

2. Die grundlegende Intuition der Vertragstheorie

Der Utilitarismus kann durch ein einfaches Kriterium politischer Legitimität bestechen und hat deshalb die angelsächsische Diskussion in der politischen Philosophie und in den Wirtschaftswissenschaften seit Jeremy Bentham und John Stuart Mill relativ unangefochten dominiert. Legitim ist ihm gemäß die Ordnung einer Gesellschaft dann und nur dann, wenn diese Ordnung den Gesamtnutzen maximiert. Der Staat, das Rechtssystem, alle politischen und gesellschaftlichen Institutionen werden als eine *Maschine* verstanden, die möglichst viel von einem bestimmten Guten produzieren soll. Wenn diese Maschine ihren Zweck nur unzureichend erfüllt, muß sie repariert oder durch eine neue, effizientere Maschine ersetzt werden. Wozu sonst sollte es Einschränkungen unserer Handlungsfreiheit geben - und jede politische Institution beschränkt auf die eine oder andere Weise unsere Handlungsfreiheit - wenn nicht für einen bestimmten Nutzen? Auch als Individuum erscheinen uns Opfer nur dann begründet, wenn wir uns zu einem späteren Zeitpunkt einen Vorteil davon versprechen dürfen. Warum sollte das für eine Gesellschaft anders sein?

Rawls will in *A Theory of Justice* eine Alternative zu diesem Vorschlag anbieten. Er bezieht sich dabei auf die Idee eines Gesellschaftsvertrags, nach welcher die Ordnung einer Gesellschaft nur dann gerecht genannt werden kann, wenn ihr alle Mitglieder ihre freie Zustimmung erteilen können. Nicht mehr soll das Kriterium jedoch, wie in der älteren Tradition des Gesellschaftsvertrags, von einem *faktischen* Vertrag aller Mitglieder abhängig sein, der in einem vor aller Vergesellschaftung liegenden *Naturzustand* abgeschlossen wird; in der Tradition des vertragstheoretischen Denkens war die Erklärung der Entstehung einer Gesellschaftsordnung noch mit dem Ausweis ihrer Legitimität verquickt. Das Zustandekommen der Gesellschaft ist für Rawls nicht unmittelbar erklärungsbedürftig; wir werden in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, und wir verbringen dort in der Regel auch unser ganzes Leben. Doch auf welche Kriterien berufen wir uns, wenn wir diese Institutionen, besondere gesellschaftliche Einrichtungen oder Regeln als reformbedürftig ansehen? Auf welche Grundlage stellen wir

unsere moralischen Urteile über die politischen Verhältnisse, die wir in unserer Gesellschaft antreffen? Rawls antwortet darauf mit der Idee eines *hypothetischen* Gesellschaftsvertrags, der den *moralischen Standpunkt* gegenüber den bestehenden politischen Institutionen bildet.¹⁹

Zunächst möchte ich hier die verschiedenen Aspekte und Schlussfolgerungen der von Rawls gegen den Utilitarismus vorgebrachten Intuition näher beleuchten. Dabei möchte ich in diesem zweiten Kapitel gleichzeitig die drei wesentlichen Dimensionen einführen, die den Rahmen der Diskussion der beiden uns vorliegenden Legitimationskriterien bilden. Nach einer Übersicht über die verschiedenen Einzelargumente, die von Rawls gegen den Utilitarismus vorgebracht und in der Intuition einer *Verschiedenheit der Personen* auf einen handlichen Nenner gebracht werden (2. 1.), will ich hier nacheinander drei Fragen beantworten: Zuerst möchte ich eine Interpretation des Sinngehalts dieser Intuition vorschlagen, die uns mit der für die spätere Diskussion unverzichtbaren Terminologie vertraut machen soll: Wie sollen wir die metaphorische Redeweise einer Verschiedenheit der Personen verstehen (2. 2.)? Dann will ich mich dem Status dieser Intuition zuwenden und ihre Quelle aufsuchen. Welchen Ursprung hat dieser Ausgangspunkt, welches philosophische Gewicht trägt diese Intuition? Welche Funktion kommt dabei dem kontraktualistischen Argument zu (2. 3. 1.)? Und welche Rolle spielt das Überlegungsgleichgewicht, in welches dieses eingebettet ist (2. 3. 2.)?

Zuletzt thematisiere ich die von Rawls in verschiedener Hinsicht limitierte Reichweite der Intuition: Einerseits bildet sie den Ausgangspunkt zur Bestimmung von Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur unserer eigenen Gesellschaft. Von Anfang an beinhaltet Rawls' Vorgehensweise den Bezug zu einem bestimmten Kontext; sie steht damit in einem Spannungsverhältnis zur Erwartung an eine Gerechtigkeitstheorie, ein universell gültiges Moralprinzip zu formulieren (2. 4. 1.). Dann soll die von Rawls selbst auf ideale Umstände und Verhältnisse begrenzte Reichweite der Intuition erörtert werden. Welche praktische Relevanz hat sie für die politische Wirklichkeit (2. 4. 2.)? Die Beantwortung dieser Fragen wird mir Gelegenheit geben, das Feld für die

¹⁹ Der moralische Standpunkt gegenüber den wichtigsten gesellschaftlichen Einrichtungen kann nicht einfach durch ein Demokratie-Prinzip ersetzt werden, denn die institutionelle Ausgestaltung der Demokratie kann ja ihrerseits zum Gegenstand einer moralischen Beurteilung gemacht werden. Habermas sagt ganz richtig: „Deshalb liegt das Demokratieprinzip auf einer anderen Ebene als das Moralprinzip.“ (FG, 141) Faktisch stellt er es jedoch auf die gleiche Ebene neben das Moralprinzip, das ebenso wie das Demokratieprinzip aus dem übergeordneten Diskursprinzip abgeleitet wird, und scheint damit die institutionelle Ausgestaltung der Demokratie einer moralischen Beurteilung zu entziehen.

drei Einwände abzustecken, die von Autoren utilitaristischer Provenienz gegen die Idee des Gesellschaftsvertrags vorgetragen werden.

2. 1. Kritik des Utilitarismus

Wenn der Utilitarismus mit Hilfe von in unseren moralischen Intuitionen verwurzelten Urteilen kritisiert wird, so darf dabei nicht vergessen werden, daß der Utilitarismus selbst eine genuine *moralische* Theorie anzubieten beansprucht. Dieser Anspruch verdient es, ernst genommen zu werden. Zwar verficht der Utilitarismus eine Art *Kollektivegoismus*, aber dennoch verfügt er über ein moralisches Kriterium, das eine Schlichtung individueller und gesellschaftlicher Konflikte auf einer unparteiischen Grundlage erlauben soll. Er bietet uns einen Maßstab an, mit dem wir gesellschaftlichen Institutionen aus einer moralischen Perspektive beurteilen können. Insofern beansprucht der Utilitarismus durchaus auch eine Begründung einer Konzeption der politischen *Gerechtigkeit* vorzunehmen; schon Hume hat etwa behauptet, daß „*public utility is the sole origin of justice*“ (1957, 14). Der Utilitarismus darf daher nicht einfach durch eine enge Definition des Begriffs der Moraltheorie aus der Debatte um das adäquate Kriterium politischer Legitimität verbannt werden; die von ihm aufgeworfenen Fragen würden sich dann nur auf einer anderen Ebene von Neuem stellen.

Auch Rawls erkennt an, daß der Utilitarismus eine Theorie, einen Begriff und eine Begründung der politischen Moralität anzubieten hat. Maßstab dessen, was wirklich gerecht und ungerecht ist, müssen nicht unsere diesbezüglichen Gerechtigkeitsgefühle darstellen; letztere könnten sich als durchaus revisionsbedürftig erweisen, und so ließe sich dann die Institution der Sklaverei, wenn sie denn zur Vermehrung des Gesamtnutzens beiträgt, von einem utilitaristischen Standpunkt aus als durchaus *gerecht* bezeichnen. Deshalb gebrauche ich den Begriff der Gerechtigkeit in dieser Untersuchung in einem rein formalen Sinn; mit dem Begriff der Gerechtigkeit sollen nicht schon bestimmte substantielle Inhalte oder Überzeugungen präjudiziert werden (vgl. Hare MT, 157; Brandt GR, 307/8). Feinberg bezweifelt zwar diese Möglichkeit einer vollkommen inhaltsneutralen Auffassung von Gerechtigkeit, räumt aber gleichzeitig ein, daß die Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs als einer direkt anti-utilitaristischen Konzeption politischer Moralität uns nicht schon von der Notwendigkeit befreit, gegen die immer noch offenstehende Möglichkeit zu argumentieren, daß dem größten Gesamtnutzens gleichwohl die Priorität gegenüber der Gerechtigkeit

zukommt (1989, 109). Bei Rawls vermißt Feinberg denn auch ein trifftiges Argument gegen den Utilitarismus.

Wenn Habermas den Utilitarismus unter dem *pragmatischen Gebrauch* der praktischen Vernunft einordnet (1991, 100) und diesen neben einen moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft stellt, so übergeht er dabei stillschweigend, daß ein bestimmter *sozialpragmatischer* Gebrauch der praktischen Vernunft beanspruchen kann, einen genuin *moralischen* Gebrauch der Vernunft darzustellen. Weiterhin übergeht Habermas mit seiner Gegenüberstellung von *ethischem* (eine bestimmte Identität, ein Selbstverständnis artikulierenden) und moralischem Vernunftgebrauch die Möglichkeit, daß der *moralische* Vernunftgebrauch durchaus in einem bestimmten Selbstverständnis, einer moralischen *Identität* etwa von freien und gleichen Personen, wurzeln kann. Moralisches Handeln wäre dann authentischer Ausdruck eines ethischen Selbstverständnisses (vgl. Abschnitt 6. 3. 1.), es müßte diesem nicht beziehungslos gegenüberstehen oder ihm gar widersprechen.

Rawls selbst führt den Utilitarismus als eine der Konzeptionen der Gerechtigkeit in der Liste von Gerechtigkeitskonzeptionen auf, zwischen denen die Parteien im Urzustand zu wählen haben. Er spricht sogar davon, daß es leicht fällt anzunehmen, daß der Utilitarismus "*the most rational conception of justice*" (TJ § 5, 23) darstelle. Fraglich ist dabei, was mit dem Begriff *rational* an dieser Stelle gemeint sein soll; den Parteien im Urzustand wird der Utilitarismus sicherlich nicht rational erscheinen, auch Einzelpersonen werden schwerlich die angebliche Rationalität des Utilitarismus als mit ihrer eigenen Konzeption einer prudentiellen Rationalität übereinstimmend ansehen können. Rawls' Terminologie ist nicht immer ganz klar, und er scheint an manchen Stellen seiner Theorie den Utilitarismus als in einem unüberwindlichen Gegensatz zu jeder Konzeption von Gerechtigkeit zu sehen. Hier muß man eine unglückliche Ambiguität in der Verwendung des Begriffs der *Gerechtigkeit* in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit konstatieren. Manchmal versteht Rawls unter Gerechtigkeit nämlich nichts anderes als seine eigene Theorie der *Gerechtigkeit als Fairneß*, die sowohl das vertragstheoretisch inspirierte Entscheidungsverfahren im Urzustand als auch die dort ausgewählten beiden Gerechtigkeitsprinzipien umfaßt. Und dieser Begriff der Gerechtigkeit schließt den Utilitarismus natürlich von vornherein als eine Theorie der Gerechtigkeit aus.

An anderen Stellen jedoch scheint Rawls wiederum bereit, auch die Möglichkeit einer utilitaristischen Konzeption der Gerechtigkeit einzuräumen (TJ § 6, 22f. und 26). Für eine terminologische Toleranz gegenüber inhaltlich verschiedenen Konzeptionen der Moralität plädiert deshalb auch Tugendhat (1993, 27). Wir werden sehen, daß sich diese Am-

biguität sogar noch im für den Politischen Liberalismus entscheidenden Begriff des *übergreifenden Konsenses* findet, in welchem inhaltliche Gerechtigkeitsfragen von dort auch zugelassenen utilitaristischen Legitimationsstrategien abgekoppelt werden sollen (vgl. Abschnitt 7. 3.). Ist der Utilitarismus also vielleicht lediglich rational und widerspricht gleichzeitig jeder möglichen Auffassung der Moral? Die Moral müßte sich dann aber den Vorwurf der möglichen Irrationalität von Seiten des Utilitarismus gefallen lassen!

Aber gehen wir den inhaltlichen Differenzen nach, die Rawls' Theorie der Gerechtigkeit (und diese verfolgt den Anspruch, unsere Alltagsintuitionen in ein kohärentes und begründetes Gesamtgebäude zusammenzuführen) vom Utilitarismus trennen. Diese Differenzen ziehen sich durch die gesamte Rawlssche Theorie, implizit sind sie stets präsent, explizit angesprochen werden sie in den Paragraphen 5, 6 und 30 von *A Theory of Justice*. Man kann hier vier verschiedene, wenn auch aufeinander bezogene Gesichtspunkte voneinander unterscheiden, in denen Rawls' Bedenken gegen eine utilitaristische Moraltheorie ihren Ursprung haben: Freiheitsrechte, die soziale Gerechtigkeit, die Stabilität und die Öffentlichkeit bzw. die demokratische Mitbestimmung. Sie geben unseren intuitiven Bedenken und Widerständen gegen den Utilitarismus Ausdruck, und sie prägen dann auch wesentlich die Formulierung der beiden Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien.

2. 1. 1. Freiheitsrechte

Der erste und wohl wichtigste Punkt, an dem unsere intuitiven Widerstände gegen den Utilitarismus gewöhnlicherweise ihren Ausgang nehmen, ist die angebliche Inkompatibilität von Utilitarismus und liberalen wie auch partizipatorischen Freiheitsrechten. Die Maximierung des Gesamtnutzens widerspreche sowohl unseren individualistischen, negativen wie auch etwaigen republikanischen, positiven Freiheitsvorstellungen. Der Utilitarismus erlaube und erfordere manchmal, daß individuelle und auch kollektive Freiheitsrechte eingeschränkt und verletzt werden, wenn dies der Förderung des Gesamtnutzens zweckdienlich ist. Wir erinnern uns, dem Utilitaristen dient eine Rechtsordnung als bloße Maschinerie zur Produktion des größtmöglichen Gesamtnutzens. Die in jeder wohlgeordneten Gesellschaft notwendigen Einschränkungen der Willkürfreiheit eines Individuums werden im Utilitarismus nicht mit den Rechten anderer Mitglieder einer Gesellschaft begründet; sie stehen allein im Dienst der kollektiven Nutzensumme.

So ist die Institution der Sklaverei natürlich dann moralisch gerechtfertigt, wenn sie für die Maximierung des wie auch immer zu definierenden Gesamtnutzens einer Gesellschaft einen Beitrag leistet. Der Utilitarismus lässt nur eine instrumentelle, nicht aber eine intrinsische Begründung vom Recht auf Leib, Leben und weitestgehender Handlungsfreiheit zu. Damit sind wir auch beim klassischen Beispiel angekommen, das oft gegen den Utilitarismus angeführt wird: Ein Mensch kann, so jedenfalls ein konsequenter Handlungs-Utilitarist, ohne weiteres gefoltert werden, wenn dies für die Beförderung bestimmter gesellschaftlicher Ziele notwendig erscheint und der Gesamtnutzen die sicherlich großen Kosten übersteigt. Für den Utilitaristen mögen Gladiatorenkämpfe dann ihre Berechtigung haben, wenn sie für eine Belustigung des Publikums sorgen, die in ihrer Quantität größer ist als das Unglück derjenigen, die dafür sterben müssen. Rawls wendet dagegen ein, daß es die *Gerechtigkeit* nicht zuläßt, Rechtsverletzungen selbst durch einen noch so großen Zugewinn an einem bestimmten *Guten* zu kompensieren oder damit zu legitimieren.

“Each member of society is thought to have an inviolability founded on justice or, as some say, on natural right, which even the welfare of every one else cannot override. Justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. The reasoning which balances the gains and losses of different persons as if they were one person is excluded.” (TJ § 6, 28).

Hier wird übrigens deutlich, daß Rawls keine strikt deontologische Moralttheorie vertritt; er wendet sich nur gegen die mit Rechtsverletzungen einhergehenden Freiheitseinschränkungen zugunsten eines größeren Gesamtnutzens. Nicht jedoch wendet er sich - wie etwa der strikte Deontologe Nozick (ASU, 28) - gegen einen Konsequentialismus der Rechte, der etwa die Verletzung der Rechte einer Person zum besseren Schutz der Rechte aller anderen Personen zulassen würde (vgl. Abschnitt 5. 3. 3.). Rawls geht es bei seiner Kritik des Utilitarismus zunächst nur um die bedenkliche Nivellierung der Inkommensurabilität zwischen den individuellen Rechten und einem gemeinsamen Guten in der speziellen Form eines aggregierten, kollektiven Nutzens. Folgerichtig erscheint sein erster Gerechtigkeitsgrundsatz als mit Freiheitseinschränkungen zum Zwecke des Schutzes anderer Personen kompatibel:

“Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.” (TJ § 46, 302)²⁰

²⁰ Eine Kritik Harts (1989) hat Rawls dazu veranlaßt, eine gegenüber *A Theory of Justice* wichtige Veränderung am ersten Gerechtigkeitsprinzip anzubringen; es lautet nun: “*Each*

Zur Frage, ob die Verletzung von Rechten zum Zwecke eines größeren Rechtsschutzes, und auch zur Frage, ob ein Opfer der Wohlfahrt eines Individuums zum Zwecke des größeren Nutzens für andere gerechtfertigt sind, äußert sich Rawls hier noch nicht direkt. Der erste Kritikpunkt betrifft also lediglich die vom Utilitarismus nicht anerkannte Inkomensurabilität von Rechten und Gesamtnutzen und die damit verbundene Priorität von Rechten gegenüber Wohlfahrtsüberlegungen.

2. 1. 2. Distributive Gerechtigkeit

Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft die Wohlfahrt der einzelnen Individuen, die nicht mit der Wohlfahrt der Allgemeinheit verrechnet werden darf. Der bekannte Vorwurf an den Utilitarismus lautet, daß er über kein vom Gesichtspunkt des Gesamtnutzens *unabhängiges* Kriterium für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit verfüge. Für den Utilitaristen wird die Frage der distributiven Gerechtigkeit immer der Beförderung des Gesamtnutzens untergeordnet. Er wird also krasse wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten dann in Kauf nehmen und sogar für moralisch gerechtfertigt ansehen, wenn diese im Dienste eines quantitativ höheren Gesamtnutzens stehen. Tugendhat spricht deshalb vom Utilitarismus auch als einer „Ideologie des Kapitalismus, denn er erlaubt es, das Wachstum der Ökonomie als solches ohne Rücksicht auf Verteilungsfragen moralisch zu rechtfertigen.“ (1993, 327) Genauso wie ein einzelner, kluger Mensch vielleicht auf die Befriedigung manch gegenwärtigen Wunsches zum Zwecke seines gesamten individuellen Nutzens innerhalb seines Lebens verzichten wird, mutet der Utilitarist manchen Menschen den Verzicht auf die Erfüllung ihrer Lebensziele und -pläne zu, wenn das für den Gesamtnutzen notwendig erscheint. Der Utilitarist gewinnt die moralische Perspektive aus der Übertragung der Klugheitswahl eines einzelnen Menschen auf die ganze Gesellschaft. Rawls wendet dagegen ein, daß die soziale Gerechtigkeit eines vom Gesamtnutzenmaximum unabhängigen Fundaments bedürfte.

Doch ist bei Rawls kein Argument gegen Wohlfahrtsopfer von manchen Individuen zugunsten anderer zu finden. Rawls spricht sich nur gegen Opfer zugunsten des größten Gesamtnutzens aus; das Unterschiedsprinzip beispielsweise hat demnach durchaus einen konsequentialistischen Kerngehalt, denn es erfordert Opfer von den bessergestell-

person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all.“ (PL, 291) Die Abschwächung der Formulierung des ersten Prinzips ist aber für unsere Debatte nicht weiter von Bedeutung.

ten Individuen zugunsten der schlechtergestellten Individuen. Das Unterschiedsprinzip postuliert wie der Utilitarismus die moralische Wünschbarkeit eines bestimmten Endzustands, nur nimmt es im Gegensatz zu diesem ein vom bloß erstrebenswerten Guten unabhängig definiertes Kriterium einer bestimmten Verteilung von Gütern in die Definition dieses Endzustands mit auf. Im Unterschied zum Utilitarismus ist das vom Unterschiedsprinzip verfolgte Ziel nicht bloß ein zu maximierendes Gutes, sondern ein bestimmter Endzustand, der wesentlich auf distributive Aspekte der Gerechtigkeit bezogen bleibt:

„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.“ (TJ § 46, 302)

Das Unterschiedsprinzip ist eines der bekanntesten Bestandteile der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit. Es verknüpft den Gesichtspunkt der *Effizienz*, der bei der *Produktion* der Güter zu beachten ist, mit einem Gesichtspunkt der *Gerechtigkeit*, der bei der *Verteilung* dieser Güter relevant wird. Es erkennt damit den Zusammenhang an, der zwischen dem Umfang der Produktion von Gütern, der Verteilung von Verantwortlichkeiten und Rekompensationen für Verdienste bei dieser Produktion, und der Verteilung von Gütern je nach Bedürfnissen einzelner Personen besteht. Das Unterschiedsprinzip fordert eine Verteilung von Gütern, die sich letztlich zum Vorteil derjenigen auswirken wird, die den kleinsten Anteil der zur Verteilung anstehenden Güter erhalten. Dabei sind nicht alle Güter gemeint, die zur Verteilung anstehen, sondern nur die sogenannten Primärgüter (*primary goods*), die von allen Teilnehmern an einem System der sozialen Kooperation produziert und von den wesentlichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen einer Gesellschaft verteilt werden (vgl. Rawls TJ § 15; Rawls 1982). Das Unterschiedsprinzip fordert deshalb auch keine strikte Gleichheit, insofern man nämlich Gleichheit als die Zuweisung einer gleichen Menge an Gütern an alle Mitglieder einer Gesellschaft verstehen will. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind vielmehr dann gerechtfertigt, wenn sie jedem einzelnen zum Vorteil erwachsen. Auch hat dieser *distributive* Vorteil kein *egalitärer* Vorteil zu sein, denn die Implementierung des Unterschiedsprinzip kann für verschiedene Personen durchaus auch einen unterschiedlich großen Vorteil zur Folge haben; für manche Personen kann die Gestaltung einer Gesellschaft gemäß des Unterschiedsprinzips - im Vergleich zu einem ungerechten Ausgangszustand - vielmehr sogar einen *individuellen Nachteil* bedeuten.

Nun wird mit diesem Grundsatz sicherlich der Intuition einer Verschiedenheit von Personen Rechnung getragen, insofern nämlich die Ansprüche der am wenigsten Begünstigten hier einer bloßen Maximierung des Gesamtnutzens vorangestellt werden. Wie ein utilitaristischer Maximierungsgrundsatz, so erlaubt auch das Unterschiedsprinzip die Möglichkeit einer ungleichen Verteilung. Doch tut er dies aus einem anderen Grund, der letztlich auf die angenommene *allgemeine Akzeptanz* dieses Kriteriums zurückzuführen ist. Das Differenzprinzip nimmt zwar die utilitaristische Idee mit in die Idee der Gerechtigkeit auf; doch es fügt ihr eine unabhängige moralische Komponente hinzu: Eine Verringerung des Nutzens ist nur dann legitim, wenn dieser Verlust durch einen Gewinn an einer anderen Stelle ausgeglichen wird. Ein größerer Verlust kann sogar durch einen kleineren Vorteil ausgeglichen werden, wenn der Vorteil einer benachteiligten Person zugute kommt. Wenn jeder einzelne von einem Wohlfahrtszuwachs profitieren kann, sollte diese Möglichkeit eines dann auch insgesamt größeren Gesamtnutzens nicht auf dem Altar eines bloßen Gleichheitsfetischismus geopfert werden. Die Idee einer Gleichverteilung von Gütern wird also auf die Idee eines Vorteils für jeden einzelnen hin begrenzt und qualifiziert.

Dennoch taucht unabhängig von der gleichzeitigen Qualifizierung und Kombination eines utilitaristischen Effizienzgedanken und eines egalitaristischen Verteilungsgedankens die Frage auf, ob dieses Prinzip auch von denen akzeptiert werden kann und akzeptiert werden wird, die nicht zu den am wenigsten Begünstigten zählen und die deshalb unter Umständen ihrerseits Opfer für die Besserstellung dieser Gruppe in der Gesellschaft bringen müssen? Schließlich kann man diese Akzeptanz gerade dann nicht für ausgemacht halten, wenn man von einer Intuition der Verschiedenheit von Personen ausgeht. Daß einige Personen die Güter, die sie selbst erwirtschaftet haben, zum Vorteil der am wenigsten Begünstigten einer Gesellschaft abgeben sollten, erscheint mit der Intuition einer Verschiedenheit von Personen nicht unmittelbar vereinbar.

Genauso wie die weniger Begünstigten in einem utilitaristischen Gesellschaftssystem könnten nun die Begünstigten oder die Bessergestellten innerhalb einer Gesellschaft gegen das Unterschiedsprinzip geltend machen, daß es ihnen Opfer abverlangt, und zwar für Zwecke, die sie sich selbst nicht gesetzt haben und denen sie ihre Zustimmung vernünftigerweise auch versagen könnten. Schließlich werde - und sie rücken hier das Differenzprinzip in die Nähe der Umverteilungsmaßnahmen des Utilitarismus zum Zwecke der Gesamtnutzenmaximierung - die distributive Konzeption der Moralität dabei einer Auffassung von Zweckrationalität unterworfen, die im Gegensatz zur utilitaristischen Vermehrung des Gesamtnutzens eben nur den Vorteil der am wenigsten

Begünstigten zum Zwecke habe. Damit sei aber nur eine willkürliche Festsetzung des Zwecks der Rationalität (also der Vorteil der am wenigsten Begünstigten) an die Stelle der ursprünglichen utilitaristischen Zwecksetzung einer Gesamtnutzenmaximierung getreten. Von der Sache her ergebe sich damit kein wirklich grundlegender Unterschied zwischen zwei gleichermaßen konsequentialistischen Vorgehensweisen. Mit dieser Argumentation wird die innere Konsistenz der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit fragwürdig, die ihren eigenen Standard der Verschiedenheit von Personen zu verfehlen scheint. So wendet zum Beispiel Nozick gegen Rawls' distributive Konzeption der Gerechtigkeit ein:

"Rawls has not shown that the more favoured man A has no grounds for complaints at being required to have less in order that another might have more than he otherwise would. And he can't show this, since A does have grounds for complaints." (ASU, 197; vgl. Dworkin 1989, 20; Griffin WB, 170; Gauthier MA, 254; Dupuy 1992: IV. John Rawls, l'utilitarism et la question du sacrifice, 107 – 160)

Mit drei verschiedenen Argumentationsstrategien lässt sich auf diesen Vorwurf einer immanenteren Inkonsistenz der Rawlsschen Theorie antworten. Entweder man verwirft mit Michael Sandel die Annahme einer Verschiedenheit der Personen. Vom Gesichtspunkt einer dem Individuum übergeordneten Gemeinschaft kann es keine Kritik einzelner Personen mehr gegen diese Art der Umverteilung gemäß dem Unterschiedsprinzip geben.

"The difference principle commits Rawls to an intersubjective conception he otherwise rejects. ... If the difference principle is to avoid using some as means to others' end, it can only be possible under circumstances where the subject of possession is a 'we' rather than an 'I', which circumstances imply in turn the existence of a community in the constitutive sense." (Sandel 1982, 80)

Will man diese kommunaristische Substitution der Intuition einer Verschiedenheit der Personen durch eine für die Rechtsansprüche des einzelnen vorgängige und konstitutive Form der Gemeinschaft nicht akzeptieren, so könnte man zweitens wie Nozick einfach jede Form einer Verteilungsgerechtigkeit als mit einer kantischen Konzeption der personalen Autonomie jedes einzelnen unvereinbar ansehen:

"Rawls' view seems to be that everyone has some entitlement or claim on the totality of natural assets (viewed as a pool), with no one having differential claims. ... People will differ in how they view regarding natural talents as a common asset. Some will complain, echoing Rawls against utilitarianism, that this 'does not take seriously the distinction between persons'; and they will wonder whether any reconstruction of Kant that treats people's abilities and talents as resources for others can be adequate." (ASU, 228)

Eine dritte Argumentationsstrategie bestünde angesichts dieses Dilemmas darin, nach Möglichkeiten der Vereinbarkeit der Intuition einer Verschiedenheit von Personen und der letztlich auch auf einer Intuition begründeten moralischen Forderung nach einer Form der Verteilungsgerichtigkeit zu suchen. Denn sonst besteht die Gefahr, daß diese Intuition dafür mißbraucht wird, *alle* Versuche zu diskreditieren, die auf die Reduzierung von gesellschaftlichen Ungleichheiten abzielen.

„All these are discredited as if all necessarily committed the cardinal sin committed by maximizing utilitarianism of ignoring the separateness of individuals.“ (Hart 1983, 202)

Diesen Weg einer Rechtfertigung von Umverteilungsmaßnahmen, welche der Intuition einer Verschiedenheit von Personen nicht zuwider laufen, schlägt neben Pogge (1989, § 5 und §6) auch Nagel (EP, 78) ein, der eine fundamentale Asymmetrie im Verhältnis zwischen den mehr und den weniger Begünstigten einer Gesellschaft feststellt: Danach kommt den Opfern der weniger Begünstigten zum Zwecke der Vermehrung des Nutzens der mehr Begünstigten oder der Gemeinschaft insgesamt von einem moralischen Standpunkt eine weitaus größere Bedeutung zu als Opfern der mehr Begünstigten zum Vorteil der weniger Begünstigten, die moralisch gesehen unbedenklich erscheinen. Schließlich sollte es jedem leichter fallen, Opfer für diejenigen zu bringen, denen es schlechter geht, als für diejenigen, denen es besser geht als einem selbst.²¹ Die These einer Kompatibilität unserer moralischen Intuition mit einer Idee der Umverteilung würde es dann ermöglichen, der ausweglos scheinenden Alternative zu entgehen, entweder wie Sandel auf die Idee der personalen Autonomie oder aber wie Nozick auf die Idee der Verteilungsgerechtigkeit zu verzichten.

2. 1. 3. Soziale Stabilität

Sowohl die Rechte einzelner Personen als auch deren Wohlfahrt im Vergleich zu anderen Personen sind als konkrete Anwendungsfälle der Intuition der Verschiedenheit von Personen zu verstehen: Diese Intuition besagt zunächst ganz einfach, daß die Moral, die politische Gerech-

²¹ Rawls hält zwar seinerseits am Unterschiedsprinzip in *Political Liberalism* fest, doch weist er ihm nun nicht mehr den Status eines Gerechtigkeitsprinzips zu, nach welchem eine Gesellschaftsordnung kritisiert und legitimiert werden kann. Es kommt ihm nun nur noch ein Gesetzesrang zu, und dieser mache eine entsprechende politische Willensbildung in einer liberalen Demokratie erforderlich (PL, 228f.). Das Unterschiedsprinzip war bereits in *A Theory of Justice* dem ersten Gerechtigkeitsprinzip lexikographisch nachgeordnet (TJ § 17, 103; vgl. auch TJ § 31, 199).

tigkeit nicht einfach als eine auf das Kollektiv ausgedehnte Konzeption der Zweckrationalität zu verstehen ist. Dagegen melden unsere Intuitionen kräftigen Widerstand an. Darüber hinaus finden sich bei Rawls weitere Überlegungen, die er gegen den Utilitarismus anführt, ohne unmittelbar mit seiner moralischen Grundintuition verknüpft zu sein. Sie weisen auf den Horizont einer Struktur der politischen Vernunft hin, innerhalb dessen sich unsere Untersuchung bewegt. Es geht dabei um die Frage, wie die verschiedenen Bereiche des menschlichen Vernunftgebrauchs, wie also der moralisch-praktische Gebrauch der Vernunft mit anderen Anwendungsgebieten der Vernunft in einer kohärenten Struktur verknüpft zu denken sind.

Nach Rawls kann beispielsweise eine nach utilitaristischen Gesichtspunkten geordnete Gesellschaft nicht *stabil* sein, denn sie wird unweigerlich - und jetzt ist das Verhältnis des moralisch-praktischen Vernunftgebrauchs zum außermoralisch-praktischen, Fragen des guten Lebens betreffenden Vernunftgebrauch angesprochen - zu einer moralischen *Überforderung* ihrer eigenen Mitglieder führen (Nida-Rümelin 1993, 137)²². Wir stehen hier vor dem allgemeinen Problem des Verhältnisses zwischen moralischen Ansprüchen und Glücksstreben des Menschen oder, mit anderen Worten, dem Spannungsverhältnis zwischen dem Rechten und dem Guten. Mit Kant erstreben wir notwendig die Glückseligkeit als das *vollendete* Gute, doch erst wenn wir dieses Streben vom *obersten* Guten, der Bedingung der Tugendhaftigkeit abhängig machen, werden wir uns der Glückseligkeit auch als würdig erweisen und des ganzen Gutes teilhaftig werden (Kant 1977, Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft, 238; kritisch zur Verwendung des Begriffs des Guten bei Kant vgl. dagegen Tugendhat 1993, 106). Es sind dann die Postulate der Existenz Gottes wie der Unsterblichkeit der Seele, welche die Denkbarkeit der Realisierung des höchsten Gutes, der Vereinbarkeit von moralischem Gesetz und Glückseligkeit gewährleisten sollen. Rawls verzichtet auf diese metaphysischen Postulate - auch wenn sie bei Kant nur aus der Sorge um die Objektivität praktischer Urteile abgeleitet sind und keine theoretischen Erkenntnisse darstellen - und setzt den Begriff einer stabilen und d. h. für alle vorteilhaften Kooperation in einer wohlgeordneten Gesellschaft an deren Stelle.

Die Konvergenz von Rechtem und Gutem, die bei Kant wie auch bei Rawls ein Zusammenspiel von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch erfordern, ist bei Rawls aber nicht mehr auf die Sphäre

²² Absehen wollen wir hier davon, daß dieses Argument einer mangelnden sozialen Stabilität der utilitaristischen Moralttheorie im Widerspruch zu Rawls' Behauptung steht, daß „*a utilitarian society may also be well-ordered.*“ (TJ § 41, 263)

der privaten Moral und der Religion beschränkt. Auch Kant hat in seiner Geschichtsphilosophie einen Platz für die Konvergenz von Rechtem und Guten in der Sphäre von Gesellschaft und Politik geschaffen, doch für Rawls stellt die gelingende soziale Kooperation von Anbeginn den Ort dar, an welchem das moralischen Ansprüchen genügende Mitglied einer Gesellschaft auch hoffen darf, in Zusammenarbeit mit anderen seine vernünftigen Lebenspläne zu realisieren. Kants transzendenten Dimension wird bei Rawls letztlich zum Objekt eines Politikums, der Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft. Konsequenterweise wird damit eine Philosophie der Geschichte für Rawls überflüssig, wenn er sich - neben einer idealen Theorie der Gerechtigkeit - dann auch über die sozialen und kulturellen Bedingungen der Realisierbarkeit seines Ideals Gedanken macht (vgl. Abschnitt 7. 3.). Die utilitaristische Doktrin mutet dagegen den Mitgliedern einer Gesellschaft zu, nicht nur die Befriedigung ihrer eigenen Lebensziele bei der Maximierung des Gesamtnutzens hintan zu stellen, sollten erstere der letzteren widersprechen. Wie nun utilitaristisch begründete Handlungsanweisungen in die Triebfedern des menschlichen Handelns eingehen sollen, ist für den Utilitarismus umso schwerer zu erklären, als die klassische Doktrin des Utilitarismus etwa von Bentham eine bloß eigeninteressierte Motivation der Menschen postulierte:

„If it is a psychological law that individuals pursue only interests in themselves, it is impossible for them to have an effective sense of justice (as defined by the principle of utility).“ (Rawls TJ § 69, 455; vgl. TJ § 76, 500f.)

Ihre Mitglieder müßten aber darüber hinaus bereit sein, diese Lebensziele inhaltlich zu revidieren, wenn bestimmte Ziele nicht mit dem Gesamtnutzen in Einklang gebracht werden können (vgl. Rawls 1982, 178). Der Motiv-Utilitarismus beispielsweise erfordert die Motivierung unseres Handelns durch die Sorge um den maximalen Gesamtnutzen (Adams 1976). Nicht nur die Handlungsfreiheit der Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaft wird dadurch eingeschränkt; zuletzt wird selbst die Autonomie, die Möglichkeit in Frage gestellt, eigene Lebensziele zu bestimmen. Die Doktrin des Gesellschaftsvertrags stellt dagegen eine unmittelbare Verknüpfung von Handlungsmotivation und Prinzipien der Gerechtigkeit her und kann daher eine vergleichsweise größere gesellschaftliche Stabilität realisieren: Sie nimmt sich den Wunsch nach einer Gerechtigkeitskonzeption zu handeln (TJ § 72, 476) zu Hilfe, um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu erklären:

„When institutions are just ... those taking part in these arrangements acquire the corresponding sense of justice and desire to do their part in maintaining them“. (TJ § 69, 455)

Das utilitaristische Nutzenprinzip kann keine derartige motivationale Stütze der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu Hilfe nehmen. Der Utilitarismus ist nach Rawls geradezu auf die Bereitschaft zur totalen Selbstaufopferung für höhere Ziele und damit auch auf die Preisgabe der eigenen Selbstachtung angewiesen, um die allgemeine Befolgung des Utilitätsprinzips zu gewährleisten:

„It is characteristic of the morality of authority when conceived as a morality for the social order as a whole to demand self-sacrifice for the sake of a higher good and to deprecate the worth of the individual and lesser associations. The emptiness of the self is to be overcome in the service of larger end.“ (TJ § 76, 500).

Zur Handlungsmotivation findet also die Moraldoktrin des Utilitarismus, wenn er sich nicht etwa auf das spontane, aber begrenzte Mitgefühl berufen oder auf die Verhängung von institutionellen Sanktionen vertrauen will, keinen unmittelbaren Zugang. Dabei stellt diese potentielle Lücke zwischen moralischer Legitimation und Handlungsmotivation nicht notwendig ein entscheidendes Argument gegen den Utilitarismus dar. Es könnte auch ein Grund zur Enttäuschung des Moraltheoretikers über die eigeninteressierten Menschen darstellen, welche vielleicht gerade noch zur moralischen Einsicht fähig sind, ihr Handeln aber leider nicht an dieser Einsicht orientieren werden.

Nicht nur der Verzicht auf die Verwirklichung der eigenen Lebensziele wird also den Mitgliedern einer utilitaristischen Gesellschaft zugeschrieben; und bereits dieser hohe Anspruch stellt eine potentielle Quelle von politischer Instabilität dar. Da sie auf motivationale Schwierigkeiten trifft und zuletzt sogar noch die Autonomie ihrer Mitglieder bedroht, wird eine auf utilitaristischen Prinzipien gegründete Gesellschaft Schwierigkeiten damit haben, die in bestimmten außermoralischen Quellen des Vernunftgebrauchs (beispielsweise der Klugheit im Sinne eines guten, erfüllten Lebens) gegründeten Bedingungen des Erhalts ihrer eigenen Stabilität zu erfüllen. Ihre Mitglieder können sich nicht mehr als Wesen verstehen, die sich eigenständig über ihre Lebenspläne Gedanken machen und diese in Eigenverantwortlichkeit festlegen und revidieren könnten.

Die Frage nach der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft betrifft also auch die Frage nach der Beziehung zwischen zwei verschiedenen Elementen der Struktur der politischen Vernunft. Wir werden diese beiden Elemente später unter den Bezeichnungen des empirischen Gebrauchs der praktischen Vernunft und des reinen bzw. moralischen Gebrauchs der praktischen Vernunft kennenlernen. Für die Struktur der politischen Vernunft ist es von entscheidender Bedeutung, daß diese beiden heterogenen Elemente zwar nicht voneinander abgeleitet, aber

dennnoch auf eine kohärente Art und Weise in einer einheitlichen Struktur integriert werden können, die sich aus einer Pluralität von verschiedenen Quellen und Anwendungsgebieten des Vernunftgebrauchs zusammensetzt. Die monolithische Vorgehensweise des Utilitarismus versagt hier gleich in mehrfacher Hinsicht: Nicht nur verneint sie die Irreduzibilität des moralischen Gebrauchs der Vernunft, dieser wird aus dem empirischen Gebrauch der Vernunft eines Kollektivsubjekts abgeleitet. Darüber hinaus stellt sie auch die Irreduzibilität des theoretischen Vernunftgebrauchs in Frage und kann die autonome Bestimmung und Verfolgung von Lebensplänen der Individuen nicht als vernünftig anerkennen.

2. 1. 4. Öffentlichkeit

Bei der Frage nach dem Publizitätskriterium stehen wir vor einem ähnlichen Problem. Denn in einer nach utilitaristischen Prinzipien geordneten Gesellschaft ist es nicht weiter von Belang, ob die Mitglieder dieser Gesellschaft auch tatsächlich wissen, daß ihre Gesellschaft nach utilitaristischen Prinzipien geordnet ist. Unter ungünstigen Umständen kann dieses Wissen der Maximierung des Gesamtnutzens im Wege stehen. Die Öffentlichkeit der Prinzipien einer gerechten Gesellschaftsordnung ist für den Utilitaristen nur von relativer, weil instrumentaler Bedeutung. Der Utilitarist kann auf die Zustimmung der Menschen zu seiner Moraltheorie gerne verzichten: mögen die Mitglieder der Gesellschaft ruhig glauben, ihre Gesellschaft sei etwa nach vertragstheoretisch legitimierten Gerechtigkeitsgrundsätzen geordnet.²³ Der theoretische Gebrauch der Vernunft, der Inhalt der Meinungen und Überzeugungen

²³ Bernard Williams merkt hier wohl zurecht an, daß dann aber der Versuch eines utilitaristischen Autors, seine Leser zu überzeugen, völlig unverständlich wird. Denn was wir zu wissen meinen, müßte aus der Sicht des Utilitaristen völlig irrelevant sein - außer natürlich er betrachtete die Öffentlichkeit der Gerechtigkeitsgrundsätze als für der Steigerung des Gesamtnutzens zweckdienlich. Zu weit geht Williams aber mit seiner Schlußfolgerung, daß allein deshalb schon die utilitaristische Moraltheorie falsch sein müsse. Wenn sie nämlich falsch ist, dann gibt es auch keinen guten Grund, an diese zu glauben; doch selbst wenn sie richtig wäre, gäbe es nicht unbedingt gute Gründe, an sie zu glauben; das käme dann auf ihren Beitrag zum Gesamtnutzen an: „*It is reasonable to suppose that maximal total utility actually requires that few, if any, accept utilitarianism. If that is right ... then I leave it for discussion whether that shows that utilitarianism is unacceptable, or merely that no one ought to accept it.*“ (1973b, 135). Doch die zweite Möglichkeit stellt keinen Nachweis dar, daß der Utilitarismus wirklich falsch ist. Das Argument kann sich höchstens darauf beziehen, daß die Frage danach, ob wir eine utilitaristische Moraltheorie annehmen oder verwerfen sollen, bis zu einem gewissen Grade unabhängig davon ist, ob eine utilitaristische Moraltheorie nun begründet werden kann oder nicht.

der Mitglieder einer Gesellschaft wäre dann also dem utilitaristischen Legitimationskriterium untergeordnet. Und wieder stellt sich hier die Frage, wie der zwar außer-, wenn auch nicht amoralische, theoretische Gebrauch der Vernunft hinsichtlich unserer verschiedenen Meinungen und Überzeugungen bezüglich der Gesellschaftsordnung, in der wir leben, mit der Legitimation dieser Ordnung selbst durch den praktischen und hier näherhin moralischen Gebrauch der Vernunft vermittelt zu denken ist. Rawls dagegen zählt die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption zu den *formalen Kriterien des moralischen Standpunkts*, wenn er die Öffentlichkeit auch nicht zum *Bedeutungsgehalt* des Begriffs der Moral zählt (TJ § 23, 133). Die formalen Kriterien des Standpunkts der Moral lassen sich nicht allein aus einer *Analyse* des Begriffs der Moral ableiten; sie haben also durchaus einen *synthetischen* Kerngehalt, der sich allerdings auch nicht auf bloß empirische Erfahrungswerte oder Präferenzen der Beteiligten zurückführen ließe. Rawls lässt dem Vertragsargument einfach bestimmte *vernünftige Annahmen* vorausgehen, und dazu zählt auch das Öffentlichkeitskriterium:

„The parties ... suppose that everyone will know about these principles all that he would know if their acceptance were the result of an agreement. Thus the general awareness of their universal acceptance should have desirable effects and support the stability of social cooperation.“ (Rawls TJ § 23, 133)

Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß eine wohlgeordnete Gesellschaft die Bedingungen ihrer Stabilität selbst hervorbringen und bei leichteren Abweichungen des Ideals auch von selbst die Motivation ihrer Mitglieder generieren kann, den Ausgangszustand des Gleichgewichts wieder herbeizuführen. Die Kompatibilität mit den wichtigsten Grundsätzen der menschlichen Handlungsmotivation und der Moralpsychologie gewährleistet damit, daß eine wohlgeordnete Gesellschaft die notwendigen Ressourcen ihrer Stabilität selbst produzieren kann (Rawls TJ § 69, 456). Die Balance der Motive schlägt also deutlich zugunsten der Idee des Gesellschaftsvertrags und gegen die utilitaristische Doktrin aus.

Diese vier Einwände gegen den Utilitarismus haben nun die Eigenart - denn sie spiegeln nicht mehr als bloß unsere mehr oder weniger tief verwurzelten intuitiven Bedenken gegen den Utilitarismus wider -, daß der Utilitarist jeweils auf sie antworten könnte: *So what?* Warum sollten wir die Freiheitsrechte ernst nehmen, selbst wenn sie der Förderung des Gesamtnutzens im Wege stehen? Und warum kommt distributiven Rücksichten ein vom Gesamtnutzen unabhängiges Gewicht zu? Warum sollte auf die Stabilität der Gesellschaft besondere Rücksicht genommen und Konzessionen an zugegebenermaßen moralfremde Elemente ge-

macht werden? Wird sich dieses Problem zuletzt nicht durch eine entsprechende Diskretion, durch die Geheimhaltung der wirklichen Verhältnisse in unserer Gesellschaft lösen lassen? Der Publizität einer Rechrigkeitskonzeption kommt in ihren Augen ja kein gegenüber dem Gesamtnutzen unabhängiges Gewicht zu; sie ist nur Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck. Diesen berechtigten Fragen gilt es sich zu stellen, denn schließlich entspringen die ersten beiden Einwände der moralischen Intuition einer Verschiedenheit von Personen, und die letzten beiden Einwände bringen weitere, für die Erfordernisse der politischen Legitimität einer Gesellschaft, so könnte man sagen, irrelevante Gesichtspunkte mit ins Spiel. Wieder sind wir an dem Punkt angelangt, an dem wir bereits zu Anfang standen. Wir haben uns im Kreis bewegt: bisher steht nur Intuition gegen Intuition. Der Utilitarismus weitet das Modell der rationalen Entscheidungswahl auf die ganze Gesellschaft aus, und deshalb treten bestimmte Konsequenzen ein: Freiheitsrechte und distributive Fragen werden ausschließlich nach Nützlichkeitserwägungen beurteilt, und sowohl die Stabilität als auch die Publizität der Prinzipien einer Gesellschaftsordnung müssen nicht weiter von Interesse für den Utilitaristen sein. Daß dem zuletzt nicht so sein wird, ergibt sich in der vorliegenden Untersuchung erst durch die Bestimmung der Struktur der politischen Vernunft; ein wichtiger Schritt in diese Richtung wird nun eine Auslegung der grundlegenden Intuition der Rawls-schen Vertragstheorie sein.

2. 2. Die Interpretation ihres Sinngehalts

Rawls fängt unsere anti-utilitaristischen Intuitionen mit der Abkürzung einer *Verschiedenheit der Personen* ein, und damit wird die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus auf eine andere, grundlegendere Ebene geführt. So will ich mich im folgenden den drei Dimensionen unserer Untersuchung zuwenden und die Fragen nach dem Inhalt der moralischen Intuition einer Verschiedenheit der Personen, nach ihrem philosophischen Status und zuletzt nach ihrer Reichweite und praktischen Relevanz thematisieren. Beginnen wir mit einer Interpretation ihres Sinngehalts. Was ist mit der Verschiedenheit von Personen genau gemeint? Meine These lautet: Die Intuition einer Verschiedenheit von Personen kann als Bestimmung der Begriffe von Rationalität und Moralität sowie als Bestimmung deren wechselseitigen Verhältnisses interpretiert werden. Rationalität wird dem Inhalt nach als *Klugheit* und der Form nach als *instrumentell* und *konsequentialistisch* aufgefaßt; sie

bezieht sich auf die effektivsten Mittel zur Realisierung des größtmöglichen Individualnutzens.

„The concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends. I shall modify this concept to some extent, ... but one must try to avoid introducing into it any controversial ethical elements.“ (Rawls TJ § 3, 14)

Und *Moralität* wird bei Rawls als eine dem Ursprung nach im moralischen *Gemeinsinn* verwurzelte und dem Inhalt nach *distributive* Konzeption der Gerechtigkeit verstanden. Was dann die Bestimmung ihres wechselseitigen Verhältnisses angeht, so wird der Moralität eine *Priorität* über die Rationalität zugewiesen, gleichzeitig jedoch die gegenseitige *Irreduzibilität* von Moralität und Rationalität und ihr wechselseitiges Aufeinander-Bezogensein postuliert. Die drei utilitaristischen Kritikpunkte richten sich auf die ein oder andere Weise auf einen Aspekt des Verhältnisses eines bestimmten Begriffs der Rationalität zu einem bestimmten Begriff der Moralität.

Die Behauptung, daß Personen verschieden oder voneinander getrennt sind, soll zum Ausdruck bringen, daß die Methode der rationalen Entscheidungswahl zwar *innerhalb des Lebens* ein und derselben Person die richtige Entscheidungsstrategie sein kann, doch nicht, wie das im Utilitarismus geschieht, von einer Person auf die *Gesellschaft insgesamt* übertragen und ausgeweitet werden darf. Eine Gesellschaft läßt sich eben nicht mit dem Leben einer Person vergleichen; sie besteht aus vielen verschiedenen Personen, die sich nicht wie verschiedene Zeitpunkte oder Abschnitte innerhalb des Lebens einer Person zueinander verhalten. Zwar ist es rational und innerhalb bestimmter moralischer Grenzen auch erlaubt, den Nutzen innerhalb unseres eigenen Lebens zu maximieren; doch es würde unseren moralischen Intuitionen widersprechen, diese Methode auf eine Gesellschaft insgesamt zu übertragen. Für den Utilitaristen besteht das Moralprinzip in eben dieser Übertragung des Prinzips der rationalen Klugheitswahl auf eine aggregative Konzeption des Kollektivnutzens einer Gesellschaft.

Wenn das Individuum bereit ist, hinsichtlich seiner gegenwärtigen Wohlfahrt zum Zwecke seiner zukünftigen Wohlfahrt (oder besser: seiner Wohlfahrt im Leben insgesamt) Opfer zu bringen, so ist das im Sinne der Klugheit durchaus rational. Doch darf man aus dieser Tatsache allein nicht schon den Analogieschluß ziehen, daß deshalb eine Gesellschaft insgesamt die Rechte und die Wohlfahrt einiger ihrer Mitglieder zum Zwecke der Maximierung des Gesamtnutzens opfern dürfte. *Intrapersonal* oder *intertemporal*, zu verschiedenen sukzessiven Zeitpunkten innerhalb des Lebens einer einzelnen Person also, ist es ratio-

nal, zu einem bestimmten Zeitpunkt Opfer zu bringen, die das Gesamtnwohl innerhalb eines Lebens befördern. Mit anderen Worten: Die Klugheit unseres Handelns besteht in einer *intertemporalen Neutralität* von Gründen unseres Handelns; ihr ist es gleich, ob der größere Vorteil jetzt sofort oder eventuell erst später eintritt:

„The mere difference of location in time, of something's being earlier or later, is not in itself a rational ground for having more or less regard for it.“ (Rawls TJ § 45, 293)

Man kann auch von einer *intertemporalen Neutralität* der prudentiellen Konzeption der Rationalität sprechen. Auf der anderen Seite ist es moralisch nicht erlaubt - das ist der zweite Aspekt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen - diese Methode auch auf die interpersonalen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer ganzen Gesellschaft auszuweiten. Wenn unsere Handlungsgründe zwar *intertemporal neutral* sind, so sind sie doch nicht *interpersonal neutral*, sondern vielmehr *interpersonal relativ*. Neben der Klugheitskonzeption der Rationalität verweist die Intuition der Verschiedenheit von Personen damit gleichzeitig auf eine distributive Konzeption von Moralität und auf die *interpersonale Relativität* von Handlungsgründen. Die utilitaristische Konzeption der Moralität steht in einem unversöhnlichen Spannungsverhältnis zu dieser interpersonalen Relativität der Handlungsrationallität.

Diese Asymmetrie des Entscheidungsverfahrens in bezug auf das eigene Leben und in bezug auf die Gesellschaft als ganze bildet einen der Hauptpunkte der vorliegenden Untersuchung. Bisher sind wir über eine dogmatische Postulierung dieser *Asymmetrie* nicht hinausgekommen. Jon Elster hat – nachdem er die grundsätzliche Parallele zwischen der Willensschwäche und dem Problem des kollektiven Handelns, den kausalen und konzeptionellen Abhängigkeiten der intra- und der interpersonalen Kooperation aufgezeigt hat (1985b, 155; vgl. Ainslie 1986 und Abschnitt 5. 2. 1.) – versucht, sich diese Asymmetrie mit zwei grundsätzlichen Unterschieden von intra- und interpersonalen Entscheidungssituationen zu erklären: Da die Zeit irreversibel sei, so lautet sein erster Erklärungsversuch, sei es auch unmöglich, eine vollständige Analogie zwischen der intra- und der interpersonalen Entscheidungsfindung anzunehmen. Zweitens spricht er von der spezifischen Eigenschaft einer fundamentalen Unteilbarkeit von Personen in bezug auf deren praktischen Fähigkeiten, welche Gemeinschaften nicht auf die gleiche Art und Weise zukomme (1985a, 234).

Auch Susan Hurley spricht, dem zweiten Argument Elsters nicht ähnlich, von einem Vermögen zur Selbstbestimmung, das der Differenz zwischen intra- und interpersonalen Entscheidungsstrategien zugrunde

liege (1989, 156f.). Doch kann man sich hier fragen, warum sollte nicht auch einer Gemeinschaft die Fähigkeit zur politischen Meinungs- und Willensbildung und zur Selbstbestimmung zugesprochen werden? Wenn es eine Parallele zwischen *personaler* und *politischer Autonomie* gibt, dann ist nicht ohne weiteres klar, weshalb eine Gemeinschaft als *Kollektivsubjekt* verstanden nicht ihr moralisches Interesse auf die *Maximierung ihres Gesamtnutzens* richten sollte? Schließlich sind auch politisch organisierte Gemeinschaften etwa in einem internationalen Kontext nicht ohne weiteres teilbar. Und die Tatsache einer Irreversibilität der Zeit scheint der Absicht von Elster gerade zuwiderzulaufen und eher, so mag es scheinen, für die Ausweitung der Klugheits-Konzeption der Rationalität auf Gesellschaften und ihre Begrenzung innerhalb des Lebens einzelner Personen zu sprechen als umgekehrt. Es scheint also, daß die Argumente von Elster die Probleme bezüglich der Asymmetrie zwischen einer rationalen, intertemporalen und einer moralischen, interpersonalen Entscheidungsprozedur nicht haben ausräumen können.

Nach diesen Ausführungen zur respektiven Bestimmung der Begriffe von Rationalität und Moralität deshalb noch ein Wort zu deren Verhältnis. Man kann von einem *doppelten* Verhältnis von Rationalität und Moralität sprechen. Zunächst stehen sie im Verhältnis einer *irreduziblen* und dennoch *interdependenten Differenz*. Moralität ist wesensmäßig von einer instrumentalistischen, bloß nutzenmaximierenden Form der Rationalität verschieden. Sie sind aber auch nicht aufeinander reduzierbar, weder läßt sich die Moralität also aus der Rationalität ableiten, noch kann umgekehrt die Rationalität als bloße Instanz der Moralität begriffen werden. Dennoch bleiben sie aufeinander bezogen. Ohne interpersonale Konflikte, die letztlich in divergierenden rationalen Handlungsvorstellungen verschiedener Personen ihren Ursprung haben, wäre Moralität nicht notwendig. Und ohne eine Gesellschaftsordnung, die nach dem Vorbild moralisch begründeter Prinzipien gestaltet ist, wäre es wohl nur schwer vorstellbar, daß man einen rationalen Lebensplan verfolgen und realisieren kann. Der zweite Aspekt ihres Verhältnisses betrifft die *Priorität* der Moralität gegenüber der Rationalität. Wenn sie zwar wechselseitig aufeinander verwiesen sind, so weist doch die distributiv verstandene Moralität einer bloß instrumentalistisch verstandenen Rationalität ihre Grenzen zu. Mit anderen Worten: Niemand darf seinen Nutzen auf Kosten der Rechte anderer maximieren.

Setzt sich nun diese Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität, die wir als eine *hierarchische Differenzierung* dieser beiden Standpunkte bezeichnen können, nicht einem offensichtlichen Einwand aus? Wenn die Rationalität von der Moralität zu unterscheiden und ihr

untergeordnet ist, auf welche Gründe kann man sich bei dieser Subordination berufen? Muß diese Subordination nicht selbst als irgendwie begründet, also letztlich auch als rational ausgewiesen werden? Welcher Begriff von Rationalität könnte dafür noch zur Verfügung stehen, wenn der Begriff von Rationalität als Klugheit bereits der Moralität untergeordnet ist? Die hierarchische Differenzierung von Rationalität und Moralität scheint sich nämlich in ein Paradox zu verstricken: Denn entweder ist die Überordnung der Moralität gegenüber der Rationalität selbst nicht mehr als *begründet* bzw. als *rational* auszuweisen - doch damit können und mögen wir uns nicht zufrieden geben, die Moralität erschien so geradezu als etwas Irrationales. Oder aber es gibt tatsächlich gute Gründe, die für diese hierarchische Differenzierung sprechen - dann aber kann die Begriffsbestimmung der Rationalität als bloß instrumentalistische Klugheit nicht schon das Ende unserer Suche nach guten Gründen in der Legitimationsdebatte darstellen.

In den beiden letzten Kapiteln werden wir sehen, wie Rawls mit dem in seinen jüngeren Werken neu eingeführten Begriff des *Vernünftigen* (*reasonable*) versucht hat, dieses Paradox einer Auflösung zuzuführen. Sonst liefe die Subordination der Rationalität gegenüber der Moralität Gefahr, die Moralität als etwas Irrationales oder wenigstens als etwas A-rationales erscheinen zu lassen. Eine solche Moralität, die nicht durch gute Gründe gestützt wäre, hätte natürlich keinen leichten Stand gegenüber den Angriffen des Utilitarismus, welcher der Einfachheit halber die Moralität mit einer instrumentalistischen und nutzenorientierten, auf die Gesellschaft insgesamt ausgeweiteten Form der Klugheits-Rationalität identifiziert. Nicht zu Unrecht wird sich der Utilitarist sonst fragen, warum die Rationalität der Moralität untergeordnet werden soll.

2. 3. Ihr deskriptiver Status

Nach der Klärung des Sinngehalts der Intuition der Verschiedenheit von Personen als Verhältnisbestimmung eines bestimmten Rationalitäts- zu einem bestimmten Moralitätsbegriff wenden wir uns nun der Frage nach dem Status dieser Intuition zu. Aus welcher Quelle entnimmt Rawls die Intuition, daß Personen getrennt oder verschieden sind? Weder gründet diese Intuition nämlich in einem höheren oder neutralen Verständnis der Rationalität noch überläßt sie Rawls einfach der Domäne einer willkürlichen Festsetzung. Sie leitet sich bei Rawls vielmehr aus einer *Beschreibung* unseres Gerechtigkeitssinnes her; damit kommt für die Untersuchung des Status unserer Intuition eine Art *Moralpsychologie* mit

ins Spiel. Die Theorie der Gerechtigkeit, deren drei Hauptelemente der *Urzustand*, die beiden *Gerechtigkeitsprinzipien* und die Idee einer *wohlgeordneten Gesellschaft* sind, hat eine deskriptive Aufgabe. Weit davon entfernt, bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen, soll sie vielmehr - und die Methode des *Überlegungsgleichgewichts* hält die verschiedenen Elemente der Theorie zusammen - dazu führen, daß wir uns selbst ein klares und begründetes Bild unserer mit unserem eigenen Selbstverständnis eng verknüpften Auffassung der politischen Gerechtigkeit machen können.

2. 3. 1. Zur Funktion des Vertragsarguments

Rawls beantwortet die Frage nach dem moralischen Standpunkt, der uns zur Beurteilung einer Gesellschaftsordnung dient, mit einem hypothetischen Gedankenexperiment (TJ § 3, 12): Nehmen wir an, daß ich nicht weiß, welchen Platz oder welche Stellung ich in einer Gesellschaft einnehme, ja daß ich nicht einmal weiß, welche persönlichen Ziele und Lebenspläne ich in meiner Gesellschaft verwirklichen will. Welche Prinzipien zur Beurteilung einer Gesellschaft würde ich dann auswählen, wenn ich mich dergestalt aus meiner persönlichen Situation hinausdenke, mich von meiner eigenen gesellschaftlichen Situation distanziere? In dieser hypothetischen Situation kann ich nicht mehr an mich selbst denken, wenn ich die Gerechtigkeitsprinzipien auswählen soll, die eine gemeinsame Grundlage zur Kritik und Legitimation politischer Institutionen bilden sollen. Die Ausübung der individuellen Entscheidungsfreiheit die Frage nach den Gerechtigkeitsprinzipien betreffend ist durch eine identische Situation charakterisiert, in der ich mich hinter einen *Schleier der Unwissenheit* in kognitiver Unsicherheit in bezug auf mein *partikulares Interesse* befinde. Und wir können mit guten Gründen annehmen, daß alle anderen Personen in dieser Situation zu einer identischen Entscheidung kommen werden. Fragwürdig wird in der Folge natürlich die Beschreibung dieser Situation als entscheidend für die Auswahl der Gerechtigkeitsprinzipien erscheinen. Zumindest ist in dieser Situation die persönliche Entscheidung soweit von allen partikularen Interessen befreit, daß sie nicht mehr sinnvoll von einer gemeinsamen Entscheidung aller Mitglieder einer Gesellschaft unterschieden werden kann.

Hiermit ist ein Kriterium gefunden, das sich klar vom Utilitarismus abhebt, eine echte Alternative anbietet und sich trotzdem nicht dogmatisch der Legitimationsdebatte entzieht. Eine Gesellschaftsordnung wird nicht mehr bloß als eine Maschine gesehen, die möglichst viel von ei-

nem bestimmten Gut herstellen soll. Es wird darauf geachtet, daß jede einzelne Person - wenn sie auch in der Entscheidungssituation nicht sehr viel von ihren Interessen und ihrer gesellschaftlichen Stellung weiß - von den in dieser Gesellschaft zur Verteilung anstehenden Gütern eine bestimmte Mindestmenge erhält. Rawls hat den Akzent vom Kollektiv zum Individuum hin verschoben, bleibt aber ansonsten zunächst der Grundidee des Utilitarismus treu: die politischen und gesellschaftlichen Institutionen sollen ein bestimmtes Gut maximieren. Kantisch gesprochen hat sich damit der Akzent von einem *sozialpragmatisch-hypothetischen Imperativ* zu einem hinter dem Schleier der Unwissenheit verallgemeinerbaren *individualpragmatisch-hypothetischen Imperativ* verschoben.

Rawls' eigenes Verständnis seiner Vorgehensweise ist jedoch nicht falsch, wenn er sie als eine Rekonstruktion der kantischen Idee der Autonomie deutet (TJ § 40, 251). Jedenfalls gab es nie den Versuch, so sagt Rawls im Rückblick auf sein eigenes Vorgehen, die Prinzipien der politischen Gerechtigkeit allein von einem Begriff der Rationalität als einzigen normativen Konzept abzuleiten (PL, 53 FN. 7) Erstens sind die Bedingungen des Urzustands selbst nicht Gegenstand eines Vertrags sondern werden den Parteien von außen auferlegt. Zweitens geht es Rawls nicht nur um die personale Autonomie, sondern gleichzeitig um die politische Autonomie; und hier ist die Redeweise von einem *kategorischen Imperativ* auf dem Gebiet des kollektiven Handelns durchaus wieder angebracht.

Die Parteien im Urzustand verfolgen bestimmte Interessen, wenn sie sich für eine Gerechtigkeitskonzeption entscheiden; doch wissen diese Parteien gar nicht so genau über ihre wirklichen Interessen Bescheid; sie stellen sich als besondere Individuen, quasi als *Männer* oder *Frauen ohne Eigenschaften* dar, da sie jedes Wissens über sich selbst als partikulare, von anderen verschiedene Personen verlustig gegangen ist. Das Postulat einer Verschiedenheit von Personen führt also im Urzustand paradoxe Weise dazu, daß von der konkret-biographischen Verschiedenheit der Personen, die in ihren unterschiedlichen Biographien, ihren spezifischen Interessen, ihrer gesellschaftlichen Position begründet ist, abstrahiert wird. Die Verschiedenheit von Personen besteht eben allein in der *hierarchischen Differenz* und *wechselseitigen Interdependenz* eines individualistischen Rationalitäts- und eines gesellschaftlichen Moralitätsbegriffs. Dieses Verhältnis liegt den spezifischen Bedingungen des Urzustandes zugrunde; und was sich für ein Individuum in dieser Situation als gut erweist, gilt Rawls nun als Kriterium der politischen Gerechtigkeit. Das ist die spezifische Variante der Doktrin des

Gesellschaftsvertrags, die Rawls mit Hilfe der Konstruktion dieses Gedankenexperiments eines Urzustandes formuliert.

Rawls' Alternativvorschlag basiert auf einer einfachen, aber umstrittenen Grundintuition: Die einzelnen Personen sind voneinander verschieden, und *Verschiedenheit* ist hier nicht als ein Gegensatz zur *Gleichheit*, nicht als eine *Verschiedenheit* von Personen in einer etwa auf natürlichen Unterschieden zwischen den Menschen beruhenden hierarchischen Gesellschaftsordnung zu verstehen. Im Gegenteil: die *Verschiedenheit* soll gerade die *Gleichheit* von Personen zum Ausdruck bringen; sie ist hier im Sinne einer *Getrenntheit* zu verstehen; die einzelnen Personen führen ihr eigenes Leben; deshalb, so jedenfalls Rawls, dürfe man die Staatsmaschinerie nicht mit dem moralischen Anspruch konfrontieren, möglichst viel von einem bestimmten Gut zu produzieren. Die einzelnen Personen und deren Wohlfahrt dürfen nicht wie beim Utilitarismus einfach alle in den gleichen Topf geworfen werden, und ihre jeweiligen Nutzenniveaus dürfen nicht einfach zu einem Gesamtnutzen summiert werden. Wichtige Differenzen der Einzelniveaus des Individualnutzens müssen im Gesamtnutzen zwar nicht verschwinden, aber sie werden doch als für die Legitimation einer Gesellschaftsordnung unerheblich angesehen.

Diese Verschiedenheit der Personen, so lautet nun der Vorwurf von Rawls an den Utilitarismus, dürfe von einem Kriterium der politischen Legitimität einer Gesellschaftsordnung nicht übergangen werden. Während nach Rawls der Utilitarismus diese Verschiedenheit der Personen nicht genügend ernst nehme (TJ § 5, 27), soll es das hypothetische Gedankenexperiment, das eine von historischen Grundannahmen der Explikation der Entstehung einer Gesellschaft bereinigte Wiederaufnahme der Idee des Gesellschaftsvertrags darstellt, ermöglichen, eine Form der Unparteilichkeit zwischen verschiedenen, aber gleichen Personen zu erzielen. Im Utilitarismus werden die Personen einer Gesellschaft dagegen zu einem Kollektivsubjekt fusioniert, und das einzige moralische Interesse dieses Kollektivsubjekts gilt der Nutzenmaximierung:

“The nature of the decision made by the ideal legislator is not, therefore, materially different from that of an entrepreneur deciding how to maximize his profit by producing this or that commodity, or that of a consumer deciding how to maximize his satisfaction by the purchase of this or that collection of goods. ... This view of social cooperation is the consequence of extending to society the principle of choice for one man, and then, to make this extension work, conflating all persons into one through the imaginative acts of the impartial sympathetic spectator. Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons.” (Rawls TJ § 5, 27; vgl. auch TJ § 87, 587; Nagel 1970, 138; Nozick ASU, 33; Gauthier MA, 245)

Nun kann man sich jedoch zurecht die Frage stellen, was mit diesem Vorgehen des gegenwärtig bedeutendsten Protagonisten der Idee des Gesellschaftsvertrags gewonnen ist? Rawls hat uns eine zutreffende Beschreibung des utilitaristischen Legitimationskriteriums gegeben: Der Utilitarist weitet die Methode der rationalen Entscheidungswahl, die auf die Maximierung des jeweiligen Nutzens eines Individuums hin ausgerichtet ist, von einer einzigen Person auf die Gesellschaft als ganzes aus. Der Utilitarist gewinnt also seine moralische Perspektive aus einer Kollektivierung des individuellen Egoismus. Doch, und das wird die Frage sein, mit der wir uns hier beschäftigen wollen, was ist daran falsch? Sicher, Rawls bietet neben einer korrekten Beschreibung des klassischen Utilitarismus eine durchaus plausible Alternative an, die Ordnung einer Gesellschaft aus einer moralischen Perspektive heraus zu beurteilen.

Weder eine bloße Beschreibung des Utilitarismus als einer Form der kollektiv ausgeweiteten rationalen Entscheidungswahl noch das bloße Angebot einer Alternative in Form einer Kombination dieser auf der individuellen Ebene belassenen rationalen Entscheidungswahl mit einigen moralischen Elementen, die diese Entscheidungssituation wiederum als eine der Unwissenheit bestimmen, sind schon hinreichend für eine Kritik des Utilitarismus. Der Fairneß halber sei hier hinzugefügt, daß Rawls auch gar nicht beansprucht, eine Kritik des Utilitarismus im eigentlichen Sinne durchgeführt zu haben; er selbst spricht nur vom Angebot einer Alternative. Der klassische Utilitarismus wird von Rawls nur „*for purposes of contrast und clarification*“ (TJ § 5, 22), „*as an expository device*“ (TJ § 9, 52) eingeführt. Andererseits, und hierin liegt eine charakteristische Ambivalenz seines Ansatzes, beansprucht Rawls an anderen Stellen doch, eine Kritik des Utilitarismus unternommen zu haben; denn die Parteien im Urzustand wählen die beiden Gerechtigkeitsprinzipien und nicht die auch zur Auswahl stehenden Varianten verschiedener utilitaristischer Gerechtigkeitskonzeptionen.

Nur stellt sich hierbei die Frage, warum der Urzustand denn für diese Frage überhaupt das richtige Entscheidungsverfahren angeben sollte? Es kann ja wohl nicht richtig sein, wie Rawls meint (TJ § 29, 182), daß der einzige Grund, der für eine utilitaristischen Konzeption der Gerechtigkeit sprechen könnte, in deren Annahme durch die Parteien im Urzustand bestehen würde. So steht bisher allein ein Kriterium gegen ein anderes Kriterium, maximaler Gesamtnutzen gegen allgemeine Zustimmbarkeit, aber ein Argument für die eine oder andere Seite ist noch nicht gefallen. Schon die Antwort auf die Frage, was überhaupt als ein triftiges philosophisches Argument in dieser Debatte um das Legitimationskriterium einer gerechten politischen Ordnung zählen kann, ist dabei umstritten.

2. 3. 2. Die Rolle des Überlegungsgleichgewichts

Das Überlegungsgleichgewicht stellt eine Prozedur zur Festlegung des moralischen Standpunkts dar, der bei Rawls in Form des Urzustands artikuliert wird. Die Bedingungen, welche den Urzustand charakterisieren, sind nicht selbst Gegenstand eines Vertragsabschlusses sie werden vielmehr mit Hilfe einer kritisch-hermeneutischen Selbstverständigung gewonnen; ob daraus schon die folgt, daß deshalb die Reichweite des kontraktualistischen Begründungsarguments „also prinzipiell begrenzt“ und der Vertrag „rechtfertigungstheoretisch sekundär“ ist (Kersting 1994, 46), sei im Augenblick noch dahingestellt. Jedenfalls wird im Überlegungsgleichgewicht von bestimmten wohlüberlegten moralischen Urteilen ausgegangen und dabei auf bestimmte Prinzipien zurückgefallen, welche diese Urteile tragen könnten. Dieser Prozeß eines Abwägens zwischen bestimmten Urteilen und allgemeinen Prinzipienbettet das Vertragsargument von vornherein in einen historischen und gesellschaftlichen Kontext ein, denn die Ergebnisse des Überlegungsgleichgewichts hängen natürlich von den Ausgangsdaten ab, mit denen wir beginnen.

“Justice as fairness is a theory of our moral sentiments as manifested by our considered judgments in reflective equilibrium.” (Rawls TJ § 20, 120)

Und nichts anderes ist gemeint, wenn Rawls in seinen neueren Arbeiten den Urzustand als ein Mittel der Repräsentation unseres eigenen Gerechtigkeitssinnes zum Zwecke der öffentlichen Auseinandersetzung und Selbstverständigung bezeichnet:

“As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clarification. It helps us work out what we now think. ... The original position serves as a mediating idea by which all our considered convictions ... can be brought to bear on one another. This enables us to establish greater coherence among all our judgments; and with this deeper self-understanding we can attain wider agreement among one another.” (PL, 26)

Näherhin gilt es zwischen einem *weiten* und einem *engen* Überlegungsgleichgewicht zu unterscheiden (vgl. implizit TJ § 9, 49; explizit Rawls 1975b, 8; Daniels 1996: 2. *Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics*, 21 - 46). Das enge Überlegungsgleichgewicht umfaßt allein die wohlüberlegten moralischen Urteile und die allgemeinen Prinzipien, die diesen zugrunde liegen. Das weite Überlegungsgleichgewicht enthält darüber hinaus alle möglichen philosophischen Doktrinen (wie auch die *philosophy of mind*), die sich als für die Beurteilung der moralischen Urteile und Prinzipien relevant erweisen könnten. Au-

Berdem werden in das weite Überlegungsgleichgewicht Erkenntnisse aus der Gesellschaftstheorie, der politischen Soziologie, der politischen Ökonomie, der politischen Psychologie etc. mit einbezogen, denn auch die Anwendbarkeit auf konkrete Verhältnisse ist beim Prozess der wechselseitigen Überprüfung von moralischen Urteilen und moralischen Prinzipien zu berücksichtigen. Wenn man will, kann man also sagen, daß das weite Überlegungsgleichgewicht die Moral in metaphysische Doktrinen einerseits und in den sozialwissenschaftlichen Erkenntnisstand andererseits einbettet. Daher ist bei Rawls die Frage nach der möglichen *Anwendbarkeit* von Gerechtigkeitsprinzipien von Anfang an in der Diskussion über deren *Begründungbarkeit* mit berücksichtigt. Die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien ist (im Gegensatz zu Günther 1988 oder Apel 1988) keine von deren Begründung streng zu unterscheidende Aufgabe. Zu unterscheiden ist jedoch eine Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien unter nicht-idealen Umständen von deren Anwendung unter idealen Umständen.

Die Theorie der Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht in der Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes oder unseres Selbstverständnisses; manchmal geht sie auch kritisch vor, und ihre Aufgabe ist dann auch als revisionäres Geschäft zu betrachten (zur Methode des Überlegungsgleichgewichts vgl. bereits Goodman 1955). Deswegen kann man den Kritikern Rawls' nicht zustimmen, die in der Methode des Überlegungsgleichgewichts gleichsam nur eine empirisch verfahrende Psychologie ohne kritisches Potential ausmachen wollen. Dem Überlegungsgleichgewicht wird man nicht schon gerecht, vermutet man in ihm bloß eine *Kohärenztheorie* der Gerechtigkeit, welche die Aufgabe einer Rechtfertigung der normativen Ansprüche der Gerechtigkeitsprinzipien nicht erfüllen könne (Brandt GR, 19f.; Höffe PG, 47). Denn abgesehen davon, daß es nicht von vornherein als ausgemacht gelten kann, ob Rawls eine *Begründung der Moral* oder eine systematische Theorie von *objektiven moralischen Wahrheiten* anstrebt, ist es auch fraglich, ob das Überlegungsgleichgewicht tatsächlich als Kohärenztheorie der Begründung moralischer Wahrheiten ausgelegt werden kann. Schließlich geht es um eine adäquate Wiedergabe unseres Gerechtigkeitssinnes; man könnte deshalb ebenso gut von einer Korrespondenztheorie moralischer Wahrheiten in einem empirischen, moralpsychologischen Sinne sprechen. Außerdem würde sich eine Kohärenz in unserem moralischen Denken mit viel einfacheren Mitteln erzielen lassen als durch die recht umständliche Beschreibung unseres hochkomplexen und oftmals widersprüchlichen Gerechtigkeitssinnes. Sicher sagt Rawls beispielsweise, daß es rational sei, sich auch um eine Konvergenz oder eine größere Kohärenz unserer allgemeinen Gerechtigkeitsüberzeugungen zu bemü-

hen (TJ § 8, 45). Er spricht deshalb vom Moraltheoretiker auch als von einer Art Beobachter, der, einem Psychologen ähnlich, beschreibt, was wir als gerecht und ungerecht ansehen:

„One thinks of the moral theorist as an observer, so to speak, who seeks to set out the structure of other people's moral conceptions and attitudes.“ (1975b, 7)

Doch ist es mit einer bloßen Kohärenz auf diesem Gebiet allein nicht getan. Die Gerechtigkeitstheorie hat ja immer die moralischen Einstellungen, die Strukturen des moralischen Denkens und Empfindens anderer Personen zu ihrem Prüfstein. Auch eine philosophische Letztbegründung bestimmter moralischer Urteile könnte dieser speziellen Aufgabenstellung und Vorgehensweise des Moraltheoretikers nicht gerecht werden. Rawls begrenzt seine Arbeit auf das Gebiet der Moraltheorie, die sich von der Moralphilosophie dadurch unterscheidet, daß erstere sich im Gegensatz zu letzterer von Antworten auf die Begründungsfragen enthält:

“By ‘moral theory’ I mean the systematic and comparative investigation of moral conceptions, starting with those which historically and by current estimation seem to be the most important. Moral philosophy includes moral theory, but takes as its main question justification and how it is to be conceived and resolved.” (KC, 554)

Deshalb ist auch die Moraltheorie als von jeder Art von Epistemologie unabhängig zu sehen (1975b, 9), denn es geht ihr nur um die Untersuchung unserer eigenen moralischen Meinungen und Überzeugungen. Im Dialog mit anderen kulturellen oder historischen Kontexten könnte diese Vorgehensweise natürlich zu ganz anderen Resultaten führen. Dabei läßt sich weder von einer universalistischen noch von einer kontextualistischen Vorgehensweise sprechen, da die Reichweite des Überlegungsgleichgewichts jeweils ihrem Gegenstand, dem Problem, das sie zu lösen hat, angepaßt wird und deshalb variabel ist. Sicher kann diese Interpretation in einem Spannungsverhältnis zu Rawls' eigener Charakterisierung seiner Theorie als eines Standpunktes *sub specie aeternitatis* gesehen werden, der es dann ermögliche, „*to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view*“ (TJ § 87, 587). Aber Rawls fügt an dieser Stelle sogleich hinzu, daß diese Perspektive nicht jenseits dieser Welt liege und auch nicht diejenige eines transzendenten Wesens sei; vielmehr: „*it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world.*“ (*ibid.*) Und es gibt keinen Grund, weshalb rationale Personen vor den historischen oder kulturellen Eigenheiten verschiedener Gesellschaften die Augen verschließen sollten.

2. 4. Die Grenzen ihrer Reichweite

In doppelter Hinsicht kann man nun aber trotzdem von einer Begrenzung der Reichweite der grundlegenden Intuition der Vertragstheorie sprechen. Einmal stellt sich die Frage nach ihrer transkulturellen Gültigkeit. Können wir davon ausgehen, daß die Intuition der Verschiedenheit von Personen auch in anderen Kulturen als ein für die Bestimmung der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit grundlegendes Postulat gelten kann (2. 4. 1.)? Außerdem stellt sich die Frage, was wir mit dieser Intuition angesichts von konkreten politischen Umständen anfangen können, innerhalb derer eine Rationalisierung des Opfers der Rechte einiger Personen zum Zwecke entweder des Gesamtnutzens (vom Utilitarismus aus gesehen also in moralischer Absicht) oder aber einfach im Interesse der Förderung partikularer Interessen in einer Gesellschaft (was weder dem Utilitarismus noch dem Kontraktualismus moralisch legitim erscheint) vorgenommen und in denen somit auch das Postulat einer Verschiedenheit von Personen mißachtet wird? Wie steht es also um das Verhältnis von philosophischem Ideal und politischer Wirklichkeit? Wie kann sich Rawls' Theorie der Gerechtigkeit dem Vorwurf einer „Ohnmacht des Sollens“ (Habermas FG, 79) entziehen (2. 4. 2.)?

2. 4. 1. Universalismus versus Kontextualismus

Ausgehend von den im vorigen Abschnitt angestellten Überlegungen fällt es schwer, in den allgemeinen Tenor der Interpreten von Rawls mit einzustimmen, die eine grundlegende Diskontinuität und Neuorientierung hinsichtlich des Status' von Rawls Gerechtigkeitskonzeption glauben ausmachen zu können. Habermas spricht beispielsweise davon, daß „Rawls im Laufe der 70er Jahre den starken universalistischen Begründungsanspruch seiner Gerechtigkeitstheorie abgeschwächt hat“ (FG, 82). Doch an welcher Stelle diese Abschwächung vorgenommen worden sein soll, bleibt unklar. Zuerst stellt sich nämlich die Frage, in welchem Sinne Rawls überhaupt jemals einen starken *universalistischen* oder *fundamentalistischen* Begründungsanspruch vertreten haben soll? Vielmehr erscheint es mir notwendig, entweder die These aufzugeben, daß Rawls neuerdings auf eine *universalistische* Begründung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit verzichten und nur noch am Projekt einer Selbstverständigung innerhalb des Kontextes der liberal-demokratischen Staaten des Westens teilnehmen will, oder aber eine *relativistische* oder *kontextualistische* Lesart auf sein ganzes Werk auszudehnen

und anzuerkennen, daß Rawls noch nie an einer im universalistischen Sinne starken Begründung seiner Konzeption der Gerechtigkeit interessiert war.

Welche der beiden möglichen Interpretationen man bevorzugt, ist letztlich unerheblich; die Dichotomie, die beispielsweise Kersting zwischen einem fundamentalistischen und einem kontextualistischen Begründungsanspruch der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags auszumachen glaubt (1994, 56), greift beim Ansatz von Rawls nicht recht (vgl. auch Abschnitt 6. 1.). Denn je nach der Auslegung von Begriffen wie *universalistisch* oder *fundamentalistisch* bzw. *kontextualistisch* oder *relativistisch* laufen sie letztlich auf eine grundlegende und häufig übersehene Kontinuität in der politischen Philosophie von Rawls hinaus. Diese besteht darin, zwei im Gedankenexperiment des Urzustands akzeptierte Gerechtigkeitsprinzipien zu formulieren, die gleichzeitig auch die Bedingungen des Erhalts der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft garantieren können. Rawls' Unternehmen war von Anfang an auf die von manchen als ungenügend kritisierte deskriptive Explikation unseres Gerechtigkeitssinnes beschränkt. Und warum sollte man daraus unnötige Schlußfolgerungen bezüglich des Status' dieses Vorgehens ziehen? Die Annahme objektiver moralischer Wahrheiten ist dazu weder nötig, noch ist sie prinzipiell ausgeschlossen; zudem ist die *Objektivität* einer moralischen Wahrheit nicht notwendig mit deren *Universalität* identisch. In verschiedenen kulturellen Kontexten könnte man es einfach mit verschiedenen moralischen Tatsachen zu tun haben. Wir werden in der Folge sehen, weshalb die Orientierung einer Gerechtigkeitstheorie an *objektiven* Wahrheiten die Ausübung unseres Vermögens zur Autonomie als freier und gleicher Staatsbürger bzw. Parteien in einem Gesellschaftsvertrag beeinträchtigen würde. Und wir werden außerdem sehen, in welchem Sinne Rawls eine universelle Reichweite seines Ideals des Gesellschaftsvertrags sichern kann, die unterschiedlichen kulturellen Kontexten durchaus gerecht zu werden erlaubt.

Der kontextualistischen Interpretation des Überlegungsgleichgewichts liegt ein doppeltes Mißverständnis zugrunde. Einerseits ist der Gerechtigkeitssinn bei Rawls ein wesentlich *flexibles* Vermögen; er ist nicht *statisch* zu begreifen, denn es sind nicht bestimmte Inhalte in Form von unerschütterlichen moralischen Überzeugungen allein, die ihn charakterisieren. Es ist eine prozedurale Dimension in ihn eingelassen, die ihn davor bewahrt, in ein dogmatisches Beharren auf bestimmten Grundsätzen zu verfallen. Rawls betont, daß bestimmte Überlegungen ihn dazu führen können, seine wohlüberlegten moralischen Urteile einer Revision zu unterziehen (TJ § 4, 20; TJ § 9, 48; vgl. Daniels 1996, 33). Andererseits darf die Berücksichtigung der moralischen Motivation als

eines der zentralen Momente auch für die Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption nicht zu dem Fehlschluß verführen, daß damit einem moralischen Relativismus das Wort geredet wird. Gründe haben sich auch als Motive moralischen Handelns zu bewähren, ohne daß sie dabei auf die Motivation allein reduziert werden können; denn umgekehrt hat sich die moralische Motivation als begründet zu erweisen, wenn sie denn als echte moralische Motivation gelten will (vgl. Abschnitt 7. 1.).

Die Gefahr eines Relativismus durch die Berücksichtigung der motivationalen Struktur des Menschen ist nicht ausgeschlossen; in sie gerät nach Daniels etwa Michael Walzer, der die Beschäftigung des Moraltheoretikers allein mit moralischen Gründen als für konkrete Gesellschaften relativ unerheblich ansieht, wenn er damit keinen Zugang zu den Motiven ihrer Mitglieder findet. So schreibt Daniels über Walzer: „*The roots of his relativism reach back to a very strong form of internalism. Walzer - without argument, I might add - has rejected any form of externalism.*“ (1996, 112) Ein Externalist macht moralische Gründe nicht davon abhängig, ob sie mögliche Motive moralischen Handelns werden können. Habermas interpretiert Rawls‘ Gerechtigkeitstheorie ähnlich, wenn er sie einer eigentümlichen Abhängigkeit von der „motivationalen Schubkraft einer entgegenkommenden politischen Kultur“ bezichtigt: „Wenn man das wörtlich versteht, ist damit allerdings die politische Überzeugungskraft der Theorie auf einige wenige resonanzfähige Kontexte eingeschränkt.“ (FG, 86). Er übersieht dabei, daß die unparteiliche Beurteilung praktischer Fragen im Urzustand nicht durch eine so große Kluft von den Bedingungen der moralischen Motivation getrennt ist, wie das vielleicht für Habermas‘ eigene Diskurstheorie des Rechts charakteristisch ist (Ibid.). Rawls ist ein rationalistischer Internalist, der an eine Verknüpfung von Motivation und Legitimation glaubt (vgl. Abschnitt 7. 1.); Habermas muß man dagegen wohl als Externalisten bezeichnen, wenn er sagt:

„Moralische Gebote sind gültig unabhängig davon, ob der Adressat die Kraft aufbringt, das Für-Richtig-Gehaltene auch zu tun. Die Autonomie seines Willens bemüßt sich gewiß daran, ob er aus moralischer Einsicht zu handeln vermag; aber moralische Einsichten bewirken nicht schon autonomes Handeln.“ (1991, 114)

Die Moral verfügt daher nach Habermas nur über eine schwache Motivationskraft; Schuldgefühle und ein schlechtes Gewissen melden sich dann, wenn gültige Urteile nicht Eingang in unser Handeln gefunden haben; sie zeigen dann „eine Spaltung des Willens an.“ (Ibid., 115) Er behauptet auch, daß „das Fehlen einer entgegenkommenden politischen Kultur (die es inzwischen auch in der Bundesrepublik gibt) ... nicht als

eine Falsifizierung von Gerechtigkeitsprinzipien zählen“ darf (FG, 86). Was soll man sich unter dem *Entgegenkommen* einer Hintergrundskultur bei Habermas vorstellen? Wörtlich ist das wohl nicht zu nehmen, schließlich sind es immer die Personen, die ihr Tun und Lassen an der Moral oder anderen Gesichtspunkten ausrichten und deren Handeln unter dem Einfluß bestimmter Motive steht.

Sicherlich gibt es eine psychologische Dynamik der politischen Vernunft, jedoch ist diese im Überlegungsgleichgewicht immer auch an das Urteilsvermögen und die Einsichtsfähigkeit der beteiligten Personen zurückgebunden. Wenn jedoch Habermas Rawls vorwirft, die Grenzen zwischen der Begründung einer Theorie und der politischen Werbung für sie in nicht-idealen Kontexten zu verwischen (FG, 82), übersieht er, daß die Frage nach der potentiellen Selbststabilisierung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit bei Rawls strikt von der Frage nach deren Realisierung unter nicht-idealen Umständen getrennt ist, wie dann übrigens auch die Frage nach der Begründbarkeit von der Frage nach der potentiellen Selbststabilisierung getrennt ist. Dem Zusammenspiel von Urzustand und Überlegungsgleichgewicht kommt die Aufgabe einer Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien zu; die Konvergenz von Rechtem und Gutem gab Antwort auf das Stabilitätsproblem in *A Theory of Justice*, der übergreifende Konsens tut es in *Political Liberalism* (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.). Mit der Verfassungstradition oder der politischen Kultur der Vereinigten Staaten hat diese Lösung zunächst überhaupt nichts zu tun. Sicherlich überschneiden sich jedoch Fragen nach der Stabilität und der Realisierbarkeit insofern, als letztere wesentlich auf erstere angewiesen ist. Ohne die mögliche Stabilität einer gerechten Gesellschaftsordnung, ohne bestimmte Mechanismen zur *Selbststabilisierung*, zur Hervorbringung und Sicherung der gesellschaftlichen Bedingungen ihres Fortbestehens käme der Versuch der Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft den vergeblichen Bemühungen des Sisyphos gleich. Kaum am Ziele angekommen, müßte mit der Arbeit schon wieder von Neuem begonnen werden.

2. 4. 2. Ideale Theorie und nicht-ideale Umstände

Ein zweiter Aspekt der möglicherweise begrenzten Reichweite der Intuition einer Verschiedenheit von Personen betrifft ihre Anwendungsbedingungen in der gegebenen politischen Realität. Sollte die Reichweite unserer alltäglichen moralischen Intuitionen zu eng begrenzt sein, um diesen irgendeine praktische Relevanz bei echten moralischen Konflikten in der Politik zu verleihen, so könnte man ihre Bedeutung für ver-

antwortliches politisches Handeln insgesamt in Frage stellen. Rawls' Theorie, die sich auf unseren Gerechtigkeitssinn stützt, wäre so zwar ein interessantes Gedankengebäude, für die Praxis würde sie allerdings dann nicht taugen, wenn sie nicht ihrerseits noch eine Anstrengung hinsichtlich ihrer spezifischen Anwendungsbedingungen in einer ihr nicht unbedingt entgegenkommenden politischen Wirklichkeit unternimmt.

Der Alternativvorschlag des Utilitaristen könnte sich demnach auf dem Gebiet der politischen Praxis vielleicht besser behaupten. Denn schon die Kritik des klassischen Utilitarismus an der klassischen Vertragstheorie war von ähnlichen Gesichtspunkten motiviert (Hume 1971). Die Fiktion des Naturzustands oder die Annahme von bestimmten Naturrechten, so die klassischen Utilitaristen, tauge nicht als Legitimationskriterium einer Gesellschaft, denn sie sei eben eine bloße Fiktion, die man nicht als Maßlatte an die politische Wirklichkeit anlegen könne. Was kann schon ein unter fiktiven Bedingungen abgeschlossener Gesellschaftsvertrag über die Legitimität einer Gesellschaft aussagen? Weder lasse sich durch diese Fiktion der wirkliche geschichtliche Ursprung einer Gesellschaft wiedergeben, noch sei damit gar ein Grund gegeben, die gesellschaftlichen Verhältnisse nach diesem Ideal umzgestalten. Und so komme dieser Fiktion letztlich keine praktische Relevanz für die Beurteilung der bestehenden politischen und rechtlichen Verhältnisse zu.²⁴

Zwar wird manchmal (Hampton 1989; Kymlicka 1991) zu Recht darauf verwiesen, daß schon die klassische Vertragstheorie nicht den Anspruch erhob, Auskunft über den geschichtlichen Ursprung einer Gesellschaft zu geben. Doch Rawls ersetzt konsequenterweise die Argumentationsfigur des Naturzustands gleich durch ein *hypothetisches* Gedankenexperiment und befreit es damit auch von allen *historischen* Erklärungsansprüchen. Natürlich bleibt damit die Frage nach der praktischen Relevanz dieses Gedankenexperiments immer noch unbeantwortet. Der Utilitarismus hat mit diesem Einwand insofern kein Problem, als er keinen fiktiven Maßstab an die Gesellschaft anlegen muß. Unabhängig davon, in welcher Situation wir uns befinden, besteht die einzige Handlungsanweisung des Utilitaristen in der Maximierung des Gesamtnut-

²⁴ Dworkin (1989) hat diese utilitaristische Argumentationslinie bei seiner Kritik an Rawls' Modell des Urzustands wieder aufgegriffen, dies allerdings nicht mit einem utilitaristischen Argumentationsziel. Nach Dworkin können fiktiv abgeschlossene Verträge uns nichts über die politische Wirklichkeit lehren; nur eine unmittelbar einsichtige Intuition des gleichen Respekts und der gleichen Rücksichtnahme könne also als Fundament einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit taugen (vgl. auch Kersting 1994, 33).

zens - ohne Rücksicht auf ideale oder nicht-ideale Umstände (vgl. Abschnitt 5. 3.).

Rawls selbst gibt denn auch zu, daß seine Theorie der Gerechtigkeit – über die spezifische, die Geltungsdimension betreffende Limitation durch den Ausgangspunkt im Überlegungsgleichgewicht - auch in der Reichweite ihrer Anwendung beschränkt ist. Zuerst findet sie Anwendung nur auf die sogenannte Grundstruktur (*basic structure*; TJ § 2) einer Gesellschaft, das heißt auf ihre wichtigsten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen. Nur am Rande erwähnt Rawls auch mögliche weitere Anwendungsgebiete seiner Theorie, etwa auf die Moraltheorie insgesamt oder auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten (TJ § 2, 8; TJ § 69, 457). Doch für unsere Zwecke - wir interessieren uns ausschließlich für den Bereich der Politik - ist diese Begrenzung zunächst nicht weiter von Bedeutung. Sicher, der Utilitarismus findet Anwendung nicht nur auf die Grundstruktur sondern auf alle anderen Gebiete gleichermaßen. Doch diese erste Einschränkung der Vertragstheorie allein kann uns nicht als Einwand gelten; sie wird uns später im Gegenteil sogar zu einem Argument für die Vertragstheorie und gegen den Utilitarismus werden (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.).

Eine andere Einschränkung der Reichweite der Theorie der Gerechtigkeit stößt auf größere Bedenken. Sie betrifft die Tatsache, daß Rawls seine Theorie nicht ohne weitere Qualifikation für nicht-ideale Umstände anwendbar hält. Hierzu bedarf es der gesonderten Ausarbeitung einer nicht-idealen Theorie. Die nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit hat sich im Gegensatz zur idealen Theorie der Gerechtigkeit auch mit den Anwendungsbedingungen der beispielsweise durch den Urzustand legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien unter ungünstigen wirtschaftlichen, historischen oder kulturellen Umständen auf der einen Seite und Umständen einer bloß partiellen Befolgung der Theorie der Gerechtigkeit auf der anderen Seite zu beschäftigen (TJ § 39, 246). Von einigen Ausnahmen abgesehen (ziviler Ungehorsam, gerechter Krieg, Theorie der Strafe, vgl. TJ § 53, 351) - und auch bei diesen Ausnahmen ist er weit davon entfernt vollständige Theorieentwürfe anzubieten - beschränkt Rawls sich zunächst auf die ideale Theorie:

„I consider primarily what I call strict compliance as opposed to partial compliance theory.“ (TJ § 2, 8; vgl. TJ § 59, 391).

Sicher schließt er die Ausweitung der Vertragstheorie auf nicht-ideale Verhältnisse nicht grundsätzlich aus, doch führt er diese Ausweitung zunächst nicht durch. So gibt Rawls zu, daß die lexikographische Priorität seines ersten Gerechtigkeitsprinzips gegenüber dem zweiten Prinzip nicht unter allen möglichen wirtschaftlichen Umständen aufrechzu-

erhalten ist. Selbst der Grundsatz der gleichen Freiheiten muß unter Umständen dem Ziel einer allgemeinen Verbesserung des Zivilisationsniveaus geopfert werden, auf dem dann erst diese gleichen Freiheiten genossen werden können (TJ § 26, 152).

Der Utilitarist hat keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mit ungünstigen Voraussetzungen, denn innerhalb seiner Theorie ist schon für die Unterscheidung zwischen idealer und nicht-ideal Theorie kein Platz. Unter allen Umständen soll nur der Gesamtnutzen maximiert werden, und das ist in jeder Situation gleichermaßen möglich, sieht man einmal - und hier kann auch der Utilitarist ein Problem mit der praktischen Relevanz seiner Theorie bekommen - von den Beschränkungen des Wissens um die Handlungsergebnisse ab. Sich dagegen der allgemeinen Zustimmung aller zu versichern, wenn es um bestimmte Zusatzprinzipien gehen soll, die den Transitionsprozeß von nicht-idealen hin zu idealen Verhältnissen regeln sollen, scheint ein wesentlich schwierigeres Unterfangen. Solange vor allem auch nur eine *partielle Befolgung* der Ansprüche der Gerechtigkeit eine praktisch unvermeidliche Eigenart der konkreten Politik zu sein scheint, ist es auch höchst zweifelhaft, ob man einen Konsens - in der Form eines Gesellschaftsvertrags - über besondere Prinzipien innerhalb dieser Umstände finden kann, welche den *Transitionsprozeß* von einer partiellen hin zu einer vollständigen Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption in die Wege leiten könnten. Sicher gibt es einige Ansätze in Rawls' Theorie, die etwa eine natürliche Pflicht beschreiben, gerechte politische Institutionen zu errichten und zu erhalten (TJ § 53). Doch kann diese natürliche Pflicht in einer ungerechten Gesellschaft sehr leicht mit anderen Pflichten kollidieren, und dann fragt es sich, wie dieser Konflikt divergierender Pflichten zu schlichten ist (Feinberg 1989, 122 und Feinberg 1973, 267f.).

Fassen wir die wichtigsten Punkte dieses zweiten Kapitels zusammen: Die grundlegende Intuition einer Verschiedenheit der Personen, die sowohl Rawls' Kritik am Utilitarismus wie auch seinem eigenen vertragstheoretischen Ansatz zugrunde liegt, bringt eine doppelte Beziehung zwischen der Rationalität und der Moralität zum Ausdruck. Rationalität ist von der Moralität zu unterscheiden; und letztere, als eine *distributive* Konzeption der politischen Gerechtigkeit verstanden, ist der ersteren, als einer *instrumentalistischen* Theorie der Klugheit verstanden, vorgeordnet. Die Priorität der Moralität gegenüber der Rationalität wird nun aber gerade dann zum Problem, wenn man sich die mögliche Begründbarkeit dieser Priorität zur Aufgabe macht.

Diese Intuition besitzt einen *deskriptiven* Status besonderer Art, denn es wird sich zeigen, daß er sowohl die Möglichkeit einer Kritik wie auch die der Revision unserer bestehenden moralischen Überzeugungen zu läßt. Ohne besonderer objektiver moralischer Wahrheiten zu bedürfen, ohne einen wie auch immer gearteten *universalistischen* oder *kontextualistischen* Begründungsanspruch aufzustellen, ist die Theorie der Gerechtigkeit mit Hilfe ihrer spezifischen Methode des Überlegungsgleichgewichts bloß an der Beschreibung und Vereinheitlichung unseres Gerechtigkeitssinnes interessiert. Der Utilitarist kann sich natürlich fragen, ob dieses deskriptive Geschäft für die Kritik und Legitimation der politischen Ordnung einer Gesellschaft ausreicht?

Die *Reichweite* dieser Intuition ist in verschiedener Hinsicht begrenzt. Die Begrenzung auf die Grundstruktur einer Gesellschaft ist nicht von unmittelbarer Bedeutung in der Auseinandersetzung der Rawlsschen Vertragstheorie mit ihrem utilitaristischen Gegenspieler. Doch die Abhängigkeit von idealen Umständen, also die Abhängigkeit von günstigen wirtschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen sowie auch die Abhängigkeit von Bedingungen der strikten Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien als Bedingung des Erfolgs der Anwendung der Theorie der Gerechtigkeit in der politischen Realität bedeutet zunächst eine erhebliche Schwäche für sie. Sicher läßt sich die Vertragstheorie auf nicht-ideale Umstände ausweiten, doch solange diese Ausweitung nicht durchgeführt ist, kann man nur von einer stark eingeschränkten praktischen Relevanz der Idee des Gesellschaftsvertrags für verantwortliches politisches Handeln sprechen. Der Utilitarist kann als verantwortungsbewußter Moraltheoretiker auftreten und die widrige politische Realität gegen die vergleichsweise wirklichkeitsfremden Ideale des Kontraktualisten ausspielen.