

Die Rechtfertigung politischer Gerechtigkeit

John Rawls und der liberale Kognitivismus

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-
Maximilians-Universität München

vorgelegt von Sönke Niedringhaus

aus Bonn

2014

Erstgutachter: Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin

Zweitgutachter: PD Dr. Martin Rechenauer

Datum der letzten mündlichen Prüfung: 27.06.14

GLIEDERUNG

Einleitung

<i>Leben und Werk des John Rawls</i>	S.6
<i>Rawls' Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption</i>	S.8
<i>Die vier Aufgaben politischer Philosophie bei John Rawls</i>	S.11

Teil I. Die Rechtfertigung normativer politischer Theorie

Kapitel 1. Moralischer Skeptizismus

1.1. <i>Moralisches Begründen</i>	S.22
1.2. <i>Habermas' Widerlegung des moralischen Skeptizismus</i>	S.24
1.3. <i>Interner und externer Skeptizismus</i>	S.29

Kapitel 2. Das empirische Paradigma

2.1. <i>Max Webers Empirismus</i>	S.34
2.2. <i>Die Normativität der Wissenschaft</i>	S.38

Kapitel 3. Der realistische Ansatz einer politischen Philosophie

3.1. <i>Bernard Williams' politischer Realismus</i>	S.48
3.2. <i>Raymond Geuss' Ideologiekritik</i>	S.51
3.3. <i>Der Begriff negativer Freiheit und die Kritik des Realismus</i>	S.58
3.4. <i>Politischer Realismus als Ergänzung normativer Theorie</i>	S.67

Teil II. Vertragstheorie und Überlegungsgleichgewicht

Kapitel 4. Vertragstheorie

4.1. <i>Antike Wurzeln des Vertrags</i>	S.71
4.2. <i>Neuzeitliche Vertragstheorie (Thomas Hobbes)</i>	S.73
4.3. <i>Kritik am Vertragsparadigma</i>	S.82
4.4. <i>Contractarianism vs. Contractualism</i>	S.83
4.5. <i>Politischer vs. Moralphilosophischer Kontraktualismus</i>	S.85

<u>Kapitel 5.</u>	<u>Rawls' Methode des politischen Konstruktivismus</u>	
5.1.	<i>Ausgangspunkt der Theorie</i>	S.92
5.2.	<i>Das Vernünftige und das Rationale</i>	S.95
5.3.	<i>Freiheit und Gleichheit</i>	S.99
5.4.	<i>Der Urzustand</i>	S.102
<u>Kapitel 6.</u>	<u>Die Rolle der Kohärenztheorie in Gerechtigkeit als Fairness</u>	
6.1.	<i>Das Paradigma der Kohärenztheorie</i>	S.112
6.2.	<i>Das Überlegungsgleichgewicht</i>	S.117
6.3.	<i>Fundamentale Ideen der Gerechtigkeit als Fairness</i>	S.128
Teil III.	Rechtfertigung ohne Wahrheitsanspruch	
<u>Kapitel 7.</u>	<u>Liberaler Kognitivismus (LK)</u>	
7.1.	<i>Die philosophische Wahrheitsfrage</i>	S.139
7.2.	<i>Ideengeschichtliche Rechtfertigungsversuche</i>	S.142
7.3.	<i>Eine alternative Kognitivismusthese</i>	S.146
7.4.	<i>Liberaler Aspekte des Kognitivismus</i>	S.151
<u>Kapitel 8.</u>	<u>Rawls in der metatheoretischen Debatte</u>	
8.1.	<i>Rechtfertigung im Anschluss an die Klassiker der Philosophie</i>	S.156
8.2.	<i>Partikularismus und Universalismus</i>	S.163
8.3.	<i>Habermas vs. Rawls</i>	S.168
8.4.	<i>Empirische vs. Normative Rechtfertigung (Cohen vs. Freeman)</i>	S.175
<u>Schlussbemerkung</u>		S.183
<u>Bibliographie</u>		S.185
<u>Anhang und Curriculum Vitae</u>		S.192

Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.

(Theodor W. Adorno)

Einleitung

Diese Dissertation untersucht den Wert normativer politischer Philosophie, insbesondere den Wert der Gerechtigkeitstheorie des bedeutendsten politischen Theoretikers des späten zwanzigsten Jahrhunderts: John Rawls. Der immense Umfang seines Oeuvres und die zahllosen Rezensionen seiner Theorie rechtfertigen diese Titulierung. Kein anderer politischer Philosoph wurde seit Erscheinen seines Hauptwerks „*A Theory of Justice*“ im Jahre 1971 so häufig und auch kontrovers diskutiert. Jeder, der heute politische Philosophie betreibt, muss sich dabei auf John Rawls beziehen oder erklären, warum er sich nicht auf ihn bezieht.¹ Die Liste seiner Gegner ist lang und heterogen. Darunter befinden sich Ökonomen, Politikwissenschaftler, Soziologen und Philosophen. Die Zweifel an seiner Theorie lassen sich in drei Kategorien einteilen.

(1) Zweifel am Inhalt der Theorie, den beiden Prinzipien der Gerechtigkeit

(2) Zweifel am methodischen Vorgehen seiner Theorie

(3) Zweifel am Projekt einer Gerechtigkeitstheorie allgemein

Punkt (1), das *Ergebnis* der Gerechtigkeit als Fairness, ist nicht Thema dieser Arbeit. Ob die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit im Urzustand tatsächlich gewählt würden, ist nicht primär relevant für mich. Hier bestehen zumindest erhebliche Zweifel.² Gleiches gilt für die Eigenschaften des Urzustands, wie den Schleier des Nichtwissens, den man in seinen einzelnen Bestimmungen ebenso bezweifeln kann. Mich interessieren vielmehr die Basis und der Ausgangspunkt normativer politischer Theorie. Dabei beschäftigt mich die Frage der Rechtfertigung einer normativen

¹ Diese Einschätzung der Bedeutung von Rawls stammt von seinem philosophischen Gegner Robert Nozick: „Political Philosophers now must either work within Rawls’ theory or explain why not.“ Vgl. Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, S.183.

² Vgl. J.C. Harsanyi: *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?*, in: *American Political Science Review*, Vol.69 1975, S.594ff.

politischen Theorie im *Allgemeinen* (Punkt (2)) und das Rawls'schen Vorgehen bei der Ausarbeitung einer solchen Theorie im *Speziellen* (Punkt (3)).

Die Arbeit unterteilt sich dementsprechend in drei Teile. Teil I. bewertet in Auseinandersetzung mit drei kritischen Positionen die allgemeinen Aussichten des Erfolgs normativer politischer Theorie. Was kann normative Theorie leisten und in welchen Punkten ist ihren Kritikern beizupflichten. Die Kritiker, welche ich vorstelle, sind der normative Skeptiker, der Empirist und der politische Realist.

Teil II. expliziert und würdigt das konkrete methodische Vorgehen in Rawls' Gerechtigkeitstheorie. Dabei stellt sich heraus, dass zwei prima facie inkompatible Rechtfertigungsparadigmen zum Einsatz kommen: Das Vertragsparadigma und das Kohärenzparadigma. Beide Paradigmen haben unterschiedliche Aufgaben und Funktionen innerhalb der Theorie. Die eigentliche Rechtfertigung der Theorie soll sich über normative Kohärenz einstellen, während der Vertrag das überzeugendste Argumentationsmittel auf diesem Weg darstellt. Nur der Vertrag zwischen rationalen Personen unter vernünftigen (fairen) Bedingungen führt zu Prinzipien, die mit dem Gerechtigkeitsurteil aufgeklärter Bürger konsistent sein können.

Teil III. rekonstruiert aus diesem methodischen Vorgehen eine metaethische Position, die ich „liberaler Kognitivismus“ nenne. Diese Metaethik ist die erfolgsversprechendste Grundhaltung zur pragmatischen Lösung konkreter Gerechtigkeitsfragen. Diesen Vorzug erkaufte sie sich durch zwei theoretische Schwächen: Die Engführung der Theorie auf die pragmatische Gerechtigkeitsfrage und der Verlust des universellen Geltungsanspruchs.

Leben und Werk des John Rawls³

John Rawls war Jahrgang 1921 und wäre heute 93 Jahre alt. Er starb 2002 im Alter von 82 Jahren und war der Zweitälteste von fünf Brüdern. Er studierte Philosophie an der Princeton University und promovierte dort, nachdem er zwei Jahre Kriegsdienst für die Vereinigten Staaten von Amerika im Pazifik geleistet hatte. Rawls kam aus einem streng gläubigen Elternhaus. Er plante sogar nach dem Krieg das Priesterseminar zu besuchen. Die Schrecken des Krieges, der Verlust eines guten

³ Vgl. Pogge, Thomas W.: John Rawls, 1994, S.11f.

Freundes und die Berichte über den Holocaust an den europäischen Juden erschütterten seinen Glauben an Gott.⁴ Er kehrte der Religion den Rücken und wandte sich der Philosophie zu. 1953 wurde er zum Professor an der Cornell University ernannt. In dieser Zeit erschienen bereits erste wichtige Arbeiten von Rawls zur Moralphilosophie, u.a. „*Outline of a Decision Procedure for Ethics*“. Dieser Aufsatz führt eine Methode zur Rechtfertigung moralischer oder politischer Prinzipien aus, die Rawls im Kern sein Leben lang weiterverfolgt hat. Er erhielt 1962 eine Ernennung zum Professor für Philosophie in Harvard und neun Jahre später erschien sein Hauptwerk über die Gerechtigkeit „*A Theory of Justice*“. Dieses Werk belebte die bereits tot geglaubte normative politische Philosophie von Neuem.⁵ Diese Theorie entwickelt eine Konzeption der Gerechtigkeit, die sich in erster Linie als *fair* versteht: *Justice as Fairness*. In den folgenden Jahren veröffentlichte Rawls eine Fülle von Essays, die auf Reaktionen und Kritik an seinem Hauptwerk eingehen. Sie runden seine Theorie ab, erläutern und erweitern sie.

Gerechtigkeit als Fairness wird in „*A Theory of Justice*“ als eine umfassende (*comprehensive*) liberale Lehre vorgestellt. Sie hat das Potential für liberale Bürger, Parteien und Organisationen sehr attraktiv und überzeugend zu wirken. Eine demokratische Gesellschaft besteht allerdings aus einer großen Menge an verschiedenen moralischen wie religiösen Lehren und Überzeugungen. Sie ist pluralistisch. Eine große Zahl der Bürger kann eine umfassende liberale Lehre nicht freiwillig als Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren. Mit diesem Problem der Theorie beschäftigt sich Rawls' zweite große Monographie „*Political Liberalism*“. In dieser Arbeit entwickelt er die Idee einer freistehenden politischen Gerechtigkeitskonzeption, die unabhängig von allen umfassenden philosophischen, moralischen oder religiösen Lehren formuliert wird. Dennoch soll sie auf eine Weise konzipiert werden, die es allen vernünftigen Religionen erlaubt, sie zu unterstützen. Einen vollständigen Neuentwurf der Gerechtigkeit als Fairness, im Sinne einer solchen freistehenden politischen Gerechtigkeitskonzeption, lieferte Rawls in seiner letzten Monographie „*Justice as Fairness: A Restatement*“ im Jahre 2001, kurz vor seinem Tod. Ich gehe in dieser Dissertation von einer weitgehenden Kontinuität im Rawls'schen Denken aus. Wenn in dieser Arbeit von „der Theorie“ oder „der

⁴ Vgl. John Rawls: On my Religion, in: Thomas Nagel (Hrsg.): John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, Cambridge 2009, 261ff.

⁵ Vgl. Peter Laslett (Hrsg.): Philosophy, Politics and Society, Vol.1, Oxford, 1956, S. vii.

Konzeption der Gerechtigkeit“ die Rede ist, dann meine ich damit grundsätzlich die Sicht des späten Rawls auf sein Gesamtwerk. Sofern die Perspektive seines Frühwerks relevant ist, wird diese explizit mit Bezug auf „*A Theory of Justice*“ ausgewiesen.

Rawls' Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption

Was ist eine freistehende politische Gerechtigkeitskonzeption? Sie ist zunächst ein Theoriegebäude bestehend aus Definitionen, Hypothesen, Argumenten und Schlussfolgerungen. Eine mögliche Hypothese ist zum Beispiel, dass die Gesellschaft ein System der fairen Kooperation sei. Fairness könnte man als Reziprozität definieren und Kooperation gegenüber Koordination abgrenzen. Von hieraus kann man weiter argumentieren und fragen, welche regulativen Bedingungen für diese Gesellschaft vernünftig sind.

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption wird für eine Gesellschaft ausgearbeitet. Sie sagt nichts über die Gerechtigkeit von Menschen, einzelnen Handlungen oder der Verhältnisse zwischen verschiedenen abgeschlossenen Gesellschaften aus.⁶ Sie bezieht sich auf die politischen, sozialen und ökonomischen Institutionen und ihr Zusammenspiel im System der gesellschaftlichen Kooperation über Generationen hinweg. Rawls nennt es die Grundstruktur (*basic structure*). Eine politische Gerechtigkeitskonzeption ist eine moralische Konzeption für einen begrenzten Teil menschlicher Realität. Eine Grundstruktur arbeitet nach eingeübten Praktiken und Regelsystemen. Politische Gerechtigkeitskonzeptionen liefern in ausgearbeiteter Form normative Prinzipien, die als Gerechtigkeitskriterium für alle Regeln und Praktiken in der Grundstruktur fungieren. Das Kriterium bestimmt die Art und Weise der Verteilung von Rechten, Pflichten, Lasten und Gewinnen durch die grundlegenden Institutionen. Rawls' Gerechtigkeitsbegriff ist distributiv. Diese Eigenschaften einer Gerechtigkeitskonzeption gelten alle bereits in „*A Theory of Justice*“.

⁶ Bezüglich der Gerechtigkeit zwischen verschiedenen Gesellschaften ist Rawls skeptisch. Hier fehlt eine institutionelle Grundstruktur und das Band geteilter politischer Werte und Tugenden ist zu schwach. Vgl. John Rawls: *The Law of Peoples*, Cambridge 1999.

In „*Political Liberalism*“ kommen zwei weitere Eigenschaften einer *politischen* Konzeption hinzu. Sie formuliert sich (1) unabhängig von umfassenden philosophischen oder religiösen Lehren. Sie formuliert sich (2) auf der Grundlage vertrauter fundamentaler Ideen der öffentlichen Kultur einer Demokratie. Eine politische Konzeption für eine Demokratie muss den Anspruch haben, von allen Bürgern einer Gesellschaft angenommen und bejaht werden zu können. Andernfalls ist sie a priori unbrauchbar. Eine umfassende Lehre kann diesem Anspruch nicht gerecht werden, weil es zu unterschiedliche umfassende Lehren in einer pluralistischen Demokratie gibt, die sich gegenseitig ausschließen. Eine politische Konzeption muss sich auf Wissen und Werte beziehen, die allen umfassenden Lehren gemein sind. Diese Werte drücken sich in fundamentalen Ideen der Demokratie aus, wie z.B. Freiheit und Gleichheit. Der Inhalt der Gerechtigkeitsprinzipien konstituiert sich durch diese fundamentalen Ideen und ihre Spezifizierungen in der Konzeption.⁷

Drei für Rawls' Gerechtigkeitstheorie zentrale Begriffe kläre ich vorab, weil sie in der Theorie selbst nicht weiter gerechtfertigt werden. Sie werden von Rawls respektive seiner Theorie vorausgesetzt. Ich halte die Begriffe entweder für unproblematisch oder für Allgemeingut.

(1) Der Vorrang der Gerechtigkeit (*primacy of justice*)⁸

Rawls behauptet, dass wir die intuitive Überzeugung haben, dass Gerechtigkeit die erste und oberste Tugend sozialer Institutionen ist. Jede institutionelle Ordnung muss sich daran messen lassen, ob sie gerecht ist. Wenn sie es nicht ist, sollte sie verändert werden. Andere mögliche Eigenschaften eines politischen Systems (Prosperität, Stabilität, Machtfülle) stehen im Hintergrund. Viele Menschen teilen diese überragende Bedeutung der Gerechtigkeit für die Politik. Sie existiert bereits seit den Anfängen des politischen Denkens. Aber selbst Menschen, die diese Intuition nicht teilen, werden der Gerechtigkeit zumindest einen gewissen Wert beimessen. Die Behauptung, Gerechtigkeit spiele keine Rolle für ein politisches System, ist dagegen ungeheuerlich. Damit ist das Erkenntnisinteresse an der Gerechtigkeit gegeben.⁹ Ob eine Erkenntnis und ein

⁷ Vgl. Rawls, John: *Political Liberalism*, 2005, S.11ff. u. Ders: *Justice as Fairness: A Restatement*, 2001, S.26f.

⁸ Vgl. Ders: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, §1.

⁹ Auch der Jurist Jeremy Waldron verteidigt den Vorrang der Gerechtigkeit. Vgl. Jeremy Waldron: *The Primacy of Justice*, in: *Legal Theory*, Vol.9 2003, S.269–294.

Wissen über Gerechtigkeit überhaupt möglich ist, wird erst im Verlauf der Arbeit ersichtlich werden.

(2) Ideale vs. nichtideale Theorie (*ideal vs. non-ideal theory*)¹⁰

Rawls konzipiert seine Gerechtigkeitstheorie am Ideal einer vollkommen gerechten Gesellschaft. Sie geht von der vollständigen Kooperation und Konformität der Bürger in einer wohlgeordneten Gesellschaft aus. Gleichzeitig hat sie den realistischen Anspruch die Bedingungen menschlichen Denkens und Handels sowie die Bedingungen moderner Demokratien zu berücksichtigen. Die Entstehung einer wohlgeordneten Gesellschaft ist unrealistisch, aber sie kann als Kriterium bzw. als regulative Idee gelten, wenn sie unter realistischen Bedingungen konzipiert wird. Als solche erfüllt sie den Zweck einer Gerechtigkeitstheorie. Auf der Grundlage einer solchen Theorie kann man alle Fälle nichtidealer Gesellschaften beurteilen und besondere Rechte für diese Fälle ableiten (z.B. das Recht auf zivilen Ungehorsam).

(3) Die Fakten der Demokratie (*general facts about democratic society*)¹¹

Zu den realistischen Bedingungen, denen die ideale Theorie gerecht werden will, zählen unter anderem die fünf Fakten demokratischer Gesellschaften, wie Rawls sie nennt. Es lässt sich darüber streiten, ob es sich um empirische Fakten moderner westlicher Demokratien handelt oder um analytische Fakten, die mit dem Begriff der Demokratie selbst untrennbar verbunden sind. Letzteres hängt davon ab, welchen Demokratiebegriff man verwenden möchte. Rawls verwendet in seinem Spätwerk häufig den Begriff der Demokratie, expliziert diesen jedoch kaum. Man kann diese „Fakten der Demokratie“ weitgehend problemlos, unter Vorbehalt einer analytischen oder empirischen Widerlegung, als gegebene Tatsachen moderner Demokratien annehmen: (1) Es existiert ein Pluralismus vernünftiger Weltanschauungen. (2) Eine einheitliche Weltanschauung lässt sich in einer Demokratie nur mit Gewalt durchsetzen. (3) Eine Demokratie braucht die dauerhafte Unterstützung der großen Mehrheit seiner Bürger zur Wahrung des

¹⁰ Vgl. John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.7f. u. Ders: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.13 u. S.65f.

¹¹ Vgl. Ders: *Political Liberalism*, New York 2005, S.35f. u. Ders: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.33ff.

sozialen Friedens. (4) Die politische Kultur einer Demokratie enthält die normativen Grundlagen zur Ausarbeitung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption. (5) Auch zwischen vernünftigen Bürgern ist nach freier Diskussion in weltanschaulichen Fragen kein Konsens herzustellen.

In dieser Aufzählung fehlt das Faktum, dass in einer Demokratie normative Fragen per Mehrheitswahl beschlossen werden. Dieses Faktum bestreitet auch Rawls nicht, aber es spielt erst auf der Ebene konkreter Gesetzgebung eine Rolle. Für die Konzeption der Gerechtigkeit ist dieses Faktum irrelevant. Über die fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit und die normative Grundverfasstheit einer Demokratie gibt es keine Mehrheitswahl.¹² Das vierte Faktum ist bereits ein Hinweis auf die von Rawls angestrebte Methode zur Entwicklung seiner Gerechtigkeitstheorie. Als demokratische Tatsache ist es zweifelhaft, weil damit ein bestimmtes Verständnis normativer politischer Theorie schon voraussetzt wird. Jede Demokratie und ihre normativen Grundlagen bringen bestimmte Gerechtigkeitsvorstellungen zum Ausdruck. Dieses Faktum ist unzweifelhaft. Die Frage lautet aber: Sollte man die Kultur einer Demokratie als Grundlage für eine Gerechtigkeitstheorie nehmen?

Die vier Aufgaben politischer Philosophie bei John Rawls

John Rawls beschreibt vier Aufgaben, die für ihn die Sinnhaftigkeit politischer Philosophie ausmachen: eine *praktische*, eine *orientierende*, eine *versöhnende* und eine *utopistische* Aufgabe. Es sind Aufgaben, die eine *normative* Theorie der Politik erfordern. Rawls erschöpft mit diesen Aufgaben nicht das gesamte Feld politischer Theorie und Philosophie. Es gibt Fragen und Probleme des Politischen, die über diese Aufgaben hinausgehen. Eine These meiner Arbeit behauptet lediglich, dass diese Aufgaben eine *normative* Theorie der Politik bereits hinreichend begründen. Die *praktische* Aufgabe der politischen Philosophie besteht darin, dass sie tiefgreifende politische Konflikte in der Gesellschaft aufgreift und versucht sie aufzulösen. Geschichtlich hat die Philosophie das immer wieder getan. Beispielsweise zu Zeiten der Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, als es in der Politik darum ging einen

¹² "Political Philosophy seeks a moral understanding or ideal of democracy, and a moral ideal is forsaken at the start if democracy is defined as majority rule [...]" Amy Gutmann: Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2003, S.169.

absoluten Machtanspruch einer bestimmten Glaubensrichtung durchzusetzen. Diese Konflikte haben Kontroversen über Glaubensfreiheit und Selbstbestimmung hervorgerufen, in deren Folge Philosophen, wie Locke in England oder Montesquieu in Frankreich, den Liberalismus mit seinen Prinzipien der Toleranz und Neutralität entwickelten.¹³ Ein weiteres Beispiel ist Thomas Hobbes, der sein Hauptwerk „*Leviathan*“ gerade angesichts des englischen Bürgerkriegs verfasste. Darin versucht er zu argumentieren, dass eine funktionierende Rechtsordnung unter der Gewalt eines Souveräns, der für Sicherheit sorgt, in jedem Fall besser und vernünftiger ist als ein anarchisches Chaos. Denn wenn überhaupt etwas moralisch und politisch gefordert ist, dann ist es Sicherheit für die Untertanen, so Hobbes.

Die westlichen Demokratien haben diese politischen Probleme der philosophischen Klassiker überwunden. Es herrscht eine politische Ordnung mit funktionierendem Gewaltmonopol und politische Entscheidungen werden unabhängig von religiösen Autoritäten im Geiste gegenseitiger Toleranz gefällt. Aber auch in einer gefestigten Demokratie gibt es weiterhin tiefgreifende politische Konflikte. In der jüngeren deutschen Geschichte gab es hier exemplarisch die Konflikte um die nukleare Abschreckung oder die Nutzung der Atomenergie. Ein immerwährender Konflikt dagegen, der tief bis an die Grundwerte der Demokratie reicht und seit ihren Anfängen besteht, verläuft zwischen dem Wert der Freiheit und dem Wert der Gleichheit. Die liberale Tradition der Demokratie, wie sie von Locke repräsentiert wird, räumt dem Wert der individuellen Freiheiten (*Life, Liberty, Property*) Vorrang vor der demokratischen Gleichheit ein. Die republikanische Tradition der Demokratie, die Rousseau repräsentiert, räumt der Gleichheit, in Form einer chancengleichen Teilhabe am sozialen Leben und an der politischen Selbstbestimmung einer Bürgerschaft, Vorrang ein.

Rawls stellt die Lösung dieses Konflikts ins Zentrum seiner theoretischen Bemühungen um Gerechtigkeit. Er versucht eine gemeinsame und konsensfähige Interpretation beider Werte zu finden, indem er sie so ordnet, dass die Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit bestmöglich gewahrt werden (Teil II.5.3.). Bjørn Thomassen bezeichnet Rawls' Konzeption auch als überzeugende Synthese von

¹³ Vgl. John Rawls: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.1ff.

Liberalismus und Sozialismus.¹⁴ Rawls muss dabei nicht annehmen, dass es sich beim Kampf um Freiheit oder Gleichheit ausschließlich um einen moralischen oder philosophischen Konflikt handelt. Er kann dem politischen Realisten zugestehen, dass der Konflikt auch, aber nicht nur, aufgrund unterschiedlicher ökonomischer Interessen und sozialer Macht besteht. Um nicht im falschen Sinne ideologisch zu werden, will er gerade verhindern, dass seine Gerechtigkeitskonzeption durch partikuläre Interessen kontaminiert wird. Jede Idee, jeder Begriff und jede Interpretation, die in der Konzeption eingeführt wird, muss sich in diesem Sinne als ideologiefrei erweisen (Teil I.3.). Dem Ökonomen und empirischen Wissenschaftler kommt dann die ergänzende Aufgabe zu, möglichst präzise und zuverlässige Theorien über die Funktionsweise sozialer Institutionen zu liefern, damit die Bürger wissen, wie sie ihre Gerechtigkeitsziele am effektivsten erreichen (Teil I.2.). Die erste Aufgabe deutet bereits an, was sich in den anderen fortsetzt. Rawls beschäftigt sich mit den politischen Problemen und Herausforderungen einer konkreten, historischen und real existierenden Gesellschaft. Mit diesem Vorgehen zeigt er sich tatsächlich stärker aristotelisch als platonisch (Teil III.8.1.). Demokratie ist bei ihm gesellschaftliche Realität und nicht universelle Idee (Teil III.8.2.).

Die zweite Aufgabe der Politischen Philosophie ergibt sich aus dem Bedürfnis der Bürger nach einem Selbstverständnis als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft. Sie stellt die Frage, welche Freiheiten und Rechte man als demokratischer Bürger genießt und welche Einschränkungen und Pflichten man akzeptieren muss. Die politische Philosophie kann dabei helfen, die Grenze zwischen der privaten und der politischen Autonomie zu erkennen und aufzeigen, welche individuellen und politischen Ziele im Rahmen der demokratischen Gerechtigkeitskonzeption vernünftig und zulässig sind. So gibt die politische Philosophie nicht nur dem Verfassungsgeber, im Moment der Geburt eines neuen Staates, die politische *Orientierung*, sondern auch dem normalen Bürger im gesellschaftlichen Alltag.

Die dritte Aufgabe der politischen Philosophie im Sinne Rawls' bezeichnete Hegel in seiner Rechtsphilosophie als „Versöhnung“¹⁵ (Teil III.8.1.). Man kann sie auch als die

¹⁴ Vgl. Bjørn Thomassen: Reason and Religion in Rawls: Voegelin's Challenge, in: Philosophia, Vol.12, 2012, S.242.

¹⁵ Zur Rekonstruktion Rawls'scher Philosophie als Versöhnung durch Gerechtigkeit vgl. Jörg Schaub: Gerechtigkeit als Versöhnung, Frankfurt am Main 2009, Kapitel 3.

staatstragende Rolle der politischen Philosophie ansehen. In dieser Rolle macht die politische Philosophie dem Bürger die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft verständlich. Die Philosophie gibt diesen Institutionen eine vernünftige Begründung. Sie kann damit zu einer begründeten Stabilität des Systems beitragen, die zwar in Zeiten sozialer und ökonomischer Prosperität kaum, allerdings in Zeiten existenzieller Not sehr wohl von praktischem Nutzen ist. So würde das Aufflammen eines revolutionären Zorns, der eine bestehende Gesellschaftsordnung gefährdet, prinzipiell unterbunden. Rawls' politische Theorie ist daher nichts für „Romantiker des Ausnahmezustands“.

Versöhnung bedeutet für Rawls aber nicht primär das Verhindern der Bekämpfung einer bestehenden Ordnung, denn eine durch Revolution gefährdete Ordnung macht sich eher der Ungerechtigkeit und Unvernunft verdächtig. Sie soll vielmehr ein positives Bewusstsein für die Gesellschaft, in der wir leben, und für ihre Institutionen schaffen, sofern diese den Ansprüchen der politischen Gerechtigkeit hinreichend genügen. Ausgehend vom Pluralismus könnte verständlich werden, warum bestimmte religiöse Anliegen eben nicht auf der politischen Ebene berücksichtigt werden können. So stellt sich hier für den liberalen Philosophen etwa die Frage, wie er einem Gläubigen erklärt, dass eine liberale Gesellschaft, die seine Glaubensgrundsätzen nicht vollständig abbildet, vernünftig ist (Teil III.8.3.). Gerade die Aufgabe der Versöhnung zwischen Staat und Bürger ist für den politischen Realisten verdächtig. Hier besteht die Gefahr, dass die Philosophie nur eine Ideologie im Sinne der Profiteure eines Systems rechtfertigt und ein ungerechtes Regime verteidigt (Teil I.3.2.). Rawls kommt dem politischen Realisten an dieser Stelle entgegen, indem er ausführt:

„The idea of political philosophy as reconciliation must be invoked with care. For political philosophy is always in danger of being used corruptly as a defense of an unjust and unworthy status quo, and thus of being ideological in Marx's sense. From time to time we must ask whether justice as fairness, or any other view, is ideological in this way;“¹⁶

Die vierte Aufgabe ist die Utopie. Die Erfüllung dieser Aufgabe erwartet man natürlicherweise von einer normativen politischen Theorie. Sie soll uns eine bessere

¹⁶ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.4.

aber realisierbare Zukunft vor Augen führen. Rawls spricht hier von einer realistischen Utopie. Nicht die perfekte Gesellschaft ist das Ziel, sondern eine Gesellschaft, die unter den gegebenen historischen und sozialen Bedingungen am gerechtesten wäre. Zu diesen vorgefundenen Bedingungen zählt auch das Faktum des Pluralismus. Dieser Pluralismus ist zwar hinderlich auf dem Weg zu einer gerechten politischen Konzeption, jedoch ist er auch das Ergebnis des freien Gebrauchs menschlicher Vernunft und kein zufälliges historisches Schicksal. Die politische Philosophie sollte daher die Frage beantworten, welche Ideale und Prinzipien eine pluralistische Gesellschaft mit einer historisch gewachsenen demokratischen Kultur unter Berücksichtigung ökonomischer und sozialer Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten für sich wählen würde (Teil III.7.4.). Rawls hat diese Frage in seinem Werk beantwortet: Es sind die Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness. Diese Antwort ist nicht das letzte Wort der normativen Theorie, aber ein wichtiger Beitrag zu den Herausforderungen moderner Demokratie.

Alle vier beschriebenen Aufgaben eröffnen der politischen Philosophie ein weites Tätigkeitsfeld jenseits empirischer Beobachtungswissenschaft, solange sie die Hinweise der Realisten beachtet und ihren Wahrheitsanspruch bzw. kognitiven Gehalt nicht überzieht.

Teil I.

Die Rechtfertigung normativer politischer Theorie¹⁷

Eine Auseinandersetzung mit modernen Gegnern der normativen Theorie

Die normative politische Theorie und Philosophie hat eine fast 2500 jährige Tradition und gehört damit zu den ältesten Disziplinen der Wissenschaftsgeschichte. In dieser bewegten Geschichte lassen sich verschiedene konjunkturelle Auf- und Abschwünge der normativen politischen Philosophie festmachen. Sie beendete im antiken Griechenland die Vorherrschaft des dichterischen Mythos bei der Erklärung von Polis und Herrschaft, indem sie die Freiheit des menschlichen Handelns und Denkens in den Vordergrund rückte. Dahinter stand die Vorstellung, dass der Mensch Kraft seiner Vernunft selbst erkennen könne, welche Politik und Polis gerecht oder ungerecht sei.¹⁸ Mit dem Siegeszug des Christentums in Europa schwand auch der Einfluss der politischen Philosophie als eigenständiger Disziplin, die sich während dieser Epoche ganz in den Dienst einer theologischen Welterfahrung zu stellen hatte.

Von der Theologie löste sie sich wiederum im 17. und 18. Jahrhundert, als es der Philosophie des Natur- und Vernunftrechts gelang, den Gesellschaftsvertrag als Grundlage von Recht und Staat zu etablieren. In Folge der revolutionären wissenschaftlichen Entdeckungen und Theoriebildungen auf den Gebieten der Natur, der Gesellschaft, der Ökonomie und des Rechts, wurde dann insbesondere die politische Philosophie aus dem Bereich der Wissenschaften verdrängt. Positivismus und Materialismus entmachteten die praktische Vernunft als moralischen Kompass der politischen Philosophie. Der praktische Nutzen sowie der ökonomische Wert von Wissenschaft und Politik standen im Mittelpunkt des Denkens. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen erschütterten diesen naiven Glauben an Rationalität in der Moderne und man schraubte die deskriptive Wende im politischen Denken zeitweilig zurück. Dabei entstanden erste Versuche, die moderne Gesellschaft auf ein neues

¹⁷ Dieser Teil war Grundlage eines Vortrags am Symposium des Erich-Vögelin-Zentrums in München 2012, siehe Anhang.

¹⁸ Zur Entdeckung der politischen Philosophie in der Antike vgl. Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Band 1/1, Stuttgart 2001, S.7ff.

normatives Fundament zu gründen. Eine wirkliche Renaissance der normativen politischen Philosophie brachte jedoch erst das Werk „*A Theory of Justice*“ von John Rawls im Jahr 1971, welches nicht nur die analytische Philosophietradition für normative Fragen öffnete, sondern auch zu Diskussionen in Wissenschaftsgebieten jenseits der Philosophie angeregte.

Gegenwärtig halten Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Amartya Sen, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Rainer Forst und viele andere die Tradition der normativen politischen Theorie weiter hoch, aber ihre Daseinsberechtigung in den Instituten der Politikwissenschaft und ihre Relevanz für die Gesellschaft sind umstritten.¹⁹ Zu Beginn dieser Arbeit werde ich drei wesentliche Gegenpositionen zu einem normativen Ansatz skizzieren, um dann mit Rawls zu versuchen auf diese Positionen zu antworten. Die erste Gegenposition ist eine philosophische Metaethik, die man als Non-Kognitivismus oder allgemeiner als externen Skeptizismus bezeichnen kann. Dieser Skeptizismus ist extern, weil er nicht den Inhalt konkreter Normen ablehnt, sondern ihre philosophische Begründungs- bzw. Wahrheitsfähigkeit. Auf den *internen* Skeptizismus kann und muss im Rahmen einer normativen Theorie geantwortet werden. Die *externe* Variante dagegen rüttelt am Fundament dieser Art von Theoriebildung, weil sie ihre Sinnhaftigkeit generell in Frage stellt. Von den unterschiedlichen Spielarten des externen Skeptizismus führe ich exemplarisch die Argumente Richard Rortys vor.

Als zweiten Gegner stelle ich die objektivierende Sozialwissenschaft vor, welche die Gesellschaft, wie ein neutraler Beobachter, aus einer *externen* Perspektive betrachtet. Sie gibt die *interne* Perspektive eines Teilnehmers an sozialen und politischen Prozessen auf, um mit empirischen Methoden die gesellschaftliche Faktizität von normativen Geltungsansprüchen zu befreien. Dieses moderne Verständnis der Sozialwissenschaften wurde wesentlich durch die Arbeiten Max Webers geprägt. Es stellt nicht primär den kognitiven Gehalt normativer Theorie in Frage, sondern ihre Wissenschaftlichkeit. Dabei wird sich herausstellen, dass die einseitige Fixierung auf die externe Perspektive eines Beobachters in der politischen Wissenschaft

¹⁹ So bilden mittlerweile in der Politikwissenschaft die empirische Forschung und die Politikberatung durch Think Tanks den Schwerpunkt. Und auch im spezifischen Bereich der politischen Theorie diskutiert man einen „realistic turn“ weg von der normativen Theorie. Vgl. Dirk Jörke/Frank Nullmeier: Realismustreit und Methodendiskussion. Zur aktuellen Lage der Politischen Theorie, in: Zeitschrift für Politische Theorie, Vol.3.1 2012, S.3ff.

unbegründet ist. Beide hier skizzierten Positionen sind mittlerweile klassische Gegner der normativen politischen Philosophie. Die dritte von mir vorgestellte Position hat sich erst im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte immer stärker innerhalb der politischen Theorie herausgebildet, wobei auch sie auf frühere Vordenker zurückgreift. Sie nimmt gegen das herrschende normative Paradigma des Liberalismus Stellung und verfolgt dabei einen sogenannten politischen „Realismus“. Politik ist nach diesem Verständnis bestimmt durch Konflikt und Abgrenzung anderen gegenüber. Menschen haben gegeneinander gerichtete Interessen und unterschiedliche Machtpotenziale zu deren Durchsetzung. Der politische Realismus interessiert sich nicht für den Entwurf oder die Rekonstruktion einer gerechten Ordnung der Gesellschaft. Den Realisten beschäftigt die Frage: Wer hat die Macht? Dieses gegen den politischen Konsens gerichtete Denken nimmt deutlichen Bezug auf die Arbeiten Carl Schmitts und Max Webers.

Kapitel 1. Moralischer Skeptizismus

Die Philosophie, oder genauer die Metaethik, hat eine Reihe von Theorien hervorgebracht, die eine normative Theorie in Frage stellen. Ich werde in Abgrenzung zu diesem moralischen Skeptizismus in Kapitel 7. eine Position entwickeln, die eine normative Theorie unterstützt und gleichzeitig philosophisch möglichst neutral bleibt. Es soll keine philosophische Position ausgeschlossen werden, solange sie nicht mit der Idee einer normativen Theorie grundsätzlich unvereinbar ist. Für diese Position werde ich den Begriff „Liberaler Kognitivismus“ (LK) verwenden und unterstellen, dass Rawls ihn für seine Theorie in Anspruch nimmt. Liberal ist dieser Kognitivismus, weil er an der Rationalität der Frage „Was ist gerecht?“ festhält, aber *weder* leugnet *noch* behauptet, dass man durch die Beantwortung dieser Frage moralische Wahrheiten entdeckt oder ein Wissen über moralische Tatsachen erwirbt.²⁰ Rationalität und Wahrheit hängen nicht notwendig zusammen. Es kann Sinn machen zwischen beiden Begriffen in bestimmter Hinsicht zu differenzieren. Im praktischen Diskurs geht es zunächst um Gründe für richtiges Handeln oder richtige Prinzipien. Diese Gründe müssen nicht auf moralischen Tatsachen beruhen, wie

²⁰ Vgl. R.M.Hare: How to Decide Moral Questions Rationally, in: Ders: Essays in Ethical Theory, Oxford 1989, S.99ff. Meine Position profitiert stark von den dort entwickelten Gedanken Hares, ohne seine metaethische Position zu übernehmen.

Naturwissenschaft auf physikalischen Tatsachen beruht. Die Gründe können ihrer Art nach sehr verschieden sein. Menschen begründen ihr Handeln mit Präferenzen, Gefühlen, Intuitionen, (reflektierten) Überzeugungen oder sittlichen Überlieferungen. Für die Rationalität eines Diskurses ist entscheidend, dass die Gründe je nach *Kontext* intersubjektiv zustimmungsfähig sind. Die Gerechtigkeitstheorie verlangt Gründe, die in ihrem Bereich verständlich und allgemein akzeptabel sind. Damit führe ich das von Habermas entwickelte Diskursprinzip als Minimalstandard für Rationalität ein. Jede Kommunikation, insbesondere jede Theoriebegründung, basiert auf diesem Prinzip. Habermas selbst begründet die Möglichkeit des wahrheitsfreien praktischen Diskurses folgendermaßen:

„Der Geltungsbegriff der moralischen Richtigkeit hat die ontologische Konnotation des rechtfertigungstranszendenten Wahrheitsbegriffs verloren. Während ‚Richtigkeit‘ ein epistemischer Begriff ist und nichts anderes bedeutet als universale Anerkennungswürdigkeit, geht der Sinn der Wahrheit von Aussagen nicht in noch so anspruchsvollen epistemischen Bedingungen der Bewährung auf: truth goes beyond idealized justification. In dieser Differenz zwischen ‚Wahrheit‘ und ‚moralischer Richtigkeit‘ spiegelt sich die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft.“²¹

Die hier getroffene Definition „moralischer Richtigkeit“ ist aber zu rigide. Die Richtigkeit politischer Gerechtigkeitsprinzipien setzt nur voraus, dass diese Prinzipien von allen Bürgern akzeptiert werden könnten. Diese universale Anerkennungswürdigkeit ist ein Gebot der praktisch-politischen Vernunft. Sie ist nicht notwendig identisch mit moralischer Richtigkeit per se. Keine politische Konzeption muss diesbezüglich Stellung beziehen. Jede Stellungnahme sprengt den Rahmen des Politischen und führt zu umfassenderen philosophischen Annahmen zum Verhältnis von Wahrheit und Richtigkeit. Das Zitat belegt nur, dass es möglich ist, sinnvoll zwischen Wahrheit und Richtigkeit zu unterscheiden. Die Akzeptanz und Interpretation dieser Unterscheidung hängt von der entsprechenden Wahrheitstheorie ab. Eine solche Theorie setze ich im Rahmen dieser Arbeit und im Anschluss an Rawls nicht voraus. Wenn hier das Prädikat „wahr“ gebraucht wird, dann nur in seiner alltäglichen und trivialen Funktionen als logischer Operator mit

²¹ Jürgen Habermas, Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Marie-Luise Raters / Marcus Willaschek (Hrsg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main, 2002, S.297.

zitattilgender Funktion im Sinne des Wahrheitsverständnisses bei Tarski. Dabei handelt es sich nicht um eine Definition der Wahrheit, die es laut Tarski für die Alltagssprache gar nicht geben kann, sondern lediglich um eine angemessene Beschreibung des alltäglichen Gebrauchs von „wahr“.²²

Die Stoßrichtung des Arguments der möglichen Differenzierung zwischen Wahrheit und Richtigkeit zeigt dabei nicht auf Bürger, die beides für identisch halten. Bürger, die überzeugt sind, dass moralische Prinzipien auch wahre Prinzipien sind, werden dadurch nicht widerlegt. Das Argument richtet sich gegen den moralischen Skeptiker, welcher die Existenz moralischer Wahrheiten oder Tatsachen ablehnt und glaubt, damit auch die Richtigkeit oder Rationalität der Moral zu widerlegen. Ich schließe nicht aus, dass der moralische Realismus falsch ist. Aber diese Tatsache allein wäre keine Widerlegung der Rationalität von Moral und Ethik. Diesen Fehlschluss findet man prominent bei John L. Mackie.²³ Er entwickelt eine „*error-theory of value*“, die unserer Alltagssprache Fehler bei der Bezugnahme auf objektive Werte in der Welt nachweisen will.

„The claim to objectivity, however ingrained in our language and thought, is not self-validating. It can and should be questioned.“²⁴

Normen und Werte, so Mackie, seien kein Bestandteil des Stoffes, aus dem die Welt gemacht ist („*fabric of the world*“). Wir können uns nicht wie Naturwissenschaftler auf sie als objektive Tatsachen beziehen.²⁵ Aus der Tatsache, dass unser Sprachgebrauch diese Bezugnahme regelmäßig vollzieht, folgert Mackie, dass die Sprache selbst fehlerhaft ist. Bis zu diesem Punkt ist Mackies Ansatz prima facie nicht unplausibel. Wenn der moralische Realismus falsch ist, wie Mackie behauptet, dann machen wir in unserem Sprachgebrauch tatsächlich regelmäßig Fehler, wenn wir Werte und Normen als empirische Tatsachen begreifen. Aber warum sollte dieser

²² Tarski beschreibt den Gebrauch der Wahrheit in der natürlichen Sprache als Zitattilgung: Der Satz „Schnee ist weiß“ ist genau dann wahr, wenn Schnee weiß ist. Vgl. Alfred Tarski: *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in: Ders.: *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford 1956, S.152ff.

²³ Vgl. John L. Mackie: *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, Chapter 1.

²⁴ Ebd. S.35.

²⁵ Mackie nennt dies das „argument from querness“. Hierbei handelt es sich um eins von zwei Hauptargumenten für seinen moralischen Skeptizismus. Das zweite Argument ist das „argument from relativity“. Das Problem des Relativismus für die normative Theorie werde ich an anderer Stelle aufgreifen. (Teil III.7.2)

Fehler die Objektivität der Moral widerlegen? Nur unter der Prämisse eines rein naturwissenschaftlichen Objektivitätsbegriffs macht der logische Schluss Sinn, den Mackie vollzieht. Objektivität ist jedoch ein viel weiter zu fassender Begriff. Unter den Begriff der Objektivität fällt auch das Vorhandensein allgemein akzeptabler Gründe für bestimmtes Handeln. Das Angeben guter Gründe spricht sowohl für normative wie wissenschaftliche Urteile. Mackies Überlegungen führen höchstens zu dem Schluss, dass wir die Moral nicht naturalistisch betrachten sollten. Sie begründen aber keinen generellen Skeptizismus und Subjektivismus der Moral.

Man sollte aus philosophischer Sicht die Differenz zwischen Wahrheit, empirischen Tatsachen und Rationalität klar herausstellen, weil sie sonst zu leicht verschüttet wird. Dworkin hat auf eine Bedeutung des Begriffs Wahrheit hingewiesen, die keine sinnvolle Differenz zur Rationalität zulässt: „unique success“.²⁶ Sowohl „rational“ als auch „wahr“ sind Attribute eines singulären Erkenntnisziels. Wenn die liberale Kognitivistin sich die pragmatische Gerechtigkeitsfrage stellt und eine Theorie zu ihrer Beantwortung vorschlägt, wird sie im Ergebnis nicht sagen, dass es nur eine unter vielen Antworten ist. Ein solches Ergebnis würde jeden Begründungsaufwand ad absurdum führen. Eine Gerechtigkeitstheorie, auch die Rawls'sche, erhebt performativ den Anspruch auf Richtigkeit. Sie ist das maßgebliche Kriterium zur Beurteilung einer Gesellschaftsordnung. Sie soll verbindlich und nicht beliebig sein.

„The conception of political justice can no more be voted on than the axioms, principles, and rules of inference of mathematics or logic.“²⁷

Die besondere Schwierigkeit einer Gerechtigkeitstheorie besteht in dem Zweifel an ihrer allgemein akzeptablen Begründung. Der LK glaubt an diese Möglichkeit und der Beweis muss durch die Theorie und ihre rechtfertigenden Argumente selbst erbracht werden. Den Begriff der Wahrheit kann er dabei vermeiden, insofern damit ein rechtfertigungstranzendenten Erkenntnisziel gemeint ist. Wahrheit kann eben unter Umständen mehr sein als „unique success in inquiry“. Rawls bleibt als politischer Philosoph jedoch stets auf dem Fundament der Rationalität verhaftet. Was er nicht öffentlich begründen kann, darüber muss er schweigen.

²⁶ Ronald Dworkin: Justice for Hedgehogs, Cambridge 2011, S152.

²⁷ John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.388Fn.

Diese Vorüberlegungen sollten deutlich machen, dass hier keine Aussage darüber getroffen wird, ob es moralische Wahrheiten gibt oder nicht. Die erste These lautet lediglich: Es macht Sinn zwischen Wahrheit und Rechtfertigung zu unterscheiden. Dann reicht es jedoch nicht, wenn der moralische Skeptiker nur die Wahrheit oder die empirische Evidenz moralischer Prinzipien bestreitet. Er muss auch ihre Begründbarkeit generell widerlegen.

1.1. Moralisches Begründen

Franz von Kutschera hat in seinen „*Grundlagen der Ethik*“ folgende These aufgestellt:

„Einen Satz begründen, heißt nachweisen, daß er wahr ist.“²⁸

Ich halte die Aussage in dieser allgemeinen Form für eine falsche und inadäquate Beschreibung der Praxis des Begründens. Einen Satz begründen, heißt allgemein, dass man einer anderen Person Gründe nennen kann, die für die Akzeptanz dieses Satzes sprechen, oder kurz: Begründen bedeutet Gründe angeben. Das kann im Einzelfall bedeuten, dass eine Aussage als *wahr* begründet werden muss. Im Alltag müssen wir uns regelmäßig dadurch rechtfertigen, dass sich unsere Behauptungen als *wahr* erweisen. Im Bereich normativer Gründe für eine politische Gerechtigkeitskonzeption ist das nicht zwingend der Fall. Hier hängt es zunächst von der für *wahr* gehaltenen Wahrheitstheorie ab, ob Begründung und Wahrheit Hand in Hand gehen. In das Dickicht der verschiedensten Wahrheitstheorien werde ich mich hier nicht begeben. Ziel dieser Arbeit ist es ein Begründungskonzept zu rekonstruieren, das gerade auf eine solche Theorie verzichten kann. Die Möglichkeit eines solchen Konzepts ist die notwendige Bedingung für die metaethische Position des liberalen Kognitivismus (LK). Daher stelle ich zunächst einige analytische Überlegungen zum Verhältnis von Begründung und Wahrheit an.

Der einzige Weg zur Wahrheit führt über das Begründen. Begründung ist die notwendige Voraussetzung für Wahrheit. Unbegründete Wahrheit ist ein

²⁸ Franz von Kutschera: *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1982, S.48.

Widerspruch in sich.²⁹ Im Umkehrschluss gilt das nicht. Wir begründen nicht durch Erkenntnis der Wahrheit. Wahrheit ist keine notwendige Voraussetzung für Begründung. Unwahre Begründung ist kein Widerspruch in sich. Ich kann über den Begriff der Begründung verfügen, ohne den Begriff der Wahrheit zu verwenden. Dies gilt in zweifacher Hinsicht. Ich kann einer anderen Person Gründe nennen, die sie akzeptiert, die aber unwahr sind.³⁰ Dann habe ich meine Behauptung ihr gegenüber begründet, auch wenn die Behauptung falsch ist. Das mag zunächst seltsam klingen, kommt im Alltag aber regelmäßig vor. Person A wird von ihrem guten Freund B zu dessen Geburtstag eingeladen und hat keine Lust hinzugehen. Daraufhin lässt A sich eine gute Begründung (z.B. Krankheit) für ihr Fernbleiben einfallen, um ihren Freund nicht zu kränken. Wenn der Freund diese Begründung akzeptiert, dann hat A seine Entscheidung B gegenüber begründet, selbst wenn die Begründung nicht der Wahrheit entspricht. Mit anderen Worten: Lügen können Gründe sein.³¹

Zweitens kann eine Begründung durch die Art der in ihr vorgebrachten Gründe eine Verbindung zur Wahrheit ausschließen. Ein Literatur- oder Filmkritiker, der medial seine Meinung über ein Kunstwerk äußert und begründet, erhebt damit in der Regel keinen universellen Wahrheitsanspruch. Dennoch ist es ein kommunikativer Akt auf Grundlage von Gründen. Je transparenter seine Bewertungskriterien und je akzeptabler seine Gründe sind, desto mehr Zustimmung wird er erreichen. Gründe können Menschen überzeugen. Sie erweitern ihr Wissen und ihren Horizont. Gründe sind die Antworten auf die Frage: „Warum...?“ Begründen führt zu Wissen. Im Falle des praktischen Diskurses mit praktischen Gründen, führt es zu praktischem Wissen. Das soll keine These für die klassische Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft darstellen, sondern nur aussagen, dass es Gründe verschiedener Art für verschiedene Diskurse und Zwecke gibt.

Eine konkrete Form der Begründung ist das Überlegungsgleichgewicht („reflective equilibrium“). Es versucht eine Normbegründung durch Kohärenz. Die normativen Prinzipien des Adressaten sollen mit dessen Überzeugungen im Einklang stehen

²⁹ Möglicherweise ist auch dieser vermeintlich analytische Zusammenhang angreifbar. Religionen verwenden bezüglich der Wahrheit an Stelle des Begriffs der Begründung den Begriff der Offenbarung. Aber auch die Theologie ist dort, wo sie rational sein will, auf Begründungen angewiesen.

³⁰ Das kann aus Bosheit, Rücksichtnahme oder bloßer Unwissenheit heraus passieren.

³¹ Das bedeutet nicht, dass Lügen gute Gründe sind. Der Begriff „gut“ ist schon normativ verfasst. Eine Theorie des Begründens von Normativität kann nicht schon über einen normativen Begriff verfügen.

(Vgl. Teil II.6.2.). Diese Kohärenz soll ein guter Grund für die Akzeptanz bestimmter normativer Prinzipien darstellen. Die Idee des Überlegungsgleichgewichts geht davon aus, dass die Übereinstimmung zwischen normativen Prinzipien und normativen Überzeugungen einen guten Grund darstellt, diese Prinzipien zu akzeptieren und zu befolgen. Es begründet nicht, warum man überhaupt moralisch sein oder sich mit Moral philosophisch auseinandersetzen sollte. Hier bricht die Begründungskette auch bei Rawls ab. Er postuliert den Vorrang der Gerechtigkeit („*primacy of justice*“). Dieser Vorrang ist intuitiv und nicht weiter zu begründen. Jürgen Habermas dagegen geht weiter und versucht eine formal-pragmatische Rekonstruktion unserer Sprache, um moralisches Denken und Handeln zu begründen.

1.2. Habermas' Widerlegung des moralischen Skeptizismus

Ich rekonstruiere Habermas' Ansatz in der Moralphilosophie in doppelter Absicht. Einerseits stellt er für die normative Theorie generell eine wichtige explizite Widerlegung des moralischen Skeptizismus dar. Rawls' Theorie ist lediglich eine performative Widerlegung. Andererseits zeigen sich in Abgrenzung zu Rawls' Ideen des Urzustands die Schwächen der formalen Diskurstheorie zur Lösung der Gerechtigkeitsfrage (Vgl. Teil III.7.2.).

Habermas möchte den kognitiven Gehalt der normativen Prädikate „gut“ oder „richtig“ aufrechterhalten. Seiner Auffassung nach lassen sich normative Prädikate nur argumentativ, also auf der sprachlichen Ebene, begründen. Das Paradigma des Begründens in theoretischer und praktischer Hinsicht ist bei Habermas der Diskurs. Im Anschluss an Toulmin geht er davon aus, dass sich das Phänomen der Moral am besten im Rahmen einer Argumentationstheorie darstellen lässt.³²

„Toulmin klebt nicht länger an der semantischen Analyse von Ausdrücken und Sätzen, sondern konzentriert sich auf die Frage nach dem Modus der Begründung normativer Sätze, nach der Form der Argumente, [...] nach den Kriterien für ‚gute Gründe‘ [...]“³³

³² Vgl. Stephen Toulmin: *The Uses of Argument*, Cambridge 1964.

³³ Jürgen Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S.67.

Die Entwicklung einer brauchbaren Argumentationstheorie greift zurück auf die Theorie des kommunikativen Handelns. Die Art und Weise, in der Menschen die Sprache im Alltag zur argumentativen Klärung von Handlungskonflikten und Kommunikationsstörungen gebrauchen, sei für den Moraltheoriker der richtige Ansatzpunkt. Habermas bezeichnet diese Untersuchungsmethode als „formalpragmatisch“³⁴. Im kommunikativen Handeln beziehen wir uns regelmäßig auf Normen, wenn wir sogenannte regulative Sprechakte (Gebote, Versprechen, Vereinbarungen etc.) tätigen. Mit regulativen Sprechakten erheben wir den Geltungsanspruch der Richtigkeit. Damit garantiert der Sprecher seine Bereitschaft im Konfliktfall Gründe für sein Handeln anzugeben, indem er auf eine Norm der sozialen Welt verweist, die ihn berechtigt diese Handlung zu vollziehen. Analog funktioniert die Kommunikation auch bei konstativen Sprechakten, die eine Tatsachenbehauptung über die objektive Welt machen und den Geltungsanspruch der Wahrheit erheben. Der Sprecher begründet und verweist auf einen existierenden Sachverhalt. Diese objektive Welt der Tatsachen ist für den Menschen unverfügbar, während die soziale Welt der Normen durch gesellschaftliche Interaktion erst geschaffen wird. Die Gesetze der Physik gelten unbeding, die Gesetze einer Gesellschaft nur bedingt durch Handeln. Tatsachen sind in diesem Sinne *geltungsbefreit*, weil die Frage nach der Gültigkeit eines existierenden Sachverhalts sinnlos ist. Die Norm, auf die man einen Sprechakt stützt, erhebt aber selbst schon den Anspruch auf Gültigkeit, der von einer Tatsache nicht selbst, sondern erst im Rahmen einer Tatsachenbehauptung erhoben wird. Eine Norm ist daher immer selbst schon *geltungsbeanspruchend*. Die Gesetze einer Gesellschaft gelten zwar auch faktisch und empirisch, wie die Gesetze der Physik. Aber im Gegensatz zur Physik stellt sich in einer modernen Gesellschaft immer die Frage, ob sie auch gelten sollten. Weil die Bürger einer modernen Gesellschaft zu Recht Gründe für die Geltung rechtlicher und moralischer Normen verlangen, sieht Habermas die Diskurstheorie als guten Ansatz zur Normbegründung.

Im theoretischen Diskurs der Naturwissenschaften über Tatsachen der objektiven Welt stellt man eine Verbindung zwischen Beobachtungen und Hypothesen mit Hilfe des Induktionsprinzips her. Eine bestimmte Menge wissenschaftlich operationalisierter Beobachtungen sprechen für oder gegen die Gültigkeit einer

³⁴ Jürgen Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983, S.54.

Hypothese. Für den praktischen Diskurs über Normen der sozialen Welt sucht Habermas eine äquivalente Argumentationsregel. Die regelkonforme Argumentation soll auch dort in praktischen Fragen einen Konsens ermöglichen, den der moralische Subjektivist und Skeptiker leugnet. Diese Regel schlägt eine Brücke zwischen den Erfahrungen der sozialen Welt und einer normativen Theorie, die Habermas Diskursethik nennt. Er bezeichnet diese Regel als den Universalisierungsgrundsatz **U**, der die Intuition des kategorischen Imperativs ausdrückt. Gemäß **U** muss für jede Norm gelten,

„dass die Folgen und Nebenfolgen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“³⁵

Im Gegensatz zu Rawls besteht Habermas darauf, dass **U** nicht monologisch durch einen Urzustand verwirklicht werden kann. **U** ist eine Argumentationsregel des Dialogs zwischen allen Teilnehmern.

Mit der Formulierung von **U** hat Habermas eine notwendige Voraussetzung für eine Diskursethik geschaffen. Sie drückt das mögliche Argumentationsverfahren zur diskursiven Begründung der Moral aus: Jeder muss ein gleichmäßiges Interesse an der Geltung der moralischen Normen haben. Dabei stellt sich aber die Frage, ob **U** nicht bloß eine hermeneutische Explikation westlich-moderner Moralintuitionen ist. Dieser Vorwurf trifft nach Habermas die Rechtfertigung des Urzustandes durch ein Überlegungsgleichgewicht. Damit Habermas **U** als echtes und universelles Moralprinzip begründen kann, greift er auf eine quasi-transzendente Rechtfertigung zurück, die er „Universalpragmatik“ nennt. Zunächst weist er dem moralischen Skeptiker nach, dass dieser *performativ* bestimmte Spielregeln der Argumentation akzeptieren muss, wenn er seinen eigenen Standpunkt gegenüber dem Kognitivisten begründen will. Die Pragmatik der Sprache zwingt ihn zu diesem Eingeständnis.

„Sowenig derjenige, der an einer Theorie der Erkenntnis interessiert ist, hinter seine eigenen Akte des Erkennens zurückgehen kann [...], so wenig kann derjenige, der

³⁵ Jürgen Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983, S.103.

eine Theorie moralischer Argumentation entwickelt, hinter die Situation zurückgehen, die durch seine eigene Teilnahme an Argumentationen [...] bestimmt ist.“³⁶

Aus dem propositionalen Gehalt der pragmatischen Argumentationsvoraussetzungen leitet Habermas den Universalisierungsgrundsatz (**U**) ab. Wer überhaupt etwas begründen will, muss zumindest die Spielregeln des Begründens akzeptieren. Der Skeptiker, welcher argumentativ versucht **U** zu bestreiten, verstrickt sich damit in einen *performativen* Widerspruch.

Auf der semantischen Ebene einer Argumentation dürfen sich die Teilnehmer nicht widersprechen und müssen einen sprachlichen Ausdruck immer mit der identischen Bedeutung verwenden. Auf dieser Ebene lässt sich noch kein normativer Gehalt der Argumentation rekonstruieren. Erst die Betrachtung des Prozesses und der Vollzug einer Argumentation legen die unvermeidlichen und normativen Präsuppositionen der Teilnehmer frei.

„In der argumentativen Rede zeigen sich Strukturen einer Sprechsituation, die in besonderer Weise gegen Repression und Ungleichheit immunisiert ist: sie präsentiert sich als eine idealen Bedingungen hinreichend angenäherte Form der Kommunikation.“³⁷

Aus den offengelegten *performativen* Voraussetzungen rekonstruiert Habermas die ideale Sprechsituation. Diese ideale Sprechsituation zeichnet sich aus durch vollständige Inklusion aller potentiellen Teilnehmer, Chancengleichheit im Vortragen von Argumenten und einen von äußerem Zwang befreiten Verlauf des Diskurses. Mit der universalpragmatischen Ableitung von **U** aus den Argumentationsvoraussetzungen lässt sich der Grundsatz der Normrechtfertigung einer Diskursethik (**D**) formulieren: *„Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“³⁸* Die Möglichkeit von **D** in moralischen Fragen setzt **U** voraus. Würde **U** nicht existieren, wäre kein Diskurs über normative Fragen möglich. Das Moralprinzip **U** bringt zum Ausdruck, wie man moralische Fragen überhaupt rational klären und

³⁶ Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S.92.

³⁷ Ebd. S.98.

³⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, S.138.

allgemein zustimmungsfähig machen kann, nämlich durch die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller Menschen. Nur unter dieser Bedingung lässt sich der Konsens erzielen.

Habermas versteht seine universalpragmatische Untersuchung nicht als Beitrag zu einer „Letztbegründung“ der Moral. Die Universalpragmatik vermag lediglich eine bereits vorhandene Alltagspraxis theoretisch zu rekonstruieren. Solange diese Praxis nicht zusammenbricht, sieht Habermas sie als ein starkes Fundament seiner Theorie an. Das Rechtfertigungsparadigma des Diskurses ist prinzipiell mit dem **LK** vereinbar. Es ist auch für den **LK** unhintergebar. Eine universalpragmatische Ableitung moralischer Prinzipien sprengt jedoch den Rahmen. Erstens ist der **LK** nur eine politische Metaethik und schränkt sich auf politisch-normative Fragen ein. Zweitens ist die Forderung nach einem Universalismus des Diskurses und seiner Bedingungen aus Sicht des **LK** metaphysisch. Über metaphysische Fragen lässt sich kein politischer Konsens erzielen.

Aus diskurstheoretischer Perspektive ist das Überlegungsgleichgewicht ein Überbleibsel monologischer Rationalität. Jeder Bürger nimmt individuell einen Abgleich zwischen den Prinzipien der Gerechtigkeit und seinen Überzeugungen vor. In Teil II.6.2. wird sich das Überlegungsgleichgewicht bei Rawls als komplexere Idee darstellen, die auch diskurstheoretischen Ansprüchen Rechnung tragen kann. Das Rawls'sche Überlegungsgleichgewicht stellt sich erst nach einer intensiven Auseinandersetzung mit Gründen für oder gegen eine politische Gerechtigkeitskonzeption ein („*wide reflective equilibrium*“). Nur das Gleichgewicht nach einer Evaluation aller Gründe spricht für eine bestimmte Konzeption. Der normative Theoretiker gibt die Gründe, welche der Bürger akzeptiert oder nicht akzeptiert.³⁹ Das Erreichen eines Überlegungsgleichgewichts ist die performative Akzeptanz dieser Gründe. Aus dieser Perspektive wird das Überlegungsgleichgewicht selbst zu einer Form des Diskurses.

³⁹ So lässt sich Rawls Bemerkung verstehen, dass er als Philosoph seine Leser argumentativ zu überzeugen versucht. „So for the purposes of this book, the views of the reader and the author are the only ones that count.“ John Rawls: A Theory of Justice, Oxford 1999, S.44.

1.3. Interner und externer Skeptizismus

Woher wissen wir, was gut und böse oder gerecht und ungerecht ist? Welche Begründungen und Argumente gibt es, auf die wir ein solches Wissen über moralische Fragen stützen können? Aus der Perspektive des moralischen Skeptizismus haben wir keine überzeugenden Begründungen und Argumente für unsere moralischen Normen und Werte. Demnach sei Moral auch keine Form des Wissens, sondern höchstens Ausdruck von Wünschen, Gefühlen oder Präferenzen. Dieser Skeptizismus lässt sich in zwei Typen differenzieren: *extern* und *intern*. Der externe Skeptiker zweifelt grundsätzlich an der Wahrheits- und Begründungsfähigkeit moralischer Normen und Werte, während der interne Skeptiker nur bestimmte moralische Überzeugungen und konkrete Moralbegründung ablehnt.⁴⁰ Dieser argumentiert innerhalb des moralischen Begriffssystems und tritt der Moral quasi auf Augenhöhe entgegen. Den internen (*first order*) Skeptiker kann man überzeugen, indem man die Moral anders oder besser begründet als er es bisher gewohnt war. Der externe (*second order*) Skeptiker dagegen rüttelt am Fundament jeglicher Begründung von Moral. Der externe Skeptizismus führt dabei nicht zu einer grundsätzlich amoralischen Haltung oder Persönlichkeit. Er ist mit starken moralischen Überzeugungen vereinbar und bezweifelt nicht Werte und Normen an sich, sondern ihre Begründungen und ihren Universalismus.

„A man could hold strong moral views, [...] while believing that they were simply attitudes and policies with regard to conduct that he and other people held.“⁴¹

Ein Beispiel für internen Skeptizismus sind die beiden folgenden Aussagen: (1) „Wenn es eine universelle Moral gibt, dann kommt sie von Gott.“ (2) „Es gibt keinen Gott.“ Beide Aussagen zusammengenommen führen zu der Schlussfolgerung, dass es keine universelle Moral gibt. Nur Aussage (1) hat einen moralischen Gehalt. Dieser Gehalt formuliert jedoch keine konkreten moralischen Werte oder Prinzipien,

⁴⁰ Mit dieser Unterscheidung zwischen internem und externem Skeptizismus folge ich der Argumentation von Ronald Dworkin. Vgl. Ronald Dworkin: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, S.30ff. Diese Unterscheidung ist äquivalent zur Unterscheidung zwischen dem „first order moral sceptic“ und dem „second order moral sceptic“ bei Mackie. Vgl. John L. Mackie: *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, S.16. Siehe auch die Unterscheidung zwischen radikaler und lokaler Skepsis bei Nida-Rümelin. Vgl. Julian Nida-Rümelin: *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, S.53.

⁴¹ Ronald Dworkin: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, S.33.

sondern einen abstrakten moralischen Geltungsanspruch.⁴² Er enthält eine These zur Rechtfertigung der Moral, die anführt unter welcher Bedingung, nämlich der Existenz Gottes, eine Moral universelle Geltung beanspruchen könnte. Aussage (2) negiert diese Bedingung und führt damit in den Skeptizismus. Einzeln betrachtet sind beide Aussagen weder hinreichende noch notwendige Bedingungen für eine skeptische Position. Man kann Aussage (1) bekräftigen und gleichzeitig von der Existenz Gottes überzeugt sein, oder die Existenz Gottes bestreiten und andere Quellen für eine universelle Moralbegründung anführen, z.B. eine alle Menschen gemeinsame Vernunft. Es bieten sich daher für dieses Beispiel zwei mögliche Angriffspunkte gegen den Skeptizismus an, in denen sich Religion und Philosophie unterscheiden, sofern sie gegen einen moralischen Skeptizismus argumentieren. Die Religion versucht den Menschen von Gott zu überzeugen, während man in der Philosophie nach alternativen Begründungen der Moral sucht. Dieses Projekt der Philosophie wird auch in Zukunft eine wichtige Rolle spielen, um den Skeptiker von einer universell geltenden Moral zu überzeugen. Der interne Skeptiker fordert die normative Theorie geradezu heraus, weiter nach besseren Begründungen zu suchen, indem er selbst Geltungsansprüche mit moralischem Gehalt, wie in Aussage (1), erhebt. Daher ist der interne Skeptizismus für das Projekt normativer Theoriebildung unproblematisch und soll in dieser Arbeit keine Rolle spielen. Die wahre Herausforderung für die normative Theorie geht vom externen Skeptiker aus.⁴³

Der externe Skeptizismus lehnt nicht nur bestimmte Begründungen der Moral ab, sondern stellt das philosophische Projekt einer Moralbegründung ganz in Frage. Eine Form dieses Skeptizismus bestreitet, dass normative Aussagen kognitiven Gehalt haben. Dieser Auffassung nach sind normative Aussagen keine Aussagen im eigentlichen Sinne. Wenn ich sie behaupte, dann stelle ich damit nur fälschlicherweise einen allgemeinen Geltungsanspruch auf. Tatsächlich seien normative Aussagen gar nicht rechtfertigungsfähig. Ein sprachphilosophisches Argument für diese These lautet: Normative Sätze seien in Wahrheit verschleierte Gefühlsäußerungen oder Imperative. Ein häufig verwendetes Beispiel ist die Behauptung: „Steuern zahlen ist ungerecht“. Damit sagt der Sprecher, so die Non-Kognitivisten, eigentlich nichts anderes als: „Mir gefällt es nicht Steuern zu

⁴² Dworkin spricht bei diesem Beispiel von globalem (internem) Skeptizismus. Vgl. ebd. S.34.

⁴³ Hier unterscheide ich mich in meiner Auffassung von Ronald Dworkin, der den externen Skeptizismus und die gesamte Metaethik als verfehlte Philosophie betrachtet, vgl. ebd. S.67f.

zahlen“ oder „Schafft das Steuersystem ab“. Ein Gerechtigkeitsurteil sei ein verschleiertes Geschmacksurteil. Es drücke lediglich eine subjektive Präferenz aus und bleibe epistemisch, d.h. für eine objektive Erkenntnis, unzugänglich.

Richard Rorty ist ein prominenter Vertreter dieser Gegenposition. Seiner Argumentation nach gibt es so etwas wie moralisches Wissen gar nicht. Moralität und Solidarität seien keine epistemischen Zustände oder rational begründbar. Solidarität sei ein Gefühl, das sich einstellt, wenn man grausame Bilder sieht oder mitleiderregende Geschichten liest. Das Bild eines hungernden Kindes in Afrika, das die Menschen zu Spenden animiert, oder die Tagebücher der Anne Frank, die einem die Grausamkeit des Nazi-Regimes vor Augen führen, wären solche Beispiele. Rorty selbst nennt „Onkel Toms Hütte“ als einen Katalysator für den moralischen Fortschritt in der Behandlung der schwarzen Bevölkerung in den USA, der letztlich zur Abschaffung der Sklaverei führte. In seiner Hoffnung auf mehr Solidarität und einen moralischen Fortschritt in der Welt, denn diese Hoffnung hat er, setzt Rorty auf die menschliche Fähigkeit zur Empathie und nicht auf eine objektive und allen Menschen gemeinsame Vernunft, die das moralisch Richtige erkennen kann:

„Wir Pragmatisten gehen bei unserer Argumentation davon aus, daß das Auftauchen der Menschenrechtskultur einem Zuwachs an moralischem Wissen offenbar gar nichts, sondern alles dem Hören trauriger und rührseliger Geschichten verdankt, und gelangen so zu der Schlußfolgerung, daß es ein Wissen der von Platon ins Auge gefaßten Art wahrscheinlich nicht gibt.“⁴⁴

Hans Globke hatte 1936 in seinem juristischen Kommentar zu den Nürnberger Gesetzen eine pseudowissenschaftliche Begründung des dort verankerten „Rasseprinzip“ angeführt.⁴⁵ Rorty glaubt nicht, dass es möglich ist, einem Nazi aus Vernunftgründen in seinen Überzeugungen einen moralischen Fehler nachzuweisen. Seiner Meinung nach hätte man Globke kein Erkenntnisdefizit unterstellen können, das sich einfach mit der Lektüre von Immanuel Kants Sittengesetz hätte beheben lassen. Der Nazi unterscheide sich vom Liberalen nicht durch einen Mangel an Vernunft, sondern durch Grausamkeit und einen Mangel an Empathie. Der Versuch

⁴⁴ Richard Rorty: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M. 2003, S.248.

⁴⁵ Vgl. Wilhelm Stuckart/Hans Globke (Hrsg.): Kommentare zur deutschen Rassengesetzgebung, Bd.1, München & Berlin 1936, S.10.

ihn mit Hilfe logischer Argumentation von seinen Überzeugungen abzubringen ist für Rorty aussichtslos.

Eine normative Theoriebildung mit dem Ziel einer philosophischen Begründung moralischer Prinzipien müsse daher bereits im Ansatz scheitern. Moralische Prinzipien könne man nicht wie mathematische Formeln erkennen und verstehen, sondern sie würden durch den Kontakt mit der eigenen Lebenswelt, ihrer Kunst und Kultur, eingeübt. Aufgabe der Philosophie könne es lediglich sein, solche eingelebten und vorgefundenen, normativen und politischen Prinzipien zu artikulieren, nicht aber sie schließlich und letztgültig zu rechtfertigen. Damit, so Habermas, degradiert Rorty die politische Philosophie zu einer Hermeneutik bestehender und kontingenter Traditionen, der es an kritischem Potential fehle.⁴⁶ Dennoch macht sich Rorty die Theorie von Rawls zu Eigen und interpretiert sie genau im Sinne dieser hermeneutischen Artikulation liberaler Prinzipien.⁴⁷ Habermas dagegen hat eine andere Lesart der Theorie von Rawls. Seiner Ansicht nach ist die rationale Rekonstruktion der Gerechtigkeitsintuitionen und politischen Ideen einer gefestigten demokratischen Gesellschaft in einem Überlegungsgleichgewicht mehr als eine bloß kontextualistische Interpretation kontingenter Traditionen.⁴⁸ Diese Ideen und Intuitionen seien bereits Ausdruck eines entwickelten Rationalitätspotentials innerhalb einer Gesellschaft. Habermas geht dabei von dem Konzept einer kommunikativen Rationalität aus, deren weitgehende Verwirklichung auf politischer Ebene bereits die Demokratie ist.

Beide Interpretationen sind prima facie zulässig, weil sie über den von Rawls selbst abgesteckten Rahmen seiner Theorie hinausgehen. Rorty hat sicher Recht, dass man einen überzeugten Nazi nicht einfach durch die Argumente der Theorie der Gerechtigkeit von seiner Position abbringen kann. Der überzeugte Nazi ist auch nicht Adressat dieser Argumente. Rawls geht es um einen Dialog mit liberal und demokratisch gesinnten Bürgern. Aber hier geht es tatsächlich um mehr als eine bloße *Artikulation* vorgefundener Traditionen. Es geht um die normative Begründung einer politischen Konzeption auf Basis geteilter Grundüberzeugungen

⁴⁶ Vgl. Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996, S.122.

⁴⁷ Vgl. Richard Rorty: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart 1988.

⁴⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996, S.79.

und Grundwerte. Die Frage von Universalismus oder Partikularismus ist dabei für Rawls nicht Teil einer politischen Konzeption, denn die Antwort darauf verlangt eine umfassendere Stellungnahme bezüglich der Gerechtigkeit als es seine Theorie vorsieht. Eine solche Stellungnahme wäre aber nach Ansicht von Rawls niemals konsensfähig. Daher überlässt seine politische Konzeption den einzelnen philosophischen Positionen (Rorty, Habermas) die Beantwortung der Frage nach Universalismus oder Kontextualismus/Partikularismus in ihrem Sinne. Für die Rechtfertigung und den Inhalt einer politischen Konzeption ist die Frage nicht relevant. Er wolle „*das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst anwenden*“⁴⁹, wie er sich ausdrückte. Wo aber liegen die Grenzen dieser Toleranz? Kann er sich auch tolerant gegenüber einem Skeptizismus zeigen, der normativen Sätzen jeglichen kognitiven Gehalt abspricht? Eine solche Toleranz würde alle Gerechtigkeitstheorien ad absurdum führen. Jede normative Theoriebildung legt sich performativ auf die These fest, dass normative Sätze einen kognitiven Gehalt haben können, d.h. dass es Sinn macht für oder gegen sie zu argumentieren. Diese These wird auch durch unsere moralische Alltagspraxis gestützt. Dort geben sich die Menschen ganz selbstverständlich gegenseitig Gründe in praktischen Konflikten und versuchen für bzw. gegen die Richtigkeit einer Handlung oder Norm zu argumentieren. Obwohl wir mit dieser Praxis des Begründens und Überzeugens regelmäßig scheitern, wie bei dem Extrembeispiel des überzeugten Nazis, halten wir dennoch an ihr fest. Denn der Nazi ist nicht nur grausam und gefühllos, sondern er hat Unrecht. Der Non-Kognitivismus bürdet sich die Beweislast auf, dass es sich bei allen praktischen Gründen um sprachliche Irrtümer handelt, denn er verneint als Theorie diesen Gründen ihre epistemische Funktion. Das menschliche Leben wäre damit in weiten Teilen durch sinnlose Begründungspraktiken gekennzeichnet. Diesen Beweis erbringt der Non-Kognitivismus bisher nicht.

⁴⁹ Übersetzt aus dem Englischen, John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.9f.

Kapitel 2. Das empirische Paradigma

Die zweite Gegenposition betrifft die Frage nach der Wissenschaftlichkeit einer normativen politischen Theorie, da in der Moderne das empirische Paradigma auch in den Gesellschaftswissenschaften vollständig etabliert ist. Ich vertrete die These, dass sich normative und empirische Theorie weniger als Gegner und mehr als Partner begreifen sollten. Die empirische Theorie wird erst dann zu einem echten Gegner der normativen politischen Theorie, wenn ihr Anspruch auf „Objektivität“⁵⁰ durch Empirie in der Politikwissenschaft hegemonial wird. Einen solchen Hegemonialanspruch bezeichne ich im Folgenden als Empirismus.⁵¹ Einer der bedeutendsten Denker, der diesen Hegemonialanspruch innerhalb der Wissenschaft formulierte, war Max Weber.

2.1. Max Webers Empirismus

Nach Max Weber müsste man annehmen, dass eine wissenschaftliche Theoriebildung im Bereich des Normativen gar nicht möglich sei. Wissenschaft kann immer nur über das „Sein“ Auskunft geben, aber niemals über das „Sollen“, wobei eine Ableitung dessen „was wir tun sollen“ aus dem „was ist“ nicht zulässig sei. Die empirische Tatsache, dass etwas der Fall ist, rechtfertigt nicht die moralische *Tatsache*, dass etwas der Fall sein sollte.

Ein Philosoph, der ebenfalls die Brauchbarkeit der empirischen Wissenschaft für die Erkenntnis moralischer *Tatsachen* bezweifelte, war G.E. Moore. Er bezeichnete eine solche Verknüpfung zwischen Norm und Theorie als „*naturalisitic fallacy*“⁵². Man solle die Moral weder wie ein Naturphänomen wissenschaftlich beschreiben und untersuchen noch versuchen sie auf einzelne empirische Tatsachen zu reduzieren.

⁵⁰ Ich verwende den Begriff der Objektivität, weil er in der Alltagssprache etabliert ist, und ohne damit eine bestimmte erkenntnistheoretische Position vorwegzunehmen. Es verbirgt sich dahinter nicht mehr als die performative Forderung jeder Untersuchung bzw. Theorie nach allgemeiner Gültigkeit durch Freiheit von subjektiven Einflüssen.

⁵¹ Alternative ideengeschichtliche und wissenschaftstheoretische Bedeutungen des Begriffs Empirismus spielen hier keine Rolle. Habermas wählt diesbezüglich statt Empirismus den Begriff *Szientismus*. „ ‚Szientismus‘ meint den Glauben der Wissenschaft an sich selbst, nämlich die Überzeugung, daß wir Wissenschaft nicht länger als eine Form möglicher Erkenntnis verstehen können, sondern Erkenntnis mit Wissenschaft identifizieren müssen.“ Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1973, S.13.

⁵² G. E. Moore: Principia Ethica, Cambridge 1966, S.10.

Die Ethik müsse sich primär mit dem Prädikat „gut“ befassen und seine Bedeutung analysieren. Diese These legte den Grundstein für die analytische Moralphilosophie im 20. Jahrhundert. Dabei gelangte Moore zu der Auffassung, dass man das Prädikat „gut“ nicht wissenschaftlich definieren könne, denn es sei kein „*natural object*“⁵³. Er bezeichnet den Begriff „gut“ als „*simple notion*“⁵⁴, als basale und evidente Eigenschaft, welche uns, ähnlich der Farbe eines Gegenstandes, ins Auge springe. Folglich sei auch jede wissenschaftliche Analyse, die von einer bestimmten Definition des Prädikats „gut“ ausgehe, ein Irrtum, z.B: „Das Nützliche allein ist gut“. Auch wenn er die wissenschaftliche Bearbeitung der Moral kritisierte, ging Moore doch ganz selbstverständlich davon aus, dass die Moral objektiv existierte. Seiner Ansicht nach bedürfe es jedoch keiner Theorie, um das Gute und Gerechte zu erkennen. Die Ethik helfe uns nicht bei dieser Erkenntnis sowie physikalische Theorien zur Wellenstruktur des Lichts uns nicht dabei helfen, Farben zu erkennen. Der Mensch besitze ein Sinnesorgan oder eine Intuition, die „gut“ und „böse“ unterscheiden könne. Diese Form des Intuitionismus war Max Weber fremd und sie markiert nur eine unter vielen metaethischen Positionen innerhalb der Philosophie. Dem Hegemonialanspruch der Empirie auf objektive Erkenntnis widerspricht der Intuitionismus explizit. Damit ist dieser Anspruch jedoch nicht hinreichend entkräftet, denn der Intuitionismus ist nicht weniger umstritten als der Empirismus. Der Kern der Argumentation Moores führt jedoch zu der Einsicht, dass man der Moral unter ihrem normativen Aspekt nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden zu Leibe rücken kann. Moralische Begriffe kann man nicht auf empirische Fakten reduzieren.

Das Normative kann aus wissenschaftlicher Perspektive nicht durch empirische Fakten gerechtfertigt werden. Hier gibt es keine normative Kraft des Faktischen. Bereits David Hume hatte sich darüber gewundert, dass alle Moralphilosophen zunächst Behauptungen über das „Sein“ aufstellen und dann ganz ungeniert in einen anderen Sprachmodus wechseln, indem sie plötzlich nicht mehr behaupten, dass etwas der Fall ist, sondern dass etwas der Fall sein soll.⁵⁵ Die Argumente von Moore und Hume sind nicht von der Hand zu weisen. Sie zeigen, dass eine überzeugende

⁵³ G. E. Moore: *Principia Ethica*, Cambridge 1966, S.13.

⁵⁴ Ebd. S.7.

⁵⁵ Vgl. David Hume: *A Treatise on Human Nature Book III*, Oxford 2000.

normative Theorie nur als eigenständiges und unabhängiges Projekt verwirklicht werden kann. Eine normative Theorie kann nie ausschließlich auf Fakten reduziert werden. Wie rechtfertigt Weber jedoch seinen engen Begriff von Wissenschaft, der sich nur auf den Bereich des „Seins“ beschränkt? Für Weber sind praktische Fragen wissenschaftlich nicht beantwortbar, weil es wertgebundene Fragen sind. Um zu wissen, wie ich in einer bestimmten Situation handeln soll, muss ich die Werte kennen, welche ich durch mein Handeln verwirklichen möchte. Das sittliche Fundament, auf dem sich eine einheitliche Wertordnung bilden konnte, sei im Verlauf der Modernisierung unserer Gesellschaft zerfallen. Aus dem einen Gott, an den alle glaubten, wurden viele Götter. Weber prägte diesbezüglich den Begriff des „Polytheismus der Werte“. Diese Werte stehen in einem unauflösbaren Wettstreit miteinander:

„Die Unmöglichkeit »wissenschaftlicher« Vertretung von praktischen Stellungnahmen [...] folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen.“⁵⁶

Die wissenschaftliche Rationalität sei nicht in der Lage diesen Streit aufzulösen. Sie reduziert sich selbst auf eine rein instrumentelle Vernunft. Sie könne einem nur die Mittel an die Hand geben, um ein vorgegebenes Ziel oder einen vorgefundenen Zweck zu verwirklichen. Die praktische Vernunft geht bei Weber in ihrem pragmatischen Gebrauch auf.⁵⁷

Der Zerfall traditioneller Sittlichkeit bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass sich moderne Gesellschaften nicht noch auf ein Fundament geteilter politischer Werte und Gerechtigkeitsüberzeugungen stützen können. Kennzeichen des sittlichen Zerfalls ist gerade die Differenzierung zwischen Fragen der Gerechtigkeit bzw. einer gerechten politischen Ordnung und Fragen des guten Lebens oder persönlichen Seelenheils. Der Liberalismus hat sich entsprechend dieser Differenzierung das Credo vom „Vorrang des Rechten vor dem Guten“ gegeben. Unabhängig von der Überzeugungskraft des Liberalismus müsste der Empirist, wenn er am Hegemonialanspruch auf Objektivität festhält, dem politischen Philosophen

⁵⁶ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, Berlin 1984, S.27.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Habermas: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: Ders: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, S.100-118.

nachweisen, dass auch auf dem begrenzten Feld der politischen Gerechtigkeit kein Konsens und keine Objektivität möglich sind. Die Argumente Webers reichen dafür nicht aus. Die Herausforderung des politischen Philosophen wiederum besteht darin, diesen Konsens zu suchen und seine Objektivität zu begründen. Eine umfassende ethische Theorie, die sich auf ein sittliches Fundament oder eine Leitkultur gründet, hat in einer modernen Gesellschaft kaum Chancen auf allgemeine Zustimmung. Hier treffen Webers Argumente bezüglich moderner Gesellschaften zu. Dem Philosophen stehen aber andere Optionen für seine Theoriebildung offen. Sie kann beispielsweise mit einer Interpretation des Begriffs der Gerechtigkeit beginnen, die sich in den Begriffen des Bürgers und der demokratischen Gesellschaft fortsetzt. Dabei markiert das Einholen des Anspruchs auf Objektivität die größte Schwierigkeit einer normativen Theorie, denn ihr ist der einfache Weg zur Objektivität durch Empirie versperrt. Jede normative Theorie muss mit Hilfe ihrer Argumente und Begriffsinterpretationen einen eigenen Weg finden. Normen und Werte sind im Gegensatz zu empirischen Tatsachen nicht „*barely true*“⁵⁸. Keine einfache Beobachtung und kein Experiment kann ihre Objektivität beweisen. Normative Rechtfertigungen sind komplex und interpretativ. Dieses Faktum macht die normative Theorie anfälliger für Kritik und Ablehnung als ihren empirischen Gegenpart. Sie ist, um eine klassische Formulierung zu verwenden, immer nur *Umrisswissenschaft*. Umso wichtiger ist es, dass sich jede Gerechtigkeitskonzeption von Beginn an dieses Problems bewusst ist und einen eigenen Weg zur Objektivität aufzeigt. Ein wesentlicher Beitrag von John Rawls zur politischen Philosophie besteht in einer eingehenden und selbstkritischen Bearbeitung genau dieses Problems.⁵⁹ Das Fehlen eines einheitlichen und etablierten normativen Paradigmas in der Wissenschaft verpflichtet jeden Philosophen dazu, Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen abzulegen.

Trotz des Siegeszugs der empirischen Politikwissenschaft muss sich die politische Philosophie nicht in die Welt der Literatur und Dichtung zurückdrängen lassen. Die Form der wissenschaftlichen Betrachtung, welche sich am Ideal der Naturwissenschaft orientiert, ist nur eine mögliche Form von Rationalität.

⁵⁸ Ronald Dworkin: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, S.153f.

⁵⁹ Ein Beispiel ist die Objektivität durch die Idee des Überlegungsgleichgewichts („*reflective equilibrium*“), die er bereits in seinem ersten Essay („*Outline of a Decision Procedure for Ethics*“, 1951) andenkt und bis zu seiner letzten Monographie („*Justice as Fairness: A Restatement*“, 2001) weiter ausarbeitet und spezifiziert.

Rationalität begegnet uns daneben auch außerhalb von Logik, Mathematik und Naturwissenschaft im praktisch-politischen Alltag. Menschen geben sich Ziele und Zwecke, die mit ihren Überzeugungen, Wünschen und Interessen verwoben sind. Sie schmieden Pläne, um diese Ziele zu erreichen und legen einander Rechenschaft über ihr Handeln ab. Es fehlt der überzeugende Nachweis, dass praktische Fragen, wie „Was sollen wir tun?“ oder „Nach welchen Prinzipien sollen wir unsere Gesellschaft organisieren?“ grundsätzlich nicht rational begründbar seien. Mit den Methoden der empirischen Naturwissenschaft bleiben diese Fragen notwendig unbeantwortet. Für eine hermeneutische oder rekonstruktive Philosophie, die Anschluss an unsere Lebenswelt sucht, sind diese Fragen allerdings von großem Interesse. Um einen solchen Ansatz als grundsätzlich irrational oder verfehlt zu bezeichnen, bedarf es weitergehender philosophischer Argumente. Das empirische Paradigma selbst, kann über den Wert normativer Theorie kein hinreichendes Urteil fällen. Erkenntnisse aus der Empirie können nur aufzeigen, inwiefern eine normative Theorie von empirisch widerlegbaren Voraussetzungen ausgeht oder allzu utopische Konsequenzen fordert. Nur unter der Annahme einer weitergehenden epistemologischen These, z.B. des Non-Kognitivismus, ließe sich der Hegemonialanspruch aufrechterhalten. Die Problematik einer solchen Position hatte ich bereits herausgestellt (Teil I.1.3.). Viel sinnvoller wäre die Annahme einer sich gegenseitig befruchtenden Arbeitsteilung zwischen empirischer Wissenschaft und normativer Philosophie.

2.2. Die Normativität der Wissenschaft

Gegen die Wertfreiheit der Wissenschaft und den grundsätzlichen Zweifel an der normativen Theorie bei Weber lassen sich weitere Argumente entwickeln. Diese finden sich unter anderem bei Habermas, Putnam oder Davidson. Es sind nicht Rawls Argumente. Der Wissenschaft Wertungen und Normativität zu unterstellen, sprengt einmal mehr den Rahmen des Politischen. Aber diese Argumente entkräften den Versuch die normative Theorie zu diskreditieren, weil sie das Verständnis der empirischen Wissenschaft als besondere und einzig gültige Form der Erkenntnis kritisieren. Putnams Ansatz ist im engeren Sinne wissenschaftstheoretisch, während Habermas und Davidson aus der Sprachphilosophie heraus argumentieren.

Putnam behauptet, dass die Praxis der Wissenschaft selbst normativ imprägniert sei. Das erklärte Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis ist die Suche nach Wahrheit. Den

Wert der Wahrheit muss sie also bereits grundsätzlich voraussetzen. Wahrheit ist das normative Ziel wissenschaftlicher Forschung. Für den Empiristen stellt diese Feststellung noch kein größeres Problem dar. Er kann geltend machen, dass Wahrheit zwar ein Wert sei, jedoch kein ethisch-moralischer Wert. Daneben ist die Festlegung der Wahrheit als Ziel der Wissenschaft rein formaler Natur, wie Putnam selbst bemerkt.

„Sie besagt nichts weiter, als daß die Wissenschaftler nicht behaupten wollen, daß Schnee weiß ist, wenn Schnee nicht weiß ist, daß sie nicht behaupten wollen, Elektronen strömten durch diese Leitung, wenn sie nicht durch sie strömen, usw.“⁶⁰

Interessant wird es erst, wenn man fragt, was das Ziel der Wahrheit konkret für die wissenschaftliche Praxis bedeutet. Verbürgt wird dieses Ziel durch das Kriterium rationaler Akzeptabilität.

„Wir verwenden unsere Kriterien rationaler Akzeptierbarkeit, um ein theoretisches Bild der ‚empirischen Welt‘ aufzubauen, und mit der Entwicklung dieses Bildes revidieren wir wiederum unsere Kriterien rationaler Akzeptierbarkeit mit Hilfe dieses Bildes, und immer so weiter und immer so fort.“⁶¹

Theorie und wissenschaftliche Rationalität stehen in einem stetigen Überlegungsgleichgewicht. Diese Rationalität besteht in den Werten der Kohärenz, der Vollständigkeit, der funktionalen Einfachheit (Ockhams Rasiermesser) und der instrumentellen Leistungsfähigkeit. Diese Werte bilden nach Putnam den Kern wissenschaftlicher Normativität. Der Empirist könnte dem wiederum entgegen, dass es sich zwar um Werte und Normen handelt, die der Wissenschaft zu Grunde liegen, es aber keine ethisch-moralischen Werte seien. Dann müsste er jedoch zeigen, inwiefern sich die Werte der Wissenschaft von ethisch-moralischen Werten in ihren kognitiven Ansprüchen unterscheiden. Warum ist das Streben nach Kohärenz und Vollständigkeit objektiv und unbestreitbar, während Ethik und Moral subjektiv und nicht zu rechtfertigen sind? Die Werte der Wissenschaft haben sich als nützlich für die wissenschaftliche Praxis und unverzichtbar für die wissenschaftliche Erkenntnis erwiesen. Darin begründet sich ihre Rechtfertigung. Manche ethisch-moralischen Werte mögen ebenso nützlich oder unverzichtbar sein für die Gesellschaft. Man muss

⁶⁰ Hilary Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main 1990, S.176.

⁶¹ Ebd. S.182.

das nicht als hinreichende Rechtfertigung für konkrete Normen und Werte akzeptieren. Ethik und Moral können nach einer komplexeren Begründung als die Kriterien wissenschaftlicher Rationalität verlangen. Aber diese komplexere Begründung lässt sich nicht a priori bestreiten. Die Werte der Wissenschaft stehen nicht im Gegensatz oder in Konkurrenz zur Ethik.

„Wir neigen heutzutage dazu, in bezug auf die Physik zu realistisch und in bezug auf die Ethik zu subjektivistisch zu sein, und diese beiden Tendenzen hängen zusammen. Es ist gerade, weil wir in bezug auf die Physik zu realistisch sind, weil wir die Physik (bzw. eine hypothetische Physik der Zukunft) als die EINE WAHRE THEORIE ansehen und nicht einfach als eine rational akzeptierbare Beschreibung, die für bestimmte Probleme und Zwecke geeignet ist, daß wir in bezug auf Beschreibungen, die wir nicht auf Physik ‚zurückführen‘ können, zum Subjektivismus neigen.“⁶²

Die Ethik lässt sich nicht auf die Physik reduzieren und jeder Versuch muss notwendig scheitern bzw. die Ethik vollkommen entstellen. Eine „monotheistische“ Position gegenüber der Naturwissenschaft als einzig gültiger Erkenntnisquelle hat aber nur die Wahl, die Ethik entweder als subjektivistisch abzulehnen oder sie auf Naturwissenschaft zu reduzieren. Der vernünftige Ausweg aus dieser vermeintlichen Aporie besteht in einer „liberalen“ Position gegenüber Wissenschaft und Ethik. Beide haben ihre Daseinsberechtigung. Sie beschäftigen sich mit unterschiedlichen Gebieten, haben verschiedene Ziele und Methoden, aber sie stehen nicht in existenzieller Konkurrenz zueinander.

Für das Verhältnis von Religion und Wissenschaft kann diese liberale Haltung nur eingeschränkt Wirkung entfalten. Ethik ist ein wesentlicher Bestandteil jeder Religion, doch diese schränkt sich in ihrer Theologie nicht auf den Bereich der Moral oder Politik ein. Sie trifft regelmäßig Aussagen im Erkenntnisbereich der Naturwissenschaft und tritt somit in unmittelbare Konkurrenz zu ihr, sofern man nicht, wie Richard Rorty, glaubt, dass unvereinbare Überzeugungen nicht zwangsläufig miteinander konkurrieren.⁶³ Als Beispiel dafür bringt Rorty die gläubige Evolutionsbiologin, welche wochentags in Sinne Darwins forscht und am

⁶² Hilary Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main 1990, S.193.

⁶³ Richard Rorty: Response to Donald Davidson, in: Robert B. Brandom (Hrsg.): Rorty and his Critics, Oxford, 2000, S.79.

Wochenende in die Kirche geht. Das Beispiel zeigt jedoch nur, dass Menschen im Alltag fähig sind, widersprüchliche Überzeugungen in einem einzigen Lebensentwurf zu verbinden, ohne eine Seite aufgeben zu müssen oder an kognitiver Dissonanz zu zerbrechen. Naturwissenschaft und Religion bleiben aber Antagonisten, die um denselben Erkenntnisgegenstand konkurrieren. Dieser Konflikt lässt sich nicht lösen, wobei er einer liberalen Gesellschaft, die beides toleriert nicht im Wege steht.⁶⁴ Ethik und Naturwissenschaft sind dagegen weder unvereinbar noch Konkurrenten. „Die Ethik steht nicht in Konflikt mit der Physik [...]; es ist einfach so, daß ‚gerecht‘ und ‚gut‘ und ‚Gerechtigkeitssinn‘ Begriffe einer Sprachebene sind, die nicht auf die Sprachebene der Physik **reduzierbar** ist.“⁶⁵

Auch der frühe Habermas schlägt bezüglich der Normativität der Wissenschaft und des Empirismus in dieselbe Kerbe wie Putnam. Er plädiert ebenso dafür die Wissenschaft als *eine* Art der möglichen Erkenntnis zu betrachten.⁶⁶ Das ist für ihn der Mittelweg zwischen dem Festhalten am absoluten Wissen einer „großen Philosophie“ und dem Szientismus.⁶⁷ Mit der Entwicklung der Diskurstheorie eröffnet sich dann bei Habermas eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Wissenschaft und Normativität. Die Diskurstheorie differenziert zunächst zwischen theoretisch-wissenschaftlichen Diskursen und praktisch-ethischen Diskursen. Theoretische Diskurse beschäftigen sich mit wahren Aussagen über die Welt, während praktische Diskurse die Richtigkeit ethisch-moralischer Normen und Werte behandeln. Es liegt also prima facie eine Trennung oder ein Dualismus von Empirie und Normativität respektive theoretischer und praktischer Vernunft nahe, der auch dem Empirismus zu Eigen ist. Diese strikte Trennung lässt sich aber in der Diskurstheorie nicht aufrechterhalten, weil auch theoretische Diskurse, wie alle Diskurse überhaupt, normativ imprägniert sind. Sobald man Wissenschaft als Diskurs zwischen potentiell unendlich vielen Wissenschaftlern rekonstruiert, die gleichberechtigt und zwanglos um die besseren Argumente für ihre Theorien streiten, wird die normative Dimension der Wissenschaft deutlich. Vollständige Inklusion

⁶⁴ Beide Seiten kämpfen jedoch auch in der Demokratie um ihren Einfluss auf die Gesellschaft, z.B. in Form schulischer Lehrpläne (Kreationismusdebatte).

⁶⁵ Hilary Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main 1990, S.195.

⁶⁶ Vgl. Julian Nida-Rümelin, Demokratie und Wahrheit, 2006, S.10.

⁶⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1973, S.12f.

aller Teilnehmer, Chancengleichheit und Zwanglosigkeit sind die normativen und performativen Voraussetzungen der Wissenschaft als Diskurs.⁶⁸ Sobald man versucht diese Voraussetzungen zu bestreiten gerät man in einen performativen Widerspruch, weil man sie selbst in Anspruch nehmen muss, bei dem Versuch seine Position, also den moralischen Skeptizismus, Anderen gegenüber zu begründen. Habermas verwendet dieses Argument zur Widerlegung des moralischen Skeptikers und zur Entwicklung seiner Diskursethik (Vgl. Teil I.1.2.). An dieser Stelle soll es lediglich die These einer wertfreien Wissenschaft bezweifeln, die man lange und oft gegen eine wertbehaftete Ethik ins Feld geführt hat.

Der dritte Philosoph, der Argumente gegen die Freiheit der Wissenschaft von der Normativität entwickelt hat, ist Donald Davidson. Seine Argumente richten sich nicht unmittelbar gegen ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft. Für ihn stellt sich die Frage, wie objektive Erkenntnis und Wissen überhaupt entstehen können. Wenn man seine Argumente akzeptiert, kommt man jedoch nicht umhin, den reinen Empirismus als verfehlt zu betrachten. Davidson geht mit Wittgenstein davon aus, dass sich jede Form des Denkens in der Sprache vollzieht und somit einen kommunikativen Akt darstellt.⁶⁹ Die Sprache ist bei Wittgenstein Grundlage und zugleich Grenze unseres Denkens. Denken außerhalb eines sprachlichen Begriffsrahmens ist unmöglich. Daneben ist die Sprache aber auch immer etwas gemeinsam Geteiltes und nichts Individuelles. Das ist der Inhalt des sogenannten Privatsprachenarguments bei Wittgenstein. Nur die Gemeinschaft von Sprechern und Interpreten konstituiert überhaupt die Möglichkeit zwischen dem richtigen und dem falschen Gebrauch der Sprache zu differenzieren. In §214 der philosophischen Untersuchungen heißt es:

*„So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?“ – Richtig und falsch ist, was Menschen **sagen**; und in der **Sprache** stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“⁷⁰*

Davidson folgert daraus:

⁶⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983, S.92ff.

⁶⁹ Vgl. Donald Davidson: Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, Frankfurt am Main, 2004, S.346.

⁷⁰ Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main, 1984, S.356.

„Und wenn nur die Kommunikation eine Prüfung des richtigen Gebrauchs der Worte ermöglichen kann, ist, wie ich jedenfalls behaupten möchte, nur die Kommunikation dazu imstande, auch in anderen Bereichen einen Maßstab der Objektivität zu liefern. Wir haben keinen Grund, einem Lebewesen die Unterscheidung zwischen dem, wovon man glaubt, daß es der Fall sei, und dem, was wirklich der Fall ist, zuzuschreiben, es sei denn, dieses Lebewesen verfügt über den durch eine gemeinsame Sprache bereitgestellten Maßstab.“⁷¹

Kommunikation ist die Grundlage jeder Form des Denkens, somit kann auch nur sie, und nicht die Empirie oder das empirische Paradigma, Basis der Wissenschaft sein. Davidson stellt sich den Erkenntnis- und Kommunikationsprozess modellhaft als Triangulation im Dreieck zwischen Sprecher, Interpret und physischer Welt vor. Sprecher und Interpret reagieren jeweils auf Reize aus der Umwelt und ordnen ihre verbalen Reaktionen diesen Reizen zu.

„Ohne diese Gemeinsamkeit der Reaktionen auf gemeinsame Reize hätten Denken und Reden keinen spezifischen Inhalt – das heißt, sie hätten gar keinen Inhalt.“⁷²

Die drei Ecken dieses Dreiecks sind wechselseitig voneinander abhängig und nicht aufeinander reduzierbar. Zusammen bilden sie das Grundgerüst für die Bedeutungen der sprachlichen Ausdrücke und all unserer Überzeugungen. Damit sei auch verbürgt, so Davidson, dass nicht alle Erkenntnisse und Überzeugungen, die Resultat dieses Prozesses sind, falsch sein können, weil der Prozess selbst erst die Kriterien zur Unterscheidung zwischen wahren und falschen Überzeugungen generiert, indem er allen Überzeugungen ihren spezifischen Inhalt verleiht. Es existiert kein unabhängiger Gottesstandpunkt von dem aus man die Wahrheit von Überzeugungen ermitteln könnte.

„Jede einzelne Überzeugung kann zwar tatsächlich falsch sein, doch am Rahmen und Gefüge unserer Überzeugungen muß genug Wahres dran sein, um dem Übrigen Inhalt zu verleihen.“⁷³

⁷¹ Donald Davidson: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt am Main, 2004, S.346f.

⁷² Ebd. S.351f.

⁷³ Ebd. S.353.

In diesem Punkt weist die Dreiecks-Metapher Ähnlichkeit zur Flussbett-Metapher bei Wittgenstein auf.⁷⁴ Wir besitzen einen Rahmen innerhalb dessen wir unsere Überzeugungen begründen und verifizieren. Er gibt die Kriterien der Verifikation vor, obgleich er nicht unfehlbar und über die Zeit inhaltlich veränderbar ist.

„Eine Gemeinschaft der Geister ist die Grundlage der Erkenntnis; sie liefert das Maß aller Dinge. Es ist sinnlos, die Angemessenheit dieses Maßes in Frage zu stellen oder einen noch tiefer begründeten Maßstab zu suchen.“⁷⁵

Oder anders formuliert: Intersubjektivität ist die Voraussetzung für Objektivität. Jede Gemeinschaft und jede Form der Intersubjektivität ist dabei gleichzeitig normativ verfasst und hat bestimmte Werte, Rechte und Pflichten ausgebildet. Auch die Wissenschaft kann nur auf dieser Grundlage arbeiten und sich verständlich machen.

„Um die Gedanken anderer zu taxieren, ist es erforderlich, daß ich in derselben Welt lebe wie sie und hinsichtlich der Hauptmerkmale dieser Welt – einschließlich ihrer Werte – vielfach ebenso reagiere wie sie.“⁷⁶

Richard Rorty folgt Davidson in dieser Ansicht und spricht selbst von der Unumgänglichkeit eines normativen Vokabulars.⁷⁷

„Denn wenn ein Organismus ein solches Vokabular nicht verwenden kann, folgt daraus, daß sich dieser Organismus gar keiner Sprache bedient.“⁷⁸

Das deskriptive Vokabular setzt das normative aus pragmatischen Gründen voraus. Bevor man sich überhaupt über etwas in der Welt verständigen kann, muss man sich miteinander verständigen. Dazu gehört die *Akzeptanz* oder der *Konsens* über bestimmte Normen und Werte.⁷⁹ Rorty übernimmt diese Davidson Interpretation von Björn Ramberg, welcher schreibt:

⁷⁴ Vgl. Ludwig Wittgenstein: Über Gewissheit. Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main, 1984, S.140f. Siehe auch: Julian Nida-Rümelin: Demokratie und Wahrheit, München, 2006, S.29f.

⁷⁵ Donald Davidson: Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, Frankfurt am Main, 2004, S.360f.

⁷⁶ Ebd. S.363.

⁷⁷ Vgl. Richard Rorty: Davidson zwischen Wittgenstein und Tarski, in: Mike Sandbothe (Hrsg.): Donald Davidson – Richard Rorty – Wozu Wahrheit? – Eine Debatte, Frankfurt am Main, 2005, S.275f.

⁷⁸ Ebd. S.276.

⁷⁹ Offen bleibt hier, welche und in wie weit uns Normen bei Davidson rational verfügbar sind.

„Describing anything, if Davidson is right, is an ability we have only because it is possible for others to see us as in general conforming to the norms that the predicates of agency embody.”⁸⁰

Davidsons Argument gegen die Wertfreiheit der Wissenschaft ist jedoch zweischneidig. Es richtet sich auch gegen die Möglichkeit normativer Theorie oder Epistemologie, denn als unumgängliche Grundlage steht uns das normative Vokabular nicht zur freien Deliberation und Akzeptanz zur Verfügung. Ramberg erkennt diesen Punkt und schreibt:

„We do not stand over against the normative demands embodied in the principle of charity as subjects of reflective choice.”⁸¹

Die Normen und Werte, welche Davidson voraussetzt stehen uns nicht zur Disposition. Sie sind faktisch eine unhintergehbare pragmatische Voraussetzung.⁸²

*„The norms of agency, those expressed by the charity of the ideal interpreter, are not norms that we can hold up before ourselves or others as directives or guides to behavior. **That** we generally conform to them is what makes us language-users, and so thinkers and knowers.”⁸³*

Aber selbst wenn uns die *“norms of agency”*, welche uns zu handelnden und denkenden Personen machen, nicht als Gegenstand einer normativen Theorie zur Verfügung stehen, so bleiben im Raum aller Normen und Werte noch genügend Objekte, die wir rational prüfen können. Eine Theorie zur politischen Gerechtigkeit wird durch das Davidson-Argument nicht verhindert. Nur das Webersche Verständnis einer Wissenschaft, die auf der reinen und wertfreien Erkenntnis der Empirie beruht, kann man nicht länger aufrecht halten. Wissenschaft ist kein monologischer Erkenntnisprozess zwischen dem Forscher und der Welt da draußen. Er vollzieht sich in einer Sprach- und Wertegemeinschaft und wird durch diese

⁸⁰ Björn Ramberg: Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson, in: Robert B. Brandom (Hrsg.): Rorty and his Critics, Oxford, 2000, S.362.

⁸¹ Ebd.

⁸² Man könnte sie auch als universal-pragmatische (Habermas) oder transzendental-pragmatische Voraussetzungen (Apel) bezeichnen.

⁸³ Björn Ramberg: Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson, in: Robert B. Brandom (Hrsg.): Rorty and his Critics, Oxford, 2000, S.362.

Gemeinschaft erst ermöglicht. Die Vorstellung einer Wissenschaft frei von jeglichen Werten und Werteinflüssen entpuppt sich daher als Chimäre.

„Wenn wir als Physiker den Versuch machen, die Welt zu verstehen, bedienen wir uns notwendig unserer eigenen Normen [...]“⁸⁴

Das Ideal der wertfreien Wissenschaft stellt sich als unerreichbar heraus. Die Unerreichbarkeit dieses Ziels ergibt sich nicht aufgrund äußerer Umstände und Einschränkungen, sondern ist prinzipieller Natur. Wissenschaft muss nicht wertfrei sein, denn sie *kann* es nicht sein. Daher muss die Position, Wertfreiheit als Kriterium für Erkenntnis überhaupt zu fordern, aufgegeben werden.

⁸⁴ Donald Davidson: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt am Main, 2004, S.356.

Kapitel 3. Der realistische Ansatz einer politischen Theorie

Der dritte Gegner einer normativen Theorie ist die realistische politische Theorie, die ich gleichzeitig als stärkste Gegenposition ansehe, nachdem das empirische Paradigma keine echte Gegenposition darstellt und der erkenntnistheoretische Skeptizismus keine hinreichenden Argumente vorbringen kann. Die realistischen Ansätze sind – im Anschluss an empirische Theorien – primär deskriptiver Natur und begründen keine normativen Prinzipien. Als „realistische“ politische Theorie bezeichne ich ein diffuses Gemenge von verschiedenen Theorieansätzen⁸⁵, die man bis zu den Anfängen politischer Philosophie zurückverfolgen kann. Die Sophisten Thrasymachos und Kallikles, mit denen Sokrates sich in den platonischen Dialogen auseinandersetzen muss, gehören zu den frühesten Vertretern. Anders als die empirische Sozialwissenschaft, ist der realistische Ansatz kein Kind der Moderne. Wenn wir Platons Politeia als Grundsteinlegung normativer politischer Theorie betrachten, dann setzt sich Platon dort mit der These des Thrasymachos auseinander, die man dieser realistischen Theoriebildung zuordnen kann. „*Gerechtigkeit ist der Vorteil der Stärkeren*“, erwidert Thrasymachos auf Platons Frage nach der Gerechtigkeit. Was ist das spezifisch realistische an dieser These? Thrasymachos macht keine Aussage darüber, wie die Gerechtigkeit bzw. eine gerechte Polis seiner Überzeugung nach beschaffen sein *sollten*. Diese These ist kein politischer Moralismus im Sinne der Norm: „Es ist gerecht, dass die Starken bestimmen was gerecht ist“. Sie ist eine Reflexion über politische Machtstrukturen. Die Stärkeren – welche Gruppe es auch immer im Einzelfall sein mag – ordnen die Polis gemäß ihren Interessen. Genau diese Reflexion findet bei einer normativen politischen Theorie, die nur eine Anwendung der Ethik oder Moralphilosophie auf die Politik ist, nicht statt. Der Realismus kritisiert an der normativen Theorie, dass sie der Politik nur eine bestimmte Ideologie⁸⁶ überstülpt. Dagegen geht der Realismus davon aus, dass nur eine unnachgiebige Reflexion über das politische Handeln sowie über die tatsächlichen Macht- und Interessenstrukturen einer Gesellschaft zu einer angemessenen und informierten Theorie der Politik beitragen kann.

⁸⁵ Vgl. Matt Sleat: Liberal Realism, A Liberal Response to the Realist Critique, in: The Review of Politics Vol.73, 2011, S.469f.

⁸⁶ Der Begriff der Ideologie ist mehrdeutig. Ich verwende ihn in zwei Bedeutungen: 1. Als Synonym für die vorherrschenden politischen Werte und Überzeugungen einer Gesellschaft. 2. Als Synonym für politische Werte, die durch bestimmte Interessen und Machteinflüsse gebildet bzw. deformiert wurden. Die jeweilige Bedeutung erschließt sich aus dem Kontext.

3.1. Bernard Williams' politischer Realismus

Bernard Williams gehörte zu den bedeutendsten realistischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Ihn begleitete das ständige Misstrauen gegenüber einer Philosophie, die sich zu sehr von der Lebenswirklichkeit der Menschen entfernt. In einer Anekdote über ein Treffen mit dem Philosophen Michael Stocker in einer New Yorker Bar stellt Williams fest:

„After one glass of bourbon, we agreed that our work consisted largely of reminding moral philosophers of truths about human life which are very well known to virtually all adult human beings except moral philosophers.“⁸⁷

Dieses Moment des Entschwebens der Philosophie in den Elfenbeinturm sieht er auch in der politischen Theorie von John Rawls, die er als Ausdruck politischen Moralismus' etikettiert. „Im Anfang war die Tat“ heißt es in Goethes Faust und Bernard Williams zitiert diesen Gedanken, um den Alternativansatz stark zu machen, den er politischen Realismus nennt:

„I shall call views that make the moral prior to the political, versions of 'political moralism' (PM). [...] I shall try to contrast with PM an approach which gives a greater autonomy to distinctively political thought. This can be called, in relation to a certain tradition, political realism“.⁸⁸

Der politische Moralismus, wie Williams ihn charakterisiert, geht vom Primat der Moral gegenüber der Politik aus. Dieses Primat erweise sich aber bei einer realistischen Betrachtung des Politischen als Irrtum oder Chimäre. Moralische und ethische Überzeugungen sowie Normen und Werte sind Teil des Politischen und untrennbar mit ihm verwoben. Eine philosophische Herleitung moralischer Prinzipien, die anschließend auf Politik und Gesellschaft übertragen und angewendet werden, müsse daher notwendig immer an der Realität scheitern.

Williams eigener Ansatz zur politischen Theorie ist jedoch selbst quasi-normativ. Für ihn gehört dabei nicht die Gerechtigkeit der politischen Ordnung ins Zentrum des politischen Denkens, sondern deren Legitimationsbedingungen (LEG). Jeder Staat

⁸⁷ Bernard Williams: The Liberalism of Fear, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton 2005, S.53.

⁸⁸ Ders: Realism and Moralism in Political Theory, in: Ebd. S.3.

muss nach Williams eine „*Basic Legitimation Demand (BLD)*“⁸⁹ erfüllen, um als legitim gelten zu können. Diese ergibt sich aus der spezifisch politischen Aufgabe staatlicher Autorität. Grundlegende Aufgabe des Staates sei „*the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation.*“⁹⁰

Zu diesem Zweck entwickelt der Staat Macht- und Zwangsmittel gegenüber der eigenen Bevölkerung. Er gewährt den Menschen bestimmte Rechte und Pflichten und achtet auf deren Einhaltung. Bezüglich des Einsatzes seiner Zwangsgewalt und der Verteilung von Rechten und Pflichten muss sich der Staat gegenüber seinen Untergebenen rechtfertigen, sonst verletzt er die BLD. Jedes Individuum unter der Herrschaft eines politischen Systems hat bezüglich des Einsatzes politischer Macht einen Rechtfertigungsanspruch. In dieser Rechtfertigung besteht die normative Pflicht politischer Autorität.

„*One thing can be taken as an axiom, that might does not imply right, that power itself does not justify.*“⁹¹

Der Inhalt der Rechtfertigung ist jedoch nicht universell, sondern historisch gewachsen und kontingent. Verschiedene Gesellschaften haben zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Rechtfertigungen ihrer politischen Systeme hervorgebracht. Die Errichtung einer liberalen Demokratie ist nur *eine* Möglichkeit die BLD zu erfüllen.

„*I think there manifestly have been, and perhaps are, LEG non-liberal states.*“⁹²

Williams sieht den Liberalismus lediglich als gegenwärtig im Westen geforderte Rechtfertigung zur Erfüllung der BLD. Andere Zeiten und Kulturen haben andere Rechtfertigungen hervorgebracht und erfüllen dennoch gleichermaßen die normative Forderung der BLD. Ich halte Williams' Begriff der BLD allerdings für inkonsistent. Zunächst ist die BLD nur eine normative Formal- und Minimalforderung. Sie beinhaltet *prima facie* keine konkreten Werte, Rechte und Normen, die normativ

⁸⁹ Bernard Williams: Realism and Moralism in Political Theory, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton 2005, S.4.

⁹⁰ Ebd. S.3.

⁹¹ Ebd. S.5.

⁹² Ebd. S.4.

gefordert werden, sondern sie besagt nur, dass politischer Zwang, insbesondere Benachteiligungen bestimmter Personengruppen, diesen Personengruppen gegenüber gerechtfertigt werden müssen. Damit sind aber auch für Williams performativ bestimmte substanzielle Normen bereits gegeben. Sklaverei und Folter sind ihren Opfern gegenüber nicht zu rechtfertigen.

Williams Ansatz ist jedoch inkonsequent, da er einerseits die historische Bedingtheit jeder Rechtfertigung einer politischen Ordnung betont, gleichzeitig aber die universelle Forderung nach einer Rechtfertigung überhaupt beibehält. Aus historischer Perspektive ist die Forderung nach Rechtfertigung selbst kontingent. Gesellschaften des vorliberalen Zeitalters haben ihre politische Ordnung nicht gegenüber ihren Untertanen gerechtfertigt. Dazu bestand kein Bedarf innerhalb eines einheitlichen Weltbildes. Ein konsequent historischer Ansatz muss ein universelles Recht auf Rechtfertigung fallen lassen. Das Recht und der Wunsch nach Rechtfertigung der politischen Ordnung gegenüber jedem Einzelnen entsteht erstmals bei Thomas Hobbes und entwickelt sich später zum Paradigma der Vertragstheorie in der politischen Philosophie (Teil II.4). Williams versucht in seinem realistischen Ansatz die Quadratur des Kreises. Einerseits sind Staaten und politische Autoritäten de facto historisch gewachsene Größen mit konkreten Menschen und konkreten Machtmitteln. Andererseits versucht Williams im Wesen des Politischen und des Staates die normative Grundkonstante festzuhalten. Es gibt aber keine historisch-normative Grundkonstante. Zumindest ist es nicht das Recht auf Rechtfertigung. Dieses *moralische* Recht ist eine aus geschichtlicher Perspektive moderne Erkenntnis und Forderung. Politische Ordnungen existierten schon lange vorher. Universelle Rechtfertigungsforderungen lassen sich daher nur systematisch begründen, nicht historisch.⁹³

Kern des Ansatzes von Williams ist der Versuch einer engen Verknüpfung der politischen Theorie mit den Fakten der politischen Realität und des politischen Lebens. Die Moral solle keinen Vorrang haben innerhalb des politischen Denkens. Dieser Moralismus solle überwunden werden. Dennoch unternimmt Williams den Versuch, Legitimation als normativen Begriff zu rekonstruieren. Legitimation soll als normativer und zugleich politisch-historischer Begriff gefasst werden. Sein Ansatz ist

⁹³ Die Ansätze für eine solche universelle (kantische) Begründung nach Rechtfertigung findet man exemplarisch bei Jürgen Habermas und Rainer Forst. Siehe: Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main, 1994. u. Rainer Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt am Main, 2007.

aber untauglich, um überhaupt normative Forderungen aus der Historie abzuleiten. Es gibt keine normative Konstante des Politischen. Die Politik hat in ihrer Geschichte bis in die Gegenwart schlimmste Verbrechen hervorgebracht. Historisch und empirisch lässt sich das Wesen der Politik nur nicht-normativ beschreiben, beispielsweise in den Begriffspaaren Herrscher/Beherrschte, Macht/Ohnmacht oder Freund/Feind. Rawls Ansatz bietet hier die bessere Alternative, um Normativität aus dem politischen Leben zu rekonstruieren. Alle Begriffe bei Rawls sind von vornherein normativ verfasst. Sie werden nicht weiter historisch begründet, sondern ihre Bedeutung und Gültigkeit muss sich innerhalb der Theorie beweisen. Außerdem ist fraglich in wie weit der Vorwurf des Moralismus, im Sinne Williams, die Theorie von Rawls tatsächlich trifft. Rawls war immer versucht, seinen Ansatz stark an die Bedürfnisse und Gegebenheiten der politischen Wirklichkeit anzupassen (Teil III.8.4.). Dagegen ist Rawls nicht in der Lage, die realistische Dimension der Politik in Form gewachsener Macht- und Interessenstrukturen zu durchdringen. Dies ist der Hauptkritikpunkt des folgenden Vertreters einer realistischen Konzeption der Politik.

3.2. Raymond Geuss' Ideologiekritik

Raymond Geuss, ein weiterer Vertreter des politischen Realismus, charakterisiert Moralismus als,

„the view that the distinction between good and evil is clear and easy to discern to all men of good will, that is, to all those who are not themselves morally corrupt, and because this is the case, it is inadvisable to try to get too detailed an understanding of any given situation.“⁹⁴

Einen solchen Moralismus kann man kaum als ernsthafte philosophische Haltung bezeichnen. Geuss benutzt diese Karikatur einer moralischen Haltung, um den von ihm so bezeichneten „Moralismus“ der USA und ihrer Verbündeten, der in den Irakkrieg geführt hat, zu kritisieren. Ein solcher Moralismus ist irrational und das Gegenteil einer normativen Theorie, welche gerade einen tieferen Blick auf die Grundlagen unserer Normen und Werte eröffnen will. Geuss wirft Rawls keinen

⁹⁴ Raymond Geuss: Moralism and Realpolitik, in: Ders: Politics and the Imagination, Princeton 2010, S.33.

Moralismus in diesem Sinne vor, aber seine Gerechtigkeitstheorie hält er dennoch für ein verfehltes Projekt.

Das größte Defizit in Rawls Werk sieht er in der Vernachlässigung des Faktors „Macht“. Er rechnet Rawls zu einer Kategorie von Denkern, die er im Anschluss an Kant, als *ethics-first*-Denker bezeichnet.⁹⁵ Ein *ethics-first*-Denker ist ein Moralphilosoph, der seine rein moralischen Prinzipien auf die Politik anwendet. Besonders der späte Rawls legte dagegen großen Wert darauf als spezifisch politischer und nicht moralischer Denker verstanden zu werden. Er wollte politische Philosophie und nicht Moralthorie oder Moralphilosophie betreiben.⁹⁶ Für Geuss wird die Politik aber weniger durch Gerechtigkeit und das Streben nach ihr bestimmt, sondern durch Machtstrukturen und Machtbeziehungen. Für Rawls ist das Politische ein Teil des Normativen, bei Geuss spielt das Normative in der Politik nur eine Nebenrolle. Politik sei primär Macht. Die Strukturen dieser Macht sorgen dafür, dass sich bestimmte Regeln, Werte und Überzeugungen in Form von Ideologien in einer Gesellschaft etablieren.⁹⁷ Eine politische Philosophie, die sich primär auf Normativität fokussiert und dem Faktor Macht keine Bedeutung beimisst, müsse daher bereits im Ansatz scheitern, wenn sie nicht sogar selbst ideologisch wird.

„Rawls’s view is seriously deficient, because it does not thematise power. The idea that seems to be presupposed by the doctrine of the veil of ignorance—namely, that one can in some way get a better grasp or understanding of the power relations in society and how they work by covering them up, ignoring them, or simply wishing them away—seems very naïve.“⁹⁸

Wenn man Geuss in seiner Kritik folgt, müsste man sogar noch weiter gehen, denn der Urzustand mit seinem *veil of ignorance* dient dann nicht nur dem Versuch der Ideologieverschleierung, sondern er ist aus kritischer Perspektive selbst bereits ein Produkt liberal-bürgerlicher Ideologie. Die Werte von Freiheit und Gleichheit der Person sollen durch ihn modelliert werden. Eine kritische Analyse müsste die

⁹⁵ Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, S.1f u. S.100.

⁹⁶ Zur Rawls’schen Unterscheidung zwischen “moral theory” und “moral philosophy” siehe: John Rawls: *The Independence of Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls - Collected Papers*, Cambridge 2001.

⁹⁷ Vgl. Raymond Geuss: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge 1981.

⁹⁸ Ders: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, S.90.

Verbindung zwischen liberalen Werten, wie sie Rawls verarbeitet, und bestimmten ökonomischen Interessen oder Machtstrukturen untersuchen. Geuss beschränkt seinen Ideologievorwurf jedoch auf die Vernachlässigung der Macht und nicht auf den Liberalismus als Ideologie.

*„To the extent, then, to which Rawls draws attention **away** from the phenomenon of power and the way in which it influences our lives and the way we see the world, his theory is itself ideological.“⁹⁹*

Der Ideologievorwurf ist eine reale und nicht nur hypothetische Gefahr für jede normative politische Theorie. Dies gilt insbesondere, wenn sie sich, wie Rawls, auf die intuitiven normativen Überzeugungen und Urteile der Mitglieder einer Gesellschaft stützt. Diese Überzeugungen sind die Basis der Theorie der Gerechtigkeit. Sie sind der letzte Rechtfertigungsanker, an dem sich die Prinzipien der Gerechtigkeit und ihre theoretische Darstellung messen müssen (Teil II.6). Was ist, wenn diese Überzeugungen zu einer *ungerechten* Gesellschaft führen? In antiken Gesellschaften war Sklaverei allgemein normativ anerkannt. Weder die Sklaven selbst noch die Philosophie zur damaligen Zeit stellten sie in Frage.¹⁰⁰ Die Prinzipien der Sklaverei und die Gerechtigkeitsüberzeugungen standen im Einklang bzw. im Überlegungsgleichgewicht. Der Mensch galt als von Natur aus ungleich und Ungleiches brauchte man nicht gleich zu behandeln oder ihm gleiche Rechte und Pflichten einräumen. Auch in der Gegenwart gibt es zahlreiche Gesellschaften, die Bevölkerungsgruppen diskriminieren, unterdrücken und ungleich behandeln. Was ist, wenn diese Menschen ihre Rolle normativ akzeptieren und nicht daran zweifeln, dass sie nicht die gleichen Rechte und Freiheiten haben wie andere?

„It has been argued that very often some groups in such societies (such as women) accept their exclusion from certain benefits because they have internalized an image of themselves as unworthy, or have developed “low aspirations”.“¹⁰¹

Wie kann eine solche Gesellschaft mit Hilfe des Urzustands zu Rawls Gerechtigkeitsprinzipien gelangen? Das ist unmöglich, denn sie verfügt gar nicht

⁹⁹ Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, S.90.

¹⁰⁰ Einschlägig ist hier Aristoteles' Abhandlung über die Natur und Notwendigkeit der Sklaven. Siehe: Aristoteles: *Politik*, Buch I. 1253b-1255a.

¹⁰¹ Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, S.88.

über den nötigen Begriff des Bürgers als moralischer Person. Nur mit Hilfe dieses Begriffs lässt sich der Urzustand überhaupt verstehen und modellieren. Ohne ihn ist die Theorie der Gerechtigkeit wirkungslos. In einer Gesellschaft, die weitgehende Benachteiligungen und Unterdrückung bestimmter Gruppen akzeptiert, kann sie keine Überzeugungskraft entfalten. Geuss hat diesen Schwachpunkt bei Rawls richtig erkannt:

„If the basic assumption of the theory of ideology is at all tenable, namely, that the general power relations embodied in our social structures can exert distorting influence on the formation of our beliefs and preferences without our being aware of it, then we are definitely not going to put that kind of influence out of action by asking the agents in society to imagine that they didn't know their position.“¹⁰²

Nur eine Gesellschaft, deren normative Grundsätze nach Freiheit und Gleichheit für alle streben, erfüllt überhaupt die Grundvoraussetzungen zum Verständnis der Theorie der Gerechtigkeit. Ein Sklave, der nicht daran zweifelt, dass er Sklave ist und sein sollte, ist niemand der über Gerechtigkeitsprinzipien, weder im Urzustand noch auf andere Art, im Sinne Rawls entscheiden kann. Der Weg aus der Sklaverei und Unterdrückung in ein liberales Regime führt nur über eine unnachgiebige Ideologiekritik progressiver sozialer Bewegungen.

Das Ideologieproblem bleibt auch für moderne westliche Demokratien stets aktuell und es trifft den Ansatz von Rawls, weil er nicht a priori ausschließen kann, dass die Rechtfertigung seiner Prinzipien im Überlegungsgleichgewicht, dem „*critical theory principle*“¹⁰³ genügt. Die normativen Grundüberzeugungen der Bürger könnten maßgeblich durch das politisch-ökonomische System beeinflusst sein, welches sie rechtfertigen sollen.

„Few governments, it has been observed, have found much difficulty in causing their subject to generate any will that the government wanted. The triumph of despotism is to force the slaves to declare themselves free.“¹⁰⁴

¹⁰² Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008, S.88f.

¹⁰³ Bernard Williams: *Realism and Moralism in Political Theory*, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): *In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams*, Princeton 2005, S.6.

¹⁰⁴ Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, S.160.

Nehmen wir an Gesellschaft „X“ sei eine moderne und wirtschaftlich entwickelte Demokratie. Die Mehrheit der Bürger von „X“ ist der Überzeugung, dass Freiheit primär ökonomische Freiheit bedeutet. Sie lehnt daher jede Form des Eingriffs in den freien Handel und die Kräfte des Marktes ab. Das Zahlen von Steuern und das System sozialer Transfers sind ihr grundsätzlich suspekt. Diese Konzeption von Freiheit hat sich herausgebildet, weil der öffentliche Diskurs und die zentralen Medien dieses Freiheitsverständnis vertreten. Wenn die Politiker „X“ gegenüber ihre Entscheidungen und ihr Handeln rechtfertigen, machen sie das mit Rekurs auf diese Konzeption von Freiheit. Wie lässt sich herausfinden, ob „X“ ideologisch verblendet ist? Auf jeden Fall nicht durch eine normative Theorie oder eine philosophische Analyse der Freiheitskonzeption. Nur eine kritische Analyse des öffentlichen Diskurses könnte eine solche Ideologiekritik leisten. Insbesondere die Frage nach den Machstrukturen innerhalb der Diskurse ist dabei relevant. Welche ökonomischen Interessen bestimmen diese Diskurse?¹⁰⁵

Rawls' Konzeption von Freiheit, auf der seine Theorie basiert, ist deutlich komplexer als die oben beschriebene. Das Freiheitsverständnis von „X“ steht unter erheblichem Ideologieverdacht¹⁰⁶, weil es empirisch gegen die ökonomischen Interessen der Mehrheit der Bürger gerichtet ist und nur ein kleiner Teil der Bevölkerung davon profitiert.¹⁰⁷ Aber wenn es stimmt, wie Rawls behauptet, dass seine Gerechtigkeitskonzeption die Gerechtigkeitsüberzeugungen der Menschen kohärent abbildet, wie kann er nachweisen, dass diese Überzeugungen nicht durch mächtige Partikularinteressen ideologisch verblendet sind? Eine genauere Analyse seines Freiheitsbegriffs werde ich in Teil II.5 vornehmen. Dabei wird sich zeigen, dass sich der Ideologieverdacht bezüglich seines Freiheitsbegriffs nicht erhärten lässt. Dagegen sind es vor allem Aussagen wie die folgende, welche das Misstrauen des politischen Realisten gegenüber Rawls schüren:

¹⁰⁵ Ideologiekritik versteht sich selbst nicht normativ. Sie kritisiert nicht ungerechte Ideologien, sondern falsche. Falsche Ideologien sind u.a. solche, die vorgeben das allgemeine Wohl und Interesse zu verfolgen, während sie in Wirklichkeit nur die Interessen von wenigen schützen. Vgl. Raymond Geuss: *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981, S.12ff. u S.26ff.

¹⁰⁶ Ich will nicht ausschließen, dass es tatsächlich eine Gesellschaft gibt oder geben kann, die in der Lage ist ein solches Freiheitsverständnis auf unideologische Weise auszubilden.

¹⁰⁷ Den empirischen Nachweis führe ich hier nicht vor.

„The political order does not, it seems, depend on historically accidental or established delusions, or other mistaken beliefs resting on the deceptive appearances of institutions that mislead us to how they work.“¹⁰⁸

Carl Schmitt hat in seiner berühmten Abhandlung über den Parlamentarismus versucht das genaue Gegenteil zu zeigen.¹⁰⁹ Das normative Prinzip öffentlicher Diskussion ist bei Schmitt nur die ideologische Fassade einer Institution, die nach reinen parteipolitischen Macht- und Interessenkalkülen agiert. Als durchweg antiliberaler Denker lehnt er das Prinzip der öffentlichen Diskussion zwar ohnehin ab, aber seine Kritik ist auch heute noch aktuell. Kein kritischer Beobachter der politischen Realitäten käme auf die Idee, das Parlament als Institution zu bezeichnen, in der die öffentliche Diskussion der vorgetragenen Argumente zu politischen Entscheidungen führt. Die Entscheidungen gehen den Debatten immer voraus. Letztere sind nur Scheingefechte oder in Rawls' Terminologie: *„deceptive appearances“*. Das Prinzip der Öffentlichkeit spielt bei Rawls eine entscheidende Rolle, wenn es darum, geht die Bürger politisch aufzuklären.

„[...] publicity ensures, so far as practical measures allow, that citizens are in a position to know and accept the pervasive influences of the basic structure that shape their conception of themselves, their character and ends.“¹¹⁰

Aus realistischer Perspektive ist dieses Öffentlichkeitsideal so wirklichkeitsfremd wie seine darauf folgende Hoffnung:

„[...] perhaps we can make sure that nothing need be hidden, in a free society that all correctly recognize as just there is no need for the illusions and delusions of ideology for society to work properly and for citizens to accept it willingly. In this sense a well-ordered society may lack ideological, or false, consciousness.“¹¹¹

Für den Realisten drückt sich darin lediglich ein utopisches Ideal aus, welches mit den realen Verhältnissen der Politik nichts zu tun hat. Aber selbst wenn es sich bloß um ein Ideal handelt, das zwar nicht real ist, aber erstrebenswert und *denkbar*,

¹⁰⁸ John Rawls: Political Liberalism, New York, 2005, S.68.

¹⁰⁹ Vgl. Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1991.

¹¹⁰ John Rawls: Political Liberalism, New York, 2005, S.68.

¹¹¹ Ebd. S.68-69.

warum sollte man es nicht zur Grundlage einer normativen politischen Theorie machen? Die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft will nicht die tatsächlichen politischen Pathologien realer Gesellschaften beschreiben. Sie ist eine regulative Idee, welche uns ein normatives Ziel vorgeben soll. Eine solche Gesellschaft wäre wünschenswert. Nach ihrem Vorbild sollten wir unsere Bemühungen für eine gerechtere Gesellschaft richten, selbst wenn sie vielleicht für alle Zeiten unerreicht bleibt. Der politische Realismus mahnt den normativen Theoretiker dabei zur stetigen kritischen Selbstüberprüfung der eigenen normativen Grundlagen. Gerechtigkeit darf kein Ausfluss ideologischer Verblendung sein.

Exkurs

Ich habe hier den Begriff der Ideologiekritik im Sinne der Frankfurter Schule verwendet. Der Szientismus dagegen hat ein anderes Verständnis von Ideologie und Kritik. Szientismus heißt hier die These, dass ausschließlich die empirischen Wissenschaften rational sind. Er ist die Steigerung des von mir sogenannten Empirismus, der von der Wissenschaft selbst lediglich Wertfreiheit und den Fokus auf messbare Fakten fordert. In Teil I.2. habe ich gezeigt, dass diese Forderung haltlos ist. Als Ausweg bleibt dem Empirismus seine Radikalisierung zum Szientismus, welche er durch seine Verschmelzung mit dem moralischen Skeptizismus erreicht. Den Normen und Werten wird damit ihr kognitiver Status grundsätzlich abgesprochen. Aus dieser Perspektive wird jede normative und nicht wissenschaftliche Theorie zur Ideologie. Damit holt der Szientismus zu einer Fundamentalkritik gegen Ethik und Theologie aus. Die Argumente gegen den moralischen Skeptizismus treffen den Szientismus aber in gleicher Weise (Teil I.1.). Dieser bedient sich lediglich des Skeptizismus, um seine positivistische Position zu radikalieren. Eine derartige Fundamentalkritik gegen jede normative Theorie ist damit haltlos. Trotzdem bleibt der empirischen Wissenschaft auch eine ideologiekritische Funktion erhalten. Sie soll nachweisen, wann Ideologien sich empirisch falsche Tatsachen zur Grundlage machen.

3.3. Der Begriff *negativer Freiheit* und die Kritik des Realismus

Die realistische Perspektive der politischen Theorie hat neben der mahnenden auch eine konstruktive Seite. Sie ist philosophisch in der Lage ein spezifisches *Grundkonzept* von politischer Freiheit zu bezweifeln. Bernard Williams hat dies getan, indem er Argumente für eine Zurückweisung des Konzepts der „negativen Freiheit“ von Isaiah Berlin¹¹² vorgebracht hat, welches auch dem Freiheitsverständnis von „X“ zu Grunde liegt. Die Grundidee hinter dieser Kritik am Begriff *negativer Freiheit* ist eine Kritik an der „Entpolitisierung“ und „Moralisierung“ der Freiheit. Mit dieser Kritik trifft der politische Realismus jedoch nur einen Teil der normativen Theoretiker. Nicht jede normative politische Theorie (auch nicht jede liberale) geht vom Begriff *negativer Freiheit* aus. Hauptgegner der Argumentation sind Theorien, die von einem methodologischen Individualismus getragen werden. Diese gehen von einem freien und ungebundenen Individuum als Basis ihrer Theorie aus (z.B. *homo oeconomicus*). Die Rede vom freien und ungebundenen Individuum ist der Kern des Anstoßes für den Realisten und darin gründet sein Vorwurf der „Entpolitisierung“ und „Moralisierung“. Neben dem politischen Realismus lehnt auch der Kommunitarismus die Philosophie des ungebundenen Individuums ab. Diese Ablehnung folgt dabei anderen Motiven (Vgl. Teil III.8.1.)

Williams' Argumentation gegen den Begriff *negativer Freiheit* basiert auf einer Unterscheidung zwischen Freiheit als abstraktem Begriff (*Freedom*) und Freiheit als politischem Begriff (*Liberty*). *Negative Freiheit* bedeutet im Allgemeinen die „Freiheit von etwas“. In ihrer abstraktesten Konzeption ist *negative Freiheit* die Freiheit von Zwängen der sozialen Umwelt (*primitive freedom*).

„*The simple idea of being unobstructed in doing what you want by some form of humanly imposed coercion, I shall call 'primitive freedom'.*“¹¹³

In ihrer konkreten Anwendung auf den Bereich des Politischen wird sie zur Freiheit von staatlichem Zwang. Ein Vertreter des Konzepts *negativer Freiheit* stellt in der politischen Theorie primär die Frage:

„*How far does government interfere with me?*“¹¹⁴

¹¹² Vgl. Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, in: Ders.: Four Essays on Liberty, Oxford 1969, S.130f.

¹¹³ Bernard Williams: From Freedom to Liberty, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton 2005, S.79.

Williams macht hier geltend, dass eine solche Konzeption von Freiheit als politischer Wert inadäquat ist. Die *negative* Konzeption der Freiheit von äußeren Zwängen kann politisch niemals real sein. Die Anwendung des Konzepts negativer Freiheit auf die Politik ist widersinnig. Politik findet in politischen Gemeinschaften unter politischer Autorität statt, die notwendig immer eine Verletzung *negativer* Freiheit sein muss. Das gilt für Diktaturen wie für demokratische Rechtsstaaten.

Der Begriff der *negativen* Freiheit ist unpolitisch. Sie kann *prinzipiell* nur außerhalb einer politischen Gemeinschaft vollständig realisiert werden. Es ist die Freiheit der englischen Klassiker der Vertragstheorie, Locke und Hobbes. Es ist eine vorgesellschaftliche und natürliche Freiheit, auf deren Grundlage der Staat und sein Handeln gerechtfertigt werden müssen. Andererseits ist es *empirisch* unmöglich eine Freiheit ohne Staat in einer Gesellschaft zu realisieren. Eine Gesellschaft ohne staatliche Regeln wäre ein „*bellum omnium contra omnes*“, wie Hobbes richtig bemerkt hat. Der Krieg aller gegen alle ist aber ein Zustand des maximalen äußeren Zwangs und das Gegenteil von Freiheit. So scheint das Konzept *negativer* Freiheit als Grundlage einer politischen Konzeption in sich widersprüchlich zu sein. Es ist eine Freiheit *vom* Staat, die gleichzeitig nur *im* Staat realisiert werden kann. Lediglich Robinson Crusoe auf seiner einsamen Insel verwirklicht das Ideal der *negativen* Freiheit. Das stellt grundsätzlich in Frage, ob es sinnvoll ist eine Freiheitskonzeption zu entwerfen, die auf ein negatives Verständnis von Freiheit zurückgreift. Die erste Bedingung für *politische* Freiheit lautet bei Williams:

„*A practice is not a violation of liberty if it is necessarily involved in there being a state at all.*“¹¹⁵

Alternativ zum *negativen* Begriff sollte man deshalb vom Ideal des freien Bürgers in einer demokratischen Gesellschaft ausgehen. Ein solcher Freiheitsbegriff verspricht eine adäquatere Konzeption politischer Freiheit. Der Begriff der *negativen* Freiheit macht nur in *Abgrenzung* zur Politik Sinn. Er entspricht dem, was Judith Shklar „*Liberalism of Fear*“ genannt hat: Der Liberalismus aus Angst vor dem Staat und seiner Gewalt. Freiheit heißt hier „Freiheit vom Staat“:

¹¹⁴ Isaiah Berlin: Four Essays on Liberty, Oxford 1969, S.130.

¹¹⁵ Bernard Williams: From Freedom to Liberty, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton 2005, S.90.

„For this liberalism, the basic units of political life are not discursive and reflective persons [...] but the weak and the powerful. And the freedom it wishes to secure is freedom from the abuse of power and the intimidation of the defenceless that this difference invites [...].“¹¹⁶

Diese Angst ist nicht irrational, sondern historisch verbürgt und die aus ihr entspringende Freiheitssehnsucht der Menschen in diktatorischen Regimes verständlich. Jede politische Gerechtigkeitskonzeption muss dieser Furcht in angemessener Weise entgegen. Eine adäquate Konzeption von politischer Freiheit für eine normative Theorie sollte jedoch eine Freiheit im Staat sein. Politik gefährdet nicht nur die Freiheit der Menschen, sie ermöglicht sie erst. Was bedeutet Freiheit in einer demokratisch verfassten Gesellschaft? Was ist ein freier Bürger und welche politischen Rechte folgen daraus? Die Konzeption des Freiheitsbegriffs sollte an Hand solcher Fragen konstruktiv erfolgen, nicht *negativ*. Auch hier scheint Rawls wieder den richtigen Weg zu gehen. In seinem Freiheitsverständnis spielen diese Fragen die zentrale Rolle (Teil II.5). Seine Konzeption der Freiheit gewährt den Bürgern auch das größtmögliche System individueller Freiheitsrechte, jedoch macht sie nicht die Angst vor dem Staat oder ein vorpolitisches Freiheitsverständnis zu ihrer Grundlage.

Rawls diskutiert ebenfalls den philosophischen Wert der Unterscheidung zwischen *negativer* und *positiver* Freiheit bei Isaiah Berlin. Hier macht er mit Rückgriff auf einen Essay von G.C. MacCallum, Jr. geltend, dass diese Unterscheidung philosophisch fragwürdig ist. Freiheit sei immer eine Relation mit drei Variablen, so MacCallum: „*x is (not) free from y to do z [...] Freedom is always **both** freedom from something and freedom to do or become something [...].*“¹¹⁷ Wenn verschiedene Freiheitskonzeptionen sich unterscheiden und miteinander in Konflikt geraten, dann aufgrund der unterschiedlichen Gewichtung der Variablen x, y und z. Entscheidend ist für Rawls nicht die Frage, ob es sich jeweils um eine Freiheit im *negativen* oder *positiven* Sinne handelt, sondern welche Freiheit im Konfliktfall den Vorrang

¹¹⁶ Judith Shklar: The Liberalism of Fear, in: Nancy Rosenblum (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life, Cambridge, 1989, S.27f.

¹¹⁷ G.C. MacCallum, Jr.: Negative and Positive Freedom, Philosophical Review, Vol.76, 1967, S.319.

genießt.¹¹⁸ Freiheit ist ein System, das nach bestimmten Kriterien Rechte und Pflichten ordnet:

„[...] liberty is a certain structure of institutions, a certain system of public rules defining rights and duties.“¹¹⁹

Das richtige Kriterium zur Ordnung ist dabei der erste Grundsatz der Gerechtigkeit. Im Gegensatz zur *negativen* Freiheit ist der politische Charakter des Freiheitsverständnisses bei Rawls von vorneherein gegeben. Es beschäftigt sich mit der Struktur politischer Institutionen und einem System öffentlicher Regeln. Es zielt nicht auf eine vorpolitische und naturgegebene Freiheit. Die Vorstellung der Freiheit als System erlaubt ihm eine differenziertere und komplexere Analyse der Freiheit. Freiheit ist nicht monolithisch, sondern differenziert sich in verschiedene konkrete Formen, sogenannte Grundfreiheiten, aus.

„Now it is essential to observe that the basic liberties are given by a list of such liberties. Important among these are political liberty (the right to vote and to hold public office) and freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person, which includes freedom from psychological oppression and physical assault and dismemberment (integrity of the person); the right to hold personal property and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law. These liberties are to be equal by the first principle.“¹²⁰

Im System kann es zu Konflikten zwischen den einzelnen Freiheiten kommen, was dazu führt, dass eine Freiheit zu Gunsten einer anderen eingeschränkt werden muss. Rawls nennt als Beispiel den Konflikt zwischen der generellen Redefreiheit und dem Recht auf ein faires Gerichtsverfahren. Vor Gericht bedarf es einer vorübergehenden Einschränkung der allgemeinen Redefreiheit, damit man überhaupt ein faires Gerichtsverfahren ermöglichen kann. Alle Prozessbeteiligten sind an strenge Verfahrensregeln gebunden und können nicht nach Belieben agieren und aussagen. Einschränkungen einzelner Freiheiten sind dann und nur dann möglich und zulässig, wenn sie andere Freiheiten respektive das gesamte System der Freiheit stärken.

¹¹⁸ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.176f.

¹¹⁹ Ebd. S.177.

¹²⁰ Ebd. S.53.

Der politische Realismus übt berechnete Kritik am Begriff *negativer* Freiheit. Es ist ein vorpolitisches Moralkonzept, dessen Anwendung auf den Bereich des Politischen widersprüchlich ist. Trotz einer liberalen Konzeption individueller Grundfreiheiten liegt bei Rawls aber kein solcher Begriff *negativer* Freiheit zu Grunde, wie ihn viele andere Vertragstheoretiker verwenden. Freiheit ist für ihn ein Teilsystem der Gesellschaft.¹²¹ Gleichzeitig garantiert diese Freiheit den Bürgern die notwendigen Grundrechte, die Vertreter der *negativen* Freiheit fordern und welche die Bürger vor dem Staat schützen sollen. Dieser Schutz ist aber das Ergebnis der Freiheitskonzeption, nicht ihr Ausgangspunkt. Ausgangspunkt ist die Frage: Was ist ein freier und gleicher Bürger in einer demokratischen Gesellschaft? Rawls' Antwort auf diese Frage ist seine Konzeption der Gerechtigkeit und Freiheit. (Teil II.5)

Es wird sich in Teil II. ebenfalls zeigen, dass Isaiah Berlins Sorgen und Kritik bezüglich des *positiven* Freiheitsbegriffs auf Rawls nicht zutreffen. Der *positive* Freiheitsbegriff nach Berlin ist, im Gegensatz zum *negativen*, politischer Natur. Er stellt die Frage nach Autonomie, Souveränität und Herrschaft.

„For the ‚positive‘ sense of liberty comes to light if we try to answer the question, not ‚what am I free to do or be?‘, but ‚By whom am I ruled?‘ or ‚who is to say what I am, and what I am not, to be or to do?‘“¹²²

Es ist eine Freiheit *in* einer und *durch* eine politische Gemeinschaft. Berlin sieht die Gefahr, dass diese Freiheit paternalistisch wird und auf Basis, z.B. eines konkreten Verständnisses von Vernunft, den Menschen vorschreibt, wie sie frei werden, indem sie ein bestimmtes Leben führen und eine bestimmte Art von Mensch werden. Demnach wären nur Menschen, die vernunftgeleitet handeln, wirklich frei.

„Have not men had the experience of liberating themselves from spiritual slavery, or slavery to nature, and do they not in the course of it become aware, on the one hand, of a self which dominates, and, on the other, of something in them which is brought to heel? This dominant self is then variously identified with reason, with my ‚higher

¹²¹ Der Begriff „Teilsystem“ ist hier nicht im Sinne der soziologischen Systemtheorie zu verstehen, da ich eine Integration der normativen Theorie in die empiristische Systemtheorie für unmöglich halte.

¹²² Isaiah Berlin: Four Essays on Liberty, Oxford 1969, S.130.

nature', with the self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run, with my ,real', or ,ideal', or ,autonomous' self, or with my self ,at its best' ”¹²³

Der bedeutendste Verfechter dieser Idee von Freiheit in der Moderne war Kant. Für Kant bestand die höchste Form der Freiheit darin, sich selbst Regeln des Handelns geben zu können und gemäß ihnen zu handeln. Kant verknüpft die Freiheit mit Moralität, d.h. mit einer bestimmten Form des richtigen Handelns.

„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.“¹²⁴

Kant versteht diese Moralität lediglich als formales Prinzip und Kriterium. Es dient nicht als Ausgangspunkt für einen politischen „Tugendterror“ im Geiste eines vulgären Rousseauismus vor dem Berlin bezüglich *positiver* Freiheit warnen will. Kant selbst hat einen sehr komplexen Freiheitsbegriff der sich mehrfach ausdifferenzieren lässt. Auf einer ersten Ebene lässt sich Freiheit in zwei Formen unterscheiden.¹²⁵ Die erste Form ist eine *innere* Freiheit des Verstandes, die zweite eine *äußere* Freiheit des Handelns. Beide differenzieren sich auf einer weiteren Ebene erneut in eine *negative* und eine *positive* Komponente aus. Die innere Freiheit ist für Kant die Freiheit der Willkür, d.h. des geistigen Vermögens sich subjektive Prinzipien des Handelns geben zu können.

„Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben.“¹²⁶

Innerlich frei ist der Mensch nur dann, wenn er sich von seinen Wünschen, Trieben und sonstigen heteronomen Sinneseinflüssen *befreit*. Dies ist ein vollkommen anderes Verständnis von *negativer* Freiheit als bei Berlin.

¹²³ Isaiah Berlin: Four Essays on Liberty, Oxford 1969, S.132.

¹²⁴ Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1956, S. 329f.

¹²⁵ Vgl. Marc Schattenmann: Wohlgeordnete Welt – Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen, München 2006, S.61.

¹²⁶ Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1956, S. 318f.

„Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze.“¹²⁷

Im *positiven* Sinne frei ist der Mensch qua Unterwerfung unter den kategorischen Imperativ. Damit wird er zum autonomen Befehlsgeber seiner eigenen Willkür.

„Die Willkür, die durch Vernunft bestimmt werden kann heißt die freie Willkür.“¹²⁸

Eine Willkür, die durch Triebe, Wünsche und Begierden gesteuert wird, ist dagegen heteronom und *unfrei*. Der *äußere* Aspekt der Freiheit tritt erst bei einer politisch-gesellschaftlichen Perspektive in Erscheinung. Hier tritt zum Sittengesetz des kategorischen Imperativs der Rechtsstaat hinzu. Dieser soll die *äußere* Freiheit jedes einzelnen Mitglieds der Gemeinschaft schützen, indem er sie auf das für alle gleiche Maß einschränkt. Der Rechtsstaat ist die politische Realisierung des kategorischen Imperativs. Die *innere* Freiheit des einzelnen Individuums wird *äußerlich* und politisch.

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“¹²⁹

Erst im Rechtsprinzip drückt sich eine Freiheit aus, die der moderne Liberale versteht.¹³⁰ Das Rechtsprinzip drückt in seinem *negativen* Aspekt die Handlungsfreiheit des Individuums aus. Es ist frei zu tun, was es will, solange es niemand anderen schädigt. Das Recht schafft individuelle Schutzräume und bewahrt jeden Bürger vor Übergriffen durch andere Bürger oder den Staat. Die *äußere* Freiheit bedarf nur um ihrer selbst willen der Einschränkung. Auch Kant hat in seiner

¹²⁷ Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1956, S. 318f.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd. S.337.

¹³⁰ Manche interpretieren sie auch falsch und meinen, die Forderung nach einem Rechtsstaat, der größtmögliche Freiheit für alle garantiert, sei gleichbedeutend mit der Zurückweisung eines materialen Sozial- und Wohlfahrtsstaates; Vgl. Wolfgang Kersting: Wohlgeordnete Freiheit – Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn 2007, S.285f.

Freiheitskonzeption Platz für die Rechte, die dem Liberalismus heilig sind. Kant gibt damit ein Beispiel ab, wie man mit einer komplexeren Freiheitskonzeption mehreren politischen Ansprüchen gerecht werden kann.

Auch die *äußere* Freiheit besitzt analog zur *inneren* einen positiven Aspekt, in dem sich die politische Autonomie des Bürgers einer Republik ausdrückt.

„Rechtliche (mithin äußere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu tun pflegt, durch die Befugnis definiert werden: ‚alles zu tun, was man will, wenn man nur keinem Unrecht tut‘. [...] Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.“¹³¹

Damit bedeutet Freiheit für Kant sowohl private als auch politische Autonomie. Die Bürger geben sich die Gesetze des Staates selbst, bzw. ihre potentielle Zustimmung ist der Lackmusestest jeder Rechtsnorm. Regierende und Regierte, Urheber und Adressaten des Rechtsstaats sind identisch.¹³² In dieser höchsten Autorität über das staatliche Gesetz drückt sich ein wesentlicher Teil der kantischen Freiheitsidee aus. Worin besteht aber die Gefahr für eine Gesellschaft durch eine Freiheitskonzeption mit *positiven* Aspekten?

Der Freiheitsbegriff, wie er von Kant konzipiert wurde, spielt in der gegenwärtigen Gesellschaft kaum eine Rolle. Unter Freiheit versteht man weder, im *negativen* Sinne, eine Freiheit von seinen Wünschen und Emotionen, noch, im *positiven* Sinne, einen Gehorsam gegenüber dem kategorischen Imperativ. Gehorsam und Pflicht sind die Gegensätze zu einer hedonistisch-utilitaristischen Freiheitskonzeption, die ausgehend von der angloamerikanischen Philosophie mittlerweile dominant ist. Wenn wir von Freiheit sprechen, meinen wir damit, kantisch gesprochen, heteronome Willkür. Kaum einer wird behaupten, er sei frei, wenn er pflichtgemäß handelt. Pflichten werden als Einschränkung der Freiheit wahrgenommen und nicht als ihre konstitutive Grundlage. Auch auf politischer Ebene ist die kantische Freiheitskonzeption der politischen Autonomie kaum ausgeprägt, da sie in den Institutionen des Staates nur in sehr schwacher Form implementiert ist. Die

¹³¹ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band VI, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.204 Fn.

¹³² Eine demokratische Idee für die Rousseau vor Kant berühmt geworden ist.

wenigsten Menschen halten sich an die Gesetze des Staates aus der Vorstellung heraus, dass sie sich diese Gesetze in einem demokratischen Akt der Selbstbestimmung auferlegt haben, welcher ein Ausdruck ihrer Freiheit ist. Man hält sich an Gesetze, weil man sie als richtig anerkennt oder aus Angst vor Bestrafung. Gesetzestreue als Akt der Freiheit ist dagegen kontraintuitiv. Im real existierenden politischen System, das den politischen Bürger zum passiven Steuerzahler und Konsumenten degradiert, der alle vier Jahre zwischen einer Handvoll Parteien wählen kann, lässt sich keine radikaldemokratische Freiheitskonzeption etablieren. Die Angst vor einer Tyrannei der Vernunft, der Tugend und der Mehrheit, die sich auf das *positive* Konzept der Freiheit beruft, ist aus Perspektive des politischen Realismus unbegründet.¹³³

Eine weitere Präferenz für eine *negative* Freiheit und ihre intuitive Evidenz drückt Berlin in dem Satz aus:

*„For Liberals positive Liberty is a means to negative Liberty.“*¹³⁴

Darin zeigt sich die Auffassung, dass die demokratische Selbstbestimmung nur ein Mittel zur Sicherung individueller Freiheit ist. Diese Auffassung widerspricht der klassisch republikanischen Intuition, welche Demokratie nicht nur als Mittel, sondern als Zweck an sich versteht. Rawls vermittelt zwischen diesen beiden Extrempositionen. Individuelle Grundrechte haben immer Vorrang vor Fragen der demokratischen Selbstbestimmung.¹³⁵ Letztere ist aber nicht bloßes Mittel zur Verwirklichung dieser Grundrechte. Die wohlgeordnete Gesellschaft ist ein Selbstzweck. Sie verwirklicht eine fundamentale normative Grundidee. Jeder Bürger soll bei den Gerechtigkeitsprinzipien eine Mitsprache und Autorität haben. Die moralische Integrität und Autorität jedes Bürgers der wohlgeordneten Gesellschaft verbürgt, bis auf den Fall des eigenen Verzichts, die Grundfreiheiten für alle.

¹³³ Radikale Demokratie findet in Kant Werks auch keinen Zuspruch. Kant warnt vielmehr vor der Demokratie als Despotismus und setzt sich für eine Gewaltenteilung ein, die er als republikanisch bezeichnet.

¹³⁴ Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, S.170.

¹³⁵ Andere Autoren gehen davon aus, dass beides gleichursprünglich ist. Siehe: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992.

Exkurs

Der *negative* Freiheitsbegriff steht mehr den ökonomischen Freiheitskonzeptionen des Libertarismus und Neoliberalismus nahe. Hier macht es Sinn die Freiheit auf die Abwesenheit störender Markteinflüsse zu reduzieren. Die Idee einer politischen Gemeinschaft spielt bei diesen Konzeptionen eine Nebenrolle und staatliche Institutionen sind ein notwendiges Übel, das man möglichst begrenzen sollte. Die Freiheitskonzeption des Neoliberalismus setzt auf die Konzeption der Person als *homo oeconomicus*. Eine Theorie des Marktes und seiner Akteure, wird auf den Bereich des Politischen angewendet. Der Libertarismus ist weniger ökonomisch motiviert und ausgerichtet als der Neoliberalismus, kommt aber zum selben Urteil: Die politische Gemeinschaft stört den freien Güteraustausch zwischen den Menschen. Aus der reinen Anwendung ökonomischen Denkens auf die Politik kann keine adäquate politische Konzeption entstehen. Diese lässt sich nur aus spezifisch politischen Ideen, Begriffen und Konzeptionen entwickeln. Alle normativen politischen Theorien auf Basis des *homo oeconomicus* müssen notwendig scheitern, weil sie nicht in der Lage sind die Ideale und Werte des freien und gleichen Bürgers einer Demokratie angemessen zu rekonstruieren.¹³⁶

3.4. Politischer Realismus als Ergänzung normativer Theorie

Der politische Realismus geht in seinem Begriff des Politischen vom menschlichen Handeln im institutionellen Rahmen der Gesellschaft aus und bezieht sich nicht primär auf moralische Überzeugungen, die lediglich Ausdruck von Wunschdenken oder eines falschen – im marxistischen Sinne – Bewusstseins sein können. Raymond Geuss hat einen realistischen Ansatz entwickelt, den er durch folgende Merkmale ausweist:¹³⁷ Die politische Theorie solle sich mit der tatsächlichen funktionsweise politischer und ökonomischer Institutionen befassen, mit Interessen und Motiven, mit Handlungen und Handlungskontexten sowie mit den historischen Bedingungen einer konkreten Gesellschaft. Für Geuss besteht das Politische in der Ausübung einer

¹³⁶ Der anspruchsvollste Versuch einer solchen Theorie stammt von David Gauthier, wobei es sich nicht um eine spezifisch politische Theorie handelt. Vgl. David Gauthier: *Morals by Agreement*, Oxford 1986.

¹³⁷ Vgl. Raymond Geuss: *Philosophy and Real Politics*, Princeton 2008.

Kunst und nicht in der Anwendung einer Ethik oder Moralphilosophie. Seine Kritik an der normativen Theorie spitzt er mit den Worten zu:

*„Eine politische Philosophie, die es sich erlaubt, von der Machtfrage ganz abzusehen, hat den Kontakt mit der Wirklichkeit vollkommen verloren und ist bloße Literatur, allenfalls ‚Dichtung‘, geworden“.*¹³⁸

Der Begriff der Macht ist wiederum mit der Frage nach ihrer Legitimation, also einer normativen Frage, eng verknüpft. Während der politische Moralismus sich aber nur mit der Frage der richtigen Legitimation und Gerechtigkeit von Politik beschäftige, betrachte eine realistische Theorie beide Aspekte gleichermaßen, so Geuss. Damit könne die realistische Theorie eine Ideologiekritik leisten, welche dem politischen Moralismus unmöglich sei. Der politische Moralismus bewege sich nur innerhalb seiner eigenen Ideologie, während eine realistische *„Ideologiekritik versucht, undurchsichtige Verquickungen von Macht und Wissens- beziehungsweise Legitimitätsansprüchen zu beleuchten.“*¹³⁹

Carl Schmitts dezisionistische Kritik am herrschenden Liberalismus und Rechtspositivismus, Karl Marx' Kritik der Kapitalistischen Gesellschaft oder Chantal Mouffes Kritik an der Konsensdemokratie lassen sich in die Reihe realistischer Theorien über Politik einreihen. Gleiches gilt auch für die historisch-genealogischen Analysen politischer Begriffe bei Nietzsche oder Foucault und Max Webers Thesen über Macht und Legitimation. Diesen unterschiedlichsten Ansätzen gemein ist ihre Frontstellung gegen die normative politische Theorie im Sinne eines politischen Moralismus. Primat der politischen Theorie müsse die politische Realität und nicht die Moral sein, bzw. die tatsächlichen Verhältnisse und nicht wünschbare Ideale. In der Tat kann eine normative politische Theorie eine Machtanalyse oder Ideologiekritik nicht leisten. Aber ist sie deshalb für die politische Wissenschaft gänzlich wertlos und als politischer Moralismus zu bezeichnen? Nein. Sie kann Prinzipien der Gerechtigkeit begründen, ohne empirisch ignorant oder politisch naiv sein zu müssen. Weder gegenüber Erkenntnissen aus den empirischen Sozialwissenschaften noch gegenüber ideologiekritischen Reflexionen über Verflechtungen von Macht, Wissen und Interessen muss sich eine normative Theorie

¹³⁸ Raymond Geuss: Realismus, Wunschdenken, Utopie, in: DZPhil, Vol.58.3, 2010, S.422.

¹³⁹ Ebd. S.423.

immunisieren. Eine liberale Theorie der Gerechtigkeit kann sich der Kritik stellen, dass der Liberalismus die herrschende Ideologie westlicher Demokratien geworden ist. Bestimmte Formen bzw. Deformationen liberaler Gedanken sind politischen und ökonomischen Interessen geschuldet und dienen bewusst oder unbewusst dem Machterhalt des gegenwärtigen Eigentumsregimes. Kern liberalen Denkens ist jedoch nicht der Markt oder die Maximierung des eigenen Nutzens, sondern *politische* Freiheit und *politische* Gleichheit. Das unterscheidet den kantischen Liberalismus eines John Rawls von den Ansätzen amerikanischer Neoliberaler, die in der Gefahr stehen durch einen kritischen Realismus als ideologisch entlarvt zu werden. Eine normative Theorie dagegen, die von den Grundpfeilern der Freiheit und Gleichheit ausgeht, die interpretativ und verantwortungsvoll Prinzipien politischer Gerechtigkeit für eine moderne Demokratie entwickelt, braucht Ideologiekritik nicht zu fürchten.

Man sollte die Ideologie- und Machtkritik des politischen Realismus vielmehr als sinnvolle Ergänzung normativer Theorie verstehen. So überzeugend die Gerechtigkeitstheorie von Rawls auch sein mag, ihre Prinzipien spiegeln sich immer weniger in den entwickelten Demokratien des Westens wieder. Die Freiheit wird durch die geheimdienstliche Überwachung der digitalen Medien global bedroht, während die demokratische Gleichheit unter einer immer einseitigeren Vermögensverteilung leidet. Gegenüber diesen Entwicklungen haben sich die normative Theorie und ihre Argumente in den letzten Jahren als machtlos erwiesen. Es ist daher dringend geboten, sie durch eine kritische Sozialtheorie zu flankieren.

Teil II.

Vertragstheorie und Überlegungsgleichgewicht

Zwei Rechtfertigungsparadigmen bei Rawls

Rawls Rechtfertigungsparadigma hat zwei Gesichter: Den Vertragsschluss und die Kohärenz normativer Überzeugungen. Teil II. klärt, welche Aufgaben beide innerhalb der Konzeption haben und an welchen Stellen Rawls sie einsetzt bzw. vermeidet. Dieser Teil ist dementsprechend in zwei Hauptkapitel eingeteilt: Kapitel 5. und 6. Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit Rawls' Aneignung der klassischen Vertragstheorie und ihrer Verwandlung in das Konzept des politischen Konstruktivismus kantischer Prägung. Dieses Kapitel klärt den Status der Idee des Gesellschaftsvertrags in seiner Gerechtigkeitstheorie. Das sechste Kapitel grenzt die Kohärenztheorie in ihrer Aufgabe von der Vertragstheorie ab. Die Kohärenztheorie hat keinerlei Funktion innerhalb der Argumentation der Konzeption. Sie wird erst später von außen an die Konzeption angelegt, um ihre gesamte Rechtfertigung zu prüfen. Am Ende dieser beiden Kapitel hat man einen umfassenden Einblick in das Zusammenspiel von Vertragstheorie und Kohärenztheorie bei Rawls gewonnen. Dieser Teil beginnt mit einem einführenden Kapitel über die Vertragstheorie. Diese hat über mehrere Jahrhunderte hinweg eine überragende Bedeutung für die politische Theorie erlangt. Weil Rawls' Urzustand eine Spielart des traditionellen Vertragsparadigmas ist, stellt sich zunächst die Aufgabe dieses Paradigma ideengeschichtlich aufzubereiten. Eine genauere Analyse dieses Paradigmas wird eine schematische Einteilung der verschiedenen Vertragstheorien ermöglichen sowie eine Positionierung von Rawls innerhalb dieses Schemas. Grundlage der Analyse ist die Vertragstheorie ihres bedeutendsten Vertreters der Neuzeit: Thomas Hobbes.

Kapitel 4. Vertragstheorie

Politische Herrschaft zeichnet sich durch äußeren Zwang aus. Sie ist ein Ordnungsrahmen, dem man sich nicht entziehen kann. Über eine sehr lange geschichtliche Periode wurde dieser Zustand wie eine Selbstverständlichkeit empfunden. Der Untertan war dem Herrscher treu und loyal ergeben, wobei die Legitimität staatlicher Sanktionsgewalt nicht in Frage stand. Dies war das alte Verständnis politischer Herrschaft. Erst die Zweifel an der Legitimität erschafften einen Raum, in dem die Verwendung des Begriffs Legitimität überhaupt Sinn machte. Die Zweifel an der Legitimität von Herrschaft keimten im Zuge der Aufklärung auf. Der Einzelne, das Individuum, wurde aus der politischen Masse herausgehoben und bekam einen höheren Stellenwert. Der einzelne Mensch bekam Würde und Rechte. Zu diesen Rechten zählten die Autonomie und Freiheit des Individuums. Dieser philosophischen Entwicklung musste auch die politische Theorie Rechnung tragen. Das alte Verständnis von politischer Herrschaft war unvereinbar mit der Konzeption des freien und autonomen Individuums. Der Staat suchte sich eine neue Rechtfertigungsgrundlage: Den Vertrag seiner Bürger. So wie das empirische Paradigma für die Naturwissenschaft prägend ist, war das Vertragsparadigma in der Neuzeit, bevor es durch Hegel endgültig verabschiedet wurde, lange der Kern jeder normativen politischen Theorie. Die Wurzeln dieses Vertragsdenkens lassen sich dabei bis in die Antike zurückverfolgen.

4.1. Antike Wurzeln des Vertrags

„Es gab eine Zeit, da war der Menschen Leben ungeordnet und tierhaft und der Stärke untertan, da gab es keinen Preis für die Edlen noch auch ward Züchtigung den Schlechten zuteil. Und dann scheinen mir die Menschen Gesetze aufgestellt zu haben als Züchtiger, auf dass das Recht Herrscherin sei <zugleich von allen?> und die Frevelei zur Sklavin habe.“¹⁴⁰

Kritias beschreibt in diesem Fragment bereits im 5. Jhdt. V. Chr. den wesentlichen Kern vertragstheoretischen Denkens. Dieses Denken versteht das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen nicht als natürliche oder gottgegebene Ordnung,

¹⁴⁰ Kritias: Sisyphos - Satyrspiel, Hildesheim 1956, S.328.

sondern als Konvention, Agreement oder Vertrag. Gesellschaftliche Normen und Institutionen werden vertraglich, also durch den Menschen selbst, erschaffen und gemeinsam beschlossen. Darin unterscheidet sich die Vertragstheorie von metaphysischen und theologischen Ansätzen der politischen Philosophie, die in der Tradition der beiden großen antiken Denker Platon und Aristoteles stehen. Dennoch findet sich auch bei Platon selbst die Spur vertragstheoretischen Denkens in einzelnen Passagen wieder. In Platons Kriton-Dialog lehnt Sokrates die Hilfe seines Freundes Kriton zur Flucht aus dem Gefängnis ab, weil er damit gegenüber der Stadt Athen vertragsbrüchig würde. Er habe, so Sokrates, die Gesetze und politische Ordnung der Polis durch sein freiwilliges Verweilen in der Stadt über die Jahre quasi vertraglich anerkannt. Einen Vertrag zu brechen, sei Unrecht und daher müsse er das Urteil der Polis über ihn befolgen.¹⁴¹

Sokrates achtet in diesem Dialog die Gesetze und Ordnung der Polis, weil er ihnen selbst sein Leben lang implizit zugestimmt hat. Wäre er mit ihnen nicht einverstanden gewesen, hätte es ihm freigestanden in eine beliebige andere griechische Stadt auszuwandern. Der Akt einer individuellen und freiwilligen Zustimmung aller zum (Gesellschafts-)Vertrag, sei sie explizit, implizit oder rein hypothetisch, ist ein wesentliches Charakteristikum der Vertragstheorie. Sowohl Aristoteles als auch Platon richten sich jedoch ansonsten in ihren Schriften ausdrücklich gegen die Idee des Vertrages als Grundlage der politischen Ordnung.¹⁴² Die Idee des politischen Vertrags wird in der Antike am deutlichsten durch die Schule Epikurs vertreten. Dort heißt es in den Kyriai Doxai:

„Justice never is anything in itself, but in the dealings of men with one another in any place whatever and at any time it is a kind of compact not to harm or be harmed.“¹⁴³

¹⁴¹ Vgl. Platon: Kriton, 52c

¹⁴² In Platons Politeia lautet die These des Thrasymachos, dass die Menschen in der Polis miteinander Verträge abschließen zur Vermeidung gegenseitiger Schädigung und dass diese Verträge der Ursprung der Gerechtigkeit seien. Vgl. Platon: Politeia 358e-359b. Sokrates behauptet dagegen, dass die Gerechtigkeit die höchste Tugend sei, die aus einer objektiven Idee des Guten hervorgeht. Aristoteles kritisiert, dass eine vertragstheoretische Position keinen Platz für die Idee der Tugend bereithält, die in seiner teleologischen Philosophie wesentlich ist. Vgl. Aristoteles: Politik, Buch III. 1280a26-b35

¹⁴³ Bailey, Cyril: Epicurus, Oxford 1926, S. 103.

“For all living things which have not been able to make compacts not to harm one another or be harmed, nothing ever is either just or unjust...”¹⁴⁴

Für die Epikureer war die Gerechtigkeit ein Vertrag. Was gerecht oder ungerecht ist, entsteht aus menschlicher Konvention. Dort wo eine solche Konvention nicht geschlossen wird, sind auch die Begriffe gerecht bzw. ungerecht gegenstandslos. Mit diesen Feststellungen war ideengeschichtlich der Weg beschritten, welcher von der metaphysisch-theologischen Gerechtigkeitsidee zur vertragstheoretischen führte. Es dauerte aber seit Epikur fast 2000 Jahre bis die Vertragstheorie als systematisches Paradigma Einzug in die Philosophie fand.

4.2. Neuzeitliche Vertragstheorie

Thomas Hobbes

„Erst in der Neuzeit ist der Vertrag in den Rang eines theoretischen Konzepts erhoben worden.“¹⁴⁵

Thomas Hobbes ist der Begründer des neuzeitlichen Paradigmas der Vertragstheorie. Deshalb werde ich ihn und seine Theorie hier ausführlicher behandeln. Rawls selbst beruft sich explizit nicht auf Hobbes. Er nennt Locke, Rousseau und Kant als Vorbilder seiner Vertragsidee.¹⁴⁶ Am Beispiel von Hobbes und in Abgrenzung zum Ansatz von Rawls kann man sehr gut eine notwendige Differenzierung im Vertragsparadigma deutlich machen. Darauf gehe ich am Ende des Kapitels genauer ein.

„Hält man den Urvertrag nicht in erster Linie für eine Verallgemeinerung eines oder mehrerer realgeschichtlicher Vorfälle, sondern für einen Gegenstand der philosophischen Systematik, dann ist es Hobbes, der als erster über ihn philosophiert, Thomas Hobbes, der eben überhaupt als einer der ersten eine Theologie befreite Philosophie zu betreiben imstande war.“¹⁴⁷

¹⁴⁴ Bailey, Cyril: Epicurus, Oxford 1926, S. 103.

¹⁴⁵ Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 1994, S.14.

¹⁴⁶ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, §3.

¹⁴⁷ Voigt, Anton (Hrsg.): Der Herrschaftsvertrag, 1965, S.26.

Dieser Satz fasst Hobbes ideengeschichtliche Stellung kurz und präzise zusammen. Die besondere Innovation seiner Theorie war die Einführung des Naturzustands. Dieser Zustand steht im Gegensatz zum Gesellschafts- respektive Staatszustand mit Zwangsgesetzen, in dem die Menschheit seit Anbeginn der Historie lebt. Im natürlichen Zustand sind die Menschen völlig frei und ungebunden. Sie befinden sich in absoluter Anarchie. Der Willkür werden allein durch das Ausmaß der körperlichen und geistigen Fähigkeiten Grenzen gesetzt. Die Folgen dieses Übermaßes an Freiheit, Hobbes nennt es „das Recht auf alles“ bzw. „das natürliche Recht“, sind jedoch keine paradiesischen Zustände, sondern Krieg und Zerstörung.

Ich werde Hobbes' Ansatz hier ausführlich darstellen, weil er exemplarisch für das klassische Paradigma der Vertragstheorie in der Neuzeit steht. Rawls' Anwendung des Vertragsgedankens unterscheidet sich dagegen signifikant von Hobbes' Ansatz. Der Naturzustand war für Hobbes ein Gedankenexperiment, das verdeutlichen sollte unter welchen Bedingungen Menschen existieren, wenn es keinen Souverän, kein Gesetz, keine staatliche Autorität gibt. Obwohl ein solcher Naturzustand bloß im Gedankenexperiment nachvollzogen werden kann, da es einen solchen Zustand wohl de facto nie gegeben hat, ¹⁴⁸ hielt Hobbes ihn für *natürlicher* als den Gesellschaftszustand unter einem Staat.

Mit dieser These stellt er sich ausdrücklich gegen die großen Staatsdenker vor ihm in der Tradition des Aristoteles, der den Begriff des „zoon politikon“ in Bezug auf den Menschen geprägt hat. Für Aristoteles war der Mensch von Natur ein geselliges Lebewesen, das bürgerliche Gesellschaften (Poleis) anstrebt. Das „bios politikos“ – das politische Leben in einer Polis – war für Aristoteles die wahre Erfüllung der menschlichen Natur.

Hobbes anthropologische Analyse dagegen führt ihn zu der These, dass Menschen von Natur nicht nach bürgerlichen Gesellschaften, sondern lediglich nach Ehre und Vorteilen (Nutzen) streben¹⁴⁹. Die Geselligkeit dient dem Menschen dabei nur als Mittel zum Zweck, zur Vermehrung seiner Ehre und seines Nutzens. Dies sind nach Hobbes die wahren Zwecke, deretwegen sich Menschen freiwillig in die Gemeinschaft

¹⁴⁸ Hobbes gibt in „De Cive“ dennoch einige historische Beispiele, die er als quasi Naturzustände erklärt.

¹⁴⁹ Vgl. Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.2. S.77.

mit anderen begeben. Der Mensch ist also in erster Linie Individualist und Hedonist, der das Leben selbst und die Früchte des Lebens genießen will.

„[...] Menschen [...] in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuss ist [...].“¹⁵⁰

„Alles aber, was als Gut gilt, ist angenehm und bezieht sich entweder auf die Sinnesorgane oder auf den Geist.“¹⁵¹

Am meisten strebt der Mensch nach dem bloßen Leben selbst; als natürliche Notwendigkeit für Genuss und Befriedigung ist es das höchste Gut des Menschen.

„Denn jeder verlangt das, was gut, und flieht das, was übel für ihn ist; vor allem flieht er das größte der natürlichen Übel, den Tod, und zwar infolge einer natürlichen Notwendigkeit, nicht geringer als die, durch welche ein Stein zur Erde fällt.“¹⁵²

Ehre und Nutzen sind allerdings knappe Güter und nicht jeder kann gleich viel von beidem besitzen, obwohl alle lieber mehr als weniger von beidem hätten.¹⁵³ Die Geselligkeit im Naturzustand ist daher geprägt von Streit, Unterdrückung und Herrschsucht. Die Menschen bekriegen sich im Naturzustand. Die Einen führen Krieg, um Gewinn zu machen, die Anderen um sich gegen jene zu verteidigen.

„Am häufigsten wollen die Menschen einander verletzen, weil viele denselben Gegenstand zugleich begehren, der sehr oft weder gemeinsam genossen noch geteilt werden kann. Deshalb muß der Stärkste ihn haben; und wer der Stärkste ist, das muß durch das Schwert entschieden werden.“¹⁵⁴

Aufgrund ihrer natürlichen Begierden und der Knappheit der Güter sind die Menschen bestrebt, sich gegenseitig Schaden zuzufügen und einen „*bellum omnium contra omnes*“ zu führen. Dieser Krieg ist die logische Konsequenz der

¹⁵⁰ Thomas Hobbes: Leviathan, Frankfurt am Main 1984, Kapitel 13. S.95.

¹⁵¹ Ders: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.2. S.78.

¹⁵² Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.7. S.81.

¹⁵³ Knappheit der Güter und Streit um ihre korrekte Verteilung sind auch die „circumstances of justice“, die Rawls im Anschluss an Hume formuliert.

¹⁵⁴ Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.6. S.81.

Anfangsbedingungen. Nun könnte ein solcher Krieg in der Theorie des Naturzustandes zu einem sehr stabilen Gebilde werden, wenn es den starken Individuen gelänge sich dauerhaft durchzusetzen. Hobbes sieht diese Möglichkeit nicht als gegeben. Er führt neben der Gleichheit des Strebens der Menschen noch eine weitere Gleichheit ein. Die Menschen gleichen sich in ihren körperlichen und geistigen Vermögen, und zwar soweit, dass kein Mensch auf Dauer sicher sein kann, sein Leben und seinen Besitz gegen andere zu verteidigen.

Alle leben in der ständigen Furcht voreinander, denn auch der Schwächste ist in der Lage den Stärksten zu töten. Jeder Mensch ist ständig der Gefahr ausgesetzt, von einem oder mehreren Anderen beraubt und getötet zu werden. Und weil sich im Naturzustand niemand sicher sein kann, dass er morgen noch besitzen und genießen wird, was er sich heute erarbeitet, werden im Naturzustand keine relevanten ökonomischen und kulturellen Werte erschaffen.¹⁵⁵

„- das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.“¹⁵⁶

Das natürliche Recht bei Hobbes

Aufgrund dieser reziproken, universellen und omnipräsenten Bedrohung der Menschen im Naturzustand für Leib und Leben macht Hobbes eine logische Deduktion. An erster Stelle steht – wie im vorherigen Abschnitt angeführt – seine anthropologische These vom individuellen Wert und Ziel des Lebens respektive Überlebens. Alle Menschen werden vernünftigerweise versuchen dieses Ziel zu realisieren. Da dieses Ziel im Naturzustand auf so überwältigende Weise gefährdet ist, muss es nun jedem Menschen erlaubt sein, alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel, die er für geeignet hält, zu nutzen, um Leib und Leben zu schützen. Jeder entscheidet dabei selbst, welche Mittel er für geeignet hält. Daher stehen prinzipiell alle Mittel

¹⁵⁵ Hobbes nennt hier exemplarisch verschiedene Künste und Wissenschaften (z.B. Ackerbau, Literatur etc.), die sich unter solchen Bedingungen extremer Unsicherheit niemals etabliert hätten. Vgl. dazu Thomas Hobbes: Leviathan, Frankfurt am Main 1984, Kapitel. 13. S.96.

¹⁵⁶ Ebd.

offen. Hobbes nennt es das „*Recht auf alles*“¹⁵⁷. Dieses beinhaltet auch das Recht mein Gegenüber zu töten, wenn dessen Tod mein Leben sicherer macht.

*„Da das Recht auf einen Zweck demjenigen nichts nützt, dem das Recht auf die dazu erforderlichen Mittel verweigert wird, so folgt aus dem jedem zustehenden Rechte, sich zu erhalten, auch das Recht für ihn, alle Mittel zu gebrauchen und alle Handlungen zu tun, ohne die er sich nicht erhalten kann.“*¹⁵⁸

Da Hobbes dieses Recht direkt aus seiner anthropologischen These ableitet, nennt er es mit logischer Konsequenz das **natürliche Recht**. Diesem Recht nach ist jeder durch die Natur autorisiert alles zu tun, was ihm nützlich erscheint.

*„[...] Daraus ersieht man auch, daß im Naturzustande der Nutzen der Maßstab des Rechtes ist.“*¹⁵⁹

Mit diesen Ausführungen bin ich an einem ersten wichtigen Punkt angelangt. Das ist die Frage des Verhältnisses von Moral und Recht bei Hobbes. Begründet das natürliche Recht schon ein moralisches Recht? Diese Frage ist leicht mit nein zu beantworten. Das natürliche Recht steht im Naturzustand allen Menschen zu und es macht keine Ausnahme. Jeder hat das Recht alles zu tun, was er will bzw. was ihm hinsichtlich seiner Interessen (Leben, Genuss) als geboten erscheint. Da aber alle alles tun dürfen, gibt es für niemanden die Pflicht eine Handlung zu unterlassen. Man kann dieses Recht keinem Menschen gegenüber geltend machen. Es hat keinen Adressaten und verpflichtet niemanden. Ein moralisches Recht ist aber nicht denkbar ohne die implizite Forderung und die Pflicht es zu achten und einzuhalten.¹⁶⁰

Es handelt sich beim natürlichen Recht von Hobbes also nicht um ein Recht im eigentlichen Sinne. Man könnte es umgekehrt als absolute Freiheit von allen Pflichten und damit auch Rechten formulieren, als totale *negative* Freiheit (Vgl. Teil I.3.3.). Auch Hobbes war sich dieser Eigenschaft des natürlichen Rechts durchaus bewusst.

¹⁵⁷ Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.10. S.82.

¹⁵⁸ Ebd. Kapitel 1.8. S.81.

¹⁵⁹ Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.10. S.83.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu Peter Stemmer, Handeln zugunsten anderer, Berlin 2000, S.75. u. S78f.

„Es brachte aber den Menschen durchaus keinen Nutzen, in dieser Weise ein gemeinsames Recht auf alles zu haben. Denn die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände. Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: diese ist mein, so konnte er doch seines Nachbarn wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei.“¹⁶¹

Es bleibt also festzuhalten, dass das natürliche Recht im Naturzustand noch keinen moralischen Raum öffnet. Es weist keine Handlungen als richtig oder falsch aus. Die Freiheitskonzeption von Hobbes ist normativ gesehen leer

Das natürliche Gesetz bei Hobbes

„Das natürliche Gesetz ist also, um es zu definieren, das Gebot der rechten) Vernunft in betreff dessen, was zu einer möglichst langen Erhaltung des Lebens und der Glieder zu tun und zu lassen ist.“¹⁶²*

Das natürliche Gesetz steht in gewisser Weise im Gegensatz zum natürlichen Recht. Hobbes nennt es auch das göttliche Gesetz oder das Moralgesetz. Letztere Bezeichnung ist bereits ein Hinweis darauf, dass man hier den moralischen Anspruch in Hobbes Theorie vermuten kann.

Im Gegensatz zum natürlichen Recht ist hier von einem „Gebot“ also einer expliziten Verpflichtung des Menschen die Rede. Schon die oben zitierte allgemeine Definition des Gesetzes lässt bereits die metaethische Bestimmung zu, dass es sich um ein konsequentialistisches Moralgesetz handelt. Es ist kein deontologisches Gebot, das Handlungen universell bindet, sondern eines, das sich auf einen bestimmten Zweck bezieht. An diesem Zweck allein bemisst sich was geboten und verboten ist. Dieser Zweck ist wiederum, gemäß der Hobbes'schen anthropologischen Grundthese, der Erhalt des Lebens. Während also das natürliche Recht bedeutet, alles tun zu dürfen, so ist das natürliche Gesetz die Pflicht, alles zu tun, was das Leben erhält und vermutlich verlängert. Der Mensch will für Ehre, Ruhm und Genuss leben, denn danach strebt er von Natur. Das ist für Hobbes ein Naturgesetz. Daraus gilt es ein

¹⁶¹ Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 1.11. S.83.

¹⁶² Ebd. Kapitel 2.1. S.86f.

natürliches Gesetz, ein Moralgesetz, deduktiv oder gemäß der rechten Vernunft, wie Hobbes sagt, abzuleiten. Aus der Perspektive der modernen Ethik ist eine solch enge Verknüpfung von Natur und Moral kritisch zu beurteilen, denn sie weist auf einen naturalistischen Fehlschluss hin (Teil I.2.). Das „Sein“ und das „Sollen“ sind zwei getrennte Systeme, die sich nicht aufeinander reduzieren sollten. Es wäre daher unzulässig von der Natur („Sein“) auf die Moral („Sollen“) zu schließen und umgekehrt. Hobbes sieht dieses Problem nicht und es ist für seinen positivistischen Ansatz notwendig, das Moralgesetz aus der menschlichen Natur abzuleiten. Im Anschluss an diese formalen Bestimmungen lautet die konkrete Formulierung des natürlichen Gesetzes:

*„Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Krieges verschaffen und sie benützen.“*¹⁶³ (erstes natürliches Gesetz)

Der Mensch will möglichst lange leben. Im Naturzustand ist aber die Lebenserwartung aufgrund der geschilderten Bedingungen äußerst gering. So ist es für alle Menschen moralisch geboten den Frieden zu suchen. Das ist eine starke Forderung für einen Denker, der allgemein als Theoretiker des *homo homini lupus* angesehen wird. Alle weiteren natürlichen Gesetze sind Ableitungen des ersten und beschreiben weitere konkrete Handlungen, die den gegenseitigen Respekt voreinander ausdrücken und den Frieden schaffen und erhalten. Diese Gesetze werde ich hier aber nicht weiter konkret ausführen. Interessant an dieser Stelle ist die Frage wie Hobbes einen kriegerischen Naturzustand entwerfen und gleichzeitig ein solch starkes moralisches Gesetz postulieren kann. Denn die natürlichen Gesetze gelten immer auch im Naturzustand. Sie sind ja gerade nicht vom Menschen gemacht. Sie entsprechen keinem Vertrag oder Übereinkommen. Sie leiten sich für Hobbes logisch aus der Natur des Menschen ab. Er macht es an einer Stelle sehr deutlich.

*„Die natürlichen Gesetze sind unveränderlich und ewig: was sie verbieten, kann niemals erlaubt sein, was sie gebieten, niemals unerlaubt. Denn niemals werden Stolz, Undankbarkeit, Vertragsbruch oder Unrecht, Unmenschlichkeit, Schmähung erlaubt sein, noch die entgegengesetzten Tugenden unerlaubt, [...]“*¹⁶⁴

¹⁶³ Thomas Hobbes: Leviathan, Frankfurt am Main 1984, Kapitel 14. S. 99f.

¹⁶⁴ Ders: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 3.29. S.111.

Wie passen also Naturzustand und das von Hobbes festgestellte natürliche Gesetz zusammen? Hobbes bedient sich zu diesem Zweck eines philosophischen Tricks. Er teilt den Geltungsbereich der natürlichen Gesetze auf zwei Ebenen auf. So gelten die natürlichen Gesetze zwar immer und überall (*semper et ubique*), allerdings nicht als konkrete Handlungsvorschrift. Das konkrete Handeln gemäß den natürlichen Gesetzen wäre unter den kriegerischen Bedingungen des Naturzustandes in der Regel dumm und gegen die rechte Vernunft. Jemand, der einseitig friedfertig handelt und auf die Anwendung von Gewalt verzichtet, macht sich leicht ausbeutbar und zum Opfer aggressiver Gegner. Wenn die natürlichen Gesetze aber nicht immer und überall zum Handeln verpflichten, in welcher Hinsicht sind sie dann verpflichtend?

*„Daher folgt, daß die natürlichen Gesetze immer und überall innerlich oder vor dem Gewissen verpflichten; aber nicht immer vor dem äußeren Richter, sondern hier nur dann, wenn die Erfüllung mit Sicherheit geschehen kann.“*¹⁶⁵

Die natürlichen Gesetze gelten im Naturzustand lediglich vor dem inneren Auge, als Absicht oder Wille zu ihrer Befolgung. Hobbes sagt sie gelten nur *in foro interno*. Der weitergehende Geltungsbereich ist die Ebene *in foro externo*. Dieser erstreckt sich dann auch auf die konkrete Handlung in der Praxis. In diesem Bereich gelten die natürlichen Gesetze allerdings nur unter der Bedingung der Sicherheit, dass alle anderen ebenfalls danach handeln, bzw. dass sie extreme Nachteile durch Sanktionen hätten, wenn sie es nicht täten. Im Naturzustand ist diese Bedingung nicht gegeben, sondern lediglich im Staat mit Souverän und bürgerlichem Recht.

*„Die natürlichen Gesetze verpflichten in foro interno, das heißt sie verpflichten zu dem Wunsch, daß sie gelten mögen, aber in foro externo, das heißt zu ihrer Anwendung nicht immer“*¹⁶⁶

Dieses Hobbes'sche „in foro Modell“ ist eine elegante Lösung des Implementationsproblems moralischer Normen. Die Normgeltung wird von der unmittelbaren Handlungswirksamkeit abgekoppelt und auf zwei Ebenen verteilt. Auf eine innere Ebene, die lediglich intentionalen Verpflichtungscharakter hat und auf eine äußere Ebene, welche die Handlungswirksamkeit ausdrückt. Damit löst Hobbes auch den Widerspruch von natürlichem Recht und natürlichem Gesetz im

¹⁶⁵ Thomas Hobbes: De Cive, Hamburg 1977, Kapitel 3.27. S.111.

¹⁶⁶ Ders: Leviathan, Frankfurt am Main 1984, Kapitel 15. S.121.

Naturzustand auf. Das natürliche Recht gewährt einem jegliche Freiheiten und erlaubt jede Handlung im Naturzustand. Weil das natürliche Gesetz keine Handlungswirksame Geltung im Naturzustand besitzt, steht es demnach auch nicht im Widerspruch zum natürlichen Recht. Der Wert einer moralphilosophischen Konzeption, die für sich genommen keinerlei Handlungsrelevanz besitzt und sich nur auf die intrinsische Motivation der Menschen bezieht, ist allerdings eine andere Frage.

Die Verbindung von Moral und Politik bei Hobbes

Hobbes ist kein Rechtspositivist. Rechtspositivismus bedeutet, dass es keine Normgeltung außer der Faktizität des gesetzten juristischen Rechts gibt. Es gibt aber eine Geltung moralischer Normen *in foro interno* bei Hobbes, wie ich gezeigt habe. Es findet sich also sehr wohl eine Moralkonzeption bei Hobbes im Naturzustand. Allerdings ist ihre Geltung stark eingeschränkt und für Autoren wie Peter Stemmer¹⁶⁷, die einen direkten Zusammenhang zwischen Moral und Handeln sehen, ist das „In foro Modell“ nicht überzeugend. Das natürliche Gesetz bei Hobbes wird in der Regel nicht als eigenständige Moralkonzeption rezipiert, sondern auf seine Funktion innerhalb der politischen Konzeption reduziert. Es fungiert innerhalb der politischen Konzeption als Antrieb zur Abgabe des natürlichen Rechts auf alles, wenn alle anderen ebenfalls dazu bereit sind, und leitet somit die notwendige Bedingung zum Vertragsschluss über den Leviathan (Staat) ein.¹⁶⁸ Es ist, wie schon mehrfach erwähnt, das Gebot der instrumentellen Vernunft in Hinsicht auf das Interesse an einem möglichst langen Leben. Jeder vernünftige Mensch sucht und wünscht sich den Frieden laut Hobbes. Den erhält er aber nur durch vertragliche Unterwerfung aller unter einen Souverän oder Rechtsstaat. In einem solchen vertraglichen Gesellschaftszustand ist Sicherheit gegeben und Handlungen werden vorhersagbar, weil sie sich am gesetzten Recht orientieren.

Das Implementationsproblem verschiebt sich bei Hobbes aus seiner moralphilosophischen Konzeption in die politische hinein. Es wird mit dem Vertragsschluss und der Einrichtung des Leviathans (Staat) automatisch mitgelöst. Das natürliche Gesetz geht in ein sanktioniertes juristisches Gesetz über. Erst damit

¹⁶⁷ Vgl. Peter Stemmer: Handeln zugunsten anderer, Berlin 2000.

¹⁶⁸ Vgl. Thomas Hobbes: Leviathan, Frankfurt am Main, Kapitel 17f. S.131ff.

erlangt es seine Verpflichtung in foro externo. Hobbes löst also das Implementationsproblem seiner Moralvorstellung kontraktualistisch durch Souverän und juridische Sanktionen. Es ist daher schwierig überhaupt eine eigenständige Moralphilosophie bei Hobbes festzustellen. Moral und Gesetz sind *in foro externo* identisch. Die nach den natürlichen Gesetzen gebotenen Handlungen erhalten unter dem Souverän sanktionierte Gesetzeskraft.

Das bürgerliche Gesetz ist das kodifizierte und implementierte natürliche Gesetz. Moralphilosophie und Vertragstheorie kommen hier in seiner politischen Konzeption zusammen. Die Idee, die Moral selbst kontraktualistisch als Vertragsprodukt zu denken, ist bei Hobbes aber nicht zu finden. Darin besteht der wesentliche Unterschied zu Rawls und dessen Theorie. Bei Rawls sind die Prinzipien der Gerechtigkeit selbst Produkt und Inhalt des Vertrages, nicht nur deren Sanktionierung.

Bei Hobbes bleiben die Natur und damit letztlich Gott Autor der Moral. Der Vertrag dient lediglich der Implementierung moralischen Handelns in einem stabilen politischen System. Das Implementationsproblem ist eins der zentralen Probleme der Moralphilosophie. Hobbes und alle anderen Klassiker der Vertragstheorie lösen dieses Problem durch das Aufbrechen der Dilemmastruktur im Naturzustand und die Einführung des Sanktionsmechanismus auf politischer Ebene.

4.3. Kritik am Vertragsparadigma

Der Naturzustand bildet den Ausgangspunkt jeder neuzeitlichen Vertragstheorie seit Hobbes. Sowohl Locke, Rousseau als auch Kant bedienen sich dieses Modells in jeweils eigener Darstellung. Keiner dieser Philosophen zeichnet den Ausgangszustand so düster wie Hobbes. Dennoch erachtet es jeder für vernünftig den Naturzustand zu überwinden und in eine bürgerliche Rechtsgemeinschaft überzutreten.

Dieser Übertritt ist hypothetisch und kann allein im Gedankenexperiment vollzogen werden. Empirisch ist ein solcher Gesellschaftsvertrag aus dem natürlichen Zustand heraus nicht nachzuweisen, was der Vertragstheorie starke Kritik eingebracht hat. David Hume gehört neben Hegel zu den bekanntesten Gegnern der Vertragstheorie. Er kritisiert die Tatsache, dass sich ein solcher Vertrag historisch nicht nachweisen lässt:

„Nahezu alle Staaten, die gegenwärtig existieren oder von denen die Geschichte irgendwie berichtet, sind ursprünglich entweder auf Usurpation oder Eroberung oder auf beides gegründet gewesen, ohne dass irgendwie der Anspruch einer klaren Zustimmung oder einer freiwilligen Unterwerfung des Volkes erhoben wurde.“¹⁶⁹

Eine ähnliche Auffassung über das Recht als solches vertritt auch Friedrich Nietzsche:

„Die Gewalt giebt das erste Recht, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung Usurpation Gewaltthat ist.“¹⁷⁰

Eine empirische oder historische Legitimation kann die Vertragstheorie zwar nicht liefern, dennoch besitzt sie auch kontrafaktisch ein hohes Rechtfertigungspotential. Die Rechtfertigung, respektive Legitimation, staatlicher Herrschaft war das Hauptanliegen neuzeitlicher Vertragstheorie. Diese Notwendigkeit entstand durch das Wegbrechen theologisch-metaphysischer Staatskonzepte, infolge der Stärkung von Individualität und Vernunft im Zuge der Aufklärung. Mit Kant und Fichte endet die Epoche neuzeitlicher Vertragstheorie, nachdem sie unter Locke, Rousseau und Pufendorf ihren Höhepunkt erreicht hatte. Es dauerte knapp 200 Jahre bis die Vertragstheorie in Ethik und Politik 1971 durch John Rawls und sein Werk *„A Theory of Justice“* eine Renaissance erlebte.¹⁷¹

4.4. „Contractarianism“ vs. „Contractualism“

“One broad distinction is that between contractarianism, where the parties’ equality is merely de facto and their choice of principles rationally self-interested,

¹⁶⁹ David Hume: *Essays Moral, Political and Literary*, in: Voigt, Anton (Hrsg.): *Der Herrschaftsvertrag*, Neuwied 1965, S.207.

¹⁷⁰ Friedrich Nietzsche: *Der griechische Staat*, Berlin 1988, S.770.

¹⁷¹ Eine noch 1965 von Anton Voigt herausgegebene Quellensammlung vertragstheoretischer Denker endet mit Kant und Fichte im späten 18. Jhd. und die Einleitung beginnt mit dem Satz: „Der Gegenstand dieser Quellensammlung wird Befremden hervorrufen oder Lächeln über eine längst abgetane Sache: jener Herrschaftsvertrag oder Urvertrag, Gesellschaftsvertrag, Sozialkontakt, Staatsvertrag, sowohl historisch unbewiesen als auch an sich unwahrscheinlich und absurd, eine legendenartige Erzählung von irgendwelchen Einzelmenschen, irgendwann und irgendwo, die sich in einem Vertrag zusammenschlossen, um das Gemeinwesen, den Staat zu gründen und womöglich seine näheren Bedingungen festzulegen.“ Anton Voigt (Hrsg.): *Der Herrschaftsvertrag*, Neuwied 1965, S.7.

and contractualism, which proceeds from an ideal of reasonable reciprocity or fairness between moral equals."¹⁷²

Im deutschen Sprachraum verwendet man heute in der normativen Ethik den Begriff Kontraktualismus, wenn man vom vertragstheoretischen Paradigma spricht. In der angloamerikanischen Forschung unterscheidet man innerhalb dieses Paradigmas noch zwei Unterformen:¹⁷³

- *Contractarianism*
- *Contractualism*

Diese tiefere Unterscheidung ist hilfreich, um zu verdeutlichen inwiefern sich Rawls (*Contractualism*) in seinem Ansatz von Thomas Hobbes (*Contractarianism*) unterscheidet. Beide Formen des Kontraktualismus gehen davon aus, dass die gesellschaftlichen Normen aus einer Übereinkunft der Menschen hervorgehen und beide rechtfertigen diese Übereinkunft für jeden einzelnen Menschen. Jedes Individuum sieht sich aus Gründen der Vernunft gezwungen der Übereinkunft zuzustimmen. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Ansätzen liegt in ihrem Verständnis von Vernunft. Der *Contractarianism* verwendet den Vernunftbegriff rein instrumentell. Die Menschen verfolgen in der Anfangssituation ausschließlich ihre individuellen Interessen mit allen ihnen natürlicherweise zustehenden Ressourcen. Je nach angenommener Interessenkonfiguration und natürlicher Gabenverteilung kann es dann zu unterschiedlichen Verträgen kommen. Sehr mächtige Individuen hätten in einer solchen Konstellation möglicherweise deutlich weniger Interesse an einem umfangreichen Prinzipien- und Pflichtenkatalog als schwächere.

Zur Vermeidung dieses Umstands benutzt der *Contractualism* den weiter gefassten Begriff der praktischen Vernunft. Diese Vernunft abstrahiert von der individuellen Zweckrationalität. Sie zwingt den Menschen dazu eine gemeinsame Perspektive anzunehmen, die alle Individuen als Zweck an sich, d.h. als frei und gleich, auffasst. Nida-Rümelin bezeichnet diese Art des Vertrags auch als „Fairneß-Vertrag“ im Gegensatz zum „Interessen-Vertrag“ des *Contractarianism* ¹⁷⁴. Die vertragliche

¹⁷² Stephen Darwall (Hrsg.): *Contractarianism/Contractualism*, Oxford 2003, S.1.

¹⁷³ Vgl. Ebd. S.1ff.

¹⁷⁴ Vgl. Julian Nida-Rümelin: *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt am Main 1999, S.61f.

Ausgangssituation soll fair sein. Macht, Geld und sonstiger sozialer Einfluss dürfen das Vertragsergebnis nicht bestimmen. Dieser „Fairness-Vertrag“ setzt aber bereits einen moralischen Anspruch voraus, nämlich den der Unparteilichkeit und Würde des Menschen. Man bezeichnet diesen Anspruch auch als *moral point of view*. Solche vorvertraglichen Voraussetzungen lassen sich nicht aus dem Vertrag selbst schließen, sonst gerät man in einen Zirkelschluss. Sie müssen aus anderer Quelle legitimiert und begründet werden. Der *moral point of view* ist nicht selbstrechtfertigend.

Thomas Hobbes kennt keine äußeren Rechte im Naturzustand. Aus reiner Zweckrationalität sieht er die Menschen gezwungen sich einem Leviathan zu unterwerfen, weil jedes Individuum den Willen hat zu überleben, sich aber im Naturzustand niemand seines Lebens sicher sein kann, und sei er noch so stark und mächtig. John Rawls dagegen nimmt die Perspektive des *moral point of view* in seiner Gerechtigkeitstheorie ein. Er integriert in seinen Anfangszustand Bedingungen, die nicht selbstverständlich, evident oder empirisch nachweisbar sind. Er rechtfertigt diese moralischen Vorbedingungen, wie ich später noch zeigen werde, auf zwei unterschiedliche Arten. Er behauptet einmal, dass sie der „*most philosophically favored interpretation of this initial choice situation*“¹⁷⁵ entsprechen und zum anderen, dass die unter exakt solchen Bedingungen gewählten Gerechtigkeitsprinzipien am ehesten mit unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen (*well considered moral judgements*) und der öffentlichen Vernunft (*public reason*) übereinstimmen.

4.5. Politischer oder moralphilosophischer Kontraktualismus?

Bevor ich mich dem Rawls'schen Rechtfertigungsparadigma im Detail zuwende, gehe ich noch auf eine wichtige Verständnisfrage ein: Was ist der Gegenstand des Vertrages? Der Vertrag kann entweder Normen und Prinzipien enthalten (Rawls, Gauthier, Stemmer) oder den Staat selbst (alle neuzeitlichen Vertragstheoretiker sowie Nozick und Buchanan). Dieses nenne ich politischen, jenes moralphilosophischen Kontraktualismus. Diese begriffliche Festlegung ähnelt der Unterscheidung in Bezug auf den „*normativen Status des Vertrages*“ bei Nida-

¹⁷⁵ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.16.

Rümelin.¹⁷⁶ Er unterscheidet zwischen Verträgen als Verpflichtungsgrund und Verträgen als Kriterium. Im moralphilosophischen Kontraktualismus hat der Vertrag den Status eines Kriteriums. Der Vertrag bestimmt demnach den richtigen Inhalt der Normen. Er ist das Kriterium, an dem sich Politik und Moral messen lassen müssen. Im politischen Kontraktualismus existiert und gilt das moralische Recht dagegen schon vorvertraglich. Hier hat der Vertrag allerdings nicht den Status eines Verpflichtungsgrundes, d.h. der Vertrag erzeugt keine Verpflichtung diesen vorvertraglichen Normen zu folgen, sondern durch den Vertrag vollzieht sich der Übergang von moralischen Normen zu öffentlichen Gesetzen. Die Kritiker des Vertragsparadigmas haben deutlich gemacht, dass der Vertrag nur als hypothetisches Gedankenexperiment aufgefasst werden kann. Aus einem solchen Vertrag kann niemals eine Verpflichtung für irgendjemanden entstehen. Nur reale Verträge verpflichten, nicht hypothetische. Für den politischen Kontraktualismus hat der Vertrag keinen normativen Status. Er dient nur der öffentlichen Implementierung und Sanktionierung bestimmter sittlicher Normen. Er zeigt das Staatsgewalt rational ist.

Bei John Locke gibt es das von Gott gegebene Naturrecht auf Leben, Freiheit und Eigentum. Thomas Hobbes kennt vorvertraglich die natürlichen Gesetze, welche die Menschen „*in foro interno*“ auch im Naturzustand moralisch verpflichten (Teil II.4.2.). Immanuel Kant nennt das im Naturzustand geltende Privatrecht im Gegensatz zum öffentlichen Recht der bürgerlichen Verfassung. In all diesen Verträgen sind die Normen nicht ihrem Inhalt, sondern bloß ihrer Form nach Gegenstand des Vertrages. Die moralischen Normen des Naturzustands werden durch einen Herrschafts- und Sanktionsapparat staatlich implementiert. Der materielle Gehalt dieser Rechte ist aber in beiden Zuständen identisch. Kant und Hobbes beschreiben das folgendermaßen:

„Der nicht-rechtliche Zustand, d.i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (status naturalis). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (status artificialis) heißen könnte, sondern der bürgerliche (status civilis) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; [...] Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten

¹⁷⁶ Vgl. Julian Nida-Rümelin: Demokratie als Kooperation, Frankfurt am Main 1999, S.26ff.

aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentliche gedacht werden müssen.“¹⁷⁷ (Kant)

„Das Gesetz der Natur und das bürgerliche Gesetz schließen sich gegenseitig ein und sind von gleichem Umfang. [...] Bürgerliches und natürliches Gesetz sind keine verschiedenen Arten, sondern verschiedene Teile des Gesetzes, wobei der eine – geschriebene– Teil bürgerlich, der andere –ungeschriebene– natürlich genannt wird.“¹⁷⁸ (Vgl. Teil II.4.2.)

Bei Kant unterwerfen sich die Bürger aus praktischer Vernunft einer bürgerlichen Verfassung, welche den kategorischen Imperativ der Moral äußerlich realisiert und wirksam mit Zwangsgesetzen unter Sanktionsandrohung implementiert. Das moralische Prinzip selbst, das Inhalt der Verfassung bzw. des Vertrages ist, gibt es jedoch schon a priori. Daher ist der Vertrag selbst nicht das Kriterium des Rechten bei Kant.¹⁷⁹ Bei Hobbes existiert ebenfalls ein vorvertragliches und natürliches Gesetz, während der Vertrag selbst nur der Überführung dieses Gesetzes in einen Staat zur wirksamen äußeren Implementierung dient. Beide Denker sind daher dem politischen Kontraktualismus in der Differenz zum moralphilosophischen zuzuordnen.

John Rawls dagegen unterscheidet sich in dieser Hinsicht von allen neuzeitlichen Vertragstheoretikern. Thomas Hobbes' Theorie habe ich zum Zwecke einer anschaulichen Gegenüberstellung in Teil II.4.2. rekonstruiert. Für Rawls geht es nicht um die wirksame Implementierung der vorhandenen Moral durch einen Vertrag, sondern um das Auffinden und Festlegen der grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien selbst. Diese Prinzipien beziehen sich nicht auf individuelle Handlungen, sondern auf die Grundstruktur der Gesellschaft. Sie bestimmen welche

¹⁷⁷ Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten – Rechtslehre, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1956, §41. S.423f.

¹⁷⁸ Thomas Hobbes: Leviathan, Frankfurt 1984, Kap.26. S.205.

¹⁷⁹ Diese Interpretation ist nicht eindeutig. Es gibt Stellen bei Kant, die eine andere Lesart nahe legen, in denen nicht der kategorische Imperativ, sondern ein hypothetischer Vertrag, das Kriterium des Rechten ist. Vgl. Julian Nida-Rümelin: Demokratie als Kooperation, Frankfurt am Main 1993, S.32.

Verteilungen von Rechten und Gütern in einer Gesellschaft gerecht und ungerecht sind. Nach diesen Prinzipien haben sich die grundlegenden Institutionen einer Gesellschaft in ihren Praktiken zu richten, wenn sie gerecht sein wollen. Die neuzeitliche Vertragstheorie wollte Staat und Herrschaft legitimieren und das Natur- bzw. Vernunftrecht wirksam öffentlich implementieren. Rawls verfolgt mit seinem Ansatz ein anderes Ziel.

Rawls stellt nicht den Staat oder seine Legitimation in Frage, denn er geht ganz selbstverständlich von einer Grundstruktur der Gesellschaft aus, die auch staatliche Institutionen als notwendig einschließt. Rawls interessiert jedoch, was die staatlichen Institutionen dürfen und wie sie gerechterweise strukturiert sein sollten. Primär stellt sich auch nicht die Frage der Implementation der Moral, weil seine Gerechtigkeitsprinzipien nicht auf menschliche Handlungen, sondern auf allgemeine Praktiken der gesellschaftlichen Institutionen anzuwenden sind. Für allgemeine Praktiken staatlicher Institutionen stellt sich das Implementierungsproblem nicht, wenn die Gesellschaft wohlgeordnet (*well-ordered*) ist.¹⁸⁰ Von einer solchen Gesellschaft geht Rawls in seiner Theorie aus. Dieser Ausgangspunkt ist diametral entgegengesetzt zu einem Naturzustand, in dem die Menschen völlig willkürlich, also frei und anarchisch, aufeinander treffen.

Ich ordne Rawls in den moralphilosophischen Kontraktualismus ein, weil sich für ihn im Vertrag die Frage der Gerechtigkeit selbst stellt. Für alle politischen Kontraktualisten stellt sich diese Frage auf der Ebene des Vertrages nicht mehr, denn die Moral – was gerecht und ungerecht ist – begründet sich auf anderer Ebene aus der Natur, Gott, der Vernunft oder ähnlichem. Rawls betreibt weder legitimations- noch implementationstheoretischen Kontraktualismus. Beides sind die typischen Paradigmen des klassischen politischen Kontraktualismus der Neuzeit. Rawls dagegen konzipiert die Prinzipien für die Grundstruktur der Gesellschaft aus dem Vertrag heraus. Die Parteien in seiner Anfangssituation beschließen nicht, einen Staat zu errichten oder eine konkrete Verfassung zu erlassen, sondern sie treffen ein

¹⁸⁰ In einer wohlgeordneten Gesellschaft genügen alle sozialen Institutionen per definitionem einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption, die von allen Mitgliedern öffentlich akzeptiert wird. „[...] a well-ordered society is effectively regulated by a public conception of justice. That is, it is a society all of whose members accept, and know that the other accept, the same principles (the same conception) of justice. It is also the case that basic social institutions and their arrangement into one scheme (the basic structure) actually satisfy, and are on good grounds believed by everyone to satisfy, these principles.“ John Rawls: A Kantian Conception of Equality, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.254.

Agreement an welchen obersten Grundsätzen sich eine Verteilung von Rechten, Pflichten und Gütern zu orientieren hat, wenn sie gerecht sein soll.

Dennoch handelt es sich bei „*A Theory of Justice*“ um eine *politische* Theorie. Die vertraglichen Gerechtigkeitsprinzipien werden auf die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen und ihre Praktiken angewendet. Es ist keine umfassende Moraltheorie, welche den Menschen universelle und konkrete Handlungspflichten auferlegt.

*„Rawls versteht Gerechtigkeit ‚objektiv‘ als Grundforderung an politische Institutionen und nicht ‚subjektiv‘ als die persönliche Haltung der Tugend“.*¹⁸¹

Er konzipiert eine politische Theorie mit vertragstheoretischen Elementen ohne den politischen Kontraktualismus im klassischen Sinne zu verwenden. Rawls selbst hat ein eigenes Verständnis von der Unterscheidung zwischen einer politischen und einer Moraltheorie. Diese Unterscheidung ist völlig unabhängig von der Methodik des Kontraktualismus. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption ist für ihn eine nicht umfassende moralische Konzeption. Rawls geht dabei von einer pluralistischen Demokratie aus, in der es eine Vielzahl sogenannter umfassender moralischer und religiöser Lehren gibt, die sich gegenseitig ausschließen. Seiner Meinung nach gehört *Justice as Fairness* nicht zu diesen Lehren. In „*A Theory of Justice*“ kommt diese Unterscheidung nicht zum tragen. Rawls konkretisiert sie erst in späteren Arbeiten ohne dabei seine Gerechtigkeitskonzeption im Wesentlichen zu verändern. Würde es sich bei „*A Theory of Justice*“ um eine umfassende moralische Lehre handeln, dann wäre sie mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus einer Demokratie unvereinbar. Eine umfassende Lehre erklärt oberste Ziele oder Zwecke des Lebens und drückt individuelle Wünsche, Neigungen und Interessen aus. Sie ist eine Konzeption des Guten. Einer solchen Lehre können niemals alle Menschen einer demokratischen Gesellschaft aus freien Stücken ihre Zustimmung geben. Ihre Vorstellungen eines guten und sinnerfüllten Lebens sind dafür zu unterschiedlich. Rawls will aber eine Konzeption entwickeln, die eine freie demokratische Gesellschaft wirksam und gerecht ordnet. Er bezeichnet seine Konzeption daher als nicht umfassend, respektive politisch. Sie ist eine eingeschränkte moralische Auffassung, der jeder Bürger im Rahmen eines übergreifenden Konsenses (*overlapping*

¹⁸¹ Otfried Höffe (Hrsg.): John Rawls – Gerechtigkeit als Fairneß, Frankfurt am Main 1977, S.19.

consensus) zustimmen kann, egal welchen umfassenden religiösen oder philosophischen Vorstellungen eines guten Lebens er sonst anhängt.

Der Gegenstand von Rawls Gerechtigkeitstheorie ist politisch, nämlich die Prinzipien für die Grundstruktur einer Gesellschaft. Seine Methode ist vertragstheoretischer Natur mit deutlichen Unterschieden zum klassischen politischen Kontraktualismus. Ihn interessiert nicht die staatliche Form, sondern der moralische Inhalt der Prinzipien. Das verbindet seine Theorie mit anderen allgemeinen und umfassenden Moraltheorien, ohne dass er diesem allgemeinen und umfassenden Anspruch gerecht werden will. Die abschließende Tabelle veranschaulicht die Stellung von Rawls innerhalb der verschiedenen vertragstheoretischen Ansätze:

	<i>Contractualism</i>	<i>Contractarianism</i>
Moralphilosophischer Kontraktualismus	Rawls	Gauthier
Politischer Kontraktualismus	Kant	Hobbes

(Abb1: Klassifizierung der Vertragstheoretiker)

Kapitel 5. Rawls' Methode des politischen Konstruktivismus

In „Political Liberalism“ definiert John Rawls seine Gerechtigkeitstheorie als politischen Konstruktivismus.¹⁸² In früheren Schriften bezeichnete er sie auch als kantischen Konstruktivismus oder kantische Auffassung. Das kantische Element dieser Auffassung ist jedoch nicht der Gesellschaftsvertrag. Den Inhalt der Moral bestimmt bei Kant nicht der Vertrag, sondern die praktische Vernunft (Teil II.4.5.). Ausgehend von einem bestimmten Begriff der Person, als Wesen mit Vernunft, gelangt Kant über ein Konstruktionsverfahren zum Inhalt der Moral. Dieses Verfahren bezeichnet Rawls als Teil von Kants transzendentalen Idealismus.¹⁸³ Einen solchen transzendentalen Idealismus lehnt Rawls jedoch als Grundlage einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung ab, weil sie als umfassende philosophische Lehre keine zustimmungsfähige Grundlage für einen übergreifenden Konsens im Sinne eines vernünftigen Pluralismus sein kann. In seinem Aufsatz „*Kantian Constructivism in Moral Theory*“ (1980) trifft er diese spezifische Unterscheidung zwischen einer umfassend moralischen und einer politischen Konzeption noch nicht explizit. Dort beschreibt er die Ähnlichkeiten zwischen Kants Moraltheorie und seiner Gerechtigkeitstheorie. Diese Ähnlichkeit besteht darin, dass auch Rawls ausgehend von einem bestimmten Konzept oder Begriff der Person über ein Konstruktionsverfahren zu den obersten moralischen Prinzipien gelangen will.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der kantischen und seiner Auffassung zeigt sich erst in dem späteren Aufsatz „*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*“ (1985). Nach Ansicht von Rawls konstituiert der transzendente Idealismus bei Kant in einem metaphysischen Sinn das Moralgesetz. In seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie dagegen sollen die moralischen Prinzipien für den Bereich des Politischen lediglich als vernünftig dargestellt werden. Worin Rawls diese Vernünftigkeit begründet sieht, wird sich in den folgenden Abschnitten zeigen. Eine große Schwierigkeit seiner Theorie ist die Integration des kantischen Dualismus zwischen Rationalität und Vernunft. Er nimmt zunächst an, dass beide Begriffe bzw. Konzepte in unserer Gesellschaft realisiert sind. Rationalität und Vernunft prägen unser soziales Miteinander und unser Selbstbild. Dieses implizite Vorhandensein ist bereits eine kohärentistische Eigenschaft seiner Theorie. Weitere dieser Eigenschaften werden im

¹⁸² Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, New York 2005, S.89ff.

¹⁸³ Vgl. Ebd. S.99.

nächsten Kapitel dargelegt. Dieses Kapitel fokussiert sich auf die kontraktualistische Seite in Rawls politischem Konstruktivismus. Das vertragstheoretische Element des politischen Konstruktivismus ist der sogenannte Urzustand.

5.1. Ausgangspunkt der Theorie

Bevor ich mich mit dem Urzustand und dem Dualismus von Rationalität und Vernunft beschäftige, gehe ich auf Rawls philosophische Ausgangsfrage ein. Seiner Meinung nach hat die politische Philosophie als erstes die grundlegenden Streitfragen in der Gesellschaft aufzunehmen und zu lösen. Falls eine Lösung nicht möglich ist, dann sollte sie zumindest versuchen die politischen Auseinandersetzungen soweit abzuschwächen, dass eine soziale Kooperation in gegenseitigem Respekt ermöglicht wird.¹⁸⁴ Es geht Rawls also um die politische Auseinandersetzung in einer bestehenden Gesellschaft. Er entwirft keine rein theoretische Konzeption, sondern verbindet mit ihr eine klare praktische Aufgabe. Seiner Meinung nach beruhen in der demokratischen Tradition seit ihrem Bestehen alle Konflikte im Wesentlichen auf zwei konkurrierenden Ansprüchen: Dem Anspruch der Freiheit und dem Anspruch der Gleichheit.

„To fix ideas, consider the conflict between the claims of liberty and the claims of equality in the tradition of democratic thought.“¹⁸⁵

Rawls versucht mit seiner Theorie die konkurrierenden Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit zu versöhnen, die seit Jahrhunderten in der Demokratie symbolisch durch Locke und Rousseau vertreten werden. Locke steht dabei stellvertretend für einen stärkeren Anspruch der individuellen Rechte und Freiheiten, während Rousseau ein größeres Gewicht auf die bürgerliche Gleichheit und den Wert des öffentlichen Lebens legt.¹⁸⁶ Damit bezieht sich Rawls gleich auf zwei klassische Vertragstheoretiker und er will sich ihren Theorien im weitesten Sinne anschließen.

¹⁸⁴ Vgl. John Rawls: Justice as Fairness - A Restatement, Cambridge 2001, S.1f.

¹⁸⁵ Ebd. S.2.

¹⁸⁶ Vgl. Ders: Political Liberalism, New York 2005, S.5.

„My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant.“¹⁸⁷

Sein selbstformuliertes Ziel ist die Verallgemeinerung und Abstrahierung von der klassischen politischen Vertragstheorie. Die Verallgemeinerung besteht darin, dass die Parteien in der Ausgangssituation keine bestimmte Gesellschaft und keinen bestimmten Staat beschließen, sondern allgemeine normative Prinzipien (Vgl. Teil II.4.5.). Diese allgemeinen Prinzipien schränkt er jedoch dahingehend ein, dass er sie als Teil einer rein politischen Konzeption mit Anwendung auf die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft und ihre Praktiken versteht.

Den zweiten Unterschied zur klassischen Vertragstheorie sieht Rawls in seiner Idee des Urzustands als abstrahiertem, ahistorischem und rein hypothetischem Naturzustand. „Ahistorisch“ bedeutet, dass die existierenden Staaten und Gesellschaften nicht tatsächlich auf einem solchen Vertrag beruhen. „Rein hypothetisch“ behauptet die praktische Unmöglichkeit eines solchen Vertrages. Drittens „abstrahiert“ der Urzustand von traditionellen Naturzustandstheorien, insofern man es in ihm nicht mit vollständigen Individuen zu tun hat, sondern lediglich mit künstlichen Personen. Man kann also vom Urzustand als einem reinen Gedankenexperiment sprechen.¹⁸⁸

Eine besonders enge Verbindung sieht Rawls zwischen seiner Theorie und den Ansätzen von Rousseau und Kant. Von Hobbes und Locke grenzt er sich dagegen ab. Im Vorwort zur deutschen Aufsatzsammlung unter dem Titel *„Gerechtigkeit als Fairneß“* macht er deutlich, dass seine früheren Aufsätze zum Thema Gerechtigkeit noch einen anderen Eindruck erweckt haben könnten. Diesen Eindruck will er bezüglich *„A Theory of Justice“* korrigieren.

In dieser Beziehung möchte ich noch auf einen weiteren Unterschied hinweisen, nämlich daß „Gerechtigkeit als Fairneß“ mehr von Locke oder gar von Hobbes zu entlehnen scheint als von Rousseau und Kant.¹⁸⁹

¹⁸⁷ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.10.

¹⁸⁸ Darin unterscheidet sich Rawls jedoch nicht von Kant oder Hobbes, die beide ebenfalls von keinem historischen Vertrag ausgehen.

¹⁸⁹ Otfried Höffe (Hrsg.): John Rawls – Gerechtigkeit als Fairneß, Frankfurt am Main 1977, S.13.

Hobbes und Locke vertreten seiner Meinung nach zu individualistische Ansätze, begründet auf eigennützigem Personen mit gegensätzlichen Interessen. Den Eindruck einer Nähe zu Hobbes und Locke verstärkt Rawls jedoch auch noch einmal in seinem Werk „*A Theory of Justice*“. Dort behauptet er „*A Theory of Justice*“ wäre ein Teil der Theorie der rationalen Entscheidung.¹⁹⁰ Diese Behauptung nimmt er später zurück.¹⁹¹

Rawls vertragstheoretischer Ansatz hat starke egalitaristische Ausgangsbedingungen und ähnelt daher tatsächlich stärker Rousseau und Kant. Er macht die Menschen gleicher als andere Vertragstheorien. Ursache hierfür ist der von ihm gewählte Personenbegriff, den er in seinen Urzustand implementiert. Die Beziehung zwischen Kant und Rousseau drückt Rawls folgendermaßen aus:

*„Kant’s main aim is to deepen and to justify Rousseau’s idea that liberty is acting in accordance with a law that we give to ourselves. And this leads not to a morality of austere command but to an ethic of mutual respect and self-esteem.“*¹⁹²

Der von Rawls verwendete Personenbegriff hängt unmittelbar mit dem Konzept des Urzustands zusammen. Die Parteien des Urzustands sind genau gemäß diesem Personenbegriff modelliert. Das Modell des Urzustands entspricht dem vertragstheoretischen Element seiner Theorie. Die Vertragstheorie an sich ist eine Theorie rationaler Akteure, die in mindestens einem Punkt kongruente Interessen haben, damit es zu einem Agreement kommt.

Rawls versteht Personen aber als rational und vernünftig, wobei letzteres sich nicht aus dem ersterem ableiten lässt. Es ist meiner Ansicht nach schwierig, die Parteien des Urzustands im Rahmen einer Vertragstheorie sowohl rational als auch vernünftig darzustellen.¹⁹³ Deshalb spiegelt Rawls in der Situation des Urzustands selbst diesen vernünftigen Aspekt des Personenbegriffs wider, während die Parteien im Urzustand lediglich rational entscheiden.

¹⁹⁰ John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.15.

¹⁹¹ Vgl. Ders: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.82 Fn.

¹⁹² John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.225.

¹⁹³ Kant geht diesen Schritt in seiner Vertragskonzeption, denn bei ihm ist die Zustimmung zum Vertrag ein Akt der Pflicht. Ein vernünftiger Mensch ist a priori verpflichtet dem Gesellschaftsvertrag zuzustimmen. Eine verpflichtende Zustimmung verletzt allerdings die Idee einer Vertragstheorie, die auf rationaler und freiwilliger Zustimmung beruht. Vgl. Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten - Rechtslehre*, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): *Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden*, Band IV, Darmstadt 1956, §42 u. §44, S.424.ff.

5.2. Das Vernünftige und das Rationale

Das Vernünftige und das Rationale sind zwei verschiedene und komplementäre Eigenschaften von Menschen, Bürgern oder Personen, die Rawls in seiner Theorie zu Grunde legt.¹⁹⁴ Allein aus diesen beiden Eigenschaften heraus gelingt es ihm über das Konstruktionsmodell des Urzustandes die Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur der Gesellschaft auszuwählen. Das Verhältnis von Vertrags- und Kohärenzkomponente in seiner Theorie ist eng verknüpft mit dem Verständnis und der Anwendung dieser beiden Eigenschaften.

Rawls bestreitet nicht, dass Menschen rational handelnde Individuen sind. Sie möchten ihre Interessen, Ziele und Vorstellungen des guten Lebens möglichst weitgehend verwirklichen. In diesem Sinne handeln sie vollständig selbstinteressiert und rational autonom. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass Menschen altruistische Präferenzen haben können, d.h. dass sie selbst das Interesse haben im Fremdinteresse einer anderen Person zu handeln. Für die Parteien im Urzustand schließt Rawls altruistische Präferenzen jedoch aus. Die dortigen Parteien sind vollständig gegenseitig desinteressiert. Ob die durch sie repräsentierten Menschen in der Gesellschaft tatsächlich altruistische Interessen haben, ist nicht bekannt. Es ist lediglich bekannt, dass sie überhaupt Interessen und Ziele haben. Rationalität bedeutet kurz gesagt Ziele zu haben, sie zu ordnen und in bestimmter Weise zu verfolgen.

„The rational is, however, a distinct idea from the reasonable and applies to a single, unified agent (either an individual or corporate person) with the powers of judgment and deliberation in seeking ends and interests peculiarly its own. The rational applies to how these ends and interests are adopted and affirmed, as well as to how they are given priority.”¹⁹⁵

Menschen sind jedoch nicht nur rational, sondern auch vernünftig. Sie sind bereit Prinzipien für faire Bedingungen gesellschaftlicher Kooperation vorzuschlagen und sich freiwillig nach ihnen zu richten, wenn andere es ebenfalls tun. Diese Definition von Vernünftigkeit ist speziell auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption hin

¹⁹⁴ Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.48ff.

¹⁹⁵Ebd. S.50.

ausgerichtet. Diese Definition drückt die Idee der Reziprozität zwischen den Bürgern aus. Reziprozität ist das gemeinsame Fundament von Gerechtigkeit und Fairness.¹⁹⁶

„It is this requirement of the possibility of mutual acknowledgment of principles by free and equal persons who have no authority over one another which makes the concept of reciprocity fundamental to both justice and fairness.”¹⁹⁷

Die Idee respektive das Konzept der Reziprozität impliziert, dass man bereit ist, gegenseitig Bedingungen für Kooperation vorzuschlagen und vernünftigerweise zu akzeptieren. Reziprozität bedeutet weder Unparteilichkeit noch gegenseitiger Vorteil, sondern liegt genau zwischen beiden.¹⁹⁸ Reziprozität erweitert die Bedingung der altruistischen Unparteilichkeit um den gegenseitigen Vorteil. Ein reziprokes Verhältnis ist zu jedermanns Vorteil unter Beachtung des Allgemeinwohls.

„As understood in justice as fairness, reciprocity is a relation between citizens expressed by principles of justice that regulate a social world in which everyone benefits judged with respect to an appropriate benchmark of equality defined with respect to that world.”¹⁹⁹

Diese Eigenschaft der Reziprozität lässt sich gut am Differenzprinzip veranschaulichen. Das Differenzprinzip ist ein Verteilungsprinzip und das Ergebnis des politischen Konstruktivismus unter der Bedingung der Reziprozität. Das Differenzprinzip ist grundsätzlich eine Verteilung aller Güter in der Gesellschaft zum gegenseitigen Vorteil. Niemand innerhalb dieser Verteilung kann besser gestellt werden, ohne dass ein anderer schlechter gestellt wird. Die Eigenschaft reicht jedoch noch nicht aus zur vollständigen Beschreibung des Differenzprinzips. Das Differenzprinzip ist zum reziproken Vorteil, weil es immer zu einer Gleichverteilung tendiert. Alle Mitglieder der Gesellschaft sollten fairer Weise in gleichem Maße von der gegenseitigen Kooperation profitieren. Diese Gleichverteilung wird nur dann aufgehoben und verschoben, wenn es zum Vorteil aller ist, d.h. insbesondere zum Vorteil der am schlechtesten gestellten Personen. Vernünftige Personen, die das

¹⁹⁶ Vgl. John Rawls: Justice as Reciprocity, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.190.

¹⁹⁷ Ebd. S.209.

¹⁹⁸ Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.16f. u. S.50.

¹⁹⁹ Ebd. S.17.

Konzept der Reziprozität verinnerlichen, werden nicht vom Allgemeinwohl angetrieben, sondern streben eine Gesellschaft der fairen Kooperation von freien und gleichen Personen um ihrer selbst Willen an.²⁰⁰ Die moralische Kraft seines Arguments entwickelt sich aus der Annahme was Menschen auf Grundlage der Vernunft bereit sind zu tun. Rein rationalen Personen fehlt die moralische Sensibilität, die vernünftige Personen dazu antreibt, in faire Kooperation einzutreten unter Bedingungen, die alle anderen vernünftigerweise ebenfalls akzeptieren können.

Eine weitere Eigenschaft des Vernünftigen in seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption ist die Anerkennung der Bürden des Urteilens (*burdens of judgment*).²⁰¹ So kommt es auch unter vernünftigen Personen zu Meinungsverschiedenheiten. Quelle dieser Meinungsverschiedenheiten sind die Bürden oder Lasten des Urteilens. Diese Bürden lassen sich an einem Beispiel des theoretischen Vernunftgebrauchs veranschaulichen. Angenommen die empirische Beweislage bezüglich einer wissenschaftlichen Fragestellung ist widersprüchlich und komplex. Es stellt sich als schwierig heraus, diese Beweise zu bestimmen und auszuwerten. Auch vernünftige Personen werden bezüglich dieser Frage zu unterschiedlichen Urteilen kommen.

Dasselbe gilt auch für moralische und politische Urteile. Der Lebensweg der Menschen ist durch völlig verschiedene Erfahrungen gekennzeichnet. Sie stellen unterschiedliche Arten moralischer Überlegungen an und gewichten die beiden Seiten eines Falles individuell. Diese unterschiedlichen Überlegungen und Urteile ergeben eine Vielfalt möglicher und vernünftiger umfassender Lehren, seien sie moralisch, religiös oder philosophisch. Die Bürden des Urteilens führen zu dem, was Rawls das Faktum des vernünftigen Pluralismus nennt.

Vernünftige Personen sind, noch einmal zusammengefasst, bereit die Bürden des Urteilens anzuerkennen und faire Bedingungen der Kooperation gegenseitig vorzuschlagen und einzuhalten. Rationale Personen haben Interessen und Ziele, die sie ordnen und in bestimmter Weise verfolgen. Seine Unterscheidung von Rationalität und Vernunft geht laut Rawls ursprünglich auf Immanuel Kants Unterscheidung zwischen einem hypothetischen und einem kategorischen Imperativ

²⁰⁰ Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.50f.

²⁰¹ Vgl. Ebd. S.54ff.

zurück. Hypothetische Imperative sind empirisch-praktische Soll-Sätze, die nur unter einer bestimmten Bedingung oder Hypothese gültig sind. Diese Sätze haben typischer Weise eine „Wenn“-„Dann“ Struktur. Wenn eine bestimmte Bedingung zutrifft, dann muss man in entsprechender Weise handeln. Ein klassisches Beispiel für einen hypothetischen Imperativ ist die sogenannte goldene Regel:

„Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Matthäus 7,12).

Unter der Bedingung, dass man von anderen in bestimmter Weise behandelt werden möchte, soll man sie in gleicher Weise behandeln. In ähnlicher Art funktioniert Rationalität bei Rawls. Die Menschen geben sich selbst freiwillig Ziele und unter deren Bedingung müssen sie entsprechend handeln.

Kategorische Imperative dagegen sind moralisch-praktische Soll-Sätze, die bedingungslos unter allen Umständen gelten. Kategorische Imperative sind deontologisch, d.h. sie gelten unabhängig davon welche guten oder schlechten Konsequenzen die entsprechende Handlung hat. Man muss einfach so handeln, weil es eine Pflicht ist. Die praktische Vernunft abstrahiert bei Kant von allen äußeren und heteronomen Bedingungen und gelangt so vollkommen autonom zu einem Moralgesetz. Bei Rawls bedeutet Vernunft etwas Äquivalentes in Anwendung auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption. Die Menschen geben sich autonom regulative Prinzipien für faire gesellschaftliche Kooperation, wobei fair bedeutet, dass man im Entscheidungsprozess vollständig von der natürlichen Verteilung der Gaben und sozialen Kontingenzen abstrahiert. Dieser autonome Entscheidungsprozess ist der Urzustand als vertragstheoretischer Kern seiner Konzeption.

Rationale Personen sind fähig zu einer Konzeption des Guten. Vernünftige Personen besitzen einen Sinn für Gerechtigkeit.²⁰² Beide Fähigkeiten zusammengenommen sind die zwei moralischen Vermögen des Menschen. Die folgende Tabelle fasst es bildlich zusammen:

²⁰² Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.52.

	<i>Rawls</i>	<i>Kant</i>
Rationalität	Befähigung zu einer Konzeption des Guten	Hypothetische Imperative
Vernunft	Sinn für Gerechtigkeit	Kategorische Imperative

(Abb.2: Rationalität und Vernunft bei Rawls und Kant)

5.3. Freiheit und Gleichheit

Da es sich bei Gerechtigkeit als Fairness um eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie handelt, welche die Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit zu versöhnen sucht, hängen Rationalität und Vernunft auch mit diesem Begriffspaar zusammen. Der Dualismus von Rationalität und Vernunft löst sich in den politischen Begriffen Freiheit und Gleichheit auf. Personen sind frei, wenn sie über das moralische Vermögen für eine Konzeption des Guten verfügen. Freiheit war bei Kant ein transzendentaler Begriff, der sich nur als Ideal definieren ließ. Bei Rawls ist Freiheit ein realer, politischer und positiv definierbarer Begriff. Freiheit wird in demokratischen Gesellschaften gelebt. Die Bürger geben sich selbst eigene Ziele und schmieden individuelle Lebenspläne entsprechend ihrer Konzeption des Guten. Niemand ist an eine bestimmte Konzeption des Guten, an bestimmte philosophische oder religiöse Werte gebunden. Freie Bürger werden nicht durch den Staat gezwungen bestimmte umfassende Wertvorstellungen zu verwirklichen oder ihnen zu entsprechen.

„An important element in Rawls’s conception of liberty is the requirement that a just state refrain, so far as possible, from trying to impose on its members a single conception of the ends and meaning of life.“²⁰³

²⁰³ Thomas Nagel: Rawls and Liberalism, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2003, S.72.

Jeder freie Bürger verfügt über eine eigene Konzeption eines guten Lebens, die er rational verfolgt und frei nach Belieben modifizieren oder verwerfen kann. Positive und negative Aspekte fallen in diesem Freiheitsbegriff zusammen. Die Freiheitskonzeption widerspricht jedem staatlichen Eingriff in die Ziele individueller Lebensführung (negativ). Gleichzeitig besteht Freiheit darin, sich in der politischen Gemeinschaft nach eigenem Willen selbst zu verwirklichen und diese Freiheit anderen Bürgern gleichermaßen zu gewähren (positiv).²⁰⁴

Personen bei Rawls sind noch in einer zweiten Hinsicht frei. Sie sind die Quellen selbstbeglaubigter Ansprüche, anders als beispielsweise Sklaven, die zwar Ansprüche haben können, jedoch nicht aus sich selbst heraus. Sklaven haben einen Anspruch auf körperliche Unversehrtheit insofern sie Eigentum ihres Besitzers sind, nicht aber als freie Personen.²⁰⁵ Freie Personen haben Gerechtigkeitsansprüche an die Institutionen des Staates, nicht aus einer bestimmten Ordnung der Dinge oder aus einem bestimmten Wertesystem heraus, sondern aus sich selbst. Diese beiden Aspekte des Rawls'schen Freiheitsverständnisses bieten einer Ideologiekritik im Geiste gesellschaftlicher Emanzipation wenig Angriffsfläche. Ein politisches System, das dieses Freiheitskonzept verwirklicht, kommt dem Ideal einer Gesellschaft ohne unterdrückende Machtstrukturen sehr nahe.

„[...] eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden, die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“²⁰⁶

Die Rawls'sche Freiheitskonzeption ist weder die Idee einer „*herrschenden Klasse*“ noch ist sie Ausdruck ökonomischer „*Konkurrenz*“.²⁰⁷ Eine zusätzliche Ergänzung der Freiheitskonzeption liefert Rawls mit der Einführung des Wertes der Freiheit.²⁰⁸ Eine sozio-ökonomische Grundstruktur muss allen Bürgern ausreichend materielle Ressourcen zur Verwirklichung ihrer Freiheit bereitstellen. Diese Funktion

²⁰⁴ Vgl. John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.48f.

²⁰⁵ Vgl. Ebd. S.23.

²⁰⁶ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Ders: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band I, Berlin 1961, S.43.

²⁰⁷ Vgl. Ebd. S.41f.

²⁰⁸ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, §32. u. Ders: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, §45f.

erfüllen das Differenzprinzip sowie das Prinzip zur fairen Sicherung der politischen Freiheit (*fair value of political liberties*).²⁰⁹ Beide Prinzipien sind Teil der Gerechtigkeit. Eine rein formale Freiheit ist *wertlos*.²¹⁰

Neben der Freiheit spielt die Gleichheit als zentraler Wert moderner Demokratien eine wichtige Rolle für die Gerechtigkeit als Fairness. Personen sind gleich, indem sie alle über ein Minimum an beiden moralischen Vermögen verfügen, das es ihnen erlaubt dauerhaft kooperierende Mitglieder der Gesellschaft zu sein. Rawls politischer Gleichheitsbegriff unterstellt nicht, dass Menschen schlechthin gleich sind. Die Gleichheit sagt nicht aus, dass sie gleiche Bedürfnisse haben oder generell gleiche Fähigkeiten. Bürger teilen auch nicht generell die gleichen Ziele und unpolitischen Werte. Die politischen Personen einer Demokratie gleichen sich darin, dass sie ein Leben lang in einer fairen Gesellschaft miteinander kooperieren. Damit verlangt er von ihnen, dass sie sowohl vernünftig als auch rational sind. Ausschließlich vernünftige Akteure hätten keine Ziele, die sie durch faire Kooperation erreichen wollten. Rein rationalen Akteuren würde der Sinn für Gerechtigkeit fehlen, der die Reziprozität und Ansprüche der anderen anerkennt.

„Merely reasonable agents would have no ends of their own they wanted to advance by fair cooperation; merely rational agents lack a sense of justice and fail to recognize the independent validity of the claims of others.“

Mit anderen Worten ist die reine Rationalität nicht bereit Kooperationsvorteile fair zu verteilen, während die reine Vernunft überhaupt keine Kooperationsvorteile realisieren will. Freie Personen sind zunächst bloß rational. Durch die Vernunft, d.h. einen Sinn für Gerechtigkeit, werden sie sowohl zu freien als auch zu gleichen Personen, die gegenseitig kooperieren.

Ich habe in diesem Abschnitt bisher den Begriff der Person dargelegt, den Rawls in Gerechtigkeit als Fairness verwenden möchte. Es ist der Begriff der rationalen und vernünftigen, freien und gleichen Personen. Dieser Begriff ist der Ausgangspunkt für seinen vertragstheoretischen Ansatz des Urzustands. Der Urzustand dient keinem

²⁰⁹ In späteren Schriften lehnt Rawls ein kapitalistisches Gesellschaftssystem ab, weil es nicht in der Lage ist den gleichen Wert der politischen Freiheit für jeden zu garantieren. Vgl. dazu John Rawls: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, §41f.

²¹⁰ Zur Rawls'schen Diskussion der Kritik von Marx am Liberalismus vgl. John Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge 2007, S.319f.

anderen Zweck als solche Personen darzustellen, wenn sie gemeinsam über die regulativen Prinzipien für die Grundstruktur der Gesellschaft entscheiden. Weil der Begriff der freien und gleichen Personen impliziert, dass sie sich diese Prinzipien der Gerechtigkeit selbst geben und diese nicht von außen durch Macht auferlegt werden, liegt eine Gesellschaftsvertragskonzeption nahe. Eine solche Konzeption könnte die Personen jedoch nicht einfach in einem klassischen Naturzustand entscheiden lassen. Individuen eines Naturzustands haben eine Fülle natürlicher und sozialer Eigenschaften beruhend auf Kontingenz, die weit über den Begriff der freien und gleichen Personen hinausgeht. Vom politischen Standpunkt der Freiheit und Gleichheit aus, dürfen diese Eigenschaften keine Rolle spielen. Aus diesem Grund verändert Rawls den Naturzustand der klassischen Vertragstheorie hin zu einem Urzustand.

5.4. Der Urzustand

Der Urzustand ist genau derjenige Zustand, der den Personenbegriff im Sinne Rawls darstellt. Er ist nicht nur ein bloßer Zustand, sondern auch ein Verfahren zur Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien. Die einzelnen Parteien in diesem Zustand wählen aus einer bestimmten Menge an möglichen Prinzipien diejenigen aus, welche für sie am vorteilhaftesten sind. Es ist kein rein deduktives Verfahren. Der Urzustand führt nicht streng logisch zu bestimmten Prinzipien der Gerechtigkeit, sondern ergibt eine Präferenz für Prinzipien unter einer gegebenen Auswahl. Die zwei von Rawls vorgeschlagenen Prinzipien werden im Urzustand dem Utilitarismus, dem Perfektionismus, dem Intuitionismus und egoistischen Konzeptionen vorgezogen.²¹¹ Sie lauten (in überarbeiteter Form):

- (1) Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which is compatible with the same scheme of liberties for all; and*
- (2) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair*

²¹¹ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.107.

*equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (difference principle).*²¹²

Rawls behauptet diese Wahl sei das Ergebnis der Theorie rationaler Entscheidungen unter fairen Voraussetzungen. Entscheidungstheorie ist eine klassische Methode der Ökonomie, die von rationalen Individuen und Präferenzstrukturen ausgeht. Die Anwendung einer solchen Theorie auf eine Entscheidung kann beispielsweise zur „Maximin-Regel“ als regulativem Prinzip führen (Differenzprinzip).²¹³ Die fairen Voraussetzungen sind eine besondere Zutat, die Rawls der Entscheidungstheorie hinzufügt. Sie bilden den *moral point of view*, eine Perspektive, die alles ausblendet, was unter moralischen Gesichtspunkten nicht relevant ist. Er will verhindern, dass die Parteien der Entscheidungssituation einen Vor- oder Nachteil aus ihren natürlichen geistigen und körperlichen Anlangen oder der sozialen Position ziehen, in die sie geboren wurden. Aus diesem Grund platziert Rawls die Parteien der Entscheidungssituation hinter einen Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*), der sie all dieser Informationen beraubt.²¹⁴ Die Parteien der Anfangssituation wissen noch nicht einmal welche Vorstellung eines guten Lebens sie haben. Dennoch gelangen sie, so behauptet Rawls, im Rahmen der rationalen Entscheidungstheorie zu den beiden oben genannten Prinzipien.

Für das Ziel dieser Arbeit ist das inhaltliche Ergebnis der Entscheidungssituation nicht relevant. Entscheidend ist die Frage nach der Rechtfertigung des Urzustands. Wie begründet Rawls die Annahme einer solchen künstlichen und abstrakten Anfangssituation? Warum geht er von einer rationalen Wahl aller Personen im Sinne der Entscheidungstheorie aus und wie gelangt er zu den fairen Voraussetzungen? Er verbindet diese Annahmen mit Rationalität und Vernunft, die man in freien und gleichen Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft vorfindet.

Die enge Verknüpfung zwischen Personenbegriff und Urzustand erläutert Rawls erstmals in seinem Aufsatz „Kantian Constructivism in Moral Theory“ (1980). In seiner Monographie „*A Theory of Justice*“ sprach er im Zusammenhang mit dem

²¹² John Rawls: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.42f.

²¹³ Im Falle des Urzustands ist die Anwendung der „Maximin-Regel“ umstritten. Unter Bedingungen der Ungewissheit könnte ebenso das Prinzip zur Maximierung des Durchschnittsnutzens gewählt werden. Vgl. Julian Nida-Rümelin: *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, S. 62f.

²¹⁴ Vgl. John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.118ff.

Urzustand lediglich von der „*most philosophically favored interpretation of this initial choice situation for the purposes of a theory of justice*“²¹⁵. Zur Rechtfertigung dieser Interpretation führte er an, dass sie allgemein geteilte Annahmen enthält. Diese Annahmen sollten natürlich und plausibel sein:

*„To justify a particular description of the initial situation one shows that it incorporates these commonly shared presumptions. [...] Each of the presumptions should itself be natural and plausible.“*²¹⁶

Zu diesen allgemeinen Annahmen gehört, dass niemand in der Anfangssituation aufgrund natürlicher Begabungen oder sozialer Umstände einen Vorteil bei der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien haben sollte.

*„Thus it seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles“*²¹⁷

Ferner sollte es unmöglich sein, die Prinzipien so zu wählen, dass sie möglichst weitgehend zum Wohl der eigenen Lebenssituation passen. Die Wahl sollte unabhängig davon stattfinden welche individuellen Konzeptionen des Guten man verfolgt und bekräftigt. Einige Urzustandsbedingungen sieht Rawls jedoch bereits in „*A Theory of Justice*“ mit dem Begriff der gleichen und moralischen Personen verbunden. Erstens haben alle dieselben Rechte im Auswahlprozess und zweitens kann jede Partei Vorschläge machen und Gründe für deren Akzeptanz anführen.

*„Obviously the purpose of these conditions is to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice.“*²¹⁸

Diese Bedingungen drücken lediglich die Gleichheit zwischen den Parteien aus, die man vernünftigerweise in eine Entscheidungssituation über Gerechtigkeit implementiert. Den direkten Zusammenhang zwischen Personenbegriff, Urzustand

²¹⁵ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.16.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Ebd. S.17.

und Gerechtigkeitsprinzipien einer wohlgeordneten Gesellschaft macht Rawls erst in seinen späteren Aufsätzen deutlich. In seinem Aufsatz zum kantischen Konstruktivismus spricht er vom Urzustand als mediativierender Modellkonzeption.

„The original position is a third and mediating model-conception: its role is to establish the connection between the model-conception of a moral person and the principles of justice that characterize the relations of citizens in the model-conception of a well-ordered society”²¹⁹

Der Urzustand bildet nicht die Grundlage seiner Theorie, sondern der Begriff der freien und gleichen Personen nimmt diese Position ein. Der Urzustand modelliert und illustriert diesen Begriff. Ich habe diesen Personenbegriff im vorhergehenden Abschnitt dieses Kapitels dargelegt. Personen bei Rawls haben zwei moralische Vermögen. Sie haben einen Sinn für Gerechtigkeit und sind fähig sich eine Konzeption des Guten zu geben und sie zu verfolgen. Die Parteien der Entscheidungssituation im Urzustand sollen genau solche Personen repräsentieren. Es sind Personen, die sowohl die moralischen Fähigkeiten besitzen, als auch ein höchstes (*highest-order*) Interesse haben, sie zu verwirklichen und auszuüben.²²⁰ Sie repräsentieren aber nicht nur Personen, die eine Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten haben, sondern Personen, die zu jeder beliebigen Zeit einer ganz bestimmten Konzeption des Guten anhängen und ein höheres (*higher-order*) Interesse haben diese Konzeption durchzusetzen. Sie repräsentieren „*developed moral persons*“, wie Rawls sie nennt.²²¹

Diese entwickelten moralischen Personen einer wohlgeordneten Gesellschaft kennen ihre persönliche Konzeption des Guten und sind mit ihr verbunden. Der Begriff selbst lässt aber eine Fülle von möglichen Konzeptionen des Guten zu, die eine entwickelte moralische Person haben kann. Eine solche Konzeption sollte lediglich vernünftig sein, damit sie nicht zum Gerechtigkeitssinn im Widerspruch steht. Insofern die Parteien im Urzustand *developed moral persons* dem Begriff nach repräsentieren, haben sie kein Wissen darüber welche Konzeption des Guten sie genau aus der Fülle

²¹⁹ Ders: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.308.

²²⁰ Vgl. Ebd. S.312f.

²²¹ Ebd.

der möglichen Konzeptionen bekräftigen. Sie wissen nur, *dass* sie eine haben. Eine wesentliche Bedingung aus dem Schleier des Nichtwissens ist damit schon erfüllt. Es stellt sich die Frage, wie so dargestellte Parteien eine rationale Übereinkunft für Prinzipien der Gerechtigkeit treffen können. An dieser Stelle führt Rawls die Idee der Grundgüter (*primary goods*) ein. Diese Grundgüter sind solche Güter, die jede Person in ausreichendem Maße als soziale Grundbedingung braucht, um ihre moralischen Fähigkeiten zu entwickeln und auszuüben.

„Here I mention only the leading idea, namely, that primary goods are singled out by asking which things are generally necessary as social conditions and all-purpose means to enable human beings to realize and exercise their moral powers and to pursue their final ends (assumed to lie within certain limits).”²²²

Gemäß Konzeption haben die Personen ein höchstes Interesse an der Nutzung ihrer moralischen Vermögen. Weil sie zu diesem Zweck jedoch bestimmte Grundgüter benötigen, haben sie ebenfalls ein höchstes Interesse an einem ausreichenden Maß an Grundgütern. In ihrer Anwendung auf die Grundstruktur der Gesellschaft erfüllen Gerechtigkeitskonzeptionen die Funktion diese Grundgüter in bestimmter Art und Weise zu verteilen. Das ist die Rolle der Gerechtigkeit, wie sie Rawls definiert.²²³

Aus der Perspektive des Urzustandes können die Parteien entscheiden, welche Konzeption mit welcher Güterverteilung ihren Interessen am meisten entspricht. Es kann keine Einigung über eine Konzeption geben, die nicht jedem Bürger der Gesellschaft das Grundmaß an Gütern zur Verfügung stellt, um die moralischen Vermögen voll zu entwickeln und auszuüben. Unter der Bedingung, dass eine bestimmte Menge an möglichen Konzeptionen dies erfüllt, wird innerhalb einer solchen Menge diejenige Konzeption vorgezogen, welche die höchsten Ziele der Parteien am meisten fördert.

In seinem Aufsatz zum kantischen Konstruktivismus weist Rawls explizit darauf hin, dass seine Darstellung der Grundgüter auf einer bestimmten Konzeption der Person beruht. Damit richtet er sich gegen mögliche Interpretationen von *„A Theory of*

²²² John Rawls: *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.314.

²²³ Vgl. Ders.: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.3ff.

Justice“ laut denen die Theorie der Grundgüter aus psychologischen, statistischen oder historischen Untersuchung stammen könnte.²²⁴

„*Now note that the conception of moral persons as having certain specified highest-order interests selects what is to count as primary goods within the framework of model-conceptions.*“²²⁵

Rawls bestimmt fünf teilweise abstrakte Grundgüter, deren eine Person auf Grundlage ihrer höchsten Interessen bedarf. Es sind die (1) Grundfreiheiten, (2) Freiheit von Wohnort und Beruf, (3) Befugnisse und Vorrechte von Ämtern und Positionen, (4) Einkommen und Vermögen und (5) die sozialen Grundlagen der Selbstachtung.²²⁶ Diese Grundgüter sind nicht in beliebiger Menge für jede Person verfügbar. Es gibt unterschiedliche Ansichten darüber wie diese Grundgüter gerecht zu verteilen sind. Dennoch gelingt es den Parteien im Urzustand ein Agreement für regulative Verteilungsprinzipien zu treffen. Auch unter dem Schleier des Nichtwissens sind die Parteien in der Lage den Wert der Grundgüter für ihr Leben zu erkennen und sie können sich einigen, gerade weil sie ihre individuelle Position und Stellung in der Gesellschaft nicht kennen. Würden die Parteien Kenntnis darüber haben, ob sie zum Beispiel arm oder reich sind, dann käme es zu keiner rationalen Übereinkunft im Urzustand.

Die Parteien des Urzustands als Repräsentanten der Personen in einer wohlgeordneten Gesellschaft sind rational autonom. Sie entscheiden rein rational und sind dabei in keiner Weise fremdbestimmt. Sie sind an kein moralisches Prinzip in ihren Überlegungen gebunden. Das Entscheidungs- bzw. Konstruktionsverfahren selbst bringt alle Aspekte der Gerechtigkeit hervor. Gerechtigkeit als Fairness soll eine Theorie der reinen Verfahrensgerechtigkeit (*pure procedural justice*) sein.²²⁷ Es werden keine äußeren Kriterien der Gerechtigkeit angelegt und das Agreement bestimmt alle wesentlichen moralischen Werte.

²²⁴ Vgl. John Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.314.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Vgl. Ebd. S.313f.

²²⁷ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.74f.

Die Parteien sind noch in anderer Hinsicht rational autonom. Sie werden ausschließlich durch ihre höchstrangigen Interessen zur Verwirklichung ihrer moralischen Fähigkeiten angetrieben. Sie wollen sich möglichst vollständig als moralische Personen in einer Gesellschaft entwickeln. Ihr Interesse bemisst sich ausschließlich an den sogenannten Grundgütern, die speziell für moralische Personen definiert sind. Die Parteien im Urzustand unterliegen keinen sonstigen heteronomen Zwängen in ihrem Streben.

Der Urzustand modelliert den von Rawls verwendeten Begriff der Person. Dieser Begriff kennzeichnet freie und gleiche Personen als rational und vernünftig. Träger der Rationalität im entsprechenden Urzustandsmodell sind die rational autonomen Parteien. Die Parteien sind jedoch nicht vollständig autonom, d.h. sie besitzen keine über Rationalität hinausgehende Vernunft, wie die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft. Zur vollständigen Darstellung moralischer Personen muss Rawls den Aspekt der Vernunft im Urzustand implementieren, denn die in ihm beschlossenen Prinzipien sollen die vollständige Autonomie der Bürger ausdrücken.

„For it is by affirming the first principles that would be adopted in this situation and by publicly recognizing the way in which they would be agreed to, as well as by acting from these principles as their sense of justice dictates, that citizens’ full autonomy is achieved.”²²⁸

Vernünftige Personen sind bereit faire Bedingungen der Kooperation zu akzeptieren. Die Parteien im Urzustand wären aus sich selbst heraus nicht bereit dazu. Aus diesem Grund müssen die Parteien durch die Bedingungen des Urzustands gezwungen werden diesen *moral point of view* einzunehmen. Die Hintergrundbedingungen des Urzustands sind die Träger der Vernunft.

„The Reasonable is incorporated into the background setup of the original position which frames the discussions of the parties and situates them symmetrically.”²²⁹

Eine der Bedingungen ist die Öffentlichkeit. Die Parteien im Urzustand wählen eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption. Jede Partei stimmt freiwillig und öffentlich einem Agreement zu und hält sich an diesen Vertrag unter der Bedingung, dass alle

²²⁸ John Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.315.

²²⁹ Ebd. S.316.

anderen es ebenfalls tun. Unter dieser Bedingung drückt jede Gesellschaftsvertragstheorie ein Maß an Vernünftigkeit im Sinne Rawls aus, da jeder Gesellschaftsvertrag öffentlich und nicht geheim geschlossen wird.

Eine zweite Bedingung neben der Öffentlichkeit ist der Schleier des Nichtwissens. Die Deliberation zwischen den Parteien im Urzustand findet unter einem Informationsdefizit statt. Alle Information, die für rein moralische Personen nicht relevant sind, werden unterdrückt. Die Parteien wissen nicht welche natürlichen Talente und Gaben sie besitzen, sie wissen nicht welche soziale Position in der Gesellschaft sie repräsentieren oder welche Konzeption des Guten sie haben. Sie wissen lediglich, dass sie eine solche Konzeption haben, denn dieses Wissen ist wesentlich für eine moralische Person. Alles Wissen über Sachverhalte, welche die Menschen individuell unterscheiden, wird im Urzustand ausgeschaltet. Die Parteien gleichen sich unter diesen Bedingungen vollständig und in jeder Hinsicht als moralische Personen. Darin drückt sich die Fairness aus.

“As a result they are situated equally as moral persons, and in this sense fairly.”²³⁰

Sie repräsentieren nicht mehr und nicht weniger als *Freiheit* und *Gleichheit*, einen Sinn für Gerechtigkeit und die Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten. Die letzte vernünftige Bedingung ist die Einschränkung des Gegenstands der Gerechtigkeit. Gegenstand der Gerechtigkeit ist die Grundstruktur der Gesellschaft. Nur wenn diese Grundstruktur durch Anwendung von Prinzipien die Forderung einer Hintergrundgerechtigkeit (*background justice*) erfüllt, wird eine Gesellschaft ihre Mitglieder als gleiche moralische Personen betrachten.²³¹ Damit sind die drei vernünftigen Bedingungen, respektive Einschränkungen, des Urzustands beschrieben.

“Thus, in the original position we view the Reasonable as expressed by the framework of constraints within which the deliberations of the parties (as rationally autonomous agents of construction) take place. Representatives of these constraints are the condition of publicity, the veil of ignorance and the symmetry of

²³⁰ John Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.316.

²³¹ Vgl. Ebd. S.317.

the parties' situation with respect to one another, and the stipulation that the basic structure is the first subject of justice."²³²

Eine Vorstellung von Hintergrundgerechtigkeit ist charakteristisch für eine liberale Konzeption. Sie spielt sich nicht im Vordergrund ab und nimmt einen möglichst kleinen Einfluss auf das Leben der Menschen. Die Gerechtigkeit und das Recht haben zwar einen Vorrang und schränken die Möglichkeiten zulässiger Lebensweisen ein, allerdings soll diese Grenze so weit wie möglich gezogen werden, um eine Fülle pluralistischer Konzeptionen zu gewähren. Zurückbezogen auf die Ebene von Vernunft und Rationalität kann man sagen, dass die Vernunft die Rationalität unterordnet. So stellt sich das Verhältnis der beiden Teile einer moralischen Person im Urzustand dar, die sich als frei und gleich versteht. Unter den scharfen Einschränkungen der Vernunft sind die Parteien vollständig frei in ihrem Interesse rational zu entscheiden. Das Vernünftige setzt aber das Rationale auch in gewisser Weise voraus, weil es ohne Konzeptionen des Guten, welche die Menschen bewegen, keinen Grund gäbe für gesellschaftliche Kooperation und Fragen der Gerechtigkeit.²³³ Rawls löst den kantischen Dualismus von Rationalität und Vernunft innerhalb einer Person mit Hilfe des Urzustands auf, indem er die Parteien als rein rational darstellt und sie unter rein vernünftigen Bedingungen entscheiden lässt.²³⁴

Rawls verwendet in seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness die Idee des Gesellschaftsvertrags in abstrakter und verallgemeinerter Form. Er integriert die Vertragsidee in ein Konzept, welches er als kantischen bzw. politischen Konstruktivismus bezeichnet. Dieses Konzept führt zu einer Konzeption der Gerechtigkeit. Es führt zur Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness, wenn man für den Konstruktivismus einen Personenbegriff einführt, der Freiheit und Gleichheit in der kantischen Interpretation von Rawls (Rationalität und Vernunft) zu Grunde legt. Für so verstandene Personen konstruiert Rawls die Prinzipien zur Regulierung der Hintergrundgerechtigkeit ihrer Gesellschaft. Der Urzustand ist das methodische Darstellungsmittel der Konstruktion. Rationale Parteien beschließen über sich selbst öffentlich unter vernünftigen (moralisch relevanten) Bedingungen diese Prinzipien.

²³² John Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.317.

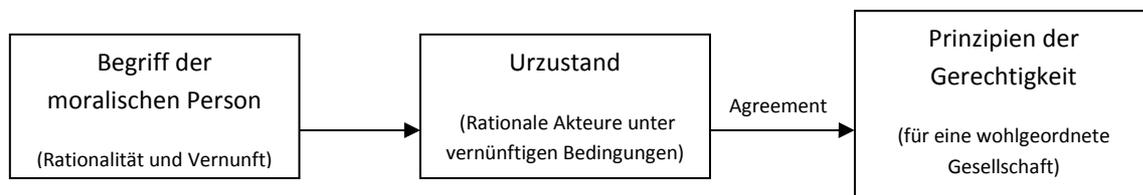
²³³ Vgl. Ebd.

²³⁴ Die Überwindung der kantischen Dualismen gehört zu den expliziten Zielen von Rawls. Vgl. Ebd. 304.

Sie repräsentieren vollständig autonome Personen bzw. Bürger, die ohne äußere Zwänge und moralisch irrelevante Faktoren, Prinzipien ihrer demokratischen Gesellschaft festlegen. Alle Fragen der Gerechtigkeit in einer Demokratie sind öffentliche Fragen. Der autonome Bürger der Konzeption entspricht dem Demokratieprinzip, gemäß dem die Adressaten von Rechtsnormen auch deren Urheber sein müssen. Wenn sich die Verwendung der Modellkonzeption des Urzustands durch die Modellkonzeption des Personenbegriffs rechtfertigt, dann stellt sich wiederum die Frage, wie sich dieser Personenbegriff rechtfertigt. Geltungsgrundlage des Vertrags ist nicht, dass er im Urzustand beschlossen wurde, sondern es sind die Bedingungen, welche in die Modellierung des Urzustands einfließen.

„Die Übereinkunft der Parteien im Urzustand gewinnt ihre normative Verbindlichkeit demnach nicht aus einer obskuren Ähnlichkeit zwischen gewöhnlichen Verträgen und fiktiven Verträgen, sondern daraus, dass die in die Konstruktion des Urzustands eingehenden normativen Voraussetzungen von uns bereits als verbindlich anerkannt werden.“²³⁵

Das folgende Kapitel geht dieser Frage nach. Dieses Kapitel schließt ab mit einer bildlichen Darstellung des politischen Konstruktivismus:



(Abb.3: Der Weg des Vertragsarguments)

²³⁵ Wilfried Hinsch (Hrsg.): John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main 1994, S.13f.

Kapitel 6. Die Rolle der Kohärenztheorie bei Rawls

Nachdem ich im vorherigen Kapitel das vertragstheoretische Element des politischen Konstruktivismus untersucht habe, gehe ich nun auf die kohärenztheoretische Seite und ihre Bedeutung für die Konzeption als ganzes ein. In einem Aufsatz über „*A Theory of Justice*“ hat Norbert Hoerster auf ein Problem der Gerechtigkeit als Fairness hingewiesen.²³⁶ Er kritisiert das unklare Verhältnis zwischen Vertrags- und Kohärenztheorie in der Konzeption von Rawls. Hoerster geht davon aus, dass es entweder eine vertragstheoretische oder eine kohärenztheoretische Begründung moralischer Prinzipien geben kann. Beide Begründungsparadigmen schließen sich gegenseitig aus. Hoerster hätte Recht, wenn die Prinzipien –neben dem Urzustand– tatsächlich kohärenztheoretisch konstruiert würden. Begründet, im Sinne von dargestellt oder hergeleitet, werden sie jedoch ausschließlich vertragstheoretisch. Die Kohärenztheorie rechtfertigt die vertragstheoretische Darstellung der Prinzipien und die Konzeption der Gerechtigkeit als ganzes durch das Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*). Der Urzustand ist eine Konstruktionsidee, die Rawls verwendet. Sie rechtfertigt sich weder selbst noch empirisch. Der Urzustand ist ein wichtiger, vielleicht der wichtigste, Bestandteil der Konzeption, aber die Last der Rechtfertigung im Sinne einer „Letztbegründung“ liegt nicht auf ihm. Dem vertragstheoretischen Kern der Konzeption kommt primär die Funktion eines Darstellungsmittels und einer „mediatisierenden Modellkonzeption“ zu (Vgl. Teil II.5.4.). Hoerstes Aufsatz erschien noch vor den *Dewey Lectures*, die Rawls seit Anfang der achtziger Jahre hielt, um die Zusammenhänge innerhalb seiner Theorie klarer darzustellen.

6.1. Das Paradigma der Kohärenztheorie

Hoerster beschreibt in seinem Aufsatz das Kohärenzmodell der Ethik zur Begründung moralischer Prinzipien.²³⁷ Man geht hierbei von der bestehenden Alltagsmoral der Menschen aus. Menschen fällen tagtäglich moralisch relevante Urteile zu den verschiedensten Sachverhalten. Diese Urteile bilden, wenn sie rational

²³⁶ Vgl. Norbert Hoerster: John Rawls' Kohärenztheorie der Normbegründung, in: Otfried Höffe (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, 1977.

²³⁷ Vgl. Ebd. S.58.

gefestigt sind und gedanklich reflektiert wurden, das moralische Fundament der Kohärenztheorie in der Ethik. Eine solche Theorie muss dann versuchen, daraus moralische Prinzipien abzuleiten, welche zu den aufgeklärten Urteilen der Menschen konsistent sind und sie in ein kohärentes Gesamtbild stellen. Konkrete Urteile und allgemeine Prinzipien müssen übereinstimmen. Wenn man diese Prinzipien auf beliebige Sachverhalte anwendet, dann sollen sie im Idealfall exakt die aufgeklärten Alltagsurteile der Menschen wiedergeben.

Bei Rawls handelt es sich um den Sachverhalt der sozialen Gerechtigkeit, die sich in der Grundstruktur der Gesellschaft abspielt (*background justice*). Für die Grundstruktur sucht Rawls die fairen Prinzipien der Regulierung. Dem von Hoerster beschriebenen Verfahren schließt er sich in seiner Theorie nur teilweise an. In einem seiner ersten Aufsätze aus dem Jahre 1951 „*Outline of a Decision Procedure for Ethics*“ erläutert Rawls in groben Zügen eine Auffassung von normativer Rechtfertigung. Dort formuliert er die Vermutung, dass eine befriedigende Explikation („*explication*“) der gesamten Bandbreite überlegter („*considered*“) Urteile, gefällt von kompetenten Beurteilern („*judges*“), Prinzipien beinhaltet, die vernünftig sind zur Entscheidung moralischer Fragen (falls es überhaupt solche Prinzipien gibt).

*„If reasonable principles exist for deciding moral questions, there is a presumption that the principles of a satisfactory explication of the total range of the considered judgments of competent judges will at least approximate them.“*²³⁸

Vom Urzustand als Darstellungsmittel für die Prinzipien ist in diesem frühen Aufsatz noch keine Rede. Die von Rawls gegebene Erläuterung einer Explikation solcher Prinzipien aufgrund von Urteilen bleibt sehr vage und unbestimmt. Er spricht von einem heuristischen Verfahren, welches die fraglichen Prinzipien darstellt.

*„On the basis of this presumption the explication of these judgments is designed to be a heuristic device for discovering reasonable principles.“*²³⁹

Rawls beschäftigt sich in diesem Aufsatz noch nicht mit der Gerechtigkeit innerhalb der Grundstruktur einer Gesellschaft. Es geht ganz allgemein um moralische Fragen

²³⁸ John Rawls: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.7f.

²³⁹Ebd. S.8.

und Probleme. Er kann das heuristische Verfahren zur Findung der Prinzipien weder genau angeben, noch weiß er ob es überhaupt ein solches Verfahren gibt.

*„Whether such an explication exist or not, one cannot know at present, and opinions vary;“*²⁴⁰

Die Darstellung der Prinzipien muss gemäß Definition nur das Kriterium erfüllen, dass die korrekte Anwendung der Prinzipien auf konkrete Sachverhalte von moralischer Relevanz zu denselben Ergebnissen führt wie die überlegten Urteile kompetenter Beurteiler.

*“Then an explication of these judgments is defined to be a set of principles, such that, if any competent man were to apply them intelligently and consistently to the same cases under review, his judgments, made systematically nonintuitive by the explicit and conscious use of the principles, would be, nevertheless, identical, case by case, with the considered judgments of competent judges.”*²⁴¹

Ich gehe davon aus, dass die Explikation der Prinzipien, wie sie in diesem Aufsatz definiert wird, direkt aus den überlegten Urteilen folgt bzw. auf ihnen beruht. Darstellung und Rechtfertigung der Prinzipien hängen zusammen. Die Urteile induzieren über ein heuristisches Verfahren Prinzipien, die sich rechtfertigen, weil sie in ihrer Anwendung auf relevante Fälle in Kohärenz zu den überlegten Urteilen der Menschen stehen. In Rawls' späterer Monographie „*A Theory of Justice*“ werden Explikation oder Konzeption der Prinzipien und deren Rechtfertigung getrennt aufgefasst.²⁴² Die Konzeption respektive Explikation der Prinzipien ist dort nur eine Seite eines Überlegungsgleichgewichts, das die Gesamtlast der Rechtfertigung trägt. Es lässt sich dagegen nur mutmaßen, wie Rawls die Konzeption der Prinzipien in seinem frühen Aufsatz versteht, weil er keine ausführlicheren Angaben macht. Seine

²⁴⁰ John Rawls: Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.9.

²⁴¹ Ebd. S.7.

²⁴² Die Konzeption der Prinzipien ist dort kein induktives Verfahren aus Urteilen, sondern ein deduktives Verfahren aus allgemeinen Urzustandsbedingungen. Ein deduktives Verfahren kann selbstverständlich eine eigene Rechtfertigung für sich beanspruchen. Diese ist aber für Rawls nicht hinreichend.

Auffassung der kohärenten Rechtfertigung moralischer Prinzipien legt er jedoch deutlich dar.²⁴³

Die erste Rechtfertigung moralischer Prinzipien liegt darin, dass sie eine Explikation der überlegten Urteile kompetenter Beurteiler sind. Kompetente Beurteiler sind Menschen, die (1) mindestens durchschnittlich intelligent sind, (2) über ein ausreichendes Wissen bezüglich der zu beurteilenden Sachverhalte verfügen, (3) vernünftig sind und (4) die widerstreitenden Interessen der Menschen kennen, welche zu Fragen moralischer Entscheidungen führen.²⁴⁴ Die Definition eines kompetenten Beurteilers sagt jedoch noch nichts über Prinzipien aus, die er bei seinen Urteilen anwendet. Wenn diese Definition sie bereits enthielte, dann wäre die Rechtfertigung, dass diese Prinzipien in ihrer Anwendung mit Urteilen kompetenter Beurteiler übereinstimmen, zirkulär.

„Obviously if a competent judge were defined as one who applies those principles, this reasoning would be circular.”²⁴⁵

Die überlegten (*considered*) Urteile werden von Menschen gefällt, die Rawls als kompetente Beurteiler definiert. Diesen Urteilen ordnet er sieben Kriterien zu.²⁴⁶ Sie dürfen keine (1) persönlichen Nachteile oder (2) Vorteile für den Beurteiler zur Folge haben. Die Urteile (3) müssen sich auf einen tatsächlichen und keinen hypothetischen Fall beziehen und (4) ihnen muss eine gewissenhafte Untersuchung aller relevanten Fakten vorausgehen. Die Urteile (5) sollen sich als stabil bzw. nachhaltig erweisen und (6) der Beurteiler muss sich ihrer sicher sein. Die Urteile (7) entspringen aus einer intuitiven und unbewussten Anwendung ethischer Werte und Prinzipien. Sind alle diese Kriterien erfüllt, dann handelt es sich um ein überlegtes Urteil, welches gemäß Definition von kompetenten Beurteilern gefällt wird.

„With the exception of certain requirements, which are needed to prevent circularity, the defining characteristics of considered judgments are such that they select those

²⁴³ Vgl. John Rawls: Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: Samuel Freeman (Hrsg.): John Rawls – Collected Papers, Cambridge 2001, S.10f.

²⁴⁴ Vgl. Ebd. S.3.

²⁴⁵ Ebd. S.4.

²⁴⁶ Vgl. Ebd. S.5f.

judgments most likely to be decided by the habits of thought and imagination deemed essential for a competent judge.”²⁴⁷

Wenn eine Erklärung der überlegten Urteile kompetenter Beurteiler existiert, die aus moralischen Prinzipien besteht, welche die Invarianz innerhalb der Urteilsmenge ausdrücken, dann ist es für Rawls ein guter Grund diese Prinzipien als vernünftig anzuerkennen.

Das erste Rechtfertigungskriterium besagt, dass moralische Prinzipien, in ihrer korrekten Anwendung auf bestimmte Sachverhalte, im Ergebnis mit den überlegten Urteilen kompetenter Beurteiler übereinstimmen müssen. Vernünftige Moralprinzipien müssen zweitens der Kritik und offenen Diskussion kompetenter Beurteiler standhalten können und sie zu freiwilligen Anhängern der Prinzipien machen. Drittens müssen vernünftige Prinzipien das Potential haben aktuelle und zukünftige Probleme und Streitigkeiten von moralischer Relevanz zu lösen. Das vierte Rechtfertigungskriterium weist vernünftigen Prinzipien die Fähigkeit zu, abweichende überlegte Urteile in ihrem Sinne zu revidieren. Rawls spricht von einer Unterklasse (*subclass*) überlegter Urteile, die einem vernünftigen moralischen Prinzip nicht standhalten, wenn sie ihm widersprechen. Die folgende Abbildung fasst die vier Rechtfertigungskriterien für moralische Prinzipien aus „*Outline of a Decision Procedure for Ethics*“ zusammen:

1	2	3	4
Erklärung überlegter Urteile kompetenter Richter	Gewinn von Unterstützern durch kritische Diskussion	Lösungspotential für gegenwärtige und zukünftige Streitfragen	Anpassung abweichender Urteile

(Abb.4: Die vier Rechtfertigungskriterien)

Dieses Kohärenzmodell der Rechtfertigung überträgt Rawls mit einigen Änderungen in sein Hauptwerk „*A Theory of Justice*“.²⁴⁸ Dort spricht er von der Rechtfertigung

²⁴⁷ John Rawls: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.7.

²⁴⁸ Vgl. John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.40 Fn.

der Gerechtigkeitsprinzipien in einem Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*).

6.2. Das Überlegungsgleichgewicht

Rawls verwendet in „*A Theory of Justice*“ weder die Vertragstheorie noch die Kohärenztheorie in reiner Form. Beide Theorieansätze werden im Überlegungsgleichgewicht zusammengeführt. Die Vertragstheorie leitet die Prinzipien deduktiv her, während die Kohärenztheorie die überlegten Urteile induktiv beisteuert. Die Vertragstheorie kann den Inhalt der im Urzustand vereinbarten Prinzipien nicht allein rechtfertigen, während die Kohärenztheorie die Prinzipien nicht ableiten kann. Beide Paradigmen bekommen unterschiedliche Aufgaben. Rawls gibt die kohärenztheoretische Rechtfertigung moralischer Prinzipien aus seinem früheren Essay nicht auf. Er lässt aber die Vorstellung einer Explikation dieser Prinzipien als heuristische und induktive Herleitung aus überlegten Urteilen fallen. Diese Art der Darstellung und Herleitung von Prinzipien wird nicht in seiner Konzeption erwähnt. Er spricht, an Stelle der Explikation von Urteilen und ihren gemeinsamen Prinzipien, von Konzeptionen der Gerechtigkeit. Es gibt innerhalb dieser Menge der Konzeptionen verschiedene Ansätze. Der von Rawls verfolgte Ansatz ist, wie er sagt, die Vertragstheorie oder der politische Konstruktivismus. Die Vertragstheorie ist zunächst ein von den überlegten Urteilen unabhängiges Verfahren zur Darstellung bzw. Konzipierung der Gerechtigkeitsprinzipien. Die allgemeinen Anfangsbedingungen führen logisch-analytisch zu konkreten Prinzipien. Der Urzustand (Struktur) determiniert die Prinzipien (Inhalt). Alternative Konzeptionen sind der Utilitarismus, der Perfektionismus oder der Intuitionismus.

Keine dieser alternativen Konzeptionen dient als Beispiel für eine heuristische Herleitung der Prinzipien aus überlegten Urteilen nach dem Kohärenzmodell, wie Hoerster es beschreibt und Rawls es in seinem Aufsatz von 1951 andenkt. Würde Rawls eine solche vernünftige Herleitung der Prinzipien kennen, dann hätte er sich auch ausführlich mit ihr in „*A Theory of Justice*“ beschäftigt. Aber offenbar hat er sich in den zwanzig Jahren zwischen „*Outline of a Decision Procedure for Ethics*“ und seinem Hauptwerk davon verabschiedet.

„A correct account of moral capacities will certainly involve principles and theoretical constructions which go much beyond the norms and standards cited in everyday life; it may eventually require fairly sophisticated mathematics as well.“²⁴⁹

Stattdessen führt Rawls die Idee des Überlegungsgleichgewichts ein. Ein Überlegungsgleichgewicht zwischen Prinzipien und Urteilen wäre überflüssig, wenn die Prinzipien direkt aus den Urteilen abgeleitet würden. Eine Gegenüberstellung von Prinzipien und Urteilen im Überlegungsgleichgewicht macht nur Sinn, wenn beide nicht a priori logisch zusammenhängen.

Ein philosophisches Begründungsprogramm moralischer Prinzipien kann, nach Ansicht von Rawls, in seiner Rechtfertigung die überlegten Urteile der Menschen nicht als irrelevant abstempeln. Dieses Programm muss deshalb aber nicht in seinen Überlegungen und Ausführungen eine Darstellung dieser vorhandenen Urteile zu einem beliebigen Zeitpunkt der Historie sein. Weder die politischen Tugenden bei Aristoteles noch der kategorische Imperativ von Kant oder die Prinzipien von Rawls sind eine Darstellung überlegter Urteile nach dem Kohärenzmodell. Aber jeder Mensch kann sich kritisch mit ihnen auseinandersetzen, indem er versucht mit ihnen ein Überlegungsgleichgewicht bezüglich seiner überlegten Urteile zu erreichen.

Hoerster geht in seinem Aufsatz davon aus, dass Rawls sein Kohärenzmodell zur Ableitung von Prinzipien weiterhin für gültig hält und mit der Vertragstheorie nur ein weiteres alternatives Herleitungsmodell eingeführt wird. Beide Theorien hätten dann unabhängig voneinander sowohl Darstellungs- als auch Rechtfertigungscharakter.

„Eigentlich einschlägige Gründe – nämlich Gründe metaethischer bzw. methodologischer Natur– gibt es nur für eines der beiden Modelle (Modell 1). Durch wiederholte Anwendung dieses Modells kommt man zu einem Normsystem, das man für gerechtfertigt hält. Es zeigt sich jedoch, daß man dasselbe Normsystem auch durch Anwendung eines anderen Begründungsmodells gewinnen kann.“²⁵⁰

²⁴⁹ John Rawls: A Theory of Justice, Oxford 1999, S.42.

²⁵⁰ Norbert Hoerster: John Rawls' Kohärenztheorie der Normbegründung, in: Otfried Höffe (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1977, S.60.

Diese Interpretation der „*Theory of Justice*“ ist nur möglich, wenn man den Aufsatz aus dem Jahr 1951 vollständig und uneingeschränkt einbezieht. Hoerster schreibt weiter:

*„Rawls geht offensichtlich davon aus, daß die beiden Modelle insofern einander sinnvoll ergänzen können, als sie de facto zu denselben normativen Prinzipien führen [...].“*²⁵¹

Die Interpretation, dass man über ein Kohärenzverfahren von Urteilen auf die ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien schließen kann, findet in „*A Theory of Justice*“ keine argumentative Grundlage. Rawls sagt dort explizit:

*„[...] one might say that justice as fairness is the hypothesis, that the principles which would be chosen in the original position are identical with those that match our considered judgments [...].“*²⁵²

Die Prinzipien, hergeleitet aus dem Urzustand, sollen genau jene sein, die für unsere überlegten Urteile grundlegend sind. Rawls' Hypothese lautet nicht, dass die Herleitung aus dem Urzustand zu identischen Ergebnissen führt wie eine alternative und direkte Herleitung aus den Urteilen nach dem Kohärenzmodell. Für die realistische Möglichkeit und Durchführung einer solchen Herleitung gibt es keine Anhaltspunkte.

Ein weiteres Argument gegen die Vorstellung einer direkten Ableitung der Prinzipien aus Urteilen und Überzeugungen liegt in der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption. Man müsste für dieses Verfahren aus der Gesamtmenge der Urteile erst diejenigen identifizieren, welche sich erstens nur auf die Hintergrundgerechtigkeit in der Grundstruktur der Gesellschaft beziehen und zweitens nicht ein spezieller Teil einer bestimmten umfassenden Lehre sind. Ein methodisches Verfahren dieser Art ist kaum durchführbar. Rawls geht umgekehrt von einer Grundmenge fundamentaler politischer Ideen aus, die seine Konzeption konstituieren (Vgl. Teil II.6.3.).

²⁵¹ Norbert Hoerster: John Rawls' Kohärenztheorie der Normbegründung, in: Otfried Höffe (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1977, S.58.

²⁵² John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.42.

Aufgabe der Kohärenztheorie ist nicht die Darstellung der Prinzipien, sondern ihre Rechtfertigung. Diese Rechtfertigung erreicht man, laut Rawls, wenn man sich im bereits erwähnten Überlegungsgleichgewicht befindet. Das Überlegungsgleichgewicht ist eine an den Aufsatz von 1951 anknüpfende Idee kohärenztheoretischer Rechtfertigung vernünftiger moralischer Prinzipien.

„In this section I follow the general point of view of ‘Outline of a Procedure for Ethics’ [...]”²⁵³

In diesem Aufsatz formulierte er vier Rechtfertigungskriterien (Vgl. Teil II.6.1.), die er teilweise in das Überlegungsgleichgewicht integriert. Das erste Kriterium war die Explikation (*explication*) der überlegten (*considered*) Urteile kompetenter Beurteiler (*judges*). Dieses Kriterium wird in „*A Theory of Justice*“ in dieser Form aufgegeben. Die Explikation der Prinzipien übernimmt der Kontraktualismus, wodurch eine kritische Gegenüberstellung von Prinzipien und Urteilen erst möglich und, aus Sicht der Rechtfertigung, nötig wird.

Das zweite Kriterium war der Gewinn von Unterstützung durch kritische Diskussion der Prinzipien. Genau das geschieht auf dem Weg zur Erreichung des Überlegungsgleichgewichts. Der Philosoph oder Bürger prüft ob die Anwendung der Prinzipien mit seinen überlegten Urteilen übereinstimmt. Wenn eine vollständige Übereinstimmung vorliegt, hat er einen guten Grund die Prinzipien zu unterstützen und er befindet sich im Überlegungsgleichgewicht.

Das dritte Kriterium war das Lösungspotential gegenwärtiger und zukünftiger moralischer Probleme. Die Prinzipien, die Rawls nun ins Gleichgewicht bringen will, gehören zu einer Konzeption der Gerechtigkeit. Eine Konzeption der Gerechtigkeit ist eine Spezifizierung des Konzepts oder Begriffs der Gerechtigkeit. Das Konzept der Gerechtigkeit bei Rawls ist ihre Rolle der Verteilung der Rechte und Pflichten, Güter und Positionen innerhalb der Grundstruktur der Gesellschaft nach bestimmten Prinzipien.²⁵⁴ Die Konzeption und die Prinzipien sind also so gewählt, dass sie von höchstem moralischem und politischem Interesse sind und entsprechende Streitfragen regulieren.

²⁵³ John Rawls: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.40 Fn.

²⁵⁴ Vgl. Ebd. S.5.

Das vierte und letzte Kriterium wird wiederum in das Überlegungsgleichgewicht integriert. Vernünftige Prinzipien halten abweichenden überlegten Urteilen stand, wenn diese Urteile keine zu große Überzeugungskraft haben. Diese Urteile passen sich dann entsprechend den Prinzipien an. Auf der anderen Seite gelangt man ebenfalls zu einem Überlegungsgleichgewicht, wenn man die Prinzipien verändert, die starken Urteilen widersprechen. Die Prinzipien werden dann umgekehrt den Urteilen angepasst. Die Prinzipien sind allerdings nicht beliebig zu verändern, denn sie sollen das Ergebnis einer Konzeption sein. Die von Rawls favorisierte Konzeption ist der politische Konstruktivismus. Wenn man also auf der Grundlage gewichtiger und abweichender Urteile die Prinzipien anpassen will, dann muss nach der Konzeption von Rawls die Struktur der Konstruktion geändert werden. Weil die konstruierten Prinzipien die logische Folge der Strukturbedingungen (Schleier des Nichtwissen, etc.) sind, kann eine Anpassung nur durch eine Änderung dieser Bedingungen, folglich der Konzeption der Person und ihrer Interpretation, erfolgen. Es führt kein direkter Weg von den überlegten Urteilen zu den ihnen immanenten Prinzipien. Der Umweg über den politischen Konstruktivismus ist notwendig.

„By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgments and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted.”²⁵⁵

Die Urteile, denen sich der politische Konstruktivismus im Überlegungsgleichgewicht stellen muss, kennzeichnen sich auch durch andere Eigenschaften als die Urteile in *“Outline of a Decision Procedure for Ethics”*. In diesem Aufsatz sprach Rawls noch davon, dass lediglich kompetente Beurteiler solche Urteile fällen können. In *„A Theory of Justice“* gesteht er jedem Menschen unter normalen Umständen ab einem gewissen Alter einen Sinn für Gerechtigkeit zu, wenn dieser Mensch dazu intellektuell in Lage ist.

²⁵⁵ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.18.

„Let us assume that each person beyond a certain age possessed of the requisite intellectual capacity develops a sense of justice under normal social circumstances.“²⁵⁶

Diese moralische Fähigkeit erlaubt es quasi allen Menschen Sachverhalte moralischer Relevanz als gerecht oder ungerecht zu beurteilen. Überlegt (*considered*) sind diese Urteile, wenn sie unter günstigen Umständen gefällt werden. Ungünstige Umstände sind Eile, Ärger, Angst und persönliche Vor- und Nachteile. Jeder mit der Fähigkeit, der Gelegenheit und dem nötigen Willen kann ein überlegtes Urteil fällen.

„Considered judgments are simply those rendered under conditions favorable to the exercise of the sense of justice, and therefore in circumstances where the more common excuses and explanations for making a mistake do not obtain.“²⁵⁷

Mit diesen Änderungen bekommt die Theorie, im Vergleich zu seinem früheren Aufsatz, eine demokratischere Note. Die Definition des kompetenten Beurteilers war dagegen deutlich elitärer und sie schloss de facto nur eine kleinere Personengruppe ein. Diese demokratische Öffnung der Theorie ist auch eine wichtige Voraussetzung für die Idee einer öffentlichen Rechtfertigung (*public justification*) der Konzeption.

Einige der überlegten Urteile sind so stark und gefestigt, dass sie Fixpunkte auf dem Weg zu einem Überlegungsgleichgewicht sind. Solche Urteile hält man als aufgeklärter Demokrat für unumstößlich. Rawls nennt als Beispiele für solche Fixpunkte die Ablehnung religiöser Intoleranz und Rassendiskriminierung.²⁵⁸

„Some judgments we view as fixed points: ones we never expect to withdraw, as when Lincoln says: “If slavery is not wrong, nothing is wrong.”“²⁵⁹

Auch wenn solche Fixpunkte auf dem Weg zum Überlegungsgleichgewicht notwendig sind, ist prinzipiell bei dieser Methode aus erkenntnistheoretischen Gründen kein Urteil unangreifbar.

²⁵⁶ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.41.

²⁵⁷ Ebd. S.42.

²⁵⁸ Vgl. Ebd. S.17.

²⁵⁹ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.29.

„Although in order to get started various judgments are viewed as firm enough to be taken provisionally as fixed points, there are no judgments on any level of generality that are in principle immune to revision.“²⁶⁰

Rawls hat im Laufe der Zeit die Idee des Überlegungsgleichgewichts in seinem Werk erweitert und spezifiziert.²⁶¹ Einen Beitrag dazu leistete der Aufsatz *„The Independence of Moral Theory“* aus dem Jahr 1975. Das Überlegungsgleichgewicht arbeitet demnach als Methode der Moraltheorie unabhängig von erkenntnistheoretischen Überlegungen.

„The independence of moral theory from epistemology arises from the fact that the procedure of reflective equilibrium does not assume that there is one correct moral conception.“²⁶²

Es ist möglich, dass alle Personen zu demselben Gleichgewicht zwischen Prinzipien und ihren Urteilen gelangen. Dieses Ergebnis ist aber weder notwendig noch wahrscheinlich. Die Personen könnten auch zu einer Fülle vollständig unterschiedlicher Konzeptionen gelangen und trotzdem mit sich selbst im Überlegungsgleichgewicht stehen. Der für Rawls wahrscheinliche Fall ist jedoch, dass eine kleine Zahl verschiedener Konzeptionen übrig bleibt, die zumindest gemeinsame höchste Prinzipien haben.²⁶³

Diese Hypothese beinhaltet die Möglichkeit für das Erreichen einer einzigen politischen Gerechtigkeitskonzeption mit höchsten Prinzipien für die Grundstruktur der Gesellschaft. Damit ist bereits der Gedanke vorweggenommen, der sich in *„Political Liberalism“* durch den übergreifenden Konsens für eine politische Konzeption ausdrückt. Es ist unwahrscheinlich, dass es ein Überlegungsgleichgewicht gibt, in dem alle Menschen dieselbe umfassende moralische Konzeption, inklusive einer Vorstellung des Guten, bejahen. Es ist aber denkbar, dass in einem Teilbereich, in der Grundstruktur der Gesellschaft,

²⁶⁰ John Rawls: *The Independence of Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.288.

²⁶¹ Vgl. Ebd. S.286ff.

²⁶² Ebd. S.289.

²⁶³ Vgl. Ebd. S.290.

gemeinsame höchste Prinzipien gefunden werden können, die jede vernünftige, umfassende Morallehre aus ihrer eigenen Konzeption heraus bejahen kann.

Eine weitere Spezifizierung des Überlegungsgleichgewichts betrifft die überlegten Urteile (*considered judgments*). Rawls erweitert den Begriff der überlegten Urteile, um die allgemeinen Überzeugungen (*general convictions*).²⁶⁴ Allgemeine Überzeugungen sind nicht auf Urteile zu konkreten Sachverhalten beschränkt, sondern umfassen Urteile auf allen Ebenen der Allgemeinheit. Die allgemeinen Überzeugungen schließen normative Prinzipien selbst ein sowie formale und abstrakte Bedingungen für moralische Konzeptionen.

*„People have considered judgments at all levels of generality, from those about particular situations and institutions up through broad standards and first principles to formal and abstract conditions on moral conceptions. One tries to see how people would fit their various conviction into one coherent scheme, each considered conviction whatever its level having a certain initial credibility.”*²⁶⁵

Dieses Zitat kann man so interpretieren, dass Rawls Urteilen und Überzeugungen vorbehaltlich eine Selbstrechtfertigung zugesteht. Sie besitzen einfach eine anfängliche Glaubwürdigkeit, während eine Konzeption der Gerechtigkeit mit ihren Prinzipien erst ein Rechtfertigungspotential durch gute Argumente für sich gegenüber den Urteilen und Überzeugungen entwickeln muss.

*„There is no reason to suppose that its first principles or assumptions need to be self-evident [...]”*²⁶⁶

Rawls hält selbstevidente Konzeptionen und Prinzipien, die sich ohne Anpassung durch Urteile und Überzeugungen im Überlegungsgleichgewicht durchsetzen, zwar für möglich, nicht aber für sehr wahrscheinlich.

„The procedure of reflective equilibrium does not, by itself, exclude this possibility, however unlikely it may be. [...] For in the course of achieving this state it is possible

²⁶⁴ Vgl. John Rawls: *The Independence of Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.288f. und Thomas Scanlon: *Rawls on Justification*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge 2003, S.141.

²⁶⁵ John Rawls: *The Independence of Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.289.

²⁶⁶ Ders.: *A Theory of Justice – Revised Edition*, Oxford 1999, S.507.

that first principles should be formulated that seem so compelling that they lead us to revise all previous and subsequent judgments inconsistent with them."²⁶⁷

Die wesentlichste Neuformulierung in seinem Aufsatz von 1975 ist die Idee des weiten (*wide*) Überlegungsgleichgewichts.²⁶⁸ Man könnte das Überlegungsgleichgewicht fälschlicherweise so verstehen: Eine Person versucht eine Konzeption der Gerechtigkeit zu finden oder auszuarbeiten, welche die wenigsten Änderungen und Anpassungen der anfänglichen Urteile und Überzeugungen benötigt. Die Person nimmt diese Konzeption dann an, insofern sie ausreichend dargestellt und erklärt wird. Als nächstes passt sie alle abweichenden Urteile und Überzeugungen, falls es solche gibt, dieser Konzeption an. Die Person befindet sich nun im Überlegungsgleichgewicht. Dieses Gleichgewicht ist jedoch eng (*narrow*). Rawls bezeichnet es als eng, weil die Person lediglich nach einer Konzeption gesucht hat, die am besten zu ihren anfänglichen Urteilen passt. Ich hatte aber bereits festgestellt, dass Rawls den Urteilen und Überzeugungen nur eine anfängliche und vorbehaltliche Selbstrechtfertigung zugesteht. Ihr Rechtfertigungspotential geht aber nicht so weit, dass man einfach nur nach der passenden Konzeption suchen muss.

Rawls verlangt für die volle Rechtfertigung ein weites Überlegungsgleichgewicht. Um ein weites Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, muss die Person vorher verschiedenste alternative Konzeptionen untersucht und die Kraft ihrer Argumente geprüft haben. Zu diesen alternativen Konzeptionen zählen alle bekannten und führenden Konzeptionen der Gerechtigkeit aus der Ideengeschichte der Philosophie. Jede Konzeption, die im Gleichgewicht obsiegen will, muss sich diesen traditionellen Konzeptionen stellen und Argumente für sich finden. Dabei stellt sich die Frage, ob das Ideal eines solchen Gleichgewichts nicht die kognitiven Kapazitäten der Bürger überschreitet.²⁶⁹ Es ist denkbar, dass die Konzeption im engen mit der im weiten Gleichgewicht identisch ist. Vollständig begründet ist sie aber erst, wenn sie sich gegen alle konkurrierenden Konzeptionen im weiten Überlegungsgleichgewicht durchgesetzt hat. Eine bessere Rechtfertigung als ein weites Überlegungsgleichgewicht kann es für eine Konzeption nicht geben.

²⁶⁷ John Rawls: *The Independence of Moral Theory*, in: Samuel Freeman (Hrsg.): *John Rawls – Collected Papers*, Cambridge 2001, S.289.

²⁶⁸ Vgl. Ebd. und Ders: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.30f.

²⁶⁹ Vgl. Gerald Gaus: *Justificatory Liberalism*, Oxford 1996.

*„Wide and not narrow reflective equilibrium is plainly the important concept. [...] The most reasonable political conception for us is the one that best fits all our considered convictions on reflection and organizes them into a coherent view. At any given time, we cannot do better than that.“*²⁷⁰

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Rawls in seinem Gesamtwerk keine allgemeine moralische Theorie sucht, sondern die gerechte politische Konzeption für die Grundstruktur der Gesellschaft. Er geht von der Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft aus, in der alle Bürger die gleiche politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen und verfolgen. Zur Verwirklichung dieses Ideals muss jeder Bürger im weiten Überlegungsgleichgewicht zu derselben Konzeption finden. Ist dieser Zustand erreicht, dann ist das Überlegungsgleichgewicht nicht nur weit, sondern auch allgemein (*general*). Rawls spricht in diesem Fall von einem vollen (*full*) Überlegungsgleichgewicht. Für ihn ist das volle Überlegungsgleichgewicht das Ideal einer öffentlichen Rechtfertigung (*public justification*) für eine politische Gerechtigkeitskonzeption. Alle Bürger unterstützen dieselbe politische Konzeption, die ihren Überzeugungen entspricht. Sie sind vollständig aufgeklärt über die Gründe, diese und keiner andere Konzeption freiwillig zu verfolgen.

*„The aim of the idea of public justification is to specify the idea of justification in a way appropriate to a political conception of justice for a society characterized, as a democracy, by reasonable pluralism.“*²⁷¹

Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung einer politischen Konzeption im vollen Überlegungsgleichgewicht entwickelt Rawls erst deutlich nach „*A Theory of Justice*“. Aber bereits dort machte er deutlich, dass kein Teil seiner Konzeption selbstrechtfertigend ist oder eine besondere Funktion für die Rechtfertigung der Konzeption als Ganzes besitzt.

„I do not hold that the conception of the original position is itself without moral force, or that the family of concepts it draws upon is ethically neutral (§23). This question is simply leave aside. I have not proceeded then as if first principles, or conditions thereon, or definition either, have special features that permit them a peculiar place in justifying a moral doctrine. They are central elements and devices

²⁷⁰ John Rawls: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.31.

²⁷¹ Ebd. S.26.

*of theory, but justification rests upon the entire conception and how it fits in with and organizes our considered judgments in reflective equilibrium. As we have noted before, justification is a matter of mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view (§4)."*²⁷²

Gerald Gaus bezeichnet das weite Überlegungsgleichgewicht auch als *schwachen* Fundamentalismus:²⁷³

- (1) Kein einzelnes Urteil oder Prinzip trägt allein die gesamte Rechtfertigung der Konzeption.
- (2) Wohlüberlegte Urteile und tiefe Überzeugungen können durch ihre intrinsische Vernünftigkeit als teilweise selbstrechtfertigend gelten, aber nicht als selbstgerechtfertigt *per se*.

Wäre die tiefen Überzeugungen und Urteile nicht zu einem gewissen Grad rational, dann würde dem Gleichgewicht der rationale Input fehlen. Das Gleichgewicht verstärkt diesen Input lediglich. Wäre der rationale Input gleich null, dann könnte auch ein Gleichgewicht keinen höheren Grad an Rationalität erzeugen.

So elegant und einleuchtend die vertragstheoretische Herleitung der Prinzipien aus dem Urzustand auch ist, sie liefert keine hinreichende Begründung für die Annahme einer solchen Konzeption. Die Vertragstheorie rechtfertigt sich erst, wenn ihre Prinzipien mit unseren Urteilen kohärent sind und sie den Vergleich mit anderen Konzeptionen bestanden hat. In einem solchen kohärenten Überlegungsgleichgewicht sind dann auch die zunächst nur vorbehaltlich gerechtfertigten Urteile und Überzeugungen nachhaltig begründet.

*„There is no set of conditions of first principles that can be plausibly claimed to be necessary of definitive of morality and thereby especially suited to carry the burden of justification”*²⁷⁴

Die Tatsache, dass Personen –als Parteien des Urzustands unter fairen Bedingungen– sich auf eine Menge oberster Prinzipien für die kooperative

²⁷² John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.507.

²⁷³ Vgl. Gerald Gaus: Justificatory Liberalism, Oxford 1996.

²⁷⁴ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Editon, Oxford 1999, S.506.

Gesellschaft einigen, ist selbst noch kein Grund diese Prinzipien anzuerkennen. Der Urzustand ist vielmehr eine fundamentale Idee (vgl. die Idee der öffentlichen Rechtfertigung) der Konzeption. Die Menge der fundamentalen Ideen bildet nach Rawls den rationalsten Ausgangspunkt zum Erreichen eines Überlegungsgleichgewichts für die politische Gerechtigkeit.

Mein Vorschlag ist, das *weite* Überlegungsgleichgewicht diskursiver zu interpretieren als es Rawls vorschwebt. Das Auseinandersetzen mit verschiedenen Theorie sowie ihren Argumenten hat keinen monologischen Charakter. Das weite Überlegungsgleichgewicht ist das Ziel eines Diskurses. Es wird idealerweise erreicht, wenn man alle Argumente des Gegenübers akzeptiert hat. *Vollständigkeit* läge dann vor, wenn alle Bürger im Gerechtigkeitsdiskurs von der Konzeption überzeugt wären. Damit hätte man, nach erfolgreicher Implementation der Konzeption, eine wohlgeordnete Gesellschaft. Diese Umdeutung kommt Kritikern entgegen, die im Überlegungsgleichgewicht eine versteckte Form des Intuitionismus und Subjektivismus vermuten.²⁷⁵

6.3. Fundamentale Ideen der Gerechtigkeit als Fairness

Die Konzeption der Gerechtigkeit basiert auf verschiedenen sogenannten „fundamentalen Ideen“. Der Urzustand und die vertragstheoretische Herleitung der Prinzipien ist eine davon. Man darf diese Ideen aber nicht so verstehen, dass sie einfach selbstrechtfertigend oder objektiv gegeben sind. Ihre Rechtfertigung hängt davon ab, ob die Konzeption mit ihren Ideen und Prinzipien nach gebührender Überlegung mit Urteilen und Überzeugungen in Kohärenz zu bringen ist.

*„The exposition of justice as fairness starts with these familiar ideas. In this way we connect it with the common sense of everyday life. But because the exposition begins with these ideas does not mean that the argument for justice as fairness simply assumes them as a basis. Everything depends on how the exposition works out as a whole and whether the ideas and principles of this conception of justice, as well as its conclusions, prove acceptable on due reflection.“*²⁷⁶

²⁷⁵ Vgl. Richard M. Hare: Rawls' Theory of Justice, in: Norman Daniels (Hrsg.): Reading Rawls, Oxford 1975, S.83f.

²⁷⁶ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.5 Fn.

Diese grundlegenden Ideen sind nicht beliebig gewählt. Rawls behauptet, dass sie seine Theorie mit dem *common sense* des alltäglichen Lebens verbinden. Diese Aussage ist sehr vage. Der *common sense* ist keine objektiv klar zu bestimmende Grundlage. Es ist auch nicht klar, ob in einer Gesellschaft überhaupt ein *common sense* für fundamentale Ideen existiert. Rawls nimmt ihn jedoch als Ausgangspunkt an und greift zu seiner Bestimmung auf die öffentliche politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft und die Traditionen der Interpretation ihrer Verfassung und der grundlegenden Gesetze zurück.

„To this end we look to the public political culture of a democratic society, and to the traditions of interpretation of its constitution and basic laws, for certain familiar ideas that can be worked up into a conception of political justice.”²⁷⁷

Rawls will sich als politischer Philosoph mit der Grundfrage der Demokratie auseinandersetzen. Er möchte den Ansprüchen der Freiheit und der Gleichheit in einer Gesellschaft gerecht werden. Das ist das praktische Ziel seiner Gerechtigkeitskonzeption. Die fundamentalste Idee seiner Konzeption ist die Idee der Gesellschaft als System der fairen Kooperation.²⁷⁸ Eine Person, welche diese Idee nicht teilt und sie kopfschüttelnd abstreitet, wird seine Konzeption von Anfang an ablehnen. Der konkrete normative Anspruch dieser Idee ist noch unbestimmt und nicht sehr stark, denn die große Mehrheit der Menschen wird ihm folgen können. Aber es zeigt sich bereits, dass die Konzeption von Rawls eine durchweg normative Theorie ist.

Zwei weitere fundamentale Ideen flankieren und spezifizieren das System der fairen Kooperation. Die Idee der freien und gleichen Personen und die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft. Hinzu kommen noch die Idee der Grundstruktur der Gesellschaft als Gegenstand der Gerechtigkeit (*subject of justice*) und die Idee des Urzustands. Die beiden letzteren sind kein Teil des *common sense* einer demokratischen Gesellschaft. Sie sind theoretische Hilfsmittel für die Ausarbeitung und klare Darstellung der Konzeption.

„Two other fundamental ideas are those of the basic structure, discussed in §2.1; and of the original position, discussed in §4. These are not seen as ideas familiar to

²⁷⁷ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S5.

²⁷⁸ Vgl. Ebd. S.5.

*educated common sense but rather as ideas introduced for the purpose of presenting justice as fairness in a unified and perspicuous way.*²⁷⁹

Die Prinzipien der Konzeption sollen schließlich für die Grundstruktur ausgearbeitet und auf sie angewendet werden. Der Urzustand ist das theoretische Hilfsmittel für die Darstellung der Konzeption der Person. Die Spezifizierung der Idee der freien und gleichen Personen zu einer Konzeption der Person, innerhalb der Gesamtkonzeption, habe ich in Kapitel 5.3. dargelegt.

*„A fundamental idea becomes a conception if we specify its elements in a particular way.“*²⁸⁰

Die Konzeption der Person ist die Grundlage für das vertragstheoretische Modell des Urzustands und seiner spezifischen Bedingungen. Auch diese Konzeption rechtfertigt sich erst dann, wenn die Konzeption der Gerechtigkeit insgesamt im Überlegungsgleichgewicht steht. Eine normative Konzeption der Person kann laut Rawls keine objektive Evidenz oder Selbstrechtfertigung in Anspruch nehmen. Sie orientiert sich, wie die Idee der Gesellschaft, an allgemeinen Überzeugungen des Alltags und arbeitet diese konzeptionell aus. Sie macht sich an der gelebten demokratischen Kultur und den Schriften, auf denen sie beruht, fest.

*„As noted earlier (§2.1-2), the conception of the person is worked up from the way citizens are regarded in the public political culture of a democratic society, in its basic political texts (constitutions and declarations of human rights), and in the historical tradition of the interpretation of those texts. For these interpretations we look not only to courts, political parties, and statesmen, but also to writers on constitutional law and jurisprudence, and to the more enduring writings of all kinds that bear on a society’s political philosophy.“*²⁸¹

Eine derartige Konzeption hat bessere Chancen ein volles Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, als eine Konzeption der Person nach einem natürlichen Gesetz oder dem Willen Gottes. Solche Ideen lassen sich in einer pluralistischen Demokratie nur sehr schwer öffentlich rechtfertigen. Sie scheiden als fundamentale Ideen einer

²⁷⁹ John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.15 Fn.

²⁸⁰ Ebd. S.19.

²⁸¹ Ders: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.19f.

politischen Gerechtigkeitskonzeption aus. Da die Bürger einer pluralistischen Demokratie sich nicht auf eine äußere moralische Instanz einigen können, geht die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness von einer vertraglichen Einigung der Bürger selbst aus. Die Bürger entscheiden selbst über die fairen Bedingungen ihrer Kooperation.

„[...] the fair terms of social cooperation are to be given by an agreement entered into by those engaged in it. One reason it does this is that, given the assumption of reasonable pluralism, citizens cannot agree on any moral authority, say a sacred text or a religious institution or tradition. Nor can they agree about a moral order of values or the dictates of what some view as natural law.”²⁸²

Es steht jeder umfassenden Lehre frei, die Inhalte der Prinzipien für sich selbst noch zusätzlich durch eine andere moralische Quelle zu stützen. Wenn sie den Inhalt der Prinzipien aber gegenüber anderen umfassenden Lehren begründen wollen, dann müssen sie auf der Ebene der öffentlich zugänglichen Vernunft argumentieren. Auf dieser Ebene befinden sich der politische Konstruktivismus und seine fundamentalen Ideen.

„With other ideas of justification specified by certain comprehensive doctrines, coherence of this kind presumably does not suffice. But endorsing other ideas of justification will not prevent such doctrines from belonging to an overlapping consensus.”²⁸³

Die öffentliche Vernunft bestimmt die Art und Weise des Ablaufs politischer Diskurse in einer Demokratie. Die öffentlich geteilte Vernunft lässt nur Argumente und Begründungen zu, die von allen freien und gleichen Bürgern geteilt werden können. Ein Rückgriff auf arkanes Wissen oder umfassende philosophische Ansätze ist unzulässig. Argumente für einen Sozialstaat können nicht aus Gottes Gebot der Nächstenliebe begründet werden. Ein Christ kann zwar den Sozialstaat für sich selbst durch ein solches Gebot zusätzlich rechtfertigen, gegenüber einem Atheisten muss er ihn aber anders begründen.²⁸⁴

²⁸² John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.15.

²⁸³ Ebd. S.32.

²⁸⁴ Vgl. Thomas W. Pogge: John Rawls, München 1994, S.167f.

Die Demokratie ist empirisch durch das Faktum des Pluralismus bestimmt. Nur die öffentliche Vernunft ermöglicht das Argumentieren zwischen den verschiedenen vernünftigen und umfassenden Lehren. In „*A Theory of Justice*“ hat Rawls, wie er selbst sagt, diesem Faktum noch zu wenig Rechnung getragen.²⁸⁵ Seine Gerechtigkeitstheorie soll keine umfassende philosophische Lehre sein, sondern die Schnittmenge aller vernünftigen, umfassenden Lehren im übergreifenden Konsens bilden.

Die drei wesentlichen fundamentalen Ideen der Gerechtigkeit als Fairness sind der öffentlichen Vernunft der Bürger zugänglich. Sie sind für Rawls die fundamentalen Bestandteile der Tradition demokratischen Denkens und seiner praktischen Realisierung. Weitere Ideen spezifizieren dieses Fundament und stellen es innerhalb der Konzeption im Zusammenhang dar.²⁸⁶ Rawls arbeitet auf empirischer Grundlage.

„Rawls kann sagen, daß er die öffentliche politische Kultur seiner Gesellschaft sozusagen auf den Begriff gebracht hat.“²⁸⁷

Wenn Rawls also eine Konzeption entwickelt, die von objektiv und empirisch gegebenen fundamentalen Ideen ausgeht, dann stellt sich die Frage ob eine Rechtfertigung im Überlegungsgleichgewicht noch notwendig ist. Die Antwort lautet: Ja. Die fundamentalen Ideen sind erstens sehr unbestimmt und vage. Sie selbst sind nur Rawls Interpretation der gegebenen demokratischen Gesellschaft. Er streitet aber in seiner epistemischen Bescheidenheit nicht ab, dass es andere mögliche Ausgangsideen geben kann.

„We cannot tell in advance whether the idea of social cooperation, and its two companion ideas, will provide the organizing ideas we need for a workable political conception of justice. The public political culture is not unambiguous: it contains a variety of possible organizing ideas that might be used instead [...]“²⁸⁸

Zweitens verläuft die Argumentation, ausgehend von der zentralen Idee der Gesellschaft als System der fairen Kooperation, nicht rein deduktiv. Die Idee selbst

²⁸⁵ Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, New York 2005, S.xvi.

²⁸⁶ Vgl. Ders: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge 2001, S.24f.

²⁸⁷ Thomas W. Pogge: *John Rawls*, München 1994, S.171.

²⁸⁸ John Rawls: *Justice as Fairness – A Restatement*, Cambridge 2001, S.25.

schließt natürliche oder von Gott gegebene Kooperationsbedingungen nicht aus. In einer Demokratie sind sie nur ausgeschlossen, weil die Bürger sich nicht auf eine äußere und metaphysische Autorität einigen können. Aus diesem Grund verbindet Rawls die Idee des Systems fairer Kooperation mit der Idee des Urzustands in dem freie und gleiche Personen die Bedingungen vertraglich abschließen.

„This spelling out of the central organizing idea of social cooperation is not a deductive argument. The steps starting with the idea and proceeding to the next are not said to follow from, or be derived from, it. We specify the organizing idea and make it more determinate as we connect it with the other ideas.”²⁸⁹

Ein kontraktualistisches Verfahren ist nicht notwendigerweise wahr oder objektiv gültig. Es ist aber der Nenner auf den sich vernünftige, umfassende Lehren als Verfahren zur Bestimmung der Prinzipien einigen können. Jede umfassende Lehre kann einer anderen über dieses Verfahren den Inhalt der Prinzipien als vernünftig darstellen. Die zentrale Idee der Gesellschaft als System der fairen Kooperation ist kein Fixpunkt für den einzig möglichen Weg einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Sie ist als Ausgangspunkt lediglich nicht unvernünftig. Die zentrale Idee der Gerechtigkeit als Fairness rechtfertigt sich erst durch das Zusammenspiel mit anderen Ideen und ihre Ausarbeitung zu einer Konzeption, die im vollen Überlegungsgleichgewicht steht.

„The point is that whatever idea we select as central organizing idea cannot be fully justified by its own intrinsic reasonableness, as its intrinsic reasonableness cannot suffice for that. Such an idea can be fully justified (if at all) only by the conception of political justice to which it eventually leads when worked out, and by how well that conception coheres with our considered convictions of political justice at all levels of generality in what we may call wide (and general) reflective equilibrium (§10).”²⁹⁰

Es läuft auch hier auf das Überlegungsgleichgewicht als letztes Glied in der Kette der Rechtfertigung hinaus. Die, von der Idee der öffentlichen Rechtfertigung beschriebene, Kette beginnt bei fundamentalen Idee bzw. öffentlich konsensfähigen Prämissen, gelangt dann durch Argumentation und Schlussfolgerung zur politischen Konzeption und endet bei allgemeinen Überzeugungen sämtlicher Bürger im weiten

²⁸⁹ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.25.

²⁹⁰ Ebd. S.25f.

Überlegungsgleichgewicht. Die Vertragstheorie ist ein Glied auf dem Weg zur kohärenztheoretischen Rechtfertigung des ganzen Konzeptionsrahmens:

„To realize this aim we try to work up, from the fundamental ideas implicit in the political culture, a public basis of justification that all citizens as reasonable and rational can endorse from within their own comprehensive doctrines. If this is achieved, we have an overlapping consensus of reasonable doctrines (§11), and with it, the political conception affirmed in reflective equilibrium.”²⁹¹

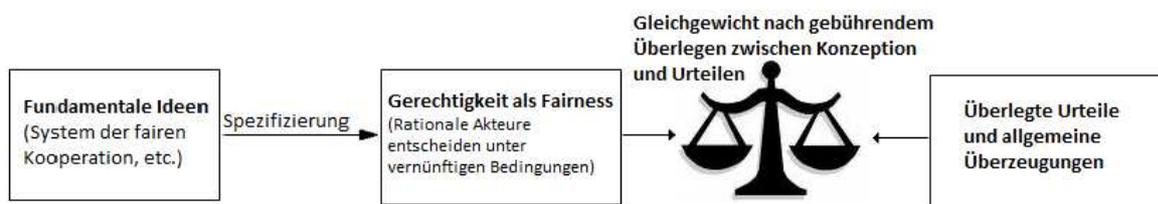
Abschließend antworte ich noch auf die Frage, wie sich die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und die mit ihr verbundene Idee des Überlegungsgleichgewichts rechtfertigen. Die Logik der Argumentation setzt voraus, dass auch diese beiden Ideen sich im Überlegungsgleichgewicht als Teile der Konzeption rechtfertigen müssen. Die Methode des Überlegungsgleichgewichts muss sich also durch ihre eigene Anwendung rechtfertigen. Diese Hypothese ist nur auf den ersten Blick zirkulär. Die Bürger einer Gesellschaft könnten mehrheitlich der festen Überzeugung sein, dass eine kohärenztheoretische Rechtfertigung der obersten Prinzipien unnötig ist oder zu falschen Prinzipien führt. Damit wäre dem Kohärenzmodell die Rechtfertigungsgrundlage entzogen und es würde obsolet werden. Übrig bliebe dann aber noch die Vertragstheorie oder der politische Konstruktivismus als eigenständige Rechtfertigungsbasis für die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness.

Die von Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie verwendete Kohärenztheorie kann nicht so verstanden werden, wie das Kohärenzmodell von Hoerster es vorsieht. Das Überlegungsgleichgewicht ist keine Methode zur direkten Ableitung von Prinzipien. Im weiten (*wide*) Überlegungsgleichgewicht werden verschiedene Konzeptionen der Gerechtigkeit untersucht, verglichen und argumentativ geprüft. Diesen Konzeptionen werden überlegte Urteile und allgemeine Überzeugungen gegenübergestellt. Diese Urteile und Überzeugungen sollen im Idealfall sowohl untereinander als auch zu einer bestimmten Konzeption kohärent sein. Dabei ist es möglich, dass einige Konzeptionen so gute Argumente für Prinzipien haben, dass vorher abweichende Urteile und Überzeugungen sich anpassen. Die Urteile und Überzeugungen selbst nehmen wiederum Einfluss auf die Konzeption. Sie können bestimmte wesentliche Bedingungen für Form und Inhalt der Prinzipien vorgeben, denen die verschiedenen

²⁹¹ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.29.

Konzeptionen gerecht werden müssen, wenn sie einen Anspruch auf vernünftige Akzeptanz haben wollen. Tiefe Gerechtigkeitsüberzeugungen werden beispielsweise durch den Schleier des Nichtwissens in der Konzeption modelliert.

Das Überlegungsgleichgewicht soll keine Methode individualistischer Rechtfertigung sein, sondern Rawls strebt ein volles (*full*) Überlegungsgleichgewicht an, in dem sich alle Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft befinden sollten. Das ist die Idee der öffentlichen Rechtfertigung einer politischen Konzeption. Die einzelnen Teile der Konzeption besitzen kein eigenes Rechtfertigungspotential. Sie sind aber auch nicht willkürlich gewählt, sondern speisen sich aus (*draw upon*) fundamentalen, vertrauten Ideen einer demokratischen Kultur. Das Kohärenzmodell lässt sich auch bildlich darstellen:



(Abb.5: Das Kohärenzmodell der Rechtfertigung bei Rawls)

Ich habe das Verhältnis zwischen der Vertragstheorie und der Kohärenztheorie in den vorhergehenden Kapiteln ausführlich thematisiert. Die Kohärenztheorie ist eindeutig der wichtigere Teil der Normbegründung. Außerhalb eines Überlegungsgleichgewichts ist keine Rechtfertigung möglich. Konzeptionell spielt die Kohärenztheorie eher eine untergeordnete Rolle. Die Konzeption des politischen Konstruktivismus, in der Form der Gerechtigkeit als Fairness, muss nicht auf sie zurückgreifen. Es ist möglich aus zentralen fundamentalen Idee die Prinzipien der Gerechtigkeit über den Urzustand zu konstruieren, ohne dabei in irgendeiner Form auf gegebene Urteile und Überzeugungen zu rekurrieren. Für einen reinen Vertragstheoretiker reicht diese Argumentation aus. Er hat damit bereits ein für sich ausreichendes Maß an Objektivität erreicht. Die Tatsache, dass er mit dieser Konzeption möglicherweise keinen übergreifenden Konsens oder eine wohlgeordnete Gesellschaft im Überlegungsgleichgewicht erreicht, ist für den universellen und reinen Vertragstheoretiker von geringer Relevanz. Rawls kann sich einer solchen Sichtweise jedoch nicht anschließen.

Im folgenden Teil der Arbeit werde ich deutlich machen, dass Rawls weder einen Universalismus (Vertragstheorie) noch einen Relativismus (Kommunitarismus) der Gerechtigkeit behauptet. Er stellt sich dieser erkenntnistheoretischen Frage nicht. Die Praxis des Überlegungsgleichgewichts muss diese Frage beantworten. Sie eröffnet sowohl die prinzipielle Möglichkeit eines einzigen Gleichgewichts (Universalismus), wie die Möglichkeit vieler verschiedener Gleichgewichte (Relativismus). Für seine eigene Konzeption nimmt Rawls nur an, dass sie für die Bürger einer modernen Demokratie eine vernünftige Diskursgrundlage zur Klärung der Gerechtigkeitsfrage ist.

Teil III.

Rechtfertigung ohne Wahrheitsanspruch

Was bleibt vom Gerechtigkeitsanspruch übrig?

In Teil II. habe ich Rawls' methodisches Vorgehen bei der Ausarbeitung seiner normativen politischen Theorie eingehend analysiert. Vertragstheorie und Kohärenzparadigma sind wesentliche Bestandteile seiner Theorie mit unterschiedlichen Aufgaben. Den fundamentalen Rechtfertigungsanker („Letztbegründung“) liefert dabei die Kohärenz von Prinzipien und Gerechtigkeitsüberzeugungen im Überlegungsgleichgewicht. Wenn die Prinzipien der Gerechtigkeit, nach denen wir unsere Gesellschaft ordnen sollen, mit unseren Überzeugungen übereinstimmen, haben wir im Hinblick auf die Rechtfertigung der Theorie alles getan, was möglich und nötig ist. Eine tiefer gehende Rechtfertigung kann es laut Rawls für eine politische Gerechtigkeitskonzeption nicht geben. Jede weitergehende Rechtfertigung kann nur Teil einer umfassenderen normativen Konzeption sein. Eine solche tiefere Rechtfertigung wird von der politischen Konzeption aber nicht verhindert oder widerlegt. Rawls geht im Gegenteil davon aus, dass eine tiefere Rechtfertigung der Prinzipien einen bedeutenden Beitrag zur normativen Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft leisten kann und muss.

Die Theorie selbst vollzieht diese tiefere Rechtfertigung nicht, aber der „*overlapping consensus*“ gibt sie der Form nach vor. Die tiefere Rechtfertigung ist dann geglückt, wenn alle oder möglichst viele Bürger die Konzeption der Gerechtigkeit in ihr Weltbild aufnehmen können. Die Theorie selbst liefert nur die „*pro tanto*“ Rechtfertigung, d.h. eine Rechtfertigung, die zu einem Überlegungsgleichgewicht führen soll, das nur auf politischen Begriffen und Konzeptionen beruht.²⁹² Zur Vollständigen Stabilität und Rechtfertigung verlangt die Gerechtigkeitskonzeption aber, dass die Bürger sie in ihre umfassenderen Konzeptionen integrieren können. Diese Integration bleibt jedem Bürger selbst überlassen. Rawls hofft, dass alle Bürger seine Theorie in diesem Sinne akzeptieren und in ihre Weltanschauung integrieren können. Zur dieser Rechtfertigung ist aus

²⁹² Vgl. John Rawls: Reply to Habermas, in: John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.386f.

Sicht der Theorie nichts weiter zu sagen. Im nächsten Kapitel werde ich versuchen das Rawls'sche Verständnis von Rechtfertigung metaethisch auf den Begriff zu bringen.

Kapitel 7. Liberaler Kognitivismus (LK)

„It [political constructivism; Anm. d. Verf.] does not [...] use (or deny) the concept of truth; nor does it question that concept, nor could it say that the concept of truth and its idea of the reasonable are the same. [...] Let us say, then, that when we speak of the moral truth of a political conception, we assess it from the point of view of our comprehensive doctrine.“²⁹³

John Rawls ist *liberaler Kognitivist*. Unter diesem Begriff werde ich seine metaethische Position rekonstruieren. Oder anders formuliert: Der liberale Kognitivismus ist die metaethische Grundlage des politischen Liberalismus. Diese metaethische Grundlage macht er in seinem Werk jedoch nicht explizit. Der politische Liberalismus *„offers no specific metaphysical or epistemological doctrine beyond what is implied by the conception itself“*.²⁹⁴ Ziel dieses Kapitels ist die Explikation der im politischen Liberalismus implizierten Metaethik. Der politische Liberalismus erweist sich dabei als performative Widerlegung des moralischen Skeptizismus.

„Wer Argumente für und wider konkrete Kriterien politischer Gerechtigkeit entwickelt, behauptet implizit, daß ein rationaler Diskurs über Fragen dieser Art möglich sei.“²⁹⁵

Für das Bestreiten der Möglichkeit eines rationalen Diskurses über normative Fragen hatte ich in Teil I.1. den Begriff „Non-Kognitivismus“ eingeführt. Dementsprechend bezeichne ich Rawls Auffassung als „kognitivistisch“. Im engeren Sinne wird der Begriff „Kognitivismus“ innerhalb der Metaethik folgendermaßen gebraucht:

²⁹³ John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.94. u. 126.

²⁹⁴ Ebd. S.10.

²⁹⁵ Julian Nida-Rümelin: Demokratie als Kooperation, Frankfurt am Main 1999, S.10.

Moralische und ethische Prinzipien, Normen und Werte sind wahrheitsfähig bzw. Wahrheitsträger. (Kognitivismusthese)²⁹⁶

Diese Definition des Kognitivismus ist jedoch für den politischen Liberalismus unbrauchbar, da sie den Begriff „wahrheitsfähig“ beinhaltet. Was soll es bedeuten, dass eine Norm wahr sein kann? Diese Frage ist zwar nicht unbedeutend oder gar sinnlos, aber der politische Liberalismus ist außer Stande sie zu beantworten. Eine solche Antwort setzt einen geteilten Wahrheitsbegriff oder eine einheitliche Wahrheitstheorie voraus. Beides liefert der politische Liberalismus nicht. Ihm fehlt der Teil einer vollständigen Metaethik, die der politische Liberalismus nicht beinhalten kann, weil er sonst dem philosophischen und metaphysischen Pluralismus einer demokratischen Gesellschaft nicht mehr gerecht werden könnte. Die Metaethik des politischen Liberalismus ist demnach unvollständig. Sie erfüllt nicht die Erwartung, welche man an eine Metaethik stellt: Die Verknüpfung von Ethik und Wahrheit. Das Fehlen dieser Verknüpfung ist gleichzeitig das größte Defizit des politischen Liberalismus.

7.1. Die philosophische Wahrheitsfrage

Gäbe es eine Möglichkeit Gerechtigkeit und Wahrheit auf unproblematische Weise zu verknüpfen, dann wäre die politische Metaethik überflüssig und diese Dissertation hätte keinen Gegenstand mehr. Alle bisherigen Versuche der politischen Theorie sind diesbezüglich jedoch an der politischen Praxis gescheitert. Daher gibt es bis zum heutigen Tag immer wieder Versuche neue normative politische Theorien zu entwickeln, wobei es bisweilen auch Phasen der Resignation gab, in denen die normative politische Theorie ein Schattendasein innerhalb der Philosophie fristete.²⁹⁷ Ich werde mich dem Thema nähern, indem ich zunächst ein paar einfache Fragen zum Verhältnis von Ethik und Wahrheit stelle.

²⁹⁶ Vgl. Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch, Stuttgart 2006, S.38 u. Uwe Czaniera: Gibt es moralisches Wissen, Paderborn 2001, S.14.

²⁹⁷ Vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, während der Blüte des Marxismus und der klassischen analytischen Philosophie, spielte die normative politische Theorie eine untergeordnete Rolle in der Philosophie und im politischen Denken. (Seit dem Ende der Vertragstheoretiker bis zur Renaissance normativen Denkens nach dem 2. Weltkrieg).

Eine oft gestellte Frage lautet: Sind die Menschenrechte wahr? Für den politischen Liberalismus stellt diese Frage eine unlösbare Herausforderung dar. Warum ist die Wahrheitsfrage für den politischen Liberalismus ein so großes Problem? Diese Frage wird klarer, wenn man sich in Abgrenzung dazu den Gebrauch des Wahrheitsbegriffs in Alltag und Wissenschaft verdeutlicht. Im gesellschaftlichen Alltag ist der Gebrauch der *Wahrheit* wenig problematisch. Wenn eine Mutter ihr Kind oder ein Richter die Zeugen auffordert die Wahrheit zu sagen, dann wissen beide Seiten sehr genau was damit gemeint ist. In diesen Alltagssituationen ist man nicht einer metaphysischen Wahrheit auf der Spur, sondern erwartet von seinem Gegenüber Wahrhaftigkeit. Die Bedeutung des Prädikats „wahr“ ist im Alltag durch seinen Gebrauch jedem verständlich und eindeutig.

Ein kluger Physiker dagegen wird sich sehr genau überlegen, wie er auf die Frage antwortet, ob Quantenmechanik und allgemeine Relativitätstheorie wahr sind. Man stelle sich drei Physiker mit jeweils unterschiedlichen Antworten vor. Der erste beantwortet diese Frage schließlich mit „ja“. Beide Theorien geben für ihn die wahre Wirklichkeit wieder. Der zweite behauptet, dass es die beiden am besten falsifizierten Approximationen der Wahrheit seien. Sie seien der Wahrheit näher als jede andere Theorie. Der dritte stellt lediglich fest, es handele sich bei diesen Theorien um die erfolgreichsten und herrschenden Paradigmen physikalischer Forschung. Alle drei Physiker können hervorragende Vertreter ihres Faches sein. Ihre Antworten haben keinerlei Einfluss auf ihre wissenschaftliche Arbeit und die Verständigung untereinander. Sie teilen dieselben Geltungsbedingungen ihrer wissenschaftlichen Forschung und wissen wie man Theorien experimentell überprüft. Die Wahrheitsfrage aber lässt sich weder aus der Wissenschaft selbst noch mit Hilfe des alltäglichen Wahrheitsbegriffs beantworten, weil es eine philosophische Frage ist, die eine philosophische Antwort verlangt. Analog zur Physik ist der politische Liberalismus nicht in der Lage eine philosophische Antwort zur Wahrheit der Gerechtigkeit zu geben. Gleichzeitig gibt er aber klare Bedingungen für die Gültigkeit einer Gerechtigkeitstheorie an. Diese Geltungsbedingungen sind nicht naturwissenschaftlich-empirischer Art. Es sind normative Gründe, die auf einen normativen Konsens zielen.

Ein Physiker, sofern er Wissenschaftler ist, stellt sich nicht die Frage, ob seine Theorien „wahr“ sind oder „wahr“ sein können. Als Physiker versucht er seine Hypothesen empirisch-experimentell zu prüfen. Das empirische Paradigma ist

unbestrittene Grundlage jeder Naturwissenschaft. Mit Hilfe dieses Paradigmas und ihrer experimentellen Ergebnisse können Wissenschaftler ihre Theorien gegenseitig begründen und kritisieren. Sie können z.B. feststellen, dass nach den von allen geteilten Methoden und Verfahren zur Begründung physikalischer Theorien, Quantenmechanik und allgemeine Relativitätstheorie als gültige physikalische Theorien erachtet werden müssen. Wenn sie sich gleichzeitig zur Wahrheitsfrage äußern, setzen sie damit zusätzlich eine philosophische oder wissenschaftstheoretische Position zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit voraus.²⁹⁸ Es gibt keine wissenschaftliche Methode, die beweist, dass die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung „wahr“ sind. Das ist lediglich eine philosophische Annahme, die nicht irrational ist und von vielen akzeptiert wird.

Die Wahrheitsfrage an sich ist nicht wissenschaftlich, sie ist genuin philosophisch. Für die Wissenschaft bleibt die Wahrheitsfrage unlösbar. Diese Lösung gehört aber auch nicht zur Erwartungshaltung gegenüber Wissenschaftlern. Von ihnen erwartet man, dass sie mit Hilfe der Empirie Fragen stellen und beantworten. Die Empirie ist Grundlage wie Grenze der Wissenschaften. *„Sie finden keine Antwort auf Fragen, die sie nicht selbst formuliert haben.“*²⁹⁹ Für eine politische Philosophie gilt diese Einschränkung nicht. Sie muss sich grundsätzlich dem Problem der „Letztbegründung“ stellen, während sich die Wissenschaft auf dem Fundament der Empirie sicher bewegen kann. Die politische Philosophie dagegen muss nicht nur beantworten, welche Prinzipien sie begründen kann. Sie muss ferner darlegen mit welcher Methode sie das leisten kann. Schlussendlich steht sie vor dem Problem diese Methode selbst wiederum begründen zu müssen. John Rawls ist der Auffassung, dass man politische Philosophie, genauso wie Physik, ohne philosophischen Wahrheitsbezug erfolgreich betreiben kann. Diese Auffassung ist nicht trivial. Es gibt im Gegensatz zur Physik, oder empirischer Wissenschaft allgemein, kein einheitliches Forschungsparadigma in der politischen Philosophie. Ihre Methodik und Erkenntnisfähigkeit sind umstritten (Teil I, Kapitel 1-3). Der politische Philosoph hat kein paradigmatisches Fundament, um beispielsweise die Gerechtigkeitsfrage zu

²⁹⁸ Es gibt eine Fülle verschiedener Annahmen zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit innerhalb der Wissenschaftstheorie. Mein Punkt ist, dass man sich durch die Verwendung des Wahrheitsbegriffs immer ein Problem einhandelt, dass die Physik weder lösen kann noch lösen muss. Der Trick zum Verständnis des Rawls'schen Programms liegt in der diesbezüglichen Analogie zwischen Physik und politischer Philosophie.

²⁹⁹ Jürgen Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1971, S.46.

lösen. Er muss Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen und die Verwendung der Begriffe ablegen. Für Rawls sind sowohl Wahrheit als auch Gerechtigkeit zentrale Fragen der Philosophie. Allerdings müssen beide nicht notwendig in ein und derselben Theorie beantwortet werden. Die Verknüpfung beider führt im Gegenteil zu Problemen der Konsensfindung in einer pluralistischen Gesellschaft. Rawls wird daher lediglich sagen, dass seine Gerechtigkeitskonzeption *vernünftig* ist. Die Rechtfertigung dieser Behauptung ist gleichzeitig die Rechtfertigung des kognitiven Anspruchs der Gerechtigkeitsprinzipien. Der **LK** verknüpft nicht Ethik und Wahrheit, sondern Ethik und Vernunft. Wie sinnvoll und ergiebig diese Verknüpfung ist soll die weitere Untersuchung zeigen.

7.2. Ideengeschichtliche Rechtfertigungsversuche

Oft beziehen sich politische Philosophen der Gegenwart auf große Denker der Vergangenheit und suchen Anschluss an deren Werk. Dieser Rückgriff bietet aber keinen wirksamen Schutz vor Kritik bezüglich metaethischer Probleme, welche diese Werke selbst in Vergangenheit und Gegenwart aufgeworfen haben. Der politische Philosoph Robert Nozick dient hier als anschauliches Beispiel. In seinem Buch *„Anarchy, State, and Utopia“* entwickelte Nozick 1974 eine normative politische Theorie auf der Grundlage individueller Rechte. Besonders markant war bereits der erste Satz des Buches:

*„Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights).“*³⁰⁰

Woher diese Rechte kommen bleibt bei Nozick aber unklar.

*„This book does not present a precise theory of the moral basis of individual rights; [...] Much of what I say rests upon or uses general features that I believe such theories would have were they worked out.“*³⁰¹

Aus Mangel an einer eigenen Konzeption individueller Grundrechte greift Nozick auf John Locke zurück. Im Anschluss an dessen Konzeption gelten für Nozick die Rechte

³⁰⁰ Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, S.ix.

³⁰¹ Ebd. S.xiv.

auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Eigentum als universelle Grundrechte.³⁰² Die Begründung und Ableitung dieser Rechte ist bei Locke aus metaethischer Perspektive jedoch problematisch. Diese Begründung besteht in einer Verschränkung seiner Eigentumstheorie mit religiösen Überzeugungen. Gott erschuf bei Locke die Natur und den Menschen. Damit ist der Mensch nach Locke Eigentum Gottes, denn analog erwirbt auch der Mensch sein Eigentum an der Natur.

„Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property.”³⁰³

Eigentümer einer Sache zu sein, ist ein exklusives Vorrecht. Es grenzt andere von Gebrauch oder Schädigung dieser Sache aus und erlaubt es dem Eigentümer, diese Sache im Rahmen seiner Freiheit beliebig zu verwenden. Wenn der Mensch seinen Körper, der nicht nur Eigentum Gottes, sondern auch sein Eigentum ist, dazu benutzt, um zu arbeiten und produktiv tätig zu sein, dann sind die Früchte dieser Arbeit wiederum sein alleiniges Eigentum.

„Yet every man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his.”³⁰⁴

Weil Gott die Menschen aus eigener Kraft geschaffen hat, gehören sie ihm und niemand anderem ist es erlaubt, sie zu verletzen, zu töten oder zu bestehlen.

„No one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions: for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker ... they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure.”³⁰⁵

Die individuellen Grundrechte basieren also auf dem Postulat, dass jeder Mensch Eigentum Gottes ist und man dem Eigentum eines anderen nicht schaden darf.

³⁰² Vgl. John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, Chap. II ff.

³⁰³ Ebd. Chap. V.27.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Ebd. Chap. II.6.

Offensichtlich ist eine solche Begründung der Grundrechte für eine moderne Demokratie nicht überzeugend. Die Bezugnahme auf ein göttliches Recht oder den Willen Gottes kann in einer pluralistischen und multireligiösen Gesellschaft nichts begründen. Wenig überzeugend stellt sich für den gegenwärtigen Stand gesellschaftlicher Entwicklung auch seine Eigentumstheorie dar. Sie ist geprägt von einer romantischen Vorstellung der Güteraneignung, die einer spätkapitalistischen Ordnung nicht gerecht wird. Nozick übernimmt diese Rechtfertigung zwar nicht, allerdings bietet er auch keine alternative Begründung der Grundrechte. Er übernimmt die Grundrechte ihrem moralischen Gehalt nach vorbehaltlos in seine Theorie, da sie für ihn ohne weiteren Rechtfertigungsbedarf evident scheinen. Diese Evidenz grundlegender Menschenrechte, wie des Rechts auf körperliche Unversehrtheit, ist in einer liberalen Gesellschaft ohne weiteres gegeben. Kein vernünftiger Mensch bestreitet solche fundamentalen Rechte. Disput besteht in der tieferen Begründung dieser Rechte, nicht über die Rechte als solche. Jede liberale Theorie wird diese Rechte beinhalten, aber die Theorie sollte versuchen sie zu begründen und sie nicht als Ausgangspunkt für die eigene Argumentation nehmen. Für Nozick stehen die Lockeschen Rechte auf Freiheit, Leben und Eigentum als individuelle Grundrechte a priori fest. Mit diesen Rechten ist der normative Gehalt seiner Theorie bereits vollständig umrissen. Aus diesen Rechten deduziert er ohne weiteren normativen Input seine politische Konzeption eines, auf die Garantie dieser Rechte reduzierten, Minimalstaats. Insofern entwickelt Nozick keine *normative* politische Theorie, sondern eine politische Theorie auf einer festen und apriorischen *normativen* Grundlage. Ihr Ausgangspunkt ist unpolitisch.

„Moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy. What Persons may and may not do to one another limits what they may do through the apparatus of the state, or do to establish a state.“³⁰⁶

Diese dünne Grundlage seiner Theorie ist aber für eine Gerechtigkeitstheorie weder hinreichend noch konsensfähig. Der normative Gehalt moderner Demokratien geht nicht in diesen drei Rechten auf oder lässt sich auf sie reduzieren. Und insofern sie Teil unserer Demokratie sind, erwartet man von einer politischen Theorie ihre eigentliche Begründung. In beiden Punkten wird Nozick den Anforderungen nicht

³⁰⁶ Robert Nozick: Anarchy, State and Utopia, New York 1974, S.6.

gerecht.³⁰⁷ Er fokussiert sich z.B. auf eine rein *negative* Konzeption von Freiheit.³⁰⁸ Freiheit bedeutet bei ihm, wie bei Locke, ausschließlich „Freiheit von äußeren Zwängen“, die illegitimer Weise von Staatseite oder Dritten ausgehen. *Positive* Aspekte des Freiheitsbegriffs, wie „Freiheit durch Teilhabe am gesellschaftlichen Leben“ oder „Freiheit als geistig-moralisches Vermögen“³⁰⁹ spielen keine Rolle. Ein positives Freiheitsverständnis hat aber in der Ideengeschichte der Demokratie auch immer eine zentrale Position ausgefüllt. Daher verspielt Nozick jede Chance auf einen gesellschaftlichen Konsens.

Am Vorgehen Nozicks zeigen sich deutlich die Schwierigkeiten einer politischen Philosophie. Seine individuellen Grundrechte sollen universell gültig sein, aber er kann nicht erklären warum. Lockes vormoderne Begründung dieser Rechte ist religiös fundiert und für den öffentlichen Diskurs unbrauchbar. Nozick wendet moralisch-vorpolitische Rechte auf den Bereich des Politischen an, anstatt die politischen Rechte im und für den Bereich des Politischen zu konzipieren und zu begründen. Mit dem Rosinenpicken einzelner Grundrechte kann er die Anforderungen einer demokratischen Gerechtigkeitstheorie nicht erfüllen. Der Rückgriff auf Klassiker des politischen Denkens befreit den politischen Philosophen nicht von seiner Begründungslast. Diese These fasst den Kerngehalt dieses Abschnitts zusammen. Der zentrale Unterschied zwischen normativer politischer Philosophie und empirischer Wissenschaft ist die Last der „Letztbegründung“. Die Philosophie muss diese Last bis zum heutigen Tage tragen und mit jeder neuen normativen Theorie eine Lösung des Problems anbieten. Es fehlt ihr an einem einheitlichen Paradigma. Der empirische Wissenschaftler ist von dieser Last befreit und kann sich ganz seinem konkreten Erkenntnisinteresse widmen.

³⁰⁷ Nozicks' Theorie hat noch weitere Schwachpunkte. Ich konzentriere mich lediglich auf die normativen Grundlagen.

³⁰⁸ Zur Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit siehe Isaiah Berlin, Two Concepts of Liberty, in: Ders: Four Essays on Liberty, Oxford 1969.

³⁰⁹ Dieser Aspekt ist bei Rawls entscheidend für die weitere Konzeption des Freiheitsbegriffs.

7.3. Eine alternative Kognitivismusthese

Ich habe an zwei Stellen vom Problem oder der Last der „Letztbegründung“ gesprochen. Man könnte es auch als Problem des Verhältnisses von Theorie und Wahrheit bezeichnen. Rawls steht wie jeder andere Philosoph der Geschichte vor diesem Problem. Den Begriff der Wahrheit möchte er jedoch vermeiden, da er sich nicht auf einen bestimmten Begriff der Wahrheit und damit eine von vielen möglichen Wahrheitstheorien festlegen will. Seine Lösung besteht in einer pragmatistischen Transformation des Problems.³¹⁰ Die Rechtfertigung bzw. Begründung seiner Theorie ist für Rawls eine praktische und keine theoretische Herausforderung. Diese Lehre zieht er aus den fortwährenden Rechtfertigungsschwierigkeiten normativer politischer Philosophie.

„Profound and long-lasting controversies set the style for the idea of reasonable justification as a practical and not as an epistemological or metaphysical problem [...]“³¹¹

Er will eine Begründung anbieten, welche liberal und demokratisch gesinnte Bürger akzeptabel finden. Eine derart begründete Theorie wird dann in einem Überlegungsgleichgewicht zu den normativen Überzeugungen der Bürger stehen. In der Herstellung dieses Gleichgewichts liegt die praktische Herausforderung der „Letztbegründung“ bei Rawls. Tatsächlich überprüfen ließe sich ein solches Gleichgewicht zwischen Theorie und Überzeugungen nur empirisch. Das Überlegungsgleichgewicht formuliert lediglich den Rechtfertigungsanspruch, dem Rawls genügen und an dem er sich messen will. Ist das Überlegungsgleichgewicht die richtige Antwort auf das Problem der „Letztbegründung“ in der politischen Philosophie? Hier bleiben zumindest Zweifel.

Ich habe oben die klassische Kognitivismusthese als unbrauchbar für die Charakterisierung des politischen Liberalismus beschrieben und dies mit der Problematik der Wahrheitsfrage begründet. Daher bedarf es einer abgeschwächten Form der klassischen Kognitivismusthese. Diese schwächere These behauptet nicht, dass moralische Prinzipien und Urteile analytische oder synthetische Wahrheiten

³¹⁰ Rawls verwendet keinen pragmatistischen Wahrheitsbegriff!, sondern der Begriff selbst wird für das Problem nach seiner Umformung irrelevant.

³¹¹ John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.44.

zum Ausdruck bringen. Dennoch halte ich am Begriff des Kognitivismus für diese These fest, weil sich die metaethischen Debatten im Kern am Dualismus zwischen Kognitivismus und Non-Kognitivismus ausrichten und der Bereich des Kognitiven oder Rationalen sich nicht in Logik und Empirie erschöpft.

„[...] man kann die Menge der ernstzunehmenden Urteile über die Menge der wissenschaftlichen Urteile hinaus erweitern und zeigen, daß moralische Urteile in diese erweiterte Menge gehören.“³¹²

Für Uwe Czaniera beschreibt dieser Satz eine von zwei möglichen Varianten des sogenannten „Neokognitivismus“. Der *liberale* Kognitivist wird diesem Satz zustimmen, wobei nicht klar ist inwiefern sich tatsächlich *zeigen* lässt, dass moralische Urteile zu den ernstzunehmenden Urteilen zählen. Auch andere Quellen kennen das Prädikat *kognitiv* in dieser schwachen Form:

„Dinge, von denen man sinnvoll sagen kann, sie seien (im üblichen Sinn) wahr oder falsch, nennt man oft ‚Wahrheitsträger‘. Ein Satz hat somit gemäß der hier vorgeschlagenen Festlegung genau dann eine kognitive Funktion, wenn er ein Wahrheitsträger ist. Man spricht allerdings oft in einer wesentlich weiteren Bedeutung von kognitiver Funktion von Sätzen und schreibt auch Sätzen, die keine Wahrheitsträger sind, eine kognitive Funktion zu, wenn sich Argumente für oder gegen das, was mit ihnen gesagt wird, anführen lassen. In diesem weiteren Sinn hat ein Satz bereits dann eine kognitive Funktion, wenn er ‚diskursfähig‘ ist, wenn er also Prämisse oder Konklusion eines Arguments sein kann.“³¹³

Ich modifiziere die klassische Kognitivismusthese daher wie folgt: Moralische und ethische Prinzipien, Normen und Werte haben einen epistemischen Status.³¹⁴ Diese These begreift Moral und Ethik als eine Form des Wissens. Moral und Ethik sind begründungsfähig. Es sind nicht bloße Emotionen, Affekte und unbegründete Meinungen, sondern prinzipiell begründbare Überzeugungen. Dies ist die performative Minimalforderung einer Gerechtigkeitstheorie. Eine

³¹² Uwe Czaniera: Gibt es moralisches Wissen?, Paderborn 2001, S.104.

³¹³ Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch Ethik, 2. Auflage, Stuttgart 2006, S.38.

³¹⁴ Habermas verwendet eine ähnliche Charakterisierung des Kognitivismus. Er unterscheidet jedoch lediglich schwachen (relativistisch) und starken (universalistisch) Kognitivismus. Vgl. Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, S.14f.

Gerechtigkeitstheorie kann nicht ihre eigene Begründbarkeit bezweifeln. Bürger sollen durch Gründe für die Gerechtigkeitsprinzipien kognitiv affiziert werden. Bis zu diesem Punkt gehen Diskurstheorie und Rawls' Gerechtigkeitstheorie noch Hand in Hand. Die Diskurstheorie der Demokratie geht davon aus, dass sich die Bürger in öffentlichen Diskussionen gegenseitig Gründe für politische Überzeugungen, Prinzipien und Entscheidungen liefern.

Diese Begründungen haben einen kognitiven Status, denn es handelt sich nicht um leere Worthülsen oder rhetorische Übungen. Die Bürger geben sich gegenseitig Gründe und sie verlangen auch Gründe für politisches Handeln. Die Gerechtigkeitstheorie löst sich erst von der rein formalen Diskurstheorie, wenn sie den Diskurs und die Gründe nicht nur der *Form* nach bestimmt, sondern die Gründe durch die Theorie selbst expliziert werden. Habermas hatte mit dem Universalisierungsgrundsatz (U) lediglich eine formale Bestimmung des Gerechtigkeitsprinzips gegeben (Vgl. Teil I.1.2.). Normen sind laut U dann gerecht und begründet, wenn sie im gleichmäßigen Interesse aller Menschen sind. Es gibt Normen der politischen Gerechtigkeit für die U als Bestimmungskriterium ausreicht. An der Geltung der Menschenrechte hat jeder ein gleichmäßiges Interesse. Niemand kann die Anwendung von politischer Diskriminierung und Folter begründen, d.h. niemand würde deren Anwendung auf sich selbst, unter welchen Umständen auch immer, zustimmen. Die Ablehnung solcher Maßnahmen liegt im Interesse jedes einzelnen.

Die Prinzipien der Gerechtigkeit sollen die allgemeinen Menschenrechte einschließen. Wären Theorie und Menschenrechte inkompatibel, würde sich niemals ein Überlegungsgleichgewicht einstellen können. Diese Aussage lässt sich ohne weitere empirische Forschung treffen. Es gibt keine Theorie, die uns von der Falschheit der Menschenrechte überzeugen könnte. Jeder Versuch einer Begründung wäre aussichtslos. Der kognitive Anspruch der Gerechtigkeit geht jedoch über die Begründung allgemeiner Menschenrechte hinaus. Eine zentrale Frage der Gerechtigkeit ist die Verteilung materieller Güter.³¹⁵ Im Zentrum dieser Frage steht

³¹⁵ Rawls gewährt jedoch auch solchen Konzeptionen ihren Wert und ihre Bedeutung, die nur die „constitutional essentials“ rechtfertigen, wie z.B. Gewaltenteilung und individuelle Bürgerrechte, die auch der Wille der Bürgermehrheit nicht übergehen kann. „*The point is that if a political conception of justice covers the constitutional essentials, it is already of enormous importance even if it has little to say about many economic and social issues that legislative bodies must consider.*“ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.28.

unter anderem die Steuergerechtigkeit. Lassen sich Probleme der Steuergerechtigkeit mit **U** lösen? Das scheint kaum möglich. Die Frage der Steuergerechtigkeit zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie nicht im gleichmäßigen Interesse aller liegt. Wohlhabende haben ein geringes Interesse an der Zahlung hoher Steuern, während eine hohe Steuerquote den Ärmeren in Form sozialer Leistungen zu Gute kommen kann. **U** ist unbrauchbar zu Lösung dieser Probleme. Erst im Urzustand lassen sich auch Fragen der Verteilung materieller Güter im gleichmäßigen Interesse lösen. Nur Personen, die keinen konkreten materiellen Status haben, einigen sich im gleichmäßigen Interesse auch auf Prinzipien zur Lösung von Steuerfragen.

Der Urzustand ist die Voraussetzung, um auch Fragen materieller Gerechtigkeit kognitiv zu lösen. In Form von **U** bietet uns das Diskursprinzip keinen geeigneten Ausgangspunkt. Wenn der **LK** die adäquate Metaethik der politischen Philosophie sein soll, muss er auch die kognitive Lösung materieller Gerechtigkeit einschließen. Die Gerechtigkeit einer Demokratie erschöpft sich nicht in den Menschenrechten. Der Urzustand erlaubt die vollständige Behandlung der Gerechtigkeitsfrage. Aus Sicht des **LK** stellt sich nur die Frage, wie lässt sich der Urzustand begründen?

Rawls bezeichnet seine Theorie gerne als reine Verfahrensgerechtigkeit („*pure procedural justice*“). Dieser Begriff ist bezüglich des Urzustands irreführend. Rawls meint mit Verfahrensgerechtigkeit, dass nur die im Verfahren des Urzustands gewählten Gerechtigkeitsprinzipien gültig sind. Andererseits habe ich gezeigt, dass erst im Überlegungsgleichgewicht die Geltung der Prinzipien festgestellt werden kann und der Urzustand selbst mit einer Reihe substantieller Vorannahmen zur Gerechtigkeit gespickt ist. Um den kognitiven Anspruch der Theorie einzulösen, müssen alle diese substantiellen Vorannahmen prinzipiell begründbar sein. Die Ideen der fairen Kooperation, der freien und gleichen Personen, der wohlgeordneten Gesellschaft und ihre jeweiligen spezifischen Interpretationen und Konzeptionalisierungen müssen sich alle als kognitiv erweisen.

Alle diese Ideen und Konzeptionen sind Teile des Begründungsprogramms. Nur wenn die Bürger sie als solche akzeptieren, lösen sie den kognitiven Anspruch der gesamten Theorie ein. Dieses Einlösen erfolgt performativ. Die Tatsache, dass die Ideen und Konzeptionen als Gründe akzeptiert werden, verbürgt ihren kognitiven Status. Dass sie als Gründe akzeptiert werden, ist *prima facie* natürlich keine Tatsache. Das ist nur eine Hoffnung, die sich ausschließlich empirisch nachweisen

ließe. Da sich die öffentliche Rezeption komplexer Gerechtigkeitstheorien in engen Grenzen hält, wäre dieser Nachweis bis dato auch kaum möglich. Rawls' Theorie muss sich daher bis auf weiteres innerhalb des philosophischen Diskurses beweisen.

Es lässt sich philosophisch schwerlich bestreiten, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft die beste aller möglichen Gesellschaften wäre. Eine Gesellschaft, die von allen Bürgern als gerecht erachtet wird, weil sie die von allen geteilten Prinzipien der Gerechtigkeit verwirklicht, kann unter überzeugten Demokraten niemand als Ideal verneinen. Ebenso verhält es sich mit dem Kriterium der fairen Kooperation. Wer wünscht sich nicht faire Regeln für das gesellschaftliche Miteinander? Auch die Bedeutung von Freiheit und Gleichheit ist für demokratische Gesellschaften überragend und essentieller Bestandteil jeder ernstzunehmenden Gerechtigkeitstheorie. Eine Theorie, die keine oder nur einen Teil dieser Ideen enthält, wird den kognitiven Anspruch auf Begründbarkeit nicht einlösen können.

Rawls zeigt sich bezüglich seiner Ideen bescheidener und sieht sie nur als einen möglichen Ausgangspunkt für eine normative politische Theorie unter anderen.³¹⁶ Entscheidend ist, dass er diese Ideen für den vernünftigsten Ausgangspunkt hält, mit der größten Chance auf einen übergreifenden Konsens und ein Überlegungsgleichgewicht. Normative Theorien, die sich dabei auf eine Religion oder eine metaphysisch vorgegebene moralische Ordnung zur Rechtfertigung beziehen, sind in einer Demokratie nicht öffentlich begründungsfähig. Sie besitzen im Sinne der alternativen Kognitivismusthese für den politischen Raum keinen kognitiven Status und wären für Rawls als Vorschlag in einer Diskussion unvernünftig. Die alternative Kognitivismusthese verknüpft Ethik mit Vernunft. Vernünftig ist eine Gerechtigkeitskonzeption, die ich anderen gegenüber begründen kann, d.h. ich habe Argumente die andere zur Akzeptanz dieser Konzeption bewegen. So versteht auch Rawls den Begriff der Vernunft, den er im Gegensatz zur Wahrheit, an vielen Stellen seines philosophischen Werks verwendet.

*„[...] reasonable persons are ready to propose, or to acknowledge when proposed by others the principles needed to specify what can be seen by all as fair terms of cooperation.“*³¹⁷

³¹⁶ Vgl. John Rawls: Justice as Fairness- A Restatement, Cambridge 2001, S.25f.

³¹⁷ Ebd. S.7.

Mit dieser Forderung bewegt Rawls sich auf dem Boden der alternativen Kognitivismusthese. Im Sinne dieser These bezeichne ich Rawls' Theorie als kognitivistisch. Die größte Schwierigkeit für die theoretische Rechtfertigung besteht in dem Einlösen des Anspruchs auf Vernünftigkeit über das gesamte Begründungsszenario hinweg. Spätestens bei den Fragen, wie Freiheit und Gleichheit eigentlich konkret zu interpretieren sind oder welche Prinzipien unter den Bedingungen des Urzustand nach den Prinzipien rationaler Wahl tatsächlich gewählt würden, wird es schwierig einen Konsens zu erreichen. Nicht einmal unter liberalen Philosophen stellt sich hier ein *overlapping consensus* (OC) in Form eines vollständigen Überlegungsgleichgewichts ein. Libertäre Philosophen verstehen unter Freiheit etwas gänzlich anderes als Rawls, während Egalitaristen sich nur schwer mit dem Differenzprinzip anfreunden können. An diesen Stellen droht der kognitive Anspruch der Theorie an den real existierenden Meinungsunterschieden zu scheitern. Hier steht die normative politische Philosophie vor einem Dilemma. Sie will und muss einerseits mehr sein als ein rein formaler Universalisierungsgrundsatz, der keine hinreichende Basis zur Lösung konkreter Gerechtigkeitskonflikte darstellt, andererseits stehen die substantiellen Annahmen zur Modellierung des Urzustands in der Gefahr den kognitiven Anspruch der Theorie zu unterlaufen. Eine substantielle normative Gerechtigkeitstheorie muss beiden Seiten gerecht werden. Bisher konnten Rawls' Argumente in der politischen Philosophie keine hinreichende Überzeugungskraft entwickeln.

7.4. Liberale Aspekte des Kognitivismus

Im Folgenden lege ich die Gründe dar, warum ich Rawls' metaethische Position als *liberal* bezeichne. Der liberale Charakter seiner philosophischen Position ergibt sich aus seiner Herangehensweise an das Problem der Gerechtigkeit. Für ihn stellt sich bezüglich der Gerechtigkeit nur eine fundamentale Frage, welche seine Theorie beantworten will:

„That question is: what is the most acceptable political conception of justice for specifying the fair terms of cooperation between citizens regarded as free and equal

and both reasonable and rational, and (we add) as normal and fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next?”³¹⁸

Diese Frage klingt noch sehr philosophisch, aber ihr philosophischer Anspruch ist extrem reduziert. Ich nenne sie daher die pragmatische Gerechtigkeitsfrage (Vgl. Teil III.8.4.). Sie ist primär an der Lösung konkreter Gerechtigkeitsprobleme *unserer* Gesellschaft interessiert. Rawls fragt nicht nach der zeitlosen, immer gültigen und apriorischen Gerechtigkeit. Eine solche Frage würde bereits eine bestimmte Ontologie oder Metaphysik der Gerechtigkeit voraussetzen, z.B. die Existenz *einer* wahren Gerechtigkeit. Viele Philosophen, auch liberale Denker, lehnen diese Annahme aus tiefer Überzeugung ab. Würde Rawls' Theorie diese Annahme voraussetzen, könnte sie diese Philosophen niemals von ihrer Gültigkeit überzeugen.

Um ein maximales Potential philosophischer Liberalität zu erzeugen, lehnt Rawls jede Ableitung der Gerechtigkeit aus einer umfassenden Lehre ab. Zu diesen Lehren zählt jede philosophische Annahme, die über den Bereich der politischen Grundwerte und Normen einer Demokratie hinausgeht. Der **LK** lehnt nicht die umfassenden philosophischen Annahmen selbst ab. Die Ablehnung einer bestimmten philosophischen Lehre wäre selbst umfassend philosophisch. Er hält sie nur für unbrauchbar zur Lösung der pragmatischen Gerechtigkeitsfrage. Es ist fraglich, ob die vermeintlich rein politischen Begriffe der Konzeption tatsächlich philosophisch freistehend sind.³¹⁹ Rawls' Verständnis von Freiheit und Gleichheit ist eng mit der kantischen Konzeption von Rationalität und Vernunft verknüpft (Vgl. Teil II.5.2.). Der Kantianismus ist aber keine philosophisch unbestrittene Lehre.

Über die politischen Grundwerte kann in einer Demokratie Einigkeit erzielt werden, nicht aber über philosophische Grundfragen. Rawls' Frage an die Gerechtigkeit lässt diese Probleme außen vor und sie sollen für seine Konzeption keine Rolle spielen.

„Unless explicitly stated otherwise, we do not try to answer any question except the fundamental question stated above“³²⁰

³¹⁸ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.8. In „Political Liberalism“ nennt er sie die erste von zwei fundamentalen Fragen. Die zweite bezieht sich auf die Stabilität der Gerechtigkeit unter Bedingungen des Pluralismus. Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.3f.

³¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, S.94.

³²⁰ John Rawls: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.8.

Ein Beispiel für die Ableitung der Gerechtigkeit aus einer umfassenden Lehre ist Habermas' Universalisierungsgrundsatz (U). Selbst wenn U den Anspruch, ein kognitives Moralprinzip zu sein, einlösen kann, ist die Begründung von U nicht liberal im Sinne des LK. Diese Begründung basiert auf einer Theorie des kommunikativen Handelns und deren universalen Bedingungen. Als solche ist sie Teil einer umfassenden Gesellschaftstheorie, die andere Vorstellungen sozialen Handelns ausschließt.³²¹ Andere umfassende Gesellschaftstheorien sind aber nicht prima facie falsch oder unvernünftig. Der LK will auch anderen Vorstellungen über das Wesen der Gesellschaft, der Welt und Gott, ihren Platz in der Rechtfertigung einräumen.

Der LK ist auch vereinbar mit der Vorstellung eines moralischen Realismus. Er lehnt die Vorstellung der Gerechtigkeit als wahre moralische Tatsache nicht ab. Dem moralischen Realisten steht es frei, hier eine starke Verknüpfung zu sehen. Der LK vermeidet zwar den Begriff der moralischen Wahrheit, aber nur weil er für die politische Konzeption und ihre „pro tanto“ Rechtfertigung keine Rolle spielt.

Der LK verhält sich zu anderen metaethischen Positionen wie der politische Liberalismus sich auf inhaltlicher Ebene zu religiösen Positionen verhält. Der politische Liberalismus schreibt den Bürgern nicht vor, an welchen Gott sie glauben oder nicht glauben sollen. Die Konzeption soll weltanschaulich neutral sein. Dies ist ein Gebot der Toleranz gegenüber Bürgern anderer Religionen. Dasselbe Toleranzgebot gilt für die verschiedenen philosophischen Positionen zur Ethik. Rawls hebt das Neutralitätsgebot auf die metatheoretische Ebene. Er will keine philosophischen Voraussetzungen im Sinne eines Realismus, Antirealismus, Universalismus etc. für seinen politischen Liberalismus und Konstruktivismus machen.

„Constructivism, understood through this example, is not necessarily skeptical. Indeed, it is consistent even with the most extravagant versions of moral ‘realism’. [...] So we might understand constructivism, at least as Rawls understood it, not as

³²¹ Rawls bezeichnet Habermas' Theorie als „metaphysisch“, weil sie Existenzannahmen über den Bereich des Politischen hinaus macht. Dies ist ein extrem weit gefasster Begriff von „metaphysisch“. Auch Philosophen wie W.V. Quine werden damit zu Metaphysikern. Vgl. John Rawls: Reply to Habermas, in: John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.379.

*itself providing a sceptical argument but rather as showing that moral truth need play no part in defending an attractive and detailed theory of political justice.*³²²

Richard Rorty hat den Vorschlag gemacht, dass man nach dem Wegfall des einheitlichen philosophischen Fundaments des Liberalismus in der Moderne und Postmoderne zum liberalen Ironiker werden sollte.³²³ Der Ironiker, der erkennt, dass seine liberalen politischen Überzeugungen kontingent und unbegründet sind, hält trotzdem an ihnen mit Begeisterung fest. Nach der Theorie von Rawls brauchen wir nicht zu liberalen Ironikern werden, denn es reicht, wenn wir liberale Kognitivisten werden. Der liberale Kognitivist braucht kein einheitliches und umfassendes philosophisches Fundament, um die Gerechtigkeit begründen zu können. Der „*common sense*“ verantwortungsvoller Bürger reicht ihm zur Beantwortung der pragmatischen Gerechtigkeitsfrage aus.

Der **LK** besteht nur auf der performativen Minimalforderung einer normativen Theorie, d.h. ihrer allgemeinen Begründbarkeit. Darüber hinaus gewährt er jeder umfassenderen Lehre über Gott und die Welt größtmögliche Toleranz. Er akzeptiert jede Rechtfertigung der politischen Ideen und Konzeptionen für die Gerechtigkeit, welche diese Lehren für angemessen halten. Nur so ist es überhaupt prinzipiell möglich zwischen allen Philosophen und allen Bürgern einer modernen Demokratie Einigkeit über die Gerechtigkeit herzustellen. Der **LK** nimmt auf die Bürden des Urteilens Rücksicht, wie Rawls sie nennt. Der freie Gebrauch menschlicher Vernunft führt notwendig zu einer Vielzahl philosophischer Überzeugungen und Weltanschauungen. Dieser Pluralismus ist ein demokratisches Faktum und solange es umfassende Lehren gibt, die dieses Faktum akzeptieren und eine Rechtfertigung politischer Prinzipien anderen Bürgern gegenüber verlangen, handelt es sich auch um einen vernünftigen Pluralismus. Der **LK** verlangt von einer normativen politischen Theorie, dass sie ihren Begründungsrahmen auf politische Ideen und Konzeptionen einschränkt, die von allen vernünftigen umfassenden Lehren akzeptiert werden können. Dies ist einerseits eine theoretische Notwendigkeit, um überhaupt Einigkeit zu erzielen, andererseits drückt sich in dieser Haltung auch der demokratische Respekt anderen Weltanschauungen gegenüber aus. Der **LK** trägt das liberale Ethos der Toleranz in die normative Theoriebildung selbst hinein.

³²² Ronald Dworkin: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge 2011, S.65.

³²³ Vgl. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 2009.

Auf der Ebene der politischen Konzeption ist es irrelevant, ob diese Konzeption eine Wahrheit zum Ausdruck bringt oder nicht. Sind die Menschenrechte eine offenbarte oder göttliche Wahrheit? Sind sie das Ergebnis oder Konstrukt menschlichen Denkens und Empfindens? Die politische Konzeption bleibt indifferent bezüglich dieser Fragen. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Fragen keinerlei Bedeutung für die Bürger einer Gesellschaft haben. Die Konzeption ist im Gegenteil darauf angewiesen, dass alle Bürger sie aus der eigenen vernünftigen Weltanschauung bekräftigen, damit die Konzeption normativ stabil bleibt. Normativ stabil ist die Konzeption, wenn jeder Bürger gemäß seiner umfassenden Lehre Gründe hat, der Konzeption zu folgen. Die politische Konzeption darf Wahrheit weder behaupten noch bestreiten. Beide Ansichten werden von der politischen Konzeption toleriert.

Konservative Politiker behaupten häufig, dass die liberalen und demokratischen Werte unseres Grundgesetzes ein jüdisch-christliches Fundament haben. Unabhängig davon, welche historischen Irrtümer sich dahinter verbergen, zeigt sich darin die Idee einer politischen Konzeption, die auf einen übergreifenden Konsens in einer pluralistischen Gesellschaft ausgerichtet ist. Die unterschiedlichen Religionen, Weltanschauungen und Ideologien haben die Möglichkeit die politische Konzeption aus der je eigenen Sicht der Wahrheit zu bestärken. Damit stabilisieren sie die freistehende Konzeption.

Kapitel 8. Rawls in der metatheoretischen Debatte

Das letzte Kapitel sollte die besonderen Vorzüge des liberalen Kognitivismus deutlich machen. Er verzichtet nicht nur auf einen Begriff des individuellen Glücks und Seelenheils des Bürgers, wie es jede moderne liberale Theorie versucht, sondern auf jede umfassendere philosophische Position. Dazu zählt auch der Verzicht auf einen Begriff der Autonomie im unpolitischen Sinn. Der politische Liberalismus geht nicht davon aus, dass ein selbstbestimmtes Leben schlechthin gut ist. Menschen, die ihr Leben durch Gott bestimmt sehen, finden auch im politischen Liberalismus eine Heimat.

Philosophisch bedeutsam ist besonders der Verzicht auf den Begriff der Wahrheit. Wer sich in seiner Theorie nicht auf Wahrheit beruft, macht sich auf den ersten Blick weniger Gegner. Diesen Vorteil gibt es jedoch nicht kostenlos. Der Preis ist der Verlust einer tieferen Fundierung der Gerechtigkeit. Das Fundament bilden lediglich die politischen Ideen der Konzeption. Jede tiefer gehende Rechtfertigung gibt die Theorie auf und überlässt sie den einzelnen Mitgliedern und Gruppen in der Gesellschaft. Diese entscheiden auch, was die Gerechtigkeit in ihrem Wesen eigentlich darstellt: Universelle Idee oder pragmatischer Konsens? Der **LK** macht darüber keine Aussage. Rawls' metaethische Annahmen sind daher philosophisch umstritten und Bestandteil heftiger Debatten bis in die Gegenwart. Im Folgenden versuche ich einige dieser Debatten nachzuzeichnen und kritisch zu würdigen.

8.1. Rechtfertigung im Anschluss an die Klassiker der Philosophie

Inwieweit ist Rawls mit seiner Theorie noch Anschlussfähig bei den beiden ersten großen Denker der Gerechtigkeit, Platon und Aristoteles? Wie tief ist der Graben, der zwischen der klassisch Antiken Auffassung und dem modernen Harvard Professor liegt? Nach dem zweiten Weltkrieg gab es eine Reihe von Philosophen, die meinten, dass man nach der Katastrophe des zweiten Weltkriegs auf die vormodernen Klassiker zurückgreifen müsste, um ein sicheres normatives Fundament zu bekommen (Leo Strauss, Erich Voegelin, Hannah Arendt). Ich sehe es daher als Stärke einer politischen Philosophie an, wenn sie an die Klassiker anknüpfen kann ohne gleichzeitig unter modernen Bedingungen an Relevanz und Plausibilität zu verlieren. Letzteres habe ich durch die Rekonstruktion der liberal-kognitivistischen

Position zu zeigen versucht. Wenn es in der Gegenwart eine Rechtfertigung für Prinzipien der Gerechtigkeit geben kann, dann muss sie nach Rawls' Methode ablaufen. Im Folgenden werde ich kurz auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu Platon und Aristoteles eingehen.

Rawls „*Primacy of Justice*“-These ist platonisch. Die Gerechtigkeit soll die bestimmende Kraft der Ordnung in der Polis sein. Analog haben die Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness die Grundstruktur unserer Demokratie zu ordnen, damit es zu einer wohlgeordneten Gesellschaft kommen kann. Die Gerechtigkeit ist die höchste Tugend bei Platon und diesen Anspruch erhebt auch Rawls. Gleichzeitig soll die platonische Gerechtigkeit eine Wahrheit sein, die der geschulte Philosoph erkennen könne. Hier reißt ein Graben zwischen Platon und Rawls ein. Für Rawls ist die Gerechtigkeit zwar keine Frage der individuellen Meinung, aber auch keine Frage der Wahrheit. Sie liegt zwischen beiden.

Bei Aristoteles ist die Wertschätzung der Gerechtigkeit differenziert und relativiert. Es treten unterschiedliche Prinzipien in Erscheinung. Es gibt die Gerechtigkeit als Tugend schlechthin der menschlichen Seele und des menschlichen Handelns und die Gerechtigkeit als eine Tugend neben anderen. Diese Tugend differenziert sich wiederum in eine distributive und kommutative Gerechtigkeit. Erstere ist antiegalitär, letztere egalitär. Die Tugend der Gerechtigkeit bei Aristoteles nimmt sich der Frage an, was man gleich behandeln und verteilen sollte, und was ungleich. Die Lösung der Spannung zwischen Gleich- und Ungleichverteilung ist auch zentrales Motiv der Theorie der Gerechtigkeit. Das Verteilungsproblem bei Rawls ergibt sich aus den Umständen der Gerechtigkeit („*circumstances of justice*“). Die objektiven Umstände sind die knappen Güter, die es zu verteilen gilt („*moderate scarcity*“). Die subjektiven Umstände sind die Interessenunterschiede der Menschen, die einen Konsens bezüglich der Verteilung verhindern. Eine Ursache für diese Interessenunterschiede sind die divergenten Konzeptionen des Guten. Wären Güter nicht knapp oder würde sich im gleichmäßigen Interesse aller eine Verteilung auf natürliche Weise einstellen, könnte der Begriff der Gerechtigkeit nicht existieren. Ein Staat der Engel (Gemeinschaft der Heiligen) braucht keine Gerechtigkeit.

„In an association of saints agreeing on a common ideal, if such a community could exist, disputes about justice would not occur.“³²⁴

Aristoteles und Platon halten als vormoderne Denker noch an einer einzigen und umfassenden Vorstellung des Guten fest.³²⁵ Der politische Liberalismus bei Rawls gibt sie auf. Sie steht in Widerspruch zu den Fakten demokratischer Gesellschaften. Eine einheitliche Vorstellung des Guten lässt sich nur mit Gewalt durchsetzen. Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit muss deshalb auf sie verzichten. Die Theorie verzichtet dabei nicht auf jegliche Idee des Guten, was unmöglich wäre, sondern nur auf umfassende Vorstellungen des Guten Lebens und der guten Gesellschaft. Rawls bezeichnet die von ihm verwendeten Ideen des Guten auch als dünne Theorie des Guten (*„thin theory of the good“*).³²⁶ Dazu zählen die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft und die Idee der Grundgüter. Hier hofft Rawls auf einen möglichen Konsens bezüglich dieser Ideen, weil sie rein politisch seien.

Die klassische Gerechtigkeitstheorie war eine Tugendethik. Sie manifestierte sich im Charakter und Handeln des Menschen. Als moderner Philosoph richtet Rawls seinen Blick dagegen auf die Gerechtigkeit im politischen System der staatlichen Institutionen. Aber auch bei Rawls spielen politische Tugenden der Bürger eine zentrale Rolle. Rawls nennt sie die *„cooperate virtues of political life“*. Dazu zählt er die Vernünftigkeit der Bürger, einen Sinn für Fairness, einen Sinn für die Gemeinschaft sowie öffentlichen Anstand und Höflichkeit.³²⁷ Es sind Tugenden, die eine wohlgeordnete Gesellschaft hervorbringt und die diese Gesellschaft stabilisieren.

Bei Aristoteles tritt neben die Gerechtigkeit noch die Tugend der Freundschaft zwischen den Bürgern einer Polis. Eine Tugend, die insbesondere der Kommunitarismus gegen liberale Gerechtigkeitstheorien stark macht. Einer der wichtigsten Kommunitaristen, der diese Tugend gegenüber Rawls geltend macht, ist

³²⁴ John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, §22.

³²⁵ Vgl. Ders: Political Liberalism, New York 2005, 4. Vorlesung §1

³²⁶ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, §60.

³²⁷ Vgl. Ders: Justice as Fairness – A Restatement, Cambridge 2001, S.116ff. u. Ders: Political Liberalism, New York 2005, S.224.

Michael Sandel. Für Sandel ist Rawls' These vom Vorrang der Gerechtigkeit falsch.³²⁸ Freundschaft („*fraternity*“) und Wohlwollen („*benevolence*“) stehen neben und teilweise über der Tugend der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit und das Bestehen auf individuellen Rechten zerstöre die Brüderlichkeit einer Gemeinschaft und ersticke die Möglichkeit der Entwicklung eines karitativen oder solidarischen Bewusstseins zwischen den Bürgern: „*Justice crowds out fraternity*“.³²⁹ Damit zerstöre der Liberalismus durch seinen Fokus auf Institutionen und Rechtsstaatlichkeit das Ideal sozialer Gemeinschaft. Der Liberalismus bedinge und reproduziere eine egoistische und atomistische Kultur.

Es ist eine interessante Frage, ob die zunehmende Vereinzelung der Gesellschaft das Resultat politischer Liberalisierung ist. Ich sehe die Ursache dieses Phänomens eher in einer unaufhaltsam Fortschreitenden Ökonomisierung und Rationalisierung. In jedem Fall ist Sandels starke Betonung der Brüderlichkeit zwischen den Bürgern aus der Perspektive einer modernen Massengesellschaft realitätsfern. Sandels soziale Tugenden sind auf der politischen Ebene gegenwärtig nicht mehr zu realisieren. Sie gehören auf die Ebene von Familie, privater Freundschaft, Vereinen und kleinen Dorfgemeinschaften. Dort sollte man darauf achten, dass sie nicht einer Kolonialisierung durch ökonomische und juristische Rationalität zum Opfer fallen.³³⁰ Für die moderne Gesellschaft ist Brüderlichkeit als Tugend jedoch zu schwach. Hier ermöglichen egalitäre Rechtsprinzipien die Verhinderung einer sozialen Spaltung, die durch reine Tugendhaftigkeit der Bürger nicht verhindert werden kann.³³¹ Das einzige worauf man hoffen kann, ist ein Band der Bürgerfreundschaft (*bond of civic friendship*), das durch die *politischen* Tugenden im gesellschaftlichen Miteinander erzeugt wird.

³²⁸ Vgl. Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982 u. Ders.: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Axel Honneth (Hrsg.): *Kommunitarismus – Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993, S.18ff.

³²⁹ Vgl. Simon, Caney: *Sandel's Critique of the Primacy of Justice – A Liberal Rejoinder*, in: *British Journal of Political Science*, Vol.21.4 1991, S.511f.

³³⁰ Auf die Gefahr der Kolonialisierung der Lebenswelt durch systemische Imperative macht Habermas in seinem Hauptwerk aufmerksam. Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Frankfurt am Main 1981.

³³¹ Der Glaube man könne den Sozialstaat durch Charity und freiwillige Spenden aus Solidarität ersetzen ist absurd.

Rawls' Theorie ist weniger individualistisch in ihrer Konzeption als die kommunitaristischen Kritiker annehmen. Einer der wichtigsten Philosophen, auf den sich der Kommunitarismus neben Aristoteles bezieht, ist Hegel. Die überragende Idee der politischen Philosophie bei Hegel ist die Sittlichkeit in der Gemeinschaft. „*Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee*“³³², heißt es bei Hegel. Diese Idee einer sittlichen Verfasstheit der Gemeinschaft wird im vertragstheoretischen Paradigma bedroht und entwertet, so die Kommunitaristen. Die Vertragstheorie entwirft eine „bürgerliche Gesellschaft“³³³, in der die Bürger nur ihre eigenen Bedürfnisse innerhalb eines Systems gegenseitiger Abhängigkeit berücksichtigen. Der Mensch wird im Natur- oder Urzustand zum ungebundenen Individuum („*unencumbered self*“), das seine privaten Interessen und Vorteile sucht. Der Vertrag dient nur als Mittel zum Zweck und die Gesellschaft, welche durch den Vertrag konstituiert und rekonstruiert werden soll, verliert ihren Zweck an sich.

Auf die klassische Vertragstheorie trifft dieser Vorwurf zu. Rawls dagegen setzt sich in mehreren Publikationen mit Hegels Kritik am Vertragsparadigma auseinander.³³⁴ Der Vertrag bei Rawls soll weder die Gesellschaft konstituieren noch ihre Entstehung rekonstruieren. Gegenstand der Gerechtigkeit und des Vertrages ist die Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft. Die Grundstruktur wird nicht durch den Vertrag geschaffen, sondern diese soll durch vertraglich vereinbarte Prinzipien, reguliert werden. Die Gesellschaft als solche und die Bürger als soziale Wesen in ihr stehen außer Frage. Die Ideen der wohlgeordneten Gesellschaft und die Konzeption der Bürger als freie und gleiche Personen setzen keine individualistische Ontologie voraus. Der im Urzustand angelegte Individualismus ist Ausdruck der bürgerlichen Freiheit (Vgl. Teil II.5.4.). Die Stimme jedes Bürgers zählt für eine Bestimmung der Gerechtigkeitsprinzipien. Dieses demokratische Ideal muss und soll der Urzustand modellieren.

Für Aristoteles ist die Gerechtigkeit primär eine individualethische Tugend mit einer starken Theorie des Guten. Für Rawls ist sie institutionell auf der Ebene der

³³² G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts §257, in: Ders: Gesammelte Werke, Band 14.1, Hamburg 2009, S.201.

³³³ Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft stammt aus Hegels Rechtsphilosophie und bezeichnet eine ökonomische und unpolitische Gesellschaft (Teil I.3.), „Noth- und Verstandes-Staat“, Vgl. G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts §182f, in: Ders: Gesammelte Werke, Band 14.1, Hamburg 2009, S.160f.

³³⁴ Vgl. John Rawls: Political Liberalism, New York 2005, S.285f. u. Ders: The Basic Structure as Subject, in: American Philosophical Quarterly, Vol.14.2 1977, S.165.

Grundstruktur zu lösen und ohne Annahmen über das gute Leben. Darin liegen die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Denkern. Aber auch Rawls benennt politische Bürgertugenden, die seine Gerechtigkeitskonzeption beinhaltet. Diese Tugenden werden in der wohlgeordneten Gesellschaft gefördert und ermöglichen ein stabiles politisches System.³³⁵ Im Zentrum der aristotelischen Gerechtigkeit steht für Rawls der Begriff der „*pleonexia*“.³³⁶ Niemand soll mehr oder weniger bekommen als ihm zusteht. Rawls überträgt diese Forderung auf die Grundstruktur, die jedem Bürger genau die Rechte, Pflichten und Güter gewähren soll, die ihm als solcher zustehen. Hier formuliert Rawls selbst den Anspruch auf Anschluss seiner Theorie an die klassische Philosophie und sieht ihn als erfüllt an.

Neben der Ähnlichkeit bezüglich Gegenstand und Inhalt der Gerechtigkeit, steht Rawls in methodischer Hinsicht der Philosophie des Aristoteles sehr nahe. Sowohl Aristoteles als auch Rawls bewegen sich in einem *praktischen Zirkel*. Otfried Höffe beschreibt den praktischen Zirkel bei Aristoteles folgendermaßen:

*„Aristoteles’ Ethik ist in einem dreifachen Sinn praktische Philosophie. Das sittliche Leben im Raum der Polis [...] sind für sie Gegenstand, Ausgangspunkt und Ziel.“*³³⁷

Die praktische Philosophie des Aristoteles hat die Sittlichkeit der Polis als Erkenntnisgegenstand, geht bei ihrer Untersuchung von den Sitten der Polis aus und ihr Ziel ist es diese Sittlichkeit zu etablieren. Bei Aristoteles gibt es keine naturalistische oder metaphysische Ableitung der Sittlichkeit³³⁸, sondern die praktische Philosophie greift die in der Polis schon vorhandene Sittlichkeit auf, ordnet und expliziert sie. Joachim Ritter bezeichnete diese Methode als „hermeneutisch-hypoleptisch“.³³⁹ Aristoteles knüpft an das bestehende sittliche Fundament der Polis an, interpretiert, deutet und bewertet es. Diese Anknüpfung behält aber ein kritisches Moment. Die Sitten der Polis werden nicht einfach

³³⁵ Systemstabilität durch Gewalt und Sanktionen spielt in der idealen Theorie keine Rolle. Das politische System der Gerechtigkeitskonzeption muss normativ stabil sein.

³³⁶ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, §2.

³³⁷ Otfried Höffe: Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles, Berlin 1996, S.84.

³³⁸ Metaphysische Überlegungen spielen aber dennoch eine entscheidende Rolle innerhalb der praktischen Philosophie des Aristoteles, Vgl. Andreas Kamp: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen, Freiburg 1985.

³³⁹ Vgl. Joachim Ritter: Metaphysik und Politik, Frankfurt am Main, 1969.

vorbehaltlos übernommen und die Prinzipien des guten Lebens ihnen angepasst, sondern es findet eine umfangreiche philosophische Prüfung statt.

„Sittliches Wissen entsteht weder durch eine **creatio ex nihilo** noch ist es bloße Dezision. Das schon Vorliegende wird aber auch nicht völlig unkritisch übernommen. Es wird einer eigenen Prüfung unterzogen. Diese reicht vom Sammeln und Vergleichen der Meinungen über das Aufstellen von Randordnungen bis zum Messen des Vorhandenen am Maßstab des Richtigen.“³⁴⁰

Rawls' Vorstellung des Überlegungsgleichgewichts arbeitet in gleicher Weise zirkulär. Es gibt kein anderes Fundament für die Rechtfertigung seiner Theorie als das vollständige Überlegungsgleichgewicht aller Bürger. Die existierenden normativen Überzeugungen der Bürger sind der Lackmустest der Gerechtigkeit. Um dieses Gleichgewicht zu erreichen, destilliert er politische Ideen aus der politischen Kultur einer Gesellschaft, die jene Überzeugungen der Bürger wesentlich prägen. Über einen hermeneutischen Anspruch seiner Theorie kommt Rawls nicht hinaus. Aber auch Rawls Hermeneutik verläuft nicht unkritisch. Das weite Überlegungsgleichgewicht (*wide reflective equilibrium*) setzt eine kritische und aufgeklärte Auseinandersetzung mit alternativen politischen Ideen, Konzeptionen und Theorien voraus. Erst am Ende eines solchen Prozesses können die Bürger wirklich wissen, was für ihre Gesellschaft am gerechtesten wäre.³⁴¹

Aristoteles und Rawls stehen sich methodisch näher als man prima facie vermutet, auch wenn ihre Theorien inhaltlich stark divergieren. Aristoteles verwendet in seiner Ethik und Politik metaphysische Annahmen über die Natur und das Wesen des Menschen, die Rawls als moderner und rein politischer Denker ablehnen muss. Diese Annahmen sind nicht grundsätzlich falsch oder unverständlich, aber sie machen in einer pluralistischen Demokratie den *overlapping consensus* unmöglich.

³⁴⁰ Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens – Die Griechen – Von Platon bis zum Hellenismus, Band 1/2, Stuttgart 2001, S.159.

³⁴¹ Rawls setzt sich hauptsächlich mit dem Utilitarismus als möglicher Alternative zur Gerechtigkeit als Fairness auseinander.

8.2. Partikularismus und Universalismus

In Kapitel 1. und 7. habe ich dafür argumentiert, dass Rawls die Wahrheit als Rechtfertigungstranzendenten Erkenntnisziel aus seiner Argumentation ausklammert. Als liberaler Kognitivist steht er solchen Wahrheitsansprüchen dabei tolerant gegenüber, ohne sie selbst erheben zu wollen und zu müssen. Getrennt von der Frage nach der Wahrheit seiner Gerechtigkeitskonzeption, muss man die Frage von universalistischer oder partikularer Geltung behandeln. Auch eine Theorie, welche keinen Wahrheitsanspruch, z.B. im Sinne des moralischen Realismus erhebt, könnte für sich eine universelle Geltung reklamieren.³⁴² Ist die von Rawls angebotene Rechtfertigung seiner Theorie universell gültig oder an bestimmte historisch-lokale Kulturen gebunden?

Nida-Rümelin geht davon aus, dass sich in der „*Theory of Justice*“ universelle und partikuläre Elemente verbinden. Die dünne Theorie des Guten mit ihren Begriffen des Rationalen und der Grundgüter, welche die Gerechtigkeit als Fairness voraussetzt, „stützt sich auf anthropologische Universalien“ und setzt „lediglich allgemeines Wissen über menschliche Grundgüter voraus“.³⁴³ Sie leitet sich aus universellen und rein rationalen Annahmen ab. Die Partikularität besteht in dem Abgleich der universell gültigen Prinzipien mit den Gerechtigkeitsüberzeugungen der Bürger.

Es lässt sich darüber streiten, ob man die „*Theory of Justice*“ zwingend universalistisch lesen muss. Viele Stellen legen diese Lesart tatsächlich nahe. Seit Rawls Anfang der 80er Jahre seinen politischen Liberalismus entwickelte, hat er klar gemacht, dass er sich nicht auf anthropologische Universalien stützen will, sondern lediglich politische Ideen voraussetzt. Damit steht auch der universalistische Anspruch der Theorie in Frage.

*„Der universelle Geltungsanspruch wird beschränkt auf einen spezifischen Kulturkreis [...]“*³⁴⁴

³⁴² Die Diskursethik des späten Habermas will universell gültig sein, aber keinen moralischen Realismus behaupten. Zur Unabhängigkeit von Universalismus und Wahrheitstheorie vgl. Julian Nida-Rümelin: *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, S.67.

³⁴³ Julian Nida-Rümelin: *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, S.61.

³⁴⁴ Ebd. S.64.

Ich würde die Intention des späten Rawls dagegen anders formulieren. Der Geltungsanspruch der Theorie wird *beschränkt* auf die Beantwortung der pragmatischen Gerechtigkeitsfrage: Wie sollen wir als Bürger einer modernen westlichen Demokratie unsere Gesellschaft ordnen? (Vgl. Teil III.7.4.) Für diese Frage ist ein möglicher Universalismus oder Partikularismus völlig uninteressant. Um einen Konsens darüber herzustellen, nach welchen Prinzipien in unserer Gesellschaft eine Verteilung der Grundgüter stattfinden soll, brauche ich keine These im Sinne eines Universalismus oder Kontextualismus. Vielleicht werden auch spätere Generationen dieselbe Antwort wie wir akzeptieren. Außerdem besteht *prima facie* kein Grund zu der Annahme, dass die Argumente für die politische Gerechtigkeit zwingend an Kulturgrenzen halt machen müssen. Der arabische Frühling hat gezeigt, dass auch andere Kulturen durch die westlichen Werte der Freiheit und Demokratie affiziert werden können.

*„Eine genuin normative Theorie beansprucht universelle Geltung. Dieses metatheoretische Postulat ist in die Semantik normativer Begriffe eingelassen.“*³⁴⁵

Wer sich normativ ausdrücken will, gebraucht dafür laut Nida-Rümelin notwendig universell geltende Begriffe. Dem Faktum des Pluralismus muss die Gerechtigkeitstheorie zwar Rechnung tragen, *„aber als normative Theorie der Gerechtigkeit hat sie einen universellen Geltungsanspruch, der sich nicht abschwächen lässt, ohne dass sie ihre Normativität vollständig einbüßt.“*³⁴⁶

„Universelle Geltung beanspruchen“ heißt hier, aus jeder Perspektive begründet zu sein. Rawls nimmt nur *eine* Perspektive ein, aus der die Gerechtigkeit begründet erscheint. Ob sie es aus jeder Perspektive ist, bleibt offen.

Habermas interpretiert Rawls auf eine andere Art als Universalisten. Weil die amerikanische Kultur bereits durch universalistische Gerechtigkeitsprinzipien geprägt ist, bietet eine Gerechtigkeitstheorie auf Grundlage dieser Kultur mehr als einen bloßen Kontextualismus.³⁴⁷ Tatsächlich ist die amerikanische politische Kultur universell ausgerichtet. Am Anfang der Unabhängigkeitserklärung heißt es:

³⁴⁵ Julian Nida-Rümelin: Demokratie und Wahrheit, München 2006, S.65.

³⁴⁶ Ebd. S.67.

³⁴⁷ Vgl. Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, S.79.

„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equally [...]“³⁴⁸

Die amerikanische politische Kultur drückt Normen aus, die eindeutig universelle Geltung beanspruchen. Das Fundament dieses Universalismus sind aber religiöse Überzeugungen. Diese können in einer pluralistischen Demokratie nicht mehr als Rechtfertigungsgrundlage für eine von allen zu akzeptierende Gerechtigkeitskonzeption dienen. Alternativ kann man nur versuchen ein neues philosophisches Fundament für diesen Universalismus zu finden. Habermas steht mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns ein solches Fundament zur Verfügung. Für ihn drückt sich in demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien eine entwickelte kommunikative Rationalität aus. Rawls kann sich als rein politisch denkender Gerechtigkeitstheoretiker nicht auf dieses philosophisches Fundament stellen.

Argumente für eine universelle Geltung müssen immer und überall bindend sein. Für eine pragmatische Gerechtigkeitstheorie ist das nicht zwingend der Fall. Sie kann die Gerechtigkeitsfrage pragmatisch beantworten, aber mehr auch nicht. Das Beharren auf einem universellen Geltungsanspruch ist gleichzeitig Vorzug wie Nachteil einer Gerechtigkeitstheorie. Mit Hilfe eines gut begründeten Anspruchs auf universelle Geltung, kann eine normative Theorie erst eine starke normative Kraft entfalten. Begründungen der Gerechtigkeit, die sich an historische und kulturelle Bedingungen knüpfen, sind in ihren Geltungs- und Anwendungsbereichen generell beschränkt. Es handelt sich dann nur um eine Begründung der Gerechtigkeit für *uns*. Jede Form der Einschränkung eines universellen Anspruchs unterminiert die normative Kraft der Gerechtigkeit. Es stellt sich die Frage ob man eine politische Konzeption im Sinne Rawls' überhaupt mit dem Begriff „Gerechtigkeit“ belegen sollte. Es handelt sich in jedem Fall um ein sehr pragmatistisches Verständnis von Gerechtigkeit, das Rawls zum Ausdruck bringt.

Rorty interpretiert Rawls, im Gegensatz zu Habermas und Nida-Rümelin, als antiuniversalistischen Denker. Auch diese Interpretation lehnt der **LK** ab und sie ist erstaunlich, weil Rorty die Idee des **LK** zunächst klar formuliert:

³⁴⁸ The Declaration of Independence: A Transcription,
http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

„Ebenso, wie das Prinzip der religiösen Toleranz und die sozialen Gedanken der Aufklärung nahelegen, beim Nachdenken über die öffentliche Politik und den Aufbau politischer Institutionen sollten wir viele der üblichen theologischen Themen ausklammern, so müssen wir auch viele der üblichen Gegenstände philosophischer Forschung ausklammern. Themen, die das ahistorische Wesen des Menschen, die Natur des Ich, die Motivation moralischen Verhaltens und den Sinn des menschlichen Lebens betreffen, können wir außer acht lassen, wenn es um die Theorie der Gesellschaft geht. [...] Daher macht er [Rawls, Anm. d. Verf.] den Vorschlag, wir sollten uns darauf beschränken, ‚eingefleischte Überzeugungen‘ zu sammeln, ‚wie etwa den Glauben an religiöse Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei‘, und dann ‚versuchen, die in diesen Überzeugungen enthaltenen intuitiven Grundgedanken und Prinzipien in ein kohärentes Gerechtigkeitskonzept einzugliedern‘.“³⁴⁹

Dann folgert Rorty jedoch im nächsten Satz: *„Diese Einstellung ist durch und durch historisch und antiuniversalistisch.“³⁵⁰*

Rorty gibt hier zunächst eine anschauliche Beschreibung des Vorgehens von Rawls bei dem Entwurf einer Gerechtigkeitskonzeption. Die Philosophie ist von den unterschiedlichsten ontologischen und metaphysischen Annahmen durchzogen. Dieser Pluralismus macht den Konsens über ein gemeinsames philosophisches Fundament der Gerechtigkeit unmöglich. Rawls will als politischer Philosoph nur die pragmatische Frage beantworten: Nach welchen Prinzipien sollen wir unsere Gesellschaft ordnen? Dafür greift er auf politische Werte und Ideen zurück, die unsere Kultur prägen und die uns am wichtigsten sind. Rorty selbst verlässt diesen pragmatischen Pfad, wenn er Rawls eine historische und antiuniversalistische Einstellung unterstellt. Eine solche Einstellung ist für die politische Gerechtigkeit irrelevant. Die politischen Ideen und Prinzipien können durchaus das ahistorische und universalistische Wesen des Menschen wiedergeben. Das wird durch die Theorie und ihr Vorgehen nicht widerlegt. Der **LK** gibt jede dieser Einstellungen auf, damit Universalisten, Partikularisten, Realisten etc. überhaupt eine konzeptionelle Einigung erzielen können. Möglicherweise gelingt der Gerechtigkeit als Fairness

³⁴⁹ Richard Rorty: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders: Solidarität oder Objektivität? – Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, S.89ff.

³⁵⁰ Ebd.

diese Einigung nicht, aber der **LK** ist die notwendige Bedingung, dass sie überhaupt gelingen kann. Rawls vollzieht den radikalen Schritt einer vollständigen Politisierung: Reine substantielle ethische Theorie ohne philosophischen Überbau.

Einerseits ist die Gerechtigkeit erste und oberste Tugend sozialer Institutionen, andererseits will seine Theorie nur die Frage beantworten, nach welchen Prinzipien wir in unserer Gesellschaft Rechte, Pflichten und Güter verteilen sollten. Es ist kaum zufriedenstellend, dass es für die oberste Tugend der Gesellschaft keine allgemein verbindlichere Antwort geben soll. Der politische Liberalismus kann keinen Universalismus aus sich selbst heraus proklamieren. Er ist der Erbe eines historischen Liberalismus, dessen normative Kraft er weder konservieren noch wiederbeleben kann. Dieser klassische Liberalismus kämpfte für ein anderes Menschenbild gegen kirchliche Doktrinen. Der Mensch als autonomes Wesen sollte den Untertan eines göttlichen Willens ersetzen. Diese Frontstellung zwischen Liberalismus und Religion will Rawls mit dem politischen Liberalismus jedoch überwinden:

„There is, or need be, no war between religion and democracy.“

Und er grenzt sich explizit vom Projekt eines aufklärenden Liberalismus ab, indem er weiter schreibt:

„In this respect political liberalism is sharply different from and rejects Enlightenment Liberalism, which historically attacked orthodox Christianity.“³⁵¹

Der politische Liberalismus tritt nicht mehr mit einem konkurrierenden Menschenbild in Konkurrenz zur Religion, sondern sucht die *Versöhnung*³⁵² mit ihr. Diese Versöhnung hält Rawls für realistisch und bezüglich der drei großen monotheistischen Religionen ist er besonders optimistisch. Woher diese Zuversicht auf liberale Glaubensgemeinschaften kommt, bleibt unklar. Die zahllosen Debatten über das Recht auf Abtreibung, homosexuelle Partnerschaften etc., die zum Teil bis heute in Amerika und Deutschland geführt werden, legen keine Hoffnung auf baldige Versöhnung zwischen Liberalismus und Religion nahe.

³⁵¹ John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: John Rawls, *Political Liberalism*, New York 2005, S.486

³⁵² Das hegelsche Motiv der Versöhnung ist zentrales Element der politischen Philosophie nach Rawls.

Das Ergebnis eines Konstruktivismus hängt von der Spezifizierung der Ideen innerhalb der Konzeption ab. Rawls benutzt eine Spezifizierung der freien und gleichen, rationalen und vernünftigen Personen. Diese Personenkonzeption ist die Grundlage westlicher Demokratien und findet sich in ihren Verfassungen und Menschenrechtserklärungen. Rawls greift es lediglich in einfachster Form auf und zeigt welche starken normativen Prinzipien in seiner konzeptionellen Ausarbeitung stecken. Diese Konzeption wird aber kaum in der Lage sein ein volles Überlegungsgleichgewicht in einem mehrheitlich islamisch, archaisch oder sozialistisch geprägten Land zu erreichen. Darin liegt der teilweise Misserfolg des Exports westlicher Werte in der Welt mitbegründet. Eine liberale Konzeption westlicher Prägung wird nur in wenigen Fällen so überzeugend sein, dass die gravierenden Unterschiede zu den vorherrschenden Urteilen und Überzeugungen überwunden werden können. Sie müsste sich regional und kulturell anpassen, verliert dabei womöglich ihren liberalen Charakter und wird unfähig für einen übergreifenden Konsens. Um die Erfolgsaussichten für die Akzeptanz einer politischen Konzeption in einem fremden Land zu prüfen, muss man zunächst eine gründliche Untersuchung aller wichtigen Gerechtigkeitsurteile und Überzeugungen vor Ort vornehmen. Außerdem sucht man nach gemeinsamen fundamentalen Ideen in den wichtigsten politischen Quellen des Landes für die Ausarbeitung einer Konzeption. Diese Begründungsstrategie führt zwar nicht zu einer idealen, demokratischen Konzeption, aber sie garantiert Akzeptanz und Stabilität.

8.3. Habermas vs. Rawls

John Rawls und Jürgen Habermas führten im Jahr 1995 einen regen Disput im *Journal of Philosophy* über ihre jeweiligen Philosophieansätze. Habermas bezeichnete Rawls hier respektvoll als philosophisches Familienmitglied, der die gleichen Intentionen wie er selbst teile. Diese Charakterisierung ist durchaus nachvollziehbar. Beide verteidigen leidenschaftlich die öffentliche Vernunft, eine deliberative Demokratie und den Rechtsstaat. In der Debatte wurde aber auch deutlich wie sehr sich beide Autoren in ihren Ansätzen des politischen Denkens unterscheiden. Während Habermas' Arbeiten soziologisch geprägt sind, entwickelt Rawls sein Werk aus politischen und moralphilosophischen Überlegungen heraus. Diese philosophische Theoriebildung ist für Habermas jedoch defizitär, denn sie

*„verfehlt jene institutionelle Dimension, auf die der sozialwissenschaftliche Rechtsdiskurs von vorneherein gerichtet ist. Ohne den Blick auf Recht als empirisches Handlungssystem bleiben die philosophischen Begriffe leer.“*³⁵³ Habermas vermisst bei Rawls den *„empirischen Aufwand, der über die ideengeschichtliche Vergewisserung politisch-kultureller Zusammenhänge hinausgeht.“*³⁵⁴

Die darin aufgeworfene Frage, ob man normative politische Theorie ohne soziologische Untersuchungen sinnvoll betreiben kann, möchte ich hier nicht weiter verfolgen. Sie soll lediglich verdeutlichen, dass beide Autoren sich von unterschiedlichen Perspektiven den Problemen politischer Philosophie widmen. Mich interessiert die Kritik, die Habermas als Philosoph und nicht als Soziologe gegenüber Rawls geltend macht.

Zunächst irrt sich Habermas, wenn er behauptet Rawls' Spätwerk richte sich gegen den Kontextualismus, der den universellen Vernunftbegriff zurückweist.³⁵⁵ Rawls' Werk richtet sich weder gegen Universalismus noch gegen Kontextualismus. Bei dieser Frage bleibt er aus Gründen der philosophischen Toleranz indifferent (Vgl. Teil III.8.2.). Es ist möglich seine Gerechtigkeitstheorie universalistisch oder kontextualistisch zu interpretieren. Es liegt nahe, dass der Universalist Habermas sich für die erste Lesart entscheidet. Der Hauptkonflikt zwischen Habermas und Rawls dreht sich um die Unterscheidung zwischen substantieller und prozeduraler Gerechtigkeit. Rawls legt eine Theorie substantieller Gerechtigkeitsprinzipien vor. Habermas verweigert sich als Philosoph einer Theorie zur Begründung substantieller Gerechtigkeitsprinzipien. Diese Ablehnung beruht in meinen Augen wesentlich auf zwei Argumenten.

Erstens muss man nach Habermas zur Begründung substantieller Prinzipien bereits substantielle Annahmen machen, wie z.B. den Schleier des Nichtwissens. Solche Annahmen tragen prima facie eine große Begründungslast und sind anfälliger für Revisionen als eine bloße Prozedur der ergebnisoffenen Entscheidungsfindung. Diese Prozedur, genannt Diskurs, lasse sich aus einer formal-pragmatischen

³⁵³ J. Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992, S.90.

³⁵⁴ Ebd. S.89.

³⁵⁵ Vgl. Ders: Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main 1996, S.65.

Rekonstruktion unserer Alltagssprache gewinnen. Der Diskurs ist das universelle Rationalitätskriterium aller Sprachbenutzer. Eine solche Rekonstruktion würde damit, so Habermas, dem nachmetaphysischen Begründungsniveau der Moderne gerecht. Zweitens unterläuft eine Gerechtigkeitstheorie das demokratische Selbstverständnis der Bürger. Sie will bereits vorweg begründen, was die Bürger erst selbst im Rahmen des diskursiven und demokratischen Prozesses festlegen sollen.

Der erste Einwand ließe sich entkräften, wenn Rawls Recht hat, dass der Urzustand lediglich den „*common sense*“ der Gesellschaft konzeptionalisiert. Auf dieser Grundlage wäre die Hoffnung auf ein Überlegungsgleichgewicht zwischen Gerechtigkeitstheorie einerseits und moralischen Urteilen und Überzeugungen in einer Gesellschaft andererseits durchaus begründet. Sind die Ideen der fairen Kooperation sowie des freien und gleichen Bürgers Teil des „*common sense*“? Sie werden sicher nicht von allen Menschen und allen Gemeinschaften weltweit geteilt. Aber für moderne westliche Kulturen und Demokratien sind sie essentieller Kernbestand. Problematisch wird es erst, wenn man versucht die Substanz dieser Ideen philosophisch zu konzeptionalisieren. In Teil II. habe ich diese Konzeptionalisierung rekonstruiert. Freiheit und Gleichheit werden als moralische Vermögen interpretiert, welche Bürger, die als freie unter gleichen fair kooperieren, charakterisieren: Die Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten und den Sinn für Gerechtigkeit. Auf Grundlage dieses Personenkonzepts führt Rawls den Urzustand als „*Moral Point of View*“ ein. Ausgehend von beiden moralischen Vermögen, die wir allen Bürgern zuschreiben, haben die Bürger zu allererst ein Interesse genau diese beide Vermögen möglichst gut auszubilden, die sie erst zu Bürgern einer Demokratie machen. Sie werden sich für Prinzipien entscheiden, die es ihnen in der Gesellschaft erlauben möglichst frei und gleich zu sein. Um diese Entscheidung zu treffen, muss man weder wissen welche konkrete Vorstellung des Guten man als Bürger präferiert, noch welche soziale Herkunft oder natürliche Begabung man besitzt. Unter der Perspektive des kantischen Konstruktivismus kehrt sich die Beweislast um. Er verlangt von Kritikern, wie Habermas, den Nachweis, dass die ausgeblendeten Informationen einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der Gerechtigkeitsfrage liefern und der Schleier für die Bürger nicht zumutbar wäre. Hier sehe ich mehrere Optionen. (1) Man könnte gegen Rawls' Vorstellung des „*common sense*“ argumentieren. (2) Man könnte die kantische Konzeption von Freiheit und Gleichheit als inadäquat für unsere Demokratie zurückweisen. (3) Man könnte den „*common sense*“ als

unzureichendes Fundament für eine Gerechtigkeitstheorie anzweifeln. Weil ich überzeugende Nachweise dieser Art in der bisherigen Rezeption von Rawls nicht finden konnte, werde ich diese drei Punkte kurz diskutieren.

- (1) Freiheit und Gleichheit sind unbestreitbar die normativen Grundpfeiler des „*common sense*“. Es sind die Werte der beiden großen demokratischen Revolutionen des Westens im 18. Jahrhundert. Aber wie steht es mit der kantischen Interpretation beider Werte? Rawls gibt sich große Mühe seine Konzeption zu Demokratien der Gegenwart kompatibel zu machen. Es herrscht aber dennoch kein „*common sense*“ bezüglich des von Rawls favorisierten Kantianismus. Es besteht vielmehr zu keiner bestimmten Konzeption beider Werte ein „*common sense*“ in unserer Gesellschaft. Freiheit und Gleichheit sind die grundlegendsten und gleichzeitig umstrittensten politischen Werte. Unterschiedliche Begriffe der Freiheit habe ich in Teil I. bereits diskutiert. Um den Wert der Gleichheit herrscht ein ähnlicher Streit³⁵⁶, der sogar teilweise bis zu dem Vorschlag seiner vollständigen Auflösung zu Gunsten der Solidarität führt.³⁵⁷ So kann jede Konzeption dieser Werte nur das Ziel haben diesen Streit zu schlichten und eine gemeinsame Basis für eine einheitliche Interpretation zu liefern. Diesen Punkt macht Rawls zu wenig deutlich, da er ihn nur kurz bei der Erläuterung der vier Aufgaben der politischen Philosophie erwähnt: Seine ganze Theorie ist nur ein Diskussionsvorschlag, um den normativen Grundkonflikt innerhalb des „*common sense*“ zu entschärfen oder bestenfalls sogar aufzulösen.
- (2) Ist das von Rawls favorisierte Personenkonzept tatsächlich für eine Demokratie angemessen? Habermas kritisiert die Vernachlässigung des demokratischen Faktors in *Justice as Fairness*. Die Bürger sollten selbst darüber entscheiden was gerecht und ungerecht ist, nicht die Philosophen. Lediglich der demokratische Willens- und Entscheidungsprozess muss normativ vorgegeben sein, nicht sein Ergebnis. Insofern sei das Rawls'sche Personenkonzept zu liberal und unpolitisch. Hier ist Habermas beizupflichten.

³⁵⁶ Exemplarisch hierfür steht die „Equality of what?“-Debatte ausgelöst von Amartya Sen. Siehe: Amartya Sen: Equality of what?, in: The Tanner Lecture on Human Values, Vol.1, Cambridge 1980, S.197-220.

³⁵⁷ Vgl. Julian Nida-Rümelin: Demokratie und Wahrheit, München 2006, S.129ff.

Trotz seiner kantischen Wurzeln wird das Ideal der politischen Autonomie in der Konzeption der Person bei Rawls nicht ausreichend gewürdigt. Die politische Autonomie ist aber bei Rawls nicht heimatlos. Sie steckt in der Idee der wohlgeordneten Gesellschaft. Diese setzt voraus, dass jeder Bürger die Gerechtigkeitsprinzipien seiner Gesellschaft kennt und frei akzeptiert. Auf der Ebene der wohlgeordneten Gesellschaft muss die Gerechtigkeitstheorie für ihre potentielle Akzeptanz durch die Bürger kämpfen. Der Urzustand und seine Gerechtigkeitsprinzipien bilden hier nur einen unter vielen möglichen Deliberationsbeiträgen. Das Rechtfertigungsmodell, welches Rawls vorschlägt (*general reflective equilibrium*, Vgl. Teil II.6.2.), arbeitet dabei jedoch monologisch. Die letztbegründende Akzeptanz findet nicht im Diskurs statt, sondern wird individuell durch die Einbettung der Gerechtigkeitstheorie in die eigene umfassende Lehre (*comprehensive doctrine*) vorgenommen. Der öffentliche Vernunftgebrauch zieht sich auf die Ebene privater Rechtfertigung zurück. Die Rechtfertigung erfolgt für jedes Subjekt individuell, und nicht intersubjektiv im Kollektiv. Hier steht Rawls dem klassischen Liberalismusgedanken näher als den diskurstheoretischen Anforderungen deliberativer Demokratie.

- (3) Lässt sich Gerechtigkeit aus dem „*common sense*“ begründen? Die Antwort auf diese Frage setzt voraus, dass man zwei weitere Fragen beantwortet. Was erwartet man von einer Gerechtigkeitstheorie und ist eine Konzeptionalisierung des „*common sense*“ zum Zwecke einer Gerechtigkeitstheorie möglich? Die Antwort auf die letzte Frage gibt die Theorie selbst. In ihr erweist sich die Plausibilität der theoretischen Konzeptionen auf Basis des „*common sense*“. Die andere Frage zielt auf die Erwartungshaltung und den Anspruch, den man gegen eine Gerechtigkeitstheorie erhebt. Wenn man von einer Gerechtigkeitstheorie Prinzipien mit unbedingter und universeller Geltung für alle Menschen und Gesellschaften fordert, dann kann eine Begründung aus dem „*common sense*“, aus den geteilten normativen Überzeugungen, nicht überzeugend sein. Nur unter der Annahme, dass sich in unserer gegenwärtigen normativen Ordnung eine universelle Rationalität schon etabliert hat, wie Habermas mit seiner diskurstheoretischen Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaats zu zeigen versucht hat, kann man eine Verknüpfung von „*common sense*“ und

Universalismus herstellen. Rawls stellt aber andere Anforderungen an seine Theorie. Sie soll den Bürgern ermöglichen ihre Gesellschaft möglichst gerecht und in Einklang mit ihren normativen Überzeugungen zu ordnen. Eines Anspruchs auf Universalismus bedarf es dabei nicht.

Neben dem Konflikt um die Methode des kantischen bzw. politischen Konstruktivismus sieht Habermas auch Rawls' Anspruch auf Versöhnung mit der Religion kritisch (Vgl. Teil III.8.2.). Habermas setzt sich bei der Frage nach dem Verhältnis von Religion und öffentlichem Diskurs mit der Rawls'schen Konzeption der *public reason* auseinander. Dahinter steht die Frage inwieweit Bürger bei politischen Diskussionen religiöse Argumente öffentlich vorbringen können und dürfen. Nach der Interpretation von Habermas ist die Konzeption der *public reason* zu restriktiv gegenüber Religionen in der Öffentlichkeit.³⁵⁸ Habermas Kritik bezieht sich auf das von Rawls formulierte *Proviso*, unter dem der öffentliche Vernunftgebrauch steht. Das *Proviso* besagt, dass Bürger ihre Religion in öffentliche und politische Diskussionen einbringen dürfen, solange sie im Laufe einer fortschreitenden Diskussion auch echte politische Gründe und nicht nur religiöse Gründe für ihre Position anführen.³⁵⁹ Laut Habermas verlangt dieses *Proviso* zu viel von gläubigen Bürgern. Zum einen sei es vielen Bürgern kognitiv unmöglich für ihre religiösen Überzeugungen eine säkulare Begründung zu finden. Andererseits spiele die Religion für viele Bürger eine so existenzielle Rolle, dass sie ihre gesamte Lebenswelt bestimmt. Für diese Bürger wäre es unmöglich aus säkularen Gründen irgendeine normative Kraft für ihre Überzeugungen zu ziehen. Daher stelle das Rawls'sche *Proviso* eine unzumutbare Bürde für Gläubige dar.

Fraglich ist ob Habermas hier die Konzeption von Rawls angemessen darstellt. Die Idee der *public reason* richtet sich primär nicht an den Bürger, sondern an Richter, hohe Regierungsmitglieder und Abgeordnete sowie Kandidaten für politische Ämter. Diese Personengruppen sind in ihrer Funktion streng an die Auflagen eines öffentlichen Vernunftgebrauchs gebunden. Für den Bereich der Hintergrundkultur, bestehend aus Kirchen, Vereinen, Verbänden etc, gilt das nicht. Sogar die Medien zählt Rawls nicht zur öffentlichen politischen Kultur einer Demokratie. Aufgabe der

³⁵⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S.127ff.

³⁵⁹ Vgl. John Rawls: The Idea of Public Reason Revisited, in: Ders: Political Liberalism, New York 2005, S.462.

Medien ist die Vermittlung zwischen der öffentlichen politischen Kultur und der Hintergrundkultur.³⁶⁰ Die Bürger haben sich nur im Falle eines Diskurses und einer Abstimmung bezüglich *constitutional essentials* dem *Proviso* der *public reason* zu unterwerfen. An dieser Stelle zweifelt Habermas, dass Rawls' Beschränkung des *Provisos* auf *constitutional essentials* plausibel ist. In fast allen politischen Streitfragen gehe es letztlich um Grundsatzfragen, die politische Grundrechte betreffen. Folgt man dieser These müsse man, entweder das *Proviso* für die Bürger de facto auf alle politischen Diskurse ausweiten, oder die Säkularisationsbedingung ganz fallen lassen. Da Habermas ersteres für unzumutbar hält, favorisiert er letzteres.

Ein zweites Interpretationsproblem der Rawls'schen Konzeption sehe ich in der Dichotomie zwischen religiös und säkular, die Habermas unterstellt. Rawls selbst lehnt diese Unterscheidung ab. Er bezeichnet die *public reason* nicht als säkular, sondern als politisch. Für ihn ist das Politische nicht primär auf eine Seite der Dichotomie zu reduzieren, sondern es ist freistehend von religiösen und säkularen Gründen. Als Beispiel bringt Rawls hier den Streit zwischen Henry und Madison bezüglich der Rolle der Religion in öffentlichen Schulen während der Gründungszeit der Vereinigten Staaten. In diesem Streit hatte Henry politische Gründe vorgebracht, die eindeutig nicht-säkularen Charakter haben. Sein Argument war, dass religiöses bzw. christliches Wissen moralische Menschen hervorbringt, welche zum Frieden und zur Prosperität der Gesellschaft beitragen.³⁶¹ So betrachtet kann man die Forderung der politischen Begründung nicht als unzumutbar gegenüber gläubigen Mitbürgern betrachten. Zweifelhaft bleibt eher die Möglichkeit der klaren Unterscheidung zwischen politischen Gründen oder Werten und nicht-politischen Gründen oder Werten.

Für Habermas dagegen bleibt in seiner Philosophie die Unterscheidung zwischen religiös und säkular entscheidend. Von den Religionen verlangt er lediglich, dass sie die institutionelle Trennung von Kirche und Staat anerkennen und sich auf eine weltanschauliche neutrale Ausübung politischer Herrschaft einlassen. Säkulare Argumentationen und Gründe verlangt Habermas nur von Politikern und staatlichen Amtsträgern. Von den Ungläubigen erwartet er dagegen eine Hilfestellung bei der Übersetzung normativer Gehalte von einer religiösen in eine säkulare Sprache. Bei

³⁶⁰ Vgl. John Rawls: *The Idea of Public Reason Revisited*, in: Ders: *Political Liberalism*, New York 2005, S.443.

³⁶¹ Ebd. S.475.

diesem Prozess sei es sogar denkbar, dass Ungläubige latente normative Intuitionen wiederbeleben. Ohne eine solche Übersetzung bleibt es aber religiös-normativen Gehalten unmöglich, Eingang in den demokratischen Gesetzgebungsprozess zu finden. Die Anerkennung einer säkularen Staatsgewalt und der Übersetzungsvorbehalt religiöser Beiträge im öffentlichen Diskurs legen den gläubigen Bürgern schwere Bürden auf, die ihre liberalen und säkularen Mitbürger nicht teilen. Die Akzeptanz dieser Bürden kann nur das Ergebnis eines Lernprozesses sein, der die Einsicht in die Vernünftigkeit des neutralen Staates hervorbringt. Habermas hat Recht wenn er fordert, dass man auf diesem Weg den Religionen von säkularer Seite möglichst weit entgegenkommen sollte.

8.4. Empirische vs. Normative Rechtfertigung (Cohen vs. Freeman)

Gerald A. Cohen führte vor einiger Zeit eine Debatte mit dem Rawls Schüler Samuel Freeman darüber, ob es sich bei Gerechtigkeit als Fairness um eine empirische oder normative Rechtfertigung der Gerechtigkeit handelt. Ich werde die Debatte kurz nachzeichnen und dann selbst Stellung beziehen. Cohen ist der Auffassung, dass sich normative Prinzipien nicht ultimativ auf empirische Tatsachen stützen können. Soweit sie sich auf empirische Tatsachen stützen können, liegt ihnen ein weiteres normatives Prinzip zu Grunde. Normative Prinzipien sind in letzter Instanz nicht „*fact-sensitive*“.

„[...] a principle can reflect or respond to a fact only because it is also a response to a principle that is not a response to a fact.“³⁶²

Die Rechtfertigung dafür, eine Tatsache als Begründung für ein normatives Prinzip zu benutzen, ist selbst keine Tatsache, sondern ein weiteres Prinzip.

„[...] it is always a further principle that confers on a fact its principle-grounding power.“³⁶³

³⁶² Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman(Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.24.

³⁶³ Ebd. S.25.

Cohen bringt hier ein anschauliches Beispiel:³⁶⁴ Nehmen wir an es ist eine Tatsache, dass Menschen, denen etwas versprochen wurde, ihre Ziele und Projekte nur dann erfolgreich verwirklichen können, wenn diese Versprechen eingehalten werden. Aus dieser Tatsache kann man das normative Prinzip begründen, dass Versprechen eingehalten werden sollten. Allerdings gilt dieses Prinzip nur unter der zusätzlichen normativen Bedingung, dass man Menschen generell helfen sollte ihre Ziele und Projekte zu verwirklichen.³⁶⁵ Auch diese normative Bedingung lässt sich wieder aus einer Tatsache begründen: Menschen werden nur glücklich, wenn sie ihre Ziele und Projekte verwirklichen können. Auch diese Begründung funktioniert wiederum ausschließlich durch Hinzutreten eines weiteren normativen Prinzips: Helft Menschen glücklich zu werden! Die Brücke zwischen einer Tatsache und einem normativen Prinzip wird immer durch ein weiteres normatives Prinzip hergestellt. Dieser Regress geht bis zu dem Punkt, an dem ein Prinzip gefunden wird, dass vollständig „*fact-free*“ ist. Dieses *fundamentale* Prinzip kann selbstevident oder durch eine nicht-empirische Methodologie begründet sein.

Cohens Darstellung und seine Argumente sind plausibel, allerdings ordnet er Rawls in die Kategorie der Denker ein, die ihre Prinzipien ultimativ auf Tatsachen gründen wollen. Er bezeichnet Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien als fundamental, wie Rawls selbst, und behauptet, dieser begründe sie empirisch.

„[...] Rawls, who argued that fundamental principles of justice, and, indeed ‘first principles’ in general, are a response to the facts of the human condition.“³⁶⁶

Ein Grund für die Wahl des Differenzprinzips sei das Faktum, dass es unter den ökonomischen Bedingungen einer modernen Gesellschaft in seiner Anwendung nicht zu große Ungleichheit erzeuge.³⁶⁷ Eine normative Begründung mit Hilfe dieses

³⁶⁴ Vgl. Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.25.

³⁶⁵ Es wäre auch denkbar die Einhaltung eines Versprechens rein normativ, ohne Rückgriff auf Tatsachen, zu rechtfertigen. Fraglich ist auch, ob man für das Einhalten von Versprechen überhaupt eine explizite normative Rechtfertigung braucht. Das Einhalten eines Versprechens konstituiert die Praxis des Versprechens. Diese Praxis ist ein alltägliches Phänomen unserer Lebenswelt. Gäbe es keine Pflicht zur Einhaltung eines Versprechens bräche diese Praxis zusammen.

³⁶⁶ Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.32.

³⁶⁷ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice – Revised Edition, Oxford 1999, S.137.

Faktums setzt aber wiederum ein anderes normatives Prinzip voraus: Die Ablehnung zu großer Ungleichheit. Dieses Prinzip steht zumindest in Konkurrenz zum Differenzprinzip und beide müssten gegeneinander abgewogen werden.

Auch für Rawls sei es nicht möglich, seine Prinzipien nur auf empirische Fakten zu gründen. Cohen folgert: Weil Rawls seine sogenannten fundamentalen Prinzipien auf andere normative Prinzipien gründen muss, können sie nicht fundamental sein. Dazu gibt es zunächst zwei Dinge zu sagen. Rawls' Behauptung, dass er seine Prinzipien auf empirische Tatsachen *gründet* ist ambivalent. Dazu gibt es mindestens zwei mögliche Interpretationen. (1): Er leitet die Prinzipien aus Tatsachen ab. (2): Die Prinzipien müssen mit den Fakten der realen Welt im Einklang stehen. Cohen und Freeman behaupten (1), ich behaupte (2). Empirische Fakten spielen in der Konzeption nur insofern eine Rolle, als die Prinzipien und ihre Anwendung nicht im Gegensatz zu den Fakten der Demokratie und der menschlichen Natur stehen sollen. Fakten können die Theorie in ihrer praktischen Anwendung falsifizieren, aber nicht begründen. Weil Cohen die erste Interpretation bevorzugt, ergibt sich für ihn auch ein logischer Konflikt in der Rawls'schen Konzeption zwischen empirischer Rechtfertigung und kantischem Konstruktivismus.

„[...] Rawls's thesis that first principles rest on facts sits ill with the circumstances that seemingly non-fact-based principles justify the use of the original position machine: it is justified by the 'free and equal' standing of members of society [...]"³⁶⁸

Für Cohen steht Rawls vor dem Dilemma, dass seine normativen Prinzipien entweder nicht fundamental sind, weil der Konstruktivismus weitere normative Prinzipien voraussetzt, oder seine Begründung nicht rein faktenbasiert sein kann, weil normative Prinzipien immer eine faktenfreie Teilgrundlage haben. Ich halte beide Thesen für falsch. Wie gesagt, behaupte ich, dass Rawls keine rein faktenbasierte Rechtfertigung im Auge hat. Fakten spielen eine Rolle für die Konzeption aber nur bezüglich ihrer Realisierungsmöglichkeiten unter den gegebenen sozialen Bedingungen.

Freeman geht davon aus, dass die Kritik von Cohen nur auf „Justice as Fairness“ als umfassende Lehre anwendbar ist. Der politische Liberalismus stehe jenseits des

³⁶⁸ Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.34.

Methodenstreits und metaethischer Diskussionen.³⁶⁹ Kern dieser Arbeit war zu zeigen, dass dies gerade nicht der Fall ist. Demzufolge gehe ich davon aus, dass Rawls politischer Konstruktivismus prinzipiell von metaethischer und methodologischer Kritik getroffen werden kann. Eine Immunisierung spräche eher gegen die Methode des politischen Konstruktivismus und sein Akzeptabilität

Freeman nennt aus Sicht einer umfassenden Lehre drei Gründen für eine normative politische Theorie, die „*fact-sensitive*“ ist.³⁷⁰ Außerdem geht er wie Cohen davon aus, dass sich die Prinzipien aus diesen Fakten ableiten lassen.

- (1) Die Prinzipien sollten von den gegebenen moralischen und psychischen Fähigkeiten des Menschen erfüllt werden können. Es muss den Menschen möglich sein unter normalen Umständen die Prinzipien der Theorie einzuhalten und diese Prinzipien müssen im Einklang mit grundlegenden menschlichen Bedürfnissen stehen.
- (2) Die Prinzipien sollten eine Grundlage bilden können, von der aus Menschen mit unterschiedlichen Vorstellungen des Guten ihre Gerechtigkeitsansprüche rechtfertigen können.
- (3) Die Prinzipien sollen das Erreichen des Guten für den Menschen („*the human good*“) ermöglichen. Der Mensch muss seine Rolle als soziales Wesen leben und seine Natur als autonome Wesen verwirklichen können.

Die ersten beiden Kriterien kann man als pragmatisch bezeichnen. Das letzte setzt eine umfassende Lehre voraus.

Zu (1): Als Bürger kann man von mir nichts verlangen, das über meine menschlichen Fähigkeiten hinausreicht. Hier gilt der lateinische Grundsatz „*ultra posse nemo obligatur*“ oder „*ought implies can*“. Dieser Grundsatz ist logisch-begrifflich oder zumindest Allgemeingut und seine Einhaltung hängt von der empirischen Frage ab: Was kann der Mensch faktisch leisten? Normative Konzeptionen und Prinzipien, die über das Menschenmögliche hinausgehen, sind für eine politische Gerechtigkeitskonzeption unbrauchbar.

³⁶⁹ Vgl. Samuel Freeman: Constructivism, Facts and Moral Justification, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.42. u. S.58.

³⁷⁰ Vgl. Ebd. S.42.

Zu (2): Eine Gerechtigkeitskonzeption soll einen konkreten praktischen Gebrauch haben und nicht lediglich epistemische Funktion erfüllen. Den Bürgern soll es möglich sein, die Rechtsnormen ihrer Verfassung und grundlegende Güterverteilungsfragen mit Rekurs auf diese Gerechtigkeitskonzeption klären zu können. Auch dieses Kriterium hängt von einer empirischen Frage ab: Ist es faktisch möglich die Gerechtigkeitskonzeption im System zu implementieren. Hier bleiben auch beim Differenzprinzip erhebliche Zweifel. Was genau das Differenzprinzip für Steuer-, Renten-, und Bildungspolitik bedeutet ist weitgehend offen. Aber Rawls erhebt den Anspruch der praktischen Relevanz für seine Theorie.

Zu (3): Dieses Kriterium setzt eine umfassende Lehre voraus die zunächst bestimmt, was für den Menschen das Gute ist. Freeman weist darauf hin, dass dieses Kriterium nur für den frühen Rawls der „*Theory of Justice*“ relevant war. Dort hat der noch darauf bestanden, dass das Gut des Menschen in seiner Natur als soziales und autonomes Wesen besteht.

Im Gegensatz zum dritten Kriterium gelten die beiden ersten auch für den politischen Liberalismus. Außerdem gehe ich, anders als Freeman, davon aus, dass (1) und (2) keine Ableitungskriterien, sondern nur Falsifikationskriterien sind. Sie bringen eine Theorie zu Fall, aber die Prinzipien der Gerechtigkeit leiten sich nicht aus dem empirischen Gehalt dieser Kriterien ab.

Alle drei Forderungen hängen von empirischen Tatsachen über die Natur des Menschen und die Gesellschaft ab. Auch der späte Rawls hält an den ersten beiden Forderungen fest. Allerdings verweisen nicht alle drei Kriterien unmittelbar auf empirische Tatsachen. Diese Tatsachen begründen die Theorie nicht selbst. Aus ihnen lassen sich keine normative Theorie und kein normatives Konzept ableiten. Das Hume'sche Schisma zwischen „Sein“ und „Sollen“ bleibt gewahrt. Diese drei Kriterien sind ein Beitrag zu dem, was ich an anderer Stelle „normative Stabilität“ genannt habe.

Samuel Freeman macht deutlich, dass der Hauptunterschied zwischen Cohen und Rawls in einem anderen Verständnis von „fundamentalen Prinzipien“ und einem anderen Anspruch an die normative Philosophie liegt. Cohen geht davon aus, dass fundamentale Prinzipien der Gerechtigkeit die obersten normativen Prinzipien sein müssen. Alle anderen Prinzipien leiten sich aus ihnen ab. Für Rawls sind seine Prinzipien fundamental, weil sie die grundlegenden Fragen gerechter Verteilung

klären sollen. Sie besitzen keinen philosophischen Vorrang vor anderen normativen Prinzipien oder müssen ihnen notwendig zu Grunde liegen.

Freeman unterscheidet zwei Arten von „fundamentalen“ Prinzipien:

(1) Substantielle Prinzipien der Moral.

(2) Prinzipien der Rechtfertigung.

(2) sind Teil der Gerechtigkeitskonzeption und ihrer Methodik. Sie dienen dazu die Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze und die Theorie als Ganzes zu rechtfertigen. Hierzu zählen die normativen Konzeptionen der Person und der wohlgeordneten Gesellschaft. (1) könnte man als das Ergebnis der Gerechtigkeitstheorie im engeren Sinne verstehen. Sie bilden den ultimativen Proberstein für eine gerechte Ordnung des politischen Systems. Dazu zählen auch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze bei Rawls.

Für Cohen sind Prinzipien nur dann fundamental, wenn sie nicht durch andere Prinzipien gerechtfertigt werden. Die Unterscheidung von Freeman macht deutlich, dass es noch eine andere Bedeutung fundamentaler Prinzipien geben kann. Wäre es möglich Gerechtigkeit auf eindeutige empirische Tatsachen zu gründen, gäbe es keinen Streit um sie. Gerechtigkeit ist aber ein komplexes System aus vielen normativen Ideen, Werten und Prinzipien. Die fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit sind nicht fundamental, weil sie am Anfang der Konzeption stehen oder jeder Normativität zu Grunde liegen. Fundamental sind sie, weil sie jede Verfassung und Gesetzgebung binden sollen. Sie sind in einem politischen Sinne fundamental, nicht in einem philosophischen.

Wenn man über die semantischen Probleme bezüglich des Begriffs „fundamental“ hinausblickt, erkennt man bei Cohen und Rawls einen tiefen Verständnisunterschied bezüglich der Aufgaben politischer Philosophie.

*„It is a fundamental error of **A Theory of Justice** that it identifies the first principles of justice with the principles that we should adopt to regulate society.”³⁷¹*

³⁷¹ Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.36.

Für Cohen ist es nicht Aufgabe der politischen Philosophie und der Gerechtigkeitstheorie, Prinzipien zur Regulierung der Grundstruktur zu finden. Die Philosophie sollte diejenigen Prinzipien angeben, die den Regulierungsidealen zu Grunde liegen. Diese Prinzipien können wir nicht wählen, wir können sie nur einsehen.

„Rawls fails to distinguish between rules of regulation that we decide whether or not to adopt and ‘first principles’ that are not in that way optional. [...] we adopt the principles that we adopt in the light of principles that we don’t adopt.“³⁷²

Aus pragmatistischer Sicht macht es keinen Sinn zwischen Prinzipien, die wir einsehen oder erkennen und Prinzipien, die wir wählen, zu unterscheiden, wenn damit gemeint ist, dass letztere verfügbar und erstere unverfügbar sind. Rawls ist, wie Quine, in methodischer Hinsicht Holist, denn alle normativen Überzeugungen stehen grundsätzlich zur Disposition. Der Unterschied zwischen den Überzeugungen ist graduell; manche geben wir schneller auf als andere.³⁷³ Wer keinen Platz für a priori Prinzipien in seiner Konzeption hat, dem fällt die Akzeptanz einer normativen Theorie, die nur die pragmatische Gerechtigkeitsfrage lösen will, leichter. Diese Frage liegt dann auf der Hand. Für Cohen, der eine starke Trennung zwischen a priori und empirisch erhalten will, ist dieses Verständnis normativer Theorie inakzeptabel. Er vertritt die Antithese zum Rawls’schen Theorieverständnis.

„[...] suppose that, like me, you think that political philosophy is a branch of philosophy, whose output is consequential for practice, but not limited in significance to its consequences for practice. Then you may, like me, protest that the question for political philosophy is not what we should do but what we should think, even when what we should think makes no practical difference.“³⁷⁴

Zur Antwort auf die Frage: Was bleibt von der Gerechtigkeit bei Rawls? Es bleibt nur die Antwort auf die pragmatische Gerechtigkeitsfrage. Was ist für uns, die wir uns als

³⁷² Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.36.

³⁷³ Nach den durch Quine geschürten Zweifeln an der synthetisch/analytisch Dichotomie, sieht sich Rawls im Anschluss an Morton White auch autorisiert die normativ/empirisch Dichotomie aufzuheben. Vgl. John Rawls: A Theory of Justice, Oxford 1999, §87 u. Morton White: Toward Reunion in Philosophy, Cambridge 1956, S.254f.

³⁷⁴ Gerald A. Cohen: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden 2009, S.37.

freie und gleiche Bürger einer kooperativen Demokratie sehen eine gerechte politische Grundordnung? Eine fundamentalere Gerechtigkeit oder eine Gerechtigkeit a priori kann Rawls' Theorie nicht liefern.

Schlussbemerkung

Ziel dieser Dissertation war es, einen Überblick zu geben, wie der bedeutendste politische Philosoph des späten 20. Jahrhunderts, John Rawls, das Problem der Rechtfertigung normativer politischer Philosophie zu lösen versucht. Es ist das besondere Verdienst seiner Theorie, dass sie sich intensiv mit den methodischen und inhaltlichen Problemen normativer Rechtfertigung befasst. Die Sphäre der Politik ist, wie kein anderer Lebensbereich, durch Streit und Konflikt geprägt. Darauf machte nicht zuletzt der politische Realismus aufmerksam. Daher wird gerade im Bereich des Politischen das Problem der Rechtfertigung besonders bedeutsam. Bei Rawls wird klar, dass Rechtfertigung sowohl eine Frage der Theorie als auch eine Frage der Praxis ist. Die Prinzipien der Gerechtigkeit werden zwar theoretisch abgeleitet und begründet, ihre eigentliche Rechtfertigung muss sich jedoch in der gesellschaftlichen Praxis beweisen. Rawls' Theorie beinhaltet eine *liberale* Praxis des Begründens politischer Gerechtigkeit. Sie bürdet ihrem Gesprächspartner keine starken philosophischen Weltbilder auf, sondern sie will tolerant und neutral sein. Im politischen Diskurs kann jeder mitreden, solange er sich auf der Grundlage geteilter politischer Werte verständlich machen kann. *Justice as Fairness* ist nicht mehr als ein Beitrag zu diesem Diskurs. Den Diskurs über seine Theorie kann Rawls selbstverständlich nicht selbst in seiner Theorie vorwegnehmen, aber er hat die philosophischen und gesellschaftlichen Debatten im Laufe der Jahrzehnte verfolgt und auf diese Debatten mit Ergänzungen und neuen Argumenten zu seiner Theorie reagiert. Er ist damit einem allgemeinen Überlegungsgleichgewicht bezüglich seiner Theorie in der Gesellschaft immer näher gekommen. Es liegt an den Erben seiner Auffassung von Gerechtigkeit und ihrer Begründung, dieses Projekt weiterzuführen.

Gerechtigkeitstheorie ist, wie jede Theorie überhaupt, in einer Hinsicht ultimativ empirisch und praktisch. Es geht nicht darum welche Gründe akzeptiert werden müssten, sondern welche tatsächlich akzeptiert werden. Ziel ist nicht ein mögliches, sondern ein tatsächliches Überlegungsgleichgewicht. Dieser Bereich liegt außerhalb jeder Theorie und vollzieht sich nur in der Praxis. Aufgabe der Theorie ist es die Praxis des Begründens mit Argumenten zu füttern. Beiträge wie *Justice as Fairness* halten den Gerechtigkeitsdiskurs stetig am Laufen. Der Erfolg eines Gerechtigkeitsbeitrags hängt davon ab, wie gut er die vorhandenen Gerechtigkeitsüberzeugungen der Bürger in seine Konzeption integriert. Die Konzeption muss ein Personenkonzept beinhalten, in dem sich die Menschen

möglichst gut wiedererkennen können und sie muss in ihrer Anwendung zu Ergebnissen führen, die sie nicht als ungerecht empfinden. Sie muss das normative Selbstbild und den Gerechtigkeitsinn der Bürger abbilden. Dann ist es für die Theorie auch irrelevant, ob sie *wahr* ist. Manche werden sie als wahr betrachten, andere lediglich als vernünftigen Konsens. Entscheidend sind ihr normativer Gehalt und ihre kognitive Verbindlichkeit. Kein rationaler Mensch kann sich einer gut begründeten Theorie, die aus seinen tiefsten Überzeugungen spricht entziehen. Auf der Ebene unserer tiefsten Überzeugungen herrscht bereits Konsens. Freiheit, Gleichheit und Fairness halten wir alle für gerecht. Die Herausforderung der Gerechtigkeitstheorie besteht in der Aufrechterhaltung des Konsenses bis zu den obersten und abstrakten Prinzipien. Der Weg von der Freiheit und Gleichheit bis zu den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen ist lang. Um im Diskurs zu bestehen, muss die Theorie hier die richtigen Interpretationen, Argumente und Modellierungen finden.

Für ihre praktische Relevanz muss sie außerdem die real und empirisch verifizierbaren Bedingungen von Demokratie und Gesellschaft beachten. Sie darf nicht von demokratisch unerfüllbaren Voraussetzungen ausgehen oder empirisch widerlegbare Annahmen machen. Freiheitliche Demokratien zeichnen sich durch Fakten aus, die auch eine Gerechtigkeitstheorie berücksichtigen muss. Sie darf auch nicht der Illusion verfallen, dass alle Probleme der Gerechtigkeit mit der richtigen normativen Theorie zu lösen sind. Macht und ökonomische Interessen bedrohen stetig die Umsetzung gerechterer Verhältnisse und müssen durch eine kritische Theorie und Öffentlichkeit hinterfragt werden. Trotzdem bleibt die normative politische Theorie als Fundament und Wegweiser für eine gerechte Gesellschaft unverzichtbar.

Bibliographie

I. Schriften von John Rawls (chronologisch):

[1951]: Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1971]: Justice as Reciprocity, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1971]: A Theory of Justice - Revised Edition, Oxford: Oxford University Press, 1999.

[1975]: A Kantian Concept of Equality, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1975]: The Independence of Moral Theory, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1980]: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1985]: Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1993]: Political Liberalism: Expanded Edition, New York: Columbia University Press, 2005.

[1997]: On my Religion, in: Nagel, Thomas (Hrsg.): John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2009.

[1997]: The Idea of Public Reason Revisited, in: Freeman, Samuel (Hrsg.): John Rawls: Collected Papers, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

[1999]: The Law of Peoples, Cambridge (USA): Harvard University Press 1999.

[2001]: Justice as Fairness: A Restatement, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2001.

II. Literatur (alphabetisch):

- Aristoteles: Politik, Reinbeck: Rowohlt, 1994.
 - Bailey, Cyril: Epicurus, Oxford: Oxford University Press, 1926.
 - Berlin Isaiah: Four Essays on Liberty, Oxford: Oxford University Press, 1969.
 - Caney, Simon: Sandel's Critique of the Primacy of Justice - A Liberal Rejoinder, in: British Journal of Political Science, Vol.21.4 1991.
 - Czaniera, Uwe: Gibt es moralisches Wissen, Paderborn: Mentis, 2001.
 - Cohen, Gerald A.: Facts and Principles, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
 - Darwall, Stephen (Hrsg.): Contractarianism/Contractualism, Oxford: Blackwell, 2003.
 - Davidson, Donald: Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
 - Düwell, Marcus (Hrsg.): Handbuch Ethik, Stuttgart: Metzler, 2006.
 - Dworkin, Ronald: Justice for Hedgehogs, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2011.
 - Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
 - Freeman, Samuel: Constructivism, Facts and Moral Justification, in: Thomas Christiano/John Christman (Hrsg.): Contemporary Debates in Political Philosophy, Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
 - Gaus, Gerald: Justificatory Liberalism, Oxford: Oxford University Press, 1996.
 - Gauthier, David: Morals by Agreement, Oxford: Clarendon Press, 1986.
 - Geuss, Raymond: Moralism and Realpolitik, in: Ders: Politics and the Imagination, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Geuss, Raymond: Philosophy and Real Politics, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Geuss, Raymond: The Idea of a Critical Theory – Habermas and the Frankfurt School, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1981.
- Geuss, Raymond: Realismus, Wunschdenken, Utopie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol.58.3 2010.

- Gutmann, Amy: Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003.
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
Habermas, Jürgen: Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Marie-Luise Raters /Marcus Willaschek (Hrsg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Hahn, Susanne: Überlegungsgleichgewicht(e) – Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher, Freiburg & München: Alber, 2000.
- Hare, Richard M.: How to Decide Moral Questions Rationally, in: Ders: Essays in Ethical Theory, Oxford: Clarendon Press, 1989.
Hare, Richard M.: Rawls' Theory of Justice, in: Norman Daniels (Hrsg.): Reading Rawls – Critical Studies on Rawls' Theory of Justice, Oxford: Blackwell, 1975.
- Harsanyi, J.C.: Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?, in: American Political Science Review, Vol.69 1975.
- Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts, in: Ders: Gesammelte Werke, Band 14.1, Hamburg 2009, S.201
- Hinsch, Wilfried: John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Hobbes, Thomas: De Cive – Vom Menschen – Vom Bürger, Hamburg: Meiner, 1977.
Hobbes, Thomas: Leviathan – Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Hoerster, Norbert: John Rawls' Kohärenztheorie der Normbegründung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): John Rawls – Gerechtigkeit als Fairneß, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Höffe, Otfried: Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles, Berlin: Akademie, 1996.

- Hume, David: Essays – Moral, Political and Literary, in: Voigt, Anton (Hrsg.): Der Herrschaftsvertrag, Neuwied: Leuchterhand, 1965.
Hume, David: Treatise of Human Nature, Oxford: Norton, 2000.
- Jörke, Dirk & Nullmeier, Frank: Realismusstreit und Methodendiskussion. Zur aktuellen Lage der Politischen Theorie, in: Zeitschrift für Politische Theorie, Vol.3.1 2012.
- Kamp, Andreas: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen, Freiburg: Karl Alber, 1985.
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden, Band VI, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
Kersting, Wolfgang: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn: Mentis, 2007.
- Kritias: Sisyphos – Satyrspiel, in: Diels, Hermann & Kranz, Walther (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Hildesheim: Weidmann, 1956.
- Kutschera, Franz von: Grundlagen der Ethik, Berlin: de Gruyter, 1982.
- Larmore, Charles: Pluralism and Reasonable Disagreement, in: Social Philosophy and Policy Vol.11, 1994.
- Laslett, Peter (Hrsg.): Philosophy, Politics and Society, Vol.1, Oxford: Blackwell, 1956.
- Locke, John: Two Treatises of Government, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.
- Mackie, John L.: Ethics – Inventing Right and Wrong, Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- MacCallum, Jr, G.C.: Negative and Positive Freedom, in: Philosophical Review, Vol.76 1967.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band 1, Berlin: Dietz, 1961.
- Moore, George E.: Principia Ethica, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1966.

- Nagel, Thomas: Rawls and Liberalism, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003.
- Nida-Rümelin, Julian: Demokratie als Kooperation, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
Nida-Rümelin, Julian: Demokratie und Wahrheit, München: Beck, 2006.
- Nietzsche, Friedrich: Der griechische Staat, in: Colli, G. & Montinari, M. (Hrsg.): Nietzsche – Gesammelte Werke, KSA 1, Berlin: de Gruyter, 1988.
- Nozick, Robert: Anarchy, State and Utopia, New York: Basic Books, 1977.
- Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Band 1/1, Stuttgart: Metzler, 2001.
Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Band 1/2, Stuttgart: Metzler 2001.
- Platon: Kriton, in: Apelt, Otto (Hrsg.): Platon – Sämtliche Dialoge, Band I, Hamburg: Meiner, 1988.
- Pogge, Thomas W.: John Rawls, München: Beck, 1994.
- Putnam, Hilary: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Quine, W.V: Ontological Relativity and Other Essays, New York: Columbia University Press 1969.
- Ramberg, Björn: Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson, in: Robert B. Brandom (Hrsg.): Rorty and his Critics, Oxford: Blackwell, 2000.
- Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Rorty, Richard: Davidson zwischen Wittgenstein und Tarski, in: Mike Sandbothe (Hrsg.): Donald Davidson – Richard Rorty – Wozu Wahrheit? – Eine Debatte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
Rorty, Richard: Response to Donald Davidson, in: Robert B. Brandom (Hrsg.): Rorty and his Critics, Oxford: Blackwell, 2000.
Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart: Reclam, 1988.
- Sandel, Michael: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1982.

Sandel, Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus – Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main: Campus, 1993.

- Scanlon, Thomas: Rawls on Justification, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003.
- Schattenmann, Marc: Wohlgeordnete Welt – Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen, München: Fink 2006.
- Schaub, Jörg: Gerechtigkeit als Versöhnung – John Rawls' Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main: Campus, 2009.
- Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- Sen, Amartya: Equality of What?, in: The Tanner Lectures on Human Values, Vol.1, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1980.
Sen, Amartya: The Idea of Justice, Cambridge (USA): Harvard University Press, 2009.
- Shklar, Judith: The Liberalism of Fear, in: Nancy Rosenblum (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1989.
- Sleat, Matt: Liberal Realism – A Liberal Response to the Realist Critique, in: The Review of Politics, Vol.73 2011.
- Stemmer, Peter: Handeln zugunsten anderer – Eine moralphilosophische Untersuchung, Berlin: de Gruyter, 2000.
- Stuckart, Wilhelm & Globke, Hans (Hrsg.): Kommentare zur deutschen Rassengesetzgebung, Bd.1, München & Berlin, 1936.
- Tarski, Alfred: The Concept of Truth in Formalized Languages, in: Ders: Logic, Semantics, Metamathematics, Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Thomassen, Bjørn: Reason and Religion in Rawls: Voegelin's Challenge, in: Philosophia, Vol.12 2012.
- Toulmin, Stephen: The Uses of Argument, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1964.
- Voigt, Anton (Hrsg.): Der Herrschaftsvertrag, Neuwied: Leuchterhand, 1965.
- Waldron Jeremy: The Primacy of Justice, in: Legal Theory, Vol.9 2003.

- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, Berlin: Duncker & Humbolt, 1984.
Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr, 1985.
- White, Morton: Toward Reunion in Philosophy, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1956.
- Williams, Bernard: Realism and Moralism in Political Theory, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton: Princeton University Press, 2005.

Williams, Bernard: The Liberalism of Fear, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed – Realism and Moralism in Political Argument – Bernard Williams, Princeton: Princeton University Press 2005.

- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
Wittgenstein, Ludwig: Über Gewissheit, Werkausgabe Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Wolf, Robert Paul: Understanding Rawls – A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Anhang

(Beitrag zum Symposium des Erich-Vögelin-Zentrums)

Zur Verteidigung der normativen politischen Theorie

*Eine Auseinandersetzung mit modernen Gegenpositionen aus
Rawls'scher Perspektive*

Ein Essay von Sönke Niedringhaus

Wozu normative politische Theorie?

Die normative politische Theorie und Philosophie hat eine fast 2500 jährige Tradition und gehört damit zu den ältesten Disziplinen der Wissenschaftsgeschichte. In dieser bewegten Geschichte lassen sich verschiedene konjunkturelle Auf- und Abschwünge der normativen politischen Philosophie festmachen. Sie beendete im antiken Griechenland die Vorherrschaft des dichterischen Mythos bei der Erklärung von Polis und Herrschaft, indem sie die Freiheit des menschlichen Handelns und Denkens in den Vordergrund rückte. Dahinter stand die Vorstellung, dass der Mensch kraft seiner Vernunft selber erkennen könne, welche Politik und Polis gerecht oder ungerecht sei. Mit dem Siegeszug des Christentums in Europa schwand auch der Einfluss der politischen Philosophie als eigenständiger Disziplin, die sich während dieser Epoche ganz in den Dienst einer theologischen Welterfahrung zu stellen hatte. Von der Theologie löste sie sich wiederum im 17. und 18. Jahrhundert, als es der Philosophie des Natur- und Vernunftrechts gelang den Gesellschaftsvertrag als Grundlage von Recht und Staat zu etablieren. In Folge der revolutionären wissenschaftlichen Entdeckungen und Theoriebildungen auf den Gebieten der Natur, der Gesellschaft, der Ökonomie und des Rechts wurde dann insbesondere die politische Philosophie aus dem Bereich der Wissenschaften verdrängt. Positivismus und Materialismus entmachteten die praktische Vernunft als moralischen Kompass der politischen Philosophie. Der praktische Nutzen sowie der ökonomische Wert von Wissenschaft und Politik standen im Mittelpunkt des Denkens. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen erschütterten diesen naiven Glauben an Rationalität in der Moderne und man schraubte die deskriptive Wende im politischen Denken zeitweilig zurück. Dabei entstanden erste Versuche die moderne Gesellschaft auf ein neues

normatives Fundament zu gründen. Eine wirkliche Renaissance der normativen politischen Philosophie brachte jedoch erst die „Theorie der Gerechtigkeit“ von John Rawls im Jahr 1971, welche nicht nur die analytische Philosophietradition für normative Fragen öffnete, sondern auch zu Diskussionen in Wissenschaftsgebieten jenseits der Philosophie angeregt hat.

Gegenwärtig hält Jürgen Habermas noch die Tradition der normativen politischen Theorie hoch, aber ihre Daseinsberechtigung in den Instituten der Politikwissenschaft und ihre Relevanz für die Gesellschaft sind umstritten. In diesem Essay möchte ich kurz drei wesentliche Gegenpositionen zu einem normativen Ansatz skizzieren, um dann mit Rawls zu versuchen auf diese Positionen zu antworten. Die erste Gegenposition ist eine philosophische Metaethik, die man als Non-Kognitivismus oder allgemeiner als *externen* Skeptizismus bezeichnen kann. Dieser Skeptizismus ist *extern*, weil er nicht den Inhalt konkreter Normen ablehnt, sondern ihre philosophische Begründungs- und Wahrheitsfähigkeit. Auf den *internen* Skeptizismus kann und muss im Rahmen einer normativen Theorie geantwortet werden. Die *externe* Variante dagegen rüttelt am Fundament dieser Art von Theoriebildung, weil sie ihre Sinnhaftigkeit generell in Frage stellt. Von den unterschiedlichen Spielarten des externen Skeptizismus möchte ich exemplarisch die Argumente Richard Rortys vorführen.

Als zweiten Gegner stelle ich die objektivierende Sozialwissenschaft vor, welche die Gesellschaft wie ein neutraler Beobachter aus einer *externen* Perspektive betrachtet. Sie gibt die *interne* Perspektive eines Teilnehmers an sozialen und politischen Prozessen auf, um mit empirischen Methoden die gesellschaftliche Faktizität von normativen Geltungsansprüchen zu befreien. Dieses moderne Verständnis der Sozialwissenschaften wurde wesentlich durch die Arbeiten Max Webers geprägt. Es stellt nicht primär den kognitiven Gehalt normativer Theorie in Frage, sondern ihre Wissenschaftlichkeit. Beide hier skizzierten Positionen sind mittlerweile klassische Gegner der normativen politischen Philosophie. Die dritte von mir vorgestellte Position hat sich erst im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte immer stärker innerhalb der politischen Theorie herausgebildet, wobei auch sie auf frühere Vordenker zurückgreift. Sie nimmt gegen das herrschende normative Paradigma des Liberalismus Stellung und verfolgt dabei einen sogenannten politischen „Realismus“. Politik ist nach diesem Verständnis bestimmt durch Konflikt und Abgrenzung anderen gegenüber. Menschen haben gegeneinander gerichtete Interessen und

unterschiedliche Machtpotenziale zur Durchsetzung dieser Interessen. Der politische Realismus interessiert sich nicht für den Entwurf oder die Rekonstruktion einer gerechten Ordnung der Gesellschaft. Den Realisten beschäftigt die Frage: Wer hat die Macht? Dieses gegen den politischen Konsens gerichtete Denken nimmt deutlichen Bezug auf die Arbeiten Carl Schmitts und Max Webers.

Nach den Ausführungen zur skeptischen Erkenntnistheorie, empirischen Sozialwissenschaft und „realistischen“ Politikwissenschaft werde ich mit Rawls ein Plädoyer für die normative politische Philosophie halten. Er nennt vier Aufgaben, welche die politische Philosophie in einer Demokratie für sich in Anspruch nehmen kann und sollte: Eine *praktische*, eine *orientierende*, eine *versöhnende* und eine *utopistische* Aufgabe. Diese Aufgaben eröffnen und begründen ein weites Betätigungsfeld für eine politische Philosophie als normative Theorie.

Moralischer Skeptizismus

Woher wissen wir, was gut und böse oder gerecht und ungerecht ist? Welche Begründungen und Argumente gibt es, auf die wir ein solches Wissen über moralische Fragen stützen können? Aus der Perspektive des moralischen Skeptizismus haben wir keine überzeugenden Begründungen und Argumente für unsere moralischen Normen und Werte. Demnach sei Moral auch keine Form des Wissens, sondern höchstens Ausdruck von Wünschen, Gefühlen oder Präferenzen. Dieser Skeptizismus lässt sich in zwei Typen differenzieren: *extern* und *intern*. Der externe Skeptiker zweifelt grundsätzlich an der Wahrheits- und Begründungsfähigkeit moralischer Normen und Werte, während der interne Skeptiker nur bestimmte moralische Überzeugungen und konkrete Moralbegründung ablehnt.³⁷⁵ Dieser argumentiert innerhalb des moralischen Begriffssystems und tritt der Moral quasi auf Augenhöhe entgegen. Den internen Skeptiker kann man überzeugen, indem man die Moral anders oder besser begründet als er es bisher gewohnt war. Der externe Skeptiker dagegen rüttelt am Fundament jeglicher Begründung von Moral. Der externe Skeptizismus führt dabei nicht zu einer grundsätzlich amoralischen Haltung oder Persönlichkeit. Er ist mit starken

³⁷⁵ Mit dieser Unterscheidung zwischen internem und externem Skeptizismus folge ich der Argumentation von Ronald Dworkin. Vgl. Ronald Dworkin(2011), S.30ff.

moralischen Überzeugungen vereinbar und bezweifelt nicht Werte und Normen an sich, sondern ihre Begründungen und ihren Universalismus.

Ein Beispiel für internen Skeptizismus sind die beiden folgenden Aussagen: (1) „Wenn es eine universelle Moral gibt, dann kommt sie von Gott.“ (2) „Es gibt keinen Gott.“ Beide Aussagen zusammengenommen führen zu der Schlussfolgerung, dass es keine universelle Moral gibt. Nur Aussage (1) hat einen moralischen Gehalt. Dieser Gehalt formuliert jedoch keine konkreten moralischen Werte oder Prinzipien, sondern einen abstrakten moralischen Geltungsanspruch.³⁷⁶ Er enthält eine These zur Rechtfertigung der Moral, die anführt unter welcher Bedingung, nämlich der Existenz Gottes, eine Moral universelle Geltung beanspruchen könnte. Aussage (2) negiert diese Bedingung und führt damit in den Skeptizismus. Einzeln betrachtet sind beide Aussagen weder hinreichende noch notwendige Bedingungen für eine skeptische Position. Man kann Aussage (1) bekräftigen und gleichzeitig von der Existenz Gottes überzeugt sein, oder die Existenz Gottes bestreiten und andere Quellen für eine universelle Moralbegründung anführen, z.B. eine alle Menschen gemeinsame Vernunft. Es bieten sich daher für dieses Beispiel zwei mögliche Angriffspunkte gegen den Skeptizismus an, in denen sich Religion und Philosophie unterscheiden, sofern sie gegen einen moralischen Skeptizismus argumentieren. Die Religion versucht den Menschen von Gott zu überzeugen, während man in der Philosophie nach alternativen Begründungen der Moral sucht. Dieses Projekt der Philosophie wird auch in Zukunft eine wichtige Rolle spielen, um den Skeptiker von einer universell geltenden Moral zu überzeugen. Der interne Skeptiker fordert die normative Theorie geradezu heraus weiter nach besseren Begründungen zu suchen, indem er selbst Geltungsansprüche mit moralischem Gehalt, wie in Aussage (1), erhebt. Daher ist der interne Skeptizismus für das Projekt normativer Theoriebildung unproblematisch und soll in diesem Essay keine Rolle spielen. Die wahre Herausforderung für die normative Theorie geht vom externen Skeptiker aus.³⁷⁷

Der externe Skeptizismus lehnt nicht nur bestimmte Begründungen der Moral ab, sondern stellt das philosophische Projekt einer Moralbegründung ganz in Frage. Eine Form dieses Skeptizismus bestreitet, dass normative Aussagen kognitiven Gehalt

³⁷⁶ Dworkin spricht bei diesem Beispiel von globalem (internem) Skeptizismus, vgl. ebd. S.34.

³⁷⁷ Hier unterscheide ich mich in meiner Auffassung von Ronald Dworkin, der den externen Skeptizismus und die gesamte Metaethik als verfehlte Philosophie betrachtet, vgl. ebd. S.67f.

haben. Dieser Auffassung nach sind normative Aussagen keine Aussagen im eigentlichen Sinne. Wenn ich sie behaupte, dann stelle ich damit nur fälschlicherweise den Geltungsanspruch der Wahrheit auf. Tatsächlich seien normative Aussagen gar nicht wahrheitsfähig. Ein sprachphilosophisches Argument für diese These lautet: Normative Sätze seien in Wahrheit verschleierte Gefühlsäußerungen oder Imperative. Ein häufig verwendetes Beispiel ist die Behauptung: „Steuern zahlen ist ungerecht“. Damit sagt der Sprecher, so die Non-Kognitivisten, eigentlich nichts anderes als: „Mir gefällt es nicht Steuern zu zahlen“ oder „Schafft das Steuersystem ab“. Ein Gerechtigkeitsurteil sei ein verschleiertes Geschmacksurteil. Es drücke lediglich eine subjektive Präferenz aus und bleibe epistemisch, d.h. für eine objektive Erkenntnis, unzugänglich.

Richard Rorty ist ein prominenter Vertreter dieser Gegenposition. Seiner Argumentation nach gibt es so etwas wie moralisches Wissen gar nicht. Moralität und Solidarität seien keine epistemischen Zustände oder rational begründbar. Solidarität sei ein Gefühl, das sich einstellt, wenn man grausame Bilder sieht oder mitleiderregende Geschichten liest. Das Bild eines hungernden Kindes in Afrika, das die Menschen zu Spenden animiert, oder die Tagebücher der Anne Frank, die einem die Grausamkeit des Nazi-Regimes vor Augen führen, wären solche Beispiele. Rorty selbst nennt „Onkel Toms Hütte“ als einen Katalysator für den moralischen Fortschritt in der Behandlung der schwarzen Bevölkerung in den USA, der letztlich zur Abschaffung der Sklaverei führte. In seiner Hoffnung auf mehr Solidarität und einen moralischen Fortschritt in der Welt, denn diese Hoffnung hat er, setzt Rorty alles auf die menschliche Fähigkeit zur Empathie und nichts auf eine objektive und allen Menschen gemeinsame Vernunft, die das moralisch Richtige erkennen kann: *„Wir Pragmatisten gehen bei unserer Argumentation davon aus, daß das Auftauchen der Menschenrechtskultur einem Zuwachs an moralischem Wissen offenbar gar nichts, sondern alles dem Hören trauriger und rührseliger Geschichten verdankt, und gelangen so zu der Schlußfolgerung, daß es ein Wissen der von Platon ins Auge gefaßten Art wahrscheinlich nicht gibt.“*³⁷⁸

Hans Globke hatte 1936 in seinem juristischen Kommentar zu den Nürnberger Gesetzen eine pseudowissenschaftliche Begründung des dort verankerten

³⁷⁸ Richard Rorty(2003), S.248.

„Rasseprinzip“ angeführt.³⁷⁹ Rorty glaubt nicht, dass es möglich ist, einem Nazi aus Vernunftgründen in seinen Überzeugungen einen moralischen Fehler nachzuweisen. Seiner Meinung nach hätte man Globke kein Erkenntnisdefizit unterstellen können, das sich einfach mit der Lektüre von Immanuel Kants Sittengesetz hätte beheben lassen. Der Nazi unterscheide sich vom Liberalen nicht durch einen Mangel an Vernunft, sondern durch Grausamkeit und einen Mangel an Empathie. Der Versuch ihn mit Hilfe logischer Argumentation von seinen Überzeugungen abzubringen ist für Rorty aussichtslos.

Eine normative Theoriebildung mit dem Ziel einer philosophischen Begründung moralischer Prinzipien müsse daher bereits im Ansatz scheitern. Moralische Prinzipien könne man nicht wie mathematische Formeln erkennen und verstehen, sondern sie würden durch den Kontakt mit der eigenen Lebenswelt, ihrer Kunst und Kultur, eingeübt. Aufgabe der Philosophie könne es lediglich sein, solche eingelebten und vorgefundenen, normativen und politischen Prinzipien zu artikulieren, nicht aber sie zu rechtfertigen. Damit degradiert Rorty die politische Philosophie zu einer Hermeneutik bestehender und kontingenter Traditionen, der es in den Augen von Habermas an kritischem Potential fehle.³⁸⁰ Dennoch macht sich Rorty die Theorie von Rawls zu Eigen und interpretiert sie genau im Sinne dieser hermeneutischen Artikulation liberaler Prinzipien.³⁸¹ Habermas dagegen hat eine andere Lesart der Theorie von Rawls. Seiner Ansicht nach ist die rationale Rekonstruktion der Gerechtigkeitsintuitionen und politischen Ideen einer gefestigten demokratischen Gesellschaft in einem Überlegungsgleichgewicht mehr als eine bloß kontextualistische Interpretation kontingenter Traditionen.³⁸² Diese Ideen und Intuitionen seien bereits Ausdruck eines entwickelten Rationalitätspotentials innerhalb einer Gesellschaft. Habermas geht dabei von dem Konzept einer kommunikativen Rationalität aus, deren weitgehende Verwirklichung auf politischer Ebene bereits die Demokratie ist.

³⁷⁹ Vgl. Wilhelm Stuckart/Hans Globke(1936), S.10.

³⁸⁰ Vgl. Jürgen Habermas(1996), S.122.

³⁸¹ Vgl. Richard Rorty(1988), S.82ff.

³⁸² Vgl. Jürgen Habermas(1996), S.79.

Beide Interpretationen sind prima facie zulässig, weil sie über den von Rawls selbst abgesteckten Rahmen seiner Theorie hinausgehen. Die Frage von Universalismus oder Partikularismus ist für Rawls nicht Teil einer politischen Konzeption, denn die Antwort darauf verlangt eine umfassendere Stellungnahme bezüglich der Gerechtigkeit als es seine Theorie vorsieht. Eine solche Stellungnahme wäre aber nach Ansicht von Rawls niemals konsensfähig. Daher überlässt seine politische Konzeption den einzelnen philosophischen Positionen die Beantwortung der Frage nach Universalismus oder Kontextualismus/Partikularismus in ihrem Sinne. Für die Rechtfertigung und den Inhalt einer politischen Konzeption ist die Frage nicht relevant. Er wende „*das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an*“³⁸³, wie er sich ausdrückte. Wo aber liegen die Grenzen dieser Toleranz? Kann er sich auch tolerant gegenüber einem Skeptizismus zeigen, der normativen Sätzen jeglichen kognitiven Gehalt abspricht? Eine solche Toleranz würde alle Gerechtigkeitstheorien ad absurdum führen. Jede normative Theoriebildung legt sich performativ auf die These fest, dass normative Sätze einen kognitiven Gehalt haben können, d.h. dass es Sinn macht für oder gegen sie zu argumentieren. Diese These wird auch durch unsere moralische Alltagspraxis gestützt. Dort geben die Menschen ganz selbstverständlich Gründe in praktischen Konflikten und versuchen für bzw. gegen die Richtigkeit einer Handlung oder Norm zu argumentieren. Obwohl wir mit dieser Praxis des Begründens und Überzeugens regelmäßig scheitern, wie bei dem Extrembeispiel des überzeugten Nazis, halten wir dennoch an ihr fest. Denn der Nazi ist nicht nur grausam und gefühllos, sondern er hat Unrecht. Der Non-Kognitivismus bürdet sich die Beweislast auf, dass es sich bei allen praktischen Gründen um sprachliche Irrtümer handelt, denn er verneint diesen Gründen ihre Wahrheitsfähigkeit. Wenn diese Skeptiker Recht hätten, wäre das menschliche Leben in weiten Teilen durch sinnlose Praktiken gekennzeichnet. Durch diese Tatsache wirkt der Non-Kognitivismus bisher wenig überzeugend.

Das empirische Paradigma

Die zweite Gegenposition betrifft die Frage nach der Wissenschaftlichkeit einer normativen politischen Theorie, da in der Moderne das empirische Paradigma auch

³⁸³ John Rawls(1998), S.74.

in den Gesellschaftswissenschaften vollständig etabliert ist. Ich vertrete die These, dass sich normative und empirische Theorie weniger als Gegner und mehr als Partner begreifen sollten. Die empirische Theorie wird erst dann zu einem echten Gegner der normativen politischen Theorie, wenn ihr Anspruch auf „Objektivität“³⁸⁴ durch Empirie in der Politikwissenschaft hegemonial wird. Einen solchen Hegemonialanspruch bezeichne ich im Folgenden als Empirismus.³⁸⁵ Einer der bedeutendsten Denker, der diesen Hegemonialanspruch innerhalb der Wissenschaft formulierte, war Max Weber. Mit Max Weber müsste man annehmen, dass eine wissenschaftliche Theoriebildung im Bereich des Normativen gar nicht möglich sei. Wissenschaft kann immer nur über das „Sein“ Auskunft geben, aber niemals über das „Sollen“, wobei eine Ableitung dessen „was wir tun sollen“ aus dem „was ist“ nicht zulässig sei. Die empirische Tatsache, dass etwas der Fall ist, rechtfertige nicht die moralische *Tatsache*, dass etwas der Fall sein sollte.

Ein Philosoph, der ebenfalls die Brauchbarkeit der empirischen Wissenschaft für die Erkenntnis moralischer *Tatsachen* bezweifelte, war G.E. Moore. Er hatte eine solche Verknüpfung zwischen Norm und Theorie als „*naturalistic fallacy*“³⁸⁶ bezeichnet. Man solle die Moral weder wie ein Naturphänomen wissenschaftlich beschreiben und untersuchen noch versuchen sie auf einzelne empirische Tatsachen zu reduzieren. Die Ethik müsse sich primär mit dem Prädikat „gut“ befassen und seine Bedeutung analysieren. Diese These legte den Grundstein für die analytische Moralphilosophie im 20. Jahrhundert. Dabei gelangte Moore zu der Auffassung, dass man das Prädikat „gut“ nicht wissenschaftlich definieren könne, denn es sei kein „*natural object*“³⁸⁷. Er bezeichnet den Begriff „gut“ als „*simple notion*“³⁸⁸, als basale und evidente Eigenschaft, welche uns, ähnlich der Farbe eines Gegenstandes, ins Auge springe. Folglich sei auch jede wissenschaftliche Analyse, die von einer bestimmten Definition des Prädikats „gut“ ausgehe, z.B. „Das Nützliche allein ist gut“, ein Irrtum. Auch

³⁸⁴ Ich verwende den Begriff der Objektivität, weil er in der Alltagssprache etabliert ist, und ohne damit eine bestimmte erkenntnistheoretische Position vorwegzunehmen. Es verbirgt sich dahinter nicht mehr als die performative Forderung jeder Untersuchung bzw. Theorie nach allgemeiner Gültigkeit durch Freiheit von subjektiven Einflüssen.

³⁸⁵ Alternative ideengeschichtliche und wissenschaftstheoretische Bedeutungen des Begriffs Empirismus sollen hier keine Rolle spielen.

³⁸⁶ G. E. Moore(1966), S.10.

³⁸⁷ Ebd. S.13.

³⁸⁸ Ebd. S.7.

wenn er die wissenschaftliche Bearbeitung der Moral kritisierte, ging Moore doch ganz selbstverständlich davon aus, dass die Moral objektiv existierte. Seiner Ansicht nach bedürfe es nur keiner Theorie, um das Gute und Gerechte zu erkennen. Die Ethik helfe uns nicht bei dieser Erkenntnis sowie uns physikalische Theorien zur Wellenstruktur des Lichts nicht dabei helfen Farben zu erkennen. Der Mensch besitze ein Sinnesorgan oder eine Intuition, die „gut“ und „böse“ unterscheiden könne. Diese Form des Intuitionismus war Max Weber fremd und sie markiert nur eine unter vielen meta-ethischen Positionen innerhalb der Philosophie. Dem Hegemonialanspruch der Empirie auf objektive Erkenntnis widerspricht der Intuitionismus explizit. Damit ist dieser Anspruch jedoch nicht hinreichend entkräftet, denn der Intuitionismus ist nicht weniger umstritten als der Empirismus. Der Kern der Argumentation Moores führt jedoch zu der Einsicht, dass man der Moral unter ihrem normativen Aspekt nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden zu Leibe rücken sollte. Moralische Begriffe kann man nicht auf empirische reduzieren.

Das Normative kann aus wissenschaftlicher Perspektive nicht durch empirische Fakten gerechtfertigt werden. Hier gibt es keine normative Kraft des Faktischen. Bereits David Hume hatte sich darüber gewundert, dass alle Moralphilosophen zunächst Behauptungen über das „Sein“ aufstellen und dann ganz ungeniert in einen anderen Sprachmodus wechseln, indem sie plötzlich nicht mehr behaupten, dass etwas der Fall ist, sondern dass etwas der Fall sein soll.³⁸⁹ Die Argumente von Moore und Hume sind nicht von der Hand zu weisen. Sie zeigen, dass eine überzeugende normative Theorie nur als eigenständiges und unabhängiges Projekt verwirklicht werden kann. Wie rechtfertigt Weber jedoch seinen engen Begriff von Wissenschaft, der sich nur auf den Bereich des „Seins“ beschränkt? Für Weber sind praktische Fragen wissenschaftlich nicht beantwortbar, weil es wertgebundene Fragen sind. Um zu wissen, wie ich in einer bestimmten Situation handeln soll, muss ich die Werte kennen, welche ich durch mein Handeln verwirklichen möchte. Das sittliche Fundament, auf dem sich eine einheitliche Wertordnung bilden konnte, sei im Verlauf der Modernisierung unserer Gesellschaft zerfallen. Aus dem einen Gott, an den alle glaubten, wurden viele Götter. Weber prägte diesbezüglich den Begriff des „Polytheismus der Werte“. Diese Werte stehen in einem unauflöselichen Wettstreit miteinander: *„Die Unmöglichkeit »wissenschaftlicher« Vertretung von praktischen*

³⁸⁹ Vgl. David Hume(1978), S.211.

*Stellungnahmen [...] folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen.*³⁹⁰ Die wissenschaftliche Rationalität sei nicht in der Lage diesen Streit aufzulösen. Sie reduziert sich selbst auf eine rein instrumentelle Vernunft. Sie könne einem nur die Mittel an die Hand geben, um eine vorgegebenes Ziel oder einen vorgefundenen Zweck zu verwirklichen. Die praktische Vernunft geht bei Weber in ihrem pragmatischen Gebrauch auf.³⁹¹

Der Zerfall traditioneller Sittlichkeit bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass sich moderne Gesellschaften nicht noch auf ein Fundament geteilter politischer Werte und Gerechtigkeitsüberzeugungen stützen können. Kennzeichen des sittlichen Zerfalls ist gerade die Differenzierung zwischen Fragen der Gerechtigkeit bzw. einer gerechten politischen Ordnung und Fragen des guten Lebens oder persönlichen Seelenheils. Der Liberalismus hat sich entsprechend dieser Differenzierung das Credo vom „Vorrang des Rechten vor dem Guten“ gegeben. Unabhängig von der Überzeugungskraft des Liberalismus müsste der Empirist, wenn er am Hegemonialanspruch auf Objektivität festhält, dem politischen Philosophen nachweisen, dass auch auf dem begrenzten Feld der politischen Gerechtigkeit kein Konsens und keine Objektivität möglich sind. Die Argumente Webers reichen dafür nicht aus. Die Herausforderung des politischen Philosophen wiederum besteht darin, diesen Konsens zu suchen und seine Objektivität zu begründen. Eine umfassende ethische Theorie, die sich auf ein sittliches Fundament oder eine Leitkultur gründet, hat in einer modernen Gesellschaft kaum Chancen auf allgemeine Zustimmung. Hier treffen Webers Argumente bezüglich moderner Gesellschaften zu. Dem Philosophen stehen aber andere Optionen für seine Theoriebildung offen. Sie kann beispielsweise mit einer Interpretation des Begriffs der Gerechtigkeit beginnen, die sich in den Begriffen des Bürgers und der demokratischen Gesellschaft fortsetzt. Dabei markiert das Einholen des Anspruchs auf Objektivität die größte Schwierigkeit einer normativen Theorie, denn ihr ist der einfache Weg zur Objektivität durch Empirie versperrt. Jede normative Theorie muss mit Hilfe ihrer Argumente und Begriffsinterpretationen einen eigenen Weg finden. Normen und Werte sind im Gegensatz zu empirischen Tatsachen nicht „*barely true*“³⁹². Keine einfache

³⁹⁰ Max Weber(1984), S.27.

³⁹¹ Vgl. Jürgen Habermas(1991), S.100-118.

³⁹² Ronald Dworkin(2011), S.153f.

Beobachtung und kein Experiment kann ihre Objektivität beweisen. Dieses Faktum macht die normative Theorie anfälliger für Kritik und Ablehnung als ihren empirischen Gegenpart. Sie ist, um eine klassische Formulierung zu verwenden, immer nur *Umrisswissenschaft*. Umso wichtiger ist es, dass sich jede Gerechtigkeitskonzeption von Beginn an dieses Problems bewusst ist und einen eigenen Weg zur Objektivität aufzeigt. Ein wesentlicher Beitrag von John Rawls zur politischen Philosophie besteht in einer eingehenden und selbstkritischen Bearbeitung genau dieses Problems.³⁹³ Das Fehlen eines einheitlichen und etablierten normativen Paradigmas in der Wissenschaft verpflichtet jeden Philosophen dazu Rechenschaft über sein methodisches Vorgehen abzulegen.

Trotz des Siegeszugs der empirischen Politikwissenschaft muss sich die politische Philosophie nicht in die Welt der Literatur und Dichtung zurückdrängen lassen. Die Form der wissenschaftlichen Betrachtung, welche sich am ideal der Naturwissenschaft orientiert, ist nur eine mögliche Form von Rationalität. Rationalität begegnet uns daneben auch außerhalb von Logik, Mathematik und Naturwissenschaft im praktisch-politischen Alltag. Menschen geben sich Ziele und Zwecke, die mit ihren Überzeugungen, Wünschen und Interessen verwoben sind. Sie schmieden Pläne, um diese Ziele zu erreichen und legen einander Rechenschaft über ihr Handeln ab. Es fehlt der überzeugende Nachweis, dass praktische Fragen, wie „Was sollen wir tun?“ oder „Nach welchen Prinzipien sollen wir unsere Gesellschaft organisieren?“ grundsätzlich nicht rational begründbar seien. Mit den Methoden der empirischen Naturwissenschaft bleiben diese Fragen notwendig unbeantwortet. Allerdings sind diese Fragen für eine hermeneutische oder rekonstruktive Philosophie, die Anschluss an unsere Lebenswelt sucht, von großem Interesse. Um einen solchen Ansatz als grundsätzlich irrational oder verfehlt zu bezeichnen, bedarf es weitergehender philosophischer Argumente. Das empirische Paradigma selbst, kann über den Wert normativer Theorie kein hinreichendes Urteil fällen. Erkenntnisse aus der Empirie können nur aufzeigen, inwiefern eine normative Theorie von empirisch widerlegbaren Voraussetzungen ausgeht oder allzu utopische Konsequenzen fordert. Nur unter der Annahme einer weitergehenden epistemologischen These, z.B. des Non-Kognitivismus, ließe sich der

³⁹³ Ein Beispiel ist die Objektivität durch die Idee des Überlegungsgleichgewichts (*„reflective equilibrium“*), die er bereits in seinem ersten Essay (*„Outline of a Decision Procedure for Ethics“*, 1951) andenkt und bis zu seiner letzten Monographie (*„Justice as Fairness: A Restatement“*, 2001) weiter ausarbeitet und spezifiziert.

Hegemonialanspruch aufrechterhalten. Die Problematik einer solchen Position hatte ich bereits herausgestellt. Viel sinnvoller wäre die Annahme einer sich gegenseitig befruchtenden Arbeitsteilung zwischen empirischer Wissenschaft und normativer Philosophie. Darauf komme ich zurück, wenn ich die vier Aufgaben der politischen Philosophie im Sinne Rawls erläutere.

Der realistische Ansatz einer politischen Theorie

Der dritte Gegner einer normativen Theorie ist die realistische politische Theorie, die ich gleichzeitig als stärkste Gegenposition ansehe, nachdem das empirische Paradigma keine echte Gegenposition darstellt und der erkenntnistheoretische Skeptizismus keine hinreichenden Argumente vorbringen kann. Die realistischen Ansätze sind –im Anschluss an empirische Theorien– primär deskriptiver Natur und Begründen keine normativen Prinzipien. Als „realistische“ politische Theorie bezeichne ich ein diffuses Gemenge von verschiedenen Theorieansätzen³⁹⁴, die man bis an die Anfänge politischer Philosophie zurückverfolgen kann. Die Sophisten Thrasymachos und Kallikles, mit denen Sokrates sich in den platonischen Dialogen auseinandersetzen muss, gehören zu den frühesten Vertretern. Anders als die empirische Sozialwissenschaft, ist der realistische Ansatz kein Kind der Moderne. Wenn wir Platons Politeia als Grundsteinlegung normativer politischer Theorie betrachten, dann setzt sich Platon dort mit der These des Thrasymachos auseinander, die man dieser realistischen Theoriebildung zuordnen kann. „*Gerechtigkeit ist der Vorteil der Stärkeren*“ erwidert Thrasymachos auf Platons Frage nach der Gerechtigkeit. Was ist das spezifisch realistische an dieser These? Thrasymachos macht keine Aussage darüber, wie die Gerechtigkeit bzw. eine gerechte Polis seiner Überzeugung nach beschaffen sein *sollten*. Diese These ist kein politischer Moralismus, im Sinne der Norm: „Es ist gerecht, dass die Starken bestimmen was gerecht ist“. Sie ist eine Reflexion über politische Machtstrukturen. Die Stärkeren –welche Gruppe es auch immer im Einzelfall sein mag– ordnen die Polis gemäß ihren Interessen. Genau diese Reflexion findet bei einer normativen politischen Theorie, die nur eine Anwendung der Ethik oder Moralphilosophie auf die Politik ist, nicht statt. Der Realismus kritisiert an der normativen Theorie, dass sie der Politik nur eine bestimmte Ideologie überstülpt. Dagegen geht der Realismus davon aus,

³⁹⁴ Vgl. Matt Sleat(2011), S.469f.

dass nur eine unnachgiebige Reflexion über das politische Handeln sowie über die tatsächlichen Macht- und Interessenstrukturen einer Gesellschaft zu einer angemessenen und informierten Theorie der Politik beitragen kann.

Bernard Williams gehörte zu den bedeutendsten realistischen Denkern des 20. Jahrhunderts. Ihn begleitete das ständige Misstrauen gegenüber einer Philosophie, die sich zu sehr von der Lebenswirklichkeit der Menschen entfernt. In einer Anekdote über ein Treffen mit dem Philosophen Michael Stocker in einer New Yorker Bar stellt Williams fest: *„After one glass of bourbon, we agreed that our work consisted largely of reminding moral philosophers of truths about human life which are very well known to virtually all adult human beings except moral philosophers.”*³⁹⁵ Dieses Moment des Entschwebens der Philosophie in den Elfenbeinturm sieht er auch in der politischen Theorie von John Rawls, die er als Ausdruck politischen Moralismus’ etikettiert. *„Im Anfang war die Tat“* heißt es in Goethes Faust und Bernard Williams zitiert diesen Gedanken, um den Alternativansatz stark zu machen, den er politischen Realismus nennt: *„I shall call views that make the moral prior to the political, versions of ‘political moralism’ (PM). [...] I shall try to contrast with PM an approach which gives a greater autonomy to distinctively political thought. This can be called, in relation to a certain tradition, political realism“.*³⁹⁶ Der politische Moralismus, wie Williams ihn charakterisiert, geht vom Primat der Moral gegenüber der Politik aus. Dieses Primat erweise sich aber bei einer realistischen Betrachtung des Politischen als Irrtum oder Chimäre. Moralische und ethische Überzeugungen, Normen und Werte, sind Teil des Politischen und untrennbar mit ihm verwoben. Eine philosophische Herleitung moralischer Prinzipien, die anschließend auf Politik und Gesellschaft übertragen und angewendet werden, muss daher notwendig immer an der Realität scheitern.

Der politische Realismus geht in seinem Begriff des Politischen vom menschlichen Handeln im institutionellen Rahmen der Gesellschaft aus und bezieht sich nicht primär auf moralische Überzeugungen, die lediglich Ausdruck von Wunschdenken oder eines falschen –im marxistischen Sinne– Bewusstseins sein können. Raymond Geuss hat einen realistischen Ansatz entwickelt, den er durch folgende Merkmale

³⁹⁵ Bernard Williams(2005), S.53.

³⁹⁶ Ebd. S.3.

ausweist:³⁹⁷ Die politische Theorie solle sich mit der tatsächlichen funktionsweise politischer und ökonomischer Institutionen befassen, mit Interessen und Motiven, mit Handlungen und Handlungskontexten sowie mit den historischen Bedingungen einer konkreten Gesellschaft. Für Geuss besteht das Politische in der Ausübung einer Kunst und nicht in der Anwendung einer Ethik oder Moralphilosophie. Seine Kritik an der normativen Theorie spitzt er mit den Worten zu: *„Eine politische Philosophie, die es sich erlaubt, von der Machtfrage ganz abzusehen, hat den Kontakt mit der Wirklichkeit vollkommen verloren und ist bloße Literatur, allenfalls ‚Dichtung‘, geworden“*.³⁹⁸ Der Begriff der Macht knüpft an die normative Frage nach ihrer Legitimation an. Während der politische Moralismus sich aber nur mit der Frage der richtigen Legitimation von Politik beschäftige, betrachte eine realistische Theorie beide Aspekte gleichermaßen. Damit könne die realistische Theorie eine Ideologiekritik leisten, welche dem politischen Moralismus unmöglich sei. Der politische Moralismus bewege sich nur innerhalb seiner eigenen Ideologie, während eine realistische *„Ideologiekritik versucht, undurchsichtige Verwicklungen von Macht und Wissens- beziehungsweise Legitimitätsansprüchen zu beleuchten.“*³⁹⁹

Carl Schmitts dezisionistische Kritik am herrschenden Liberalismus und Rechtspositivismus, Karl Marx' Kritik der kapitalistischen Gesellschaft oder Chantal Mouffes Kritik an der Konsensdemokratie lassen sich in die Reihe realistischer Theorien über Politik einreihen. Gleiches gilt auch für die historisch-genealogischen Analysen politischer Begriffe bei Nietzsche oder Foucault und Max Webers Thesen über Macht und Legitimation. Diesen unterschiedlichsten Ansätzen gemein ist ihre Frontstellung gegen die normative politische Theorie im Sinne eines politischen Moralismus. Der Ausgangspunkt der politischen Theorie müsse die politische Realität und nicht die Moral sein, bzw. die tatsächlichen Verhältnisse und nicht wünschbare Ideale. In der Tat kann eine normative politische Theorie eine Machtanalyse oder Ideologiekritik nicht leisten. Aber ist sie deshalb für die politische Wissenschaft gänzlich wertlos und als politischer Moralismus zu bezeichnen? Nein. Sie kann Prinzipien der Gerechtigkeit begründen, ohne empirisch ignorant oder politisch naiv sein zu müssen. Weder gegenüber Erkenntnissen aus den empirischen

³⁹⁷ Vgl. Raymond Geuss(2008), S.9-18.

³⁹⁸ Raymond Geuss(2010), S.422.

³⁹⁹ Ebd. S.423.

Sozialwissenschaften noch gegenüber ideologiekritischen Reflexionen über Verflechtungen von Macht, Wissen und Interessen muss sich eine normative Theorie immunisieren. Eine liberale Theorie der Gerechtigkeit kann sich der Kritik stellen, dass der Liberalismus die herrschende Ideologie westlicher Demokratien geworden ist. Bestimmte Formen bzw. Deformationen liberaler Gedanken sind politischen und ökonomischen Interessen geschuldet und dienen bewusst oder unbewusst dem Machterhalt des gegenwärtigen Eigentumsregimes. Kern liberalen Denkens ist jedoch nicht der Markt oder die Maximierung des eigenen Nutzens, sondern *politische* Freiheit und *politische* Gleichheit. Das unterscheidet den kantischen Liberalismus eines John Rawls von den Ansätzen amerikanischer Neoliberaler, die in der Gefahr stehen durch einen kritischen Realismus als ideologisch entlarvt zu werden. Eine normative Theorie dagegen, die von den Grundpfeilern der Freiheit und Gleichheit ausgeht, die interpretativ und verantwortungsvoll Prinzipien politischer Gerechtigkeit für eine moderne Demokratie entwickelt, braucht Ideologiekritik nicht zu fürchten.

Die vier Aufgaben politischer Philosophie bei John Rawls

John Rawls beschreibt vier Aufgaben, die für ihn die Sinnhaftigkeit politischer Philosophie ausmachen: eine *praktische*, eine *orientierende*, eine *versöhnende* und eine *utopistische* Aufgabe. Es sind Aufgaben, die eine *normative* Theorie der Politik erfordern. Selbstverständlich erschöpft Rawls mit diesen Aufgaben nicht das gesamte Feld politischer Theorie und Philosophie. Es gibt Fragen und Probleme des Politischen, die über diese Aufgaben hinausgehen. Die These des Essays behauptet lediglich, dass diese Aufgaben eine normative Theorie der Politik bereits hinreichend begründen. Die *praktische* Aufgabe der politischen Philosophie besteht darin, dass sie tiefgreifende politische Konflikte in der Gesellschaft aufgreift und versucht sie aufzulösen. Geschichtlich hat die Philosophie das immer wieder getan. Beispielsweise zu Zeiten der Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, als es in der Politik darum ging einen absoluten Machtanspruch einer bestimmten Glaubensrichtung durchzusetzen. Diese Konflikte haben Kontroversen über Glaubensfreiheit und Selbstbestimmung hervorgerufen, in deren Folge Philosophen, wie Locke in England oder Montesquieu in Frankreich, den Liberalismus mit seinen

Prinzipien der Toleranz und Neutralität entwickelten.⁴⁰⁰ Ein weiteres Beispiel ist Thomas Hobbes, der sein Hauptwerk „Leviathan“ gerade angesichts des englischen Bürgerkriegs verfasst hat. Dort versucht er zu argumentieren, dass eine funktionierende Rechtsordnung unter der Gewalt eines Souveräns, der für Sicherheit sorgt, in jedem Fall besser und vernünftiger ist als ein anarchisches Chaos. Denn wenn überhaupt etwas moralisch und politisch gefordert ist, dann ist es Sicherheit für die Untertanen, so Hobbes.

Die westlichen Demokratien haben diese politischen Probleme der philosophischen Klassiker überwunden. Es herrscht eine politische Ordnung mit funktionierendem Gewaltmonopol und politische Entscheidungen werden unabhängig von religiösen Autoritäten im Geiste gegenseitiger Toleranz gefällt. Aber auch in einer gefestigten Demokratie gibt es weiterhin tiefgreifende politische Konflikte. In der jüngeren deutschen Geschichte gab es hier exemplarisch die Konflikte um die nukleare Abschreckung oder die Nutzung der Atomenergie. Ein immerwährender Konflikt dagegen, der tief bis an die Grundwerte der Demokratie reicht und seit ihren Anfängen besteht, verläuft zwischen dem Wert der Freiheit und dem Wert der Gleichheit. Die liberale Tradition der Demokratie, wie sie von Locke repräsentiert wird, räumt dem Wert der individuellen Freiheiten (*Life, Liberty, Property*) Vorrang vor der demokratischen Gleichheit ein. Die republikanische Tradition der Demokratie, die Rousseau repräsentiert, räumt der Gleichheit in Form einer chancengleichen Teilhabe am sozialen Leben und an der politischen Selbstbestimmung einer Bürgerschaft Vorrang ein. Rawls stellt die Lösung dieses Konflikts ins Zentrum seiner theoretischen Bemühungen um Gerechtigkeit. Er versucht eine gemeinsame und konsensfähige Interpretation beider Werte zu finden, und sie so zu ordnen, dass die Ansprüche der Freiheit und der Gleichheit bestmöglich gewahrt werden. Bjørn Thomassen bezeichnet Rawls' Konzeption auch als überzeugende Synthese von Liberalismus und Sozialismus.⁴⁰¹ Rawls muss dabei nicht annehmen, dass es sich beim Kampf um Freiheit oder Gleichheit ausschließlich um einen moralischen oder philosophischen Konflikt handelt. Er kann dem Realisten zugestehen, dass der Konflikt auch, aber nicht nur, aufgrund unterschiedlicher ökonomischer Interessen und sozialer Macht besteht. Um nicht im falschen Sinne ideologisch zu werden, will

⁴⁰⁰ Vgl. John Rawls(2003), S.19ff.

⁴⁰¹ Vgl. Bjørn Thomassen(2012), S.242.

er gerade verhindern, dass seine Gerechtigkeitskonzeption durch partikuläre Interessen kontaminiert wird. Jede Idee, jeder Begriff und jede Interpretation, die in der Konzeption eingeführt wird, muss sich in diesem Sinne als ideologiefrei erweisen. Dem Ökonomen und empirischen Sozialwissenschaftler kommt dann die ergänzende Aufgabe zu, möglichst präzise und zuverlässige Theorien über die Funktionsweise sozialer Institutionen zu liefern, damit die Bürger wissen, wie sie ihre Gerechtigkeitsziele am effektivsten erreichen. Die erste Aufgabe deutet bereits an, was sich in den anderen fortsetzt. Rawls beschäftigt sich mit den politischen Problemen und Herausforderungen einer konkreten, historischen und real existierenden Gesellschaft. Durch dieses Vorgehen ist er mehr Aristoteliker und weniger Platoniker, denn er behandelt Demokratie mehr als konkretes historisches Phänomen mit philosophischen Problemen und weniger als universelle Idee.

Die zweite Aufgabe der Politischen Philosophie ergibt sich aus dem Bedürfnis der Bürger nach einem Selbstverständnis als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft. Sie stellt die Frage, welche Freiheiten und Rechte man als demokratischer Bürger genießt und welche Einschränkungen und Pflichten man akzeptieren muss. Die politische Philosophie kann dabei helfen, die Grenze zwischen der privaten und der politischen Autonomie zu erkennen und aufzeigen, welche individuellen und politischen Ziele im Rahmen der demokratischen Gerechtigkeitskonzeption vernünftig und zulässig sind. So gibt die politische Philosophie nicht nur dem Verfassungsgeber im Augenblick der Geburt eines neuen Staates die politische *Orientierung*, sondern auch dem normalen Bürger im gesellschaftlichen Alltag.

Die dritte Aufgabe der politischen Philosophie im Sinne Rawls' bezeichnete Hegel in seiner Rechtsphilosophie als „Versöhnung“.⁴⁰² Man könnte sie auch als die staatstragende Rolle der politischen Philosophie ansehen. In dieser Rolle macht die politische Philosophie dem Bürger die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft verständlich. Die Philosophie gibt diesen Institutionen eine vernünftige Begründung. Sie kann damit zu einer begründeten Stabilität des Systems beitragen, die zwar in Zeiten sozialer und ökonomischer Prosperität kaum, allerdings in Zeiten existenzieller Not sehr wohl von praktischem Nutzen ist. So würde das Aufflammen eines revolutionären Zorns, der eine bestehende Gesellschaftsordnung gefährdet, prinzipiell unterbunden. Rawls' politische Theorie ist daher nichts für „Romantiker

⁴⁰² Der Frage nach der Richtigkeit dieser Hegelinterpretation wird hier nicht weiter kritisch nachgegangen.

des Ausnahmezustands“. Versöhnung bedeutet für Rawls aber nicht primär das Verhindern der Bekämpfung einer Bestehenden Ordnung, denn eine durch Revolution gefährdete Ordnung macht sich eher der Ungerechtigkeit und Unvernunft verdächtig. Sie soll vielmehr ein positives Bewusstsein für die Gesellschaft, in der wir leben, und für ihre Institutionen schaffen, sofern diese den Ansprüchen der politischen Gerechtigkeit hinreichend genügen. Ausgehend vom Pluralismus könnte sie verständlich machen, warum bestimmte religiöse Anliegen eben nicht auf der politischen Ebene berücksichtigt werden können. So stellt sich hier für den liberalen Philosophen etwa die Frage, wie er einem Gläubigen erklärt, dass eine liberale Gesellschaft, die seine Glaubensgrundsätze nicht vollständig abbildet, vernünftig ist. Gerade die Aufgabe der Versöhnung zwischen Staat und Bürger ist für den Realisten verdächtig. Hier besteht die Gefahr, dass die Philosophie nur eine Ideologie im Sinne der Profiteure eines Systems rechtfertigt und ein ungerechtes Regime verteidigt. Rawls kommt dem Realisten an dieser Stelle entgegen, indem er ausführt: *„Wenn man sich auf die Idee der politischen Philosophie als Versöhnung beruft, muß man behutsam verfahren. Denn die politische Philosophie ist stets in der 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 wird die Frage aufwerfen: Ist die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß (oder irgendeine sonstige Anschauung) in dieser Hinsicht ideologisch?“*⁴⁰³

Abschließend komme ich zur vierten, der utopistischen Aufgabe. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist ein grundlegender Anspruch, den man an eine idealistische politische Theorie richtet. Sie soll uns eine bessere aber verwirklichbare Zukunft vor Augen führen. Rawls spricht hier von einer realistischen Utopie. Nicht die perfekte Gesellschaft ist das Ziel, sondern eine Gesellschaft, die unter den gegebenen historischen und sozialen Bedingungen am gerechtesten wäre. Nicht alle diese Bedingungen sind starr und unbeweglich. Geschichte und Gesellschaft befinden sich im Fluss. Aufgabe der Politik ist es auf die soziale Welt zu wirken, ihre Institutionen zu gestalten und zu verändern. Zu den unverrückbaren Bedingungen moderner Demokratie zählt jedoch das Faktum des Pluralismus. Dieser Pluralismus ist zwar hinderlich auf dem Weg zu einer gerechten politischen Konzeption, jedoch ist er auch das Ergebnis des freien Gebrauchs menschlicher Vernunft und kein zufälliges

⁴⁰³ John Rawls(2003), S.23.

historisches Schicksal. Die politische Philosophie sollte also die Frage beantworten, welche Ideale und Prinzipien eine pluralistische Gesellschaft mit einer historisch gewachsenen demokratischen Kultur unter Berücksichtigung veränderlicher ökonomischer und sozialer Institutionen sowie unveränderlicher Gesetzmäßigkeiten für sich wählen würde. Rawls hat diese Frage in seinem Werk beantwortet: Es sind die Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness. Diese Antwort ist nicht das letzte Wort der normativen Theorie, aber ein wichtiger Beitrag zu den Herausforderungen moderner Demokratie. Alle vier beschriebenen Aufgaben eröffnen der politischen Philosophie ein weites Tätigkeitsfeld jenseits empirischer Beobachtungswissenschaften, solange sie die Hinweise der Realisten beachtet und ihren Wahrheitsanspruch bzw. kognitiven Gehalt nicht überzieht.

Abzurufen auf: http://www.gsi.uni-muenchen.de/forschung/forsch_zentr/voegelin/publikationen/studierendensymposium/niedringhaus_aufsatz-2012.pdf

Literatur

- Dworkin, Ronald: Justice for Hedgehogs, Cambridge 2011.
- Geuss, Raymond: Philosophy and Real Politics, Princeton 2008.
- Geuss, Raymond: Realismus, Wunschdenken, Utopie, in: DZPhil, Vol.58.3, 2010.
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1996.
- Habermas, Jürgen: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: Ders: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991.
- Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur, Band 2, Hamburg 1978.
- Moore, George Edward: Principia Ethica, Cambridge 1966.
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß – Ein Neuentwurf, Frankfurt a. M. 2003.
- Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998.
- Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart 1988.
- Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M. 2003.

- Sleat, Matt: Liberal Realism: A Liberal Response to the Realist Critique, in: The Review of Politics, Vol.73, 2011.
- Stuckart, Wilhelm/Globke, Hans (Hrsg.): Kommentare zur deutschen Rassengesetzgebung, Bd.1, München & Berlin 1936.
- Thomassen, Bjørn: Reason and Religion in Rawls: Voegelin's Challenge, in: Philosophia, Vol.12, 2012.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, Berlin 1984.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr, 1985.

- Williams, Bernhard: Realism and Moralism in Political Theory & The Liberalism of Fear, in: Geoffrey Hawthorn (Hrsg.): In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument – Bernhard Williams, Princeton 2005.