John Rawls

Eine Theorie der Gerechtigkeit

Hausarbeit
von Wolfgang Unger

für das Proseminar
„*Aristoteles: Nikomachische Ethik*“ im WS 00/01

Leitung: Prof. Dr. Rüdiger Bubner

Inhalt

Vorspiel 3
Vorwort 4

TEIL I
EINE THEORIE DER GERECHTIGKEIT – DIE DARSTELLUNG

1. Aufzug 6
Einführung in die politische Philosophie und in die Vertragstheorie . . . 7

2. Aufzug 9
Der Urzustand 11

3. Aufzug 13
Die Gerechtigkeitsgrundsätze 15

4. Aufzug 18
Utilitarismus und Güterliste 20

5. Aufzug 22
Das Unterschiedsprinzip 24

6. Aufzug 28
Institutionen 29

7. Aufzug 32
Ziele 33

Pausengespräch 35
Das Überlegungsgleichgewicht 36

TEIL II
LIBERTARIANISMUS CONTRA KOMMUNITARISMUS – DIE DISKUSSION

8. Aufzug 40
Der Libertarianismus 41

9. Aufzug 43
Der Kommunitarismus 44

10. Aufzug 47
Stellungnahme 48

Nachspiel 55

Quellennachweis 56

Vorspiel

Der Vorhang ist unten, der Regisseur davor. Licht.

REGISSEUR: Herzlich Willkommen, liebe Zuschauer, seien Sie herzlichst begrüßt.*(es wird ruhig)* Bestimmt haben die meisten von Ihnen bereits von John Rawls und seinem phänomenalen Werk „Eine Theorie der Gerechtigkeit" gehört. Aber: haben sie es auch gelesen? Heute Abend, wollen wir Ihnen Gelegenheit geben, sich mit seiner Gerechtigkeitstheorie auseinander zusetzen – auf ganz zwanglose Weise. Sie werden ein Schauspiel sehen, ganz so, wie es Rawls in seiner Theorie heraufbeschwört. Wir verwirklichen sein Szenario – doch wir bleiben dort nicht stehen, nein – wir wollen Ihnen auch zeigen, was die „Theorie der Gerechtigkeit" alles ausgelöst hat, an neuen Spekulationen und philosophischen Strömungen. Bevor es aber dazu kommt, möchte ich Ihnen – sozusagen als Aperitif – einige Impressionen[1] aus dem Leben des Philosophen geben.

Im Jahre 1921 erblickte John Jack Bordley Rawls, das Licht der Welt – genauer gesagt das Licht von Baltimore in Maryland, USA – und zwar als zweiter von insgesamt fünf Söhnen des angesehenen Rechtsanwalts William Lee Rawls. Tragischerweise starben seine zwei jüngeren Brüder an Diphtherie und Lungenentzündung, beide Male hatten sie sich bei dem jungen Rawls angesteckt. Ihn plagten Schuldgefühle, da seine Brüder an seinen Krankheiten, die er schadlos überstand, sterben mussten. In seiner Jugend wollte er es seinem älteren Bruder Bill, ein kräftiger, erfolgreicher Sportler, nachtun, doch er erkannte, dass der Sport nicht seine Sache war. Stattdessen widmete er sich angeregt durch seinen Patenonkel der Chemie. Auf der Grundschule wurde er erstmals mit Rassen- und Klassenkonflikten konfrontiert, denn seine Eltern sahen es gar nicht gern, dass er sich mit Schwarzen und sogenannten „Eingeborenen Weißen" aus der untersten Gesellschaftsschicht befreundete. Ihm wurde bewusst, dass nicht alle Menschen so hervorragende Lebensumstände und –Chancen hatten wie er selbst. Nachdem er von 1933 bis 1939 das Internat Kent School im Westen von Connecticut besucht hatte, begann Rawls das Studium an der Princeton University. Zeitgleich zu seinem ersten Semester starteten die Nazis den Angriff auf Polen, woraufhin er sich eingehend mit dem 1. Weltkrieg beschäftigte. Er begann das Studium mit Chemie, Mathematik und versuchte auch Kunstgeschichte, widmete sich dann aber immer mehr der Philosophie. Mächtigen Eindruck hinterließ bei ihm ein Kurs mit dem Thema "Warum sind manche Menschen böse?", wodurch in ihm Interesse an Religion geweckt wurde. 1943 machte Rawls den Bachelor of Arts und erhielt das bestmögliche Abschlusszeugnis in Philosophie. Dann leistete er bis 1946 Kriegsdienst in einer Infanteriedivision im Pazifik und in Japan. Anschließend setzte er in Princeton und an der Cornell University New York sein Studium fort. Seine Dissertation "Das Wesen von Charakterbeurteilung" beschäftigt sich bereits mit Grundgedanken zum Überlegungsgleichgewicht, einem zentralen Begriff in seiner späteren Theorie. Zu dieser Zeit lernte er Margaret Warfield Fox (*1927) kennen: die beiden heirateten 1949. Aus der Ehe gingen 4 Kinder hervor. Da Rawls in diesem Jahr ein Stipendium gewann, gab er seine Doktorarbeit erst später ab und beschäftigt sich in dieser Zeit mit Ökonomie, Geschichte und dem Verfassungsrecht der USA. 1950 bis 1952 nahm er eine Lehrtätigkeit am philosophischen Seminar auf, wechselte dann aber für ein Jahr nach Oxford, GB, und danach bis 1959 an die Cornell University, wo er seine Idee vom Urzustand entwickelte. Daraufhin half er am Massachusetts Institute of Technologie, den Fachbereich "Humanities" aufzubauen. Von 1962 bis 1991 bekam er eine Professur an der Harvard University, 1970 wurde er Direktor des philosophischen Seminars. In dieser Zeit widmete er sich voll und ganz seiner „Theorie der Gerechtigkeit". Der Vietnamkrieg konfrontierte ihn mit weiteren Aspekten, insbesondere mit zwischen-staatlicher Gerechtigkeit und dem bürgerlichen Ungehorsam. 1971 erschien das Werk endlich, und „A Theory of Justice" löste heftige Kontroversen aus. Mittlerweile hat Rawls seine Theorie nachgebessert – 1993 veröffentlichte er zu diesem Zwecke das Buch „Political Liberalism" –, doch von seinem legendären Unterschiedsprinzip ist er nicht abgerückt.

Doch nun wünsche ich ihnen viel Vergnügen bei unserem Stück „Im Namen der Gerechtigkeit".

Licht aus. Der Regisseur verlässt die Bühne und setzt sich neben einen Zuschauer in der ersten Reihe.

Vorwort

„Das Notwendigste, was die Welt braucht, um glücklich zu werden, ist Einsicht."

Bertrand Russell, aus der Nobelpreisrede 1950

Das Thema dieser Hausarbeit ist eine Darstellung der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" und die Erläuterung der philosophischen Strömungen, die durch das Werk zu neuem Leben erwacht sind. Ich wollte mich ungern auf nur einen Teilaspekt beschränken, da ich viele Gesichtspunkte aus der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" höchst interessant finde; darum will ich die Teile der Theorie, die von besonderem Interesse sind – zum einen wegen ihrer Resultate, zum anderen wegen des enormen Diskussionspotentials – ausführlich erläutern und nicht zuletzt auch meine eigene Meinung dazu äußern. Um dies sinnvoll zu realisieren, habe ich mich stilistisch für eine Mischform aus Dialogen (im Rahmen eines Theaterspiels) und wissenschaftlicher Analyse entschieden, wie sie ganz ähnlich in Douglas R. Hofstadters Buch „Gödel, Escher, Bach" verwendet wird. In den Dialogen werden Ideen erstmalig aufgegriffen und thematisiert, in der darauf folgenden Diskussion werden diese Ideen analysiert und in Zusammenhang mit der ganzen Theorie gebracht. Für dieses Vorgehen musste ich einige Ideen aus ganz anderer Richtung angehen, als Rawls das in „EINE THEORIE DER GERECHTIGKEIT" getan hat. Das Konzept des Urzustands legt eine dramatische Aufarbeitung geradezu nahe. Die Dialoge bilden kein eigenständiges Drama, dazu sind sie zu sehr auf die Erläuterungen angewiesen, aber – so hoffe ich – sie schaffen ein anregendes geistiges Umfeld für die (an manchen Stellen etwas trockenen) Analysen.

Sicherlich ist es ungewöhnlich und vielleicht sogar unpassend, eine Hausarbeit in dieser Form vorzulegen. Ich habe lange darüber nachgedacht, ob ich diese eher literarische Form wählen soll. Ich glaube aber nicht, dass wegen des auflockernden Rahmens, den die Dialoge bilden, die „Wissenschaftlichkeit" zu kurz kommt. Die Wahl dieses Konzeptes hat mich zudem motiviert, mich sehr intensiv mit dem Stoff zu beschäftigen. Daher denke ich, dass die Dialoge die Qualität der Hausarbeit eher positiv beeinflussen, zumal ich durch das Schreiben der Aufzüge zusätzlich Gelegenheit hatte, die Theorie zu reflektieren. Der Umfang der Hausarbeit ist dadurch etwas angewachsen, aber selbst ohne die Dialoge enthielte die Arbeit meiner Meinung nach alle Gesichtspunkte des Aufsatzthemas. Sollten also die Dialoge nicht interessieren, so kann man sie getrost beiseite lassen (was allerdings zu bedauern wäre).

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert; im ersten Teil wird die „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" dargestellt, so weit es der Umfang der Arbeit zuließ, im zweiten Teil diskutiere ich dessen Echo aus dem kommunitarischen und libertarianistischen Lager. Daran anschließend bewerte ich diese Theorien aus persönlicher Sich und lege meine eigenen Gedanken zum Gerechtigkeitsproblem dar.

Eine kurze Erläuterung zu den Verweisen: Hochzahlen stehen für Quellennachweise und werden am Ende der Arbeit aufgeführt. Hochzahlen in Klammern sind Fußnoten; sie verweisen auf eine Erläuterung auf der gleichen Seite unten. Wenn ich aus der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" zitiere, beziehe ich mich auf den englischen Originaltext der (anlässlich der deutschen Übersetzung 1975) revidierten Ausgabe, als Taschenbuch erschienen: John Rawls, „A Theory of Justice", OXFORD University Press, 1999. Ich benutze für den Titel die Abkürzung ToJ.

Nun kann ich mich den Wünschen des Regisseurs nur noch anschließen:

Viel Spaß bei der Lektüre!

TEIL 1

EINE THEORIE DER GERECHTIGKEIT
–
DIE DARSTELLUNG

1. Aufzug

Ein Konferenzraum, ausgestattet mit drei Diwans und einem Tisch mit 3 Stühlen. Die Szene ist schlicht und steril. Auftritt Wilhelm, Peter und Sophie.

WILHELM *(zum Publikum gerichtet)*: Ich bin Wilhelm, Wirtschaftswissenschafter von Beruf.
PETER: Ich heiße Peter und bin Psychologe.
SOPHIE: Und ich bin die Sophie, Soziologin. Man sagte uns, wir werden den „Urzustand" verkörpern.
PETER: Na ja, genaugenommen wissen wir noch gar nicht, was uns hier erwartet.
SOPHIE: Wir sind von der „Akademie für Recht und Ordnung" ausgewählt worden, als Sachverständige für ein geheimes Projekt. Es hieß, man brauche jeweils einen Wirtschaftswissenschaftler, einen Psychologen und einen Soziologen.
PETER: Wir sind Experten auf unserem Gebiet.
WILHELM: Nun stehen wir hier und warten auf unsere Aufgabe.
SOPHIE *(zu den Wissenschaftlern)*: Ich habe ein ungutes Gefühl bei der Sache.

Ein Arzt und drei kräftige Pfleger kommen auf die Bühne.

ARZT: Es ist soweit. Sie müssen sich nun einem chirurgischen Eingriff unterziehen. Im Namen der Gerechtigkeit.
SOPHIE: Was soll das heißen? Im Namen der Gerechtigkeit? Ich will auf der Stelle wissen, was hier gespielt wird!
WILHELM: Ich auch!
PETER: Ich ebenfalls!
ARZT: Eigentlich darf ich es Ihnen nicht verraten. Aber was soll's, Sie werden eh nicht lange darüber nachdenken können, hähä. Sie werden einer Gehirnwäsche unterzogen. Nach der Operation werden Sie alles vergessen haben, was mit Ihrer Person zu tun hat. Sie werdet keine Erinnerung an ihre Vergangenheit haben und keine Vorstellung mehr davon besitzen, wer Sie einmal waren. Auch von den Umständen in der Gesellschaft haben Sie dann keinen blassen Dunst mehr. Nur Ihr Fachwissen werden Sie behalten, deshalb haben wir Sie ja auch ausgewählt – und selbstverständlich die Sprache, die lassen wir Ihnen.
SOPHIE: Wie schrecklich!
WILHELM: Das können Sie nicht mit uns machen!
PETER: Das soll im Namen der Gerechtigkeit geschehen? Nicht zu fassen! Lügner!
ARZT: Beruhigen Sie sich. Sie brauchen keine Angst zu haben. Im Laufe des Projekts werden wir Ihr Gedächtnis wieder auffrischen, Stück für Stück. Wenn alles vorbei ist, sind Sie wieder ganz die Alten. Also, auf, Männer, nehmt sie mit. *(jeder Pfleger nimmt einen Wissenschaftler in seine Gewalt)*
PETER: Nein! Lasst uns frei!
WILHELM: So was! Sie haben kein Recht zu dieser Tat! Ich werde meinen Anwalt anrufen!
SOPHIE: Hilfe! Das ist ungerecht!

Die Wissenschaftler werden abgeführt. Auftritt Prof. Rauls.

RAULS *(ans Publikum gerichtet)*: Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich möchte nicht, dass Sie einen falschen Eindruck gewinnen. Wir sind keine kriminelle Vereinigung, im Gegenteil. Ich bin Professor Rauls, und ich leite das Projekt „Im Namen der Gerechtigkeit". Ich habe Studien gemacht über die Gerechtigkeit und in langjähriger Arbeit zwei Grundsätze aufgestellt, von denen ich glaube, dass sie es ermöglichen, eine vollkommen gerechte Gesellschaft zu errichten, wenn man sie in die Praxis umsetzt. Die Krux ist, dass viele meiner Kollegen meine Theorie bezweifeln. Ich will aber durch dieses Experiment zeigen, dass meine Theorie allen anderen geläufigen Gesellschaftskonzeptionen vorzuziehen ist. Die Praxis soll richten. Wir werden sehen.

Rauls ab. Vorhang.

Einführung in die politische Philosophie und in die Vertragstheorie

"Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought." ToJ §1, S. 3

Mit diesen Worten leitet John Rawls das erste Kapitel seiner „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" ein. Der Vergleich mit der Wahrheit zeigt, wie wichtig ihm die Gerechtigkeit ist; und er lässt zugleich erkennen, dass es ihm in seiner Theorie nicht um eine Begriffsbestimmung geht und er nicht analysieren will, ob eine Handlung gerecht oder ungerecht ist. Rawls untersucht den Gerechtigkeitsbegriff ausschließlich auf politischer Ebene, er behandelt die soziale Gerechtigkeit. Ich möchte daher meine Darstellung mit einem kurzen Abriss[2] der politischen Philosophie beginnen.

Politische Philosophie (auch Staatsphilosophie genannt) beschäftigt sich mit den Fragen nach Wesen, Wert, Zweck und Funktion des Staates unter moralischen Gesichtspunkten. Es geht also um Argumente für bzw. gegen den Staat. Drei Fragen sind hier von zentralem Interesse:

1. Warum soll es so etwas wie den Staat geben und woher leitet man seine Autorität ab?
2. Welche Form soll ein Staat vernünftigerweise haben?
3. Welche Herrschaftsakte dürfen als legitim gelten?

Während PLATON die staatliche Herrschaft mit der umfassenden Einsicht des Herrschenden (Philosophenkönig) begründete – eine Auffassung, die in christlicher Form im Amt des Papstes auch das Mittelalter beherrschte – entwickelte THOMAS HOBBES in seinem Werk „Leviathan" die Idee des Naturzustandes und des Gesellschaftsvertrags[3]. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Absolutismus die einzig vernünftige Staatsform sei. JOHN LOCKE setzte dem eine liberale Auffassung entgegen, basierend auf dem Prinzip der Gewaltenteilung. In seiner Theorie werden die Bürger des Staates als freie und gleiche Individuen angesehen. JEAN-JACQUES ROUSSEAU modifiziert dieses Modell in seinem „Gesellschaftsvertrag", indem er annimmt, dass die Menschen instinktiv konfliktscheu sind (der Naturzustand an sich ist bei ihm friedlich) und sich dadurch ein Gemeinwillen herausbildet, der nicht bloß die Summe aller Absichten der Bürger ist, sondern eigenständig das Wohl der Gemeinschaft anstrebt. Hier findet sich eine theoretische Grundlage für die Demokratie. IMMANUEL KANT versuchte daraufhin, liberale und demokratische Ideen miteinander zu vereinbaren, indem er eine ethische Legitimation des Rechts gibt. GEORG WILHELM-FRIEDRICH HEGEL entwirft eine Konzeption des modernen Staats. Er hält die Gesellschaft für die geschichtlich höchste Form der Sittlichkeit und beschreibt den historischen Prozess als eine Entwicklung des Geistes zu höherer Freiheit und Vernünftigkeit. Im Staat sieht Hegel keine Vertragsangelegenheit; es ist weniger dessen Aufgabe, Sicherheit auf Leben und Eigentum zu garantieren, sondern Bildung und Sittlichkeit zu vermitteln. KARL MARX rückt das Verhältnis von politischer Theorie zur politischen Praxis in den Mittelpunkt. Als entscheidendes Defizit stellt er die Abhängigkeit des Staats von den wirtschaftlichen (Eigentums-) Verhältnissen heraus. Ziel des politischen Handelns ist nach Marx die klassenlose Gesellschaft.

Hobbes, Locke, Rousseau und Kant haben sogenannte VERTRAGSTHEORIEN[3] verfasst. Darunter versteht man eine Konzeption, welche die moralischen Prinzipien einer Gesellschaftsordnung legitimiert, indem sie zeigt, dass diese Prinzipien im NATURZUSTAND – einem hypothetischen, aber wohldefinierten Ausgangszustand zwischen freien und gleichen Individuen – vertraglich beschlossen würden. Aus dem Naturzustand, der je nach Vertragstheorie ganz unterschiedlich gestaltet sein kann, soll letztendlich hervorgehen, welche Staatsform die richtige ist. Denn die Menschen im Naturzustand müssen sich einigen, ob und zu welchem Zwecke sie sich zu einer Gesellschaft zusammenschließen wollen und mit welchen Vorschriften diese realisiert werden soll. Normen sind erst dann gültig, wenn sie allgemeine Zustimmung finden. Die Konstruktion einer Verfassung über eine solche Theorie ist deshalb sinnvoll, da ethische (und besonders Gerechtigkeits-) Grundsätze nicht intuitiv erfassbar sind und auch nicht naturwissenschaftlich erforschbar sind.

Es ist unwesentlich für diese Theorien, wie sich die vielen Völker tatsächlich zu einheitlichen Gemeinschaften entwickelt haben. Vielmehr geht es darum, eine Staatsform ethisch zu legitimieren. Daher ist die politische Philosophie stark auf die Moralphilosophie angewiesen. Das kommt vor allem in der Philosophie Kants zum Ausdruck. Eine Vertragstheorie kommt ohne ethische Grundlagen nicht aus, denn über einen Gesellschaftsvertrag lässt sich nur aufgrund ethischer Überzeugungen beraten. Bedeutenden Einfluss aus der Ethik auf die politische Philosophie, hat vor allem der Utilitarismus mit seinem Nutzenprinzip ausgeübt. Ich werde diesen in einem gesonderten Kapitel erläutern.

Die politische Philosophie wurde bis zum Erscheinen von „EINE THEORIE DER GERECHTIGKEIT" verschiedentlich für tot erklärt. Seit Hegel habe es keinerlei Innovation auf diesem Gebiet gegeben, und die Tradition der Vertragstheoretiker sei Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochen. Peter Laslett[4], der Herausgeber der Reihe „Philosophy, Politics and Society" (1956) macht hierfür den logischen Empirismus[(1)] verantwortlich. Hierbei handelt es sich um die philosophische Auffassung, dass nur logische und empirische Sätze Geltung haben können. Es gibt also nur zwei mögliche Erkenntnisquellen: die Erfahrung und die Logik. Über die Metaphysik lässt sich in dieser Philosophie nichts sagen; speziell die Legitimation ethischer Grundsätze ist nicht möglich.

Aus dieser Erstarrung hat sich die politische Philosophie erst durch Rawls gelöst. Auch die „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" ist eine Vertragstheorie. Sie steht in der Tradition der alten Werke und erweckt das Konzept des Naturzustand zu neuem Leben. Rawls' Theorie wartet nicht mit völlig neuen Ideen auf. Er schreibt:

> *"Indeed, I must disclaim any originality for the views I put forward. The leading ideas are classical and well known."* ToJ, xviii

Es ist Rawls' Vorgehensweise, die das Werk besonders macht. Es gelang ihm, seine Theorie auf ein solides Fundament wirtschaftswissenschaftlicher und sozialpsychologischer Fakten zu stellen. Deshalb hat er mit der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" weniger einen Paradigmenwechsel, sondern eine Renaissance in der politischen Philosophie begründet. Rawls' Theorie ist aber keine vollständige Vertragstheorie, da sie sich nur mit der Gerechtigkeit beschäftigt, nicht mit anderen sozialen Tugenden (ToJ §3, S. 15).

„EINE THEORIE DER GERECHTIGKEIT" ist in drei Teile gegliedert: TEIL I – THEORIE behandelt die von Rawls entwickelten Grundsätze der Gerechtigkeit und deren Herleitung im Rahmen einer Vertragstheorie bzw. die Begründung des Ansatzes durch die Kohärenztheorie; TEIL II – INSTITUTIONEN behandelt die Umsetzung der Grundsätze und beurteilt bzw. korrigiert diese dort, wo es Anwendungsschwierigkeiten gibt; und in TEIL III – ZIELE entwickelt Rawls eine Theorie des Guten und liefert damit einen moralpsychologischen Hintergrund für seine Grundsätze. Ich werde mich bei der Darstellung des Werks hauptsächlich auf TEIL I beschränken und aus den anderen Teilen nur das herausgreifen, was für das Verständnis der Theorie wirklich erforderlich ist.

(1) Wichtige Werke des logischen Empirismus sind der „Tractatus logico-philosophicus" von Ludwig Wittgenstein und die Schriften des Wiener Kreises um Rudolf Carnap.

2. Aufzug

Die Wissenschaftler liegen schlafend auf ihren Diwans. Sophie erwacht.

SOPHIE: Uhhh... wo bin ich?... Wer bin ich? *(sie erblickt Peter und Wilhelm)* Wer sind diese beiden Menschen? Ich habe Angst! *(Peter und Wilhelm erwachen)*

PETER: Gähn! Hab' ich schlecht geschlafen. – Was... was ist hier los?

WILHELM *(verwirrt)*: wie... wie komme ich hierher? Ich kann mich nicht erinnern... an rein gar nichts...

PETER: Oh Gott, ich habe mein Gedächtnis verloren.

Auftritt Prof. Rauls. Die Wissenschaftler sind vor Erstaunen sprachlos..

RAULS: Verehrte Kollegen, mein Name ist Professor Rauls. Ich bin der Leiter eines Projekts, in dessen Mittelpunkt Sie stehen. Aber seien Sie ganz unbesorgt, ihnen wird nichts geschehen. Bitte hören Sie mir gut zu und stellen Sie keine Fragen. Das ist von höchster Wichtigkeit. Ich werde Ihnen nun Ihre Lage erläutern. Sie sind anerkannte Wissenschaftler und daher für ein Projekt von ganz besonderer Bedeutung ausgewählt worden. Wir haben Ihnen vorübergehend ihr Gedächtnis und ihre subjektive Alltagsanschauung genommen. Sie haben die Aufgabe, einen Vertrag auszuarbeiten, einen Gesellschaftsvertrag. Dabei sollen Sie auf Ihr Fachwissen zurückgreifen, über das sie nach wie vor verfügen. *(geht auf Wilhelm zu)* Sie, Wilhelm, sie sind Wirtschaftswissenschaftler.

WILHELM: Ach ja... ich weiß eine Menge über die Ökonomie.

RAULS: Sie, verehrte Sophie, sind Soziologin.

SOPHIE: Wie könnte es anders sein, alles, was in meinem Kopf herumschwirrt, sind Gesellschaftsstrukturen und soziale Analysen. Wie schön, ich heiße ja Sophie... ein edler Name.

RAULS: Und Sie, lieber Peter, Sie sind Psychologe.

PETER: Aha, kein Wunder, ich verfüge auch über eine gute Portion menschlichen Einfühlungsvermögens, das habe ich schon bemerkt.

RAULS: Gut, ich darf keine langen Worte machen. Sie müssen unvoreingenommen und mit Sachverstand an die Arbeit gehen. Sie sollen Grundsätze für eine Gesellschaft entwickeln, in der sie schon bald selbst leben werden. Also seien sie sich dem Ernst der Sache bewusst. Lassen sie sich dazu genügend Zeit, Zeit spielt keine Rolle. Sie allein haben die Macht über die zukünftige Gesellschaft, sie ganz allein. Ja... ach ja, selbstverständlich werden sie während ihrer Beratungen mit allem Nötigen versorgt. Wenn Sie etwas benötigen sollten, hier ist eine Klingel. In Kürze erhalten sie weitere Instruktionen. Guten Tag. (*Rauls ab; Stille)*

SOPHIE: Was der von uns erwartet. *(Pause)* Ich hoffe, wir können den Ansprüchen gerecht werden.

WILHELM: Das ist mehr als fraglich. Schließlich müssen wir uns auf ein Gesellschaftskonzept einigen. Ich kann mich ja nicht einmal daran erinnern, in was für einer Gesellschaft wir leben.

SOPHIE: Ja, das ist in der Tat ein Problem. Mit Gesellschaftsmodellen kenne ich mich aus, aber es kommt doch sehr auf die Voraussetzungen an, um zu wissen, welches Modell anwendbar ist – zum Beispiel auf den gegenwärtigen technologischen und kulturellen Stand.

WILHELM: Es ist seltsam, ich habe keinerlei Erinnerungen daran, aus welchem Zeitalter ich stamme.

PETER: Ja, es ist, als hätte sich nie etwas Historisches ereignet. Vielleicht... vielleicht wurde bisher noch keine Geschichte geschrieben.... vielleicht beginnt die Geschichte der Menschheit erst... mit uns?

WILHELM: So ein Schwachsinn! Sie haben es ja selbst von diesem Professor gehört, unsere Situation ist künstlich geschaffen. Aber ich bin nicht in der Lage, ihre Konsequenzen abzuschätzen.

SOPHIE: Er wird doch wohl keinen bösen Streich mit uns spielen?

WILHELM: Nein, bestimmt nicht. Der meint alles todernst. Also, was sollen wir tun?

SOPHIE: Es bleibt uns wohl nichts anderes übrig, als diese Punkte zu ignorieren. Wir wissen einfach nichts über die Gesellschaft. Wir müssen Grundsätze aufstellen, die zu allen Zeiten gelten könnten.

WILHELM: Ja, wir müssen uns von allen unbegründeten Annahmen verabschieden. Sonst könnten unsere Absichten leicht ins Gegenteil umschlagen und katastrophale Folgen haben.

PETER: Ich stimme Ihnen zu. Wir sollten uns am besten direkt an die Arbeit machen und Überlegungen anstellen, in was für einer Gesellschaft wir leben wollen.

Ein Pfleger betritt die Bühne und bringt den Wissenschaftlern Tee, während diese angeregt diskutieren.

WILHELM: Ich habe kein Interesse daran, dass es anderen in der zukünftigen Gesellschaft gut geht. Wie heißt es doch so schön? Jeder ist sich selbst der Nächste!

SOPHIE: Ich halte es genauso.

PETER: *(Pfleger gießt ihm Tee ein)* Ja, das kann dieser Professor nicht von uns erwarten, dass wir an alle denken. Hauptsache, uns geht es gut. Schließlich haben wir die Macht dazu. Er hat es selbst gesagt.

WILHELM: *(Pfleger gießt ihm Tee ein)* Nein, Hauptsache MIR geht es gut! Ich bin an Ihrem Schicksal, verehrte Kollegen, ebenso wenig interessiert, wie an dem Schicksal dieses Rauls oder sonst irgendwem. Auf meine Loyalität müssen Sie verzichten.

SOPHIE: *(Pfleger gießt ihr Tee ein)* Ruhig Blut, meine Herren, wir müssen uns einigen. Meinen Sie etwa, ich hätte ein besonderes Bedürfnis danach, dass es Ihnen in Zukunft gut geht? Ha! Natürlich nicht! Aber wir sitzen alle im selben Boot, und wenn wir nicht gemeinsam untergehen wollen, müssen wir uns einigen.

Prof. Rauls steht lauschend hinter einer Tür am Rand der Bühne. Der Pfleger geht zur Tür.

PFLEGER: *(zu Rauls gerichtet)* Es hat geklappt, Herr Professor, die Operation hat wie geplant bewirkt, dass die drei nur an ihrem eigenen Schicksal interessiert sind.

RAULS: Hervorragend! Damit erfüllen sie die Bedingung des gegenseitigen Desinteresses. Jetzt bin ich nur noch gespannt, ob sie auch keinen Neid aufeinander empfinden. Und sie dürfen auch keine Risikobereitschaft an den Tag legen. Damit wäre der Urzustand tatsächlich verkörpert.

PFLEGER: Es wird gut gehen, Herr Professor, bestimmt. *(beide bleiben in der Tür stehen)*

WILHELM: Ich denke wir sind uns einig: Fahren wir die egoistische Schiene. Es gibt doch sicher ein Kriterium, dass uns aus der Masse heraushebt. Wenn wir ein solches in unseren Grundsätzen benennen, dann haben wir die Macht, uns alles zu beschaffen, was uns gefällt.

SOPHIE: Und um uns diese Macht zu erhalten, werden wir solche Grundsätze beschließen, die uns eine Ausnahmestellung in der Gesellschaft zukommen lassen. Wir bilden ein Triumvirat! Aber ... ich sehe nicht, wie sich das realisieren lässt.

PETER: Ich habe eine Idee. Wir suchen nach gemeinsamen Merkmalen. Mir fällt da gerade auf, dass Sie beide blaue Augen haben. Wie steht's mit mir?

SOPHIE: Ja, Sie haben ebenfalls blaue Augen.

WILHELM *(euphorisch)*: Ein guter Gedanke. Je mehr Übereinstimmungen wir finden, desto besser. Wir erlassen das Gesetz, dass alle Blauäugigen und sonst wie gearteten Menschen die alleinige Macht haben und über alles verfügen können. Der Professor hat doch sogar extra betont, dass wir niemandem verpflichtet sind. Wir werden diese Beschreibung auf die Spitze treiben, so dass nur noch wir gemeint sein können. *(bricht in lautes Gelächter aus)*

RAULS *(flüsternd zum Pfleger)*: Psst, hören Sie! Ich habe nicht berücksichtigt, dass sie versuchen könnten, solche Merkmale, denen sie gewahr werden können, in ihre Grundsätze einfließen zu lassen, um sich Vorteile daraus zu verschaffen. Dieses gegenseitige Desinteresse ist teuflisch. Wir müssen dem begegnen. Gehen sie hin und richten sie ihnen aus, dass ... (*Getuschel. Pfleger betritt die Szene*).

PFLEGER: Der Professor lässt ausrichten, dass Sie sich keinen Illusionen hingeben sollten. Wir haben nicht nur Ihre Gedanken manipuliert, sondern auch Charaktereigenschaften, körperliche Merkmale und persönlichen Geschmack. Jeder Versuch, sich Vorteile durch Kennzeichnung solcher Attribute zu verschaffen, kann ins Gegenteil umschlagen. Sie sind nicht die, die Sie zu sein glauben. *(Pfleger ab)*

WILHELM *(schockiert)*: Das ist ja ein Hammer.

PETER: Damit wäre jeglicher Egoismus im Keim erstickt.

SOPHIE *(enttäuscht)*: Ich habe es ja kommen sehen. Wir können doch nicht einfach machen, was wir wollen. Ein fieser Trick ist das von ihm, uns so zu manipulieren.

RAULS *(zum Publikum)*: Puh, da sind wir ja gerade noch mit einem blauen Auge davon gekommen. Blauäugigkeit... ha, das ich nicht lache. Jetzt sind die drei so blauäugig, dass sie über ihre zukünftige Lage vollkommen im Unklaren sind. *(pathetisch)* Der Urzustand ist realisiert.

Rauls ab. Vorhang.

Der Urzustand

Der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT“ liegt eine Konzeption zugrunde, die Rawls als GERECHTIGKEIT ALS FAIRNESS (*Justice as Fairness*) bezeichnet. Dieser Ausdruck ist auch gleichzeitig der Titel eines Aufsatzes, in dem er grundlegende Gedanken der Theorie bereits dreizehn Jahre vor dem Erscheinen des eigentlichen Werks ausführlich darlegte. Das Konzept beruht auf einer Neufassung des Naturzustandes, dem URZUSTAND (*Original Position*). Deshalb will ich die Darstellung der Theorie mit einer Erläuterung des Urzustandes beginnen, denn er ist das A und O der Theorie. Auf ihm lastet ein Grossteil der Beweislast. Doch bevor ich auf die Einzelheiten des Urzustandes der Rawls'schen Theorie zu sprechen komme, möchte ich den dafür Pate gestandenen Naturzustand ausführlicher erläutern.

Wie ich bereits erwähnte, ist dessen Gestaltung an den Zustand der Menschen in der Urzeit angelehnt. Damit wird der Naturzustand zur fiktiven Vorstellung eines vorstaatlichen Zusammenlebens. Einige Philosophen vertraten die Ansicht, zu dieser Zeit herrschte das Faustrecht (etwa Hobbes mit dem bekannten Ausspruch „Homo homini lupus est.“), andere glaubten an einen friedlichen Naturzustand (Rousseau). Heute wissen wir, dass die Gesellschaft nicht plötzlich entstanden ist, sondern dass sich das Sozialverhalten der Menschen über Jahrtausende kontinuierlich entwickelt hat. Mit dem Aufkommen der Evolutionstheorie hat sich der Naturzustand als historisches Faktum erübrigt. Heutzutage sieht man in ihm lediglich ein Gedankenexperiment. Als solche wird der Naturzustand in allen Vertragstheorien gebraucht, er ist ihr fester und wichtigster Bestandteil.

Wozu ist der Naturzustand innerhalb der Vertragstheorie gut? Betrachtet man ihn tatsächlich nur als Gedankenexperiment, muss es Gründe geben, sich seiner zu bedienen. Das philosophische Argument jeder Vertragstheorie ist, dass die Gründe, welche die Repräsentanten[1] für ihre Entscheidung angeben, auch in der Realität gelten können. Spielt man die Situation des Naturzustandes im Kopf durch, und gelangt man zu dem Ergebnis, dass eine bestimmte Gesellschaftsform anderen vorzuziehen ist, so kann es vernünftig sein, dessen Auswirkungen zu akzeptieren, solange man mit der Gestaltung des Naturzustandes einverstanden ist. Die Brauchbarkeit einer Vertragstheorie hängt davon ab, inwieweit das möglich ist.

Den Repräsentanten kommt die Aufgabe zu, über eine zukünftige Verfassung zu beraten. Sie sollen die Gesellschaft, in der sie leben wollen, gestalten. Jeder hat natürlich andere Vorstellungen davon, was für die Gesellschaft gut ist, und mancher wird sogar versuchen, seine eigenen Interessen den anderen unterzujubeln. Da ist Zank und Streit vorprogrammiert. An diesem Punkt setzt nun die „THEORIE DER GERECHTIGKEIT“ ein.

Ich komme deshalb zu der Gestaltung des Naturzustandes, wie sie Rawls in seiner Theorie vornimmt: dem Urzustand. Rawls bedient sich einiger Kunstgriffe, um diesen den Zielen der Theorie anzupassen. Er versieht die Menschen mit einem SCHLEIER DES NICHTWISSENS (*Veil of Ignorance*), so dass sie keine Kenntnisse über ihre eigene Lage haben. Sie wissen nicht, welches Los ihnen in der zukünftigen Gesellschaft beschienen sein wird, etwa welchen Platz sie in sozialen Struktur einnehmen oder mit welchen Eigenschaften und Fähigkeiten sie ausgestattet sein werden. Sie kennen weder ihr Geschlecht, noch ihre Rasse oder ihr Alter. Aber Rawls macht weitere Einschränkungen: NEIDLOSIGKEIT, GEGENSEITIGES DESINTERESSE und RISIKOSCHEU. Die Repräsentanten empfinden also keinen Neid aufeinander und sind uninteressiert am Schicksal ihrer Mitmenschen. Außerdem wollen sie kein Risiko eingehen sondern immer auf der sicheren Seite sein.

Dies alles hat seine Gründe: Rawls will mit seiner Theorie eine Gesellschaft gerechter Institutionen schaffen. Dafür sollen sich die Menschen auf Grundsätze einigen, die diesem Anspruch gerecht werden, damit sich die Gerechtigkeit in der Gesellschaft entfalten und ihres Amtes walten kann. Um die Menschen zu einem solchen Beschluss zu „bewegen“, muss er alle ungerechten Einflüsse eliminieren. Rawls will nicht zulassen, dass Egoisten und Menschen mit grotesken Anschauungen seiner Forderung nach Gerechtigkeit einen Streich spielen. Auch unbewusst ungerechte Ansichten wie

[1] Repräsentanten sind die Menschen des Naturzustandes (bzw. des Rawls'schen Urzustandes), da sie die Gesellschaft im Gedankenexperiment repräsentieren sollen. Ergibt sich das aus dem Kontext, spreche ich weiterhin von Menschen.

Vorurteile und unberechtigte Ängste müssen abgeschaltet werden. Aber ebenso kann Rawls keine gegenseitige Anteilnahme und Zuneigung gestatten, sonst könnten sich wohlgesonnte Menschen gegen andere zusammenschließen. Dies alles sind Gefahrenquellen, die sich in der Wahl ungerechter Prinzipien niederschlagen könnten.

Die Menschen sind im Urzustand aber nicht völlig unwissend. Sie sollen zumindest über allgemeine Kenntnisse aus den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und der Psychologie verfügen, außerdem vernünftig analysieren und argumentieren können.

Die Repräsentanten wissen nicht, dass sie eine gerechte Gesellschaft schaffen. Sie glauben sich ausschließlich ihren eigenen Interessen verpflichtet und entscheiden egoistisch. Doch die erläuterten Einschränkungen bewirken das Gegenteil ihrer Absichten. Rawls glaubt den Urzustand so eingerichtet zu haben, dass zwangsläufig eine gerechte Entscheidung getroffen werden muss. Dieses Vorgehen basiert auf einem Prinzip, dass als VERFAHRENSGERECHTIGKEIT bezeichnet wird. Ich werde mich mit diesem Prinzip erst am Ende der Darstellung der Theorie im Kapitel über das hiermit eng zusammenhängende Überlegungsgleichgewicht auseinandersetzen. Vorab will ich nur darauf hinweisen, dass das Ausgangsprinzip für die Gestaltung des Urzustands FAIRNESS ist. Einen interessanten Aspekt über die Komplexität des Urzustandes hebt Wolfgang Kersting[6] hervor: je anspruchsvoller eine Vertragstheorie ist, desto mehr Vorraussetzungen müssen im Urzustand gemacht werden. Hier wird ersichtlich, dass den vielen Bedingungen durchaus wichtige Funktionen zukommen, um die Fairness zu wahren. Denn: Das Ergebnis, welches die Beratung im Urzustand herbeiführt, beinhaltet nichts, was nicht auch schon im charakteristischen Gefüge der auferlegten Beschränkungen enthalten wäre.

Einzig die Risikoscheu lässt sich so leicht nicht begründen, denn es gibt keine Gerechtigkeitsüberzeugung, die Risikobereitschaft verurteilt. Sie erscheint willkürlich und realitätsfremd, denn im wirklichen Leben haben Menschen einmal unterschiedliche Einstellungen zum Risiko. Es gibt Draufgänger, die kein Risiko scheuen, und ebenso gibt es Feiglinge. Die Risikoscheu erscheint erst im Zusammenhang mit dem UNTERSCHIEDSPRINZIP plausibel. Ich werde das Problem an gegebener Stelle wieder aufgreifen.

Im Urzustand selbst gibt es keine Gerechtigkeitsauffassung im Sinne einer bestimmten Meinung, was Gerechtigkeit sei. Von jeglichen moralischen Vorstellungen – also ihrem Gewissen – sind die Repräsentanten durch den Schleier des Nichtwissens befreit. Wohl aber gibt es einen FORMALEN GERCHTIGKEITSSINN[7]. Darunter ist die Bereitschaft zu verstehen, die beschlossenen Grundsätze auch tatsächlich fest zu befolgen. Die Repräsentanten haben also ein VERBINDLICHKEITSBEWUSSTSEIN; dieses und der Ernst der Entscheidungssituation führt erst dazu, dass bei den Überlegungen im Urzustand die notwendige Sorgfalt aufgebracht wird.

Rawls hat seinem Urzustand eine KANTISCHE DEUTUNG beigefügt. Er benutzt Begriffe, die in der Philosophie Kants einen festen Platz haben und versucht, dessen Moralphilosophie zu erweitern und dadurch die Einwände der Utilitaristen gegen Kants Ethik zurückzuweisen.

> *"Finally Kant supposes that this moral legislation is to be agreed to under conditions that characterize men as free and equal rational beings. The descripition of the original position is an attempt to interpret this conception."* ToJ §40, S. 221

So ist etwa die Bedingung des gegenseitigen Desinteresses an den Autonomiebegriff Kants angelehnt. Ich kann auf die kantische Deutung des Urzustandes nicht weiter eingehen (da ich mich in Kants Philosophie noch zu wenig auskenne), denke aber, dass dies ein interessanter Aspekt ist auf den hingewiesen werden sollte.

3. Aufzug

Wilhelm, Peter und Sophie sind in einen handfesten Streit verwickelt.

SOPHIE: Schweigen Sie! Meinen Sie, ich habe auf Ihre Ratschläge gewartet?
WILHELM *(geht mit offenen Händen auf Sophie zu)*: Natter! Auf alles haben Sie eine Antwort!
PETER: Gedanken fängt man nicht mit den Händen. Los doch, Sie haben keine Wahl: Sie müssen uns überzeugen. Sie sind in unserer Hand.
WILHELM *(ergreift ein Papiermesser, dass neben einem Stapel Papier auf dem Tisch liegt)*: Ha! Sie sind nur zu zweit? Ich meinte, Sie sind viel zahlreicher.
SOPHIE: Sind Sie toll? Sehen Sie denn nicht, wo das hinführt?
PETER: Hören Sie mich an, ein jeder hat sein Ziel, nicht?
WILHELM: Sie haben mir den Kopf vollgeschwätzt. Wollen Sie mich jetzt in Frieden lassen?
SOPHIE: Wilhelm! Sie verlieren ja den Verstand
WILHELM *(hält ihr das Papiermesser drohend entgegen)*: Halten Sie sich daraus!
SOPHIE: Rühren Sie mich nicht an. Sie machen mir angst! Ich will fort! Ich will hinaus!
Peter: Sophie, ich bitte Sie, gehen Sie nicht fort; ich lasse Sie ganz in Ruhe, aber gehen Sie nicht fort. Wilhelm zeigt seine Krallen, ich kann nicht mit ihm allein bleiben.
SOPHIE: Werden Sie Vertrauen zu mir haben?
PETER: Ich, ich habe kein Vertrauen zu vergeben. Sie bringen mich in schreckliche Verlegenheit...
SOPHIE (*stürzt zur Tür, die aber ist verriegelt; hämmert gegen die Tür):* Aufmachen! Macht endlich auf!
WILHELM: Du kannst nicht gehen. Ohne uns bist Du verloren.
SOPHIE *(drückt auf die Klingel, es läutet nicht; schockiert)*: Die Klingel ist außer Betrieb!
WILHELM *und* PETER *lachen.*
SOPHIE: Sie sind gemein! *(lässt sich aufgelöst auf ihren Diwan fallen)*

In diesem Augenblick öffnet Prof. Rauls die Tür und tritt herein. Sophie beruhigt sich, die beiden anderen streiten weiter.

RAULS *(spöttisch zum Publikum)*: Was für ein Affentheater! *(die Wissenschaftler verstummen plötzlich und sind allesamt beschämt; zu den Wissenschaftlern)* Ich hoffe, sie haben sich von der Operation nun völlig erholt. Jetzt kommt Arbeit auf Sie zu. Ich habe hier eine Liste. Auf ihr sind alle Theorien beschrieben, die zur Zeit als Grundzüge einer Gesellschaftsordnung in Frage kommen, und zwar kurz und knapp mittels einer Reihe von Grundsätzen. Sie finden keine Erläuterungen, denn Sie sollen sich selbst ein Bild von der Brauchbarkeit dieser Grundsätze machen. *(legt die Liste auf den Tisch)* Bei Ihrer Wahl sind sie, wie ich schon sagte, nichts und niemandem verpflichtet. Sie sollen sich auf diese Liste beschränken, aber Sie müssen die Grundsätze auf Ihre Weise interpretieren um sie präziser zu fassen. Das ist ihre erste Aufgabe. Und denken sie daran – Sie sind selbst von Ihrer Wahl betroffen. Ich wünsche Ihnen gutes Gelingen. *(Rauls ab; Stille)*
PETER: Mmh... Wir sind also an eine Liste gebunden... bin ja gespannt, was da so draufsteht.
WILHELM: Um so besser, da haben wir etwas, an dem wir uns orientieren können.
SOPHIE *(beleidigt)*: Hoffentlich hören damit auch diese Streitereien auf.
PETER: Ich bin es ebenfalls satt.
WILHELM: Ja ja, jetzt bin ich der Schuldige... na schön. *(zerbricht das Papiermesser)* Also Frieden. Vergessen wir das Vorgefallene.
SOPHIE: Einverstanden. *(Pause)* Jetzt möchte ich aber auch wissen, was auf der Liste steht. *(Sophie und Peter beugen sich über die Liste)*
WILHELM: Was für ausgefallene Bezeichnungen tragen doch die Theorien: „Hauptsache Glück", „Nur die Liebe zählt", „Alle für Einen"... sogar „Lass' es uns spontan entscheiden". Wer denkt sich solche Namen aus? Furchtbar!
SOPHIE: Hier ist auch eine Theorie die den Namen „Fair geht vor" trägt.
PETER: Das klingt aber sehr moralisch. Da ist bestimmt was faul.
WILHELM: Ach quatsch, warten Sie doch erst ab, was drin steht. Sophie, lesen Sie einmal vor.

SOPHIE: Es sind nur zwei Grundsätze. Sie lauten *(steht auf und richtet sich zum Publikum)*:

1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.

PETER: Mann, klingt das geschwollen.

WILHELM: Aber nein, das ist äußerst interessant. Die Maxime sind Gleichheit, Freiheit und außerdem die Belohnung von Leistungen, die der Allgemeinheit zugute kommen. Den ersten nennen wir den „Grundsatz der größtmöglichen gleichen Freiheit", den zweiten den „Grundsatz der Solidarität und Chancengleichheit". Damit müssen wir uns noch näher beschäftigen.

SOPHIE: Es klingt tatsächlich sehr fair.

WILHELM: Die Frage ist allerdings, ob sie für unsere Belange in Frage kommt. An Fairness bin ich ehrlich gesagt nicht interessiert, und an Solidarität erst recht nicht.

SOPHIE: Da ist aber auch noch eine Fußnote: hier steht, die Grundsätze seien in „lexikalischer Ordnung".

WILHELM: Das bedeutet, dass der erste Grundsatz dem zweiten vorgeordnet ist. Zuerst muss der erste Grundsatz erfüllt sein, dann kann man sich erst dem zweiten zuwenden.

PETER: Das bedeutet ja, die Freiheit der Bürger darf nicht um der Chancengleichheit und des Solidaritätsprinzips willen eingeschränkt werden.

SOPHIE: Also, mir ist die Formulierung „zu jedermanns Vorteil" und „jedem offen" zu schwammig. Was soll das denn heißen?

WILHELM: Der zweite Grundsatz ist in der Tat ziemlich interpretationsbedürftig. „Zu jedermanns Vorteil"... mhh, darüber muss ich mir erst mal Gedanken machen. Wie „Jedem offen" auszulegen ist, das ist aber sonnenklar: Nur die Fähigen sollen solche Jobs übernehmen.

PETER: Nein, ich finde, die Unfähigen sollen zumindest eine Chance haben, diese Positionen zu besetzen. Es soll ein fairer Wettbewerb um Ämter und Arbeitsplätze stattfinden. Wir könnten Wahlen vorsehen, das ist eine faire Möglichkeit, den Amtsträger zu bestimmen. Jeder kann gewählt werden. Und in der Wirtschaft können wir Quoten einführen, um Diskriminierung zu verhindern.

SOPHIE: Ich finde, das ist eine gute Idee. Damit haben wir auch nicht das Problem, zu bestimmen, wer fähig genug ist für ein bestimmtes Amt. In Wahlen setzen sich die Fähigen am besten durch, und wo das nicht der Fall ist, tritt auch kein größerer Schaden auf, als wenn man die Fähigen auf andere Weise ermitteln würde, überall kommt es zu Fehleinschätzungen.

WILHELM: Sie haben recht. Lassen Sie uns nun aber überlegen, was wir unter „zu jedermanns Vorteil" zu verstehen haben.

Alle überlegen angestrengt. Vorhang
Der Zuschauer in der ersten Reihe neben dem Regisseur zeigt regen Unmut.

ZUSCHAUER: Also wissen Sie, Herr Regisseur, ich finde ja nicht, dass ihr Stück besonders überzeugt. Wie können sie nur annehmen, dass solch eine begrenzte Auswahl an Grundsätzen eine auch nur einigermaßen brauchbare Gerechtigkeitsauffassung zum Ergebnis hat? Sie hätten die Leute selbst entscheiden lassen sollen.

REGISSEUR: Lieber Freund, das ist alles ganz vernünftig. Die Auswahl ist großzügig, wenn sie auch nicht alle Möglichkeiten in Betracht zieht. Es sollen nur solche Gesellschaftskonzeptionen miteinander vergleichen werden, die diskutabel sind, und all diese stehen auf der Liste. Ich bestreite ja nicht, dass irgendwann, in ferner Zukunft, oder vielleicht schon morgen, jemand daher kommen wird, und uns etwas besseres präsentiert, nein, das wäre ganz natürlich. Fortschritt wird es immer geben, auch in der politischen Philosophie. Aber wenn Sie mich danach fragen, welche denn die beste unter den derzeit verfügbaren Theorien ist, so kann ich Ihnen versichern, dass es ganz bestimmt John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" ist.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze

Zwei Grundsätze (die in dem Stück salopp mit „Fair geht vor" bezeichnet werden) sind die Pfeiler der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT". Von ihnen behauptet Rawls, dass sie im Urzustand von vernünftigen, den Einschränkungen des Urzustandes unterliegenden Menschen gewählt werden würden. Mit Vernünftigkeit ist hier gemeint, dass die Menschen den Gesetzen der Logik und ihrem Verstand folgen sowie über die bereits erwähnten wissenschaftlichen Kenntnisse verfügen. Bevor ich die Grundsätze erläutern werde, will ich sie jedoch in Zusammenhang mit dem Urzustand bringen, denn es lassen sich aus diesem einige Eigenschaften der Grundsätze ableiten. Die Rawls'sche Gestaltung des Urzustandes garantiert den zu erwartenden Grundsätzen[8]: GENERALITÄT (Allgemeinheit), UNIVERSALITÄT (uneingeschränkte Anwendbarkeit), ÖFFENTLICHKEIT, UNPARTEILICHKEIT, LETZTINSTANZLICHKEIT und EINMÜTIGKEIT.

GENERALITÄT bedeutet, dass die beschlossenen Grundsätze für alle Menschen gelten. Es ist nicht möglich, bestimmte Gruppen oder Gegenstände verbal zu kennzeichnen, da die Repräsentanten ja nichts über sich oder die anderen wissen. Es können nur allgemeine Regeln beschlossen werden.

UNIVERSALITÄT bedeutet, dass die Grundsätze auch ohne Schwierigkeiten angewendet werden können, d.h. dass die Rechte, die den Menschen zukommen sollen, kein Chaos auslösen, und dass sich jeder an die ihm auferlegten Pflichten halten kann, ohne dadurch in eine existentielle Notlage gestürzt zu werden. Diskriminierung wird hierdurch ausgeschlossen: es wird nichts Unmögliches verlangt.

ÖFFENTLICHKEIT der Grundsätze ergibt sich aus den ersten beiden Merkmalen, denn sollen Gesetze für alle Bürger gelten und deren Anwendung unproblematisch sein, so müssen sie allgemein bekannt sein.

UNPARTEILICHKEIT bedeutet, dass die Grundsätze nicht zugunsten einer bestimmten gesellschaftlichen Position beschlossen werden. Niemand weiß, welches Eigeninteresse er verfolgen soll. Dadurch wird eine ausgewogene Verteilung der Grundgüter (vor allem der Grundrechte) herbeigeführt. Diese drei Eigenschaften werden durch den Schleier des Nichtwissens verursacht.

LETZTINSTANZLICHKEIT bedeutet, dass die Grundsätze, sind sie einmal beschlossen, für immer gelten müssen, solange man davon absieht, die Konzeption des Urzustandes zu verwerfen. Denn bei dem Gedankenexperiment handelt es sich um ein geordnetes Argumentationsschema, aus dem immer das gleiche Ergebnis hervorgeht, ganz egal, wer die Betrachtungen anstellt, zu welcher Zeit und mit welchem Hintergrund. Der Urzustand wie Rawls ihn definiert ist keine Abwägung unterschiedlicher Interessen und hat keinen Kompromiss zum Ziel. Es gibt einfach keine Interessen und Vorstellungen, die miteinander vereinbart werden müssten; alle Menschen, die sich gedanklich in den Urzustand versetzen, kommen nach vernünftiger Überlegung zum selben Ergebnis. Damit aber ist auch die Bedingung der EINMÜTIGKEIT erfüllt. Es reicht völlig aus, wenn sich nur ein Mensch den Kopf über die Argumente zerbricht – es gibt also genau genommen nur einen Repräsentanten, und der ist mit sich selbst immer einmütig.

Diese Eigenschaften müssen die Grundsätze haben. Was aber besagen sie konkret? Im Originaltext heißt es:

> *„First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all."* ToJ §11, S. 53

Der erste Grundsatz sichert die größtmögliche Freiheit für alle. Die einzige Einschränkung, die Rawls der Freiheit auferlegt, ist die VERTRÄGLICHKEIT mit anderen Freiheiten, die sich aus der oben geforderten Universalität ergibt. Damit ist gemeint, dass der Freiheitsanspruch einer Person da aufhört, wo er die grundlegendere Freiheit eines anderen verletzt. Um sich darauf zu verständigen, welche Freiheiten von grundsätzlicherer Natur sind als andere, müssen diese in eine Rangordnung gebracht werden. Es ist klar, dass etwa die Bewegungsfreiheit mehr zählt als die „Freiheit", sich auf eine

Hauptverkehrsstraße zu stellen. Gesetze schränken in der Regel persönliche Freiheiten ein, sobald sie dem Einzelnen Verhaltensvorschriften machen. So ist es zum Beispiel niemandem erlaubt, sich des Eigentums eines anderen zu bemächtigen, da sonst das Grundrecht[1] auf privates Eigentum verletzt wird. Aus ähnlichen Gründen ist die Sklaverei verboten. Rawls verlangt nun dasjenige System, welches die meisten und wichtigsten Freiheitsansprüche befriedigt. Damit sind nicht nur Gedanken- und Meinungsfreiheit garantiert, sondern auch weniger grundlegende Ansprüche wie die freie Wahl des Wohnortes, der Arbeitsplätzen, etc. – es sei denn, die Sicherheit der Gesellschaft und deren öffentliche Ordnung seien dadurch aus guten Gründen gefährdet. Dieses Problem stellt sich vor allem bei der Gewissensfreiheit. Im Grunde konkurriert diese Freiheit mit keinen anderen gleichwertigen Interessen, jeder darf seine Religion ausüben und seine Überzeugungen (sofern dies privat geschieht) ausleben; doch sobald die Gesellschaft kein vom Rest der Welt isoliertes System ist, können Probleme auftauchen, die den Staat dazu nötigen, im Interesse aller Bürger die Freiheiten derselben zu beschneiden und sie zu bestimmten Handlungen zu zwingen. Das Paradebeispiel ist der Kriegsdienst. Im Kapitel über die Institutionen werde ich das Problem der Gewissensfreiheit im Zusammenhang mit dem Recht auf bürgerlichen Ungehorsam wieder aufgreifen

Der zweite Grundsatz besteht aus zwei Teilen, (a) einer Art Solidaritätsprinzip[2] und (b) der CHANCENGLEICHHEIT. Solidarisch ist der Grundsatz, da er nur solche wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten erlaubt, von denen alle Bürger profitieren. Und die Chancengleichheit ergibt sich daraus, dass zumindest prinzipiell jeder Bürger solche Positionen besetzen kann, die durch Ungleichheiten entstehen. Doch es muss (und soll) nicht bei dieser unklaren Fassung bleiben. Rawls schlägt vier verschiedene Interpretationen des zweiten Grundsatzes vor, bei denen er die Bedeutung der Formulierung „zu jedermanns Vorteil“ und „jedem offen“ variiert. Um die Auslegungen der ersten Formulierung diskutieren zu können, bedarf es einer Erläuterung des Utilitarismus, dessen unterschiedlichen Kalkülen und Begriffen aus der Wirtschaftswissenschaft; deshalb werde ich Teil (a) erst im nächsten Kapitel analysieren.

Ich beginne also mit der Chancengleichheit: „Jedem offen“ kann heißen:

I. „den Fähigen offen“ und II. „grundsätzlich allen offen“.

Nur Interpretation II. garantiert FAIRE CHANCENGLEICHHEIT, während I. die Unfähigen bevormundet; hier spricht Rawls von FORMALER CHANCENGLEICHHEIT. Faire Chancengleichheit bedeutet aber nicht, dass es für alle gleich wahrscheinlich ist, eine Position zu besetzen, sondern lediglich, dass die Startbedingungen im Wettbewerb um diese Ämter fair sind und nicht manche schon von vorneherein ausgeschlossen werden. Die Chancengleichheit bezieht sich selbstverständlich nicht nur auf politische Ämter, sondern etwa auch auf den Arbeitsmarkt, und Rawls verlangt (im Falle der fairen Chancengleichheit) als wichtigsten Schritt dahin gleiche (Aus-) Bildungsmöglichkeiten. Dagegen kann diese Fürsorge in einem System formaler Chancengleichheit nicht erwartet werden. Im Ergebnis nehmen sich die beiden Interpretationen allerdings nicht viel, da auch in Punkt II. die Fähigen – wenn sie sich im fairen Wettbewerb als solche erwiesen haben – die Positionen besetzen werden. Alles andere wäre auch nicht tragbar, da Unfähige in sozial und wirtschaftlich relevanten Ämtern viel Schaden anrichten können. Rawls bekennt sich erwartungsgemäß zur fairen Chancengleichheit und wendet im zweiten Grundsatz die Interpretation II. an, denn unterschiedliche Qualifikationen aufgrund ungleicher (Aus-) Bildungsqualität müssen vermieden werden. Rawls erklärt abschließend:

> *“The expectations of those with the same abilities and aspirations should not be affected by their social class.”* ToJ §12, S. 63

---

[1] Grundrechte sind in meinen Augen ebenfalls Freiheiten, und zwar solche, die nach unserem Gesetz als Freiheiten anerkannt werden. Es sind aber nicht alle Freiheiten gesetzlich geschützt, z.B. die Freiheit das anzuziehen, was mir gefällt.

[2] Ich nenne Teilsatz (a) des zweiten Grundsatzes Solidaritätsprinzip, da in dieser Version des Grundsatzes noch nicht klar ist, ob der Teilsatz als Optimalitätsprinzip oder Unterschiedsprinzip interpretiert wird.

Nun zum Verhältnis zwischen ersten und zweiten Grundsatz: Hier ist der Begriff der LEXIKALISCHEN ORDNUNG (*Lexical Order*) zu diskutieren, eine Vorrangregel, die den VORRANG DER FREIHEIT bewirkt. Sind Grundsätze lexikalisch geordnet, so kommt jedem sein Gewicht gemäß seiner Position in der Auflistung zu. Ist ein Grundsatz anderen vorgeordnet, so hat er vor jenen absolute Priorität. Erst wenn ein Grundsatz gänzlich umgesetzt wurde, darf man dem nächsten Grundsatz Beachtung schenken. Angewandt auf unsere Gerechtigkeitsgrundsätze bedeutet das: die Freiheiten der Menschen dürfen aufgrund des zweiten Grundsatzes nicht eingeschränkt werden, sondern nur um der Freiheit willen. Der Vorrang der Freiheit führt zu einem Dualismus[9] zwischen Recht und Wirtschaft: Denn die Grundsätze bewirken vollkommene Gleichheit in der Zuteilung von Freiheiten und ermöglichen bzw. fordern Ungleichheiten auf dem Gebiet der Wirtschaft.

H. L. A. Hart spricht in seiner Kritik[10] an Rawls' Theorie davon, dass dieser mit dem Vorrang der Freiheit ein „latentes Ideal" des politischen Engagements vertritt. Nach seiner Auffassung würden nicht wenige Menschen ihre politischen Freiheiten gerne für wirtschaftlich bessere Verhältnisse hergeben. Sofern die Grundsätze für genügend Gerechtigkeit sorgen, mögen manche Bürgern etwa ihr Mitbestimmungsrecht gegen einen wirtschaftlichen Vorteil tauschen. Damit stellt sich die Frage, wie der Vorrang der Freiheit begründet werden soll, da er nicht unbedingt von den Bürgern gewünscht wird. Ich möchte dieses Problem nicht weiter vertiefen, allerdings darauf hinweisen, dass es ja gerade die politischen Freiheiten sind, die es uns ermöglichen, Rawls' Grundsätze zu realisieren. Harts Argumentation scheint mir ein Zirkelschluss zu sein.

Die Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze sind nur eine der gesellschaftsbildenden Grundsätze, die den Repräsentanten zur Auswahl stehen. Rawls beschränkt sich auf eine Tabelle der bekannten Gerechtigkeitsauffassungen, genauer: klassische teleologische Auffassungen, intuitionistische Auffassungen und egoistische Auffassungen, sowie Mischformen aus diesen mit den Rawls'schen Grundsätzen. Ich kann auf die alternativen Grundsätze nicht näher eingehen und werde sie nur insofern behandeln, als sie in Vergleichen nützlich sind. Lediglich die teleologischen Auffassungen werde ich im nächsten Kapitel erläutern. Zu den egoistischen Auffassungen reicht ein kurzes Wort: Die Eigenschaft der Generalität des Urzustandes (aufgrund des Schleiers des Nichtwissens) macht es unmöglich, dass solche Auffassungen (etwa die Ein-Mann-Diktatur) beschlossen würden; sie stehen also nicht wirklich zur Debatte.

Rawls nennt seine Konzeption – der Urzustand kombiniert mit der Wahl von Grundsätzen – GERECHTIGKEIT ALS FAIRNESS. Die Gerechtigkeit leitet sich aus Fairness her, da die Entscheidungssituation, die Rawls in seinem Gedankenexperiment schafft, allgemein als fair empfunden werden kann. Unterstellt man, dass die Entscheidungssituation fair ist, so muss daraus zwangsläufig Gerechtigkeit folgen. Ist aber eine Entscheidungssituation, in der man unter einer festen Tabelle auszuwählen hat, wirklich fair? Diese Einschränkung zeigt, dass Rawls nicht in der Lage ist, objektive Gründe für die Wahl seiner Grundsätze anzugeben, sondern lediglich darauf hinweisen kann: „Seht her, meine Grundsätze sind besser als die anderen." Ein Trost ist allerdings, dass er an die wichtigsten Gerechtigkeitsauffassungen gedacht hat und nicht etwa den stärksten Konkurrenten ausgespart hat. Doch nur weil seine Grundsätze gerechter sind als alle anderen, bedeutet das nicht, dass sie auch wirklich (vollkommen) gerecht sind; stattdessen handelt es sich um relativ-gerechte Prinzipien. Selbst wenn man seine Konzeption vom Urzustand akzeptiert, ist man noch nicht verpflichtet, eine Wahl unter endlich vielen Möglichkeiten zu akzeptieren. Schließlich sind gerechtere Grundsätze durchaus denkbar, auch wenn sie bislang noch nicht ersonnen und ausformuliert worden sind. Rawls kann in seiner Theorie lediglich zeigen, dass seine Grundsätze die beste aller heutigen Gerechtigkeitsüberzeugungen bilden, mehr aber auch nicht. Dass es überhaupt vollkommen gerechte Auffassungen gibt, ist indes ebenfalls nicht sicher.

4. Aufzug

Die Wissenschaftler sitzen am Tisch und grübeln immer noch. Endlich hat Wilhelm einen Einfall..

WILHELM: Hören Sie her, ich hab's! Um zu bestimmen, wann etwas jedermann zum Vorteil gereicht, müssen wir ein Kalkül aufstellen. Das Nutzenprinzip ist dazu wie geschaffen. Es geht darum, die Aussichten zu maximieren. In der Wirtschaft kommen solche Rechnungen tagtäglich vor.

SOPHIE: Ja, ich kenne dieses Prinzip, ihm liegt sogar eine philosophische Auffassung zugrunde: man nennt sie Utilitarismus. Es gibt hauptsächlich zwei Nutzenkalküle, und sie stehen ja sogar auf der Liste: das klassische Nutzenprinzip und das Durchschnittsnutzenprinzip. Im ersten geht es darum, die Summe der Freuden und Wonnen – kurz Güter genannt – aller Menschen zu maximieren, in der zweiten wird der Durchschnitt, also der Quotient aus klassischer Summe und Anzahl der Menschen, maximiert. Allerdings laufen beide Prinzipien auf das gleiche hinaus, solange die Anzahl der Menschen konstant bleibt.

PETER: Was ist mit den schlechten Erlebnissen, die die Menschen machen können? Gehen diese nicht in das Kalkül ein?

SOPHIE: Doch, sicher. Was Sie meinen, könnte man den Schaden nennen, der einer Person entsteht. Im Gegensatz zu den Gütern werden die Schäden nicht addiert, sondern subtrahiert. Das hat zur Folge, dass sich Nutzen und Schaden gegeneinander aufheben können.

PETER: Ist das nicht sehr oberflächlich, einfach alles mit allem zu verrechnen? Wie sollen wir überhaupt eine solche Rechnung aufstellen?

WILHELM: Das ist nicht unser Problem. Wir sollen die Grundsätze nur festlegen, die Umsetzung braucht uns nicht zu interessieren.

SOPHIE: Wir haben uns aber noch gar keine Gedanken darüber gemacht, welche Güter wir maximieren wollen. Wie sollen wir da das Nutzenprinzip anwenden? ... Lassen Sie uns einfach eine Güterliste aufstellen – eine Liste, in der wir alles, was uns wichtig ist, zusammentragen.

PETER: Ja, das ist eine gute Idee. Ich schreibe sie auf. Also... da wären zuerst einmal Geld, Vergnügen an sinnlichen Genüssen, Ruhm und Ehre, persönliche Sicherheit... warten Sie. Wir sollten nicht nur individuelle Güter aufschreiben, sondern auch solche, die aus dem Zusammenleben resultieren. Kollektive Güter eben.

SOPHIE: Stimmt. Toleranz etwa, oder Geselligkeit und Kameradschaft, und das Gut der Gemeinschaft.

WILHELM: Nein, das können Sie nicht ernst meinen. Von Gemeinschaft will ich nichts wissen. Die Grundsätze sollen nur garantieren, dass jedem Bürger die Mittel zu einem glücklichen Leben – also Freiheiten und materielle Güter – zur Verfügung stehen und gerecht verteilt sind. Zwischenmenschliche Güter sind Privatsache. Nein, wir sollten nur individuelle Güter in die Liste aufnehmen.

PETER: Ich als Psychologe kann Ihnen garantieren, dass individuelle Güter allein nicht glücklich machen. Die Menschen bedürfen der Gemeinschaft nicht nur, um ihre eigenen egoistischen Ziele zu verfolgen, sondern hauptsächlich, um ihr Leben aufgrund zwischenmenschlicher Emotionen glücklicher gestalten zu können. Freundschaft, Liebe, Zuneigung... sagt Ihnen das nichts?

WILHELM *(abschätzig)*: Freundschaft? Nein. Ich verspüre keine Neigung, das Wohl einer Gemeinschaft – ob im Großen oder im Kleinen – zu fördern. Ich bin nur an mir selbst interessiert.

Sophie: Es fragt sich auch, wie man etwa ein Recht auf Freundschaft und Liebe jedem zukommen lassen soll. An solchen Dingen hat der Staat keinen Anteil. Wohl kann der Staat für individuelle Güter – auch wenn sie immateriell sind – sorgen, etwa kann er die Gesellschaftsstrukturen so gestalten, dass jeder Mensch über eine gesunde Selbstachtung verfügt. Alles Kollektive besitzt aber für ein Kalkül zuviel Eigendynamik. Außerdem kennen wir unsere persönliche Haltung zu kollektiven Gütern nicht. Ich verspüre in meinem jetzigen Zustand ebenfalls kein Bedürfnis danach.

PETER: Das alles sehe ich ein, aber als Psychologe muss ich Ihnen sagen, dass es solche Güter gibt und dass sie – jedenfalls in meiner Theorie – für die Menschen wichtig sind.

WILHELM: Wir können uns nicht auf ihre Theorie verlassen, sie findet auf uns keine Anwendung.

SOPHIE: Vielleicht hängt unsere ablehnende Haltung zu den kollektiven Gütern mit unserem Gedächtnisverlust zusammen. Jedenfalls schließe ich mich ihrer Meinung an, Wilhelm, es ist unvernünftig und riskant, anzunehmen, dass wir in der zukünftigen Gesellschaft kollektive Güter schätzen würden. Außerdem wäre eine kollektive Konzeption nicht realisierbar. Zudem: wie sollten wir diese mit individuellen Gütern vergleichen und verrechnen? Das alles führt nur zu Problemen.

PETER: Gut, gut, Sie haben mich überzeugt. Verzichten wir in unserer Liste auf kollektive Güter.

WILHELM: Diese Liste können wir später noch zusammenstellen, wir wissen ja nun, wie sie ungefähr aussehen soll. Stattdessen sollten wir darüber nachdenken, welche Auswirkungen eine individuelle Güterliste auf unser Kalkül hat.

PETER: Eine Frage habe ich noch: Gibt es auch Abwandlungen des Utilitarismus, die trotzdem ein Nutzenkalkül benutzen?

SOPHIE: Nun ja, wenn Sie eine egoistische Auffassung vertreten, benutzen Sie intuitiv auch ein Nutzenkalkül; Sie haben eine Ahnung – also eine interne Liste – davon, was Ihnen gefällt und was nicht, und gemäß dieser Prioritäten handeln Sie um ihre Bedürfnisse maximal zu befriedigen... wie eine Spinne, die alles und jeden verspeist. Die Stufe, die wir eben behandelt haben – ein Kalkül, das die Bedürfnisse aller Menschen als Ganzes maximiert – ist eben der Utilitarismus. Sie können diese Haltung etwa bei Wolfsrudeln beobachten. Das gemeinsame Bestehen steht hier im Mittelpunkt, nicht der Einzelne. Eine Sonderform ist hierbei der Perfektionismus. Die Interessen der Gemeinschaft werden auf ein gemeinsames Ziel hin orientiert, alles andere ist belanglos; der Ameisenstaat ist hierfür ein gutes Beispiel. Alle Ameisen, ob Arbeiterin oder Wächter, sind nur am Wohlergehen der Königin interessiert. Sie verkörpert die Hoffnung und den Lebenssinn jeder Ameise im Staat.

WILHELM: Das haben Sie schön beschrieben. Der Perfektionismus interessiert mich. Wäre das etwas für uns?

SOPHIE: Ich denke nicht. Oder haben Sie ein Ideal, das Sie unbedingt verfolgen wollen?

WILHELM: Nein, wir alle haben keine Ideale, uns ist ja alles außer unserem Fachwissen genommen worden. Zu schade.

SOPHIE: Das finde ich nicht. Eine Gesellschaft, die keine perfektionistischen Ideale verfolgt, ist zwangsläufig pluralistisch. Jeder kann ungezwungen seine eigenen Ideale verfolgen.

PETER: Soso... Jetzt habe ich aber durst. Ich werde mal nach Tee läuten.

Vorhang.

ZUSCHAUER: Also, wissen Sie, Herr Regisseur, diese Argumentation erscheint mir ein bisschen schwach. Der Psychologe hatte doch ganz Recht mit seiner Rechtfertigung der kollektiven Güter, warum wurden solche denn nun trotzdem nicht in die Liste aufgenommen?

REGISSEUR: Ja, das ist ein Punkt, über den ich mir auch lange Gedanken gemacht habe. Es wäre viel schlüssiger, und ich hätte dann auch nicht die Arbeit gehabt, solche konstruierten Dialoge zu schreiben, in denen ich die Wissenschaftler dazu bewege, doch nur eine Güterliste mit ausschließlich individuellen Gütern zu beschließen. Allein, Rawls scheint da anders zu denken. Seine „Theorie der Gerechtigkeit" sieht keine kollektiven Güter vor.

ZUSCHAUER: Hat das denn spürbare Auswirkungen auf den Gerechtigkeitsanspruch der Theorie?

REGISSEUR: Naja, wie man's nimmt. Zwischenmenschliche Phänomene sind ja auch eigentlich Privatsache und haben mit sozialer Gerechtigkeit nichts zu tun. Solche Emotionen sind nicht kalkulierbar und hängen größtenteils vom persönlichen Engagement – und damit vom Charakter der Menschen – oder vom Zufall ab. Der sozialen Gerechtigkeit geht es nur um die gerechte Verteilung der Mittel, nicht um die Verteilung des letzten Glücks. Letztendlich bewahrheitet sich hier das alte Sprichwort: „Jeder ist seines Glückes Schmied." Daran kann auch eine Theorie der Gerechtigkeit nichts ändern.

Utilitarismus und Güterliste

Ich möchte nun eine kurze Beschreibung des UTILITARISMUS[11] geben, da er für das Verständnis des zweiten Grundsatzes unentbehrlich ist und – als Gerechtigkeitsauffassung verstanden – zugleich der größte Rivale der Rawls'schen Grundsätze ist. Auf der Liste, welche die Repräsentanten vorgelegt bekommen, stehen auch drei utilitaristische Prinzipien zur Auswahl: 1. DAS KLASSISCHE NUTZENPRINZIP, 2. DAS PRINZIP DES DURCHSCHNITTSNUTZENS und 3. DAS PERFEKTIONSPRINZIP.

Der Utilitarismus ist eine ethische Lehre und hat seine Anfänge bei den Epikureern, wurde aber erst in der Neuzeit systematisiert, vor allem durch die britischen Philosophen. Das menschliche Glück gilt als das einzig moralische Gut, und moralisch Handeln bedeutet, das Wohl zu vermehren. Thomas Hobbes entwarf zu diesem Zwecke das NUTZENPRINZIP(1), ein Kalkül, das solche Handlungen gebietet, die dem Glücksstreben dienlich sind. Hier muss festgestellt werden, dass auch Handlungen, die nur indirekt zum Wohl beitragen, als erstrebenswert gelten und in das Kalkül eingehen. So ist Sicherheit ein Gut, da jedes Wohl vor fremden Einflüssen geschützt werden muss.

Auf JEREMY BENTHAM geht die Unterscheidung zwischen Individual-Utilitarismus und Sozial-Utilitarismus zurück; der Individual-Utilitarismus fordert solche Handlungen, die dem eigenen Wohlergehen am meisten nützen, während sich der Sozial-Utilitarismus auf das allgemeine Wohlergehen bezieht. Eine weitere Unterscheidung betrifft die Wirkungsweise des Utilitarismus: der Handlungs-Utilitarismus orientiert sich an der Praxis und kennt keine starren Gebote; der Regel-Utilitarismus hingegen formuliert die utilitaristischen Positionen in Regeln aus, und diese sind dann in jeder Situation zu befolgen.(2) Ein Beispiel: Der Regelutilitarist erkennt, dass Diebstahl in den meisten Fällen schädlich ist, und darum verbietet er ihn grundsätzlich. Der Handlungsutilitarist wird dagegen in jeder Situation neu abwägen, was für ihn oder die Gemeinschaft besser ist.

Der Utilitarismus wird hauptsächlich von Empiristen vertreten, da die einzige Quelle für das Wissen, was Glück im Allgemeinen fördert oder hemmt, die Erfahrung ist. In vielen Fällen deckt sich der Utilitarismus mit den allgemeinen moralischen Überzeugungen, was ihn philosophisch attraktiv macht, doch gibt es manche Überzeugungen, die der Utilitarismus nicht erklären kann. So müssen Diskriminierung und Ausbeutung von Minderheiten hingenommen werden, sofern es der Allgemeinheit nutzt. Begriffe wie Menschenwürde oder Gerechtigkeit (im Sinne von Verteilung) haben hier keinen Platz. Verbrecher und Altruisten sind dieser Ethik gleichviel wert, solange die Nutzenbilanz gleich ausfällt. Manche Philosophen sprechen gar von der „Entwürdigung des Menschen durch den Utilitarismus".

Der Utilitarismus ist zudem mit weiteren Makeln behaftet: Die zeitliche Verteilung der Güter ist unwesentlich; so kann etwa eine lange Leidensphase durch ein intensives Glückserlebnis ausgeglichen werden. Vor allem ist es unmöglich, einen allgemeinen Glücksbegriff aufzustellen, da die Menschen ganz individuelle Auffassungen von ihrem Glück haben. Unterschiedliche Güter lassen sich kaum miteinander vergleichen: ist der Genuss von Himbeeren kostbarer als eine sternklare Sommernacht? Noch problematischer ist ein sogenannter interpersoneller Nutzenvergleich, durch den festgestellt werden soll, wie wichtig gleiche Güter verschiedenen Personen sind; solche Probleme sind nicht zuletzt eine Frage des Temperaments. Es müsste also eine riesige Tabelle - eine Güterliste - aufgestellt werden, die in Zahlen Aufschluss darüber gibt, welche Person welchem Gut welchen Wert beimisst. Selbst wenn eine solche Liste möglich wäre, was wäre gewonnen, da sich subjektiven Bewertungen dieser Art mit der Zeit gewaltig – manchmal innerhalb weniger Sekunden – ändern können?

---

(1) Zu den Begriffen: GÜTER sind (je nach Konzept) materielle oder auch immateriellen Werte, alles, was um seiner selbst willen gewollt wird. Der Genuss der Güter wird indirekt maximiert, nämlich indem die AUSSICHTEN (Wahrscheinlichkeiten) auf den Besitz/das Erfahren der Güter maximiert werden. Werden die Aussichten verbessert, so werden langfristig auch mehr Güter erlangt. Der NUTZEN ist dagegen das Maß dafür, inwieweit die Güter den Menschen zur Genussbefriedigung dienen (nützen).

(2) Der Regel-Utilitarismus ist grundverschieden vom kategorischen Imperativ. Kant macht die Maxime, die der eigenen Vernunft entspringen, zur Handlungsgrundlage, nicht das eigene oder allgemeine Wohlempfinden. Der kategorischen Imperativ kann Handlungen fordern, die grundsätzlich dem Glück im Wege stehen, wenn die Vernunft das fordert. Im (Regel-)Utilitarismus bestimmt dagegen allein das Glücksstreben über die Moralität einer Handlung.

Rawls bezieht sich in zwei Varianten auf das Nutzenprinzip des Utilitarismus: das klassische Nutzenprinzip summiert über alle Individuen, das Prinzip des Durchschnittsnutzens errechnet den durchschnittlichen Pro-Kopf-Nutzen. Dies hat zur Folge, dass das klassische Nutzenprinzip darauf drängt, möglichst viele Menschen in die Welt zu setzen, wenn der Durchschnittsnutzen dabei nicht überproportional sinkt. Da ein solches Kalkül heute auf wenig Verständnis stößt (Überbevölkerung), vertreten heute viele Utilitaristen lieber das Prinzip des Durchschnittsnutzens. Hier entsteht nicht die Paradoxie, dass „fiktive" Lebewesen bereits ein Recht auf Glück haben.

Der PERFEKTIONISMUS mit seinem Perfektionsprinzip ist ein besonderer Abkömmling des Utilitarismus; er verlangt von den Menschen solche Handlungen, die zur Erfüllung eines ganz bestimmten Zieles behilflich sind. Nur dieses Ziel zählt, es soll so gut es geht realisiert werden. Perfektionistische Ziele können kulturell, wissenschaftlich oder religiös begründet sein. Es muss alles dafür getan werden, die Menschheit der Perfektion näher zu bringen, und wer nicht selbst Talent und Muße hat, tut besser daran, den Genialen und Begnadeten zu dienen. In einer extremen Fassung, wie Nietzsche sie vertrat, sind die herkömmlichen Menschen denen der Elite (seinen Übermenschen) vollkommen untergeordnet, da nur die Elite die Kompetenz hat, über den Nutzen einer Handlung hinsichtlich des Ziels zu entscheiden. Streng genommen muss auch hier ein Nutzenkalkül verwendet werden, um die Zweckmäßigkeit einer Handlung zu beurteilen. (Nietzsche kann dieser pragmatischen Methode allerdings nichts abgewinnen.)

Utilitarismus und Perfektionismus sind beides TELEOLOGISCHE ETHIKEN. Sie sind auf ein Ziel *(telos)* gerichtet, nämlich auf das größtmögliche Wohl oder aber kulturelle/technische Perfektion. Im Gegensatz dazu gibt es aber auch die DEONTOLOGISCHE ETHIK[12] *(tò déon, „das Erforderliche")*, allen voran die Ethik Kants. Die Gebote deontologischer Ethiken sind Selbstzweck und werden nicht von einem Ziel abgeleitet. Die Stoiker etwa gingen von der Vorstellung ungeschriebener Gesetze aus, Regeln des richtigen Verhaltens. In der Neuzeit wurden Konzeptionen entwickelt, die versuchen, ohne von Gott gegebenen Gesetze auszukommen, häufig unter Berufung auf die Vernünftigkeit der Menschen. So ist beim kategorischen Imperativ die Vernunft kein eigenes Ziel, sondern ein Mittel, durch welches richtiges Handeln erst erkannt werden kann. Rawls' „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" ist ebenfalls deontologisch (ToJ §6, S.26), wie ich im Kapitel über das Überlegungsgleichgewicht zeigen werde.

Rawls ist ein entschiedener Gegner des Utilitarismus. Er geht mit seinen zwei Grundsätzen gegen dessen allzu blinde Maximierungswut an. Nichtsdestotrotz greift aber auch er auf ein Nutzenkalkül zurück (die Gründe hierfür werde ich im nächsten Kapitel darlegen), wenn er es auch anders handhabt. Zu diesem Zwecke stellt Rawls eine GÜTERLISTE auf, in der festgehalten wird, welche Güter erstrebenswert sind und welcher Stellenwert ihnen eingeräumt wird. Auf diese Weise sind die Güter miteinander vergleichbar und können gegeneinander verrechnet werden, sobald man sich auf eine allgemeingültige Güter-Norm[(2)] geeinigt hat. Aus den oben genannten Gründen sind hierbei grobe Vereinfachungen unvermeidbar.

Rawls stellt eine Liste individueller Güter auf. Das sind solche Güter, die direkt und ausschließlich dem einzelnen Bürger zukommen. Es handelt sich aber nicht nur um materielle Güter wie Vermögen und Einkommen, sondern auch um Güter wie persönliche Sicherheit, Ansehen und Erfolg. Der Begriff TEILBARE GÜTER ist eine weitere Bezeichnung hierfür (in der Sekundärliteratur), der hervorhebt, dass individuelle Güter unter den Menschen aufgeteilt und von jedem für sich genossen werden. Dem gegenüber lassen sich UNTEILBARE GÜTER (=kollektive Güter) nur in der Gemeinschaft genießen, für den Einzelnen sind sie unerreichbar. Es ist nicht zwingend, diese individuelle Güterliste zu akzeptieren, selbst wenn man das Konzept der Güterliste generell befürwortet. Viele Alternativen sind vorstellbar, etwa eine Liste ausschließlich materieller Güter. Das interessanteste Gut der Güterliste Rawls' ist die SELBSTACHTUNG. Er weist an vielen Stellen auf dessen Bedeutung für die Stabilität einer Gesellschaft hin. Die Grundsätze sollen garantieren, dass es keinen Grund gibt, sich minderwertig zu fühlen. Ich werde hierauf im Kapitel über die Ziele zurückkommen.

---

(2) Eine Norm ist eine mathematische Funktion, die einem Punkt in einem topologischen Raum einen Absolutwert zuordnet. Im Falle der Güterliste wird durch eine Norm eindeutig festgelegt, welcher Wert einem Gut zukommt.

5. Aufzug

Sophie und Peter sitzen am Tisch, Wilhelm geht vor ihnen auf und ab.

WILHELM: Mich beschäftigt schon die ganze Zeit folgendes Problem: Sollen wir wirklich so vorgehen wie die Utilitaristen, und den Durchschnittsnutzen maximieren? Was habe ich davon, wenn es den Menschen im Schnitt besser geht, es aber so große soziale Unterschiede gibt, dass es immer noch Leute gibt, denen es dreckig geht? Wäre es da nicht schöner, wenn es den am schlechtesten Gestellten besser geht, selbst wenn der Gesamtnutzen nicht so hoch ist, wie er sein könnte? Ich frage mich das, weil ich ja selbst der arme benachteiligte Hanswurst sein könnte.

SOPHIE: Da ist was dran. Nutzenmaximierung allein führt zu nichts.

PETER *(euphorisch)*: Im Gegenteil. Wir dürfen niemanden durch unsere Grundsätze begünstigen. Alle sollen gleich behandelt werden! Dass alle dieselben Freiheiten und Chancen haben sollen, besagen ja sogar diese Fairness-Grundsätze. Und mehr brauchen wir doch gar nicht. Wozu Ungleichheiten? Alle sollen vom Gesetz gleich behandelt werden. *(steht auf und streckt eine Faust zum Himmel)* Für die Gleichheit der Menschen!

WILHELM: Nana, kriegen Sie sich mal wieder ein. Machen Sie sich klar, was Sie da fordern! Eine Gesellschaft, in der vollkommene Gleichheit herrscht, könnte für uns üble Folgen haben. Sie haben doch den Professor gehört – wir können nicht wissen, welche Eigenschaften uns von Natur aus zukommen. Die Natur aber ist grausam. Sie verteilt menschliche Gaben und Schwächen willkürlich. Manche werden in dieser Lotterie des Lebens bevorzugt, manche benachteiligt...

SOPHIE: ... Ja, stellen Sie sich vor, sie gehören zu den Benachteiligten. Dann haben sie in einer Ellebogengesellschaft nicht die Möglichkeit, sich gegenüber den Begabten und der gehobenen Gesellschaft durchzusetzen, und Sie würden sich wünschen, andere Grundsätze beschlossen zu haben. Ihr Faible für den Liberalismus in allen Ehren, aber wir müssen auch an uns denken. Wir dürfen kein Risiko eingehen.

WILHELM: Recht hat sie. Sehen Sie, Peter, ich stimme Ihnen ja zu, dass wir die Grundfreiheiten aller Menschen schützen müssen, damit sich jeder frei entfalten kann, ohne dass er dabei von anderen behindert wird. Auch die Chancengleichheit ist sinnvoll, denn ich will als von der Natur Benachteiligter zumindest eine faire Chance haben, es den Begünstigten gleichzutun...

PETER *(unterbricht ihn)*: Ja eben, es darf keine Rolle spielen, aus welcher Gesellschaftsschicht man kommt, allen müssen alle Wege offen stehen.

WILHELM: ... aber außerdem müssen wir auch noch für eine Umverteilung sorgen, die den Benachteiligten zugute kommt.

PETER: Ich sehe nicht, warum das nötig sein soll.

Sophie: Ganz einfach: um die Ungerechtigkeiten der Natur abzumildern. Ich sage das nicht aus Barmherzigkeit und Menschenliebe. Es besteht die Gefahr, dass ich selbst davon betroffen bin.

PETER: Ja, das stimmt. Na dann liegt der Fall ganz einfach: Wir müssen diese Zufälle so ausgleichen, dass jedes menschliche Schicksal gleichattraktiv ist. Wenn wir das schaffen, kann es uns ganz gleich sein, was unsere Stellung in der Gesellschaft ist und welche Fähigkeiten wir haben. Alle sollen im gleichen Maße glücklich werden.

SOPHIE: Eine solche Auffassung ist ja radikal egalitaristisch. Allen kommt das gleiche zu, alle Unterschiede werden weggebügelt.

WILHELM: Wenn Sie mich fragen, ist das liederliche Gleichmacherei! Je erfolgreicher man ist, desto weniger kann man die Früchte seiner eigenen Arbeit ernten. Es lohnt sich praktisch gar nicht mehr, sich zu bemühen.

SOPHIE: Ich denke nicht, dass es das ist, was wir wollen. Mir ist es egal, ob andere erfolgreicher sind als ich oder mehr Glück haben. Ich kenne keinen Neid.

PETER: Das ist seltsam... ich spüre ebenfalls keinen Neid, aber ich weiß, dass die Menschen oft aufeinander neidisch sind. Jedenfalls gibt es dazu eine Menge psychologischer Analysen.

WILHELM: Also ich finde, wir können auf ihre Analysen keine Rücksicht nehmen. Gehen wir davon aus, dass die Menschen neidlos sind. Sophie, Sie haben schon ganz recht, wir sollten Unterschiede nur in soweit ausgleichen, als es der Allgemeinheit und speziell den Benachteiligten dienlich ist. Ich

halte nichts davon, jemandem, dem es gut geht, an mein mittelmäßiges Glückslevel anzupassen, wenn es mir dadurch noch schlechter geht. Mag er doch seine Gelage feiern, wenn mir dadurch bessere Umstände beschienen sind.

PETER: Ist solch ein Fall nicht äußerst unwahrscheinlich?

SOPHIE: Durchaus nicht. Die Menschen brauchen einen Ansporn, um gute Leistungen zu vollbringen. Denken Sie an einen Unternehmer. Ist er fleißig, so läuft auch die Firma gut und alle Arbeiter profitieren davon, besonders in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit. Diesen besonderen Fleiß bringt er aber nur auf, wenn er dafür auch entsprechend entlohnt wird. Er erreicht einen höheren Lebensstandard als seine Arbeiter, aber im Gegensatz zu ihnen verfügt er auch über die notwendigen Qualifikationen. Würde er seinen Job nicht so exzellent ausführen, ginge es allen schlechter, es sei denn, jemand anderes könnte den Posten übernehmen, der geringere Ansprüche geltend macht und dennoch genauso viel leistet.

PETER: Aha...

WILHELM: Eigentlich ist es ganz einfach: wir schreiben die Phrase „zu jedermanns Vorteil" um in „zum Vorteil der am wenigsten Begünstigten". Damit haben wir erreicht, was wir wollten. Da wir davon ausgehen müssen, von der Natur benachteiligt zu werden, maximieren wir die Aussichten dieser Menschen. Wir richten alles so aus, dass es den Benachteiligten zugute kommt. Dafür gibt es sogar eine wirtschaftswissenschaftliche Entsprechung: Die Maximin-Regel. Sie lautet: Gehe davon aus, dass bei allen Alternativen der schlechteste Ausgang eintritt („min") und wähle unter den Alternativen die unter diesem Gesichtspunkt beste („max").

SOPHIE: Das ist ja was für Pessimisten!

PETER: Ach nein, das ist interessant. Nur dürfen dadurch die Grundfreiheiten nicht geringer werden!

WILHELM: Ja, die Freiheit hat Vorrang. Auch die Chancengleichheit muss hierbei immer gewahrt sein.

SOPHIE: Moment mal! Was ist, wenn wir die Aussichten der Benachteiligten maximiert haben? Was passiert dann mit den Bedürfnissen der Bevorzugten? Werden die auch maximiert, solange das noch möglich ist und es den Benachteiligten keinen Schaden einbringt?

PETER: Dagegen kann nichts einzuwenden sein. *(der Regisseur wird unruhig, blättert in seinen Unterlagen)* Schließlich empfinden wir ja keinen Neid. Und vielleicht sind wir ja doch die Glückspilze, die von der Natur bevorzugt werden.

Der Regisseur springt wütend auf und läuft zur Bühne.

REGISSEUR *(aufgeregt)*: Mensch Kinners, was macht ihr denn da? Ihr sollt doch das Unterschiedsprinzip beschließen, so wie der große Rawls das in seinem Werk dargelegt hat. Warum macht ihr denn jetzt das Gegenteil? Die Aussichten der Begünstigten dürfen doch nicht mehr maximiert werden!

SOPHIE: Also, ich habe den Aufzug nun so oft geprobt, und von Mal zu Mal wurde mir klarer, dass ich das Unterschiedsprinzip in dieser Form nicht beschließen würde. Ich finde es so, wie wir es uns jetzt ausgedacht haben, besser. Es ist doch nur eine klitzekleine Korrektur.

REGISSEUR: Das darf doch nicht wahr sein! Klitzekleine Korrektur? Ihr macht ja die ganze Theorie zunichte. Peter, weißt Du denn nicht mehr, wie John Rawls diesem Problem begegnet ist? Hast Du denn Deinen Text vergessen? Jetzt kommt DEIN Auftritt! Wofür brauchen wir denn einen Psychologen? Sonst sind doch alle Deine Einwände niedergeschmettert worden. Da hättest Du auch schweigen können. Bloß jetzt nicht, im entscheidenden Moment! Also los!

PETER: Ja, Herr Regisseur. *(enttäuscht)* Komm Sophie, es hat eh keinen Zweck. Ich habe ja von Anfang an gesagt, dass er mit Deiner Interpretation nicht einverstanden sein wird. Keine Konsequenz im Denken. So ist das halt.

REGISSEUR: Wohl auch noch frech werden, was? Eins könnt ihr mir glauben, der große Rawls hatte mehr Grips als ihr Hohlköpfe. So was ist mir in meiner ganzen Laufbahn noch nicht untergekommen. *(schreit)* Und jetzt will ich das sehen, was im Drehbuch steht!

Beim Abgang stolpert der Regisseur und sucht an einem Tau am Bühnenrand Halt. Schon rauscht der Vorhang mitsamt Aufhängung herunter und begräbt den Regisseur.

REGISSEUR *(verzweifelt)*: Aaaaaaaaaaaaahhhhhhhh! Kurze Pause!

Das Unterschiedsprinzip

Vom zweiten Grundsatz habe ich bisher nur die Chancengleichheit behandelt, doch das Herzstück ist das sogenannte UNTERSCHIEDSPRINZIP *(Difference Principle)*. Was besagt es genau, und was ist an ihm besser und gerechter als am Nutzenprinzip des Utilitarismus? Und schließlich: Warum würden sich die Menschen im Urzustand für das Unterschiedsprinzip entscheiden?

Das Unterschiedsprinzip ist das Gegenstück zum OPTIMALITÄTSPRINZIP (*Principle of Efficiency*), und beides sind Kalküle ähnlich denen des Utilitarismus. Ich will zuerst das Optimalitätsprinzip, genauer, den Begriff der PARETO-OPTIMALITÄT[1] erläutern (ein Begriff aus den Wirtschaftswissenschaften), da Rawls auf ihn Bezug nimmt: Eine (Güter-) Verteilung ist dann pareto-optimal, wenn es nicht möglich ist, eine Person oder Gruppe besser zu stellen, ohne jemand anderes schlechter zu stellen. Beispiel: Bei allen Verteilungen, deren Güterumfang von der Verteilung unabhängig (konstant) ist, muss jemandem etwas genommen werden, bevor es jemand anderes gegeben werden kann. Gegenbeispiel: Güter, deren Umfang von der Verteilung abhängen (variieren), etwa die Gewissensfreiheit, sind nicht pareto-optimal verteilt, wenn nicht allen Menschen diese Freiheit im vollen Umfang zukommt (das gilt nur für Freiheiten, die sich nicht selbst begrenzen). Diese Definition von Optimalität ist nicht eindeutig. Sind mehrere Zustände pareto-optimal, so kann aufgrund dessen nicht entschieden werden, welcher vorzuziehen ist. Man braucht ein weiteres Kriterium (eben das der Gerechtigkeit), um sie voneinander zu unterscheiden. Pareto-Optimalität ist auch kein Maß für Effizienz. Über die Gütersumme wird kein Wort verloren.

Eine weitere Voraussetzung für das Verständnis des Unterschiedsprinzip ist die Kenntnis der sogenannten MAXIMIN-REGEL. Sie kommt ebenfalls aus der Wirtschaftswissenschaft und gibt eine Empfehlung für das Treffen von ENTSCHEIDUNGEN UNTER UNSICHERHEIT[2]; es handelt sich um die Entscheidung, welche (Güter-) Verteilung auf Optionen zu wählen ist, wenn unbekannt ist (keine Wahrscheinlichkeitsangaben), welche der Optionen dem Entscheidungsträger zukommt.[3] Die Regel rät, in einer solchen Situation vom Schlimmsten auszugehen (ein Worst-Case-Szenario aufzustellen) und dann die Verteilung zu wählen, bei der die schlechteste Option am besten ausfällt; hierdurch wird der mögliche Verlust minimiert, da keine Risiken in Kauf genommen werden.

Mit diesem Wissen gerüstet, kann nun das Unterschiedsprinzip in Angriff genommen werden. Es lautet (ich zitiere den zweiten Grundsatz in seiner letzten Fassung, *(a)* ist das Unterschiedsprinzip):

> *"Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity."* ToJ §46, S. 266

Die Ungleichheiten sollen also so gestaltet werden, dass die Aussichten der am wenigsten Begünstigten am größten werden. Das ist die Perle der Theorie. Die Maximin-Regel tritt nun in neuem Gewand hervor: Gerecht ist diejenige Güterverteilung, die den am wenigsten Begünstigten am meisten garantiert. Das Unterschiedsprinzip dient also dazu, VERTEILUNGSGERECHTIGKEIT herzustellen.

---

[1] benannt nach dem Nationalökonom Vilfredo Pareto

[2] Tatsächlich gibt es sogar drei Anwedungsfälle für die Maximin-Regel (ToJ §26, S. 134):
1. Es muss eine (lebens-) wichtige Entscheidung unter großer Unsicherheit getroffen werden.
2. Die Person ist lediglich am Nötigsten (Grundversorgung) interessiert, nicht aber an Gewinnen darüber hinaus.
3. Die schlechtesten Optionen der riskanten Verteilungen sind nicht zumutbar und müssen

Sind alle drei Fälle gegeben, ist die Anwendung der Regel am zwingendsten.

[3] Beispiel:

Verteilung A:	1. Option: 10,- DM	2. Option: 80,- DM	3. Option: 90,- DM
Verteilung B:	1. Option: 40,- DM	2. Option: 60,- DM	3. Option: 70,- DM
Verteilung C:	1. Option: 50,- DM	2. Option: 50,- DM	3. Option: 50,- DM

Es sind keine Wahrscheinlichkeiten für die Optionen gegeben. Verteilung C ist nach der Maximin-Regel zu wählen, da hier der höchste Betrag sicher ist. Ginge man von einer Gleichverteilung der Chancen aus, wären Verteilung A und B besser (hier ist der Durchschnittswert größer), doch gerade das gibt die Situation nicht her. Verteilung A ist am riskantesten, da hier sowohl Gewinn- als auch Verlustspanne am größten ist.

Es ist kein Wunder, dass dieses Prinzip von den Repräsentanten des Urzustandes ausgewählt wird, denn sie müssen ja eine Entscheidung unter Unsicherheit treffen. Da sie nicht wissen, welche Rolle sie in der Gesellschaft wahrnehmen werden und hierzu auch keine Statistiken heranziehen können, können sie keine Berechnungen anstellen, mit welcher Wahrscheinlichkeit ihnen welche Lebensaussichten zukommen. Hier ist es rational, die Maximin-Regel zu benutzen. Nun mag rationales Verhalten ein philosophisches Anliegen sein; dennoch muss sich die Philosophie die Frage gefallen lassen, inwieweit rationales Verhalten in der menschlichen Natur verankert ist. Es gibt wohl nicht wenige Menschen, die ein unkalkulierbares Risiko gerne eingehen, sobald prächtige Gewinne locken. Aus diesem Grund hat Rawls die Einschränkung der Risikoscheu gemacht. Unter der Annahme, dass sie die am wenigsten Begünstigten sind, müssen sie „für sich" vorsorgen und „ihre" Aussichten maximieren. Aus der egoistischen Entscheidung wird ein allgemeines Gerechtigkeitsprinzip

Ich hatte schon bei der Beschreibung des Urzustandes darauf hingewiesen, dass diese Vorraussetzung nicht unproblematisch ist. Es bleibt die Frage, wie sie ethisch zu begründen ist. Dass der Schleier des Nichtwissens eine faire Ausgangssituation schafft, ist leicht einzusehen, diese Vorraussetzung (und auch die der Neidlosigkeit) decken sich mit unseren allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen. Die Risikoscheu dagegen hat ihren Ursprung nicht in einer Gerechtigkeitsüberzeugung, sondern in der Vernünftigkeit. (Die Wichtigkeit dieses Zusammenhangs werde ich in der Besprechung des Überlegungsgleichgewichts darstellen.)

Um sein Unterschiedsprinzip plausibler zu machen, setzt Rawls voraus, dass bei den meisten Maximierungsprozessen ein Prinzip gilt, dass er VERKETTUNG (*Chain Connection*) nennt. Dieses besagt, dass eine Maßnahme, welche die Aussichten der am meisten Benachteiligten erhöht, auch automatisch die Aussichten aller Menschen erhöht (wenn auch nicht im gleichen Maße). Das Gegenteilige muss aber nicht gelten, das heißt, eine Maßnahme, welche die Aussichten der Benachteiligten verringert, muss sich nicht auf alle negativ auswirken. Die Bedingung der KOPPLUNG (*Close-knitness*) verstärkt die Verkettung noch, denn sie verlangt strenge Monotonie in wachsenden oder fallenden Intervallen einer Maximierungskurve: sobald die Aussichten einer Person steigen/fallen, dürfen die Aussichten anderer Personen nicht auf gleichem Level stehen bleiben, sondern müssen ebenfalls steigen/fallen.

Rawls kann nicht sagen, inwieweit diese Regeln in natura tatsächlich eintreten, sondern zeigt nur auf, wo die Vorteile solcher Verteilungsgesetzmäßigkeiten liegen: es vereinfacht die Anwendung des Unterschiedsprinzip enorm, denn man muss sich nur um die am meisten Benachteiligten kümmern. Würden die Regeln nicht gelten, so wäre es fast unvermeidbar, dass beim Maximierungsprozess der am meisten Benachteiligten die Aussichten der Menschen mittlerer Aussichten noch unter das Niveau der Benachteiligten fallen und somit die Rolle der Benachteiligten wechselt. Wird Verkettung und Kopplung vorausgesetzt, ist das aber ausgeschlossen.

Da aber nicht bekannt ist, ob diese Regeln gelten, konzipiert Rawls ein alternatives Modell: das LEXIMIN-PRINZIP: Hier wird das Unterschiedsprinzip variiert, indem die Maximin-Regel in lexikalischer Ordnung angewendet wird. Zuerst müssen die Güter des (der Gruppe der) am meisten Benachteiligten maximiert werden, dann die Güter des (der) hiernach am meisten benachteiligten, und so fort, bis man zu den Bedürfnissen der am meisten Begünstigten angelangt. Deren Bedürfnisse werden allerdings nicht mehr maximiert (dazu später mehr). Das Leximin-Prinzip kann also als das präzisere Unterschiedsprinzip gelten (Peter Koller[13] stellt in seiner Kritik darüber hinaus fest, das Leximin-Prinzip kombiniere Leistung, Effizienz und Bedürfnis).

Das Leximin-Prinzip setzt allerdings voraus, dass der am meisten Benachteiligte ermittelt werden kann und dass es eine Hierarchisierung gibt; dies ist jedoch zweifelhaft. Das Unterschiedsprinzip kann diesem Problem entgehen, sofern man die Gruppe der am meisten Benachteiligten eindeutig definiert. Rawls schlägt etwa vor, alle Menschen, die weniger als den halben Medianwert (die untersten 25%) zu der Gruppe der Benachteiligten zu rechnen und deren Aussichten zu maximieren. Zwar mag es auch hier Schwierigkeiten geben, die genaue Grenze zu ziehen (nämlich die Entscheidung, wer unter der 25%-Marke anzusiedeln ist und wer nicht), dies dürfte aber für die meisten Menschen eindeutig festlegbar sein. Hier sind im Gegensatz zum Leximin-Prinzip Vergleiche innerhalb der Gruppe der Benachteiligten nicht nötig, da es auf die Rangfolge nicht ankommt (beim Unterschiedsprinzip wird schließlich die Anwendbarkeit von Kopplung und Verkettung vorausgesetzt).

Des Weiteren ist Nachhaltigkeit in der Anwendung der Prinzipien schwerlich zu erreichen: Wie ist feststellbar, ob eine Ungleichheit, die aufgrund des Unterschiedsprinzips zustande gekommen ist, wirklich auf längere Sich zu einer größtmöglichen Verbesserung der Lage der Mindestbegünstigten führt? Manche Ungleichheiten würden aufgrund von Prognosen beschlossen, die kaum kalkulierbar sind. Wollte man solche Risiken nicht eingehen, so müsste man sich auf die tradierten Umverteilungsprinzipien beschränken. Doch das Unterschiedsprinzip will mehr erreichen, nämlich die Maximierung der Aussichten der Benachteiligten. Ich schätze, ein solch ehrgeiziges Ziel bedarf einer großen Anzahl Experimente.

Rawls stellt das Unterschiedsprinzip dem anfangs erläuterten Optimalitätsprinzip gegenüber. Er nennt ein System basierend auf dem Optimalitätsprinzip ein System LIBERALER GLEICHHEIT, beruht es dagegen auf dem Unterschiedsprinzip, so nennt er es DEMOKRATISCHE GLEICHHEIT. Es zeigt sich: das Unterschiedsprinzip ist nicht pareto-optimal. Die Bedürfnisse der am meisten Begünstigten werden nicht mehr maximiert, auch dann nicht, wenn es den weniger Begünstigten gar nicht schaden würde. In der Formulierung des zweiten Grundsatzes geht das etwas unter, Rawls weist aber in verschiedenen Stellen darauf hin:

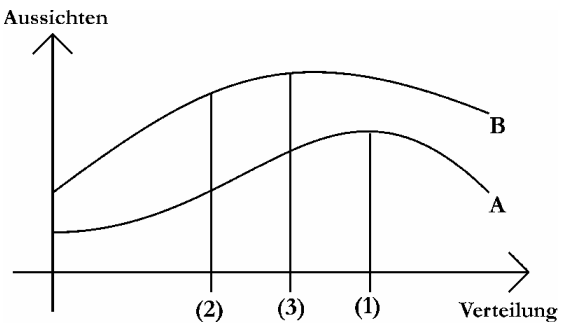
> *"A further merit of the difference principle is that it provides an interpretation of the principle of fraternity. […] Or closely related to this, fraternity is held to represent a certain equality of social esteem manifest in various public conventions and in the absence of manners of deference and servility."* ToJ §17, S. 90

Unterschiede sind nur dann zulässig, wenn sie (ausschließlich!) den Benachteiligten zugute kommen. Unterschiede der Nutzensumme wegen sind nicht vorgesehen, auch wenn sie niemandem schaden würden. Damit erteilt Rawls dem Utilitarismus eine klare Absage, da sein zweiter Grundsatz auch dort keinen Gebrauch von ihm macht, wo es denkbar und vielleicht sinnvoll wäre. Auch das Leximin-Prinzip – falls es Anwendung findet – muss bei den am meisten Bevorzugten halt machen. Wir erinnern uns:

> *"We can express this by saying that in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good."* ToJ §6, S. 28

Das Gerechte wird dem Guten vorangestellt. Dadurch kommt dem Unterschiedsprinzip eine solidarische Dimension zu. Die dadurch gesetzlich verankerte Brüderlichkeit dient der gegenseitigen Achtung und hebt dadurch dem Selbstwert der Menschen. Eine Gesellschaft, in der ein solidarisches Prinzip wirkt, ist zudem viel stabiler.

Rawls ist sich durchaus bewusst, dass das Unterschiedsprinzip kaum vollständig realisiert werden kann, da es ebenfalls ein Optimierungskalkül ist und dadurch mit den Problemen von Nutzenkalkülen behaftet. Darum unterscheidet er drei Situationen, in denen sich eine Gesellschaft befinden kann:



1. VOLLKOMMEN GERECHTER ZUSTAND: Das Unterschiedsprinzip ist vollständig erfüllt, die Aussichten der Benachteiligten (A) wurden also tatsächlich maximiert.
2. DURCHWEG GERECHTER ZUSTAND: Zwar ist das Unterschiedsprinzip nicht erfüllt (die Aussichten der Benachteiligten (A) könnten weiter maximiert werden), aber zumindest sind auch die Aussichten der Begünstigten (B) nicht maximiert, so dass man davon reden kann, dass es allen schlechter geht, als es möglich ist.
3. UNGERECHTER ZUSTAND: Hier sind die Aussichten der Bevorzugten (B) anstelle der Benachteiligten (A) maximiert. Das Unterschiedsprinzip ist in sein Gegenteil verkehrt worden.

Nun gibt es in meinen Augen allerdings eine Unstimmigkeit mit der Neidlosigkeit (die im Stück den „Zwischenfall“ zur Folge hat). Ich habe in der Sekundärliteratur nichts gefunden, was meinen Einwand bekräftigen oder zerstreuen würde, was die Angelegenheit für mich ein wenig mysteriös macht. Darum will ich diesen Einwand kurz darlegen, auch wenn er sich als unbegründet erweisen sollte: Wie bereits erwähnt, sieht es Rawls aus solidarischen Erwägungen nicht vor, zuletzt die Aussichten der Begünstigten zu maximieren. Seine Argumente hierfür sind recht vernünftig, wäre da nicht die geforderte Neidlosigkeit im Urzustand. Denn diese macht es den Repräsentanten unmöglich, sein Unterschiedsprinzip zu wählen. Ihnen wäre die Alternative sicher lieber, dass auch die Aussichten der Begünstigten weiter maximiert werden, wenn das ohne Schaden möglich ist. Denn da sie nicht wissen können, mit welchen Fähigkeiten sie ausgestattet sein werden, müssen sie auch damit rechnen, zu den Begünstigten zu zählen. Haben sie für die Benachteiligten maximal vorgesorgt, werden sie sich letztendlich auch mit den Begünstigten identifizieren. Sie können durch dieses Vorgehen die Benachteiligten nicht verärgern, da diese wegen der Neidlosigkeit am Schicksal der Bevorzugten gar nicht interessiert sind. Des Weiteren ist der Selbstwert in der Güterliste fest integriert, und da ich von dem Fall ausgehe, dass die Interessen der Bevorzugten noch verbessert werden könnten, ohne anderen dadurch zu schaden und insbesondere auch nicht den Selbstwert anderer herabzusetzen, ist das Gebot der Solidarität nicht nötig (denn diese wird indirekt schon über den Selbstwert realisiert). So wie Rawls den Urzustand konzipiert hat, werden die Menschen lieber einem Grundsatz ohne dieser Einschränkung zustimmen, da ihnen ja egal ist, ob es anderen besser geht, wenn es ihnen dadurch nicht schlechter geht.

Die Neidlosigkeit der Repräsentanten führt dazu, dass keine egalitären Grundsätze beschlossen werden, und zwar egalitär in dem Sinne, dass die Menschen darauf bedacht sind, die Aussichten der von der Natur Begünstigten den Benachteiligten anzupassen, sofern die Maximierung noch keinen wirklichen Ausgleich erzielt. Diese Gleichmacherei auf Kosten der Begünstigten ist deshalb nicht gerecht, da diese für ihr Glück in der Lotterie der Natur nichts können. Sie haben zwar nach Rawls gegenüber der Gesellschaft keine weiteren Ansprüche zu machen, aber die Gesellschaft hat ebenso kein Recht, die günstigen Umstände aus purer Eifersucht der Benachteiligten zu beschneiden. In einer Gesellschaft die solche Maßnahmen ergreift, wären die Aussichten der Begünstigten außerhalb dieser Gesellschaft weit besser. Darauf müssen auch die Benachteiligten Rücksicht nehmen.

Das Unterschiedsprinzip erlaubt Leistungsanreize für diejenigen, die im besonderen Maße zum Gesamtwohl beitragen.[14] Das Leistungsprinzip ist allerdings dann außer Kraft gesetzt, wenn es nicht mehr der Allgemeinheit dient. Viele Liberalisten sind diesem Schluss mit Unmut und Empörung entgegen getreten. Auch die Definition der Chancengleichheit entspricht nicht den Vorstellungen der radialen Liberalen; da sie über eine formale Bestimmung hinausgeht, wird sie nicht erst da eingefordert, wo künstlich Unterschiede gemacht werden. Auch die von Natur gegebenen Unterschiede müssen so ausgeglichen werden, dass eine echte Chance besteht, bestimmte Ziele zu erreichen (vor allem dann, wenn sie politisch relevant sind). Die Chancengleichheit ist dem Unterschiedsprinzip daher ebenfalls lexikalisch vorgeordnet.

In der Formulierung des Unterschiedsprinzip ist ein Zusatz enthalten, auf den ich bisher noch nicht eingegangen bin: Die Ungleichheiten müssen in Übereinstimmung mit dem PRINZIP DES GERECHTEN SPARGRUNDSATZES (*Just Savings Principle*) sein. Dieses Prinzip versucht, Gerechtigkeit zwischen den Generationen herzustellen; es soll verhindern, dass eine Generation auf Kosten einer anderen lebt. Ich werde dies im nächsten Kapitel diskutieren.

6. Aufzug

REGISSEUR *(zum Publikum)*: Ich bitte den kleinen Zwischenfall zu entschuldigen. Wir werden da einsetzen, wo wir aufgehört haben *(zischend zu den Schauspielern)* und diesmal ohne Eskapaden.

Noch halb benommen stellen sich alle in Positur, der Regisseur setzt sich auf seinen Platz. Prof. Rauls steht an der Tür.

Peter: Tja... also...ich halte es für unklug, die Aussichten der Begünstigten noch zu maximieren, wenn das nicht der Allgemeinheit nützt. Das schafft nur Unfrieden. Dagegen wäre es ein Zeichen von Brüderlichkeit, allein die Aussichten der Benachteiligten zu verbessern. Die Gemeinschaft soll sich um die Benachteiligten kümmern, nicht um die Begünstigten.

Sophie *(noch immer verärgert)*: Was soll ich dazu noch sagen? Pah!

Wilhelm: Einigen wir uns also auf folgende Interpretation des zweiten Grundsatzes *(steht auf und richtet sich zum Publikum)*:

> Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen.

PETER: Ich glaube, wir haben alle Alternativen ausreichend ausdiskutiert. Die jetzige Fassung ist die Beste. Sagen wir also dem Professor Bescheid, dass wir uns für die Fairness-Grundsätze entschieden haben, in eben dieser Interpretation und inklusive Vorrang der Freiheit.

RAULS *(tritt hervor)*: Ich habe alles mitangehört, und ich muss Sie zu Ihrer Wahl beglückwünschen. Sie haben ihre Aufgabe gut gelöst. Und nun ist es an der Zeit, den Schleier, der sie umhüllt, ein wenig zu lüften. Ich werde ihnen von der Gesellschaft berichten, in der sie integriert sein werden.

SOPHIE: Oh ja, ich bin ja so gespannt.

RAULS: Zuerst einmal: Sie befinden Sie sich im 20. Jahrhundert, genauer im Jahre 1971. Die aktuelle Regierungsform ist die repräsentative Demokratie. Die Menschheit ist technisch sehr weit fortgeschritten; sie erzeugen in großen Mengen Energie und bauen Maschinen, die Konsumgüter produzieren. Dabei brauchen sie wertvolle Ressourcen auf, betreiben also Raubbau zu Lasten der Umwelt. Die Schere zwischen Arm und Reich geht immer weiter auseinander. Ich habe noch viele weitere Daten und Statistiken, sie sind in diesem Ordner zusammengestellt *(reicht Ordner herüber)*. Sobald Sie sich eine Meinung über die Gesellschaft gemacht haben, müssen Sie sich noch einmal beraten und eine Verfassung ausarbeiten, die auf Ihren Grundsätzen basieren soll. Sie brauchen keine Einzelheiten auszutüfteln, sondern sollen lediglich Grundlinien beschließen, die Ihnen sinnvoll erscheinen.

WILHELM: Eine schwierige Aufgabe.

PETER: Sagen Sie, wie lange sollen wir dieses Prozedere denn noch mitmachen? Wie oft sollen wir noch Grundsätze diskutieren? Wann werden wir endlich unser Selbst zurückerlangen?

Rauls: Darüber werde ich sie noch gerne aufklären, dieses Wissen kann Ihnen nicht mehr schaden. Sie haben insgesamt vier Beratungen zu führen, nun haben Sie also noch drei Stufen vor sich. Während Sie eben Gerechtigkeitsgrundsätze diskutierten und sich nun alles um die Verfassungsgebung dreht, haben Sie später über die Gesetze und zuletzt über die Verwaltungsorgane zu befinden. Auch hier gilt, dass Sie niemandem verpflichtet sind und ruhig zuerst an sich selbst denken können. Lediglich die bereits vereinbarten Grundsätze der vorigen Stufen sind ausnahmslos zu beachten, dazu haben Sie sich ja verpflichtet. Jedes mal, wenn Sie zu einem einvernehmlichen Ergebnis gekommen sind, werde ich den Schleier weiter lüften und Ihnen weitere Informationen zukommen lassen. Sobald Sie die vierte Stufe erklommen haben, werden Sie einer Operation unterzogen und wieder in Ihr altes Ich verwandelt.

SOPHIE: Darauf freue ich mich jetzt schon. Also meine Herren, lassen Sie uns schnell mit der Arbeit beginnen, dann haben wir alles um so eher hinter uns.

RAULS: Eile mit Weile. Bitte gehen Sie mit Sorgfalt vor, Sie selbst haben die Konsequenzen zu tragen.

Rauls ab. Vorhang.

Institutionen

Die zwei Grundsätze sind natürlich noch nicht das letzte Wort der „Theorie der Gerechtigkeit". Rawls behandelt auch die Frage, wie sich seine Grundsätze in der Gesellschaft entfalten sollen. Er zeigt das allerdings nicht anhand bestehender Staaten, sondern legt in schematisch dar, wie die Umsetzung der Grundsätze zu erfolgen hat. Rawls gliedert den Weg von seinen Grundsätzen bis zur vollständigen Umsetzung in vier Punkte und nennt das Konzept den VIER-STUFEN-GANG[8] (*Four-Stage-Sequence*):

(1) Gerechtigkeitsgrundsätze
(2) Verfassungsgebung
(3) Gesetze und politische Programme
(4) Anwendung auf Einzelfälle durch Verwaltung, Justiz und Bürger

Der Vier-Stufen-Gang ist also eine Fortsetzung der Beratungen im Urzustand und damit ebenfalls fiktional. Bei jedem Aufstieg zur nächsten Stufe will Rawls den Schleier des Nichtwissens ein wenig lüften, bis zuletzt jeder über sich und die Gesellschaft bescheid weiß. Nach jedem Schritt wird das Urzustandsszenario fortgesetzt und über den „Tagesordnungspunkt" beraten. Punkt (1) ist ausführlich behandelt worden, ich komme deshalb direkt zur Verfassungsgebung. Es versteht sich von selbst, dass es sich bei der Staatsform um eine konstitutionelle Demokratie handeln muss. Diese kann repräsentativ sein, solange die politischen Ämter gemäß der fairen Chancengleichheit allen offen stehen, sie kann aber auch durch Volksversammlungen und Volksentscheide realisiert werden. Des Weiteren muss es sich um einen Sozialstaat handeln, da Umverteilungen zugunsten der Benachteiligten vorgenommen werden sollen. Interessant ist, dass Rawls die Frage der Staatsordnung offen lässt: zwar muss sie jene liberalen Elemente enthalten, die der erste Grundsatz fordert (also auch Wirtschaftsliberalismus in Form von Wettbewerb), doch die Grundsätze regeln nicht die Eigentumsfrage. Sowohl eine kapitalistische Staatsordnung mit Privateigentum also auch eine sozialistische Staatsordnung[(1)], in der es nur Staatseigentum gibt, sind durchaus vorstellbar, wie Rawls betont. Es kommt eben darauf an, welches System den Interessen der Benachteiligten mehr dient. Und über diese Frage schweigt sich Rawls aus. Ob es im umfangreichsten System gleicher, miteinander vereinbarer Grundfreiheiten auch ein Recht auf Eigentum (im Sinne von Produktionsmitteln) geben muss, das ist ohne Frage ein heißes Eisen.

In der dritten Stufe sollen konkrete Gesetzt beschlossen werden. Hierzu müssen bereits viele Details über die Gesellschaft bekannt sein, etwa alle technischen und kulturellen Errungenschaften, außerdem konkrete soziologische Phänomene und psychologische Besonderheiten der Menschen in Form von Statistiken. Die Repräsentanten wissen allerdings noch nichts über ihr eigene Rolle in der Gesellschaft, ihre Eigenschaften und Vorlieben.

Es wundert nicht, dass Rawls keine konkreten Beispiele für seine Institutionen anführt und etwa zeigt, wie ein gerechtes Strafrecht auszuschauen habe. Denn solche Fragen hängen zu sehr von den konkreten Umständen ab und liegen außerhalb der Zuständigkeit der Philosophie; diese ist nur für die Bestimmung der Grundsätze zuständig. Alles das, was sich nicht direkt aus den als gerecht erkannten Grundsätzen folgern lässt, muss von Politikern und Juristen beraten werden.

Trotzdem implizieren die Grundsätze zweifellos gewisse Grundzüge. Einen interessanten Aspekt bezüglich des Strafrechts stellt Thomas Pogge in einem Aufsatz[78] über Rawls' Theorie heraus: Er behauptet, dass ein Rawls'sches Strafrecht die Bestrafung von Unschuldigen billigt; denn sowohl Umfang als auch Sicherheit sind Aspekte der Freiheit, die der erste Grundsatz maximieren soll. Zum Schutz der Freiheit der Bürger können die Institutionen demnach auch zu Maßnahmen greifen, die gegen das Rechtsprinzip „In dublio pro reo" verstoßen. Die unschuldigen Justizopfer sind dann gerechtfertigt, wenn sie dazu beitragen, die Zahl der Verbrechen im ausreichenden Maße zu senken. Pogge verdeutlicht dies anhand des Vorschlags, zu bestimmten Wahrscheinlichkeiten hohe Strafen zur Abschreckung zu verhängen, sofern hierdurch ein positiver Effekt erzielt wird. Alkohol am Steuer bei

(1) Die sozialistische Staatsordnung muss selbstverständlich liberal und demokratisch sein und hat deshalb mit dem Kommunismus nicht mehr viel gemeinsam.

jedem hundertsten erwischten Verkehrssünder mit dem Tode zu bestrafen (ganz egal, ob sie tatsächlich einen Unfall verursacht haben), sei dann (im Sinne des ersten Grundsatzes) vernünftig, wenn dadurch mehr Verkehrsopfer vermieden werden könnten, als Menschen hingerichtet werden.(1) Weiter dürfte bei Verbrechen mit hoher Rückfälligkeitsrate automatisch ein höheres Strafmaß angelegt werden als üblich. Ähnliche Mängel würden nach Pogge auch in der Polizeiarbeit auftreten (Hausdurchsuchung als Prävention, etc.)

Pogge sieht in diesen Unzulänglichkeiten einen Verstoß gegen die Unverletzlichkeit der Menschen. Das Kernproblem ist in seinen Augen die utilitaristische Konzeption, die dem ersten Grundsatz zugrunde liegt. Die Forderung nach dem „größtmöglichen System gleicher Freiheiten" ist durch eine Klugheitswahl im Urzustand zustande gekommen, jedoch ist das, was klug ist, noch lange nicht gerecht.(2) Pogge spricht davon, das die Theorie EMPFÄNGERBEZOGEN ist: Es wird lediglich darauf geachtet, wie sich Institutionen auf die Bürger auswirken, nicht aber wie sie die Menschen behandeln.

Nach meiner Auffassung fasst Pogge den ersten Grundsatz zu wörtlich auf und liest nicht zwischen den Zeilen; seine Illustrationen verstoßen eindeutig gegen die Universalität, die dem Grundsatz zu eigen ist: die Gesetze, die sich aus diesem ergeben, müssen den Menschen zumutbar sein (doch unbestritten ist Zumutbarkeit ein interpretationsbedürftiger Begriff). Auf eine Analyse will ich mich hier jedoch nicht einlassen.

Ein weiteres wichtiges Thema ist für Rawls die GERECHTIGKEIT ZWISCHEN DEN GENERATIONEN[15]. Hierbei geht es um das Ziel, dass die gegenwärtige Generation nicht auf Kosten der zukünftigen Generationen lebt, sich aber auch nicht für diese aufopfert. Die jetzt Lebenden dürfen aus ihrer Stellung in der Zeit keinen Vorteil ziehen. Relevante Güter für die Verteilungsgerechtigkeit zwischen den Generationen ist nicht nur die Umwelt, sondern auch Kultur, Infrastruktur, Wissen, Kapital und die Institutionen.[16] Höffe schreibt dazu: Eltern setzen ohne Zustimmung hilfsbedürftige Wesen in die Welt und schaffen so eine Notlage. Daraus resultiert eine Entschädigungspflicht. Die Gerechtigkeit zwischen den Generationen kommt dadurch zustande, dass ein Repräsentant nicht nur eine Person vertritt, sondern eine ganze Nachkommenlinie. Der natürliche Fortpflanzungstrieb sorgt dafür, dass die Menschen auch an der Zukunft ihrer Kinder interessiert sind. Doch oft kann man Gegenteiliges beobachten, etwa dann, wenn die Umwelt ausgebeutet wird oder das Rentensystem ungerecht gestaltet ist. Rawls fordert zu diesem Zwecke die Aufstellung eines gerechten SPARGRUNDSATZES. Dieser setzt fest, welche Güter in welchem Maße bewahrt werden müssen, um der nachfolgenden Generation ein ebenso angenehmes Leben zu ermöglichen. Dieser Spargrundsatz braucht nicht Jahrhunderte in die Zukunft zu reichen, sondern muss nur für die nächsten zwei Generationen sorgen, da sich das Gebot der Vorsorge automatisch an die Kinder und Enkel weitervererbt. Ein solcher Spargrundsatz würde im Urzustand beschlossen werden, da sich ein Repräsentant mit allen Generationen gleichermaßen identifiziert; er weiß ja nicht, in der wievielten Generation seit Bestehen der Grundsätze er hineingeboren wird.

Als letzten Punkt in seiner Konzeption der Institutionen behandelt Rawls die Grenzen der durch die Grundsätze geschaffenen Institutionen. Sind sie unfehlbar? Da jede Stufe des Vier-Stufen-Gangs komplizierter, situationsabhängiger und damit anfälliger für Fehler wird, kann das nicht erwarten, zumal etwa das Unterschiedsprinzip wohl unmöglich vollkommen realisiert werden kann. Wie aber kann man dann von den Bürgern blindes Vertrauen in die Gesetze und deren Anwendung verlangen? Was ist, wenn die Menschen Mängel im System entdecken, die sie nicht länger hinnehmen wollen? Formale Demokratien sind trotz (oder gerade wegen) des Mehrheitsprinzips kein Garant für gerechte Gesetze.[17]

---

(1) Seine Rechnung sieht wie folgt aus: Angenommen, Deutschland hat 5.000 Verkehrstote durch Alkohol am Steuer und 100.000 Alkohldelikte im Jahr. Würden 1% davon (also 1000 Menschen) anstelle des Führerscheinentzugs hingerichtet werden, durch die Abschreckung die Zahl der Verkehrstoten aber um 2000 zurückgehen, wäre das Vorgehen im Sinne des ersten Grundsatzes gerechtfertigt.

(2) Niemand wird bestreiten, das es klüger ist, weniger Todesopfer zu haben, doch kommt es auch darauf an, wie dieses Ergebnis zustande gekommen ist. Der Zweck heiligt nicht die Mittel, doch das beherzigt die der erste Grundsatzes – so wie er formuliert ist – nicht. Im Kapitel über die Kommunitarier werde ich das Problem noch einmal aufgreifen.

Um dieser Schwäche seiner Theorie zu begegnen, räumt Rawls ein RECHT AUF BÜRGERLICHEN UNGEHORSAM (*Civil Disobedience*) ein. Diese GEHORSAMSAUFKÜNDIGUNG[18] darf allerdings nur in einer durchweg gerechten Gesellschaft angewendet werden (vollkommene Gerechtigkeit ist noch nicht erreicht), und auch nur unter der Bedingung, dass die aufbegehrenden Bürger das System in dem sie leben (die Demokratie) und die Gerechtigkeitsgrundsätze als solche voll und ganz akzeptieren. Bürgerlicher Ungehorsam darf nur angewendet werden, sobald Demonstrationen und Kundgebungen zwecklos waren und die Bürger keine Möglichkeit sehen, auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen, ohne den gesetzlichen Rahmen zu übertreten. Auch darf bürgerlicher Ungehorsam nicht aus Eigeninteresse oder Lobbyismus (selbst wenn gerechtfertigt) angewendet werden. Er ist ein politischer Protest, denn er dient einzig der Erhaltung der sozialen Gerechtigkeit. Er ist öffentlich, da er in der Öffentlichkeit stattfindet und sich an die Öffentlichkeit richtet, genauer: an die Mehrheit (welche die Politik durch Wahlen beeinflussen kann) und die politischen Entscheidungsträger.

Rawls betont immer wieder, dass der Ungehorsam absolut gewaltlos ablaufen muss:

> *"Civil disobedience is nonviolent for another reason. It expresses disobedience to law within the limits of fidelity to law, although it is at the outer edge thereof. The law is broken, but fidelity to law is expressed by the public and nonviolent nature of the act, by the willingness to accept the legal consequences of one's conduct."* ToJ §56, S. 322

Rechtmäßige Anwendung findet der bürgerliche Ungehorsam etwa dann, wenn eine kleine Gruppe von Bürgern aus moralischen Gründen überzeugt ist, dass die Politiker einen falschen Kurs einschlagen (etwa den Entschluss treffen einen Angriffskrieg zu führen) und sie trotz etlicher Versuche, auf entstehende Probleme aufmerksam zu machen, (selbst bei der Mehrheit) kein Gehör finden. Unter diesen Umständen ist es durchaus gerechtfertigt, Protestaktionen (Blockaden) zu organisieren, und so die öffentliche Ordnung zu stören. Dadurch sind die anderen Bürger gezwungen, sich mit den Ängsten dieser Minderheit auseinander zusetzen.

Der Zweck des bürgerlichen Ungehorsams ist es, die Demokratie zu stützen und zu sensibilisieren. Eine dynamische Gesellschaft bedarf unentwegt der Diskussion, und da, wo sie beginnt zu erstarren (aus Desinteresse der Mehrheit), muss es Ventile geben, welche den Ausgleich sozialer Spannungen ermöglichen. Der bürgerliche Ungehorsam zeichnet sich außerdem durch seine Systemtreue aus. Es ist ein Zeichen der Aufrichtigkeit, bei solchen Protestaktionen Strafe in Kauf zu nehmen. Dies zeigt, dass es den Menschen um mehr geht als nur um ihren eigenen Vorteil; sie protestieren aus Prinzip, da es ihnen um die Gerechtigkeit geht.

7. Aufzug

Soeben haben die Wissenschaftler ihre letzten Richtlinien verfasst und dem Professor mitgeteilt.

PETER: Endlich haben wir die Beratungen hinter uns. Hoffentlich haben wir auch an alle Eventualitäten gedacht. Die Organisation der einzelnen Behörden war eine haarige Sache.
SOPHIE: Aber der Professor schien sehr zufrieden mit uns.

Der Arzt und seine drei Pfleger erscheinen.

ARZT: Es ist soweit. Es ist alles hergerichtet für die Operationen. Bitte kommen Sie mit mir.
WILHELM: Mit Vergnügen. Bald werde ich wissen, was hier wirklich gespielt wurde.
SOPHIE *(zum Publikum)*: Leute, wisst ihr was? Ich habe den Eindruck, dass wir aus unserer Lage nicht nur das Beste gemacht haben, sondern außerdem durch und durch faire Verhältnisse geschaffen haben. Eine gerechte Welt erwartet uns. Ist das nicht wunderbar? *(alle ab)*

Zwei Pfleger bringen ein Pult auf die Bühne und verschwinden wieder. Auftritt Rauls.

Rauls *(zum Publikum)*: Liebe Mitbürger. Freunde! Es ist vollbracht! Wir wissen nun, was Gerechtigkeit ist. Sie sind Zeuge eines einmaligen Experiments geworden. Alles ist unter kontrollierten, aber fairen Bedingungen abgelaufen. Die Wissenschaftler wurden nicht unter Druck gesetzt oder gar beeinflusst. Die Operationen hatten lediglich zur Folge, dass die Urzustandsbedingungen gemäß meiner Theorie umgesetzt werden konnten. Und das hat prima geklappt.

Ich möchte Sie darauf hinweisen, dass die drei Wissenschaftler zu keinem Zeitpunkt wussten, was sie wirklich taten. Sie dachten die ganze Zeit nur an sich selbst. Doch was ist dabei herausgekommen? Eine Staatsordnung, die allen Anforderungen der sozialen Gerechtigkeit gerecht wird. Da sich die Wissenschaftler die Grundsätze selbst auferlegt haben – und das haben sie repräsentativ für die ganze Gesellschaft getan - kann an diesen nicht mehr gerüttelt werden. Sie sind jedermann zumutbar, mehr noch, die Benachteiligten werden in hohem Maße profitieren.

Was werden wir mit diesem Wissen anfangen? Was können wir uns nun erhoffen? Was sind die Ziele dieser neuartigen Gerechtigkeitsvorstellung? Manche werden vielleicht einwenden, dass sich eine solche Staatsordnung nicht durchsetzen lässt. Diese Vorurteil will ich nun ausräumen. Es ist doch ganz klar, dass die Grundsätze, sind sie einmal umgesetzt, stabilisierend wirken. Die Menschen werden die Vorteile am eigenen Leibe spüren und können gar nicht anders, als sich die Grundsätze zum persönlichen Prinzip zueigen zu machen. Wer überall Gerechtigkeit erfährt, wird keinen Anlass zum Groll haben und Freude daran haben, ebenfalls gerecht zu handeln. Darum müssen wir nun alles daran setzen, die vollkommen gerechte Gesellschaft zu realisieren. Das wird sicher nicht einfach. Es gilt, mit vielen verkrusteten Moralvorstellungen aufzuräumen. Der Vier-Stufen-Gang muss sicherlich noch einige Male beschritten werden, da hierzu mehr Spezialwissen notwendig ist, als das Wissen unserer drei Wissenschaftler. Politiker, Juristen und Verwaltungsbeamte müssen sich mit der Ausarbeitung einer Verfassung beschäftigen.

Sicherlich habe ich den Wissenschaftlern zu viel versprochen. Ich kann Ihnen nicht sagen, ob wir die beschlossenen Grundsätze in naher Zukunft umsetzen können. Schließlich muss alles seinen geregelten Gang gehen, die Bürger müssen entscheiden. Aber ich denke, dass ich mit diesem Experiment einen guten Beweis für die Richtigkeit meiner Theorie erbracht und zumindest einige von Ihnen überzeugt habe. Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Applaus. Vorhang.

Ziele

In diesem Kapitel will ich zwei Aspekte der Theorie darstellen, auf die Rawls im dritten Teil „Ziele" zu sprechen kommen: das sind seine Theorie des Guten und seine moralpsychologischen Grundsätze.

Rawls entwickelt zwei Theorien des Guten, die SCHWACHE THEORIE (*Thin Theory*) und die UMFASSENDE THEORIE (*Full Theory*). Er schreibt:

> *"This account of the good I call the thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principles of justice. Once this theory is worked out and the primary goods accounted for, we are free to use the principles of justice in the furher development of what I shall call the full theory of the good."* ToJ §60, S. 348

Die schwache Theorie beschäftigt sich mit der Bestimmung von Gütern, die für die Gewinnung der Gerechtigkeitsprinzipien vorrausgesetzt werden müssen. Rawls erläutert hier, wie seine Güterliste, die von den Repräsentanten benutzt wird, zustande gekommen ist. Ausgangspunkt ist hier die Annahme, dass jeder Mensch eine gewisse Vorstellung davon besitzt, welche Ziele er erreichen will; Rawls nennt ein System solcher Ziele einen VERNÜNFTIGEN LEBENSPLAN (sofern sich ein Mensch nichts Unmögliches wünscht). Für die Aufstellung eines solchen Plans gibt es nach Rawls drei Prinzipien: Es ist derjenige Plan zu bevorzugen, von dem angenommen wird, (1) dass er auf die einfachste bzw. beste Weise zum erwünschten Ergebnis führt, (2) so dass zusätzlich Nebenziele erreicht werden, und (3) dass er von allen alternativen Plänen derjenige mit den besten Erfolgsaussichten ist. Nun ist aber nicht immer klar, welcher Plan zu bevorzugen ist. Rawls schreibt, es sei nur dann vernünftig, über den besten Lebensplan nachzudenken, solange der Aufwand der Entscheidungsfindung im Verhältnis zu dem daraus erzielbaren Nutzen steht; es lohnt sich aber nicht, viel Zeit auf die Optimierung eines Lebensplans zu verschwenden, wenn schon eine befriedigende Alternative vorliegt.

Nun gibt es Mittel, die in sehr vielen Lebensplänen erforderlich sind (etwa Geld); diese Mittel werden dadurch selbst zu Gütern, an denen die Menschen interessiert sind und müssen daher auf die Güterliste des Urzustandes gesetzt werden. Peter Koller[19] weist darauf hin, dass durch das Konzept des vernünftigen Lebensplans nicht unbedingt solche Güter auf die Liste kommen, welche die Menschen tatsächlich anstreben, sondern solche, die sie rationalerweise anstreben sollten.

Rawls untermauert die schwache Theorie mit dem sogenannten ARISTOTELISCHER GRUNDSATZ. Hierbei handelt es sich um ein Motivationsprinzip:

> *"Other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained ablilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity."* ToJ §65, S. 374

Die Menschen möchten ihre Fähigkeiten nutzen und empfinden umso mehr Freude dabei, je vollkommener und komplizierter die Tätigkeit ist. Tätigkeiten, die nicht (mehr) anspruchsvoll genug sind, verlieren an Attraktivität. Hierdurch wird erklärt, warum sich die Menschen ganz bestimmte, aber verschiedene Ziele setzen. Denn je nach Veranlagung haben die Menschen an unterschiedlichen Dingen Spaß. Dieses Prinzip bezieht sich also immer auf einen bestimmten Menschen, auf seine natürlichen Gaben und seine besondere Lage. Ein Lebensplan, der sich aufgrund dieses Prinzips individuelle Herausforderungen stellt, kann nicht mit den Plänen anderer Menschen verglichen werden. Eine Ursache für die (ein wenig verblüffende) Gültigkeit des Prinzips ist, dass große Herausforderungen, die nicht jeder meistern kann, bei Erfolg große Befriedigung mit sich bringen. Rawls bewertet die Lebenspläne der Menschen danach, inwieweit sie dem Aristotelischen Grundsatz entsprechen. Ein vernünftiger Lebensplan ist so angelegt, die eigenen Talente zu fördern.

An mehreren Stellen habe ich bereits erwähnt, dass die SELBSTACHTUNG (*Self-respect*) ein wichtiges Gut ist, welches ebenfalls maximiert werden soll. Rawls schreibt:

> *"Without it nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them. All desire and activity becomes empty and vain, and we sink into apathy and cynism Threrefore the parties in the original position would wish to avoid at almost any cost the social conditions that undermine self-respect."* ToJ §67, S. 386

Die Selbstachtung ist zusammengesetzt aus zwei Aspekten: Zum einen ist da das Selbstwertgefühl, also die Überzeugung, dass der eigene Lebensplan wert ist, verwirklicht zu werden, und zum anderen das Selbstvertrauen in die eigenen Fähigkeiten, also das Vertrauen darauf, dass er eigene Lebensplan durch eigene Kraft verwirklicht werden kann.

Diese Unterscheidung wirkt sich auf die Rawls'sche Moralpsychologie aus: Er trennt zwischen NATÜRLICHER SCHAM, die Scham aufgrund der angeborenen Mängel, und MORALISCHER SCHAM, die Scham aufgrund der von dem Individuum begangenen Fehler im Verhalten. Die moralische Scham ist zweckmäßig, da sie sich auf Handlungen bezieht, die in der Macht der Menschen stehen und dahin wirkt, fehlerhaftes Verhalten zu vermeiden. Die natürliche Scham steht dagegen nicht in ihrer Macht, hat aber dennoch Auswirkungen auf die Selbstachtung. Wenn Rawls davon spricht, das Gut der Selbstachtung zu maximieren, läuft das darauf hinaus, die natürliche Scham wirkungslos zu machen.

Die moralische Scham ist dagegen ein ergiebiges Instrument, Schwarzfahrern in der Gesellschaft zu begegnen; in einer vollkommen gerechten Gesellschaft sind aufgrund dieser Unterscheidung die psychischen Kosten ungerechten Verhaltens ungleich höher als in ungerechten Gesellschaften. Dies wirkt stabilisierend auf die Gerechtigkeitsüberzeugungen.

Während die schwache Theorie eine notwendige Voraussetzung für die Gewinnung von Gerechtigkeitsgrundsätze ist, bedarf die umfassende Theorie der soeben gewonnenen Grundsätze.

Rawls stellt zu diesem Zwecke drei Prinzipien der Moralpsychologie auf, von denen er glaubt, dass sie in einer vollkommen gerechten Gesellschaft Anwendung finden. Anhand dieser Prinzipien zeigt er, dass eine solche Gesellschaft hinreichend stabil ist, da an den Gerechtigkeitsüberzeugungen bis in ferne Zukunft festgehalten wird. Die Prinzipien lauten im einzelnen: (1) Sofern die Eltern ihrem Kind mit Liebe begegnen, wird das Kind diese als angenehmes empfinden und erwidern. (2) Hat das Kind die Liebe als Gut schätzen gelernt und kommt es in für gerecht geltende Institutionen in sozialen Kontakt mit anderen Personen, so wird es Freundschaft und Vertrauen erfahren und die Ideale der Gruppe teilen. (3) Hat die (nun aufgewachsen) Person ihre Fähigkeit zu Freundschaft voll erreicht, und sind die staatlichen Institutionen gerecht und als solche bekannt, so wird sie zu einer den Grundsätzen entsprechenden Gerechtigkeitsüberzeugung gelangen, da sie erfährt, dass sie und die ihr nah stehenden Menschen von dem System profitieren. Die drei Prinzipien entsprechen drei Stadien: der autoritätsorientierten Moral, der gruppenorientierten Moral und der grundsatzorientierten Moral.

Die umfassende Theorie des Guten beinhaltet nun auch ethische Güter, die aufgrund der allgemein geltenden Gerechtigkeitsüberzeugung für kostbar gehalten werden.

Pausengespräch

Die Zuschauer drängen zum Ausgang. An der Bar herrscht reger Betrieb. Der Regisseur nimmt auf einem Barhocker Platz und bestellt einen Drink. Schon drängen sich Leute um ihn herum, darunter der Zuschauer aus der ersten Reihe.

ZUSCHAUER: Ihr Stück gefällt mir bislang recht gut, Herr Regisseur. Schade nur, dass Sie nicht darauf eingehen, warum Rawls diese Urzustandskonzeption entwickelt. Es ist bemerkenswert, wie er in seinem Werk mittels des Überlegungsgleichgewicht sein Vorgehen rechtfertigt, finden Sie nicht?

REGISSEUR: Ja, Sie haben recht. Doch dieser Stoff ist einfach zu komplex, um dramatisch umgesetzt zu werden. Die Kohärenztheorie, die Rawls dazu verwendet, ist schließlich Philosophie pur.

ZUSCHAUER: Eben darum kommt dem Überlegungsgleichgewicht besondere Bedeutung zu. Schließlich gibt es viele Kritiker, die diesen Teil der Theorie als Gewäsch abtun.

Der Intendant, der dem Gespräch interessiert folgt, schaltet sich ein.

INTENDANT: Ich muss schon sagen, Herr Regisseur, das war aber eine tolle Einlage Ihrerseits, die Sache mit dem Vorhang. Das hätte sich ja beinahe zu einem regelrechten Theaterskandal ausgeweitet.

REGISSEUR: Ja ja, lästern sie nur... die Kunst erfordert eben ganzen Einsatz.

INTENDANT: Aber entschuldigen Sie, meine Herren, ich habe Sie gerade in Ihrem interessanten Gespräch unterbrochen. Zu meiner Schande muss ich gestehen, dass ich die Theorie der Gerechtigkeit nicht zu Ende gelesen habe. Hätten Sie die Güte, mich über das soeben erwähnte Überlegungsgleichgewicht aufzuklären? Ich habe keines Ihrer Worte verstanden.

ZUSCHAUER: Aber gern. Das Überlegungsgleichgewicht ist ein Zustand, in dem die Normen, die sich aus den im Urzustand beschlossenen Grundsätzen ergeben, den Bedingungen des Urzustandes entsprechen.

REGISSEUR: Sicherlich haben Sie sich während des Stücks gefragt, warum die Bestimmungen des Urzustandes gerade so und nicht anders gewählt sind. Das Überlegungsgleichgewicht rechtfertigt diese Bestimmungen.

INTENDANT: In der Tat habe ich mich das gefragt. Aber inwieweit entsprechen sich Normen und Urzustands-Bedingungen? Das müssen Sie mir genauer erklären.

ZUSCHAUER: Nun, Sie haben sicherlich eine persönliche Gerechtigkeitsüberzeugung, nicht wahr? Wenn Sie auf die Idee kommen würden, eine Vertragstheorie aufzustellen, dann würden Sie wahrscheinlich einen Naturzustand aufstellen, der ihren Vorstellungen von einer fairen Ausgangssituation entspricht. Doch nun ist es möglich, dass die Grundsätze Ihrer Vertragstheorie neue oder andere Gerechtigkeitsüberzeugungen entstehen lassen, da Sie ja nun über einen systematischeren Gerechtigkeitsbegriff verfügen. Diese neuen Überzeugungen können Sie nun dazu nutzen, einen neuen Naturzustand zu ersinnen, der Ihrem neuen Bild von Gerechtigkeit besser angepasst ist. Dieses Spiel können Sie solange treiben, bis Sie zu einem Gleichgewicht gelangen, bei dem Ihrer Theorie keine neuen Gerechtigkeitsüberzeugungen hervorbringt.

INTENDANT: Aber wie gelangt man überhaupt zu solch einem Überlegungsgleichgewicht?

REGISSEUR: Nun ja, in diesem Falle führen nicht alle Wege nach Rom. Aber das ist auch nicht weiter wichtig. Rawls' Bedingungen des Urzustandes sind jedenfalls im Einklang mit den Gerechtigkeitsüberzeugungen, denen die Bürger einer Rawls'schen Gesellschaft anhängen würden. So etwas nennt man ein kohärenztheoretisches Begründungsmodell.

INTENDANT: Ach so, der Urzustand begründet sich sozusagen selbst.

ZUSCHAUER: Genau. Rawls beginnt seine Suche nach dem Überlegungsgleichgewicht mit dem Common Sense, und herauskommt letztendlich seine Konzeption vom Urzustand.

REGISSEUR: Ein großer Vorteil dabei ist, dass solch ein Gleichgewicht stabilisierend auf die Gerechtigkeitsüberzeugungen der Menschen wirkt.

ZUSCHAUER: Eine feine Sache, nicht wahr?

Der Pausengong kündigt den nächsten Akt an.

Das Überlegungsgleichgewicht

Ich habe an verschiedenen Stellen bereits darauf hingewiesen, dass die Konzeption des Urzustandes einer Rechtfertigung bedarf. Es muss geklärt werden, warum Rawls gerade diese Gestaltung mit ihren typischen Merkmalen (der Schleier des Nichtwissens, gegenseitiges Desinteresse, Risikoscheu, Neidlosigkeit) ersinnt.

Eine rationale Theorie ist die „Theorie der Gerechtigkeit" streng genommen nur hinsichtlich der Beratungssituation im Urzustand (ENTSCHEIDUNGSTHEORETISCHER RATIONALISMUS). Die Repräsentanten treffen eine rationale Entscheidung. Die Urzustandsbedingungen können rein rational allerdings nicht begründet werden. Hier bedient sich Rawls einer pragmatischen Begründungsstrategie: Er behauptet von seiner Konzeption, dass sie sich im ÜBERLEGUNGSGLEICHGEWICHT[1] *(Reflective Equilibrium)* befindet. Darunter versteht er ein stabiles Gleichgewicht zwischen den Grundsätzen (die der Urzustand produziert) und den Gerechtigkeitsüberzeugungen[1], die während der Konstruktion des Urzustandes verwendet werden. Es liegt also eine Rückkopplung vor, die den Zustand stabilisiert[2]. Die Konzeption des Rawls'schen Urzustandes befindet sich deshalb im Gleichgewicht, da (1) die Grundsätze Freiheit und Chancengleichheit garantieren, was dazu führt, dass das Prinzip der Fairness (und damit den Schleier des Nichtwissens) von den Bürgern anerkannt werden muss, und (2) das Unterschiedsprinzip dahin wirkt, die Neidlosigkeit im Urzustand zu akzeptieren. Kurz gesagt: das ÜbGlGew. ist dadurch charakterisiert, dass die GerÜb., die durch die Grundsätze erzeugt werden, den Urzustand plausibel machen.

Das Überlegungsgleichgewicht findet zwischen zwei Ebenen[20] statt: der PRINZIPIENEBENE (Grundsätze) und der URTEILSEBENE (GerÜb.). Man muss sich klarmachen, dass das zwei ganz verschiedene Perspektiven sind; daher ist das Überlegungsgleichgewicht alles andere als selbstverständlich. GerÜb. müssen kein Gleichgewicht mit den von ihnen erzeugten Grundsätzen bilden. Die Grundsätze implizieren dann andere, vielleicht sogar gegensätzliche GerÜb., diese erzeugen wiederum neue Grundsätze und so weiter. Im Allgemeinen ist es nicht einmal sicher, ob sich dieser Prozess jemals stabilisiert; das hängt von den Anfangsbedingungen ab – im Falle der Gerechtigkeit von den GerÜb., mit denen man diese Spirale beginnt – aber auch von dem Charakter des iterativen Verfahrens[3]. Um das Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, muss daher geeignete Anfangsbedingungen und ein geeignetes Verfahren bestimmt werden. Rawls beschreibt leider nicht, auf welchem Weg er zu seinem ÜbGlGew. gekommen ist, doch zumindest sagt er etwas zu seiner Wahl der Ausgangsposition: Er beginnt den Prozess mit ALLGEMEINEN GERECHTIGKEITSÜBERZEUGUNGEN, die dem COMMON SENSE entsprechen.

Rawls' Theorie des ÜbGlGew. wird als KOHÄRENZMODELL bezeichnet. Kennzeichen aller Kohärenzmodelle ist der Versuch, Bedingungen und Resultate einer Theorie in Kohärenz (Einklang) zu bringen; sie dürfen sich nicht widersprechen und zudem müssen sie miteinander in Zusammenhang stehen.[4] Rawls verspricht sich von seinem Kohärenzmodell die Herbeiführung wohlabgewogener Urteile. Er will auf diese Weise alle verzerrten moralischen Alltagsurteile herausfiltern. Denn – das ist die Stärke der Kohärenzmodelle – auf diese Weise werden Unstimmigkeiten und Widersprüche ausgemerzt und das Ergebnis ist in sich stimmig und vertritt eine konsequente Philosophie.

---

[1] Ich verwende des Weiteren Abkürzungen: ÜbGlGew.: Überlegungsgleichgewicht, GerÜb.: Gerechtigkeitsüberzeugungen

[2] Dies ist vergleichbar mit einer akustischen Rückkopplung, bei der Schall vermittels Mikrophon und Lautsprecher auf sich selbst einwirkt und einen Ton konstanter Frequenz und Lautstärke erzeugt.

[3] In der akustischen Rückkopplung ist das sehr deutlich: a) ist es absolut still, ist das Gleichgewicht bereits erreicht, es bleibt still; b) gibt es anfangs ein Geräusch, so wird das Geräusch in einen Ton transformiert, der von den physikalischen Eigenschaften von Lautsprecher und Mikrofon bzw. deren Entfernung und das Medium abhängt – nach wenigen (Milli-) Sekunden ist das Gleichgewicht erreicht; c) bei bestimmten Anfangsbedingungen (Tönen) wird kein Gleichgewichtszustand erreicht, das System pendelt zwischen mehreren Zuständen hin und her; im schlimmsten Fall ereignet sich eine Resonanzkatastrophe: der Ton wird so laut, dass die Apparatur kaputt geht.

[4] Genauer: das Modell/System darf keine isolierten Aussagen enthalten; Resultate, die sich nicht auf die Bedingungen auswirken (und umgekehrt) sind im Kohärenzmodell nicht erlaubt. Dies ist allerdings eine sehr strenge Fassung und es trifft auf das Überlegungsgleichgewicht nur bedingt zu. [4]

Gegen ein Kohärenzmodell ist an sich nichts einzuwenden, im Gegenteil. Dennoch wurde Rawls dafür kräftig kritisiert. Es stellt sich nämlich die Frage, ob der Gleichgewichtszustand (sofern es einen gibt) der einzig erreichbare ist; es ist durchaus vorstellbar, dass es viele, vielleicht sogar unendlich viele davon gibt.[5] Und wenn das der Fall ist, welchem dieser konkurrierenden ÜbGlGew.-Zuständen würde man den Vorzug geben? Dieser Wahl müsste man wieder (Meta-) Prinzipien zugrunde legen, die sich nicht aus dem Kohärenzmodell ergeben.

Ein weiteres Problem der Kohärenztheorie liegt darin, dass nicht immer klar ist, auf welchen Wegen das Verfahren durchlaufen werden soll. Sobald mehrere Möglichkeiten bestehen, sich dem ÜbGlGew. anzunähren – etwa dann, wenn es nicht eindeutig ist, welche GerÜb. ein Grundsatz impliziert – , ist eine klare Entscheidung schwerlich zu fällen. Diese Ratlosigkeit (verstärkt durch persönlichen Geschmack) bringt ein chaotisches Element in den Angleichungsprozess, und so können unterschiedliche Menschen zu unterschiedlichen Gleichgewichtszuständen gelangen. Dadurch wird das ÜbGlGew. zu einer intuitionistischen[6] Konzeption.[21] Hinzu kommt noch, dass die Einschätzung des Maßes an Kohärenz eines Zustandes auf Erfahrung beruht; denn die Praxis zeigt, inwieweit Norm und Überzeugung einander entsprechen. Daher ist jedes ÜbGlGew. nur vorläufig gültig. Sobald neue Erfahrungen die Bewertungsmaßstäbe beeinflussen, kann das ÜbGlGew. kippen.

Ein letzter Aspekt betrifft die Wahl der Ausgangssituation: dadurch, dass Rawls mit dem Common Sense beginnt, kann nicht erwartet werden, dass er sich von diesen GerÜb. allzu weit entfernt. Die Fairness ist in der Ausgangssituation enthalten und bleibt den ganzen Prozess hindurch tragendes Element.[7] Es ist nicht möglich, dass eine faire Konzeption des Urzustandes unfaire Grundsätze erzeugt. Daher trägt Rawls' Konzeption zu Recht den Namen „Gerechtigkeit als Fairness". Selbst wenn es andere Theorien „Gerechtigkeit als X" geben sollte, die im ÜbGlGew. sind, hat Rawls' Konzeption den großen Vorteil, uns nicht allzu weit vom Common Sense abzubringen. Dadurch wirken die endgültigen GerÜb. nicht wie von einem anderen Stern. Sie können unserer Zeit aber auch nicht voraus sein: So betrachtet ist es der einzige Sinn von Rawls Theorie, den Common Sense präzise und widerspruchsfrei zu formulieren – mehr nicht. Doch diese Aufgabe erfüllt sie mit Bravour.

Rawls' Theorie hat nebenbei den positiven Nebeneffekt, bestehende Normen, die im ÜbGlGew. zur Geltung kommen, zu rechtfertigen und zu erklären.[22] Kohärenz ist eine logische Erklärung für das Bestehen von Normen, da manche von ihnen durch selektive Prozesse (Bewährungsproben) entstanden sind.

Rawls bezeichnet die auf diese Weise zustande gekommene Gerechtigkeit – verkörpert durch seine zwei Grundsätze – als VERFAHRENSGERECHTIGKEIT. Damit ist gemeint, dass das Verfahren so angelegt ist, dass dabei etwas Gerechtes herauskommen muss, sofern die Parteien das Gute wollen. Ein klassisches Beispiel für Verfahrensgerechtigkeit betrifft das gerechte Teilen: Derjenige, der den Kuchen aufteilt, darf sich erst als letzter bedienen. Dadurch ist er gezwungen, so gleichmäßig wie möglich aufzuteilen, sofern ihm am Kuchen etwas liegt. Rawls behauptet also, dass es sich bei seinem Verfahren zur Erlangung des Überlegungsgleichgewicht ebenfalls um ein gerechtes Verfahren handelt.

Es ist jedoch gar nicht sicher, dass Normen, die dem ÜbGlGew. entspringen, gerechter sind als andere; lediglich die SOZIALE STABILITÄT wird durch die geforderte Kohärenz garantiert, da die Umsetzung der Grundsätze niemals ihre moralischen Grundlagen untergräbt. Dennoch ist es durchaus vorstellbar, dass gute (oder wahrhafte) Gerechtigkeitsvorstellungen so hohe Ansprüche an die Moralität der Menschen stellen, dass sich manche Menschen mit Vehemenz dagegen stellen würden; wäre das der Fall, dann wäre die Gerechtigkeit weit entfernt von einem ÜbGlGew.

---

[5] Im Beispiel der akustischen Rückkopplung kann es ebenfalls mehrere Gleichgewichtszustände geben, je nachdem, welche Resonanzfrequenzen Lautsprecher und Mikrofon aufweisen; in hinreichend komplexen Systemen gibt es derlei mehrere.

[6] Rawls gibt in ToJ, S. 33 eine gute Darstellung des Intuitionismus: Er zeigt anhand von Kurven in einem Koordinatensystem mit der x-Achse Wohlstand und der y-Achse Gleichheit, welche Zustände von unterschiedlichen Beurteilern als gerecht empfunden werden. Die Punke liegen auf Asymptoten, doch sind diese je nach Beobachter unterschiedlich platziert bzw. gekrümmt.

[7] In der Mathematik der rekursiven Folgen nennt man einen Punkt, auf den die Werte einer Folge hinkonvergieren/sich häufen, einen Attraktor; in diesem Sinne ist Fairness ein Attraktor (von evtl. mehreren) in „Gerechtigkeitsfolgen".

Rawls behauptet, dass seine Theorie einen ARCHIMEDISCHEN PUNKT hervorbringt. Ein solcher Punkt liegt außerhalb (also unabhängig von) Gesellschaftsstrukturen und historischen Zusammenhängen und ermöglicht so eine objektive Beurteilung:

> *"By way of summing up, the essential point is that despite the individualistic features of justice as fairness, the two principles of justice are not contingent upon existing desires or present social conditions. [...] In order to find an Archimedean point it is not necessary to appeal to a priori or perfectionist principles."* ToJ §41, S. 232

Wolfgang Kersting[23] (dessen Kritik ich in meine Darstellung habe einfließen lassen) entlarvt diesen Punkt als eine Illusion: Denn der Urzustand als das Ergebnis des Kohärenzmodells ist aufgrund der Ausgangsposition – der Common Sense – ein Kind seiner Zeit und seiner Verhältnisse. Allerdings schätzt Kersting diese Tatsache eher positiv ein:

> *"Mehr als ihre Zeit in Gedanken erfaßt kann Moralphilosophie ohnehin nicht sein. Und gerade darum ist Rawls zu loben, weil er explikativ an die vorfindliche Common sense-Auffassung von Fairneß und Gerechtigkeit anknüpft."*
>
> Wolfgang Kersting, John Rawls – zur Einführung, Junius Verlag 1993, S. 232

Nico Scarano[24] behandelt in seinem Aufsatz „Der Gerechtigkeitssinn" die Frage der tatsächlichen Stabilität des Überlegungsgleichgewichts Rawls'. Sind die Menschen nach der Lüftung des Schleiers immer noch motiviert, ihre Grundsätze anzuerkennen? Zwar ist sein Gleichgewicht keine realitätsferne Utopie, da sie sich am Common Sense orientiert; doch es ist gar nicht so sicher, dass die zwei Grundsätze tatsächlich zu einem ausreichend starken Gerechtigkeitssinn in der Gesellschaft führen. In seiner moralpsychologischen Begründung legt Rawls da, wir er sich einen solchen Mechanismus denkt: in einer hinreichend gerechten Gesellschaft geht die autoritätsorientierte Moral (Kinder gegenüber ihren Eltern) zu einer gruppenorientierten Moral (Schulklasse, Freunde) über; zuletzt wird aus dieser eine grundsatzorientierte Moral (Verantwortungsbewusstsein in der Gesellschaft. Scarano kritisiert dieses Modell und bezeichnet es als spekulativ; ob jeder Mensch eine grundsatzorientierte Moral erreicht, ist selbst in einer gerechten Gesellschaft nicht sicher, denn es gibt im Menschen eine durch die Evolution bedingte Tendenz, „gleiches mit gleichem zu vergelten". Des Weiteren wirft er Rawls vor, seine moralpsychologischen Thesen nur unter idealen Sozialisationsverhältnissen zu betrachten. Empirische Daten zieht er nicht hinzu. Aus diesen Gründen schlägt Scarano vor, die moralpsychologischen Thesen deskriptiv und nicht normativ zu fassen: Die Formulierung „Gerechte Gesellschaften wirken sich positiv auf Heranwachsende aus" kann etwa umgeschrieben werden in „Die subjektive Überzeugung, die Gesellschaft sei gerecht, wirkt sich positiv auf Heranwachsende aus." Dadurch könnte das ÜbGlGew. ohne Rückgriff auf moralische Begriffe behandelt werden. Rawls behandelt das Stabilitätsproblem also in diesem Sinne formal unangemessen, da er von der Richtigkeit der im ÜbGlGew. beschlossenen Grundsätze überzeugt ist (und dadurch befangen ist) und so die Stabilität des ÜbGlGew. weniger moralpsychologisch, sondern ethisch begründet.

TEIL 2

LIBERTARIANISMUS CONTRA KOMMUNITARISMUS
–
DIE DISKUSSION

8. Aufzug

Engelschöre erschallen. Helles Licht strömt über die Szene. Der Herrgott sitzt von Engeln umgeben auf einem Wolkenthron. Auftritt Mephisto.

HERRGOTT: Mein lieber Mephisto, es ist mir eine Freude, Dich wieder einmal bei mir begrüßen zu dürfen. Was macht das Handwerk?

MEPHISTO: O Herr, ich habe Euch aufgesucht: einer Wette wegen, einer gar teuflischen dazu. Kennt Ihr den Rauls?

HERRGOTT: Den Doktor? Aber ja doch, er ist einer meiner Schützlinge. Er will den Dingen auf den Grund gehen und begnügt sich nicht mit althergebrachten Ansichten. Zur Zeit betreut er ein Projekt, das da lautet: „Im Namen der Gerechtigkeit". Er will zeigen, dass seine Grundsätze, die er mit Genie und viel Fleiß erarbeitet hat, die gerechtesten unter dem Himmel sind. Sein Experiment scheint gelungen zu sein; gestern haben ihm seine Wissenschaftler das Ergebnis vorgelegt.

MEPHISTO: Was glaubt Ihr, Herr – ist's Recht? Sind seine Grundsätze gerecht?

HERRGOTT: Aber mein lieber Mephisto, das hat mit „glauben" nichts zu tun, ich bin doch der Herrgott! Ich allein weiß, was Gerechtigkeit ist, und ich sehe, dass die Konzeption von unserm Doktor, wenn auch von der Wahrheit weit entfernt, gar nicht mal so schlecht ist, ja sogar das Beste ist, was die Menschheit bisher zu diesem Thema vorgebracht hat.

MEPHISTO: Wenn Ihr dieser Auffassung seid, seid Ihr meinem Vorschlag gewiss nicht abgeneigt. Kurzum: Wir wollen den Doktor beim Wort nehmen und ihm seine Gerechtigkeit geben. Wir wollen ihn in eine ferne Welt entführen und ihm so seine Gerechtigkeit vor Augen führen. Was wettet Ihr? Es wird genügend Stimmen geben, die gegen Rauls sich laut erheben.

Herrgott: Ich glaub' Dir gern, dass seine Theorie keine pure Zufriedenheit schafft. Doch möcht' ich sehen, wie Du dass machst, ihn sozusagen mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Mephisto: Ihr werdet seh'n, es soll gescheh'n, wie es gefällt dem tapfren Held. *(teuflisch)* Der Doktor wird ganz schön ins Schwitzen kommen. *(Mephisto ab)*

Herrgott: Von Zeit zu Zeit seh' ich den Knaben gern. Es ist gar hübsch von diesem Kerl, mit mir da selbst so nett zu plaudern.

Die Wolken schiffen mit dem Herrgott davon. Auftritt Rauls, wohlgelaunt ein Liedchen trällernd.

RAULS: Was für ein Tag! Ab heute fängt eine neue Welt für die Menschheit an. Die Gerechtigkeit wird nun das Zepter in die Hand nehmen.

MEPHISTO *(springt herbei)*: Holla, guter Mann, was hör' ich da für erbauliche Reden?

RAULS: Entschuldigen Sie, kennen wir uns?

MEPHISTO: Entfernt, Herr Doktor, entfernt. Sie können sich gewiss nicht an mich erinnern. Aber so erzählen Sie mir doch über Ihre Vision von der Gerechtigkeit.

RAULS: Ich blicke in die Zukunft, und ich sehe eine Gesellschaft, in der durch staatliche Institutionen meine Gerechtigkeitsgrundsätze realisiert worden sind. Schon bald könnte es soweit sein.

MEPHISTO: Ich habe von Ihren Grundsätzen gehört. Sie sind faszinierend. Was halten Sie davon, eine Reise in die Zukunft zu unternehmen? Denn in der Welt von Morgen werden Ihre Grundsätze tatsächlich realisiert sein. Dann können Sie sich persönlich davon überzeugen, ob Ihre Theorie gerecht ist.

RAULS: Wenn das möglich wäre... ja, das würde mich schon brennend interessieren!

MEPHISTO: Es ist möglich. *(das Bühnenbild verwandelt sich)* Sehen Sie, wir reisen eins, zwei, drei, ... dreißig Jahre in die Zukunft. *(die Szene erstrahlt)* Schon sind wir da.

RAULS: Wie geschieht mir? Was passiert hier? Wo sind wir?

MEPHISTO: Am selben Orte, zu einer anderen Zeit. Nun lassen Sie uns die Gegend erkunden. Ich hoffe Sie sind gespannt auf das Ergebnis ihrer Arbeit.

RAULS: Und wie! Uiii... wie konnte das geschehen! Ein Wunder! Ein Wunder im Namen der Gerechtigkeit! Aber nun auf, ich will sehen, ob die Menschen zufrieden sind.

Rauls und Mephisto ab. Vorhang.

Der Libertarianismus

Der Begriff LIBERTARIANISMUS (*Libertarianism*) kommt aus den Vereinigten Staaten und ist im Zusammenhang mit der Diskussion um die „Theorie der Gerechtigkeit" entstanden. Eine andere Übersetzung lautet Radikal-Liberalismus. Der Libertarianismus ist also eine Steigerung des Liberalismus. Das wichtigste Merkmal libertarischer Theorien ist, dass sie im Gegensatz zum sozialen Liberalismus wie ihn auch Rawls vertritt, ohne soziale Korrekturen auszukommen versuchen

Die Hauptfigur dieser polit-philosophischen Strömung ist ohne Zweifel ROBERT NOZICK[25]. Er veröffentlichte drei Jahre nach Rawls das Buch „Anarchy, State and Utopia" – ein Gegenmodell zur „Theorie der Gerechtigkeit" und ebenfalls eine Vertragstheorie. In der Einleitung stellt Nozick fest: „Individuen haben Rechte." Auf dieser lapidaren Feststellung baut er seine Theorie auf. Schon in diesem oft zitierten Satz wird die Stoßrichtung seines Denkens deutlich: Nozick ist uneingeschränkt Individualist. Er betrachtet die Menschen wie einander abstoßende Gasmoleküle. Zudem will er Gerechtigkeit im Rahmen von Rechtsverhältnissen zwischen den Individuen verstehen. Nozicks Vertragstheorie zielt auf die Rechtfertigung eines Minimalstaats ab, ganz besonders gegenüber den Anarchisten, welche die Ansicht vertreten, jeder Staat sei grundsätzlich unmoralisch, da er die Rechte des Einzelnen beschneidet. Nozick versucht deshalb, den Staat als unerlässliches Instrumentarium zu legitimieren und auf das Nötigste zu beschränken. Dazu greift er auf die Locke'schen NATURRECHTE zurück. Diese garantieren den Menschen den Zustand vollkommener Freiheit: Erlaubnis zum Handeln ist hier nicht erforderlich und es gibt keine Abhängigkeit vom Willen der anderen. Diese Rechte implizieren aber das Verbot, nicht in „Leben, Besitz, Gesundheit und Freiheit" anderer einzugreifen. Locke begründet:

> *"(Alle Menschen sind) das Werk eines allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen Souveränen Herrn (sind), auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden, so lange zu leben, wie es ihm, nicht wie es ihnen gefällt."*
>
> Übersetzung aus Roland Kley, Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Verlag Paul Haupt, S. 85

Die Konzeption eines Minimalstaat beginnt Nozick mit dem Naturzustand, den er als staatslosen Zustand gemäß des hobbes'schen Überlebenskampfs ansieht. Nun erweitert er das System der Naturrechte um ein Recht auf individuellen Rechtsschutz; dieses setzt sich zusammen aus: (1) RECHT AUF STRAFE, (2) RECHT AUF SCHADENSERSATZ und (3) RECHT AUF ÜBERPRÜFUNG DES RECHTSPRECHUNGSVERFAHRENS. Überdies führt er ein VERBOT RISIKOREICHER HANDLUNGEN ein, welches besagt, dass gefährliche Handlungen dann zu unterlassen sind, wenn der Handlungswillige für die Nachteile, die ihm durch das Versäumnis entstehen, ausreichend entschädigt wird. Die Ursache solcher Rechte und Verbote liegt im rationalen Selbstinteresse der Menschen begründet, da sie ein optimales Verhältnis von eigenem Aufwand zu resultierendem Schutz anstreben. So entwickelt sich aus der Anarchie wegen des bestehenden Selbstinteresses und Überlebenstriebs zwangsläufig ein staatsähnliches Gebilde, selbst wenn das die Menschen gar nicht wollen.

Die Naturrechte und das Recht auf Rechtsschutz sind allerdings in diesem Stadium noch nicht verfassungsmäßig gesichert. Es sind lediglich Rechte in dem Sinne, dass es für alle Menschen rational ist, diese für sich zu beanspruchen; sie gelten als selbstverständlich, werden aber in keiner Weise geregelt. Fühlt sich ein Individuum schlecht behandelt, so wird es intuitiv Vergeltung verlangen (im Sinne von Bestrafung (1) und Schadensersatz (2)). So fordert es das Selbstverständnis der Menschen. Erscheint dem Täter die Vergeltung als zu stark, so wird dieser ebenfalls korrigierende Maßnahmen einleiten (3). Die sich aus diesen Rechten ergebenden Verbote dürfen nicht normativ verstanden werden, sie sind im Bewusstsein der Menschen als Warnung vor Konflikten verankert. Es gibt keinen wahren Richter – jeder ist Richter über andere. Nun ist dieses staatsähnliche Konstrukt (es unterscheidet sich vom Überlebenskampf darin, dass sich die Menschen ihrer Rechte bewusst sind) höchst instabil, da Vergeltung noch mehr Vergeltung hervorruft; ein Teufelskreis kommt in Gang. Dieser kann nur durchbrochen werden, indem sich Menschen, die sich untereinander auf gemeinsame Ziele verständigen können, zu SCHUTZVEREINIGUNGEN zusammenschließen; denn es erweist sich, dass Kooperation untereinander allen zugute kommt. Die Vereinigungen versuchen, geschlossen die Rechte

ihrer Mitglieder zu sichern. Wird ein Mitglied von außen angegriffen, so werden ihm seine Freunde helfen, Vergeltung zu üben. Anfangs sind diese Vereinigungen noch recht unorganisiert, doch die Angst vor Missbrauch und Streit in den eigenen Reihen sowie die Konkurrenz zu anderen Vereinigungen wirkt auf deren Optimierung hin. Die Arbeitsteilung unter den Mitgliedern macht aus ihnen SCHUTZFIRMEN. Schließlich kooperieren auch die Schutzfirmen untereinander, um etwa Streitfälle so zu schlichten dass alle besser davon kommen. Zuletzt vereinigen sich die Firmen zu einer großen Schutzfirma; und diese begründet den ULTRAMINIMALSTAAT, da sie das GEWALTMONOPOL besitzt. Die Schutzfirma bietet den Schutz von Rechten aber nur seinen Mitgliedern, also (auf irgendeine Weise) Bezahlenden. Außenseiter genießen keinen Rechtsschutz. Doch das Gebot der Risikominimierung und damit einhergehenden Entschädigung bewirkt, dass auch die Außenseiter unentgeltlich Rechtsschutz bekommen, denn ein Rechtsstreit mit Außenseitern stellt ein hohes Risiko für die Schutzfirma dar; Ausschreitungen müssten sonst als tägliches Übel in Kauf genommen werden. Mit diesem letzten integrativen Schritt ist der MINIMALSTAAT nach Nozick realisiert.

Eine ganz ähnliche Vertragstheorie stellt JAMES BUCHANAN[26] in seinem Buch „The Limits of Liberty" auf. Hier kritisiert er ganz besonders die Absichten des amerikanischen Bundesstaates, immer mehr Kompetenzen an sich zu reißen um einen Wohlfahrtsstaat zu realisieren. In ausufernder Bürokratie und enormen Steuerlasten sieht Buchanan die Freiheits- und besonders Eigentumsrechte verletzt.

Den Ausgangspunkt seiner Theorie bildet die Annahme, normative Orientierungen (das sind Prinzipien und Wertvorstellungen) seien nichts anderes als PRÄFERENZEN der Individuen (persönliche Vorlieben). Dies führt zu einem Relativismus, der keine grundsätzlichen Überzeugungen gelten lässt. Auf Gesellschaftsebene regelt Nachfrage die Intensität der Präferenzen. Auch Gerechtigkeit ist für Buchanan nichts weiter als eine subjektive Einstellung der Menschen zu Verteilungsangelegenheiten. Er wirft denen Arroganz und Anmaßung vor, die das Gegenteil behaupten. Buchanan schlägt aus diesem Grunde das Konzept der GEORDNETEN ANARCHIE vor; diese ist gut in dem Maße, als sie den Individuen erlaubt, ihre Ziele und Präferenzen zu verfolgen. Vorraussetzung hierfür ist: (1) Rechte müssen klar definiert und jedermann bekannt sein, (2) die Rechte müssen von allen respektiert werden. Doch Buchanan lehnt solche Vorraussetzungen ab, da sie zu stark sind; denn Verpflichtungen können seiner Auffassung nach für Individuen nur dann bestehen, wenn ausnahmslos alle der Verwirklichung zustimmen. Welche Möglichkeiten bestehen aber, um den hobbes'schen Naturzustand (von dem auch Buchanan ausgeht) zu überwinden? Buchanan schlägt ein Gedankenexperiment vor, dass den Ausweg aufzeigt: Ein Naturzustand mit lediglich zwei Personen und einem knappen Gut, dass nicht produziert werden kann (sondern „vom Himmel fällt", und von beiden benötigt wird. Die daraus resultierenden Konflikte bringen eine Verteilung hervor, die sich gemäß der bestehenden Kräfteverhältnisse herausbildet. Diese NATÜRLICHE VERTEILUNG aufgrund körperlicher und intellektueller Fähigkeiten kann ausgewogen sein, aber auch völlig ungleich ausfallen. In diesem Zustand kann sich wegen der Übergriffe und Konflikte wegen keiner der beiden des seltenen Gutes erfreuen. Daher kommen sie zu vertraglichen Übereinkünften. Diese fiktive Situation nährt Buchanan nun an die Wirklichkeit an, indem er anstelle des einen Gutes eine Vielzahl knapper Güter setzt (die nun auch produziert werden können) und zu einer großen Menschenzahl übergeht. Dies eröffnet die Möglichkeit des Tauschs. Schließlich entstehen in der postkonstitutionellen Phase Märkte und sogar ein föderalistisches System.

Beiden Konzeptionen ist gemeinsam, dass sie im Gegensatz zum Rawls'schen Urzustand ohne Einschränkungen und insbesondere ohne Fairness in der Ausgangssituation auskommen; Nozick entwickelt sogar eine historische Konzeption; er entwirft ein realistisches Bild von der Entstehung eines Rechtssystems, sofern man sich unter seinen Schutzfirmen urgeschichtliche Sippen vorstellt. Die implizite Kritik an Rawls umfasst im Wesentlichen drei Punkte: Gerechtigkeitsurteile richten sich bei Rawls an Verteilungsprofilen, doch das bedeutet die Hinwegsetzung über Eigentumsrechte, und es bedarf immer wieder korrigierender Eingriffe zur Aufrechterhaltung dieser Profile. Nach Nozick hängt Gerechtigkeit jedoch nicht vom Verteilungsprofil ab, sondern von der Entstehungsgeschichte einer Verteilung. Sklavenhaltung etwa ist nur dann ungerecht, wenn sie durch Gewalt bzw. Betrug zustande kommt, nicht aber, wenn die Freiheit freiwillig (etwa im Rahmen einer Wette) veräußert wird.

9. Aufzug

Prof. Rauls und Mephisto kehren im Ahrtaler[1] Keller ein. An einen Tisch unterhalten sich drei Menschen angeregt.

MEPHISTO: Nun Doktor, wir wollen uns zu dieser Gesellschaft setzen um herauszufinden, wie sie das Leben in Ihrer Gesellschaft schätzen.

RAULS: Guten Abend miteinander. Dürfen mein Freund und ich sich zu Ihnen gesellen?

KONRAD: Klar doch! Setzen Sie sich ruhig!

EGON: Wir pflegen unseren philosophischen Stammtisch.

LIBBY: Ja, wir diskutieren gerade die Frage der Gerechtigkeit.

RAULS: Darf man fragen, welche Ansichten Sie vertreten?

KONRAD: Wir haben alle ganz unterschiedliche Auffassungen. Links neben mir, das ist Egon. Egon ist ein ausgefuchster Egoist. Die junge Dame links neben mir heißt Libby, und sie ist Libertarianerin. Ich selbst heiße Konrad und bin Kommunitarier.

RAULS: Aha, das ist ja interessant. Zufällig beschäftige ich mich selbst mit politischer Philosophie. Mein Name ist Professor Rauls.

MEPHISTO: Professor Doktor Rauls, Doktorchen. Mein Name ist im übrigen Balthasar. Ich weiß leider nichts über die Philosophie, aber lasst euch von mir nicht stören.

LIBBY: Herr Professor, wie ist denn Ihre Meinung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen hier zu Lande? Halten Sie die für gerecht?

RAULS: Ich war lange Zeit fort und bin erst heute zurückgekommen. Alles, was ich bisher über die neue Gesellschaftsordnung erfahren habe, gefällt mir recht gut.

LIBBY: Aber Herr Professor, merken sie nicht, dass Teile der Bevölkerung unruhig werden? Sie fühlen sich durch die neu geschaffenen Institutionen in ihrer Freiheit beraubt. Auch ich bin der Meinung, dass die Gesetze den Bürger bevormunden. Das einzige Ziel in dieser Gesellschaft lautet: Den Benachteiligten soll es besser gehen! Das ist aber nicht mein persönliches Lebensziel. Ich möchte selbst etwas erreichen, und dafür brauche ich meine ganze Kraft. Meine Energie verpufft ungenutzt, da ich nur für die Gesellschaft lebe, so will es das Gesetz.

KONRAD: Wozu so pessimistisch? Die Gemeinschaft ist der einzig sinnvolle Lebensraum für den Menschen. Du kannst dein Glück nicht unabhängig davon suchen. Du bist auf Deine Mitmenschen angewiesen und bist ihnen daher auch etwas schuldig.

LIBBY: Ich möchte zumindest die Möglichkeit dazu haben, mein Glück alleine zu finden. Dieser Staat nimmt uns aber zu sehr in die Pflicht. Als ob ich für den Rest der Welt verantwortlich wäre.

EGON: Ihr mit euren Idealen: Gemeinschaft contra Freiheit. Das ist doch lächerlich. Die Menschen suchen sich die Form aus, der sie am meisten abgewinnen können. Ihr könnt ihnen nicht vorschreiben, wie sie zu leben haben. Das kann nicht staatlich festgelegt werden, das muss jeder selber wissen. Mir behagen die hohen Steuerbelastungen auch nicht. Doch wenn ich selbst ein Benachteiligter wäre, würde ich ebenfalls für eine solidarische Gesellschaft plädieren. Denn wie heißt es so schön: jeder ist sich selbst der Nächste.

RAULS: Aber... guter Mann, finden Sie nicht, dass eine gerechte Ordnung das wichtigste Ziel einer Gesellschaft sein muss, und aus mehr als bloß pragmatischen Motiven wünschenswert ist?

EGON: Von Gerechtigkeit halte ich nicht viel. Mir ist Nutzenmaximierung lieber.

LIBBY: Ach, hören Sie nicht auf ihn, er ist unbelehrbar. Aber zurück zum Thema: Ich finde, Umverteilungen sind ein nicht zu rechtfertigender Eingriff in das Eigentumsrecht. Der Grundsatz von der gleichen Freiheit für alle ist nichts weiter als ein frommer Wunsch.

KONRAD: Mensch Libby, Du redest Blödsinn. Ich finde die Grundsätze sogar noch zu lasch. Sie können keine gemeinschaftlichen Werte vermitteln. Du bist hierfür das beste Beispiel, Libby.

RAULS *(zu Mephisto)*: Diese Unzufriedenheit irritiert mich. Ich bin mir meiner Sache nicht mehr so sicher. Lassen sie uns besser zurückkehren, bevor ich meine ganze Zuversicht verliere.

Vorhang.

---

[1] Das Ahrtal ist die Heimat des Autors. Unter dem Ahrtaler Keller ist also eine Kneipe zu verstehen.

Der Kommunitarismus

Der Begriff KOMMUNITARISMUS[27] hat seinen Ursprung im Wort GEMEINSCHAFT (*Community*). Er wurde erstmals von MICHAEL SANDEL in seinem Buch „Liberalism and the Limits of Justice" (1982) thematisiert. Darin bezieht er sich auf Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" und kritisiert dessen Konzept des Urzustandes. Sandel ist der Auffassung, dass die politischen Philosophen nicht so tun können, als seien die Bürger einer Gesellschaft losgelöste Individuen – er nennt das Bild eines solchen Individuums das UNGEBUNDENE SELBST *(Unencumbered Self)* – , die sich von ihrem System (in dem sie aufgewachsen sind und das sie prägt) vollkommen distanzieren könnten. Sie können nicht aus der Gesellschaft „herausspringen" und diese von außen beurteilen. Rawls vertritt diese Auffassung – wenn auch nicht ausdrücklich – sehr wohl; denn sein Urzustand basiert auf der Vorstellung, dass die Menschen freiwillig einer von ihnen gestalteten Gesellschaft beitreten. Da die Menschen in der Realität aber in bestehende Gemeinschaften (Nationen, aber etwa auch die Familie) hineingeboren werden, kann von wirklicher Autonomie gegenüber der Gemeinschaft keine Rede sein. Sandel macht seinen Standpunkt am Unterschiedsprinzip fest: wäre es Rawls ernst mit seinen liberalen Anschauungen von einem aufgeklärten Individuum, dass sich von den natürlichen Zufälligkeiten, in das es hineingeboren wird emanzipiert, dann dürfte diesen Individuen die Einsicht fehlen, warum das Unterschiedsprinzip fair sein soll. Die Loslösung von der Gesellschaft, in der man lebt (um sie dann im Sinne der Gerechtigkeit neu zu gestalten) führt schließlich nicht zwangsläufig dazu, die Unterschiede zwischen den Menschen als etwas Schlechtes zu erfahren.

Das Unterschiedsprinzip ist ein Teilungsprinzip, dass heißt, die besser Gestellten teilen die Früchte ihrer Arbeit (etwa Einkommen) mit den schlechter Gestellten, damit der Grundsatz erfüllt ist. Nun fragt Sandel, was ein ungebundenes Selbst eigentlich dazu verpflichtet, etwas von seinem Gewinn abzugeben. Das Teilen kann nur innerhalb einer verbindlichen Gemeinschaft gefordert werden, doch diese existiert im Urzustand noch gar nicht.

Es gibt zwei Wege, aus diesem Dilemma herauszukommen: Hält man am ungebundenen Selbst fest, so geht man den Weg des Libertarianismus. Sandel geht aber einen anderen Weg: er verwirft die Vorstellung vom ungebundenen Selbst, also von einem Individuum, dass sich seiner Wurzeln entledigt hat. Im Grunde ist dies eine anti-aufklärerische Haltung. Damit müssen die Verpflichtungen, die dem Bürger in einer Gesellschaft auferlegt werden, mehr sein als das Produkt einer freiwilligen Übereinkunft. Sandel schreibt:

> *„Sich eine Person vorzustellen, die solcher konstitutiven Einbindung unfähig ist, bedeutet nicht, sich einen idealen, frei und rational Handelnden zu denken, sondern sich eine Person ohne jeglichen Charakter, ohne moralische Tiefe vorzustellen. Denn Charakter haben bedeutet zu wissen, dass ich in eine Geschichte einrücke, die ich weder in meiner Verfügungsgewalt habe noch beherrschen kann, die aber dennoch Folgen hat für meine Wahlmöglichkeiten und mein Verhalten."* Michael Sandel, Liberalism and Ist Critics, Oxford, Basil Blackwell, 1984, S.90

Auch CHARLES TAYLOR lehnt die Vertragstheorie ab, da in ihr ein ATOMISTISCHES MENSCHENBILD verwendet wird; denn sie geht davon aus, dass die Menschen ihre Ziele auch für sich und losgelöst von sozialen Bindungen erreichen könnten. Die Vertragstheorien tun so, als ob es lediglich eine Klugheitsentscheidung ist, sich für die Gesellschaft zu entscheiden. Doch Taylor hält dem ein SOZIALE KONZEPTION DES MENSCHEN entgegen: der Mensch kann nur als Teil einer Gemeinschaft existieren. Ohne diese wäre der Mensch nicht einmal ein moralisches Subjekt, da er ohne Mitmenschen nicht erkennen kann, was gut und böse ist. Damit fehlte ihm aber jegliches Recht gegenüber einer Gemeinschaft. Auch die Menschenwürde kann es nur unabhängig von der Gesellschaft geben. Der Mensch ist zur Gemeinschaft verurteilt, wenn er Mensch sein will. Mit diesem Menschenbild richtet sich Taylor vor allem gegen den Atomismus Nozicks. Er betrachtet Rechte und Pflichten als gleichrangig, ein von der Gemeinschaft losgelöstes Recht auf Grundrechte gibt es nicht. Überspitzt könnte man sagen: wer Grundrechte in Anspruch nehmen will, muss zuerst Verantwortung übernehmen, um sich darum verdient zu machen.

„Da das freie Individuum seine Identität allein in einer Gesellschaft und Kultur einer bestimmten Art aufrechterhalten kann, muss es sich kümmern um die Gestalt dieser Gesellschaft und Kultur als Ganze."

Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, Cambridge University Press, 1985, S. 207

Der Philosoph ALASDAIR MCINTYRE ist der wohl radikalste Kritiker unter den Kommunitariern. In seinem Hauptwerk „After Virtue" (1981, dt. „Der Verlust der Tugend") entwirft er die These, dass wir die Gründe für unsere moralischen Urteile weitestgehend vergessen haben. Der Common Sense ist nichts anderes als eine Tabumoral[1], also ein Sammelsurium traditioneller Vorschriften, die einmal sinnvoll waren, aber nun, da sie ihren historischen Kontext verloren haben, moralisch Bedeutungslos sind. McIntyre plädiert anstelle der herkömmlichen Moral für einen Tugendbegriff, wie er sich bei Aristoteles findet. Das Fehlen eines solchen Tugendbegriffs ist es auch, was er dem funktionalistischen Konzept Rawls' vorwirft. Die Kritik Pogges (S. 29) befasste sich mit den daraus entstehenden Folgen: So muten die Gesetze einer Rawls'schen Gesellschaft ungerecht zu, da ihnen Klugheit (wie kann die Summe von Straftaten und Strafen minimiert werden?) und kein Tugendbegriff (welche Tugenden müssen um ihrer Selbst willen gefördert werden?) zugrunde liegt. McIntyre will aus diesem Grunde keine universellen Gerechtigkeitsgrundsätze gelten lassen.

Doch die Kommunitarier beschränken sich nicht nur auf Kritik. BEN BARBER entwickelt ganz praktische Vorstellungen von einer kommunitarischen Gesellschaft: die STARKE DEMOKRATIE (*Strong Democracy*). Im Gegensatz zur schwachen Demokratie des Liberalismus, wie ihn auch John Rawls vertritt, ist seine Demokratie nicht repräsentativ, sondern direkt: es sollen alle Bürger aktiv an der Politik teilhaben. Barber tüftelt komplizierte Verfahren aus, die für mehr Selbstregierung der Bürger sorgen; so sollen „Facillators" (*Ermöglicher*) dafür sorgen, dass bei den vielen Versammlungen auf den verschiedenen politischen Ebenen, zu denen jeder in einem gewissen Maß verpflichtet ist, auch die Nicht-Aktivisten ihre Interessen formulieren. Barber stellt den Wert der Gemeinschaft über den des Individuums. Viele seiner Ideen sind von Rousseau inspiriert.

Nun mag bisher der Eindruck entstanden sein, es handle sich beim Kommunitarismus um eine politisch links stehende Strömung; das ist aber grundfalsch. Vielmehr handelt es sich um ein breites Spektrum, dass sich keinem politischen Lager zuordnen lässt, vielmehr senkrecht auf das traditionelle rechts-links-Gefälle steht. So hat der Kommunitarismus auch konservative Elemente, wie die Kritik McIntyres zeigt.

Bei dieser Vielfalt von Perspektiven wundert es nicht, dass die Kommunitarier untereinander Kritik üben. Der Politologe MICHAEL WALZER erblickt in den Ideen Sandels und Taylors ein Dilemma des Kommunitarismus: Wenn der atomistische Mensch ohne Gesellschaft nicht existieren kann, warum fürchten die Kommunitarier dann den Liberalismus? Ist der Kommunitarismus dann nicht unnötig? Was unterscheidet ihn von konservativer Nostalgie? Walzer antwortet:

„Da der Liberalismus eine selbstzerstörerische Lehre ist, braucht er die periodische kommunitarische Kritik tatsächlich."

Michael Walzer, Die kommunitarische Kritik am Liberalismus, Honeth, 1993, S. 170

Walzer identifiziert sich stark mit liberalen Gedanken, sieht aber die Notwendigkeit für Korrekturen, damit die Menschen nicht ihre Grundlagen verlieren. Nach seiner Auffassung entspricht der Kommunitarismus einem Brandmelder: Es ist nicht dessen Aufgabe, Gegentheorien der Gerechtigkeit und Moral zu entwerfen (wie das Barber versucht), sondern den Menschen die vorhandene Moral auszulegen und auf Probleme aufmerksam zu machen.

[1] Das Wort Tabu geht auf die Polynesier zurück, die darunter eine geheimnisvolle, göttliche Kraft verstanden, die durch Riten auf Lebewesen und Gegenstände übertragen werden kann.

Um die vordergründige Unvereinbarkeit liberalistischer und kommunitarischer Positionen zu illustrieren, möchte ich ein Fallbeispiel zitieren, dass Beate Rössler in ihrer feministischen Kritik am Kommunitarismus anführt:

> *„... der Fall eines vierzehnjährigen irischen Mädchens, das durch eine Vergewaltigung schwanger geworden war. In Irland ist Abtreibung bekanntlich per Verfassung verboten. Der Fall kam vor die Behörden. In erster richterlicher Instanz wurde dem Mädchen nicht nur die Abtreibung verboten, sondern ihm und ihren Eltern auch die Ausreise – für die kommenden neuen Monate – nach England, da absehbar war, dass dort eine Abtreibung vorgenommen werden würde. Dieses Ausreiseverbot wurde dann jedoch wegen der Gefahr des Selbstmordes des Mädchens von der nächsten Instanz aufgehoben."* Beate Rössler, Gemeinschaft und Freiheit, S. 78; Kommunitarismus in der Diskussion, Hrsg. Christel Zahlmann, 1994

Die Gerichte Irlands haben in diesem praktischen Fall das Gute (im Sinne von tugendhaft) vor das Gerechte gesetzt – eine eindeutig kommunitarische Haltung. Der Staat ist seiner Verpflichtung zur Neutralität nicht nachgekommen. Die Philosophie des Kommunitarismus birgt ganz allgemein die Gefahr, dass die den Liberalisten heilige Autonomie und Selbstbestimmung des Menschen mit Füßen getreten wird. Es besteht eine starke Tendenz zur Einheitlichkeit in Bezug auf gemeinschaftliche Werte anstelle des Pluralismus von Werten und Zielen der Moderne. Die Kommunitarier beziehen sich auf Wertesysteme, die heute als vor- (oder gar un-) modern gelten, ganz besonders auf die Ethik des Aristoteles und, im Falle McIntyres, auch des Thomas von Aquin.

Der Kommunitarismus hat sich zu einer philosophischen Strömung ausgewachsen, die sich von ihren Anfängen – der Liberalismuskritik vor allem an John Rawls – weit entfernt hat. Die Kritik bezieht sich in erster Linie nicht mehr auf Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" (es sei erwähnt, dass Rawls selbst von der Gesellschaft als „Soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften" spricht), sondern ist grundsätzliche Gesellschaftskritik geworden.

Am Ende seines Buchs „Was ist Kommunitarismus?" stellt Walter Reese-Schäfer[KXN] die Frage: „Sind die Kommunitarier politische Romantiker?" Das hängt davon ab, wie man zum Begriff Gemeinschaft[(1)] steht: ist die Gemeinschaft ein Mythos, eine überladene Phrase, die etwas gesellschaftlich Überholtes bezeichnet? Wie viel Bedeutung kommt den bestehenden Gemeinschaften in einer Gesellschaft zu, und wie verhält es sich mit dem oft propagierten Gemeinschaftsverlust? Die meisten Sozialwissenschaftler sind da jedenfalls optimistisch. Sie denken, dass aus zerfallenden Gemeinschaften immer wieder neue Gemeinschaften hervorgehen. Eine Gesellschaft bestehend aus isolierten Individuen ist keine zwangsläufig Perspektive für die Zukunft. In den Vereinigten Staaten wurde schon seit längerem eine Sehnsucht nach der Gemeinschaft diagnostiziert: auf diese Weise übte der Kommunitarismus in den 90ern einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die politische Landschaft aus.

(1) Gemeinschaft bezeichnet im Gegensatz zum Begriff Gesellschaft Sozialformen wie Familie, Nachbarschaft und Freundschaft. Gemeinschaften sind in einen bestimmten Kontext gebunden (Haushalt, Dorf, Schule) und lassen sich durch gemeinsame Interessen bzw. gegenseitige Sympathien charakterisieren.

10. Aufzug

Amadeo, der von der Natur am meisten bevorzugte Mensch auf Erden und Quasimodo, der am meisten benachteiligte Mensch auf Erden, treffen sich auf der Straße.

QUASIMODO: Ach Amadeo, ich beneide Dich so sehr! Alles fliegt Dir zu. Du brauchst keinen Finger krumm zu machen, und doch liegen Dir alle zu Füßen. Was gäbe ich dafür, mit Dir zu tauschen.

AMADEO: Naja, nun stell' Dich mal nicht so an. Dir geht's doch auch nicht schlecht. Der Staat versorgt Dich mit allem, was Du brauchst, und Du musst Dich nicht abmühen um Deinen Lebensunterhalt zu verdienen.

QUASIMODO: Ja schon, aber doch nur, weil ich nicht in der Lage bin, mich selbst zu versorgen. Sieh mich an, ich bin an diesen Rollstuhl gefesselt, und mein ganzes Leben lang wird sich nichts daran ändern; dadurch sind mir viele Möglichkeiten genommen. Ich werde zwar versorgt so gut es geht, aber ich komme mir vor wie ein Tier.

AMADEO: Das tut mir auch leid, Quasimodo, ich wünscht, man könnte etwas daran ändern. Aber wem machst Du Vorwürfe? Niemand ist an Deiner Lage Schuld, und die Gesellschaft ist so geordnet, dass sie Deine Interessen im besonderen Maße berücksichtigt.

QUASIMODO: Ich mache niemandem Vorwürfe. Aber ihr glaubt alle, dass nun alles gerecht geregelt ist und jeder das bekommt, was ihm zusteht. Ich sage aber: Die Welt ist nicht gerecht, da können alle Gesetze der Welt nichts dran ändern.

AMADEO: Ich verstehe Deinen Ärger. Du siehst, welche Möglichkeiten die anderen Menschen haben und wünschst Dir sehnsüchtig, Deine eigenen Träume zu verwirklichen. Aber du solltest Deinen persönlichen Wert nicht davon abhängig machen, was Dir möglich ist und was nicht. Du sieht doch an den Bemühungen der Gesellschaft um Dich, dass Dein Wert für die Gesellschaft nicht von Deinen Fähigkeiten abhängt.

QUASIMODO: Das Geschwafel um den Selbstwert ist doch bloß eine hohle Phrase! Die Institutionen können für den Selbstwert nicht sorgen, geschweige denn ihn maximieren. Und selbst wenn sie das könnten: Das ärgert mich ja gerade, dass ihr glaubt, euch mit einer gerecht geordneten Gesellschaft allen weiteren moralischen Pflichten entledigt zu haben. Ich empfinde das als ungeheure Arroganz gegenüber dem eigentlichen Wert des Menschen. Ein Mensch ist kein Tier, das lediglich mit Nahrung versorgt werden muss. Die Gesellschaft ist komplizierter, als dass sie durch ein paar Regelungen vollkommen wird.

AMADEO: Nun werde ich aber ungehalten. Du kannst nicht erwarten, dass sich die ganze Welt nur noch um Dich dreht. Wenn unsere Erwartungen nicht mehr erfüllt werden können, dann müssen wir unsere Ansprüche eben herunterschrauben, um trotzdem noch glücklich zu werden. Das gilt auch für mich, ich kann auch nicht jeden meiner Träume verwirklichen. Letztendlich sind wir an die Realität gebunden, das wird immer so sein. Man darf nicht auf das Unmögliche bestehen, sondern man muss seinem Leben neue sinnvolle Inhalte geben, die einen ebenso auszufüllen vermögen. Glück lässt sich nicht absolut messen an Dingen wie dem Kontostand oder den Talenten, die einem zukommen. Wenn Du Deinen Selbstwert von Dingen abhängig machst, die für Dich außer Reichweit liegen, machst Du Dich selbst für Dein Leiden verantwortlich.

QUASIMODO: Teilweise hast Du recht, aber ich bin schließlich kein Mensch zweiter Klasse. Du kannst mir nicht vorschreiben, welche Ziele ich mir setze und welche Träume ich habe.

AMADEO: Dann sag mir, wie ich Dir helfen kann.

QUASIMODO: Das kannst Du nicht. Die Welt ist nun einmal so beschaffen, und daran kann man nichts ändern. Ich will nur, das Du einsiehst, dass eine gerechte Politik noch lange keine gerechte Welt schafft. Aber natürlich bin ich froh darüber, dass wir ein System haben, dass zumindest formal Gerechtigkeit herstellt.

Vorhang.

Stellungnahme

Die wichtigsten Positionen habe ich nun vorgestellt. Zuletzt will ich meinen eigene Standpunkt zu den beschriebenen Theorien darlegen. Die lange Beschäftigung mit John Rawls und der Sekundärliteratur hat großen Einfluss auf mich ausgeübt. Mit einigen Teilen der „THEORIE DER GERECHTIGKEIT" stimme ich aber nicht überein. Das liegt vor allem daran, dass mir die „Beweismethoden" der analytischen Ethik, speziell Rawls' Kohärenztheorie, nicht behagen. Vielleicht liegt das daran, dass ich mich mit den klassischen Werken der Utilitaristen und Vertragstheoretiker (vor allem auch mit Kant) nicht genug beschäftigt habe; doch schließlich fange ich meine Studien gerade erst an. Aber das soll mich nicht daran hindern, meine eigene Auffassung darzulegen. Ich bediene mich hier einer drastischen und provokativen Form, um meine Einwände besser zur Geltung zu bringen.

Wie Otfried Höffe in seinem Aufsatz „Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit" richtig bemerkt, gehen Gerechtigkeit und Freiheit untereinander ein verschlungenes Verhältnis ein. Er schreibt:

> *„Während Gerechtigkeit ein sittlich-politischer Begriff ist, ist Freiheit hier ein transzendentaler Begriff, durch den die Gerechtigkeit ihre Präzisierung und Begründung erfährt: Die Gerechtigkeit ist in Begriffen von Freiheit zu denken und die Freiheit einer politischen Ordnung realisiert sich in ihrer Gerechtigkeit."*
>
> John Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß, Verlag Karl Alber, Hrsg. Otfried Höffe, 1977, S. 16f

Das sind starke Worte, und sie erinnern mich an einen Ausspruch John Miltons: „Frei ist, wer der Vernunft gehorcht." Solche Weisheiten sind einem Menschen allein logisch nicht zugänglich, und daher will ich diese und ähnliche Behauptungen im Hinblick auf die Gerechtigkeit genauer analysieren.

Zuvor aber noch folgende Bemerkungen zum Gerechtigkeitsbegriff: In der Moralphilosophie geht es um das richtige Handeln und um die Gründe darum. In der politischen Philosophie geht es aber vielmehr um die Organisation und Legitimation eines Staates. Da die Bürger einer Gesellschaft moralische Subjekte sind, sind ethische Fragen aber auch in der politischen Philosophie von Bedeutung. Doch bleibt zu klären, in welchem Maße die politische Philosophie auf die Moralphilosophie zurückgreifen muss und von ihr genährt wird.

Gerechtigkeit lässt sich weder allein ethische noch politisch begreifen. Sie findet zwar ihre größte Anwendung in der Politik (soziale Gerechtigkeit), doch genau genommen ist das nur ein Anwendungsgebiet von vielen. So ist Fairness bei Spielen genauso wünschenswert wie bei der Aufgaben- und Gewinnverteilung in einem Team – dies sind im Grunde unpolitische Situationen. Die Forderung, gerecht zu handeln, ist aber da am schwierigsten zu erfüllen, wo sehr viele Leute einbezogen werden müssen. Daher ist die Bewältigung der sozialen Frage die vielleicht heikelste ethische Aufgabe. Ein Gerechtigkeitsbegriff ohne Bezug zur Gesellschaft ist daher unbrauchbar. Eine Definition des Gerechtigkeitsbegriffs muss also beide Aspekte beinhalten.

Ich stimme mit Buchanan darin überein, dass die Wertvorstellungen der Menschen nichts weiter als persönliche Einstellungen sind und niemand den Anspruch erheben kann, die wahren Bewertungsmaßstäbe für gerechte Regelungen gefunden zu haben. Daraus folgt für mich, dass kein Ideal wahllos vorzuziehen ist, wenn man auf faire Weise zu Prinzipien der Staatsführung gelangen möchte; er reicht nicht aus, von der Richtigkeit eines Grundsatzes überzeugt zu sein. Es muss darüber hinaus Argumente geben, die diese Überzeugungen zusätzlich stützen. Rawls hat sich in dieser Absicht das Überlegungsgleichgewicht einfallen lassen, aber es garantiert lediglich einen kohärenten und damit stabilen Zustand, jedoch – wie Kersting zeigt – keinen allgemeingültigen, weil vom Common Sense abhängigen Herleitung des Gerechtigkeitsbegriffs. Ich sehe auch keine Möglichkeit, aus diesem relativistischen Dilemma herauszukommen. Denn: Ist Gerechtigkeit selbst nichts weiter als eben ein solches persönliches Ideal? Gerechtigkeit unterscheidet sich von anderen ethischen Begriffen einfach darin, dass es (im politischen Sinne) notwendig ist, sich auf eine gemeinsame Auffassung zu einigen.

Des Weiteren: Die Annahme Rawls', dass Gerechtigkeit die oberste politische Tugend sei, halte ich für überzogen. Es ist nicht klar ersichtlich, warum Gerechtigkeit das Hauptziel eines Staates sein sollte. Dies ist jedoch von entscheidender Bedeutung. Wäre Gerechtigkeit nur eines von einer Vielzahl von Gütern, die sich die Bürger wünschen, so könnte man zwischen diesen abwägen. Ein Mangel an Gerechtigkeit könnte durch ein Übermaß an Wohlstand zu aller Zufriedenheit ausgeglichen werden. Rawls vertritt aber eine andere Auffassung; er behandelt die Gerechtigkeit wie ein Meta-Gut; er stellt das Gerechte über das Gute. Da er aber keine Definition des Gerechten angibt, hängt seine Theorie in meinen Augen in der Luft.

Der Unterschied zwischen dem Guten und dem Gerechten – diesen will ich nun herausarbeiten – zeigt umso mehr, dass Gerechtigkeit nicht der einzige Maßstab sein kann, an dem ein Staat gemessen werden kann. Bertrand Russell hat in seinem Buch „Moral und Politik" einen Versuch unternommen, diese Unterscheidung vorzunehmen; hieran orientiere ich mich. Gemäß dessen moralischen Relativismus muss sowohl das Gute als auch das Gerechte unabhängig von den intuitiven Vorstellungen (die im Common Sense kollektiv gipfeln) definiert werden und kann sich nicht auf Glaubensbekenntnisse berufen.

Ich beginne mit dem Guten: Gut ist etwas, wenn es wünschenswert für das entsprechende Individuum ist, schlecht ist etwas, wenn es das nicht ist. Damit hängen diese Begriffe vom subjektiven Empfinden der Betroffenen ab, von ihren Wünschen und Zielen. Beim Guten findet das Prinzip der Nutzenmaximierung tatsächlich Anwendung (ob das beim Gerechten der Fall ist, muss später noch untersucht werden). Ich muss hier zunächst meine Auffassung vom Nutzenprinzip näher erläutern. Betrachten wir eine Gruppe von Menschen. Nehmen wir weiter an, dass sich Güter und Lasten durch eine Nutzenfunktion darstellen lässt. Summiert man über alle Menschen dieser Gruppe, dann erhält man einen Wert, mit dem man nicht weiß, was damit anzufangen ist. Das individuelle Gute wird zu einem pseudo-kollektiven Guten zusammengefasst, das doch kein kollektives Gut ist. Hier haben wir ein Beispiel des bekannten Satzes, dass das Ganze nicht gleichzusetzen ist mit der Summe seiner Teile. Nehmen wir weiter an, die Gruppe als Ganzes hat ebenfalls Ziele. Man könnte sich etwa in einem Team von Wissenschaftlern vorstellen, dass eine Entdeckung ein Gut darstellt, welches das Team als Ganzes wünscht. Doch außerdem gibt es auch individuelle Bedürfnisse der Forscher (etwa hohe Gehälter), die nicht zum Ziel der Gruppe als Ganzes zählen. Wir müssen also bei der Nutzenanalyse strikt trennen! Wollen wir die Güter der Gruppe maximieren, oder wollen wir die Summe der Güter der Individuen maximieren? Ich denke, dass diese Unterscheidung nicht der Einteilung Benthams in Sozial- und Individualutilitarismus entspricht. Darum will ich die Maximierung des Gruppenwohls Uni-Utilitarismus nennen, die Maximierung des Wohls der Individuen dagegen Multi-Utilitarismus (der Sozialutilitarismus ist eine Kombination beider Formen). Es zeigt sich, dass eine Gesellschaft nur vom Uni-Utilitarismus Gebrauch machen kann. Sie muss die Ziele verfolgen, derentwegen die Gesellschaft besteht. Die über die Gesellschaftlichen Ziele hinausgehenden Interessen der Individuen werden aber nicht berücksichtigt. Eine multi-utilitaristisch angelegte Gesellschaft dagegen würde ihr Ziel verfehlen; da ganz unterschiedliche Interessen berücksichtigt werden müssten, könnten eigene Interessen zugunsten eines Anderen unter den Tisch fallen. Dagegen können Interessen, die gruppentauglich sind, unproblematisch und zum Wohlgefallen aller Bürger maximiert werden. Natürlich wird in den meisten Fällen der Nutzen nichtsdestotrotz unterschiedlich auf die Menschen verteilt, da manche sich nur mäßig mit dem Gruppeninteresse identifizieren, andere aber ganz in diesen Zielen aufgehen. Manche werden sich durch das Erreichen gemeinsamer Ziele ein wenig freuen, andere werden Luftsprünge machen.

Nichtsdestotrotz bediene ich mich einer reduktionistischen Beschreibung: Das Gute muss letztendlich immer Gut in Bezug auf Individuen sein. (Gruppen-) Ziele, die niemandem (bzw. keiner genügend großen Mehrheit) nützen, sind nicht gut.

Nun zum Gerechten: Gerecht ist etwas, wenn es „mit recht(mäßig)en Dingen zugeht", wenn jeder zu seinem Recht kommt. Will man das Gerechte aus den Rechten der Einzelnen herleiten, so lautet die knifflige Frage: „Welche Rechte haben die Menschen?". Und: Was ist ein Recht?

Ich verstehe unter einem Recht nichts Naturgegebenes; es ist keine Eigenschaft, die jedem Individuum automatisch zukommt und ersichtlich mit sich herumträgt. Ein Recht ist ein Abstraktum; eine Bezeichnung für etwas, dass es faktisch gar nicht gibt, dass sich die Menschen aber gegenseitig zuschreiben. Rechte sind also Vereinbarungssache. Sie werden sich gegenseitig versprochen (im Staat sogar formal garantiert), um das Leben einfacher zu gestalten: Vertrauen zueinander ersetzt das gegenseitige Misstrauen des Hobbes'schen Naturzustandes. Welche Rechte sich die Menschen untereinander versprechen, bleibt natürlich ihnen überlassen, und sie werden sich je nach Kultur unterscheiden. Es ist aber klar, dass es Werte sind, an denen allen etwas (mehr oder weniger) liegt und die sich hierdurch besser genießen lassen.

Rechte verstehe ich nicht als Erlaubnisse. Erlaubt ist den Menschen alles, da es keine Instanz gibt, die sie dahingehend kontrollieren kann. Die Menschen sind von Natur aus frei (sofern ihr Wille frei zu sein glaubt). Sie benötigen der Rechte nicht als Erlaubnis, sondern als Garantie; denn das Versprechen, das ein solches Recht darstellt, ermöglicht es den Individuen, die Folgen ihres Handelns besser abzuschätzen. Ein Recht auf Meinungsfreiheit ist demnach das allseitige Versprechen, niemandem Schlechtes anzutun (körperliche Gewalt, etc.), wenn er andere Ansichten vertritt. In diesem Sinne sind Rechte (wenn gemeinsam beschlossen selbstauferlegte) Gebote, nämlich die Güter (Freiheiten) der anderen zu tolerieren und ohne ersichtlichen Grund (Rechtsbruch) keinen Streit herbeizuführen. Sofern sich alle daran beteiligen, werden alle Vorteil daraus ziehen. Ein Recht ist also etwas, was den Menschen recht (genehm) ist.

Auch wenn die (Grund-) Rechte eindeutig definiert sind (etwa durch eine Verfassung) so ist deren Anwendung häufig problematisch. Werden die Rechte institutionell geschützt, so gibt es Gerichte, die den Bürgern zu ihrem Recht verhelfen. Hier tritt das Wort Recht in einer neuen Bedeutung auf: das Recht ist die Abfassung alles dessen, was recht (gesetzmäßig) ist. Das Genehme muss vom Gesetzmäßigen klar unterschieden werden. Setzen wir voraus, dass das Gesetz mit dem Willen der Menschen übereinstimmt, so haben wir eine Definition des Gerechten: Gerechtigkeit ist die vollkommene Anwendung des bestehenden Rechts auf die Menschen. Dies lässt sich sogar als Tugendbegriff fassen: Gerecht ist derjenige, der die Rechte der (Mit-) Menschen anerkennt und ihnen darüber hinaus zu ihrem Recht verhilft.

Leider liegen die Dinge nicht ganz so einfach. Oft gibt es eine große Diskrepanz zwischen den Gesetzen und dem, was intuitiv als gerecht empfunden wird. Das liegt daran, dass die Gesetze nicht unbedingt dasjenige umfassen, was sich allgemein versprochen werden würde, sondern was sich die Herrschenden selbst zubilligen; da die Herrschenden mehr Macht haben, können sie bei der Verhandlung um die Rechte (gegenseitigen Garantien) größere Forderungen stellen. Dieses entspricht der natürlichen Verteilung nach Buchanan.

Gerechtigkeit erfordert also, dass die Rechte auf „gerechte Weise" verabschiedet werden. (In dieser Formulierung kommt der Teufelskreis in der Definition hervor, der als Grund dafür gelten kann, dass Rawls ein Kohärenzmodell verfasste.) „Fair" erweist sich als eine hilfreiche Konkretisierung für „gerechte Weise" (daher Gerechtigkeit als Fairness). Es hängt aber auch davon ab, wie hoch man die Latte zur Erfüllung einer fairen Ausgangssituation hängt. Müssen alle Menschen dem Beschluss eines Rechts zustimmen, so dürften sich nur wenige Rechte aufstellen lassen. Das Mehrheitsprinzip aber lässt die Bevormundung von Minderheiten zu.

Wir brauchen also einen Fairnessbegriff, der darüber Auskunft gibt, auf welche Weise Rechte zustande kommen müssen. Hier weiche ich von Nozick und Buchanan ab und behaupte, dass es eine (vielleicht metaphysische) Begründung für eben solche Fairnessbedingungen gibt.

Fairness wird hierdurch zu einem ethischen Begriff, dem allerhöchste Bedeutung zukommt. Unter Fairness verstehe ich, dass in einer Ausgangssituation alle Individuen gleichermaßen berücksichtigt werden und niemand aufgrund seines Status begünstigt oder benachteiligt wird. Bei der Abfassung von Rechten (und damit des Rechts) ist dieser (noch recht schwammige) Fairnessbegriff anzuwenden. Das muss begründet werden. Menschen sind allesamt moralische Subjekte, das ist wohl der Ausgangspunkt jeder Ethik. Sie sind in der Lage, vereinbarte Rechte einzuhalten oder aber zu brechen. Mehr noch, alle Menschen haben die Fähigkeit, Freude und Leid (und nicht bloß Lust und Schmerz) zu empfinden. An diesen Attributen bemisst sich ihr (metaphysischer) Wert.

Da diese Attribute wohl jedem Menschen im gleichen Maße zukommen (wohlgemerkt die Fähigkeit, nicht die Tätigkeit), ist es sinnvoll, folgendes ETHISCHES AXIOM aufzustellen:

Alle Menschen haben den GLEICHEN WERT.

Das muss die Ausgangslage sein. Der Wert des Menschen. Recht und Politik muss um diesen Wert bemüht sein, ihn hochhalten und verteidigen wo es nur geht. Eine andere Formulierung erblicke ich in GG Artikel 1 „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Die Würde ist eben dieser ethische Wert. Sie ist aber kein Recht im eigentlichen Sinne, da sie a priori jedem Menschen ohne gegenseitiges Versprechen gegeben ist; Würde kann sich auch nicht versprochen werden, sie steht über jedem Recht. Sie ist jedem Lebewesen gegeben, dass sich selbst als moralisches Subjekt erkennt. Denn sobald es sich bewusst wird, das manche Handlungen für andere Lebewesen Folgen haben, sieht es sich in der Verantwortung für sein Handeln. Damit erlangt der Mensch Würde; bei Tieren kann man demnach nicht von Würde sprechen.

Der Fairnessbegriff muss also so verstanden werden, dass aufgrund des gleichen Werts jedes Individuum gleichermaßen berücksichtigt werden muss, sobald Rechte institutionell festgelegt werden. Dies führt dazu, dass sich die Menschen gleiche Rechte garantieren, niemand hat mehr Rechte als ein anderer. Die Verteilung entspricht keiner natürlichen Verteilung mehr, sondern ist gleichverteilt. Solche (Grund-) Rechte können sein: Freiheiten, aber auch Versorgungsrechte. Damit meine ich, dass sich die Menschen darauf einigen können, bestimmte Güter jedermann in gleichem Maße bereit zu stellen, etwa Sicherheit, aber auch Nahrung bzw. Geld. Auf welche Rechte sich die Menschen einigen, ist ihre Sache, und wie bereits bemerkt, hängt das auch davon ab, mit welcher Mehrheit ein Recht als beschlossen gilt. Demnach müssen die Fairnessbegriffe nach der benötigten Mehrheit unterschieden werden: mit F(50) bezeichne ich einen Fairnessbegriff mit einfacher Mehrheit, F(100) bedarf der Zustimmung aller Individuen. Es ist klar, dass je nach Parameter die Zufriedenheit variiert. F(100) – so fair dieser Begriff auch ist – wird nichts desto trotz viel Unzufriedenheit stiften, da für viele notwendige Güter (etwa Sicherheit) keine Rechte vereinbart werden. F(50) dagegen mag große Gruppierungen (bis zu 50%) bevormunden, und je nach Recht kann die Unzufriedenheit sehr groß werden. Hier wird deutlich, dass das höchste Maß an Zufriedenheit bei verschiedenen Rechten auch bei unterschiedlichen F(x) zustande kommen. Darum will ich den Begriff der Zufriedenheit ebenfalls funktionalisieren: Z(R,F(x)) ermittelt das Maß an Zufriedenheit in einer Gesellschaft für ein bestimmtes Recht R unter Verwendung des Fairnessbegriffs F(x). Diese Funktion ist abhängig von den persönlichen Wertvorstellungen der Menschen. Mit diesem Hintergrund möchte ich nun eine neue Definition des Gerechten aufstellen:

Gerechtigkeit ist die vollkommene Anwendung des bestehenden Rechts auf die Menschen, wobei das Recht unter Anwendung derjenigen Fairnessbegriffe $F_R(x)$ zustande gekommen ist, der die Zufriedenheitsfunktion $Z(R,F_R(x))$ für jedes Recht maximiert.

Diese Definition lässt im Gegensatz zu Rawls keine Ungleichheiten zu; alle Menschen werden gleichbehandelt. Es gibt keine Umverteilungen im klassischen Sinne. Dadurch ist mein Gerechtigkeitsbegriff in hohem Maße liberalistisch. Dennoch geht er auf die Bedürfnisse der Menschen durch die Zufriedenheitsfunktion ein; da der Wert des Menschen durch seine ethischen Qualitäten festgesetzt wurde (und nicht an seiner Leistungsfähigkeit), ist die Vermeidung von Leid oberstes Gebot der Gerechtigkeit. So werden die meisten Gesellschaften eine GRUNDSICHERUNG beschließen, die ihre Bürger mit den nötigsten Gütern versorgen. Die Grundsicherung (deren Umfang vom Stadium der Gesellschaft abhängt) kommt allen zu und sichert so die Existenz auch der Benachteiligten. Je fortgeschrittener eine Gesellschaft ist, desto spendabler wird sie diese gestalten. Finanziert wird der Fond natürlich durch Steuergelder, und deshalb handelt es sich indirekt schon um eine Umverteilung, denn nicht jeder wird zum Fond beitragen können. Ich bin mir aber sicher, dass eine solche Regelung (solange sie die größte Zufriedenheit sicherstellt) umgesetzt werden kann. Mein Gerechtigkeitsbegriff führt also nicht zu einem Minimalstaat; außerdem ist er am Menschen orientiert und kein abgehobener weil realistischer Begriff. Nicht zuletzt ist er allgemein formuliert (es gibt wegen des ethischen Axioms keinen Archimedischen Punkt).

Da Gerechtigkeit eine politische Tugend ist, ist es also Aufgabe der Politik, Gesetze aufzustellen, die für jeden gleichermaßen gelten (keine Unterscheidung zwischen Begünstigten und Benachteiligten) und die Zufriedenheit maximieren. Ich habe anfangs behauptet, dass Gerechtigkeit nicht die einzige und vielleicht auch nicht die wichtigste politische Tugend ist. Das muss ich nun erläutern. Rawls stellt das Gerechte über das Gute. So wie ich diese Begriffe aber definiert habe, ist das Gerechte nur ein weiteres Gut; es ist wünschenswert, dass eine Gesellschaft gerecht geordnet ist. Es gibt aber auch Situationen, in denen auf Gerechtigkeit zum Wohle aller verzichtet werden muss.

Ein Beispiel: Der berühmt-berüchtigte Minotaurus forderte von den Kretern jede Woche ein Menschenopfer. Falls er am festgesetzten Wochentage kein Opfer am Eingang seines Labyrinths finden könne, so droht er den Kretern, werde er die Insel ausrotten. Die Kreter, ein gerechtes Volk, konnten keinen unter sich ausmachen, der das harte Los auf sich genommen hätte. Alle waren voller Angst, und ihr Gerechtigkeitsüberzeugungen verboten ihnen, ein Opfer zu bestimmen und dieses damit dem Tode zu weihen. So verschlang der Minotaurus alle Kreter binnen eines Tages.

Es kommt häufig vor, dass die Gerechtigkeit zu Lasten des Wohls der Gemeinschaft geht (zumindest so wie ich sie definiert habe). Gerechtigkeit ist deshalb nicht das einzige und vielleicht nicht einmal das wichtigste Gut in der Politik. Sie ist ein Aspekt von vielen, und sie muss in Konfliktfällen mit anderen Gütern (wie Sicherheit des Volkes bei Angriffen von außerhalb) abgewägt werden. Der Politik muss es um gemeinschaftliche Güter gehen; am Wohle der Einzelnen ist sie nur mittelbar interessiert. Daher findet hier der Uni-Utilitarismus (wie ich ihn dargestellt habe) seine Anwendung; die gemeinsamen Interessen einer Gruppe (Gesellschaft) sollen befriedigt werden. Gerechtigkeit ist ein solches gemeinsames Interesse, weitere sind Umweltschutz und Sicherheit. In perfektionistischen Gesellschaften kann außerdem Fortschritt oder Kultur zum gemeinsamen Interesse erklärt werden. Diese Güter kommen auf eine entsprechende Güterliste und werden im Sinne des Utilitarismus maximiert. Hierfür sind keine interpersonellen Vergleiche etc. notwendig, da hier nicht unterschieden wird, welches Gut wem mehr bzw. weniger nützt. Die persönlichen Interessen sind schon durch den Gerechtigkeitsbegriff abgedeckt. Die Güterliste ist nicht lexikalisch geordnet, sie ist lediglich eine Prioritätenliste. Es stellt sich die Frage, wie stark die einzelnen gesellschaftlichen Güter gewichtet werden müssen. Dies ist letztendlich vom Volkswille abhängig und kann durch das wählen von Parteien mit entsprechenden Programmen oder Volksentscheiden kundgetan werden. Im Kriege etwa werden die meisten Bürger wohl dahingehend entscheiden, der Sicherheit Vorrang vor der Gerechtigkeit einzuräumen. Letztendlich erweist sich: Gerechtigkeit ist nicht um jeden Preis zu haben.

Die Betrachtungen über das Überlegungsgleichgewicht schloss ich mit der Behauptung, der einzige Verdienst der „Theorie der Gerechtigkeit“ sei es, den Common Sense philosophisch zu thematisieren. Rawls vermeidet jede Definition des Gerechtigkeitsbegriffs. Er erklärt lediglich, dass es ihm nur um die politische Gerechtigkeit geht. Was Gerechtigkeit ist, erläutert er nicht. Stattdessen behandelt er Gerechtigkeit als Verfahrensgerechtigkeit: er bedient sich allgemeiner Gerechtigkeitsüberzeugungen und verwertet diese in einem Verfahren, bis er das angestrebte Überlegungsgleichgewicht erreicht.

Wie ich bereits erklärt habe, ist Gerechtigkeit sprachphilosophisch ein relativer Begriff. Handlungen sind nicht absolut gerecht oder ungerecht, es kommt auf den Bezugsrahmen an, vor allem auf die Leute, welche die Handlung einschätzen. Unterschiedliche Kulturen bringen unterschiedliche Gerechtigkeitsüberzeugungen hervor (auch wenn es einen gemeinsamen Kern geben mag). Dies habe ich bei meiner Definition von Gerechtigkeit zu berücksichtigen versucht; was bringt ein Gerechtigkeitsbegriff, den die meisten Menschen intuitiv ablehnen würden, egal wie ausgeklügelt er konstruiert wurde? Was die Menschen aber intuitiv empfinden, hängt von vielen Faktoren wie Erziehung und prägenden Erfahrungen ab. Sofern man keinen teleologischen (etwa religiösen) Gerechtigkeitsbegriff verfolgt, kommt man zu dem Schluss: Gerechtigkeit ist ein pragmatischer Begriff und orientiert sich notwendigerweise an den Vorstellungen der Menschen.

Ich habe also Gerechtigkeit im Gegensatz zu Rawls nicht mit bloßer Verfahrensgerechtigkeit gleichgesetzt, denn das halte ich für absurd. Darum ist Rawls' ganze Konzeption des Urzustandes umsonst, so brillant er sie auch ausführt. Man kann zwar von einem Verfahren – etwa einem Spiel - sagen, es sei fair. Aber deshalb ist noch lange nicht das Ergebnis gerecht, auch wenn alle Beteiligten die

gleichen Gewinnchancen haben. Wo nur um materielle Güter gespielt wird, ist das nicht unmittelbar einsichtig, was aber, wenn Privilegien und Freiheitsrechte verlost werden könnten? Die Natur selbst bezeichnet Rawls als Lotterie, welche die Menschen per Zufall mit Talenten und Unzulänglichkeiten ausstattet. Gehen wir davon aus, dass die Chancen, bei dieser Lotterie des Lebens einen guten Startplatz zu erwischen, gleichverteilt sind (also gleiche Chancen für alle Seelen, die in einen Körper wollen), so wäre das ein faires Spiel! (Wäre Rawls konsequent, dann müsste er ja auch dieses Ergebnis als gerecht betrachten, und er hätte seine Theorie gar nicht aufstellen brauchen. Daher führt in meinen Augen Verfahrensgerechtigkeit noch nicht zu Gerechtigkeit. Der von mir gegebene Gerechtigkeitsbegriff kommt dagegen ohne Urzustand aus und beruft sich doch auf das Prinzip der Fairness. Er nimmt direkt Bezug auf den Common Sense (da die Zufriedenheit der Bürger von ihren Vorstellungen über Gerechtigkeit abhängt), nicht indirekt über ein kohärenztheoretisches Modell.

Mein relativistischer Standpunkt ist unvereinbar mit extremen politischen Haltungen: So ist es völlig absurd, die ethischen Aspekte aus der politischen Philosophie auszublenden, wie das die Libertarianer tun (auch wenn sie es nicht unbedingt zugeben). Dass es ethische Grundsätze gibt (etwa solche eines geeigneten Fairnessbegriffs), und dass es nicht nur zweckmäßig sondern auch geboten ist, diese politisch Umzusetzen, ist eine Tatsache, die man nicht weg diskutieren kann, so rationalistisch und objektiv man die Sache auch angeht. Die Libertarianer ignorieren das großzügig, und sie tun so, als ob die ganze Menschheit aus fühllosen Wesen besteht, die keine sittlichen Neigungen in sich verspüren. Sie spielen sich auf, als ob sie die alleinige Macht hätten, und ihre Grundsätze sind einzig und allein dafür da, sich die Freiheiten zu sichern, die sie brauchen, und sie verlangen dort Einschränkungen, wo sie ihre eigenen Ansprüche gefährdet sehen. Von einem Kompromiss kann keine Rede sein. Eine libertaristische Theorie kann aber nur dann den Anspruch erheben, gerecht zu sein, wenn ihr auch die Menschen zustimmen können, die nicht so erfolgreich sind. Gegnern des Liberalismus wird oft vorgeworfen, es sei der Neid, der sie gegen den Liberalismus aufbringt. Es grenzt schon fast an Unverschämtheit, Menschen Neid vorzuwerfen, die von der großen Torte doch nur einen winzigen Krümel abhaben wollen, Menschen, denen es so dreckig geht, dass sie nicht einmal wissen, wo sie die nächste Nacht verbringen sollen. (Ich beziehe mich hier in erster Linie auf Nozicks Theorie und die sozialen Verhältnisse in den USA.)

Die Libertarianer scheinen tatsächlich davon auszugehen, dass schon der Naturzustand, die Anarchie, gerecht ist. Sie wollen nur solches Recht, das allen Menschen (Verbrecher ausgeschlossen) gleichermaßen zum Vorteil gereicht. Sie maximieren nur die notwendigsten Ziele, welche die Mitglieder der Gesellschaft haben, nämlich für „Recht“ und Ordnung zu sorgen, mehr aber nicht. Von Verteilungsgerechtigkeit wollen sie nichts wissen. Daher denken sie wohl, dass auch der Naturzustand (oder genauer: die Verteilung von Fähigkeiten und Unzulänglichkeiten) gerecht ist, da sie ja glauben, dass es auf diesem Gebiet nichts auszugleichen gibt. Jede Umverteilung wäre eine Zumutung. Aber die Lotterie der Natur ist nicht gerecht. Denn es gibt hier keinen Gerechten, der verteilt hat (es sei denn man glaubt an eine höhere Gerechtigkeit und an einen Gott, der diese Verteilung vorgenommen hat).

Politik zu machen heißt aber in meinen Augen, Kompromisse zu schließen, einen gesellschaftlichen Konsens herbeizuführen. Das kann den Libertarianern aber in keinem Falle gelingen, sie hetzen die breite Masse gegen sich auf, ganz gleich wie ausgeklügelt sie ihre Theorien begründen mögen. Sie betreiben keine Philosophie (denn Philosophie soll keine abgehobene Wissenschaft sein wie die Mathematik, sie muss immer auch etwas mit dem Menschen zu tun haben, denn der Mensch ist in der politischen/ethischen Philosophie der Gegenstand des Denkens), sie betreiben einen intellektuellen Slalom in eigener Sache. Es wundert nicht, dass die Menschen im Urzustand ein solches Szenario ablehnen, und das obwohl sie doch in Rawls' Theorie Neidlosigkeit empfinden. Keiner will, dass es den Menschen, die viel leisten, schlechter geht, im Gegenteil. Aber man muss doch wollen, dass es den besonders Benachteiligten unter den Menschen besser geht. Leid erzeugt Mitleid, wenn auch in verschieden starkem Maße. Aber wer das ignoriert, der kann auch nicht länger an die Würde des Menschen glauben. Wer das ignoriert, zieht sich den Boden unter den eigenen Füssen weg.

Der Mitleidsbegriff, den ich bisher noch nicht thematisiert habe, führt zu den Kommunitariern. Ihnen werfe ich vor, dass sie den Begriff der Solidarität (der ja auf Mitleid beruht) überstrapazieren und kollektive Werte auch dann einfordern, wenn sie zur Zufriedenheit gar nicht mehr beitragen. In einer

Gesellschaft, in der Freiheit ein hohes Gut darstellt, kann die Gemeinschaft nicht in allen Belangen Vorrang haben. Die Kritik, die der Kommunitarismus am Liberalismus übt (vor allem in der verhaltenen Weise von Walzer), halte ich für angemessen. Meine Auffassung von Politik erfordert ebenfalls, in der Gemeinschaft einen eigenständigen Wert zu sehen, den es zu bewahren und zu pflegen gilt, denn die (durch Wahlen festgelegte) Güterliste enthält ausschließlich gemeinschaftliche Güter. Der Gerechtigkeitsbegriff selbst muss allerdings sehr wohl atomisiert verstanden werden, da er die Rechte von Individuen behandelt.

Anfangs erwähnte ich das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Freiheit: wie steht es nun damit? Nun, da ich gezeigt habe, wie ich Gerechtigkeit auffasse, ist klar, dass die Menschen in dem Maße zu mehr Freiheit gelangen, als sie versuchen, gerecht zu handeln. Durch die Gemeinschaft tun sich größerer Freiheiten auf, und sie entschädigen die unter größtmöglicher Zufriedenheit beschlossenen, gegenseitig auferlegten Verbote weit mehr als nötig.

Hiermit endet meine grundsätzliche Kritik. Zuletzt will ich die „Theorie der Gerechtigkeit" noch von einer anderen Seite angehen und Aspekte der Theorie betrachten, die in meinen Augen fragwürdig sind: Im Laufe der Arbeit habe ich Gegenargumente gefunden, die in der Sekundärliteratur so nicht vorkommen. Das hat mich verwundert, und es mag sein, dass sie philosophisch unhaltbar sind. Trotzdem will ich sie nicht zurückhalten, der Leser mag entscheiden, ob sie brauchbar sind. Meine Position ist stark zugespitzt, um die Kritik klar herauszustellen:

Das Unterschiedsprinzip ist nicht gerecht, ja nicht einmal unparteiisch im eigentlichen Sinne (auch wenn der Schleier des Nichtwissens das suggeriert). Die Einschränkung der Risikoscheu ist künstlich und lässt sich nicht begründen; ein gewisses Maß an Risikofreudigkeit ist ein psychologischer Fakt. Das Prinzip ist in dem Sinne parteiisch, da es jeden zwingt, sich in die Rolle der am wenigsten Bevorzugten hineinzuversetzen. Wie kann Rawls von Unparteilichkeit sprechen, wenn die einzige Rolle, in die jeder Repräsentant schlüpfen kann, die des Benachteiligten ist? Der Schleier des Nichtwissens hat eine gewisse Faszination auf mich ausgeübt; die Fairness der Ausgangssituation, die er erzeugt, ist Rechtfertigung genug für ihn. Allerdings: Wäre es nicht „fairer", den Repräsentanten statt der Risikoscheu eine Statistik in die Hand zu geben, welche die angebliche Gleichverteilung aller sozialen Schichten belegt (angebliche Gleichverteilung deshalb, da die soziale Struktur der Gesellschaft tatsächlich nicht gleichverteilt ist)? Dann identifizieren sich die Repräsentanten mit allen Positionen gleichermaßen Die tatsächliche Sozialstruktur bleibt auch hierbei unbekannt, allerdings greift die Maximin-Regel nicht mehr. Meiner Ansicht nach sollten bei der korrekten Anwendung der Maximin-Regel die Aussichten der Benachteiligten zuletzt ebenfalls maximiert werden, das habe ich bereits ausführlich dargelegt.

Ein weiterer Schwachpunkt der Theorie ist es, dass die Institutionen gemäß des Vier-Stufen-Gangs allein durch die zwei Grundsätze gestaltet werden. Wie Otfried Höffe[28] in seinem Aufsatz „Zur Gerechtigkeit der Verteilung" bemerkt, werden hierdurch keine Subventionen für Kunst, Kultur und Wissenschaft bereit stehen. Solche Einrichtungen müssen sich aus Spenden und Dienstleistungsentgelt finanzieren. Gerechtigkeit ist in Rawls' Theorie nicht nur ein Meta-Gut, sonder das einzige politische Gut. Über andere politische Ziele ist nichts zu lesen.

Rawls hat in den letzten Jahren ein paar seiner Ansichten revidiert.[29] Sein Urzustand ist zwar nach wie vor ein System reiner Verfahrensgerechtigkeit. Neu ist aber, dass die Repräsentanten keine bloßen „Maximierungsautomaten" darstellen sondern selbst moralische Subjekte sind. Seine Grundgüterliste umfasst außerdem auch kollektive Güter, um so auch gemeinschaftlichen Werten gerecht zu werden. Rawls ist von einer rein mechanistischen Konzeption abgekommen, da sich seine Auffassung vom Ziel politischer Philosophie gewandelt hat. Doch an den beiden Grundsätzen hält er weiterhin fest.

Nachspiel

Rauls ist wieder zurück in seinem Arbeitszimmer.

RAULS: Es hilft doch alles nichts. Da lassen wir uns die schönsten Theorien einfallen und errichten mächtige Gedankengebäude um Lösungen zu finden für die Probleme der Menschheit und um Gerechtigkeit zu schaffen. Doch trotzdem herrscht überall Zank und Streit. Gut, jetzt wo die „Theorie der Gerechtigkeit" tatsächlich umgesetzt wird, gibt es Aussicht auf Besserung. Echte Chancengleichheit zu schaffen, das ist die Herausforderung unseres Zeitalters; dies wird nicht nur das Zusammenleben, sondern auch unsere Kultur beflügeln... aber das Übel in der Welt lässt sich dadurch nicht ausrotten. Solange Neid, Misstrauen und Hass existieren, gibt es keine Hoffnung auf eine vollkommen gerechte Welt. Das Wurzel allen Übels ist längst nicht mehr der Staat, denn die Verfassungen können alles in allem in allen demokratischen Ländern als einigermaßen gerecht gelten. Nein, die Ursache ist das egozentrische Weltbild, dass die Leute in der Gegenwart vertreten. Wie soll man Begriffe wie Gerechtigkeit vermitteln, in einer Zeit, die jeder moralischen Orientierung entbehrt? Die Menschen müssen auch den Willen haben, gerecht zu handeln, sonst taugt die gerechteste Verfassung nichts. Denn Gesetzeslücken lassen sich immer finden, und so können sich ausgefuchste Egoisten auf Kosten der anderen bereichern. Gerechtigkeit darf nicht bloß eine institutionell gesicherte politische Grundposition sein, sie muss zuallererst im Bewusstsein der Menschen verankert sein. Daher kommen wir um einen Tugendbegriff nicht herum. Gerechtes Handeln bedarf Vorbilder. Die Erziehung muss die Notwendigkeit gerechten Verhaltens als erste Bürgertugend vermitteln.

Sein 7jährige Sohn Tommy stürzt ins Zimmer, gefolgt von seiner Frau Margareth.

TOMMY: Papi, kommst du endlich spielen?

MARGARET: John, Immer bist du so nachdenklich. Schau, was für ein herrliches Wetter draußen ist. Es gibt keinen Grund, hier herumzuhocken und unlösbare Probleme zu wälzen. Auf diese Weise kannst Du an der Welt nichts ändern. Die Welt, das sind doch in erster Linie wir, deine Familie. Tommy ist schon ganz traurig, er sieht Dich ja kaum mehr, seit Du an dem Projekt arbeitest.

RAULS: Du hast Recht. Ich sehe den Wald vor lauter Bäumen nicht. Für sein Glück ist letztendlich jeder selbst verantwortlich, Glück kann nicht staatlich garantiert werden. Manchmal sehe ich alles so pessimistisch, dabei ist es doch so einfach. Hier in den demokratischen Gesellschaften geht es uns so gut, und wir wissen das gar nicht zu schätzen. Kein Gesetz der Welt kann mich nun daran hindern, die Sonne zu genießen. Dafür braucht es keine Reichtümer. Wenn man die Verteilungsprinzipien zu verbissen verfolgt, dann wird daraus eine eitle Sache: keiner will sich benachteiligt fühlen, alle wollen das, was ihnen gebührt. Als ob es darauf ankommen würde! In anderen Zeiten waren sie auch glücklich ohne den ganzen Schnickschnack, der uns den Alltag so bequem macht. Die wirklichen Güter können nicht verteilt werden, die muss man sich selber suchen. Und ich denke, ich habe mein Glück gefunden. Für Euch möchte ich da sein, denn Ihr macht mich glücklich. Alles andere zählt nicht. *(Pause)* Das Projekt ist abgeschlossen, die Zeit wird zeigen, wie die Menschen mit der Theorie der Gerechtigkeit umgehen. Ich habe meinen Beitrag geleistet. Mehr kann ich nicht tun.

MARGARET: Das ist schon sehr viel. *(küsst ihn sanft)* Nun leg endlich Deine Papiere beiseite und geh mit uns an die Frühlingssonne.

RAULS: Hey Tommy, wie ist eigentlich das letzte Basketball-Spiel ausgegangen?

TOMMY: Ist doch klar. Ich habe gewonnen.

RAULS: Dann fordere ich eine Revanche.

TOMMY: Au ja!

Vorhang.

Quellennachweis

Einführung in die politische Philosophie und Vertragstheorie

[1] John Rawls Biographie
[2] Schülerduden Philosophie, Hrsg. Gerhard Kwiatkowski, Dudenverlag 1985, S. 398 ff „Staatsphilosophie“
[3] ebenda S. 161 f „Gesellschaftsvertrag“
[4] Wolfgang Kersting, John Rawls – zur Einführung, Junius Verlag 1993, S. 25 ff
[5] ebenda S. 11 ff

Der Urzustand

[6] ebenda S. 27
[7] ebenda S. 41

Die Gerechtigkeitsgrundsätze

[8] ebenda S. 129, 132 f
[9] ebenda S. 53, 54
[10] John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit, Hrsg: Otfried Höffe, Akademie Verlag 1998 H.L.A. Hart – Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, S. 146

Utilitarismus und Perfektionismus

[10] Schülerduden Philosophie, a.a.O. S. 435 f „Utilitarismus“
[11] ebenda S. 93 f „deontologische Ethik“

Das Unterschiedsprinzip

[12] John Rawls – Eine Theorie der Gerechtigkeit, Hrsg: Otfried Höffe, Akademie Verlag 1998 Peter Koller – Die Grundsätze der Gerechtigkeit, S. 52
[13] ebenda S. 46

Institutionen

[15] Kersting, a.a.O. S. 143
[16] Höffe, a.a.O.; Otfried Höffe – Zur Gerechtigkeit der Verteilung, S. 183
[17] Otfried Höffe, Gerechtigkeit als Fairneß, Hrsg. Otfried Höffe, Verlag Karl Alber 1977, S. 32
[18] Kersting, a.a.O. S. 153

Ziele

[19] Peter Koller, a.a.O. S, a.a.O. S. 46

Das Überlegungsgleichgewicht

[20] Kersting, a.a.O. S. 121
[21] ebenda, S. 123
[22] ebenda, S. 122
[23] ebenda, S. 135
[24] Höffe, a.a.O.; Nico Scarano – Der Gerechtigkeitssinn, S. 247

Der Libertarianismus

[25] Roland Kley, Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Verlag Paul Haupt 1988, S. 82
[26] ebenda, S. 123

Der Kommunitarismus

[27] Walter Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus?, Campus Verlag, 1994 S. 163

Stellungnahme

[29] Höffe, a.a.O.; Otfried Höffe – Zur Gerechtigkeit der Verteilung, S. 172
[29] Kersting, a.a.O S. 213