, *Collected Papers*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1999, S. 400 f., Anm. 19, übers. von Michael Anderheiden und Wilfried Hinsch: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch nicht metaphysisch«, in: Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 272 f., Anm. 19.

deshalb, weil es in diesem Fall gelungen wäre, den Urzustand in passender Form als Modell für das dienen zu lassen, was wir bei gebührendem Nachdenken für die vernünftigen Überlegungen zur Fundierung der Prinzipien einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erachten.

6.5 Diese Überlegungen lassen sich am Beispiel der fairen Bedingungen wie folgt veranschaulichen: Im Urzustand stehen die Parteien in symmetrischem Verhältnis zueinander. Das ist ein Modell für unsere wohlerrwogene Überzeugung, daß die Bürger in Fragen der politischen Rahmengerechtigkeit in allen relevanten Hinsichten gleich sind. Das heißt: sie besitzen in ausreichendem Maße die erforderlichen Vermögen der sittlichen Persönlichkeit und die übrigen Fähigkeiten, die es ihnen ermöglichen, ein ganzes Leben als normale und durchweg kooperierende Mitglieder der Gesellschaft zu führen (§ 7). In Übereinstimmung mit dem Gebot der formalen Gleichheit, wonach diejenigen, die in allen relevanten Hinsichten gleich (ähnlich) sind, gleich (ähnlich) behandelt werden müssen, heißt das also, daß das Verhältnis zwischen den Repräsentanten der Bürger im Urzustand symmetrisch sein muß. Sonst wären wir nicht der Meinung, daß dieser Zustand für die als frei und gleich aufgefaßten Bürger fair ist.

Im Hinblick auf die angemessenen Einschränkungen der Gründe lassen sich unsere Überlegungen wie folgt veranschaulichen: Wenn wir vernünftig sind, besagt eine unserer wohlerrwogenen Überzeugungen, daß etwa der Umstand, daß man eine bestimmte soziale Position einnimmt, kein triftiger Grund dafür ist, eine die Personen in dieser Position begünstigende Gerechtigkeitskonzeption zu akzeptieren oder von anderen zu erwarten, daß sie diese Auffassung bejahen. Wenn man reich respektive arm ist, rechnet man nicht allein aus diesem Grund damit, daß alle anderen eine Grundstruktur akzeptieren, welche den Reichen respektive den Armen Vorteile bringt. Um diese und andere Überzeugungen ähnlicher Art am Modell zu veranschaulichen, lassen wir die Parteien in Unkenntnis über die soziale Position der von ihnen vertretenen Personen. Eben dieser Gedanke wird durch den Schleier des Nichtwissens auf die übrigen Merkmale der Personen übertragen.

Kurz, der Urzustand soll als Darstellungsmittel aufgefaßt werden. Als solcher ist er ein Modell für die von uns als vernünftigen

Personen vertretenen wohlerwogenen Überzeugungen, indem die Parteien (deren jede für die grundlegenden Interessen des freien und gleichen Bürgers verantwortlich ist) als fair situiert beschrieben werden sowie als Parteien, die unter der Voraussetzung angemessener Einschränkungen der Gründe für die Wahl der politischen Gerechtigkeitsprinzipien zu Vereinbarungen gelangen.

## § 7. Die Idee der freien und gleichen Personen

7.1 Bisher haben wir die Idee der freien und gleichen Personen einfach benutzt. Jetzt ist es an der Zeit, ihren Sinn und ihre Aufgabe zu erklären. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß betrachtet die Bürger als an der sozialen Kooperation Beteiligte und daher als Wesen, die zur Kooperation durchaus imstande sind, und zwar ein ganzes Leben lang. Derart aufgefaßte Personen besitzen Kräfte, die man als »die beiden moralischen Vermögen« bezeichnen darf. Diese Vermögen werden wie folgt erläutert:

- (I) Das eine ist die Anlage zum Gerechtigkeitssinn, also die Fähigkeit, die für die fairen Bedingungen der sozialen Kooperation bestimmenden Prinzipien der politischen Gerechtigkeit zu verstehen, anzuwenden, sich von ihnen zum Handeln motivieren zu lassen (und nicht nur in Übereinstimmung mit ihnen zu handeln).
- (II) Das andere Vermögen ist die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen, also die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten zu vertreten, zu revidieren und rational durchzusetzen. Eine solche Konzeption ist eine geordnete Gruppe von Endzwecken und -zielen, die angibt, was nach Ansicht des Betroffenen im menschlichen Leben Wert hat bzw. was als durch und durch lohnendes Leben aufgefaßt wird. Die Elemente einer solchen Konzeption sind normalerweise im Rahmen bestimmter religiöser, philosophischer oder moralischer Gesamtlehren angesiedelt, im Hinblick auf die die verschiedenen Zwecke und Ziele geordnet und verstanden werden. Mit Hilfe solcher Lehren werden jene Elemente auch interpretiert.

7.2 Mit der Feststellung, daß Personen als Besitzer der beiden moralischen Vermögen angesehen werden, sagt man, daß sie nicht

nur die nötige Fähigkeit zur lebenslangen Beteiligung an allgemein hilfreicher sozialer Kooperation haben, sondern auch die Fähigkeit, sich dazu motivieren zu lassen, die fairen Modalitäten dieser Kooperation um ihrer selbst willen anzuerkennen. In der *Theorie* gelten diese beiden Vermögen als Definitionsmerkmale der »moralischen Person« und der »moralischen Persönlichkeit« (*Theorie*, §§ 3-4). Was ist jedoch mit der Behauptung gemeint, Personen seien freie und gleiche Wesen?

Hier ist es wichtig zu bedenken, daß der Gedanke der Gerechtigkeit als Fairneß eine politische Konzeption darstellt, d. h. er ist nicht als moralische Globaltheorie, sondern für den Spezialfall der gesellschaftlichen Grundstruktur gedacht. Daher gehört die Idee der Person, sobald sie durch Spezifizierung zu einer Konzeption der Person wird, zu einer politischen Konzeption. (Eine Grundidee wird zu einer Konzeption, wenn man ihre Elemente in besonderer Weise näher bestimmt.) Das bedeutet, daß die Konzeption der Person nicht von der Metaphysik, der Philosophie des Geistes oder der Psychologie hergenommen wird. Es mag sein, daß zwischen ihr und den in diesen Fächern erörterten Ich-Vorstellungen kaum eine Verbindung besteht. Freilich muß sie mit einer oder mehreren dieser philosophischen oder psychologischen Konzeptionen vereinbar sein (insofern sie ihrerseits stichhaltig sind), doch das ist eine andere Geschichte. Die Konzeption der Person selbst ist nicht als metaphysische oder psychologische, sondern als normative und zugleich politische Vorstellung gedacht.

Die Konzeption der Person wird, wie weiter oben bereits festgestellt wurde (§ 2.1 und 2.2), aus der Art und Weise hergeleitet, in der die Bürger im Rahmen der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft, in deren politischen Grundtexten (Verfassungen und Menschenrechtserklärungen) und in der historischen Tradition der Interpretation dieser Texte betrachtet werden. Was diese Interpretationen betrifft, halten wir uns nicht nur an Gerichtshöfe, politische Parteien und Staatsmänner, sondern auch an Autoren, die sich mit Fragen des Verfassungsrechts und der Rechtstheorie befassen, sowie mit allen möglichen bleibenden Schriften, die für die politische Philosophie einer Gesellschaft einschlägig sind.

7.3 In welchem Sinn werden die Bürger als gleiche Personen betrachtet? Wir wollen sagen, daß sie insofern als gleiche angesehen werden, als ihnen allen im unentbehrlichen Mindestmaß die moralischen Vermögen zugeschrieben werden, die nötig sind, um sich ein Leben lang an der sozialen Kooperation zu beteiligen und der Gesellschaft als gleiche Bürger anzugehören. Diesen Grad an Besitz dieser Vermögen halten wir für die Basis der Gleichheit zwischen den Bürgern als Personen (*Theorie*, § 77). Das heißt, da wir die Gesellschaft als ein faires Kooperationssystem betrachten, besteht die Grundlage der Gleichheit darin, daß man im nötigen Mindestmaß jene moralischen und sonstigen Fähigkeiten besitzt, die es ermöglichen, voll und ganz am kooperativen Leben der Gesellschaft teilzunehmen. Dementsprechend ist das Modell für die Gleichheit der Bürger im Urzustand die Gleichheit ihrer Stellvertreter, also der Umstand, daß das Verhältnis zwischen diesen Repräsentanten im Urzustand symmetrisch ist und daß ihre Rechte beim Verfahren zum Aushandeln von Vereinbarungen die gleichen sind.

Hier möchte ich festhalten, daß wir, indem wir die moralischen Vermögen als Grundlage der Gleichheit auffassen, im Grunde einen Unterschied machen zwischen einer politischen Gesellschaft und den vielen Verbänden, die in ihrem Rahmen existieren und sie quer durchziehen. Verbände der letzteren Art übergreifen politische Grenzen, wie es etwa für Kirchen und wissenschaftliche Organisationen gilt. Manche dieser Verbände bilden Gemeinschaften; und auch hier kann man wieder Kirchen und wissenschaftliche Organisationen zur Veranschaulichung nennen. Aber Universitäten und sonstige kulturelle Organisationen bilden ebenfalls Gemeinschaften. Die Angehörigen einer Gemeinschaft sind dadurch vereinigt, daß ihnen bestimmte (übers Ökonomische hinausgehende) Werte und Ziele gemeinsam sind, aufgrund deren sie den Verband unterstützen und zum Teil an ihn gebunden sind. Nach der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß hat eine demokratisch verfaßte politische Gesellschaft keine derartigen gemeinsamen Werte und Ziele außer denen, die unter die politische Konzeption der Gerechtigkeit selbst fallen oder mit dieser Konzeption zusammenhängen. Die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft bejahen die Verfassung und deren politische Werte, soweit sie in den Institutionen dieser Gesellschaft verwirklicht sind, und gemeinsam ist ihnen das Ziel, einander gemäß den Forderungen der gesellschaftlichen Ordnung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Die Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen einer demokratischen Gesellschaft und den in ihrem Rahmen existierenden Gemeinschaften wird später deutlich werden und beruht auf etlichen ihrer speziellen Merkmale. So wird man beispielsweise in die Gesellschaft hineingeboren, und obgleich man auch in Gemeinschaften – etwa in eine Religion und deren spezifische Kultur – hineingeboren werden kann, übt nur die Gesellschaft mit ihrem Staatswesen und ihrem Rechtssystem Zwangsgewalt aus. Gemeinschaften können wir aus freien Stücken verlassen (das wird durch die von der Verfassung eingeräumten Freiheiten garantiert – Abtrünnigkeit ist ja kein Verbrechen), während wir aus unserer politischen Gesellschaft in gewissem Sinne nicht freiwillig ausscheiden können (§ 26). Außerdem kann eine Gemeinschaft ihre Mitglieder je nach dem von ihnen geleisteten Beitrag zu den gemeinsamen Werten und Zielen belohnen oder bevorzugen, wogegen eine demokratische Gesellschaft keine solchen (unter ihren Begriff des Guten fallenden) gemeinsamen Werte und Zwecke kennt, denen entsprechend ihre Angehörigen ausgezeichnet werden können.<sup>18</sup> Alle, die voll kooperierende Angehörige der politischen Gesellschaft sein können, gelten als Gleiche und können nur in dem Maße unterschiedlich behandelt werden, als es die öffentliche politische Gerechtigkeitskonzeption erlaubt.

Wer nicht zwischen dem Gedanken einer demokratischen politischen Gesellschaft und der Idee der Gemeinschaft unterscheidet, begeht einen gravierenden Irrtum. Natürlich kann eine demokratische Gesellschaft zahlreichen Gemeinschaften offenstehen, und in der Tat versucht sie eine soziale Welt zu sein, in der die Mannigfaltigkeit in Eintracht und Harmonie gedeihen kann. Aber sie selbst ist keine Gemeinschaft, und angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus kann sie es nicht sein. Denn dazu wäre der repressive Gebrauch der Regierungsgewalt nötig, der mit den demokratischen Grundfreiheiten nicht zu vereinbaren ist. Demnach betrachten wir eine demokratische Gesellschaft von vornherein als eine politische Gesellschaft, die einen konfessionell oder aristokratisch geprägten Staat ausschließt – von einem auf dem Kastengedanken, auf Sklaverei oder Rassismus basierenden Staat ganz zu schweigen. Daß diese Staatsformen ausgeschlossen sind, ergibt sich als Konsequenz, wenn

<sup>18</sup> Hierzu siehe »The Basic Structure as Subject«, in: Rawls, *Political Liberalism*, VII, § 8, S. 279 ff. (*Politischer Liberalismus*, S. 392 ff.).

man die moralischen Vermögen als Grundlage der politischen Gleichheit auffaßt.

7.4 In welchem Sinn sind die Bürger frei? Hier müssen wir ebenfalls bedenken, daß die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratische Gesellschaft darstellt. Die relevante Bedeutung des Begriffs »freie Person« ist der politischen Kultur einer solchen Gesellschaft zu entnehmen und hängt womöglich nur geringfügig oder gar nicht mit der in der Philosophie des Geistes erörterten Vorstellung von Willensfreiheit zusammen. Indem wir diesen Gedanken weiterverfolgen, sagen wir, daß die Bürger in zweierlei Hinsicht als freie Personen angesehen werden.



Erstens sind Bürger insofern frei, als sie sich selbst und einander das moralische Vermögen zuschreiben, eine Konzeption des Guten zu vertreten. Damit ist nicht gesagt, daß zu ihrer politischen Konzeption das Gefühl gehört, daß sie sich in ihrem Streben unabänderlich an eine zu einer bestimmten Zeit von ihnen vertretene spezifische Konzeption des Guten halten müssen. Als Bürgern wird ihnen vielmehr die Fähigkeit unterstellt, diese Konzeption aus vernünftigen und rationalen Gründen zu revidieren und zu modifizieren; und wenn ihnen der Sinn danach steht, ist es ihnen auch erlaubt. Als freie Personen beanspruchen die Bürger das Recht, ihre Person nicht mit einer speziellen Konzeption des Guten oder einem durch bestimmte Endzwecke definierten Plan 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.

Wenn Bürger beispielsweise von einer Religion zur anderen übertreten oder sich zu gar keinem etablierten religiösen Glauben mehr bekennen, hören sie – was Fragen der politischen Gerechtigkeit betrifft – nicht auf, dieselbe Person wie vorher zu sein. Von ihrer öffentlichen oder rechtlichen Identität, wie man vielleicht sagen darf – also von ihrer durchs Grundgesetz bestimmten Identität –, büßen sie nichts ein. Generell gesprochen, haben sie nach wie vor dieselben Grundrechte und -pflichten, sie besitzen dasselbe Eigentum und können dieselben Ansprüche erheben wie vorher, außer insofern

diese Ansprüche mit ihrer vorherigen Religionszugehörigkeit zusammenhängen. Wir können uns eine Gesellschaft vorstellen (und tatsächlich bietet die Geschichte zahlreiche Beispiele für diese Art von Gesellschaft), in der die Grundrechte und die anerkannten Ansprüche von der Religionszugehörigkeit und der sozialen Klasse abhängen. Eine solche Gesellschaft hat eine andere politische Konzeption der Person. Es mag sein, daß sie gar keine Konzeption des Bürgers hat; denn so wie wir diesen Begriff verwenden, hängt er mit der Konzeption der Gesellschaft als einem fairen System der auf gegenseitigen Vorteil bedachten Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern zusammen.

Daneben gibt es eine andere Bedeutung von Identität, die durch Bezugnahme auf die tieferen Ziele und Bindungen der Bürger bestimmt wird. In diesem Sinne wollen wir von ihrer nichtrechtlichen oder moralischen Identität sprechen.<sup>19</sup> Nun haben die Bürger normalerweise sowohl politische als auch nichtpolitische Ziele und Bindungen. So bejahen sie die Werte der politischen Gerechtigkeit und möchten deren Verkörperung in politischen Institutionen und sozialpolitischen Maßnahmen erleben. Außerdem setzen sie sich für die übrigen nichtpolitischen Werte und Ziele der Verbände ein, denen sie angehören. Diese beiden Aspekte ihrer moralischen Identität müssen die Bürger aufeinander abstimmen und miteinander in Einklang bringen. Es kann geschehen, daß die Bürger im Bereich ihrer persönlichen Angelegenheiten oder des Innenlebens ihrer Verbände eine ganze andere Auffassung von ihren Endzwecken und Bindungen haben, als von der Art ihrer politischen Konzeption unterstellt wird. Es ist möglich und kommt häufig tatsächlich vor, daß sie Gefühle der Zuneigung, der Hingabe und der Loyalität empfinden, die sie nach eigener Überzeugung gar nicht distanziert betrachten und sachlich beurteilen würden bzw. könnten oder sollten. Es kann sein, daß sie es für schlicht undenkbar erachten, sich selbst unabhängig von bestimmten religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen oder unabhängig von bestimmten dauerhaften Bindungen und Loyalitätsbeziehungen zu sehen.

Diese beiden Arten von Engagement und Bindung – die politische

<sup>19</sup> Die Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Zielen, welche die moralische Identität der Bürger (wie in diesem und im nächsten Absatz beschrieben) kennzeichnen, übernehme ich dankbar von Erin Kelly.

und die nichtpolitische Art – bestimmen die moralische Identität und prägen die Lebensform der Person, mithin die jeweils eigene Sicht dessen, was man in der sozialen Welt tut und zu erreichen trachtet. Wenn man diese Formen des Engagements und der Bindung plötzlich verlöre, wäre man desorientiert und außerstande weiterzumachen. Im Grunde hätte das Weitermachen dann, wie man meinen könnte, gar keinen Sinn mehr. Unsere Konzeptionen des Guten können sich im Laufe der Zeit ändern, und häufig kommt dergleichen tatsächlich vor, normalerweise allerdings allmählich, manchmal jedoch recht unvermittelt. Stellen sich derartige Änderungen abrupt ein, sagt man mit besonders hoher Wahrscheinlichkeit, man sei nicht mehr dieselbe Person. Wir wissen, was das bedeutet: Man verweist auf einen tiefgreifenden und alles durchdringenden Wechsel oder eine Umkehrung der eigenen Endzwecke und Bindungen; man bezieht sich auf eine andere moralische Identität (einschließlich der religiösen). Auf der Straße nach Damaskus wird Saulus aus Tarsus zum Apostel Paulus. Doch eine solche Bekehrung impliziert weder einen Wandel unserer öffentlichen oder rechtlichen Identität noch einen Wandel der Personenidentität im Sinne mancher Autoren aus dem Bereich der Philosophie des Geistes. In einer von einem übergreifenden Konsens getragenen wohlgeordneten Gesellschaft sind die (besonders allgemeinen) politischen Werte und Bindungen der Bürger, soweit sie einen Teil ihrer nichtinstitutionellen oder moralischen Identität ausmachen, im großen und ganzen die gleichen.

7.5 Eine zweite Hinsicht, in der sich die Bürger als freie Personen sehen, besteht darin, daß sie sich als sich selbst beglaubigende Quellen gültiger Ansprüche begreifen. Das heißt, nach eigener Anschauung sind sie dazu berechtigt, gegenüber ihren Institutionen Ansprüche geltend zu machen, um auf diese Weise ihre Konzeptionen des Guten durchzusetzen (sofern diese Konzeptionen in den von der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption zugelassenen Bereich fallen). Diese Ansprüche haben nach Ansicht der Bürger ein gewisses Eigengewicht auch unabhängig davon, daß sie von durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption bestimmten Pflichten und Obliegenheiten hergeleitet werden, beispielsweise von Pflichten und Obliegenheiten, die man der Gesellschaft schuldet. Ansprüche, welche nach Auffassung der Bürger auf durch ihre Konzeption des Guten

und die im eigenen Leben bejahte moralische Lehre fundierten Pflichten und Obliegenheiten beruhen, sollen, was unsere hier angestrebten Zwecke betrifft, ebenfalls als sich selbst beglaubigend gelten. Im Rahmen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie ist dieses Vorgehen vernünftig. Denn sofern die von den Bürgern bejahten Konzeptionen des Guten und moralischen Lehren mit der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption vereinbar sind, sind diese Pflichten und Obliegenheiten vom politischen Standpunkt selbstbeglaubigend.

Wenn wir die Art und Weise beschreiben, in der sich die Bürger selbst als freie Personen sehen, stützen wir uns auf die Vorstellung, die sich die Bürger einer demokratischen Gesellschaft von sich selbst zu machen neigen, sobald Fragen der politischen Gerechtigkeit auftauchen. Daß dieser Aspekt zu einer bestimmten politischen Konzeption gehört, geht aus dem Gegensatz zu einer anderen politischen Konzeption hervor, bei der die Angehörigen der Gesellschaft nicht als selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche gesehen werden. In diesem Fall haben die Ansprüche der Bürger kein Gewicht außer insofern, als sie von den der Gesellschaft geschuldeten Pflichten und Obliegenheiten hergeleitet werden können oder aus den ihnen zugeschriebenen Rollen in einer durch religiöse oder aristokratische Werte gerechtfertigten sozialen Hierarchie.

Um ein extremes Beispiel zu nehmen: Sklaven sind Menschen, die nicht als Quellen von Ansprüchen gelten, nicht einmal wenn es um Ansprüche geht, die auf sozialen Pflichten oder Obliegenheiten basieren, denn Sklaven gelten nicht als Wesen, die Pflichten oder Obliegenheiten haben können. Gesetze, die den Mißbrauch und das Mißhandeln von Sklaven verbieten, beruhen nicht auf Ansprüchen, die von Sklaven im eigenen Namen angemeldet wurden, sondern auf Ansprüchen, die entweder auf die Sklavhalter zurückgehen oder auf die allgemeinen Interessen der Gesellschaft (zu denen die Interessen der Sklaven nicht gehören). In sozialer Hinsicht sind Sklaven sozusagen tot: Als Personen werden sie gar nicht anerkannt.<sup>20</sup> Diese Gegenüberstellung mit einer die Sklaverei erlaubenden politischen Konzeption der Gerechtigkeit macht deutlich, warum die Vorstel-

<sup>20</sup> Zum Gedanken des sozialen Todes siehe Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1982, insbesondere S. 5-9, 38-45, 337.

lung, freie Personen seien die Bürger aufgrund ihrer moralischen Vermögen und weil sie eine Konzeption des Guten haben, mit einer bestimmten politischen Gerechtigkeitskonzeption einhergeht.

7.6 Betonen möchte ich, daß die Konzeption der Person als eines freien und gleichen Wesens eine normative Konzeption ist: Sie ergibt sich aus unserem moralischen und politischen Denken und der entsprechenden Praxis, und untersucht wird sie von der Moralphilosophie, der politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie. Seit der griechischen Antike bezieht sich der Begriff der Person in der Philosophie wie in der Rechtslehre auf jemanden, der am sozialen Leben teilnehmen oder darin eine Rolle spielen und daher die verschiedenen Rechte und Pflichten dieses Lebens wahrnehmen und achten kann. Indem wir die ordnungsstiftende Grundidee der Gesellschaft als faires Kooperationssystem bestimmen, bedienen wir uns der damit zusammengehenden Idee der freien und gleichen Personen als derjenigen, die die Rolle durchweg kooperierender Mitglieder spielen können. Wie es einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ansteht, von der die Gesellschaft als faires Kooperationssystem gesehen wird, gilt derjenige als Bürger, der ein ganzes Leben lang ein freier und gleicher Teilnehmer sein kann.

Diese Konzeption der Person darf nicht mit der Konzeption des Menschen (eines Angehörigen der Spezies *Homo sapiens*) verwechselt werden, als der die Person in Biologie oder Psychologie bestimmt werden könnte, ohne irgendwelche normativen Begriffe zu verwenden, zu denen beispielsweise auch die Begriffe der moralischen Vermögen und der moralischen wie der politischen Tugenden gehören. Außerdem müssen wir, um die Person zu kennzeichnen, diesen Begriffen auch noch diejenigen hinzufügen, die zur Formulierung der Kräfte der Vernunft, des Schließens und des Urteils gebraucht werden. Dabei handelt es sich um wesentliche Kräfte, die mit den beiden moralischen Vermögen einhergehen und für deren Ausübung ebenso erforderlich sind wie für den praktischen Einsatz der Tugenden.

## § 8. Das Verhältnis zwischen den Grundideen

8.1 Die bisher erörterten Grundideen stehen in engem Verhältnis zueinander, wenn sie in der Reihenfolge ausgebreitet werden, in der sie eingeführt wurden: von der Gesellschaft als einem fairen Kooperationssystem zur Idee der wohlgeordneten Gesellschaft, zur Idee der Grundstruktur einer solchen Gesellschaft, zur Idee des Urzustands und schließlich zur Idee der Bürger – derjenigen, die an der Kooperation beteiligt sind – als freien und gleichen Personen.

Bei dieser Reihenfolge beginnen wir mit der strukturierenden Idee der Gesellschaft als fairem Kooperationssystem und bestimmen sie dann näher, indem wir ausbuchstabieren, was sich ergibt, wenn diese Idee zur Gänze verwirklicht ist (eine wohlgeordnete Gesellschaft), und worauf sie zutrifft (die Grundstruktur). Anschließend sagen wir, wie die fairen Modalitäten der Kooperation bestimmt werden (nämlich von den Parteien im Urzustand), und erklären, wie die an der Kooperation beteiligten Personen angesehen werden sollen (als freie und gleiche Bürger).

X 8.2 Dieses Ausbuchstabieren der strukturierenden Hauptidee der sozialen Kooperation ist kein deduktives Argument. Es wird nicht behauptet, daß die von der einen Idee ausgehenden und zur nächsten hinführenden Schritte aus jener folgen oder aus ihr abzuleiten sind, sondern wir geben die strukturierende Idee an und bestimmen sie näher, indem wir sie mit den übrigen Ideen verknüpfen.

Zur Veranschaulichung: Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Hauptidee der sozialen Kooperation zu bestimmen. Wie bereits festgestellt, könnte man sagen, daß die fairen Modalitäten der Kooperation durch das Naturrecht festgelegt sind, das man entweder als göttliches Gesetz auffaßt oder so, als wäre es von einer durch rationale Intuition öffentlich erkannten, vorgängigen und unabhängigen moralischen Ordnung erlassen worden. Derartige Möglichkeiten der Bestimmung jener Modalitäten sind durch keine deduktive Argumentation ausgeschlossen worden, etwa indem man gezeigt hätte, daß sie mit der Idee der sozialen Kooperation unverträglich sind. Ausgeschlossen sind sie vielmehr durch die historischen Bedingungen und die öffentliche Kultur der Demokratie, von denen die Anforderungen an eine politische Gerechtigkeitskonzeption