

Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen

Le Juste und *Le Juste 2*

1. Einleitung (1989) | 2. Aufriss (1992) | 2. Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.1 Ricoeur über den Gerechtigkeitssinn (1996) | 2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls (2000) | 2.3 Zwischenergebnis (2004) | 3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegründung (2005) | 4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze (2012)

1. Einleitung

Die beiden Aufsatzbände *Le Juste* und *Le Juste 2* fassen eine Reihe von Ricoeurs Veröffentlichungen zusammen, die in einem weiteren Sinne mit dem Gerechten und mit Gerechtigkeit befasst sind und die eng mit seiner »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* verbunden sind.¹ LJ enthält Aufsätze aus den Jahren 1992–1995, während in LJ2 solche aus dem Zeitraum 1995–2000 versammelt sind. Die intensive Auseinandersetzung Ricoeurs vor allem mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist hier in einigen Schlüsseltexten vorhanden, die die Ausführungen in SaA im Wesentlichen wiederholen, in einigen Punkten auch ergänzen und fortführen. Im engen thematischen Zusammenhang stehen drei weitere Aufsätze zu Rawls, die in *Lectures 1* veröffentlicht wurden.² Beide Bände, LJ und LJ2, ähneln insofern den drei *Lectures*-Bänden, als sie Aufsätze ent-

1 P. Ricoeur, *Le Juste*, Paris 1995, [=LJ] und P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris 2001 [=LJ2]. *Soi-même comme un autre* [=Sca] ist 1990 erschienen, die deutsche Übersetzung *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA].

2 Dies sind Aufsätze aus den Jahren 1988 bis 1992 – also aus der Entstehungszeit von Sca – mit den Titeln: *Le juste entre le legal et le bon*, 176–195; *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, 196–215; *Le cercle de la démonstration*, 196–230; alle in: P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991.

halten, die inhaltlich eher locker miteinander zusammenhängen und die von den Textgattungen her eine Bandbreite von philosophischen Abhandlungen, Aufsätzen zu bestimmten Philosophen und Philosophinnen oder einzelnen ihrer Werke (das sind die »Lektüren«) sowie schließlich Gelegenheitsveröffentlichungen oder -vorträge enthalten. So decken die Aufsätze in LJ und LJ2 neben der Gerechtigkeitstheorie noch weitere Themen ab, unter denen philosophische Überlegungen zum Recht und zum Justizwesen sowie zum Urteilen – und zwar vom richterlichen Urteil über das ästhetische Urteil bis zum ethischen Situationsurteil – den meisten weiteren Raum einnehmen. Ricœur geht hier von dem weiten semantischen Umfang von »justice« im Französischen aus, das – anders als im Deutschen – nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch den Bereich des Rechts und des Rechts- bzw. Justizwesens abdeckt (vgl. SaA, 240). Den Zusammenhang zwischen der ethischen Gerechtigkeit und dem juristischen Recht erkennt Ricœur in der Befriedungsfunktion, die beide für eine stets von Gewalt bedrohte Gesellschaft haben: Das Rechtswesen diene mit dem Urteil, das am Ende eines vor Gericht verhandelten Konflikts gefällt wird, letztlich der gesellschaftlichen Stabilisierung, indem es die Ungewissheit der Konfliktsituation beende (vgl. LJ, 10). Die Parallelität zur Gerechtigkeit besteht für Ricœur darin, dass die Gerechtigkeit ebenfalls der Konfliktvermeidung und sozialen Befriedung diene, freilich nicht durch eine zwangsbewehrte Gerichtsinstanz, sondern durch die moralischen Gerechtigkeitsüberzeugungen der Bürgerinnen und Bürger, die in gerechten Institutionen leben wollen. So gehen beide, Recht und Ethik, von Erfahrungen der Ungerechtigkeit aus, an deren Wurzel Gewaltverhältnisse liegen, die Ricœur mit Arendt als »Macht-über« charakterisiert (vgl. SaA, 266 f.) und die Ethik und Recht zu bewältigen versuchen – freilich ohne dass das sanktionsbewehrte Recht sie jemals grundsätzlich überwinden kann, wie Ricœur anmerkt.³ Gemeinsam haben Recht und Gerechtigkeit neben der verwandten Zielsetzung auch den Ursprung im Gerechtigkeitssinn. Auf diesen wird gleich genauer einzugehen sein.

3 Ricœur schreibt, die »finalité longue« des Gerichtsurteils im Justizwesen sei es, zum sozialen Frieden und letztlich zum Zusammenhalt der Gesellschaft beizutragen (LJ, 10), ohne freilich dem Zirkel von Gewalt und – nun als legitim angesehenen – Gegengewalt zu entkommen. Vgl. LJ, 193–208.

Auch bei dem zweiten weiteren Thema, dem richterlichen, ästhetischen und moralischen Urteil, sieht Ricœur einen übergreifenden Zusammenhang mit Gerechtigkeit, oder genauer, wie er in der Einleitung zu LJ2 ausführt, zum Gerechten (vgl. LJ2, 7, 40–43). In Situationen der Urteilsfindung im Einzelfall geht es, wie Ricœur ausführt, um einen Akt der Urteilskraft, der die allgemeine Forderung einer Regel mit der Individualität und Kontingenz einer Situation in Einklang bringt – was ist unter dieser doppelten Anforderung ein »gerechtes«, d.h. ein angemessenes Urteil? Im Urteil erkennt Ricœur den dritten und entscheidenden Moment der Verantwortlichkeit, die er in der »Kleinen Ethik« entfaltet und die er »praktische Weisheit« nennt. Die Aufgabe, sowohl dem Anspruch der Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit der betroffenen Personen als auch der Unparteilichkeit der Norm gerecht zu werden, spielt sich dabei keineswegs in einem isoliert-interpersonellen Verhältnis ab, sondern ist institutionell gerahmt, wie Ricœur vor allem am Gerichtsurteil und an der medizinethischen Entscheidung herausarbeitet (vgl. LJ, 185–192; LJ2, 227–255).

Im Folgenden wird es jedoch um das Hauptthema in den beiden Bänden *Le Juste* gehen, nämlich um Ricœurs Rezeption von und Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Diese inhaltliche Konzentration rechtfertigt sich nicht nur aus der Feststellung, dass Ricœur sich in seinem breiten Werk mit der philosophischen Gerechtigkeitstheorie fast nur im Gegenüber zu Rawls befasst (und damit in einem relativ schmalen Anteil seines Œuvres). Zentrale Aspekte der Diskussion mit Rawls dienen Ricœur auch dazu, wesentliche Überlegungen seiner »Kleinen Ethik« entlang der Dreigliederung teleologische Ethik, deontologische Moral und praktische Weisheit zu formulieren oder zu präzisieren. Solche zentralen Aspekte werden deutlich an den drei Zusammenhängen, um die es im Weiteren geht: Gerechtigkeitssinn, Möglichkeit einer rein prozeduralen Begründung von Gerechtigkeit und Anwendung der Gerechtigkeitstheorie in realen Gesellschaftsverhältnissen.

2. Aufriss

Im Vorwort zu *Le Juste* ruft Ricœur die grundlegende Struktur seiner »Kleinen Ethik« in Erinnerung, indem er sie als die Kreuzung zweier Achsen darstellt: Die »horizontale Achse« repräsentiert die dialogische Verfassung des Selbst, die »vertikale Achse« die ethische Beurteilung menschlichen Handelns (LJ, 13 f.). Auf der horizontalen Achse sind die sozialen Institutionen verortet, denn die grundlegende relationale Verfassung des Selbst beschränkt sich nicht auf die – fundamentale – Beziehung zum Anderen, der als andere Person gegenübertritt und der als Gegenüber jeglicher Selbstreflexion eingeschrieben ist, sondern schließt eine weitere »Figur des Anderen« ein, nämlich jene »anonymen« Anderen, die mit dem Selbst nur in der Vermittlung durch Institutionen in Beziehung stehen. Auf der vertikalen Achse sind die ethischen Adjektive angeordnet, die Handeln als »gut«, als »obligatorisch« (oder verpflichtend) sowie unter dem Titel der »praktischen Weisheit« beurteilen. Diese Achse ist »vertikal«, da es um jeweils höherstufige Handlungsbeurteilungen geht, wie Ricœur ausführt. Eine Handlung ist insofern gut, als sie im Horizont des Strebens nach dem »guten Leben« gesehen wird, und das Streben macht nach Ricœur die Basis des Handelns eines Selbst aus, weil es sich damit im Horizont seines Wunsches nach Lebensgelingen verortet, vom dem es auch seinen Antrieb erhält. Was mich als Handelnden umtreibt, ist der Wunsch nach einem guten Leben – das in seiner Fülle noch aussteht –, und diesem Wunsch und diesem Mangelempfinden entspringen Handlungsziele und Handlungsantriebe. Das große Anliegen von Ricœurs »Kleiner Ethik« ist es zu zeigen, dass dieses Sehnen und dieses Streben nach dem guten Leben von Grund auf das Streben nach dem guten Leben »mit und für den Anderen« und zudem noch in guten, d.h. gerechten Institutionen einschließt. Die nächsthöhere Stufe auf der vertikalen Achse steht unter dem Anspruch der Pflicht und ratifiziert die moralische Erfahrung, dass nicht jedwedes Streben zulässig ist: Herabsetzung, Unterdrückung und Gewalt über andere sollen nicht sein und sind daher vom moralischen Imperativ des Sittengesetzes verboten. Das moralische Sollen weist das ethische Wollen in Schranken; dafür bedient es sich allgemeiner Regeln oder Normen. Offenkundig hat die Gerechtigkeit auf dieser Stufe eine

zentrale Position, denn sie formuliert die Forderung, einem jeden das Seine zu geben (und nicht bloß den Wunsch, er möge es erhalten). Schließlich wird mit der praktischen Weisheit die letzte Stufe in Ricœurs Ethik erreicht. Gemeint ist das handlungsleitende (insofern praktische) Urteilen, das in einer kontingenten individuellen Situation, in der eine Entscheidung unumgänglich ist, eine allgemeine moralische Forderung appliziert. Was ist das situativ Richtige, das moralisch gefordert und den konkreten Umständen und individuellen Betroffenen angemessen ist? Ricœur zufolge erfordert es die praktische Interpretation der moralischen Regel, sich auf den ethischen Sinn zurückzubedenken: Welcher ethische Sinngehalt des Gelingenswunsches hält der Kritik des moralischen Imperativs stand und kann – im Licht eines gleichsam geläuterten Strebens – tatsächliche Orientierung, belastbare Verantwortung, verschaffen? An diesem Ethik-Schema wird deutlich, dass Ricœurs »vertikale Achse« eigentlich eine Spirale ist, denn der Weg führt vom Streben über die moralische Pflicht zurück zum ethischen Streben, freilich auf einer »höheren Ebene«, die von der Tragik des Handelns, nämlich, dass es das Böse gibt, belehrt ist.⁴ Die Struktur der Ethik als einer Kreuzung dieser beiden Achsen hat zur Folge, dass die horizontale Selbstheitsperspektive, die das Selbst, den konkreten Anderen und die institutionell vermittelten Anderen zusammenbringt, jeweils auf den drei vertikalen Stufen des ethischen Strebens, der moralischen Pflicht und der praktischen Weisheit berücksichtigt wird. Bei der Gerechtigkeit geht es für Ricœur um Institutionen,⁵ und folglich

-
- 4 Vgl. LJ, 18–27. Die spiralförmige Struktur seiner Ethikkonzeption, die auf einer »höheren Ebene« zum »Ausgangspunkt« zurückkommt, macht Ricœur nicht hier explizit, sondern in SaA, 351.
- 5 Das ethische Verhältnis zum Anderen, der in einem interpersonellen Verhältnis unmittelbar gegenübersteht, fasst Ricœur unter den Begriff der »Fürsorge«, für die er als wesentliches Modell die Freundschaft nennt (vgl. SaA, 229–233). Hier kann nicht diskutiert werden, ob damit der Geltungsbereich der Gerechtigkeit nicht zu eng gefasst wird. Muss ich nicht auch nahestehenden Menschen gegenüber nicht nur fürsorglich, sondern auch gerecht sein? Birgt nicht auch Freundschaft Verletzungs- und Gewaltpotenziale, denen strikte Gerechtigkeitsgrenzen gesetzt werden müssen? Ist nicht auch im konkreten Anderen, gerade weil Freundschafts- und Liebesbeziehungen immer auch sozial vermittelte Beziehungsweisen sind, die Gerechtigkeitsdimension mit präsent? Ricœur geht auf diese Fragen nicht explizit ein; vgl. aber LJ, 15 sowie LJ2, 227–243, wo es um das medizinische Urteil geht.

sind gerechte Institutionen sowohl unter Strebens- als auch unter Pflicht- und Praxisurteilshinsicht zu reflektieren.

Bevor wir dazu übergehen, ist freilich auf eine Korrektur an diesem Dreieraufbau einzugehen, die Ricœur in der Einleitung zu *Le Juste 2* vornimmt. Sie ist für die Position des Gerechten in der Ethik wichtig. Gegenüber der, wie Ricœur hier schreibt, chronologischen Anordnung von Ethik, Moral und praktischer Weisheit, die er in SaA mittels der Referenzen zu Aristoteles, Kant und der praktischen Weisheit vorgenommen hatte, geht er nun von der Zentralposition der Moral aus (LJ2, 8 f.). Grundlegend für die moralische Erfahrung sei das Zusammentreffen zwischen einem Selbst, das als Urheber seiner Handlungen auftritt, und der moralischen Regel, die sich ihm entgegenstellt: »au carrefour du soi qui se pose et de la règle qui s'impose« (LJ2, 9). Ricœur wählt hier also die Perspektive des moralischen Erlebens: Dass ich ein ethisches Subjekt bin, erfahre ich in dem Moment, da ich mich – vom Anderen her – moralisch verpflichtet sehe. Erst ausgehend von dieser Verpflichtungserfahrung wird das Selbst sich des ethischen Strebens gewahr, das seinem Handeln unterliegt, nämlich wenn die höchstpersönlichen Wünsche als solche im Horizont des moralischen Anspruchs erkennbar werden, der sie der Verträglichkeitsprobe des kategorischen Imperativs unterwirft. Indem Ricœur die moralische Pflicht nun in den Mittelpunkt stellt, erscheinen das ethische Streben als das Davor (»en amont«) der Moral und die praktische Weisheit als das Danach (»versant aval«) der Moral (LJ2, 9; vgl. LJ2, 55 f.). Mehr noch, die Ethik des »vernünftigen Strebens«, die das teleologische Davor der Moral kennzeichnet, teilt sich »nach« der Moral, wenn es also an die konkrete Handlungsorientierung geht, in multiple »regionale« Ethiken auf, wie Medizinethik, Rechtsethik oder Wirtschaftsethik. Das Streben nach dem guten Leben lässt sich, so Ricœur, nur konkret verfolgen, indem es sich in unterschiedlichen Handlungsbereichen auf die dort geltenden Sachgesetzmäßigkeiten einlässt, in denen entsprechend spezifische Bereichsethiken verantwortungsvolle Verbindungen zwischen dem moralisch Geforderten und dem ethisch Erstrebenswerten ermitteln (vgl. LJ2, 9.). Diese Neujustierung mit der Zentralstellung der Moral und der Aufgliederung der praktischen Weisheit in eine Vielzahl von Bereichsethiken fasst Ricœur in der Formel zusammen: »De l'éthique aux éthiques en passant par la

morale [d'] obligation, telle me paraît être la nouvelle formule de la »petite éthique« de *Soi-même comme un Autre*« (ebd.).

Für das Gerechte hat dies zur Folge, dass es den gesamten Zusammenhang der Ethik durchzieht (vgl. LJ2, 9 f.). Liest man mit dieser Bestimmung vor Augen die drei »Theoreme der Gerechtigkeit«, die Ricœur in *Le Juste* formuliert, wird zudem die grundlegende Bedeutung deutlich, die dem Gerechtigkeitssinn zukommt. Unter Bezugnahme auf Rawls' Problemstellung, dass es bei der Gerechtigkeit um die grundlegenden moralischen Grundsätze geht, die die basalen Verteilungsmechanismen einer Gesellschaft charakterisieren, formuliert Ricœur als erstes Theorem, dass der »Gerechtigkeitssinn organisch mit dem Wunsch nach einem guten Leben verbunden ist« (vgl. LJ, 21). Unmittelbar anschließend lautet das zweite Theorem, dass der Gerechtigkeitssinn, sobald er das formale Niveau annimmt, den die vertragstheoretische Version des deontologischen Standpunkts erfordert, sich nicht vollständig vom Zusammenhang mit dem Guten unabhängig machen kann, und zwar gerade wegen der Problematik, die die Vorstellung der gerechten Verteilung enthält, nämlich dass die Heterogenität der Güter berücksichtigt wird, die zur Verteilung stehen.⁶ Das dritte Theorem schließt im Anwendungskontext wieder an das Gute an und lautet, dass der Gerechtigkeitssinn (der stets im Wunsch nach dem guten Leben verwurzelt bleibt) zwar im prozeduralen Vernunftformalismus seine abstrakteste rationale Formulierung erhält, jedoch erst im Stadium der Anwendung der Norm in der situativen Urteilsausübung zur vollen Entfaltung gelangt.⁷ Dem Gerechtigkeitssinn kommt folglich nicht nur der Rang einer Vorstufe zur Gerechtigkeitstheorie zu, die ihn dann hinter sich lassen würde, sondern zieht sich durch die Er-

6 Ricœur formuliert beide Theoreme in einem Satz: »La thèse que je pose alors à la discussion, et dont je ferais volontiers le second théorème de ma théorie du juste, après le théorème selon lequel le sens de la justice est organiquement lié au souhait de la vie bonne, est que le sens de la justice, élevé au formalisme que requiert la version contractualiste du point de vue déontologique, ne saurait se rendre entièrement autonome de toute référence au bien, en raison même de la nature du problème posé par l'idée de distribution juste, à savoir la prise en compte de l'hétérogénéité réelle des biens à distribuer« (LJ, 21).

7 »[...] le sens de la justice, qui garde son enracinement dans le souhait de la vie bonne et qui trouve sa formulation rationnelle la plus ascétique dans le formalisme procédural, n'accède à la plénitude concrète qu'au stade de l'application de la norme dans l'exercice du jugement en situation« (LJ, 25 f.).

fahungsstadien des Gerechten und die Gerechtigkeitstheorie selbst durch. Da Ricœur sein Verständnis des Gerechtigkeitssinns wesentlich in der Auseinandersetzung mit Rawls gewinnt bzw. schärft, werden die oben bereits genannten Themen – worin besteht der Gerechtigkeitssinn, welche Bedeutung kommt ihm bei der Begründung der Gerechtigkeitstheorie zu und welche Rolle spielt er bei Entscheidungen in konkreten Gerechtigkeitsfragen – in der Gegenüberstellung zu Rawls untersucht.

2. Gerechtigkeitssinn

2.1 Ricœur über den Gerechtigkeitssinn

Unser Sinn für Gerechtigkeit, so Ricœur, macht sich am ehesten bemerkbar in Impulsen von Entrüstung und Empörung, die wir in bestimmten Situationen verspüren: angesichts von ungleichem Zuteilen von Anteilen, bei ungehaltenen Versprechen, angesichts unangemessener Strafen oder unverdienten Lobs (vgl. LJ, 11 f.). Im Ruf »Das ist ungerecht!« kommt die Empörung über eine Verletzung einer Gleichheits- oder Angemessenheitserwartung zum Ausdruck, die erahnen lässt, wie die Verteilung von Gütern und die Zuteilung von Wertschätzung »eigentlich« sein sollten. Wie Ricœur weiter schreibt, besteht die Aufgabe von Institutionen der Gerechtigkeit gerade darin, einem Ausgleichsimpuls, nämlich der Rache, entgegenzutreten. Was er am Justizwesen illustriert, zeichnet wesentliche Charakteristiken von gesellschaftlichen Institutionen im Allgemeinen aus: richtige Distanz gegenüber den Beteiligten, Vermittlung durch Dritte und Unparteilichkeit (vgl. LJ 12 f.). So dienen Institutionen dazu, die Beziehung zwischen Gesellschaftsmitgliedern vermittelnd zu ordnen und dabei, wie diese drei Charakteristiken verdeutlichen, von ihrer Individualität zu abstrahieren, um so Gleichheits- bzw. Gerechtigkeitsverhältnisse zwischen ihnen (wieder) herzustellen.

Freilich drängt sich die Frage auf, ob wir mit der Empörung über Ungerechtigkeit nicht bereits die Sphäre der Moral betreten haben (vgl. SaA, 240), schwingt doch im empörten Aufschrei nicht nur ein »Nein!« mit, sondern auch die dringende Forderung, das Unrecht zu unterlassen und stattdessen das Angemessene zu tun. Das Angemessene oder das Richtige, das in der Situation, die die

Empörung hervorruft, verletzt wird, trägt die Züge des Gesollten, ist also Gegenstand einer Verpflichtung. Tatsächlich ist mit Ricœur oben dargestellter Neuformulierung der Ethik, die die moralische Verpflichtungserfahrung ins Zentrum stellt, ein Bogen zur Ethik des Strebens nach dem guten Leben als dem Vorausliegenden der Moral zu schlagen. Inwiefern ist der Gerechtigkeitssinn im Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen verankert? Welche Gestalt hat der Gerechtigkeitssinn, bevor er sich als Empörung äußert? Inwiefern kann er als teleologisch aufgefasst werden? Wir stoßen hier auf zwei Schwierigkeiten: Erstens fällt der Gerechtigkeitssinn, der ja zum Wunsch nach gutem Leben in gerechten Institutionen gehört, nach Ricœur unter die »vergessenen« Grundlagen des Zusammenleben-Wollens (vgl. SaA, 239). Die moralische Erfahrung, dass etwas ungerecht ist, entreißt ihn gewissermaßen der Vergessenheit, und wir müssen mit Ricœur überlegen, was wir vergessen haben. Zweitens steht die Art der Teleologie in Frage, die den Gerechtigkeitssinn auszeichnet. Utilitaristisches Denken, das ja ebenfalls auf moralische Gefühle reflektiert, würde den Gerechtigkeitssinn als ethischen Wunsch nach einem Leben in Institutionen formulieren, die unparteiisch den Wohlstandsnutzen für die größte Zahl der Betroffenen maximieren. Dies ist jedoch eine Teleologie, die Ricœur vermeiden möchte – ein Motiv, das er mit Rawls teilt (vgl. SaA, 240). Welche Art nicht-utilitaristischer Teleologie hat er dann im Blick?

In der ersten Frage, was den Gerechtigkeitssinn im Zusammenhang mit dem Streben nach dem guten Leben ausmacht, hilft weiter, was Ricœur zum guten Leben mit und für den Anderen aussagt. Zur grundlegenden Handlungsorientierung, die wir verfolgen, wenn wir ein gelingendes Leben erstreben, gehört ja, Ricœur zufolge, dass dieses ein gutes Zusammenleben mit anderen in gelingenden Nahbeziehungen einschließt. Ricœur rekurriert auf »Fürsorge«, um zu verdeutlichen, wie der Bezug zum Anderen zum erstpersönlichen Streben hinzugehört, und verdeutlicht mit der speziellen Beziehungsform der »Freundschaft«, wie ihre teleologische Ausrichtung beschaffen ist (vgl. SaA, 220–224). Unter Freundschaft verstehen wir wesentlich eine Beziehung der Gleichheit, in der der Andere um seiner selbst willen geschätzt wird und in der das Gute des Anderen, das für diesen gewünscht wird, das eigene Gute vermehrt. Ricœur deutet dies so, dass die Freundschaft einen Mangel (oder eine Leerstelle) in

der Selbstschätzung des Selbst füllt, das sein eigenes Lebensgelingen verfolgt, nämlich indem die Gegenseitigkeit, die jede Freundschaft ausmacht, das Selbst mit der Erfahrung versorgt, Adressat des Gelingenswunsches des Anderen zu sein und somit als ein strebendes Selbst bejaht zu sein (vgl. SaA, 226–229). Der Freundschaft liegt somit ein Wunsch nach Gleichheit und Wechselseitigkeit zugrunde. Ricoeur weitet diese Überlegungen auf die Fürsorge aus, die auch jene Nahbeziehungen charakterisiert, die keine Freundschaften sind, und zeigt sie als den Wunsch nach ausgeglichenen, symmetrischen Beziehungen, als eine Zielvorstellung gelingender Beziehung, die ihre Bedeutung aus den Erfahrungen asymmetrischer Beziehungen und der Erfahrung des Leidens anderer zieht. Fürsorge ist »wohlwollende Spontaneität« (SaA, 231), die dem Anderen entgegenkommt und die Sorge um sein Wohl als Teil der Sorge um das eigene Wohl begreift. Darin markiert sie für Ricoeur zudem die Offenheit im Selbst, die es für die moralische Verpflichtung durch den Anderen ansprechbar macht (vgl. SaA, 229–233).

Kommen wir zurück auf unsere Frage: Was lässt sich aus der Fürsorge, die Ich-Du-Beziehungen grundiert, auf den Gerechtigkeitssinn in institutionell vermittelten Beziehungen zu den vielen Anderen übertragen? Gesellschaftliche Beziehungen sind für Ricoeur bereits im persönlichen Streben nach dem guten Leben impliziert (und kommen nicht »nachträglich« und »äußerlich« erst zu diesem hinzu), da das koordinierte, gemeinsame Handeln mit Anderen Dimensionen des Lebensgelings erschließt, die ohne es nicht gegeben wären. Wie er mit Arendt ausführt, erweitert gemeinsames Handeln nicht nur persönliche Zielhorizonte, sondern eröffnet mit dem Zusammen-Können erst die politische Sphäre und damit jenen Raum, in dem die sozialen Bedingungen, unter denen das jeweils eigene Handeln steht, erwirkt werden (vgl. SaA, 237 f.). Die vom Zusammen-Können konstituierte »Macht« ist grundlegender als politische Herrschaftsverhältnisse, aber für gewöhnlich »vergessen«, da sie von diesen überlagert wird. Der Sinn für Gerechtigkeit bezieht sich auf die Idee der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auf einem Zusammenleben-Wollen beruht und wo die Zugehörigkeit sowohl das Teilsein der Gemeinschaft als auch die Teilhabe an ihr vermittelt. Der Gerechtigkeitssinn hat also mit Zuteilung in diesem doppelten Sinn zu tun – weswegen er sich als Empörung über Ungerechtigkeit äußert, wenn diese verletzt wird. Daraus lässt sich nun

auch der Inhalt des Gerechtigkeitssinns erschließen, also worauf er teleologisch ausgerichtet ist: Er ist ein Sinn für Gleichheit, im – vagen – Sinn eines Wunsches nach ausgeglichenen Beziehungsverhältnissen, in denen das Geben und das Empfangen der Interaktionsanteile »gleich« ist (vgl. SaA, 244–246). Die zweite Frage, um was für eine Art von Teleologie es sich handelt, ist damit bereits angeschnitten. Der Gerechtigkeitssinn ist Bestandteil des teleologischen Strebens nach dem guten Leben eines Selbst, das an seinem Guten und an dem Guten des Anderen sowie der vielen Anderen Interesse trägt. Ob damit eine Teleologie nach Art des Utilitarismus ausgeschlossen ist und bereits hier im Gerechtigkeitssinn das ausnahmslose »gleiche« Einbeziehen aller anderen in die von den Institutionen vermittelte Teilhabe angelegt ist, scheint mir schwerer zu beantworten. Man kann Ricœur einerseits so verstehen, dass die Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit des Anderen, die in der Fürsorge als dem »reflexiven Moment des Wunsches nach einem ›guten Leben‹« erfahren werden (SaA, 235), sich auch im Gerechtigkeitssinn niederschlagen, der ja auch auf den Anderen bezogen ist, wenn auch auf jedweden Anderen in institutioneller Vermittlung. Dann würde im Gerechtigkeitssinn die Teleologie von Institutionen aufscheinen, deren Sinn darin besteht, angemessene, ausgeglichene Beziehungen zu allen anderen zu erzielen, insofern diese jeweils potenzielle konkrete Andere sind. Die »antisakrifizielle« Stoßrichtung, die Ricœur in Rawls' Urwahl-Szenario zu erkennen meint, wäre bei ihm selbst bereits im Gerechtigkeitssinn impliziert. Freilich schreibt er dies nicht ausdrücklich. Andererseits deutet sein Hinweis auf die »Äquivalenz«, die der Idee der Gerechtigkeit innewohnt (SaA, 246), wiederum darauf hin, dass der Gerechtigkeitssinn auf der Ebene des Strebens noch nicht darauf festgelegt ist, jedweden Anderen unbedingt zu berücksichtigen. Dies würde sich erst in der Moral entscheiden, wenn der Wunsch nach gerechten Institutionen zur moralischen Forderung transformiert und in normativen Gerechtigkeitsgrundsätzen formalisiert wird.

Der Gerechtigkeitssinn hat für Ricœur insofern grundlegende Bedeutung, als er eine Gerechtigkeitstheorie, die normative Gerechtigkeitsprinzipien begründet (wie die von Rawls), mit den fundamentalen ethischen Wünschen, Antrieben und Motivationen von Personen zurückvermittelt. Wie abstrakt auch immer die Gerechtigkeitstheorie sein mag, in ihr ist (sofern sie zu überzeugen vermag)

das transformierte Anliegen des Gerechtigkeitssinns wiederzuerkennen, so Ricœurs metatheoretisches Anliegen. Die Prinzipien, die die Gerechtigkeitstheorie aufstellt, können folglich nicht »neutral« gegenüber dem Gerechtigkeitssinn sein oder in einer »freistehenden« Theoriebegründung unabhängig geleistet werden. Freilich ist die ethische Idee der Gerechtigkeit nicht so klar bestimmt, dass eine Gerechtigkeitstheorie überflüssig wäre. Die genaue Bedeutung des Gerechtigkeitssinns für die ethische Begründung von überzeugenden Gerechtigkeitsprinzipien sowie der Zusammenhang von »ethischem Gerechtigkeitssinn« und »moralischer« Gerechtigkeitstheorie sind also noch zu klären.

2.2 Gerechtigkeitssinn bei Rawls

Bevor dies im nächsten Abschnitt unternommen wird, ist noch auf den Gerechtigkeitssinn bei Rawls einzugehen. Wie Rawls den Gerechtigkeitssinn in der *Theorie der Gerechtigkeit* versteht, ist nicht ganz einfach zu bestimmen, da er ihn aus mindestens drei Perspektiven untersucht.⁸ In § 9 der *Theorie der Gerechtigkeit* führt Rawls den Gerechtigkeitssinn als das Vermögen ein, das Personen normalerweise besitzen, wenn sie über die geistigen Voraussetzungen verfügen und unter normalen sozialen Bedingungen aufwachsen, und das es ihnen erlaubt, »etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen«.⁹ Außerdem haben sie ein »Bedürfnis, gemäß dieser Urteile zu handeln«, und erwarten dies auch von anderen. Der Gerechtigkeitssinn hat also eine kognitive Seite, die sich in begründungsfähigen Urteilen artikuliert, sowie eine motivationale Seite. Die Theorie der Moral könne man, so Rawls, »fürs erste« als »den Versuch beschreiben, unsere moralische Fähigkeit zu beschreiben«, so dass eine Gerechtigkeitstheorie folglich die »Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinns« darstellt.¹⁰ Die

8 Vgl. N. Scarano, *Der Gerechtigkeitssinn (Kapitel 8)*, in: O. Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin ²2006, 231–249; J. Frühbauer, *John Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit«*, Darmstadt 2007, 78–80; R. Kreide, *Verteilungsgerechtigkeit/Gerechtigkeitssinn*, in: J. J. Frühbauer, M. Reder, M. Roseneck, T. M. Schmidt (Hg.), *Rawls-Handbuch*, Stuttgart 2023, 439–443.

9 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. ⁹1996, 66 [=TG].

10 Ebd.

Theorie sammelt jedoch nicht die Urteile, sondern systematisiert sie zu Grundsätzen, aus denen bei sorgfältiger Anwendung und bei Kenntnis der jeweiligen Umstände diese und weitere Gerechtigkeitsurteile gewonnen werden können. Die Grundsätze dienen also dazu, den Gerechtigkeitssinn den Urteilenden selbst transparent zu machen.¹¹ Für die Gerechtigkeitstheorie haben allerdings nicht alle alltäglichen Gerechtigkeitsurteile dasselbe Gewicht, sondern jene wiegen schwerer, die mit größerer Festigkeit und Sicherheit gefällt werden. Rawls nennt sie »wohlüberlegte Urteile« und definiert sie als Urteile, »die unter Bedingungen gefällt werden, die den Gerechtigkeitssinn zur Geltung kommen lassen, unter denen also die gewöhnlicheren Entschuldigungen und Erklärungen für Irrtümer nicht gelten«.¹² Da auch wohlüberlegte Urteile »Unregelmäßigkeiten und Verzerrungen« unterliegen können, sind sie allein keine sichere Basis für eine Gerechtigkeitstheorie, sondern müssen vielmehr mit philosophischen Gerechtigkeitsvorstellungen in ein »Überlegungsgleichgewicht« gebracht werden (TG, 68). Rawls denkt sich dies als einen wechselseitigen Abgleich zwischen tradierten Gerechtigkeitsvorstellungen – etwa der utilitaristischen, der kantianischen und natürlich auch seiner eigenen – und den wohlüberlegten Urteilen. Um dieses Gleichgewicht zu gewinnen, müssen sowohl die Gerechtigkeitsvorstellungen daraufhin überprüft werden, ob sie mit den wohlüberlegten Urteilen in Einklang zu bringen sind, als auch umgekehrt, ob die in den Gerechtigkeitsvorstellungen enthaltenen Grundsätze zu akzeptablen Urteilen führen, so dass das Überlegungsgleichgewicht (falls es erreicht wird) sowohl eine Theorieanpassung als auch eine Weiterentwicklung der Urteile umfassen wird (TG, 68 f.). Rawls scheint hier zu beschreiben, was eine Theorie der Gerechtigkeit leistet und wie sie mit dem alltäglichen Urteilsvermögen in Gerechtigkeitsdingen der Menschen zusammenhängt, und damit eine meta-ethische Perspektive einzunehmen. Davon ist sein normatives Anliegen zu unterscheiden, nämlich den Gerechtigkeitssinn bzw. dessen Urteile zum kritischen Ausgangspunkt zu nehmen und von einem Alltagsverständnis zu einer Theorie zu gelangen, die gültige von ungültigen Gerechtigkeitsurteilen unterscheiden kann. Schließlich nimmt Rawls noch eine moralpsychologische Perspek-

11 Vgl. ebd.

12 Ebd., 67.

tive ein und beschreibt die Entwicklungsstufen, die der Gerechtigkeitssinn in Personen annimmt bzw. annehmen kann.¹³ Diese Überlegungen dienen dazu, die Voraussetzungen für die Stabilität einer Gesellschaft zu erörtern, die in den Personen liegt, nämlich, ob sie auch geneigt sind, ihren Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechend zu handeln. Für Rawls ist dies ein wichtiges Problem, denn er muss sicherstellen, dass die Personen, die die Grundsätze der Gerechtigkeit im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens zu wählen haben, auch an ihnen festhalten, wenn der Schleier gelüftet wird. Die Personen im Urzustand verfügen daher über moralpsychologisches Wissen, damit sie jene Gerechtigkeitsprinzipien wählen können, die aus moralpsychologischer Sicht am ehesten befolgt werden und somit den Zusammenhalt der Gesellschaft verbürgen.¹⁴

Für Rawls ist der Gerechtigkeitssinn somit durch den Zusammenhang zwischen kognitiven Einstellungen (Personen entscheiden sich mit Gründen für eine Gerechtigkeitstheorie) und der moralischen Motivation (sie fühlen sich an die akzeptierte Gerechtigkeitstheorie gebunden und diese leitet ihr Handeln an) interessant. Die Inhalte der im Gerechtigkeitssinn implizierten Gerechtigkeitsvorstellungen muss Rawls offenlassen, um nicht die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien in der Entscheidungssituation im Urzustand vorwegzunehmen. Es ist also irgendein Gerechtigkeitssinn, jedoch von rationaler Struktur, da er sowohl (mindestens potenziell) mit Gründen verbunden ist als auch einen intersubjektiven Geltungsanspruch für seine Gerechtigkeitsurteile erhebt, denn andernfalls könnte nicht erwartet werden, dass andere sich auch entsprechend verhalten. Entscheidend ist jedenfalls, dass die Urteile, die vom Gerechtigkeitssinn formuliert werden – und die unterschiedlich konkrete oder abstrakte Sachverhalte betreffen können –, mit systemati-

13 Vgl. Rawls, TG, 493–547. Rawls stellt drei Stufen der Moralität auf, die er autoritätsorientiert, gruppenorientiert und grundsatzorientiert nennt. Dabei spielen unterschiedliche Arten von Schuldgefühlen eine zentrale Rolle. Für eine Diskussion dieser »spekulativen« Moralpsychologie (TG, 496) vgl. Scarano, *Gerechtigkeitssinn*, 240–249.

14 Für viele Rawls-Interpreten liegt Rawls' Hauptinteresse am Gerechtigkeitssinn in diesen moralpsychologischen Voraussetzungen für gesellschaftliche Stabilität, vgl. etwa Frühbauer, *John Rawls*, 80, sowie die Ausführungen im frühen Aufsatz von J. Rawls, *The sense of justice*, in: *The Philosophical Review* 72, no. 3 (1963), 281–305.

schen Gerechtigkeitsvorstellungen wechselseitig abgeglichen werden und so das bereits erwähnte Überlegungsgleichgewicht ergeben.

Das Überlegungsgleichgewicht ist für Rawls' Gedankengang wichtig, weil damit die Bedingungen des Urzustands konkretisiert werden – der Urzustand muss so konzipiert werden, dass »die Grundsätze, die gewählt würden, unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen oder sie auf annehmbare Weise erweitern« (TG, 37). Es ist jedoch nicht einfach zu sehen, wie aus der Menge der Alltagsbeurteilungen jene herausgegriffen werden, die als wohlüberlegte Urteile auch angesichts der Infragestellung durch Gerechtigkeitsvorstellungen nicht so schnell aufgegeben werden, sondern vielmehr als Prüfsteine für das Annehmen, Verwerfen oder Modifizieren von Gerechtigkeitsvorstellungen dienen. Rawls führt exemplarisch religiöse Intoleranz und rassische Benachteiligung an. Ihre Ungerechtigkeit steht für uns fest, so Rawls, denn wir sind überzeugt, sie aufgrund wohlerwogener, unparteiischer und von Selbstinteresse ungetrübten Erwägungen festhalten zu können (vgl. ebd.). Sie stellen »vorläufige Fixpunkte« dar, denen jede akzeptable Gerechtigkeitsvorstellung entsprechen muss, im Unterschied zu anderen Gerechtigkeitsfragen, etwa was die Verteilung von Macht und Einkommen betrifft, wo wir viel weniger sicher im Urteil sind und Erhellung von Seiten der Gerechtigkeitsvorstellungen erwarten. Die Konkretion des Urzustands können wir also, so Rawls, daran prüfen, »wie weit sich« die Grundsätze der Gerechtigkeitsvorstellungen »mit unseren festesten Überzeugungen vertragen« und inwieweit sie uns in anderen Fragen, wo wir weniger festgelegt sind, »Anleitung geben« (ebd.). Freilich bleibt unklar, wie die »Wohlüberlegtheit« von Gerechtigkeitsurteilen ohne die Reflexion der dabei verwendeten Prinzipien zu denken ist, wie Gerhard Kruijff festhält.¹⁵ Welche Gerechtigkeitsurteile gegenüber den Gerechtigkeitsvorstellungen entscheidendes Gewicht bekommen und somit die Konzeption des Urzustands beeinflussen, bleibt bei Rawls ungeklärt. Dies ist ein Punkt, an dem Ricœur einhaken und nach den ethischen Voraussetzungen fragen wird, die in die Urwahlsituation eingehen.

15 Vgl. G. Kruijff, *Überlegungsgleichgewicht*, in: Frühbauer et al. (Hg.), *Rawls-Handbuch*, 399–403, 400 f.

2.3 Zwischenergebnis

Anders als bei Ricœur ist bei Rawls der Gerechtigkeitssinn nicht mit den Lebensplänen und ethischen Motivationen von Personen verbunden, sondern hat vor allem eine moralpsychologische Stabilisierungsfunktion. Die kognitiven Gehalte des Gerechtigkeitssinns sind ein wichtiger Ausgangspunkt für die rationale Arbeit an der Theorie der Gerechtigkeit, da sie bei »Wohlerwogenheit« für einen wechselseitig-kritischen Abgleich mit Gerechtigkeitsüberlegungen dienen. Mit dem zwischen beiden erzielten Überlegungsgleichgewicht wird der konzeptionelle Rahmen gebildet (der »Urzustand«), innerhalb dessen die rationale Entscheidung für verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien getroffen wird. Der Gerechtigkeitssinn ist bei Rawls also durchaus dynamisch, denn die Anpassung der Gerechtigkeitsurteile bewirkt auch eine Veränderung im Gerechtigkeitssinn, der im Wesentlichen in den Urteilen besteht bzw. durch diese bewusst wird. Worin der Gerechtigkeitssinn besteht, »bevor« er sich in Urteilen artikuliert, liegt außerhalb von Rawls' Interesse. Dies beschäftigt vielmehr Ricœur, der nach dem »ungesagten Grund« fragt, dem moralische Gefühle wie Entrüstung und Empörung entspringen, die dann – häufig erst beim Nachfragen durch Andere – in Urteilen satzhaft formuliert werden. Der Gerechtigkeitssinn ist für Ricœur im Streben nach dem guten Leben selbst angesiedelt, das von Verlangen (*désir*) und Mangel (*manque*) bewegt wird, vom Drang nach Lebensfülle und vom Verlangen nach dem Anderen, ohne den das Selbst sich selbst unerschlossen bleibt. Bei Ricœur geht es um den Gerechtigkeitssinn von jemandem, nämlich dem konkreten Selbst, das sein Lebensgelingen unter geschichtlich-konkreten Umständen verfolgt, während Rawls den abstrakten Gerechtigkeitssinn im Sinne des Vermögens von Personen an sich in seine Theorie einbezieht. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass Ricœur und Rawls mit den »wohlüberlegten Urteilen« bzw. »wohlüberlegten Überzeugungen« unterschiedliche Dinge meinen. Für Rawls sind Gerechtigkeitsurteile dann wohlerwogen, wenn sie den Urteilenden als besonders gewiss, gut begründet, unparteilich und (*prima facie*) irrtumsfrei gelten. Daher kann er sie als Prüfsteine im Wechselspiel mit Gerechtigkeitskonzeptionen einsetzen, so dass sich die Urteile und die Gerechtigkeitskonzeptionen in gegenseitiger Kritik und Anpassung entwickeln. Sie haben somit eine kognitive und theoriebil-

dende Funktion. Ricœur hingegen nimmt mit den wohlwogeneren Überzeugungen jene Vorstellungen des Guten/Gerechten in den Blick, die eng mit der Identität von Personen verbunden sind, weil sie den Weg vom »naiven« Streben durch die Kritik der Moral bis in die praktisch-weisheitliche Bewährung in herausfordernden Situationen der Lebenspraxis durchlaufen und bestanden haben. Wir werden gleich überlegen, inwiefern Ricœur diese Perspektive für die Kritik an Rawls' prozedural-vertragstheoretischem Begründungsanspruch einsetzt, und werden dann zu fragen haben, welche Bedeutung eine Gerechtigkeitstheorie wie die von Rawls für Ricœurs Ethik eigentlich hat.

3. Die Frage nach einer rein prozeduralen Gerechtigungsbegründung

Ricœurs Kritik an Rawls richtet sich hauptsächlich gegen dessen Anspruch, eine rein prozedurale Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien zu leisten, die vollständig frei von teleologischen Vorstellungen des Guten vor sich geht. Rawls dezidiertes theorieleitendes Interesse ist bekanntlich das Zurückweisen utilitaristischen Denkens, wie es ihm seinerzeit in der zeitgenössischen Wohlfahrtsökonomie und Moralphilosophie begegnet ist und gegen dessen Dominanz er die ethische Gerechtigkeitstheorie in einer kantianischen Traditionslinie überhaupt erst wieder reetablieren will. Das strikt deontologische und anti-teleologische Programm von Rawls ist damit für Ricœur ambivalent, da es einerseits den moralischen Anspruch in Gestalt universal geltender Gerechtigkeitsprinzipien für den Bereich gesellschaftlicher Institutionen repräsentiert und damit seiner Vorstellung von Moral als kritischem Gegenüber zur Ethik entspricht. Andererseits stellt Rawls mit dem Anspruch, Gerechtigkeitsprinzipien unabhängig von jeder Teleologie – und damit auch vom »Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen« – zu begründen, Ricœurs Verständnis in Frage, dass dieses Streben grundlegend für die gesamte Ethik ist. Lässt sich Ricœurs zweites Theorem aufrechterhalten, nämlich, dass auch eine prozedural angelegte, formale deontologische Gerechtigkeitstheorie wie die von Rawls den Bezug zum Guten, wie es vom Gerechtigkeitssinn erstrebt wird, nicht gänzlich ablegen kann?

Ricœur's Auseinandersetzung mit Rawls in LJ geht an Ausführlichkeit über das hinaus, was Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* (vgl. SaA, 274–289) geschrieben hat,¹⁶ und auch die Kritik an Rawls ist deutlicher. Es darf bei all dem aber nicht übersehen werden, dass Ricœur die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie nicht ablehnt, sondern im Gegenteil die kantianisch-deontologische und anti-utilitaristische Stoßrichtung teilt, und dass Ricœur's Absicht auch nicht darin besteht, Rawls' Begründungsgang zurückzuweisen oder zu widerlegen (vgl. LJ, 88). Ihm geht es vielmehr darum zu zeigen, dass auch eine rein prozedural angelegte Vertragstheorie der Gerechtigkeit den ethischen Gerechtigkeitssinn weiterhin voraussetzt und dass dieser den ethischen Sinn der Goldenen Regel in die Gerechtigkeitstheorie einträgt.¹⁷ Es sind drei wesentliche Argumente, mit denen Ricœur dieses These nachvollziehbar machen möchte.

Ricœur's erstes Argument nimmt die eigentümlich zirkuläre Darstellungsweise von Rawls als Indiz für eine – hermeneutische – Zirkularität seiner Argumentation. Tatsächlich entwickelt Rawls eine Rohfassung seiner beiden Gerechtigkeitsprinzipien (TG, § 11 und 12) ja schon, bevor er den Urzustand (§ 20–25) und die in ihm Verwendung findenden Vorzugsurteile einführt, um dann anschließend zu zeigen, dass seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien vernünftigerweise gewählt werden (§ 26–30). Die Gerechtigkeitsprinzipien werden also nicht erst im Urzustand unter unabhängig von ihnen definierten Bedingungen entwickelt, die mittels des Schleiers des Nichtwissens den Wählenden nur die notwendigen Kenntnisse bereitstellen, sondern stehen bei der Konstruktion des Urzustands als Ziel der Urwahl bereits fest (LJ, 89). In Ricœur's Deutung liegt hier eine Zirkularität vor – die ihm zufolge Rawls auch einräume (vgl. TG, 81) – und

16 Eine detaillierte Kritik von Rawls' prozeduralem Begründungsanspruch mit Hilfe seiner Version der Vertragstheorie findet sich im Text *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de 'Théorie de la justice' de John Rawls* (LJ, 71–97), auf den wir uns hier konzentrieren. Die oben genannten Beiträge zu Rawls in *Lectures 1* (196–230) enthalten im Wesentlichen und teilweise mit sehr ähnlichen Formulierungen dieselben Argumente.

17 Vgl. LJ, 72 f. Ricœur formuliert die folgende These als Haupteinwand gegen den Rawls'schen Begründungsanspruch: »[...] qu'un sens moral de la justice fondé dans la Règle d'or – »Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait« – est toujours déjà présupposé par la justification purement procédurale du principe de justice« (LJ, 73).

keine »lineare« Begründung, so dass es sich bei der *Theorie der Gerechtigkeit* um eine schrittweise argumentative Entfaltung eines Vorverständnisses von Gerechtigkeit handle (LJ, 90).¹⁸ In einer engagierten Verteidigung von Rawls gegen Ricœur führt Hutchens aus, dass es sich bei dem vermeintlich zirkulären Aufbau der *Theorie der Gerechtigkeit* bloß um die Form der Textorganisation handle, bei der der Autor einen Vorausblick auf den Argumentationsverlauf gibt. Außerdem gehe es Rawls darum, dem Vermischen von inhaltlicher und formaler Gerechtigkeit entgegenzutreten und daher auf der Grundlage einer Untersuchung inhaltlicher Gerechtigkeitsgrundsätze die Entscheidung vorzubereiten, ob auch formale Gerechtigkeit vorliege (vgl. TG, 80 f.).¹⁹ Tatsächlich können textlicher Aufbau und rhetorische Leseführung, die ein Autor seinem Buch gibt, nicht darüber entscheiden, ob auch die darin enthaltene Argumentation »linear« oder »zirkulär« ist. Worum es Ricœur hier (und bei weiteren Argumenten) zu gehen scheint, sind nicht die logischen Voraussetzungen, die in Rawls' Argumentationsgang nicht offengelegt werden (wie Hutchens ihn versteht), sondern das hermeneutische Vorverständnis, dem sich Rawls' philosophisches Anliegen verpflichtet sieht. Damit bezieht Ricœur freilich Stellung in einer sehr grundsätzlichen Frage: Werden ethische Erkenntnisse unabhängig von außerphilosophischen Voraussetzungen philosophisch konstruiert, oder wird die philosophische Argumentationsarbeit von vorphilosophischen moralischen Anliegen – dem strebensethischen Sinn für Gerechtigkeit – angetrieben?

Ricœurs zweites Argument befasst sich mit der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien im Urzustand. Rawls' deontologische Gerechtigkeitstheorie ist einerseits, anders als die Kants, ohne transzendente Grundlage, andererseits vor allem frei von teleologischen Voraussetzungen eines Guten, also etwa einer utilitaristischen Vorstellung des Gemeinwohls. Rawls' Argumentationsinteresse ist es, so Ricœur, den Urzustand und die Vernunftgründe, mittels derer die Wahl der

18 »En conséquence nous n'avons pas affaire à un argument linéaire mais à une clarification progressive de la précompréhension de ce que la justice signifie« (LJ, 90).

19 Vgl. B. C. Hutchens, *Ricœur's Rawls. Constitutive antecedence and reflective equilibrium*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies II*, no. 1 (2020), 130–143, hier: 133 f.

Gerechtigkeitsprinzipien erfolgt, strikt unabhängig voneinander zu halten (vgl. LJ, 90). Dies stellt Ricœur jedoch in Frage, indem er zu zeigen versucht, dass auch das faire Entscheidungsverfahren mit den beiden Gerechtigkeitsprinzipien im Zusammenhang eines Vorverständnisses steht.²⁰ Der erste Teil des Arguments zielt auf die ethische Implikation der Grundidee, der entlang der Urzustand konstruiert ist. All die sorgfältig designten Bedingungen sollen sicherstellen, dass die Urwahlsituation durch Fairness gekennzeichnet ist – unter Bedingungen, die vollständig künstlich und ohne historisches oder gesellschaftliches Vorbild konstruiert sind. Aber ist diese Fairness nicht, fragt Ricœur, nichts anderes als die Gleichheit von Partnern, hinter der die Idee des Respekts gegenüber dem Anderen als einem Partner im Verfahrensprozess steckt (vgl. LJ, 91)? Mit anderen Worten: Spiegelt sich nicht in der Fairness nicht nur ein rationaler Verfahrensgrundsatz, sondern ebenso die ethische Idee einer grundlegenden Gleichheitsbeziehung mit den Anderen? Der Schwerpunkt der Argumentation liegt jedoch auf dem Entscheidungsgrundsatz der Maximin-Regel. Rawls verwende den Maximin-Grundsatz, um zu zeigen, dass seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien in der Urwahlsituation utilitaristischen Prinzipien gegenüber vorgezogen würden, und stelle das als rein rationale Schlussoperation dar, die »eine ethische Folgerung aus nicht-ethischen Prämissen ziehe« (LJ, 91). Ricœur zufolge enthält der Maximin-Grundsatz jedoch einen ethischen Kern, der in der Weigerung bestehe, die utilitaristische Idee zu akzeptieren, dass das Wohl der gesellschaftlich Schlechtgestellten zugunsten von Vorteilen der bessergestellten Mehrheit zurückgestellt werden dürfe. Indem der Maximin-Grundsatz zur Wahl einer Gerechtigkeitskonzeption führt, die das Aufrechnen des Wohls der einen gegen das der anderen ausschließt, ratifiziert er, so Ricœur, eine anti-sakrifizielle Logik, d.h. dass niemand zugunsten der anderen »geopfert« werden darf. Dies sei jedoch kein formales, sondern ein moralisches Argument, das an den Kantischen kategorischen

20 Die zentrale These lautet: »[...] la définition procédurale de la justice ne constitue pas une théorie indépendante, mais repose sur la précompréhension qui nous permet de définir et d'interpréter les deux principes de la justice avant qu'on puisse prouver – si jamais on y arrive – que ce sont les principes qui seront choisis dans la situation originelle c'est-à-dire [sous] le voile d'ignorance« (LJ, 90).

Imperativ in der zweiten Formulierung bzw. »darüber hinaus« an die Goldene Regel anschlieÙe, in der Ricœur ja eine Brückenformel zwischen ethischem Streben und moralischer Regel sieht (vgl. LJ, 92). Nun gehört Rawls' Einsatz der Maximin-Regel zu den besonders umstrittenen Details seiner Theorie; ob sie für die Wählenden im Urzustand nur sinnvoll ist, wenn sie über die Kenntnis wichtiger Eintrittswahrscheinlichkeiten von Risikopositionen verfügen (Kenntnisse, die im Urzustand ausgeschlossen sind), ob sie unter den sehr speziellen von Rawls definierten Bedingungen als Nutzenmaximierungsregel funktioniert oder ob sie eine irrationale Risikoaversion unterstellt, gehört zu den Streitpunkten.²¹ Hutchens hält Ricœur entgegen, dass er Form und Funktion verwechsle: Die Maximin-Regel empfehle zwar ein Kriterium, das seiner Form nach der Standardversion des Utilitarismus ähnele, ihm aber zugleich inhaltlich widerspreche, doch weise ihm das noch keine ethische Funktion in Rawls' Argumentation zu.²² Zudem seien weder der kategorische Imperativ noch die Goldene Regel vorausgesetzt. Darauf gehen wir im Zusammenhang mit Ricœurs drittem Argument ein, das erneut die Goldene Regel ins Spiel bringt.

Ricœur fragt mit dem dritten Argument, wie Rawls den Konnex herstellt zwischen den ethischen Voraussetzungen der Gerechtigkeitstheorie (die Ricœur an den genannten Stellen erkennt) und den prozeduralen Verfahrenstechniken, zu denen Rawls auch die Maximin-Regel zählt, und wird in § 4 der *Theorie der Gerechtigkeit* fündig. Nachdem Rawls hier das erste Mal den Urzustand eingeführt hat als eine mit dem speziellen Ziel konzipierte Situation, in der vernünftige Menschen, die ihre Interessen verfolgen, zu einer fairen Einigung über Gerechtigkeitsprinzipien kommen, schreibt Rawls, dass es noch eine weitere Möglichkeit gebe, die konkrete Konzeption des Urzustands zu rechtfertigen (also nicht über formal definierte Fairnesskriterien), nämlich mit Bezug auf »unsere wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen« (TG, 37; vgl. LJ, 93). Ricœur kommt von Rawls weiteren Ausführungen über diese Rechtfertigungsfigur, nämlich dass die gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze zu denselben

21 Vgl. P. Koller, *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, in: Höffe (Hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 45–69, hier: 67 f.; R. Zimmerling, *Rationalität*, in: Frühbauer et al. (Hg.), *Rawls-Handbuch*, 359–365.

22 Vgl. Hutchens, *Ricœur's Rawls*, 134.

Urteilen über die Grundstruktur der Gesellschaft führen würden, »die wir jetzt schon intuitiv und mit größter Überzeugung fällen« (TG, 37), zur Deutung, dass die wohlüberlegten Überzeugungen in nichts anderem als im Gerechtigkeitssinn verwurzelt seien, der seinerseits gleichbedeutend mit einer auf gesellschaftliche Institutionen übertragenen Goldenen Regel sei.²³ Ricœur bringt hier verschiedene Überlegungen zusammen. Zunächst die bereits oben dargelegte Interpretation der Goldenen Regel, die den ethischen Wunsch nach Gleichheit zwischen Menschen im Ich-Du-Verhältnis angesichts asymmetrischer Beziehungen »halbformalisiert« aufnehme und deren Gleichheitsdrang auch unser ethisches Grundverständnis von den institutionell organisierten anonymen Beziehungen zu anderen Menschen vorreflexiv grundiere. Damit helfe sie den ethischen Gerechtigkeitssinn auszudeuten. Dieser ist nämlich undeutlich, jedenfalls undeutlicher und unsicherer im Urteil als der Sinn für Ungerechtigkeit, der sich scharf in der Entrüstung artikuliert. Im Ausruf »Ungerecht!« erkennt Ricœur die Stimme des »Opfers«, das im gesellschaftlichen Verteilungsmechanismus übergangen wird (vgl. LJ, 93 f.). Da der Gerechtigkeitssinn weniger klar ist, muss er reflexiv und vernünftig durchgearbeitet werden, um ihn angesichts von Zweifeln und Unsicherheiten weiter auszuführen – hier stimmt Ricœur mit Rawls überein. Allerdings kann der Gerechtigkeitssinn nicht durch die Vernunftargumentation abgelöst und ersetzt werden – hier kritisiert Ricœur Rawls' Urzustandsszenario, insofern es eine unabhängige, rationale Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien leisten wolle (vgl. LJ, 94). Die Verbindung zum Gerechtigkeitssinn könne vor allem deshalb nicht gekappt werden, weil er die anti-sakrifizielle Stoßrichtung des ethischen Strebens nach Gleichheitsbeziehungen wachhalte, ohne welche die rationale Urteilsfindung im Urzustand, so befürchtet Ricœur, zu einem individuellen Vorteilskalkül verkommen könne, das unser grundlegendes ethisches Interesse am Wohl des Anderen vergesse (vgl. LJ, 96). Die Hauptlast der anti-utilitaristischen Sicherstellung, dass keine marginalisierten Gruppen dem Wohlstandszuwachs der Mehrheit »geopfert« werden, trägt also, so muss man Ricœur verstehen, der Gerechtigkeitssinn,

23 »Ces convictions bien pesées ne sont-elles pas enracinées à titre ultime dans le sens de la justice équivalent à la Règle d'or appliquée à des institutions et non plus à des individus dans une relation face à face, en outre à des institutions considérées du point de vue de leurs fonctions distributives?« (LJ, 93).

in dem der unbedingte Respekt vor dem Anderen angelegt, aber noch nicht voll ausformuliert ist. Dieses Letztere zu vollziehen ist die Aufgabe einer deontologischen Gerechtigkeitstheorie. Rawls' gesamte Theorieanstrengung, einschließlich der Urwahl-Prozedur unter dem Schleier des Nichtwissens, müsse daher als eine großangelegte Suche nach dem Gleichgewicht zwischen wohlüberlegten Überzeugungen und rationaler Theorieargumentation betrachtet werden, so Ricœur (vgl. LJ, 95). Damit bekräftigt Ricœur erneut seine bereits angeklungene meta-ethische Position, dass Vernunftargumente in der Ethik die ihnen vorausliegenden Überzeugungen nicht ersetzen können, sondern sie vielmehr kritisch zu erhellen hätten (vgl. LJ, 96). Ricœur klärt damit, dass die philosophische ethische Theorie – wie die *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls – nicht bloß eine rational-vernünftige (oder gar nur: akademische) Unternehmung sei, sondern gleichzeitig auch ein zutiefst ethisches Unterfangen, das nicht nur vom freudigen Wettstreit der Argumente motiviert ist, sondern vielmehr von den ethischen Anliegen. Damit verbindet Ricœur die Ethik erneut mit der Person, die ethisch argumentiert und die Anliegen hat – woher sollten diese Anliegen auch stammen, wenn nicht aus der moralischen Erfahrung und aus den Überzeugungen einer Person, für die auch bei der Theoriearbeit etwas Ethisches auf dem Spiel steht, dem sie argumentativ Klarheit und Geltung verschaffen möchte?

Freilich ist damit der Stellenwert der vernünftigen Argumentation in der Ethik noch nicht umfassend bestimmt. Hutchens hat zwar nicht recht, wenn er Ricœur kritisiert, weil er die Goldene Regel als eine inhaltliche Voraussetzung der Gerechtigkeitstheorie ansehe, aus der die Gerechtigkeitsprinzipien in irgendeiner Weise abgeleitet würden.²⁴ Ricœur geht es vielmehr darum zu würdigen, dass die ethische Gerechtigkeitsargumentation weder unabhängig von einer historisch-kulturellen Tradition vor sich geht, in der sich das ethische Selbst reflexiv verortet und für die die Goldene Regel ebenfalls steht (vgl. LJ, 96), noch unabhängig vom Gerechtigkeitsinn des ethischen Selbst, das diese Theorieanstrengung unternimmt. Ricœur interessiert sich freilich weniger für die Anlage und die Details der Argumentation auf dem Niveau, das Rawls mit großer Akribie entfaltet, als vielmehr für die hermeneutisch-phänomenolo-

24 Vgl. Hutchens, *Ricœur's Rawls*, 135–137.

gische Erhellung der ethischen Verfasstheit jenes Selbst, das ethisch reflektiert. Zu den Problemen, die hier zu gewärtigen sind, gehört sicherlich die Wahrnehmung, dass auch unsere wohlherwogenen Urteile und Überzeugungen nicht frei von Vorurteilen sein können, ja, dass auch der Gerechtigkeitssinn – gerade weil er undeutlich ist – Vorurteile und blinde Flecken enthalten kann: »Nous ne pouvons pas nous passer d'une évaluation critique de notre prétendu sens de la justice« (LJ, 96). Wie gelangt man aber vom »vorgeblichen« zu einem »kritischen« und belastbaren Gerechtigkeitssinn? Muss es hier nicht doch um so etwas wie ein Überlegungsgleichgewicht gehen, das jedoch vor der bereits oben genannten Schwierigkeit steht, feststellen können zu müssen, welche unserer Überzeugungen mit Recht als »wohlüberlegt« oder »bewährt« gelten können, um als Prüfsteine für systematische Überlegungen gelten zu können? Ricœur scheint hier stärker auf die Integration von Ideologiekritik in die Ethik zu setzen sowie, auf der Ebene der Bürger, die sich im öffentlichen Vernunftgebrauch engagieren, auf deren Fähigkeit und Bereitschaft, die eigene Position zu verlassen und die Position des und der Anderen einzunehmen.²⁵ Das heißt jedoch letztlich, erneut auf ihr ethisches Streben »mit und für den Anderen in gerechten Institutionen« zu vertrauen, das sie zur gemeinsamen diskursiven Auseinandersetzung über Gerechtigkeitsgrundsätze motiviert.

4. Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Ricœurs drittem Theorem zufolge kommt der Gerechtigkeitssinn erst in der »Anwendung« zur vollen Entfaltung, nachdem er kritisch-deontologisch transformiert und abstrakt in Gerechtigkeitsgrundsätzen formuliert wurde. Anwendung bedeutet, dass Grundsätze mit »der Wirklichkeit« zusammengeführt werden, also in Lebenssituationen zur Geltung gebracht werden, die sich durch vielfältige, komplexe und vor allem einmalige Handlungs- und Institutionengeflechte auszeichnen. »Anwendung« bedeutet nicht, dass es

25 Ricœur führt dies in LJ nicht weiter aus. Man darf aber die Verbindung herstellen zu seinen Texten zur Ideologiekritik (z. B. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 333–405) sowie zur Diskursethik in SaA, 331–351, bes. 347–351.

sich um eine simple logische »Ableitung« handelt, vielmehr ist es Ricœur wichtig zu betonen, dass es dabei zu Konflikten kommt, die eine eigenständige Weise des Urteilens erfordern, die er praktische Weisheit nennt. Welcher Art sind nun die Konflikte, die bei der Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien zutage treten, und inwiefern verhilft der Rückgriff auf den teleologischen Gerechtigkeitssinn dazu, mit diesen praktisch-weisheitlich umzugehen? Wir gehen darauf ein, um das Profil von Ricœurs Gerechtigkeitsdenken abzurunden. Das Wesentliche hat Ricœur erneut in *Das Selbst als ein Anderer* dargestellt, was jedoch von den Ausführungen in *Le Juste* weiter erhellt werden kann.

Die Möglichkeit von praktischen Konflikten – wir können sie auch Auslegungskonflikte der Gerechtigkeitsprinzipien nennen – sieht Ricœur bereits in den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien selbst angelegt und zwar in der latenten Spannung, die wir bereits kennen gelernt haben: Gerechte »Verteilung« kann formal-abstrakt mittels institutionalisiertem Desinteresse am anderen zu einem reinen Zuteilungskalkül werden, wenn sie nicht durch den Gerechtigkeitssinn und die »Regel der Gegenseitigkeit« ausgeglichen wird, die ein Interesse am Überwinden von Asymmetrien hat (vgl. SaA, 304). Aus potenziellen Konflikten werden wirkliche Konflikte, so Ricœur, wenn in realen Gesellschaftssituationen die Differenzen zwischen den zur Verteilung anstehenden Gütern offenkundig werden, die die Abstraktion der beiden Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls verdeckt hat (vgl. ebd.). Die Differenzen sind von zweifacher Art: Zum einen sind die »primären gesellschaftlichen Güter«, auf die sich Rawls' Prinzipien beziehen, von sehr unterschiedlicher Art: Rechte, Pflichten, gesellschaftliche Rollen und Positionen, Einkommen usw., und es fragt sich, ob ihr Charakter als »Güter« ohne teleologische Referenzen (gut wofür?) bestimmt werden kann. Zum anderen sind die Einschätzungen der Güter wiederum historisch und kulturell determiniert und damit variabel und sogar heterogen. »Gut für wen und in welchem Kontext?« führt zur weiteren Frage, ob universelle Gerechtigkeitsprinzipien nicht der Kontextualisierung bedürfen – und dazu erneut partikuläre Vorstellungen des Guten einbeziehen müssen (vgl. SaA, 305). Ricœur greift damit die Debatte zwischen Universalismus und Kommunitarismus auf, die sich im Anschluss an Rawls entwickelt hatte. Man wird freilich enttäuscht, wenn man erwartet, dass Ricœur der Frage der Güterdifferenzen weiter nachgeht

und etwa überlegt, ob der Rekurs auf Gütevorstellungen des guten Lebens bei der Konfliktlösung hilfreich sein könnte. Tatsächlich widmet Ricœur einem Autor wie Michael Walzer, dessen *Sphären der Gerechtigkeit* in dieser Debatte viel diskutiert wurden, in SaA nur knappe zwei Seiten.²⁶ Wir werden gleich anhand von Ausführungen in *Le Juste* überlegen, welche Gründe dafür verantwortlich sein könnten. Zuvor ist kurz zu skizzieren, in welche Richtungen Ricœur diese Anwendungsproblematik der Gerechtigkeit in SaA weiterführt.

Ricœur übernimmt zunächst Walzers Problembeschreibung, dass die Unterschiedlichkeit der Güter nach ebenso unterschiedlichen Güterordnungen und Verteilungsregeln verlangt, sowie dass ein weiteres Grundproblem in der Abgrenzung dieser Sphären voneinander und im Vermeiden von Übergriffen zwischen den Sphären besteht. Der entscheidende Kern der Problematik besteht für Ricœur jedoch in der politischen Frage, in welchem Rahmen und von wem der Konflikt gelöst wird: Geht es um eine phronetische Schlichtung, also um ein verantwortliches und kluges gemeinschaftliches Urteilen und Entscheiden der Bürger, oder findet die Schlichtung im Sinne Hegels auf der Ebene der Sittlichkeit des Staats statt, der gewissermaßen eine Systemlösung auf der Grundlage eines »Wissens um sich selbst« instauriert, über das nur er verfügt (vgl. SaA, 307)? Ricœur entscheidet sich gegen Hegel (vgl. SaA, 308–310) und lokalisiert das Problem in der politischen Praxis selbst, die er mit Arendt als dauerhafte Praxis definiert, die die institutionalisierte Herrschaft immer wieder unter »die Kontrolle der gemeinsam ausgeübten Macht« zu bringen bestrebt ist. Damit schließt Ricœur wieder an das teleologische Streben nach »gerechten Institutionen« an, das er ja im »vergessenen« Willen gemeinsam zu leben und zu handeln grundgelegt gesehen hatte (vgl. SaA, 311). Angesichts realer politischer Verteilungs- und Anteilhabekonflikte, die beim Anwenden von Gerechtigkeitsgrundsätzen sichtbar werden, erfordert die phronetische Schlichtung, die in öffentlichen Debatten stattfindet, das Wiederaufgreifen und die Reaktualisierung des Zusammenleben-Wollens, um zu akzeptablen Lösungen zu gelangen – ohne jeweils »endgültige« Lösungen zu erreichen. Diese Konflikte erkennt Ricœur auf drei Ebenen (vgl. SaA, 312–317): auf der Ebene der Policy, auf der es um die alltägli-

26 Vgl. SaA, 305 f. mit Bezug auf M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M., New York 1992.

chen politischen Auseinandersetzungen über Entscheidungsfragen geht; auf der Ebene der Ziele der »guten« Regierung, womit Ricœur grundsätzliche politische Ortsbestimmungen eines Gemeinwesens zwischen grundlegenden Orientierungen wie Freiheit, Sicherheit, Solidarität, Gleichheit, Wohlstand etc. meint; schließlich auf der Ebene der Legitimation der demokratischen Staatsform selbst, die, da sie auf der »vergessenen« Grundlage des Zusammenleben-Wollens beruht, keine »evidenten Gründe« für sich anführen zu können scheint.²⁷ Auf allen diesen drei Ebenen geht es um die Entscheidungsfindung in institutionellen Settings und mit Bezug auf institutionelle Arrangements. Die Form der Konfliktlösung (oder Schlichtung) ist dabei selbst institutionalisiert, denn sie findet in öffentlichen Debatten statt, die hochgradig medial und institutionell vermittelt sind. Ricœur bezieht sich in diesem Zusammenhang sowohl auf Rawls' Überlappungskonsens, mit dem dieser auf die besondere Situation liberaler und pluraler Gesellschaften eingeht, als auch auf die Habermas'sche Diskursethik, um mit beiden deutlich zu machen, dass die konkrete Entscheidungsfindung in Gerechtigkeitsfragen ein Verfahren erfordert, in das sowohl allgemeine Regeln als auch partikuläre Überzeugungen und Vorstellungen des Guten eingehen. Die Lösungen, die hier gefunden werden, sind stets vorläufig und bleiben konflikthaft, aber können getragen werden vom Wunsch des Zusammenleben-Wollens, der sich in ihnen jeweils reaktualisiert.

Wie fügt sich nun in diesen Rahmen ein, was Ricœur in *Le Juste* zur Pluralität der Ordnungen des Gerechten ausführt (vgl. LJ,

27 Ricœurs sehr knappe Ausführungen kann man vielleicht so erläutern: Anders als totalitäre Staatsformen, die sich etwa als »Dienst an der Sendung einer Nation« verstehen, kann sich die Demokratie als freier Zusammenschluss von Menschen nur auf dieses Zusammenleben-Wollen berufen – für das es keinen weiteren Grund zu geben scheint. Müssen dann nicht auch die Gründe offenbleiben, warum sie sich in der demokratischen und nicht ebenso gut in einer anderen Staatsform zusammenschließen? Ricœur zieht hier tatsächlich Rawls' Idee des »Überlappungskonsenses« heran und führt ihn phronetisch-öffentlich-deliberativ weiter: »Es gibt keine bessere Antwort auf die Legitimationskrise [...] als sich im öffentlichen Erscheinungsraum an jene Traditionen wieder zu erinnern und sie miteinander zu verflechten, die der Toleranz und dem Pluralismus einen Platz einräumen [...], und zwar nicht als Zugeständnis unter äußerem Druck, sondern aus innerer Überzeugung, selbst wenn diese erst spät zustande kam« (SaA, 316).

121–142)? Ricœur setzt sich hier zum einen mit Walzer in Form einer Lektüre der *Sphären der Gerechtigkeit* auseinander.²⁸ Zum anderen knüpft er an die politisch-phronetischen Überlegungen an, die gerade skizziert wurden. Was Walzer als Gerechtigkeits-sphären entfaltet, ist auf Ricœurs erster Ebene anzusiedeln, den Konflikten über Güterverteilungen im politischen Alltagsgeschäft, doch Walzers Problematik der komplexen Gleichheit zieht sich, so wird Ricœur deutlich machen, durch alle drei Ebenen hindurch. Walzers Stärke, so lässt sich Ricœurs Lektüre vielleicht zusammenfassen, ist gleichzeitig seine Schwäche. Die »komplexe Gleichheit«, die Walzer gegen Rawls zu plausibilisieren beabsichtigt, hat ihren Sachgrund in der Heterogenität der Güter, die bei Rawls in einem einheitlichen Verteilungsmechanismus verloren geht, und ihr ethisches Anliegen besteht darin, eine freiheitliche Gesellschaft ohne Herrschaft (*domination*) zu fördern.²⁹ Walzers Vorstellung der Gesellschaft schließt also an die von Rawls an, insofern er sie ebenfalls als Distributionssystem in den Blick nimmt. Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass Walzer kein einheitliches Distributionssystem erkennt, in dem jegliche Güterverteilung unter einem gemeinsamen, übergreifenden Set an Gerechtigkeitsregeln legitimiert wird, sondern eine Vielzahl an Distributionssystemen, die jeweils ihren eigenen, güterspezifischen Verteilungsgrundsätzen folgen. Ricœur fasst dies in drei für Walzer grundlegenden Festlegungen zusammen: Erstens, die Vielfalt der Güter ist irreduzibel. Zweitens, jedes Gut beruht auf seinem jeweiligen, sozial geteilten Symbolsystem. Drittens, jedes Gut entwickelt mittels des Verständnisses, das soziale Gruppen von ihm haben, seine eigene Logik, die auch den Geltungsumfang und dessen Grenzen umfassen (vgl. LJ, 124). Die Idee der Gerechtigkeit, die Walzer entfaltet, besteht in der richtigen Trennung der Gütersphären und ihrer Verteilungsregeln, so dass sich nicht die eine Sphäre eine andere unterordnet – das wäre illegitime, ungerechte Macht- bzw. Dominanzausübung. Walzers Anliegen ist damit vorwiegend kritisch, nämlich gegenüber Gleichheits- und Einheitskonzepten. Ricœurs Kritik hebt im Wesentlichen darauf ab, dass Walzer bei der Differenzierung in

28 Es handelt sich sogar um eine parallele Lektüre von Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* und eines weiteren, laut Ricœur ähnlich ausgerichteten Werkes: L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.

29 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 19.

Sphären stehen bleibt, es ihm aber an einer integrierenden ethischen Idee fehlt (vgl. ebd.).

Worin bestehen die für Ricœur zentralen Kritikpunkte? Es sind im Wesentlichen zwei; der eine kritisiert das unterbestimmte Konzept des Gutes, der andere das in Ricœurs Augen unzureichende Verständnis der Gerechtigkeitsproblematik, die mit den Gütersphären verbunden ist. Was die Güter betrifft, ist Walzers Vorgehen induktiv und historisch-kulturell komparativ: Er zählt eine lange, aber offene Liste an Gütern unterschiedlichster Art auf, von denen man mit Recht sagen kann, dass sie gesellschaftlich »verteilt« werden, und stellt dar, dass mit ihnen jeweils recht unterschiedliche Verteilungsordnungen sowie Vorstellungen über legitime und illegitime Verteilung verbunden sind (vgl. LJ, 124–126). Ricœur kritisiert jedoch, dass die Charakterisierung dessen, was die Güter jeweils als »Gut« ausmacht, im Deskriptiven verbleibt und nicht zum Kern dessen vordringt, was ein Gut jeweils schätzenswert macht. So untersucht Walzer z. B. Waren bzw. Marktgüter, indem er nachvollzieht, welche Dinge als marktfähig und handelbar angesehen werden und welche nicht. Was ein Marktgut auszeichnet, bleibe dann aber rein negativ bestimmt (LJ, 132), die interne »Logik« dieser Gütersphäre solle sich nach Art einer »intuition éclairée« ergeben (LJ, 131). Für Ricœur ist das unbefriedigend, so kann man erschließen, weil die Rückbindung der Güter an diejenigen, die sie schätzen und die sie für ihren Lebensplan erstreben, damit völlig unerhell bleibt und somit ihre teleologische Dimension unterbestimmt ist. Dies gilt sogar für Walzers Gerechtigkeitsanliegen, nämlich die Freiheit der Gesellschaft dadurch zu sichern, dass die Gütersphären und ihre Logiken in ihrer Autonomie aufrechterhalten und geschützt bleiben. Wie diese Nicht-Dominanz der einen Güterlogik über die anderen mit einer Idee gerechter Institutionen zusammengebracht wird, lässt Walzer weitgehend offen.

Der zweite Kritikpunkt ist der für Ricœur wichtigere, denn mit ihm wird die grundlegende Ebene des Politischen erreicht. Walzer, so seine Beobachtung, ist derart um die Heterogenität der Güter besorgt, dass ihm wesentliche Unterschiede zwischen den Gütern entgehen. Ricœur meint damit vor allem politische Macht – handelt es sich dabei wirklich um ein Gut wie jedes andere? Sicherlich ist Macht ein Gut, das in hohem Maße begehrt ist und angestrebt wird und bei dem es besonders schwer ist, es in den Grenzen

seiner Sphäre zu halten – es ist sowohl vor der Invasion aus den Sphären des Geldes, des Expertenwissens, der Religion zu schützen als auch seinerseits von den Übergriffen in andere Gütersphären abzuhalten.³⁰ Doch wie denkt Walzer sich diese Einhegung in den je eigenen Grenzen der Macht? Walzer, so schreibt Ricœur enttäuscht, steuert nur Aufzählungen bei, was politische Macht nicht darf, und macht damit eindringlich die Aufgabe der Sphärenabgrenzung deutlich. Damit verkennt er jedoch Ricœur zufolge das spezielle Charakteristikum politischer Macht, nämlich, dass sie die entscheidende Instanz ist, um über die Verteilungsgerechtigkeit zu wachen, also die Abgrenzung der Sphären voneinander zu überwachen und zu sichern. Politische Macht ist damit aber gerade kein Gut wie jedes andere, da nur ihr das spezifische Problem der Selbstbegrenzung eigen ist. Ricœur nennt dies das »Paradox des Politischen«: Das Politische stellt einerseits eine eigene Gerechtigkeits-sphäre dar, und andererseits umfasst es alle anderen (LJ, 127).

Walzer kann in Ricœurs Augen das Paradox des Politischen nicht angemessen wahrnehmen, weil er jegliche Systematisierung verweigert. So entgehe ihm bei den politischen Gütern, zu denen Ricœur die Nationalität und die politische Macht zählt, die tieferliegende Herausforderung: Sowohl die Zuteilung der Nationalität, mit der über die Teilhabe an der Gemeinschaft bestimmt wird, als auch die politische Macht, die die Grenzziehung zwischen allen Sphären regulieren muss, zeichne die Problematik der Selbstkonstitution (»auto-constitution«) aus. Damit entziehe sie sich der einfachen Subsumtion unter das Distributionsparadigma (vgl. LJ, 136). Was hier bei der Anwendung der Gerechtigkeitsregel auftaucht – was Walzer als Sicherung der »komplexen Gleichheit« versteht –, lässt sich nicht angemessen verstehen, wenn man es nicht mit der teleologischen Strebensausrichtung des Gerechtigkeits-sinns in Verbindung setzt. In Hinsicht auf das Streben nach einem guten Leben in gerechten Institutionen war ja verständlich geworden, dass die Institutionen des Gemeinwesens sowohl Anteile an der Kooperation verteilen als auch Teilhabe am Kooperationssystem zuteilen. Der ethische Wunsch nach einem guten Leben mit Anderen unter den Bedingungen gerechter Institutionen situiert das strebende Selbst ursprünglich in die Konstitution des Gemeinwesens, insofern sein Wunsch des

30 Vgl. LJ, 126, mit Bezug zu Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 412–439.

Zusammenleben-Wollens mit Anderen dem Gemeinwesen in seiner politisch-institutionellen Gestalt zugrundeliegt. Walzers Sorge um Freiheit und Gleichheit auf der Ebene der konkreten Sphärenabgrenzung könnte folglich als praktisch-weisheitlich charakterisiert werden, und es wäre zu fragen, welche der von ihm aufgezählten Verteilungsmuster sowohl einer kritisch-deontologischen Sichtung standhalten als auch sich mit geteilten und teilbaren Lebensplänen einer konkreten Gesellschaft diskutieren lassen. Das Paradox des Politischen, das Ricœur anhand von Walzer hervorhebt, verweist auf die öffentliche Deliberation, an der die Bürgerinnen und Bürger in der Doppelrolle als Strebende nach einem guten Leben und als Verantwortliche für die gesellschaftliche und politische Institutionengestalt teilnehmen.

