

JOHN RAWLS' PHILOSOPHIE DER GERECHTIGKEIT*

OTFRIED HÖFFE

Professor of Philosophy (emeritus)

Eberhard Karls Universität Tübingen (Germany)

sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

ABSTRACT

The paper critically addresses *A Theory of Justice*. It is first illustrated that *Theory* implies a paradigm shift at the time of its publication. This is followed by a critical analysis of central aspects of *Theory*, especially the reflexive equilibrium and the difference principle. The paper then reconstructs Rawlsian work. First by showing the continuities and discontinuities between *Theory* and *Political Liberalism* and by critically examining “overlapping consensus” and “public reason”. Subsequently, by examining *A Law of Peoples* and its idea of tolerance and the rejection of global distributive justice. Finally, the paper addresses Rawls's role as a public intellectual.

KEYWORDS

Justice as Fairness, reflexive equilibrium, Difference Principle, overlapping consensus, public reason, Rawls.

Niemand wird dieser Einschätzung widersprechen, daß der vor einem Jahrhundert in Baltimore geborene Philosoph John Rawls mit seinem ersten großen Werk und dem trotz zahlreicher weiterer Veröffentlichungen, auch Monographien, bedeutendsten Schrift aus seiner Feder, der *Theory of Justice*, einen philosophischen Klassiker geschrieben hat. Meine Gründe für diese Einschätzung stelle ich im folgenden vor. Zuvor seien mir aber einige persönliche Bemerkungen erlaubt. Und den Schluß bilden Argumente für meine Behauptung, daß Rawls wie kaum ein anderer Moral- und Politikphilosoph der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts heute noch und in Zukunft in hohem Maß lesenswert ist.

* Nähere Überlegungen vom Autor in: *Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie*, Verlag Karl Alber: Freiburg/ Breisgau 1. und 2. Auflage 2021.

1. PERSÖNLICHE VORBEMERKUNGEN

Ich hatte das Glück, Rawls' Denken schon im Herbst 1970, vor der Veröffentlichung seiner *Theory*, kennenzulernen. Ich war damals, im akademischen Jahr 1970/71, Visiting Scholar an der einzigen der Ivy-League Universitäten einer Millionenstadt, die trotz der einschlägigen Schwierigkeiten diese Sonderstellung nicht aufgegeben hat, an der Columbia University in the City of New York. Rawls' *Theory* war zwar noch nicht erschienen. Trotzdem sprach man von dem Harvard Philosophen mit erwartungsvoller Hochachtung. Der in Deutschland und auch andernorts auf dem Kontinent noch so gut wie unbekannte Rawls hatte nämlich etliche so eindrucksvolle, weil die damaligen Debatten geradezu revolutionär verändernde Aufsätze veröffentlicht wie „Justice as Fairness“ (1958) und „The Sense of Justice“ (1963), wie „Distributive Justice: Some Addenda“ (1967) und „The Justification of Civil Disobedience“ (1969).

Damals sammelte ich Anregungen für eine Habilitationsschrift, die von ihrem Thema her deutlich von meiner Dissertation verschieden sein sollte. Da diese einem antiken Autor, Aristoteles, zudem einer methodischen Frage, dessen Modell einer genuin praktischen Philosophie, gewidmet war, sollte es jetzt auf ein zeitgenössisches und systematisches Problem ankommen, einen Beitrag zu einer Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, die später unter dem Titel *Strategien der Humanität* erschien.

In Erwartung von Anregungen seitens Rawls besorgte ich mir rasch die Aufsätze, las sie mit wachsendem Interesse und widmete einer Auseinandersetzung mit Rawls' zwei methodischen Grundgedanken ein eigenes Kapitel: „6. Gerechtigkeit und Nutzenkalkulation (Rawls)“. Dort erörtere ich nach einem Blick auf Rawls' systematischen Grundgedanken, die Gerechtigkeit als Fairneß, nacheinander „die rationale Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien“ und das „methodische Korrektiv: „reflective equilibrium“.

Für meinen eigenen Versuch einer „Theorie der politischen Gerechtigkeit“ wartete ich noch eine Reihe von Jahren, in denen ich mich erst mit dem größeren Umfeld, dem philosophischen Blick auf Recht und Staat, vertraut machen wollte.

Vom Hauptwerk selber fasziniert – mittlerweile war es erschienen –, sowohl den Grundgedanken als auch den zahlreichen Teil- und Zusatzthemen, ferner dem systematisch zupackenden Argumentationsstil und den weitläufigen philosophiegeschichtlichen Hintergrundkenntnissen, ließ ich mich auf eine ausführliche Besprechung des englischen Originals ein – die deutsche Übersetzung war erst unterwegs –, die dann, vermutlich als die erste, zumindest als die erste längere Rezension in der *Philosophischen Rundschau* erschien.

Die Lektüre des Hauptwerkes zeigte, wie sehr Rawls trotz der vielen Ergänzungen, Verfeinerungen, auch Änderungen in den genannten Abhandlungen sich schon mehr und mehr an seine *Theory* heranarbeitete. Damit bietet er ein nachahmenswertes Vorbild für den langen Atem, den man für das Verfassen eines

nicht nur umfangreichen, voluminösen, sondern auch in der Sache großes Werk benötigt. Um einen Einblick in dieses geduldige Heranreifen-Lassen zu bieten, habe ich die genannten vier Aufsätze im Jahr 1977 zusammen mit einem Vorwort von John Rawls, meiner Einführung in „Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit“ und Literaturhinweisen zur Gerechtigkeit und sowohl von als auch zu Rawls herausgegeben.

Gewissermaßen als Gegenstück dazu bat mich einer der für die renommierte Reihe „Theorie-Diskussion“ Verantwortlichen, Jürgen Habermas, einen Sammelband von Interpretationen und Kritiken Rawls' herauszugeben. In den drei Teilen „I. Fragen der Methode“, „II. Die Prinzipien der Gerechtigkeit“ und „III. Wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Aspekte“ kommen nach meiner „Kritischen Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit“ sowohl englischsprachige Autoren zur Sprache wie Brian Barry, P.H. Nowell-Smith, H.L.A. Hart, Richard W. Miller, Kenneth J. Arrow, Benjamin R. Barber und Amartya K. Sen als auch mit Originalbeiträgen die deutschen Autoren Norbert Hoerster, Karl G. Ballestrem und Michael Gagern.

Diese persönlichen Vorbemerkungen erklären, das versteht sich, weder Rawls' überragende Bedeutung noch mein Interesse, sich mich mit ihm immer wieder neu zu beschäftigen. Sie bieten aber Anlaß, dem Gewicht eines Werkes nachzuforschen, mit dem ich mich mittlerweile fünf Jahrzehnte lang immer wieder neu auseinandergesetzt habe, zum Beispiel bei der ersten französischen Vorstellung der *Theory: Individu et justice sociale. Autour de John Rawls* (1988), bei Symposien, die ich zur *Theorie der Gerechtigkeit* und dem zweiten systematischen Hauptwerk *Politischer Liberalismus* und dann in der Reihe „Klassiker auslegen“ herausgegeben habe.

Ich hatte das Glück, von John Rawls als Visiting Scholar seiner Universität eingeladen, mit ihm persönlich diskutieren zu können und ihn dabei als außergewöhnlich bescheiden-liebenswert Person kennenzulernen. Mittlerweile Kant-Freund geworden, konnte ich eine seiner letzten Vorlesungen, diese zu Kant, hören, dabei seine Fähigkeit bewundern, aus einer umfassenden Kenntnis heraus ohne weitläufige Hinführungen und Nebenwege rasch zu den in sachlicher Hinsicht entscheidenden Fragen und den dafür einschlägigen Begriffen und Argumenten zu kommen.

Zum Doppeljubiläum, 50 Jahre nach Erscheinen der *Theory* und 100 Jahre nach der Geburt ihres Autors, habe ich meine Rawls-Auseinandersetzungen in einem Büchlein zusammengefaßt: *Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie*. Daß es nach wenigen Wochen eine zweite Auflage erhielt, zusammen mit einem Nachwort zur aktuellen Coronapolitik und Kritik an Karl Lauterbachs dazugehörigen Interpretation, zeigt, daß das Interesse an Rawls' Gerechtigkeitsdenken nicht vererbt ist.

2. EINE ERSTE WERTSCHÄTZUNG: DER FÜNFACHE PARADIGMENWECHSEL

Binnen weniger Jahre erfährt Rawls' *Theory* eine Debatte, die nach ihrer Quantität industrielle Ausmaße erreicht. Das Werk, das ohne Zweifel keine leichtflüssig zu lesende Schrift, vielmehr ein „gelehrter Wälzer“ ist, hat allein in Deutschland bislang 26 Auflagen erhalten und ist, was man sonst nur von Romanen kennt, in mehr als zwei Dutzend Sprachen übersetzt, zudem nur im englischen Original in beinahe 400.000 Exemplaren gedruckt worden.

Dieser für ein philosophisches Fachbuch singuläre Erfolg verdankt sich weder einem Zufall noch einer breit angelegten Werbekampagne. Der Grund liegt vielmehr in einer Reihe so tiefgreifender Veränderungen der damaligen philosophischen Debatten, dass sie den Rang von Paradigmenwechseln, insgesamt sogar fünf Paradigmenwechseln erreichen.

Rawls' radikale Neuerungen beginnen mit der Entmachtung der damals vorherrschenden Metaethik. Während diese die normative Ethik beiseiteschiebt und sich lieber auf die Bedeutungsanalyse von ethischen Grundbegriffen wie „gut“ oder „Gewissen“ und auf die einer philosophischen Ethik angemessene Methode konzentriert, drängt Rawls diese Aufgaben in den Hintergrund. Statt dessen läßt er sich wieder auf die normative Ethik ein.

Dort, wo im englischen Sprachraum doch normative, moralische Fragen behandelt wurden, vertrat man weithin einen Utilitarismus. Rawls hingegen, zweiter Paradigmawechsel, lehnt ihn vehement ab und setzt sich, hier vor allem von Kant inspiriert, für die Gerechtigkeit ein, die er als Fairneß bestimmt.

Dabei nimmt er für sein Thema, während in Deutschland die in den 50er und 60er Jahren einsetzende Rehabilitation sehr stark philosophiegeschichtlich orientiert ist, eine weit stärker systematische Erörterung vor.

Bei ihr, nächster Paradigmawechsel, pflegt Rawls ein hohes Maß an Interdisziplinarität, bei dem er sich namentlich auf die Sprache der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, der Theorie rationaler Entscheidung, einschließlich der Wohlfahrtsökonomie und der Spieltheorie, einläßt.

Nicht zuletzt macht er sich mit dem Gedanken sozialer Grundgüter („social primary goods“) für empirische Theorien anschlussfähig.

3. EINE ÜBERZEUGENDE GRUNDINTUITION: GERECHTIGKEIT ALS FAIRNEß

Für schlechthin neu hält Rawls seine Gerechtigkeitstheorie nicht, schon deshalb nicht, weil die einschlägigen Überlegungen der abendländischen Philosophie bis zu deren Anfängen, den beiden Kirchenvätern Platon und Aristoteles zurückreichen und Rawls keineswegs ein davon grundverschiedenen Gerechtigkeitsbegriff

vertreten will. Ähnlich wie Kant mit dem kategorischen Imperativ keine neuartige Moral, sondern lediglich eine „neue Formel“ für die weithin bekannte Moral aufstellen will, so erkennt auch Rawls für sein Thema ein allseits bekanntes und anerkanntes Verständnis an. Dieses setzt sich aus zwei Gesichtspunkten zusammen. Nach seinem Rang gilt die Gerechtigkeit nicht als die einzige, aber als die schlechthin erste soziale Tugend. Da sie nicht weniger wichtig als die Wahrheit für Gedankensysteme ist, darf sie nicht etwa wegen anderer sozialer Gesichtspunkte wie Effizienz und Stabilität eingeschränkt werden. Denn, so Rawls' inhaltlicher Gesichtspunkt, besitzt jeder Mensch, und zwar jeder einzelne für sich und nicht für ihn als Mitglied eines Kollektivs, wie der Utilitarismus voraussetzt, eine „Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann“ (*Theory*, § 1).

In deren Rahmen hat Rawls' pointierte Kritik am Utilitarismus sich als so überzeugend erwiesen, daß der Utilitarismus seine vormalige Dominanz selbst in der Anglophonie verloren hat. Umso erstaunlicher ist die Reputation, die Peter Singer mit seinem in der angewandten Ethik vertretenen Utilitarismus vielerorts genießt. Es versteht sich, daß man von Rawls' Utilitarismuskritik nicht überzeugt sein muß. Man dürfte aber erwarten, daß Singer beispielsweise in der *Praktischen Ethik* (1984, orig. 1979) sich intensiver mit Rawls' Utilitarismuskritik auseinandergesetzt hätte.

Rawls gelingt es bekanntlich, die Grundintuition, die Gerechtigkeit als Fairneß, in zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen zu präzisieren. Unter Voraussetzung sowohl der Unverletzlichkeit als auch der damit verbundenen Utilitarismuskritik folgt der erste Gerechtigkeitsgrundsatz wie von allein: daß es auf Elementare ankommt und in bezug auf sie jedermann das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten zusteht. Für diesen Grundsatz sprechen zwei Nebenargumente.

Nach dem ersten Nebenargument vertritt schon Rawls' philosophisches Vorbild, Kant, diesen Grundsatz nämlich in der *Rechtslehre*, dort im § B als Antwort auf die Frage: „Was ist Recht?“. Kant versteht diese Frage nicht in einem positivrechtlichen, sondern im rechtsmoralischen Sinn und antwortet dann in geringer Variante zu Rawls: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“

Nach dem anderen Nebenargument stimmt Rawls' erster Gerechtigkeitsgrundsatz weitgehend mit einem Gedanken überein, der nach einer längeren Vorgeschichte spätestens seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 seitens der Vereinten Nationen zu einem globalen, alle Staat überschreitenden Bestandteil des Rechtsbewußtseins der Menschheit geworden ist. Es ist der Gedanke unveräußerlicher und unverletzlicher Menschenrechte, die in systematischer Hinsicht bei den Freiheitsrechten beginnen.

Allerdings endet bei ihnen die Liste von Menschenrechten nicht. Deshalb überzeugt Rawls auch damit, daß er auf seinen ersten Grundsatz einen zweiten folgen läßt. Während es dem ersten um persönliche und politische Rechte geht, betrifft der zweite materielle und immaterielle Interessen. Nicht ganz unumstritten, aber doch weithin anerkannt ist, daß der Grundsatz soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zuläßt. Erneut unstrittig ist, daß dafür eine faire Chancengleichheit hinsichtlich Ämtern und Positionen bestehen muß, die Rawls übrigens sehr anspruchsvoll ausbuchstabiert: „Menschen mit gleichen Fähigkeiten und gleicher Bereitschaft, sie einzusetzen“, müssen „gleiche Erfolgsaussichten“ und auch „einigermaßen ähnliche kulturelle Möglichkeiten“ haben. Weiterhin überzeugt der von Rawls eingebrachte Gesichtspunkt der Generationengerechtigkeit. Diese wird freilich mit dem „gerechten Spargrundsatz“ auf das Thema der erlaubten Staatsverschuldung verkürzt, die ökologische Perspektive hingegen fehlt.

Dazu eine Bemerkung nur in Klammern: Beim anderen Philosophen der intergenerationellen Gerechtigkeit, Hans Jonas, ist zwar der ökologische Aspekt wichtig, aber so gut wie exklusiv wichtig, während Rawls' Gesichtspunkt fehlt – eine erstaunliche Teilblindheit zweier hochreflektierter Denker.

Rawls' beide Gerechtigkeitsgrundsätze zusammen belaufen sich auf jene Rechts- und Staatsordnung, die mindestens im Westen als politisches Leitbild angesehen wird: ein freiheitliche und sozialer Rechtsstaat, eine konstitutionelle Demokratie, in die qua Marktwirtschaft eine Wettbewerbswirtschaft eingebunden ist und die auch hinsichtlich der künftigen Generationen Gerechtigkeit zu üben hat.

Zusätzlich zum Defizit am ökologischen Aspekt werfen Rawls' Grundsätze ein weiteres Problem auf, im zweiten Grundsatz das sogenannte Unterschiedsprinzip erhalten: daß die erlaubten sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen sollen. Daß die „least advantaged“, wie es im Original heißt, nicht unbeachtet bleiben dürfen, versteht sich für jede Gerechtigkeitstheorie. Nicht ganz so selbstverständlich, aber doch plausibel ist, sich am Vorteil dieser Gruppe zu orientieren. Problematisch ist jedoch, daß sie den größtmöglichen Vorteil erhalten sollen. Daß ihnen das sogenannte Existenzminimum zu garantieren ist und dieses nicht zu kleinlich ausfallen darf, daß der Sozialstaat sich um ein für alle Gruppen und Schichten offenes Bildungswesen kümmern muß, daß er Verantwortung für Arbeitsmöglichkeiten und bezahlbaren Wohnraum, nicht zuletzt für ein allen Bürgern zugängliches Gesundheitswesen trägt, erscheint schon aus freiheitstheoretischen und demokratietheoretischen Gründen als geboten. Gegen die Forderung, sich vornehmlich an den Schlechtestgestellten zu orientieren und diese möglichst gut zu stellen, sind aber Bedenken erlaubt. Zumindest sollte in dieser Hinsicht der übliche politische Streit zulässig sein, statt ihn mit dem Argument „Verstoß gegen einen Gerechtigkeitsgrundsatz“ von vornherein abzublocken. Das Rawls' Unterschiedsprinzip zugrundeliegende Maß an

Egalitarismus mag politisch willkommen sein, gegen den Rang, ein unveräußerlicher Bestandteil des Gerechtigkeitsdenkens zu sein, darf man aber Rückfragen stellen.

4. ÜBERLEGUNGSGLEICHGEWICHT ODER THEORIE DER US-VERFASSUNG?

Rawls' Gerechtigkeitstheorie, in ihrem Grundgedanken von Kants Idee der Autonomie inspiriert, besteht in einer mit den Mitteln der Entscheidungs- und Spieltheorie modernisierten Vertragstheorie. Da dies bekannt und auch viel diskutiert worden ist, lasse ich diese Seite von Rawls' Gerechtigkeitstheorie beiseite. (Für meine Einschätzung s. Im erwähnten Rawlsbüchlein S. 38 ff.). Statt dessen gehe auf den damit zwar verbundenen, aber doch relativ eigenständigen methodischen Gedanken der *Theory* ein, auf das „reflective equilibrium“, das Überlegungsgleichgewicht. Danach sollen wohlüberlegte Gerechtigkeitsvorstellungen in einen widerspruchsfreien, kohärenten Zusammenhang gebracht werden.

Nach dem Vertragsgedanken scheint Rawls die schlechthin richtigen Gerechtigkeitsprinzipien begründen zu wollen. Gemäß der zweiten Methode ist sein Anspruch aber weit bescheidener. Es genügt ihm wie gesagt, in schon vorfindlichen Gerechtigkeitsüberzeugungen etwaige Inkonsistenzen zu überwinden. Eine Reihe von Fragen drängen sich hier auf.

Zum ersten: Woher nimmt Rawls die Überzeugungen? Braucht er nicht schon ein Vorverständnis, das ihm erlaubt, gewisse Überzeugungen als Gerechtigkeitsüberzeugungen zu identifizieren? Und: Woher stammt dieses Vorverständnis?

Daran anschließend: Liegt nicht hier eine, vielleicht sogar die erste Aufgabe einer Gerechtigkeitstheorie, dieses Vorverständnis aufzusuchen und irgendwie zu rechtfertigen (wobei durchaus mit dem sogenannten hermeneutischen Zirkel zu rechnen ist)?

Als dritte Rückfrage: Wenn sich Inkonsistenzen zeigen, wie will man sie methodisch ausmerzen? Gibt es verschiedene, untereinander nicht kompatible Gerechtigkeitsauffassungen, welche von ihnen hat dann einen Vorrang, der erlaubt, von ihnen aus die Konsistenz aufzusuchen?

Auf diese Fragen finden sich bei Rawls keine zufriedenstellende Antworten. Rawls führt nicht einmal eine Reihe von ihm überzeugenden Gerechtigkeitsauffassungen an. Mehr im Vorübergehen erfährt man, daß für ihn zwei Auffassungen ein überragendes Gewicht haben, die religiöse Toleranz mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit und die kompromißlose Ablehnung von Sklaverei. Von diesen beiden zweifellos überzeugenden Gerechtigkeitsauffassungen kann man durchaus Rawls' Grundgedanken die

wechselseitige Anerkennung der Menschen als freier und gleicher Personen rechtfertigen. Die Methode wäre aber weniger die des Überlegungsgleichgewichts als die einer Art von Abstraktion von einem hochplausiblen Vorverständnis, so daß dieses Vorverständnis sich als der methodisch entscheidende erste Argumentationsschritt erweist.

Wer über eine auch nur minimale Kenntnis der Geschichte der Vereinigten Staaten verfügt, der weiß, daß die beiden genannten Gerechtigkeitsauffassungen hier eine überragende Rolle spielen. Zu Beginn ist es die religiöse Toleranz bzw. Glaubens- und Gewissensfreiheit, denn der Vorläufer der USA, die Neuengland-Staaten werden von Religionsflüchtlingen gegründet, nämlich von christlichen Gruppierungen, die in ihrem Heimatland, Großbritannien, verfolgt wurden. Im Verlauf der Geschichte ist es die Sklaverei, auf deren Abschaffung die Nordstaaten großen Wert legten, während die Südstaaten sie beibehalten wollten, deshalb ihre Trennung von der US-Union erklärten, was zum Sezessionskrieg führte.

In seinem zweiten Hauptwerk, dem *Politischen Liberalismus* (= *PL*) geht Rawls mit der Orientierung an seinem Heimatland noch einen Schritt weiter. Nachdem er zuvor sich an der Idee der konstitutionellen Demokratie orientiert hat, nimmt er jetzt das allerhöchste Gericht der USA, den Supreme Court, zum Vorbild. Beim neu eingeführten Begriff der öffentlichen Vernunft – dazu noch später – nennt Rawls als Vorbild nicht, woran man am ehesten denkt, an die Vertretung der Staatsbürger, das Parlament. Vielmehr erklärt er, die öffentliche Vernunft sei die des Verfassungsgerichts, sofern sich dieses „mit einer verfassungsrechtlichen Überprüfung von Gesetzen“ befaßt (*PL*, 6. Vorlesung, § 6).

5. „POLITISCHER PLURALISMUS“: ZWEI EINWÄNDE

Gut zwei Jahrzehnte nach der *Theorie* und einer Reihe von bald klärenden, bald weiterführenden Aufsätzen erscheint Rawls' zweites systematisches Hauptwerk, der *Political Liberalism*. Nach Rawls' eigenem Urteil unterscheidet es sich von der *Theorie* wesentlich, nach meiner Einschätzung erheblich, aber, vor allem wenn man auf andere neuere Gerechtigkeitstheorien oder Werke zur Moral- und Politikphilosophie schaut, nicht tiefgreifend. Der Autor bleibt nämlich seinen zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen treu, die er nur wenig umformuliert. Er übernimmt ein damit zusammenhängendes Element, den Gedanken von gesellschaftlichen Grundgütern, für die er dieselbe Liste vertritt. Nicht zuletzt behält er die beiden methodischen Elemente der *Theorie*, die modernisierte Vertragstheorie und das Überlegungsgleichgewicht.

Neu hingegen sind die Ablösung des in der *Theorie* angenommenen Gedankens einer wohlgeordneten Gesellschaft durch den eines vernünftigen Pluralismus, die Abschwächung des eigenen Anspruchs auf „politisch, nicht metaphysisch“ und die Einführung von zwei damit zusammenhängenden Begriffen, des übergreifenden

Konsenses und der öffentlichen Vernunft. Diese Neuerungen haben eine neue Grundfrage zur Folge.

Eine gegenüber der *Theory* wirklichkeitsnähere Philosophie erkennt an, daß es in den heutigen Gesellschaften eine Vielfalt umfassender teils religiöser, teils philosophischer und moralischer Lehren gibt, die „das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft“ sind, die sich freilich nicht miteinander vertragen und eine neue Grundfrage der politischen Philosophie herausfordern: „Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft (man beachte die Reihenfolge: erst Stabilität, dann Gerechtigkeit!) freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneiden voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?“ (*PL*, Vorwort)

Weil Rawls hier erstaunlicherweise selbst philosophische Lehren, wenn sie umfassenden Charakter haben, als „metaphysisch“ und die zitierte Herausforderung als „politisch“ qualifiziert, vertritt er jetzt das genannte bescheidenere Ziel „politisch, nicht metaphysisch“. Um das immer noch anspruchsvolle Ziel zu erreichen, führt er die zwei neuen Begriff ein, die beide jedoch kritische Rückfrage provozieren. Gegen das neue Hauptwerk erheben sich zwei Einwände.

Übergreifender Konsens. Diesem Begriff zufolge soll es selbst zwischen den „zutiefst entgegengesetzten Lehren“ doch eine so weit reichende Übereinstimmung geben, daß sie für eine gemeinsame Politik ausreicht. Diese Übereinstimmung, übergreifender Konsens genannt, findet man durch einen gezielten Filterprozeß: Man abstrahiert von allen Konkurrenzanteilen, so daß am Ende nur noch Ansichten übrigbleiben, die miteinander verträglich sind. Diese Restmenge, die Summe der für „alle Bürger in grundlegenden politischen Fragen“ anererkennungswürdigen Ansichten, bezeichnet Rawls als übergreifenden Konsens.

In diesen Begriff versteckt sich ein Optimismus, den man nicht teilen muß. Rawls unterstellt, daß sich in seinem Muster einer politischen Ordnung, der konstitutionellen Demokratie, immer ein hinreichend großer gemeinsamer Nenner finden läßt, der auch hochkontroverse Debatten friedlich und schiedlich zu überwinden hilft.

Wie aber sieht es bei manchen ökologischen Diskursen aus, etwa beim Streit um Anthropozentrik oder Biozentrik? Zur Behauptung, daß Tiere nicht willkürlich behandelt werden dürfen, daß ein Großteil der industriellen Tierhaltung, daß viele Tiertransporte und nicht wenige Tierversuche „unmenschlich“, daher zu verbieten sind, läßt sich vielleicht, aber nicht sicher ein übergreifender Konsens finden. Anhänger einer Biozentrik verlangen mehr, nicht selten beispielsweise das Verbot aller Tierversuche.

Noch stärker in unsere Lebenswelt greifend zahlreiche medizinethische Fragen ein. Bei den Debatten um das Recht auf Abtreibung, bei denen um den ontologischen Rang von Embryonen, beim Fragekomplex der künstlichen Befruchtung, beim Thema der Leihmutterschaft, beim dem der ärztlich assistierten Suizidbeihilfe, bei all diesen Fragen stehen Grundüberzeugungen zum Begriff der menschlichen Person und daran anschließend zum Verständnis von Leben und Tod zur Debatte. Selbst dort, wo unsere konstitutionellen Demokratien die Fragen zu beantworten suchen, haben die Antworten einen mehr oder weniger pragmatischen Charakter. Von einem überlappenden Konsens zu sprechen, ist aber zu viel. Man verleiht dem politischen Kompromiß, wenn er denn überhaupt zustande kommt, einen zu hohen rechtsmoralischen Rang.

Hier drängt sich vielmehr ein Thema auf, dem Rawls in der *Theory* eine vorbildlich gründliche Erörterung widmet, die aber im *Politischen Liberalismus* keine Rolle mehr spielt: der zivile bzw. staatsbürgerliche Ungehorsam, mit dem wir uns später noch befassen.

Öffentliche Vernunft. Bei diesem zweiten im *Politischen Liberalismus* neu eingeführten Begriff geht es Rawls nicht etwa um gerechte, insofern vernünftige politische Institutionen, sondern um die Art und Weise, wie man in den öffentlichen Debatten die eigenen Ansichten und Überzeugungen in bezug auf politische Institutionen und Programme vorbringen soll. Rawls bezeichnet als öffentliche Vernunft „die öffentlich vorgetragenen Argumente der Bürger über wesentliche Verfassungsinhalte und grundlegende Fragen der Gerechtigkeit“ (1. Vorlesung, § 2). Genau für diesen Zweck muß man von den eigenen umfassenden, dabei nur partikular gültigen Ansichten abstrahieren und im skizzierten Filterprozeß die mit den anderen partikularen Lehren gemeinsame Schnittmenge herausarbeiten.

Hier stellt sich die zweite kritische Rückfrage, die sich schließlich auf einen Einwand beläuft. Rawls' staatstheoretisches Muster, die konstitutionelle Demokratie, besteht aus zwei getrennten Faktoren, zum einen dem Rechts- und Verfassungsstaat mit Elementen wie den Grund- und Menschenrechten und der Gewaltenteilung, zum anderen dem Demokratieprinzip, nach dem alle Gewalt vom Volk ausgeht und dessen nach der jeweiligen Mehrheitsregel getroffen Entscheidungen gültig sind. Da es jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß zumindest gelegentlich die beiden Faktoren einander widerstreiten, stellt sich die Frage, wem dann der Vorrang gebührt, dem Konstitutionalismus minus Demokratie oder der Demokratie. Rawls aber erkennt hier keine Alternative an: *entweder* Demokratie *oder* der Konstitutionalismus ohne den Demokratiefaktor qua Mehrheitsregel. Vielmehr vertritt er die interessante und zweifellos erwägenswerte „Idee einer dualistischen konstitutionellen Demokratie“. Ihr zufolge darf das höchste US-Gericht, der Supreme Court, selbst die mit demokratischen Mehrheiten

beschlossenen Gesetze auf ihre Verfassungsmäßigkeit hin überprüfen. Rawls versteht diese Recht aber nicht, wie man auf den ersten Blick vermutet, als einen Vorrang der Judikative vor der Legislative. Dies würde auch einem Grundprinzip des Konstitutionalismus, der Gewaltenteilung, widersprechen. Vielmehr führt er im Anschluß an John Locke für die Macht des Volkes zwei Arten ein. Die grundlegendere Macht besteht in der Macht, sich eine Verfassung zu geben („the people’s constituent power“) von der „gewöhnlichen Macht der Inhaber staatlicher Ämter und der Wählerschaft in ihrer Tagespolitik“. Dort nun, wo der Supreme Court die genannte Aufgabe übernimmt, die Verfassungsmäßigkeit eines Gesetzes zu prüfen, dort übernehme er nicht die gewöhnliche judikative Rolle, sondern trete in die Aufgabe der demokratischen Legislative ein, allerdings nicht in der tagespolitischen, sondern der verfassungsgebenden Aufgabe.

Die Idee der zwei Arten von Volksmacht ist fraglos hilfreich, die Anwendung der Idee auf den Supreme Court aber problematisch. Denn was und wer stellen sicher, daß diese Aufgabe in der für ein Gericht unabänderlichen Unparteilichkeit erfüllt wird. Schon der Umstand, daß in den USA viele der politisch hochkontroversen Urteile von Richtern gefällt werden, die gewiß juristisch hochkompetent sind, die aber in politisch nicht unbedenklichen Entscheidungsprozessen gewählt werden und dann auf Lebenszeit im Amt bleiben. Kann man sich unter diesen Bedingungen sicher sein, daß die Richter auch nur der Idee nach unparteiisch sind? In den USA sprechen kritische Beobachter man nicht zu Unrecht von „ideologischen Blöcken“. Hinzukommt, daß die Urteile mit einfacher Mehrheit gefällt werden dürfen, nicht wie andernorts bei hochbrisanten Themen mit einer Zweidrittelmehrheit. Nicht zuletzt fehlt, was in den meisten demokratischen Parlamenten der Fall ist, ein Zweikammersystem, womit einmal mehr eine wechselseitige Kontrolle und der Zwang zu einem hoffentlich vernünftigen Ausgleich bestehen.

6. DAS PHILOSOPHISCHE VÖLKERRECHT ERNEUERN

Meist wenig beachtet befaßt sich Rawls schon in der *Theory* mit dem Völkerrecht. Die mangelnde Aufmerksamkeit dafür könnte in dem damals vielerorts geringen Interesse von Philosophen an diesem Themenfeld liegen. Es war nämlich in die Domäne der Juristen abgewandert und wird dort meist unter dem Titel behandelt, der auf den Aufgabenbereich der Juristen hinweist, im Rahmen ihres Öffentlichen Rechts als Internationales Öffentliches Recht. In den ersten Jahrhunderten der Neuzeit verhielt es sich anders. Das moderne Völkerrecht wird zunächst von philosophisch hochkompetenten Moraltheologen der spanischen Spätscholastik entwickelt, von Autoren wie Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und Francisco Suárez, die sich mit der – ihrer Ansicht nach – fehlenden Rechtsgrundlage für die spanische und portugiesische Eroberung von

Mittel- und Südamerika befaßten und den sich anbahnenden Kolonialismus zum Teil scharf kritisierten. Mit dem Niederländer Hugo Grotius gelangt das Völkerrecht zwar auch in den Aufgabenbereich von Juristen. Wegen naturrechtlicher Elemente bleibt es aber auch im Kompetenzbereich von Philosophen wie einem Leibnizschüler, Christian Wolff, und Immanuel Kant. In dieser Tradition steht eine Vorlesungsreihe, die Rawls in Oxford als Amnesty-Lecture hält und später als *The Law of Peoples* veröffentlicht.

Rawls versteht seine Überlegungen als eine „realistische Utopie“, da sie drei Gerechtigkeitsgrundsätze vertrete, die im wesentlichen aus der *Theory* und dem *Political Liberalism* bekannt sind: Grundrechte und Freiheiten, im Gegensatz zum Utilitarismus deren Vorrang vor dem Gemeinwohl und die Garantie der für den Freiheitsgebrauch notwendigen gesellschaftlichen Grundgüter. Drei Punkte verdienen eine besondere Beachtung:

Während vor allem damals mancherorts von allen Ländern die Einrichtung der im liberalen Westen vorherrschenden Staatsform, die konstitutionelle Demokratie, gefordert wurde vertritt Rawls das Prinzip einer *völkerrechtlichen Toleranz*. Ihm zufolge sei auf globaler Ebene nicht nur mit jenen anderen als liberal qualifizierten Völkern zu kooperieren, die „unsere“ Staatsform, die konstitutionelle Demokratie praktizieren. Zusammenarbeiten sei auch mit zwar nichtliberalen, aber insofern achtbaren Völkern, sofern sie den von Rawls formulierten Bedingungen des politisch Rechten und Gerechten genügen.

Als zweites fällt Rawls' Verständnis von globaler Verteilungsgerechtigkeit ins Auge. In deutlichem Gegensatz zu Vertretern einer weitergehenden Egalisierungsfordeung, im Widerspruch zu Charles Beitz und (dem Rawls-Schüler) Thomas Pogge vertritt Rawls *keinen globalen Egalitarismus*. Schon in der eigenen Gesellschaft seien „Ungleichheiten nicht grundsätzlich ungerecht“. Dieses Prinzip überträgt Rawls nun auf die Grundstruktur der Gesellschaft der Völker, also auf die globale Perspektive. Daraus folgt für ihn, der „Abstand zwischen dem durchschnittlichen Wohlstand der Völker“ muß nicht über dasjenige Maß hinaus verringert werden, das den Völkern eine arbeitsfähige liberale oder achtbare Regierung einzurichten ermöglicht. Ein durchaus überzeugendes Argument: Die Völker haben das Recht, aber nicht die Pflicht, für eine wirtschaftlich bessere Zukunft in der Gegenwart Verzicht zu üben. Wenn später, die zum Verzicht bereiten Völker, wie von ihnen erwartet, wirtschaftlich besser dastehen, besteht keine Pflicht seitens der wohlhabender gewordenen Völker denjenigen Völkern, die lieber ihre Gegenwart genießen wollten, den deshalb fehlenden Wohlstandsgewinn auszugleichen.

Nicht zuletzt befaßt sich Rawls mit der Frage, unter welchen Bedingungen ein Krieg gerecht sein könne und erklärt, keinesfalls, wenn er um des ökonomischen Wohlstands, um natürlicher Ressourcen und um geostrategischer Macht willen geführt werde. Ein Staat, der es trotzdem tue, würde, selbst wenn er bislang eine

konstitutionelle Demokratie gewesen sei, sich zu einem Schurkenstaat herabwürdigen. In diesem Zusammenhang verlangt Rawls auch, während eines Krieges auch beim Gegner, sowohl bei dessen Soldaten als auch bei der Zivilbevölkerung, die Menschenrechte zu achten. Dies sei nämlich nicht nur vom Recht der Völker geboten, sondern auch, um den Gehalt und das Gewicht der Menschenrechte wirkungsvoll zu vermitteln.

7. NUR EIN AKADEMISCHER INTELLEKTUELLER, ABER MIT ZWEI AUSNAHMEN

Nicht wenige wortmächtige Wissenschaftler und Philosophen melden sich in aktuellen politischen Debatten öffentlich zu Wort. Personen, die es des öfteren tun und dann in erheblichem Maß Gehör finden, nennt man politische Intellektuelle. Diese Rolle zu übernehmen, ist ohne Frage legitim. Denn die Betroffenen sind nicht bloß Kenner ihres Fachgebietes, sondern auch Bürger einer Demokratie, also einer Staatsform, in der freie öffentliche Debatten unaufgebbare, weil wesentlich sind.

Zu diesem Personenkreis öffentlicher Intellektueller gehört Rawls bewußt nicht. Er vertritt nämlich ein alternatives Muster, für das er sich auf sein großes philosophisches Vorbild, Immanuel Kant, berufen könnte. Nach der Schrift *Zum ewigen Frieden*, in deren Tradition Rawls' Philosophie des Völkerrechts steht, dem Zweiten Zusatz, der ironischerweise den Titel „Geheimer Artikel“ trägt, soll es eine strenge Arbeitsteilung zwischen Juristen und Philosophen geben. Während nur die Regierungsberater, die Juristen bei der konkreten Entscheidungsfindung mitwirken sollen, müssen sich Philosophen mit dem Nachdenken über die einschlägigen Grundsätze begnügen, nach der Friedensschrift „über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens“. Über diese Bedingungen sollen sie aber „frei und öffentlich“ debattieren dürfen.

In diesem Sinn praktiziert Rawls sowohl in der *Theory* als auch im *Political Liberalism* ein streng an seine Fachkompetenz gebundenes, rein akademisches Philosophieren. Liegt freilich eine Ausnahmesituation, also diesem Begriff nach eine seltene Sondersituation vor, dann hält sich der Philosoph für verpflichtet, man darf sagen: aus demokratischen und rechtsmoralischen Gründen verbunden, den geschützten Raum der Universität zu verlassen und an die Öffentlichkeit zu treten. Meines Erachtens war dies zwei Mal, aber auch nur zwei Mal der Fall.

Die erste Ausnahmesituation lag nach Rawls in den Bürgerrechtsbewegungen der 1960er Jahre, beim Protest gegen den Vietnamkrieg vor. Hier sah sich Rawls genötigt, das einschlägige Thema, das des *staatsbürgerlichen Ungehorsams (civil disobedience)* abzuhandeln, für ihn selbstverständlich *modo philosophico*, also streng begrifflich und rein argumentativ. Rawls erörtert das Thema nicht irgendwie und generell, sondern für die Sondersituation in einer konstitutionellen

Demokratie. Hier sieht er acht Momente als charakteristisch an (*Theory*, §§ 53-59). Der Ungehorsam besteht seinem begriff nach in „einer öffentlichen, gewaltlosen, gewissenbestimmten, aber politischen gesetzwidrigen Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll. Mit der entsprechenden Handlung wendet man sich an den Gerechtigkeitsinn der Mehrheit und erklärt, nach eigener wohlüberlegter Ansicht seien die Grundsätze der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Menschen nicht beachtet worden.“

An dieser Stelle ist es nicht erforderlich, die einzelnen Punkte näher zu erläutern. Nur dieser Punkt sei betont: Da es, sieht Rawls zu Recht, nicht leicht ist, „jemand anderen von der Gewissenhaftigkeit seiner Handlungen zu überzeugen“, sei die „völlige Offenheit und Gewaltlosigkeit ... ein Unterpfand der Aufrichtigkeit“. Und vor allem muß man bereit sein, um andere von der eigenen Gewissenhaftigkeit zu überzeugen, Nachteile, gegebenenfalls sogar eine rechtliche Bestrafung auf sich zu nehmen.

Die zweite Ausnahmesituation sah Rawls beim Gedenken an den Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki. Er der sich selber im zweiten Weltkrieg freiwillig zum Militärdienst meldete, auch später nie einen puren Pazifismus vertrat, veröffentlicht im Jahr 1995 im *Dissent* die Abhandlung „50 Years after Hiroshima“, die die Atombomben auf die beiden japanischen Städte scharf verurteilt. Denn sie waren vornehmlich nicht gegen Militärziele, sondern gegen die Zivilbevölkerung gerichtet. Aus diesem Grund waren sie gravierendes Unrecht (*very grave wrongs*). Dasselbe erklärt Rawls übrigens gegen die britische und amerikanische Bombardierung deutscher Städte, sobald auf seiten Deutschlands wegen der Niederlage in Stalingrad keine militärische Überlegenheit bestand.

Mit diesen Überlegungen kann der ohne Zweifel nur cursorische Blick auf Rawls' Lebenswerk schließen. Daß es sich auch heute noch zu lesen lohnt, braucht nicht mehr eigens begründet zu werden: Es spricht für sich selbst.