

BERND WASS

PHILOSOPH

Prinzipien und Struktur einer gerechten Gesellschaft

Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

Grundriss eines philosophischen Meisterwerks

Beim vorliegenden Text handelt es sich um einen Auszug aus: Waß, Bernd: Prinzipien und Struktur einer gerechten Gesellschaft, Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit – Grundriss eines philosophischen Meisterwerks. Erschienen im Verlag Tredition, Hamburg, 2019

BERND WASS

Prinzipien und Struktur einer gerechten Gesellschaft

**Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit
– Grundriss eines philosophischen Meisterwerks –**

Werkerschließung im Rahmen der Sommerakademie
der Academia Philosophia, Italien, Castelfranco di Sopra, 2019



© Academia Philosophia

Österreichische Privatakademie für Philosophie und philosophische Weltdeutung, 2019

Gründungsdirektoren: Mag.phil. Dr.phil. Bernd Waß, MSc; Mag. Dr. Heinz Palasser, MBA, MSc

www.academia-philosophia.com

Herausgeber: Academia Philosophia, Wien

Autor: Bernd Waß (www.berndwass.com)

Umschlaggestaltung, Illustration, Grafik: Mag. Petra Pfuner, Werbeagentur Vitamin©

Cover-Bild: Shutterstock, Standardlizenz: 666582304

Verlag: Tredition GmbH, Hamburg

978-3-7497-0201-5 (Paperback)

978-3-7497-0202-2 (Hardcover)

978-3-7497-0203-9 (e-Book)

Printed in Germany

Erste Auflage

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

DER AUTOR

Bernd Waß studierte am Institut für Philosophie der Kultur- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg Analytische Philosophie. Zum Doktor der Philosophie promovierte er bei Prof. Dr. Reinhard Kleinknecht, Prof. Dr. Otto Neumaier und Prof. Dr. Volker Gadenne mit einer Arbeit zur Philosophie des Geistes. Er ist Philosoph und Privatgelehrter, ordentliches Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie und Gründungsdirektor der Academia Philosophia. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte finden sich in der Metaphysik, insbesondere der Philosophie des Geistes, und der Erkenntnistheorie.

Inhaltsverzeichnis

§ 1 Hintergrundüberlegungen	17
§ 2 Die Theorie der Gerechtigkeit	37
Teil 1: Theorie	39
Kapitel 1 Gerechtigkeit als Fairness	39
Abschnitt 1: Die Rolle der Gerechtigkeit	39
Abschnitt 2: Der Gegenstand der Gerechtigkeit	41
Abschnitt 3: Der Hauptgedanke der Theorie der Gerechtigkeit	43
Abschnitt 4: Der Urzustand und die Rechtfertigung	47
Abschnitt 5: Der klassische Utilitarismus	50
Abschnitt 6: Eine Gegenüberstellung von Utilitarismus und Theorie der Gerechtigkeit	51
Abschnitt 7: Intuitionismus	54
Abschnitt 8: Das Problem des Vorrangs	54
Abschnitt 9: Einige Bemerkungen zur Theorie der Moral	56
W1) Wesentliche Aspekte des ersten Kapitels über die Gerechtigkeit als Fairness	58
Kapitel 2 Die Grundsätze der Gerechtigkeit	59
Abschnitt 10: Institutionen und formale Gerechtigkeit	59
Abschnitt 11: Die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit	61
Abschnitt 12: Deutungen des zweiten Grundsatzes	64
Abschnitt 13: Die demokratische Gleichheit und das Unterschiedsprinzip	67
Abschnitt 14: Faire Chancengleichheit und reine Verfahrensgerechtigkeit	68
Abschnitt 15: Die gesellschaftlichen Grundgüter als Grundlage der Aussichten	70
Abschnitt 16: Wesentliche soziale Positionen	72

Abschnitt 17: Die Tendenz zur Gleichheit	74
Abschnitt 18: Grundsätze für die Einzelmenschen: Der Grundsatz der Fairness	76
Abschnitt 19: Grundsätze für Einzelmenschen: die natürlichen Pflichten ..	78
W2) Wesentliche Aspekte des zweiten Kapitels über die Grundsätze der Gerechtigkeit	79
 Kapitel 3 Der Urzustand	 81
Abschnitt 20: Die Eigenart der Argumentation für eine Gerechtigkeitsvorstellung	81
Abschnitt 21: Die Darstellung der verschiedenen Möglichkeiten	82
Abschnitt 22: Die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit	84
Abschnitt 23: Die formalen Bedingungen des Begriffs des Rechten	86
Abschnitt 24: Der Schleier des Nichtwissens	88
Abschnitt 25: Die Vernünftigkeit der Vertragspartner	90
Abschnitt 26: Die Herleitung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze	94
Abschnitt 27: Die Herleitung des Prinzips des Durchschnittsnutzens	98
Abschnitt 28: Einige Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Durchschnittsprinzip	100
Abschnitt 29: Einige Hauptgründe für die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze	100
Abschnitt 30: Klassischer Utilitarismus, Unparteilichkeit und Altruismus	104
W 3) Wesentliche Aspekte des dritten Kapitels über den Urzustand ..	107
 Teil 2: Institutionen	 109
 Kapitel 4 Gleiche Freiheit für alle	 111
Abschnitt 31: Der Vier-Stufen-Gang	111
Abschnitt 32: Der Begriff der Freiheit	113
Abschnitt 33: Gleiche Gewissensfreiheit	115

Abschnitt 34: Toleranz und gemeinsames Interesse	116
Abschnitt 35: Toleranz gegenüber der Intoleranz	118
Abschnitt 36: Politische Gerechtigkeit und Verfassung	119
Abschnitt 37: Einschränkungen des Teilnahmegrundsatzes	121
Abschnitt 38: Die Gesetzherrschaft	123
Abschnitt 39: Die Definition des Vorrangs der Freiheit	125
Abschnitt 40: Die Kantische Deutung der Gerechtigkeit als Fairness	127
W4) Wesentliche Aspekte des vierten Kapitels über die gleiche Freiheit für alle	129
Kapitel 5 Die Verteilung	133
Abschnitt 41: Der Begriff der Gerechtigkeit in der politischen Ökonomie	134
Abschnitt 42: Einige Bemerkungen über Wirtschaftssysteme	135
Abschnitt 43: Die Rahmen-Institutionen für die Verteilungsgerechtigkeit	138
Abschnitt 44: Das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen	140
Abschnitt 45: Zeitpräferenz	142
Abschnitt 46: Weitere Vorrangfragen	143
Abschnitt 47: Die Gerechtigkeitsvorschriften	145
Abschnitt 48: Berechtigte Erwartungen und moralischer Verdienst	145
Abschnitt 49: Vergleich mit Mischaufassungen	147
Abschnitt 50: Das Perfektionsprinzip	148
W5) Wesentliche Aspekte des fünften Kapitels über die Verteilung ...	151
Kapitel 6 Pflicht und Verpflichtung	153
Abschnitt 51: Die Argumente für die Grundsätze der natürlichen Pflicht	153
Abschnitt 52: Die Argumente für den Grundsatz der Fairness	155
Abschnitt 53: Die Pflicht, einem ungerechten Gesetz zu gehorchen	156
Abschnitt 54: Die Stellung der Mehrheitsregel	157

Abschnitt 55: Definition des zivilen Ungehorsams	158
Abschnitt 56: Definition der Weigerung aus Gewissensgründen	161
Abschnitt 57: Die Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams	162
Abschnitt 58: Rechtfertigung der Weigerung aus Gewissensgründen	163
Abschnitt 59: Die Rolle des zivilen Ungehorsams	165
W6) Wesentliche Aspekte des sechsten Kapitels über Pflicht und Verpflichtung	167
Teil 3: Ziele	169
 Kapitel 7 Das Gute als das Vernünftige	169
Abschnitt 60: Die Notwendigkeit einer Theorie des Guten	169
Abschnitt 61: Die Definition des Guten in einfacheren Fällen	171
Abschnitt 62: Eine Anmerkung zur Bedeutung	174
Abschnitt 63: Die Definition des Guten für Lebenspläne	175
Abschnitt 64: Die abwägende Vernunft	179
Abschnitt 65: Der Aristotelische Grundsatz	180
Abschnitt 66: Die Definition des guten Menschen	181
Abschnitt 67: Selbstachtung, gute Eigenschaften und Scham	183
Abschnitt 68: Einige Unterschiede zwischen dem Rechten und dem Guten	184
W7) Wesentliche Aspekte des siebten Kapitels über das Gute als das Vernünftige	186
 Kapitel 8 Der Gerechtigkeitssinn	189
Abschnitt 69: Der Begriff der Wohlgeordneten Gesellschaft	190
Abschnitt 70: Die autoritätsorientierte Moralität	191
Abschnitt 71: Die gruppenorientierte Moralität	192
Abschnitt 72: Die grundsatzorientierte Moralität	193
Abschnitt 73: Eigenschaften der moralischen Gesinnungen	195

Abschnitt 74: Die Verbindung zwischen moralischen und natürlichen Einstellungen	195
Abschnitt 75: Die Grundsätze der Moralphysikologie	195
Abschnitt 76: Das Problem der Stabilität	197
Abschnitt 77: Die Grundlage der Gleichheit	199
W8) Wesentliche Aspekte des achten Kapitels über den Gerechtigkeitssinn	200
 Kapitel 9 Das Gut der Gerechtigkeit	201
Abschnitt 78: Autonomie und Objektivität	202
Abschnitt 79: Die Idee der sozialen Gemeinschaft	204
Abschnitt 80: Das Problem des Neids	205
Abschnitt 81: Neid und Gleichheit	207
Abschnitt 82: Die Gründe für den Vorrang der Freiheit	209
Abschnitt 83: Glück und übergeordnete Ziele	210
Abschnitt 84: Hedonismus als Entscheidungsverfahren	213
Abschnitt 85: Die Einheit der Persönlichkeit	214
Abschnitt 86: Das Gut des Gerechtigkeitssinnes	215
Abschnitt 87: Abschließende Bemerkungen zur Rechtfertigung	219
W9) Wesentliche Aspekte des neunten Kapitels über das Gut der Gerechtigkeit	222
 § 3 Ein »Destillat« zweiter Ordnung	225
Literaturverzeichnis	241
Abbildungsverzeichnis	243

§ 1 Hintergrundüberlegungen

Seit der Gründung der Academia Philosophia verstehen wir uns als Bindeglied zwischen der akademisch-universitären Philosophie einerseits und einer breiteren Hörerschaft andererseits. Es wäre schade, so dachten wir uns, wenn die Faszination philosophischer Weltdeutung nur jenem kleinen Kreis von Menschen vorbehalten bliebe, der sich von Berufswegen mit der Philosophie beschäftigt. Auch wenn die Hochzeit der Philosophie – so es sie denn jemals gegeben hat – in einer ökonomisierten und am Maßstab des Praktischen orientierten Gesellschaft allem Anschein nach vorüber ist, glauben wir nichtsdestoweniger, dass die Beschäftigung mit philosophischer Weltdeutung für unser geistiges Leben unverzichtbar ist. Der Entwurf einer feingliedrigen, vernünftigen und logisch zureichenden Weltanschauung, die Disziplinierung des Denkens und die Verbesserung der Urteilskraft können nirgendwo vorzüglicher gelingen als in der Philosophie. Nicht zuletzt deshalb bemühen wir uns um die Vermittlung wissenschaftlicher Philosophie und die Pflege eines breit angelegten philosophischen Diskurses; außerhalb der Mauern der Universitäten, eine fachfremde Hörerschaft im Blick, aber dennoch auf akademischem Niveau. Ein Programm, das uns immer wieder vor intellektuelle Herausforderungen stellt. Im Versuch eine solche Herausforderung zu bewältigen, nämlich eine Textgrundlage für den philosophischen Diskurs im Rahmen unserer alljährlichen Sommerakademie zu erarbeiten, ist das vorliegende Buch entstanden: ›Prinzipien und Struktur einer gerechten Gesellschaft‹. Sein zentrales Thema ist John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Man kann es daher als Vorbereitung zum Studium des Originaltextes lesen aber auch als eine in sich geschlossene Arbeit, deren Anspruch es ist, Rawls' Denken systematisch nachzuzeichnen und seinen Entwurf einer Theorie der Gerechtigkeit im Prinzip verständlich zu machen. Dementsprechend geht es hier nicht darum, dieses Denkgebäude kritisch zu durchdringen, als vielmehr darum, es im Sinne einer gewissen Vertrautheit ein erstes Mal zu begehen.¹ Grundlage dieser Begehung ist John Rawls' ›Eine Theorie der Gerechtigkeit‹, erschienen im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.²

¹ Es könnte daher beim Leser der Eindruck entstehen, dass die Theorie der Gerechtigkeit von philosophischen Problemen frei ist, was falsch wäre. Eine ganze Reihe solcher Probleme, die in der kritischen Beschäftigung mit der Theorie, nach und nach, aufgeworfen wurden, hat Rawls beispielsweise dazu veranlasst, einen Neuentwurf vorzulegen, um, wie er selbst sagt, die besonders gravierenden Mängel zu beheben (Vgl.: Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß, Ein Neuentwurf, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2017, S. 13). Vor allem aber mangelt es der Theorie der Gerechtigkeit bisweilen an semantischer wie logischer Folgeordnung, die die einzelnen Abschnitte zu klar ausformulierten, widerspruchsfreien und deutlich abgegrenzten Theoriebausteinen macht und sie zugleich präzise zueinander in Beziehung setzt. Man hat an manchen Stellen das Gefühl, dass es sich um eine mehr oder weniger lose Aneinanderreihung von mehr oder weniger zu Ende geführten Überlegungen handelt, und nicht um ein streng systematisches, in sich geschlossenes Denkgebäude, worauf der Name des Vorgelegten ja hindeutet. Das liegt womöglich daran, dass die Theorie der Gerechtigkeit nicht von Anfang an als ein solches Gebäude gedacht wurde, sondern aus einzelnen Aufsätzen besteht, die über einen Zeitraum von mehr als zehn Jahren entstanden sind (Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 11. Vgl.: Pogge, Thomas W.: John Rawls, C. H. Beck, München, 1994, S. 7).

² Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.

Wir werden uns ohne große Umwege, also über die weiteste Strecke, entlang der einzelnen Kapitel bewegen und Stockwerk für Stockwerk des Rawlschen Denkgebäudes ausleuchtend, in eine, unserem Vorhaben, angemessene Tiefe der Theorie der Gerechtigkeit vordringen. Das Ziel dabei ist philosophische Kenntnis. Am Ende des Tages wollen wir ein konzentriertes und zugleich philosophisch einigermaßen befriedigendes Gesamtbild dessen erhalten, was uns Rawls mit der Theorie der Gerechtigkeit vorlegt.

Es scheint geradezu symptomatisch zu sein, für die Zeit, in der wir leben, sich ausgerechnet jetzt mit der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls auseinanderzusetzen. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist nämlich wieder en vogue, nicht nur in der Philosophie. Kein Wunder angesichts der aktuellen Krisen, seien es Staats-, Flüchtlings-, Umwelt- oder Wirtschaftskrisen, der Bürgerkriege und anderer kriegerischen Auseinandersetzungen, die sich über den Globus verteilt zutragen, und der humanitären Katastrophen in ihrem Gefolge. Langsam aber sicher gerät die an ein grenzenloses Wachstum glaubende und auf dem Boden unerbittlicher Profitmaximierung auf ruhende, postindustrielle Gesellschaft an ihre Grenzen. Jetzt wird sichtbar, was lange Zeit unsichtbar blieb, kommt zum Vorschein, was der Deckmantel der Wohlstandsgläubigkeit und Konsumseligkeit gekonnt zu verbergen vermochte: Mafiose Konzerne, bankrotte Banken, korrupte Politiker, gewissenlose Manager, von der Gier zerfressene Spekulanten und der viel zitierte »kleine Mann«, der sich dem Treiben der Mächtigen hoffnungslos ausgeliefert fühlt und schon beinahe pathologisch zwanghaft versucht, sein Leben zwischen Reihenhaus-Mentalität und Kluburlaub sinnvoll erscheinen zu lassen, koste es, was es wolle, bilden zusammengenommen ein gesellschaftliches Geflecht, in dem die Gerechtigkeit nur noch insofern eine Rolle spielt, als sie den sozialen Akteuren zum eigenen Vorteil gereicht. Der Untergang der modernen Welt, so könnte man meinen, steht unmittelbar bevor und die Angst vor dem Verlust des eigenen Lebensstandards überdeckt die letzten Reste moralischer Integrität.

Doch bei allem Handlungsbedarf, der sich aus diesem, zugegebenermaßen äußerst zugespitzten und fragmentarischen, Befund herauslesen lässt und der großen Dringlichkeit, die anstehenden globalen Gesellschaftsprobleme zu lösen, müssen wir nichtsdestoweniger jede Form des Tätigwerdens im lebenspraktischen Sinn hintanstellen. Zumindest dann, wenn wir uns dieser Probleme vom Standpunkt der Philosophie aus zuwenden wollen, d. h. vom Standpunkt einer theoretischen Disziplin aus, deren einziger Beweggrund darin besteht, die Welt dereinst, in ihren allgemeinsten Zusammenhängen, vermitteltst des reinen Denkens ausgeleuchtet zu haben. Wie hat es Arthur Schopenhauer so treffend formuliert? „Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie.“³ Das Abbild, von dem hier die Rede ist, ist Theorie. Eine logisch organisierte, mithin nach Grund und Folge

³ Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2015, S. 521.

geordnete, rationale Weltanschauung. Ein – im Erfolgsfall – widerspruchsfreies Satzsystem, das uns darüber Auskunft gibt, was in ganz allgemeiner Hinsicht der Fall ist und was nicht. Man darf sich nicht täuschen lassen: Selbst die praktische Philosophie, zu der man Rawls' Theorie der Gerechtigkeit zweifellos zählen muss, ist theoretisch.⁴ Auch hier geht es nicht um ein aktives Eingreifen, nicht um ein Tun in bestimmter Hinsicht, sondern ausnahmslos um ein gedankliches, mithin begriffliches Erfassen dessen, was vorliegt oder vernünftigerweise vorliegen soll. Ein Umstand, der womöglich Karl Marx zu seiner berühmten elften These über Feuerbach veranlasst hat: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.“⁵ Man muss ihm jedenfalls in diesem Punkt recht geben: Die Veränderung der Welt ist nicht das Geschäft der Philosophie. Vernünftigerweise! Denn Denken und Handeln – Theorie und Praxis – sind ganz verschiedene Formen der Auseinandersetzung mit Welt und Mensch. Sie haben streng genommen nichts gemeinsam. Es fehlt nämlich ein logisch einwandfreier Übergang vom einen zum anderen. Und noch aus einem weiteren Grund hat die Philosophie im Reich des Praktischen nichts zu suchen: Während es im Handeln über weite Strecken um die *Lösung* anstehender Probleme geht, es mögen einfache oder auch schwierige sein, geht es in der Philosophie darum, diese Probleme zu *verstehen*, ihrer im Denken überhaupt erst habhaft zu werden. Um ihr Vorhaben nicht zu verfehlen, muss sie daher stets und notwendigerweise Distanz halten; kann mit dem Gegenstand, den sie bedenkt, niemals zusammenfallen. Und so ist es auch im Fall der Gerechtigkeit: Es mag zwar die postulierte Distanz, oder anders gesagt, der Abstraktionsgrad des philosophischen Denkens, geringer sein, als dies im Zusammenhang mit anderen Entitäten der Fall ist, etwa mit Entitäten der Erkenntnistheorie, der Logik oder Metaphysik, doch es bleibt auch hier eine unhintergehbare Kluft zwischen dem Gegenstand und dem philosophischen Denken *über* diesen Gegenstand. Gerechtigkeit walten zu lassen ist etwas anderes, als sie zu bedenken. Das müssen wir im Auge behalten, um Rawls' Hauptstück richtig zu deuten.

⁴ Seit Aristoteles unterscheidet man in der Philosophie zwischen *praktischer Philosophie*, zu der man u. a. die Ethik, die Ästhetik und die Sozialphilosophie zählt, und *theoretischer Philosophie*, zu der man u. a. die Logik, die Erkenntnistheorie und die Metaphysik zählt. Die Demarkationslinie verläuft entlang der unterschiedlichen Gegenstände dieser beiden Bereiche: Der Gegenstand der praktischen Philosophie ist das Handeln in der Welt (lateinisch ›praxis‹: das Tun). Es wird gefragt, wie wir handeln und mit der Welt umgehen sollen. Die praktische Philosophie bezieht sich dementsprechend auf die Lebenspraxis, etwa auf Moral, Kunst, Recht oder Gesellschaft. Der Gegenstand der theoretischen Philosophie wiederum ist das Verstehen der Welt (lateinisch ›theoria‹: die Betrachtung). Es wird aus bloßem Erkenntnisdrang gefragt. Die theoretische Philosophie bezieht sich dementsprechend auf die Fundamentalzusammenhänge im Universum, etwa auf Gott, Geist, Erkenntnis oder Sprache. Doch unabhängig davon, ob wir es mit dem Handeln oder dem Verstehen zu tun haben, die philosophische Arbeit ist in jedem Fall theoretisch; ein bloßes Nachdenken über Welt und Mensch, ein rein begrifflich-gedankliches Erfassen und Ordnen.

⁵ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx, Karl; Engels, Friedrich /Friedrich Engels: Werke (MEW), Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, S. 535. Das hier vorliegende Zitat entstammt dem von Engels 1888 veröffentlichten Text, in dem der später berühmt gewordene Ausdruck ›kommt‹, anstelle des Ausdrucks ›kommt‹, noch keinen Gebrauch findet.

Versuchen wir also die Theorie der Gerechtigkeit, die Rawls über einen Zeitraum von mehr als vierzig Jahren ausgearbeitet hat, die aber im Kern eine Zusammenfassung und Erweiterung von Aufsätzen ist, die er zwischen 1958 und 1968 hervorbrachte, in rein theoretischer Absicht zu durchdringen und uns den Grundriss dieses philosophischen Meisterwerks zu erschließen.⁶ Dafür bedarf es allerdings zunächst einiger vorbereitender Überlegungen, die den Gegenstand dieses einleitenden Kapitels darstellen, ehe wir uns im Anschluss der eigentlichen Theorie widmen werden.

Beginnen wir mit dem Gravitationspunkt der Theorie der Gerechtigkeit: mit dem *Begriff* der Gerechtigkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit ist nämlich derart mehrdeutig, dass es ratsam ist, schon am Anfang eine erste Klärung vorzunehmen, denn vieles nennt man gerecht bzw. ungerecht: „Nicht nur Gesetze, Institutionen und Gesellschaftssysteme, sondern auch die verschiedensten Handlungen, z. B. Entscheidungen, Urteile und moralische Bewertungen.“⁷ Darüber hinaus werden aber auch „Einstellungen und Verhaltensweisen von Menschen, wie [...] diese selbst,“⁸ gerecht oder ungerecht genannt. Endlich ist sogar von bestimmten Empfindungen die Rede, vom Gerechtigkeitsgefühl, wenn man so will, womit gewissermaßen ein Gerichtshof der Gerechtigkeit vorgestellt wird, der moralischen Subjekten innezuwohnen scheint. Es stellt sich daher die Frage, welchen Gegenstand man prinzipiell im Sinn hat, wenn man die Gerechtigkeit zu verhandeln sucht; denn es macht einen erheblichen Unterschied, ob man beispielsweise über Handlungen diskutiert oder über Einstellungen oder Empfindungen. Rawls' Antwort ist diesbezüglich eindeutig. Er schränkt den Gegenstandsbereich seiner Theorie der Gerechtigkeit auf die *soziale Gerechtigkeit* ein. Für uns, so Rawls, „ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen“^{9,10}

⁶ Vgl.: Pogge, Thomas W.: John Rawls, C. H. Beck, München, 1994, S. 7. Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 11.

⁷ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 23.

⁸ Ebenda.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Der Vollständigkeit halber sei gesagt, dass in der Gerechtigkeitslehre, neben der Verteilungsgerechtigkeit, die über weite Strecken das Hauptthema der Rawlschen Gerechtigkeitslehre darstellt, und in der es – vereinfacht gesagt – um eine Verteilungsbeziehung zwischen (rechtlich) ungleichgeordneten, d. h. in einer Hierarchie nicht auf der gleichen Stufe stehenden, Akteuren geht (z. B. um die Verteilungsbeziehung zwischen einem Staat und seinen Bürgern), auch *ausgleichende Gerechtigkeit* und *Verfahrensgerechtigkeit* verhandelt werden. Während es im Zusammenhang mit Ausgleichsgerechtigkeit – vereinfacht gesagt – um den gerechten Ausgleich zwischen (rechtlich) gleichgeordneten, d. h. in einer Hierarchie auf der gleichen Stufe stehenden, Akteuren geht (z. B. um den gerechten Ausgleich zwischen Käufer und Verkäufer, Mieter und Vermieter oder Arbeitnehmer und Arbeitgeber), geht es im Zusammenhang mit der Verfahrensgerechtigkeit um die Frage, ob die Verfahren, mithilfe derer wir zu bestimmten Entscheidungen oder Ergebnissen kommen, gerecht sind (z. B. Staats- oder Rechtsverfahren aber auch z. B. Bewerbungs- oder Prüfungsverfahren). Was die Verfahrensgerechtigkeit betrifft, so wird sich zeigen, dass sie für die Theorie der Gerechtigkeit eine wichtige Rolle spielt.

Diese vorbildliche erste Bestimmung des Gegenstands der Theorie der Gerechtigkeit erlaubt es uns zudem, Rawls' Bemühungen disziplinar einzuordnen und uns auf diese Weise die »philosophische Kulisse« zu erschließen, im Rahmen derer die Theorie zur »Aufführung« gelangt. Das ist insofern von Bedeutung, als in den verschiedenen philosophischen Disziplinen nicht immer derselbe Standpunkt eingenommen wird und sich mit dem Standpunkt nicht nur die Fragen und Herangehensweisen verändern, sondern auch der Abstraktionsgrad. So sind beispielsweise die Fragen der Metaphysik wesentlich allgemeiner als jene der Erkenntnistheorie und diese wiederum wesentlich allgemeiner als jene der Ethik. Womit wir schon beim Thema sind: Grundsätzlich ist die Gerechtigkeit ein Gegenstand der *Ethik*, denn sie ist unzweifelhaft ein Aspekt des moralischen Handelns; dessen, was für ein Subjekt aus moralisch relevanter Sicht *gesollt* ist. Bereits Aristoteles verhandelt sie daher in seiner Tugendlehre als Teil der Moraltheorie.¹¹ Die Ethik, oder eben anders gesagt, die Moraltheorie, begreift sich nämlich als diejenige philosophische Disziplin, die das moralisch *Gesollte* bedenkt. Es geht – vereinfacht gesagt – über weite Strecken darum, allgemeine moralische Normen, Werte, Einstellungen, Anschauungen und Handlungen, und zwar im Hinblick auf das *moralisch Richtige*, zu untersuchen und sie auf ein ethisch begründetes Fundament zu stellen, sie also ethisch begründet zu normieren.¹² Denn während uns in der Moral, als einem praktischen Instrument der Lebensführung, nichts anderes übrig bleibt, als uns daran zu orientieren, was gemeinhin für moralisch richtig *gehalten* wird, trachten wir in der Ethik, als der theoretischen Durchdringung der Moral, danach, *festzulegen*, was moralisch richtig *ist*. Bei Rawls allerdings müssen wir über die Ethik hinausgehen. Sie bleibt zwar unser theoretisches Fundament, doch bedarf es einer Erweiterung: Wenn nämlich der Gegenstand der Theorie der Gerechtigkeit nicht die Gerechtigkeit des individuellen Handelns ist, sondern, wie oben gesagt, die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen, so müssen wir in allgemeineren Zusammenhängen denken, den Abstraktionsgrad erhöhen; denn jetzt haben wir es mit den moralisch relevanten *sozialen Verhältnissen* einer Gesellschaft – ihrer *politischen Grundordnung* – zu tun, und derartige Entitäten sind Gegenstand der *politischen Philosophie*, insbesondere der *Vertragstheorie*.

¹¹ Vgl.: Aristoteles: Nikomachische Ethik, Meiner, Hamburg, 1985, fünftes Buch, S. 100.

¹² Von »weiter Strecke« ist deshalb die Rede, weil die Normierung des Gesollten im Hinblick auf das moralisch Richtige nur im Rahmen der *präskriptiven* bzw. *normativen Ethik* versucht wird. In der *Metaethik* und der *angewandten Ethik* hingegen wird einerseits versucht den grundsätzlichen Status von Begriffen und Aussagen zu bestimmen, mithilfe derer das Gesollte zum Ausdruck gebracht wird, andererseits bereits begründete ethische Normen auf Spezialgebiete des moralisch relevanten Handelns anzuwenden (etwa auf das Gebiet der Medizin, der Technik, des Umweltschutzes usw.).

Wie gesagt, wir sind dabei uns die Kulisse zu erschließen, weshalb wir uns in weiterer Folge zunächst mit einigen Grundüberlegungen zur politischen Philosophie beschäftigen wollen und im Anschluss über Vertragstheorien sprechen werden.¹³

Aufgabe der politischen Philosophie – früher auch ›Staatsphilosophie‹ genannt – ist die ethisch reflektierte normative Kritik der sozialen und politischen Verhältnisse von Gesellschaften. Dementsprechend fragt die politische Philosophie einerseits nach der besten politischen bzw. sozialen Ordnung von Gesellschaften, andererseits nach der Legitimation politischer Herrschaft. Als Teildisziplin der Philosophie lässt sie sich im Verhältnis zu den anderen Disziplinen der praktischen Philosophie bestimmen: Ethisch reflektiert und als normative Kritik die Ethik voraussetzend erweitert die politische Philosophie den Kreis des ethischen Fragens. Während die Ethik auf die theoretische Durchdringung des moralisch relevanten Handelns moralischer Subjekte beschränkt bleibt, sucht die politische Philosophie die normativen Grundlagen des politischen Gemeinwesens zu bestimmen. Von der Sozialphilosophie – als der Wissenschaft von den normativen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft – unterscheidet sie sich durch den engeren Bezug auf das politische System und die Politik von Gesellschaften, von der Rechtsphilosophie – als der Wissenschaft von der Geltung, der Begründung und dem Funktionieren der Rechtssphäre – durch den umfassenderen Gegenstand und die Nähe zur Ethik gegenüber dem faktischen Bezug auf die positive Rechtswissenschaft. Von den Sozialwissenschaften insgesamt und deren spezifischen theoretischen Zugängen, wie etwa der Gesellschaftstheorie, der politischen Theorie und Rechtstheorie, unterscheidet sie sich durch den ethisch reflektierten, kritisch-normativen Anspruch.¹⁴ Es geht hier also nicht darum, was der Fall *ist*, sondern was vernünftigerweise der Fall sein *soll*. Und zu guter Letzt unterscheidet sie sich auch von der politischen Theologie, und zwar insofern als sie den Grund aller Verhaltensregeln und -normen nicht in religiöser Offenbarung sieht, sondern ausschließlich in der *menschlichen Praxis*.

Diese anthropologische Grundhaltung der politischen Philosophie reicht bis in die Antike zurück. Für Aristoteles ist der Mensch, und zwar eben seiner *Natur* nach, ein zur politischen Gemeinschaft bestimmtes Wesen. Ein *Zoon politikon*, wie er sagt. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen zeigt sich dabei zunächst in der Freundschaft als einer ausgezeichneten Form des Zusammenlebens, ist aber zugleich der Ausgangspunkt der

¹³ Die folgenden Überlegungen ruhen auf Einträgen zur politischen Philosophie und Vertragstheorie im *Lexikon Philosophie* und im *Philosophischen Wörterbuch* auf: Vgl.: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hrsg.): Metzler Lexikon Philosophie, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2008; Vgl.: Gessmann, Martin: Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner, Stuttgart, 2009.

¹⁴ Weil vor allem der Unterschied zwischen der *politischen Theorie* und der *politischen Philosophie* nicht unmittelbar einsichtig ist, zumal ja die politische Philosophie, im Erfolgsfall, selbst *Theorien des Politischen* hervorbringt, sei dieser Unterschied hier skizziert: Er liegt vor allem darin begründet, dass die politische Theorie a) wertneutral und auf rein deskriptivem Weg versucht die positive (also gesetzte) politische Realität zu analysieren, zu erklären und möglichst präzise Vorhersagen über ihre weitere Entwicklung zu machen; und b) als Wissenschaftstheorie der Politikwissenschaften, auf einer Metaebene das politikwissenschaftliche Vorgehen reflektiert, während die politische Philosophie einen ethisch-normativen Anspruch stellt.

bürgerlichen Gemeinschaft selbst. Denn die bürgerliche Gemeinschaft, so Aristoteles in seiner Ethik, ist nur eine politische Erweiterung von Freundschaftsbanden. Ein weiterer anthropologischer Aspekt ist die weit ausgeprägte Sprachfähigkeit des Menschen. Sie ist für Aristoteles insofern von besonderer Bedeutung, weil sich die Grundsätze und Ziele einer Gemeinschaft, seiner Auffassung nach, nur in der öffentlichen politischen Debatte auslegen lassen; und diese Debatte wiederum ist für die Entscheidungsfähigkeit einer Gemeinschaft unabdingbar. Nichtsdestoweniger ist die aristotelische Deutung des Politischen nicht nur anthropologisch, sondern auch kosmologisch grundiert: Mit ihrer, im Glücksstreben des Menschen verankerten, sprachlich konkretisierten Einheit ist die Gemeinschaft zugleich ein Spiegel universeller kosmischer Strukturen, in denen das Prinzip einer Harmonie des Ganzen als letzte Zielausrichtung auf das Gute vorherrscht.

Erst im philosophischen Denken der Neuzeit kommt es schrittweise zu einer Zurückweisung nicht-anthropologischer, sprich kosmologischer, metaphysischer oder religiöser, Verankerung des Politischen und damit einhergehend zu den großen Entwürfen der politischen Philosophie. So wird etwa mit dem englischen Philosophen und Staatstheoretiker Thomas Hobbes die politische Gemeinschaft erstmals als eine vom Menschen selbst geschaffene, künstlich-technische Einrichtung gedeutet, die kein darüber hinausgehendes Bestehen eines sozialen Bandes voraussetzt. Der Ausgangspunkt von Hobbes' Überlegungen ist die Natur des Menschen und der daraus hervorgehende Naturzustand. Hobbes fasst die menschlichen Individuen als egoistische, sich nur nach ihrem eigenen Vorteil richtende Wesen auf, deren natürliches Verhältnis zueinander der Krieg ist, und zwar der „Krieg jeder gegen jeden“¹⁵. „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch [...]“¹⁶. Der berühmte Homo-homini-lupus-Satz, den Hobbes bei Titus Plautus¹⁷ entlehnt, beschreibt sozusagen den anthropologischen Fundamentalgrund, weshalb sich der Mensch *von selbst*, nach vernünftiger Überlegung, dazu entscheidet, sich in politischen Gemeinschaften zu organisieren: Nur so kann er sein Leben und seinen Besitz dauerhaft absichern; denn der Krieg, jeder gegen jeden, kommt außerhalb politischer Gemeinschaft nicht zum Stillstand, weil die Menschen nach Hobbes ihrer Natur nach sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht *gleich* sind, und somit keiner endgültig als Sieger feststeht. Allein um dieser Lage zu entinnen sind die Menschen erstens dazu bereit, auf ihr *natürliches Recht auf alles*¹⁸ – man könnte auch sagen, auf ihre absolut uneingeschränkte natürliche Freiheit – zu verzichten und zweitens mit anderen Verträge einzugehen. Weil aber die Verträge im reinen Naturzustand stets ungesichert bleiben, bedarf es darüber hinaus einer, den Vertragspartnern übergeordneten, Gewalt, die das Recht und die Macht besitzt, beide Partner zur Einhaltung des Vertrags zu

¹⁵ Hobbes, Thomas: Leviathan, Meiner, Hamburg 1996, S. 104.

¹⁶ Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger, Meiner, Hamburg 1994, S. 69.

¹⁷ Die lateinische Sentenz ›homo homini lupus‹ stammt ursprünglich aus der Komödie Asinaria (Eseleien) des römischen Komödiendichters Titus Maccius Plautus (ca. 254–184 v. Chr.).

¹⁸ Vgl.: Hobbes, Thomas: Leviathan, Meiner, Hamburg 1996, S. 108.

zwingen und damit für eine Friedensordnung zu sorgen, in der allein sich eine prosperierende bürgerliche Gesellschaft entfalten kann. Eine solche, allen übergeordnete, Gewalt ist für Hobbes der Staat. Mit der von ihm maßgeblich beeinflussten Lehre von der Souveränität und der Deutung des Souveräns als eines *sterblichen Gottes* – dem sogenannten *Leviathan* – wird dann auch die alte Verbindung der Politik mit einer metaphysischen Sphäre der Wahrheit und Gerechtigkeit durchtrennt.¹⁹ Nicht nur dass sich die Menschen aus Vernunft zu einer Gemeinschaft zusammenschließen wird auch die Legitimation des Staates, also der allen übergeordneten Gewalt, durch Vernunft begründet und nicht mehr von der Gnade Gottes abgeleitet. Das diesbezüglich entscheidende Vehikel ist der sogenannte Begünstigungsvertrag. Der einzige Weg nämlich, so Hobbes, der zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt taugt, „die fähig ist, die Menschen vor dem Angriff fremder und vor gegenseitigem Unrecht zu schützen, [...] besteht darin, alle ihre Macht und Stärken *einem* Menschen oder einer Versammlung von Menschen zu übertragen, die den Willen jedes einzelnen durch Stimmenmehrheit zu einem einzigen Willen machen.“²⁰

Es ist eine wirkliche Einheit von ihnen allen in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem so geschaffen wird, als ob jeder zu jedem sagte: *Ich gebe diesem Menschen oder dieser Versammlung von Menschen Ermächtigung und übertrage ihm mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihm ebenso dein Recht überträgst und Ermächtigung für alle seine Handlungen gibst.*²¹

Ist dies geschehen, so nennt man diese, zu einer Person vereinigte, Menge ›Staat‹. Die durch den *Vertrag aller mit allen* begünstigte Person oder Versammlung wird somit zum *Souverän* – alle anderen hingegen zu dessen Untertanen. Das Band, das die Menschen in ihrer politischen Gemeinschaft bzw. Gesellschaft zusammenhält, ist also nicht mehr in Gott verankert, sondern entsteht und erhält sich durch das Instrument des *Vertragsschlusses*. Eine typisch aufklärerische Denkbewegung. Gott wird gewissermaßen entmachtet und an seiner statt die Vernunft gesetzt, die nun allein die Grundlage der politischen, mithin staatlichen Gemeinschaft bildet.

Es ist zugleich die Geburtsstunde der *Vertragstheorie* bzw. des *Kontraktualismus*, der Lehre von der Begründung und Legitimierung politischer Ordnung und Herrschaft, mit der wir es hier zu tun haben. Im Gegensatz zur antiken Lehre des Aristoteles, der ja bekanntermaßen davon ausgeht, dass der Mensch ein von Natur aus zur politischen Gemeinschaft bestimmtes Wesen sei, geht die Vertragstheorie von an sich *bindungslosen* Individuen aus, die ihren *eigenen Interessen* folgen und sich in freier Entscheidung prinzipiell erst zur politischen Gemeinschaft entschließen müssen. Ein solcher Entschluss

¹⁹ Vgl.: Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Meiner, Hamburg 1996, S. 145.

²⁰ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Meiner, Hamburg 1996, S. 144 f.

²¹ a. a. O. S. 145.

ruht aber, der Vertragstheorie nach, stets auf einem sogenannten *Gesellschafts-* bzw. *Herrschaftsvertrag* auf. Die grundlegende Idee dabei ist, dass sich alle künftigen Bürger, durch einen vertraglichen Zusammenschluss, wechselseitig binden und zugleich den Staat legitimieren Macht als politische Herrschaft auszuüben. Oder mit anderen Worten: Durch einen *Gesellschaftsvertrag* wird die politische Gemeinschaft überhaupt erst begründet und durch einen *Herrschaftsvertrag* die politische Macht legitimiert, die sie dauerhaft bewahrt. Die formale Struktur dieser Idee der Vertragstheorie umfasst drei Argumentationsschritte: 1) Der Naturzustand als fiktive Annahme, von der die rationale Überlegung auszugehen hat, 2) der Vertragsschluss als Resultat dieser rationalen Überlegung, samt den sich daraus ergebenden Bedingungen, und endlich 3) die Benennung der Aufgaben der Herrschaftsordnung sowie deren Sicherstellung.

Ausgehen ist also im ersten Schritt von einem vor-vertraglichen Naturzustand, in dessen Beschreibung jene Probleme namhaft gemacht werden, die die Vorzüge der absolut unbegrenzten Freiheit der Individuen – die für diesen Zustand insgesamt charakteristisch ist – beeinträchtigen. Gleichzeitig muss herausgearbeitet werden, dass die Beseitigung dieser Probleme im unmissverständlichen Interesse eines jeden Individuums liegen, und zwar auch dann, wenn es hierfür, aus logischen Gründen, unhintergebar ist, die natürliche Freiheit zu beschränken.²² Da diese Aspekte insgesamt die für eine rationale Entscheidung zu berücksichtigenden Elemente darstellen, werden sie zumeist als die *Grundbedingungen* vertragstheoretischer Argumentation bezeichnet. Nicht zuletzt aber auch deshalb, weil die Charakterisierung der Probleme bereits implizit die Zielvorgaben für den Vertragsschluss enthalten.

Der zweite Schritt der Argumentation kennzeichnet den Vertragsschluss als möglichen Weg zur faktischen Beseitigung der Probleme: Eine Beschränkung der natürlichen Freiheit wird sicher nur dann freiwillig akzeptiert, wenn sie dem natürlichen Eigeninteresse aller entspricht. Das heißt, dass sich unter der Vielzahl individueller Interessen, einige für alle Individuen gleichermaßen fundamentale Interessen ausmachen lassen müssen, sodass eine Interessenidentität vorliegt, die in letzter Konsequenz in das gemeinsame Interesse einmündet, den Naturzustand zu verlassen. Gemeinhin wird davon ausgegangen, dass etwa *körperliche Unversehrtheit, Leben, und Freiheit* solche fundamentalen Interessen darstellen. Wenn nun klar gemacht werden kann, dass die Wahrung dieser Interessen ausschließlich im Rahmen politischer Gemeinschaft dauerhaft möglich ist, so liegt es im natürlichen, rationalen Eigeninteresse jedes Individuums, in eine politische Gemeinschaft einzutreten und dementsprechend zu kooperieren. Insofern ist eine, auf dem Vertragsschluss beruhende, politische Ordnung in einer ersten Hinsicht

²² Von logischen Gründen ist deshalb die Rede, weil davon ausgegangen wird, dass *alle*, die Vorzüge der absolut unbegrenzten Freiheit des Individuums beeinträchtigenden, Probleme, durch die absolut unbegrenzte Freiheit des Individuums überhaupt erst entstehen. Wenn dies zutrifft, dann ist eine Beseitigung dieser Probleme notwendigerweise nur dadurch möglich, dass die absolut unbegrenzte Freiheit des Individuums, in bestimmter Hinsicht, beschränkt wird.

rational begründet. Eine vollständige rationale Begründung dieser Ordnung ergibt sich in weiter Folge dann, wenn die Bedingungen, der im Vertrag getroffenen Vereinbarungen, hinreichend gekennzeichnet bzw. explizit ausgewiesen sind. Kooperation wiederum bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Individuen sich in Bezug auf das jeweils gemeinsame Interesse einer gegenseitigen Respektierung versichern, d. h., dass jeder zur Beschränkung seiner absolut unbegrenzten Freiheit, und zwar angesichts der angemessenen Gegenleistung im normativ geordneten Vertragszustand, bereit ist, wenn es der andere auch und in gleicher Weise ist. Dabei darf allerdings die Beschränkung der absolut unbegrenzten Freiheit doch nicht über das unbedingte Maß hinausgehen.

Im dritten und letzten Argumentationsschritt werden die Ausführungsbedingungen des Vertragsinhalts bestimmt. Diese unterscheiden sich je nach Zielvorstellung. Bei Hobbes beispielsweise muss der Staat inneren Frieden und Rechtssicherheit stiften; bei Jean-Jacques Rousseau wiederum ist die Garantie republikanischer Freiheit, verwirklicht im Gemeinwillen, das Ziel und bei John Rawls endlich geht es über weite Strecken um die soziale Gerechtigkeit der politischen Grundstruktur der Gesellschaft. Somit schließt sich der Kreis und wir können nun besser verstehen, warum die Theorie der Gerechtigkeit nicht ausschließlich eine Moraltheorie, sondern auch eine Vertragstheorie ist. In dem sie nämlich zu begründen sucht, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen vernünftigerweise Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen sollen, sucht sie, jedenfalls in einem wesentlichen Aspekt, eine politische Ordnung zu begründen, gemäß derer die künftigen Bürger gewillt sind, den Naturzustand zu verlassen und in eine, durch politische Herrschaft charakterisierte, Gemeinschaft einzutreten.

In der Tat versteht Rawls die Theorie der Gerechtigkeit als eine Vertragstheorie. Doch obwohl er in klassischer Weise von an sich bindungslosen Individuen ausgeht, die ihre eigenen Interessen verfolgen, haben wir es hier mit einer Theorie zu tun, die einen ganz anderen Gedanken formuliert, und die Rawls eigenen Angaben zufolge die klassischen vertragstheoretischen Konzeptionen übersteigt. So werden etwa die bekannten Vertragstheorien von John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant verallgemeinert und auf eine *höhere Abstraktionsstufe* gehoben.²³ Insofern scheint es im Rahmen unserer Hintergrundüberlegungen angemessen, zumindest die Grundgedanken dieser Theorien offenzulegen. Der Reihe nach:²⁴

²³ Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 12. Dass Rawls ausgerechnet Locke, Rousseau und Kant wählt, und z. B. nicht Thomas Hobbes, der ja ebenfalls eine Vertragstheorie vorgelegt hat, hat damit zu tun, dass die Beiträge der Erstgenannten, seinem Dafürhalten nach, für die Vertragstheorie maßgebend waren (Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 27, Fußnote 4). Zur Verallgemeinerung der Vertragstheorien, und der damit einhergehenden Erhöhung ihrer Abstraktionsstufe, später mehr.

²⁴ Die folgenden Überlegungen ruhen auf Einträgen zur politischen Philosophie in der *Enzyklopädie Philosophie* auf: Vgl.: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Meiner, Hamburg, 2010.

John Lockes philosophiepolitisches Hauptwerk ›Zwei Abhandlungen über die Regierung‹²⁵, 1689 erschienen aber schon lange zuvor im holländischen Exil konzipiert und geschrieben, beinhaltet, wie der Name bereits sagt, zwei Abhandlungen über die Regierung, die allerdings historisch von ganz unterschiedlicher Bedeutung sind. Während die erste Abhandlung als eine Kampfschrift gegen den Apologeten des Stuartschen Absolutismus Robert Filmer²⁶ gedacht und aufgrund ihrer ausschließlich zeitgeschichtlichen Bezüge in der modernen politischen Philosophie kaum mehr von Belang ist, findet sich in der zweiten eine der Hauptquellen der Theorie des *Liberalismus*²⁷. Jedenfalls ist sie das erste Werk in der Geschichte der politischen Philosophie, in dem – neben der Freiheit und Unverletzlichkeit der Person – auch der Schutz des *privaten* Eigentums ausdrücklich, und zwar als der eigentliche Staatszweck, formuliert wird. Wie Hobbes, so geht auch Locke von einem anthropologisch charakterisierten Naturzustand aus, in dem die Individuen prinzipiell frei und gleich sind.²⁸ Hier befinden sie sich zwar – anders als bei Hobbes – nicht in einem andauernden Kriegszustand, weil sie in der Lage sind, das natürliche Gesetz und die damit verbundenen wechselseitigen Rechte und Pflichten zu erkennen, doch ob ihrer stark voneinander abweichenden Eigeninteressen werden sie doch häufig in die Irre geführt.²⁹ Es gibt nämlich, so Locke, ohne Zweifel verdorbene und schlechte Menschen, die die Stabilität des Naturzustands, die auf diesem natürlichen Gesetz aufruht, jederzeit in Gefahr zu bringen vermögen. In Anbetracht der daraus resultierenden Unberechenbarkeit des Naturzustands wird daher niemand auf den Gebrauch von physischer Gewalt verzichten, wenn er seine Ziele so effektiver verfolgen kann. Weil aber dies zu einem ständigen Kampf ums Eigentum führt, ist das „große und hauptsächliche Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, [...] die Erhaltung ihres Eigentums“³⁰. Diesem großen Ziel, so Locke, sei nicht nur die staatliche Ordnung im Allgemeinen, sondern auch

²⁵ Vgl.: Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

²⁶ Robert Filmer (1588-1653) war ein politischer Theoretiker und in der Zeit des englischen Bürgerkriegs der wichtigste englische Vertreter des absoluten Gottesgnadentums der englischen Monarchie.

²⁷ Der Liberalismus (lateinisch ›liberalis‹: die Freiheit betreffend) ist eine Grundposition der politischen Philosophie und eine historische und aktuelle Bewegung, die eine freie politische, ökonomische und soziale Ordnung anstrebt. Leitziel des Liberalismus ist die Freiheit des Individuums, vornehmlich gegenüber staatlicher Regierungsgewalt. Das liberalistische Denken richtet sich dementsprechend auch gegen Staatsgläubigkeit, Kollektivismus, Willkür und den Missbrauch von Macht und Herrschaft.

²⁸ Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Locke, im Unterschied zu den meisten anderen Vertragstheoretikern, den Naturzustand nicht als einen fiktiven Zustand begreift, der als Darstellungs- oder Argumentationshilfe dient, sondern als ein geschichtlich immer wiederkehrendes und daher stets mögliches Übel, gegen das jederzeit politische Vorkehrungen getroffen werden müssen.

²⁹ Das natürliche Gesetz, von dem hier die Rede ist, verlangt nach Locke Frieden und Erhaltung der ganzen Menschheit. Daraus folgt für ihn, dass Freiheit, Unverletzlichkeit der Person und Eigentum die höchsten Rechtsgüter sind, die stets gewahrt werden müssen. Das wird jedem bei vernünftiger Reflexion einleuchten, so Locke.

³⁰ Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, S. 27.

die Gesetzgebung und die konkrete Politik unterzuordnen. Vor allem aber dürfe die Staatsgewalt niemals, weder als Legislative noch als Exekutive, das Eigentum des Volkes antasten. Ein solcher Vorgang, der noch bei Hobbes nicht kategorisch ausgeschlossen ist, ist nach Locke jedenfalls illegitim und rechtfertigt darüber hinaus den Widerstand gegen die Staatsgewalt, weil er gegen den einzigen Zweck gerichtet ist, der ihr innewohnt. Aber auch im Zusammenhang mit der Staatsgründung selbst geht Locke einen anderen vertragstheoretischen Weg. Sie wird nämlich nicht auf der Grundlage eines Begünstigungsvertrags vollzogen, sondern auf der Grundlage der *Treuhandschaft*, der Idee der Ausübung oder Verwaltung fremder Rechte durch eine dazu bevollmächtigte Person oder Versammlung. Damit bleibt die Souveränität, anders als bei Hobbes, beim Volk, d. h. bei den Eigentümern. Was allerdings auch hier gelten muss, ist das *Mehrheitsprinzip*, d. h., der Grundsatz, dass diejenige Entscheidung für eine Person oder Versammlung gilt, die von der Mehrheit des Volkes befürwortet wird. Anders nämlich wäre es für das Volk unmöglich als *ein* Körper zu handeln und dementsprechend auch unmöglich jemals zu einem Treuhänder zu kommen. Ein auf diese Weise gegründeter Staat lässt sich nun seiner *Form* nach differenzieren, und zwar entsprechend der jeweiligen Ordnungsstruktur der Staatsgewalt. Je nachdem in welcher Beziehung die gesetzgebende (legislative), die vollziehende (exekutive) und die nach Außen hin über Frieden und Krieg, Bündnisse usw. entscheidende (föderative) Gewalt zueinander stehen, ergeben sich unterschiedliche Gebilde. Entscheidend, so Locke, ist allerdings in jedem Fall die Ordnung der Legislative, denn die Legislative ist die höchste Staatsgewalt. Hieraus ergibt sich ihm die Notwendigkeit der Gewaltenteilung. Es wäre nämlich eine „zu große Versuchung, wenn dieselben Personen, die die Macht haben, Gesetze zu geben, auch noch die Macht in die Hände bekämen, diese Gesetze zu vollstrecken“³¹. In wohlgeordneten Staaten ist daher die legislative von der exekutiven Gewalt getrennt.

Jean-Jacques Rousseau sticht zumindest in zweierlei Hinsicht aus der Reihe der Vertragstheoretiker heraus. Einerseits deshalb, weil sein Begriff des Volkes erstmals auch die Masse der freien, aber besitzlosen Unterschichten umfasst, die weder in den Theorien der Antike noch des Mittelalters und der Neuzeit adäquat berücksichtigt wurden; Andererseits deshalb, weil Rousseau die großen Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die Hauptquelle allen Übels, nicht in der *Natur* des Menschen sieht, sondern in der *Institution des Eigentums*. Im Naturzustand, in dem die Menschen laut Rousseau noch vor der Entwicklung moderner Gesellschaften miteinander lebten, waren sie trotz aller natürlichen Unterschiede politisch gleichgestellt: Alle lebten in einem Zustand der Genügsamkeit, Unabhängigkeit, Muße und Zufriedenheit. Zwar könnte man Rousseau vorwerfen, ein allzu naives Bild vom Menschen und seiner sozialen Lebensweise gezeichnet zu haben, doch für die radikale Gesellschaftskritik, die darauf

³¹ Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2017, 2. Abhandlung, § 143, S. 291.

aufbaut, und die heute mehr denn je von großer Aktualität scheint, gilt das nicht. Der Mensch ist zwar in Rousseaus Augen ein soziales Wesen, doch sind die Menschen einander nur in gewissen natürlichen Formen des Zusammenlebens auf eine Art gleich, die allen erlaubt, ihren Anlagen nach in Glück und Frieden zu leben. In modernen Gesellschaften werden diese natürlichen Formen aber hintertrieben, in dem diese Gesellschaften den Boden dafür bereiten, dass sich die Macht einiger weniger sehr zum Nachteil der meisten Menschen auswirkt. Für Rousseau zeichnen hier vor allem die Entstehung von Privateigentum und die immer stärker voranschreitende Arbeitsteilung verantwortlich. Privateigentum und Arbeitsteilung sind der Motor für soziale Abhängigkeit und Ungleichheit. Die Gesellschaft spaltet sich so in Arme und Reiche und erst deshalb entspinnt sich zwischen ihnen ein allgemeiner Kriegszustand. Dieser Kriegszustand, in dem jeder einzelne sein Leben riskiert, ist aber vor allem für die Reichen doppelt unvorteilhaft, denn es steht nicht nur ihr Leben auf dem Spiel, sondern auch ihr Eigentum. Dieser Umstand, so Rousseau, gab den Ausschlag zu dem „durchdachtsten Plan, den jemals der menschliche Geist ausbrütete“³²: Die Eigentümer erfanden den Staat, indem alle Mitglieder sich wechselseitig verpflichteten, das Leben und das Eigentum eines jeden anderen nicht anzutasten und damit in ewigem Frieden miteinander zu leben. So zerstörten sie unwiederbringlich die natürliche Freiheit, setzen für immer das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit fest, machten aus einer geschickten Usurpation³³ ein unwiderrufliches Recht und unterwarfen die Menschheit – zum Vorteil einiger Ehrgeiziger – der Arbeit, der Knechtschaft und dem Elend.³⁴ Zwischen diesem, offensichtlich gegen Locke gerichteten, pessimistischen Ende der ›*Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*‹³⁵ und Rousseaus philosophiepolitischem Hauptwerk ›*Vom Gesellschaftsvertrag*‹³⁶, in dem es um die Grundlegung einer politischen Gemeinschaft geht, in der „jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor“³⁷, scheint eine unüberwindbare Hürde zu bestehen. Denn de facto sieht sich Rousseau mit Gesellschaften konfrontiert, in denen, der darin vorherrschenden großen Ungleichheit geschuldet, nicht nur die Freiheit der meisten ihrer Individuen verloren und Arbeit, Knechtschaft und Elend ihr Los ist, sondern auch die gesellschaftlichen Sitten verkommen. Und so ist es wenig verwunderlich, dass Rousseau selbst seine Vertragstheorie für kaum realisierbar hält.

³² Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Reclam, Stuttgart, 1998, S 91.

³³ ›Usurpation‹: widerrechtliche Inbesitznahme

³⁴ Vgl.: Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Reclam, Stuttgart, 1998, S 93.

³⁵ Vgl.: Rousseau, Jean-Jacques: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Reclam, Stuttgart, 1998.

³⁶ Vgl.: Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social, Vom Gesellschaftsvertrag*, Reclam, Stuttgart, 2010.

³⁷ Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social, Vom Gesellschaftsvertrag*, Reclam, Stuttgart, 2010, S. 33.

Nichtsdestoweniger gilt sein Gesellschaftsvertrag – dessen Name im französischen Original ›*Du contrat social*‹ lautet – als einer der wirkmächtigsten der politischen Philosophie und zwar nicht zuletzt deshalb, weil hier bereits einige Grundgedanken des politischen Sozialismus ausformuliert wurden – vor allem was Eigentum, Freiheit und Gleichheit betrifft. Was wiederum die Konstruktion des Staates als solchen betrifft, so gibt es für Rousseau unabänderliche Bestimmungen, ohne die der Gesellschaftsvertrag überhaupt keinen Bestand hätte und also wirkungslos wäre.³⁸ „Diese Bestimmungen lassen sich, bei richtigem Verständnis, sämtlich auf eine einzige zurückführen, nämlich die völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes“³⁹. Gemeinsam, so Rousseau, „stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf“⁴⁰. Auf diese Weise des Zusammenschlusses entsteht der Staat als eine „sittliche Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht wie die Versammlung stimmen hat“⁴¹. Der Gemeinwille (*volonté générale*) fungiert dabei als Souverän und ist als solcher *unveräußerlich*, *unübertragbar* und *unmittelbar*. Er ist nichts anderes als der Wille des Volkes, insofern er sich auf die gemeinsamen Interessen aller, auf das Wohl des Gemeinwesens, richtet: Er ist also der Wille des Volkes als eine einzige Person gedacht, als ein gemeinschaftliches *Ich*. Der Gemeinwille hat daher stets das Gemeinwohl zum Gegenstand seines Wollens und dieses ist zugleich das Wohl aller Einzelnen, „weil es unmöglich ist, dass die Körperschaft allen ihren Gliedern schaden will“⁴². Seine wichtigste integrative Funktion ist für Rousseau die Gesetzgebung, die auf der Grundlage der oben angesprochenen Grundsätze erfolgt, und zwar nach gründlicher Diskussion und durch Abstimmung entsprechend dem Mehrheitsprinzip im Rahmen öffentlicher Versammlungen aller Glieder der Gesamtkörperschaft. Die wichtigsten Institutionen des Staates sind in diesem Zusammenhang *Volk* und *Regierung*. Das Verhältnis der beiden zueinander ist einfach: Das Volk ist der Souverän und die Regierung ist der vom Volk eingesetzte »Geschäftsführer«, der dafür Sorge trägt, dass die Gesetze durchgeführt bzw. eingehalten werden. Dieser »Geschäftsführer« ist dem Volk unmittelbar verantwortlich und kann jederzeit abberufen werden, denn als Diener des Souveräns darf sich der Wille der Regierung niemals gegenüber dem Volk verselbstständigen.

Kommen wir nun, diese skizzenhafte Charakterisierung der von Rawls genannten Vertragstheorien abschließend, zu Immanuel Kant – wieder einmal. Diese große Lichtgestalt der Philosophie, die auf nahezu allen Gebieten herausragendes geleistet hat, hat sich auch im Zusammenhang mit politischer Philosophie einen Namen gemacht. Vor

³⁸ Diese Bestimmungen betreffen den Souverän, den bürgerlichen Stand und den dinglichen Besitz. Vgl.: Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, Vom Gesellschaftsvertrag, Reclam, Stuttgart, 2010.

³⁹ Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, Vom Gesellschaftsvertrag, Reclam, Stuttgart, 2010, S. 33.

⁴⁰ a. a. O. S. 35.

⁴¹ Ebenda.

⁴² a. a. O. S. 41.

allem Kants Ideen des Rechts und des Rechtsstaates sowie seine Schrift ›*Zum ewigen Frieden*‹⁴³ sind grundlegend und wirken bis in unsere Gegenwart hinein. Weil aber Rawls, neben Lockes zweiter Abhandlung über die Regierung (›*The Second Treatise of Government*‹) und Rousseaus ›*Vom Gesellschaftsvertrag*‹ (›*Du contrat social*‹), überhaupt *alle* moraltheoretischen Schriften Kants, von der ›*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*‹⁴⁴ an, als für die Lehre vom Gesellschaftsvertrag maßgebend erachtet, muss eine zusammenfassende Darstellung an dieser Stelle scheitern. Denn hierzu zählen außerdem noch jedenfalls die ›*Kritik der praktischen Vernunft*‹⁴⁵ sowie der erste und zweite Teil der ›*Metaphysik der Sitten*‹⁴⁶. Schon jede einzelne Abhandlung für sich ist äußerst komplex, zusammengenommen allerdings bilden sie ein derart großes philosophisches Denkgelände, dessen man in der hier gebotenen Kürze nicht habhaft zu werden vermag. Daher nur soviel: Kants Ethik ist in letzter Konsequenz eng mit seinen Überlegungen zur *reinen Vernunft* verwoben, womit er jenen Teil des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichnet, dessen Erkenntnisse ausschließlich a priori, mithin von aller Erfahrung unabhängig, stattfinden.⁴⁷ Diese reine Vernunft lässt sich in theoretischer wie praktischer Absicht gebrauchen, sodass sie einerseits theoretische andererseits praktische Erkenntnisse hervorzubringen vermag. Im ersten Fall haben wir es mit einer bloßen *Bestimmung von Gegenständen und ihren Begriffen* zu tun, im zweiten Fall mit sogenannten *Neuschöpfungen*. Unabhängig davon, so Kant, läuft die Endabsicht der *reinen Vernunft* unhintergebar auf drei Gegenstände hinaus: „die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes“⁴⁸. Doch es stellt sich die Frage, auf welches Interesse diese Endabsicht des reinen Gebrauchs der Vernunft gegründet ist: Ist sie bloß auf ihr spekulatives (metaphysisches) und also theoretisches, „oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet“⁴⁹? Für Kant liegt die Antwort auf der Hand: Weil uns ein Wissen über die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes – so denn die reine spekulative Vernunft überhaupt dazu in der Lage ist, ein solches Wissen hervorzubringen – für unser Verständnis der Natur, als dem Inbegriff der Erfahrung, keinen Nutzen erweisen würde, uns diese Kardinalsätze – wie Kant sie nennt – aber „gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre

⁴³ Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*, Reclam, Stuttgart, 2012.

⁴⁴ Vgl.: Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, Hamburg, 2016.

⁴⁵ Vgl.: Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 2003.

⁴⁶ Vgl.: Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, *Metaphysik der Sitten*, erster Teil, Meiner, Hamburg, 2009. Vgl.: Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, *Metaphysik der Sitten*, zweiter Teil, Meiner, Hamburg, 2017.

⁴⁷ Vgl.: Wass, Bernd: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks, Tredition, Hamburg, 2018.

⁴⁸ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 1998, S. 833.

⁴⁹ a. a. O. S. 832.

Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen⁵⁰. Die ganze Tätigkeit der reinen Vernunft, ist also auf diese drei Probleme gerichtet: Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Doch während es dem spekulativen und also theoretischen Interesse um ein Wissen geht, geht es dem praktischen einzig darum festzustellen, „*was zu tun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“⁵¹. Mit anderen Worten: Nicht das, was *ist*, steht im Mittelpunkt des praktischen Interesses der reinen Vernunft, sondern das, was sein *soll*. Und dementsprechend bedarf es auch des praktischen Gebrauchs der Vernunft, um hierüber Auskunft zu erhalten. Die Richtschnüre dieses Gebrauchs wiederum müssen reine praktische Gesetze sein, „deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirischbedingt, sondern [...] Produkte der reinen Vernunft sind“⁵². „Dergleichen aber sind die *moralischen* Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft [...]“⁵³ Was in dem bisher gesagten durchklingt, ist die letzte der drei berühmten Fragen, die Kant in der Transzendentalen Methodenlehre der ›Kritik der reinen Vernunft‹ aufwirft: Was darf ich hoffen, wenn ich tue, was ich soll?⁵⁴ Sie ist nämlich theoretisch und praktisch zugleich, und zwar so, dass die praktische „nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet“⁵⁵. „Denn alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz [– mithin das moralische Gesetz –]“⁵⁶ eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.“⁵⁷ Es ist also die *Glückseligkeit*, die zunächst einmal ein Verbindungsstück darstellt, zwischen dem theoretischen Vernunftgebrauch einerseits und dem praktischen andererseits. Nun ist die Glückseligkeit aber insgesamt, so Kant, die Befriedigung aller unserer Neigungen und die Gesetze dieser Befriedigung sind dergleichen zwei: nämlich die Klugheitsregel und das Sittengesetz.⁵⁸ „Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.“⁵⁹ Jenes gründet sich daher

⁵⁰ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 834.

⁵¹ a. a. O. S. 835.

⁵² Ebenda.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Vgl.: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 838.

⁵⁵ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 838.

⁵⁶ Anmerkung des Verfasser (zukünftig: Anm. d. V.). Um Missverständnisse zu vermeiden gilt: Der Name ›Anmerkung des Verfassers‹ bezeichnet stets den Verfasser der vorliegenden Abhandlung ›John Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks‹.

⁵⁷ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 839.

⁵⁸ Vgl.: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 839.

⁵⁹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 839.

„auf empirische Prinzipien; denn anders, *als* vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können“⁶⁰. Dieses hingegen „abstrahiert von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt [...]“⁶¹. Weil Kant davon überzeugt ist, dass es ein solches Sitten- bzw. Moralgesetz *tatsächlich* gibt, das „völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe [...]) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt“⁶², zu bestimmen vermag, ist seine Ethik insgesamt reine Vernunftethik. Das a priori Gesollte einerseits und die Freiheit andererseits spielen dabei die Hauptrollen und Gott wiederum zeigt sich als ein letzter Ankerpunkt, denn ohne einen Gott, so Kant, „und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“⁶³.

Die »philosophische Kulisse«, von der oben die Rede war, ist nun fast zur Gänze erschlossen. Was uns noch fehlt, um auf Rawls' Theorie der Gerechtigkeit gut vorbereitet zu sein, ist ein Exkurs zum *Utilitarismus* und *Intuitionismus*. Rawls versteht nämlich die Theorie der Gerechtigkeit auch als deren systematische moraltheoretische Gegenposition. Er geht davon aus, dass die Theorie der Gerechtigkeit eine Analyse der Gerechtigkeit bietet, die der vorherrschenden utilitaristisch-intuitionistischen Tradition überlegen ist.⁶⁴ Insofern ist es an dieser Stelle naheliegend die wichtigsten Aspekte dieser Tradition offenzulegen; nicht zuletzt deshalb, weil auch Rawls selbst eine solche Vorgehensweise wählt:

⁶⁰ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg, 1998, S. 839 f.

⁶¹ a. a. O. S. 840.

⁶² Ebenda.

⁶³ a. a. O. S. 845.

⁶⁴ Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 12.

Zunächst zum *Utilitarismus*⁶⁵, der sogenannten Nutzen- bzw. Vorteilsethik:⁶⁶ Jeremy Bentham, der Begründer des klassischen Utilitarismus, beurteilt die moralische Richtigkeit einer Handlung mit Bezug auf das *Prinzip des Nutzens*. Darunter versteht er ein Prinzip „das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder missbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe, deren Interesse in Frage steht, zu vermehren oder zu vermindern“⁶⁷. Das Prinzip des Nutzens, oder besser gesagt der Nutzensumme, wird deshalb oft auch auf die Kurzformel gebracht, dass wir genau dann moralisch richtig handeln, wenn dadurch für *möglichst viele* Betroffene ein *größtmögliches* Glück geschaffen wird. Klarer noch äußert sich Bernhard Bolzano. Im Lehrbuch der Religionswissenschaft schreibt er: „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl des Ganzen, gleichviel in welchen Teilen, am meisten befördert.“⁶⁸ Umgeschlagen auf die Frage nach einer moraltheoretisch zu rechtfertigenden, also gerechten, politischen Ordnung, die uns hier ja vordergründig interessiert, findet sich der Hauptgedanke des Utilitarismus, so Rawls, bei dem englischen Moralphilosophen Henry Sidgwick⁶⁹ am klarsten und am leichtesten zugänglich formuliert: Eine Gesellschaft ist genau dann gerecht, „wenn ihre Hauptinstitutionen so beschaffen sind, daß sie die größte Summe der Befriedigung [der Eigeninteressen des Einzelnen]⁷⁰ für die Gesamtheit ihrer Mitglieder hervorbringen“⁷¹. Der Grundzug des Utilitarismus, in seiner moraltheoretischen wie auch vertragstheoretischen Deutung, besteht dabei in der *Übertragung des Prinzips der vernünftigen Entscheidung für einen Einzelmenschen*⁷² auf eine *Gruppe* von Menschen:

⁶⁵ Vom lateinischen ›utilitas‹: Nutzen, Vorteil. Mit dem Ausdruck ›Nutzen‹ ist hier nicht Nützlichkeit gemeint.

⁶⁶ Der Utilitarismus ist mittlerweile eine äußerst differenzierte ethische Theorie, die eine ganze Reihe von moraltheoretischen Aspekten beleuchtet aber auch eine Reihe philosophischer Probleme impliziert. Das zeigt sich schon allein an den vielen Varianten utilitaristischer Bestimmung des moralisch Richtigen. So wird etwa, neben der klassischen Variante des *Glücks-* bzw. *Nutzensummenutilitarismus* (Erzielen einer größtmöglichen Glücks- bzw. Nutzensumme), auch zwischen einem *Präferenzutilitarismus* (maximale Befriedigung von Interessen bzw. Präferenzen), einem *Negativen Utilitarismus* (Vorrang der Übelminimierung gegenüber der Maximierung des Guten), einem *Positiven Utilitarismus* (Vorrang der Maximierung des Guten gegenüber der Übelminimierung) und einem *Durchschnittsnutzenutilitarismus* (Erzielen eines größtmöglichen Durchschnittsnutzens) unterschieden. Eine umfassende Grundlegung des utilitaristischen Denkens kann daher, und zwar im Zusammenhang mit dem Ziel der vorliegenden Abhandlung, nicht geleistet werden. Es sollen lediglich die Grundzüge vorgestellt werden, um Rawls Position besser einordnen zu können.

⁶⁷ Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried: Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, München, 1975, S. 63 f.

⁶⁸ Bolzano, Bernhard: Lehrbuch der Religionswissenschaft, J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung, 1834, S. 236.

⁶⁹ Sidgwick gilt vor allem in der angloamerikanischen Philosophie als herausragender Ethiker. Vgl.: Sidgwick, Henry: Der Utilitarismus und die deutsche Philosophie, Meiner, Hamburg, 2019.

⁷⁰ Anm. d. V.

⁷¹ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 40. Vgl.: Sidgwick, Henry: The Methods of Ethics, McMillan and Co, London, 1874. Vgl.: Sidgwick, Henry: Principles of Political Economy, Cambridge University Press, London, 1883.

⁷² Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 45.

Für einen Menschen ist es [...] völlig richtig, jedenfalls wenn andere nicht betroffen sind, daß er so weit wie möglich auf sein eigenes Bestes, auf seine vernünftigen Ziele aus ist. Warum sollte nun eine Gesellschaft nicht nach genau demselben Grundsatz, angewandt auf eine Gruppe, verfahren, und demnach das, was für einen Menschen vernünftig ist, auch für eine Vereinigung von Menschen als richtig ansehen? So wie das Wohlbefinden eines Menschen aus der Reihe von Befriedigungen konstruiert wird, die er zu verschiedenen Zeiten in seinem Leben erfährt, genau so wäre das Wohl der Gesellschaft zu konstruieren aus der Erfüllung des Systems der Bedürfnisse der vielen Menschen, die zu ihr gehören. Für den einzelnen heißt der Grundsatz: bestmögliche Förderung seines eigenen Wohlbefindens, Befriedigung seiner Bedürfnisse; und dementsprechend lautet er für die Gesellschaft: bestmögliche Förderung des Wohls der Gruppe, weitestgehende Befriedigung des Systems der Bedürfnisse, das sich aus den Bedürfnissen der Mitglieder ergibt.⁷³

„Ganz wie ein einzelner gegenwärtige und zukünftige Gewinne und Verluste gegeneinander aufrechnet, so kann eine Gesellschaft Wohl und Übel ihrer verschiedenen Mitglieder gegeneinander aufrechnen.“⁷⁴ Entsprechend dem utilitaristischen Prinzip der Nutzensumme ist eine Gesellschaft genau dann richtig aufgestellt, wenn ihre Institutionen dazu nützlich sind, die Summe des Wohls der meisten ihrer Mitglieder zu maximieren.

Nun noch zum sogenannten ethischen *Intuitionismus*: Allgemein betrachtet findet sich in sämtlichen Strömungen des Intuitionismus (etwa im erkenntnistheoretischen, mathematischen und ethischen Intuitionismus) eine Vorrangstellung des intuitiven – auf direkter Eingebung beruhendem – Erkennen gegenüber dem diskursiven – methodisch-schlussfolgerndem – Erkennen. Im Zusammenhang mit dem ethischen Intuitionismus geht diese Vorrangstellung mit der Auffassung einher, dass sich ab einer gewissen Allgemeinstufe ethischer Prinzipien keine Kriterien höherer Ordnung mehr angeben lassen, um miteinander konkurrierende Prinzipien richtig zu gewichten. Dementsprechend zeichnen sich alle intuitionistischen Moraltheorien grundsätzlich durch dreierlei aus: Erstens „gibt es in ihnen mehrere erste Grundsätze, die in bestimmten Fällen zu gegensätzlichen Folgerungen führen können; zweitens enthalten sie keine ausdrücklichen Regeln zur Gewichtung dieser Grundsätze im Vergleich zueinander“⁷⁵; und so kann folglich drittens die Gewichtung ausschließlich intuitiv erfolgen, was zugleich bedeutet, dass die Urteilsbildung unmöglich auf methodischer bzw. schlussfolgernder Reflexion aufbauen kann.

Zur Veranschaulichung wollen wir eine recht einfache, aber bekannte Theorie betrachten [...]. Sie hat zwei Grundsätze: Die Grundstruktur der Gesellschaft soll einmal möglichst viel Gutes im Sinne der größten Nutzensumme erzeugen und zweitens den Nutzen gleichmäßig verteilen. Beide Grundsätze gelten natürlich nur, wenn gewisse Umstände

⁷³ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 41.

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ a. a. O. S. 53.

gleich bleiben. Der erste Grundsatz, das Nutzenprinzip, ist in diesem Falle ein Leistungsmaßstab, der uns vorschreibt, unter sonst gleichen Umständen eine möglichst große Gesamtsumme hervorzubringen; der zweite Grundsatz dagegen dient als Gerechtigkeitsmaßstab, der dazu anhält, das Gesamtwohl im Auge zu behalten und die unterschiedliche Verteilung der Vorteile auszugleichen.⁷⁶

Diese Theorie ist intuitionistisch, da sie kein Kriterium bzw. keine Regel dafür enthält, welches Gewicht diese beiden Grundsätze zueinander haben sollen. Weil man solche Kriterien bzw. Regeln prinzipiell nicht angeben kann, muss das Urteil darüber, ob im gegebenen Fall vorrangig Nutzen maximiert oder Nutzen verteilt werden soll, intuitiv gefällt werden. Letztlich haben wir es, dem Intuitionismus nach, bei allen solchen Urteilen notwendig mit einer Mehrzahl erster Prinzipien zu tun, „über die wir nur sagen können, es scheine uns richtiger, sie so und nicht so zu gewichten“⁷⁷.

Wir sind jetzt am Ende unserer Hintergrundüberlegungen angelangt, sodass nun die Rahmenbedingungen der Theorie der Gerechtigkeit offenliegen. Wir haben zunächst eine genauere Vorstellung vom Gegenstand dieser Theorie gewonnen, dadurch, dass wir die Gerechtigkeit nicht als eine Eigenschaft des moralisch relevanten Handelns, sondern als eine Eigenschaft der Grundstruktur der Gesellschaft, oder anders gesagt, als eine Eigenschaft bestimmter gesellschaftlicher Institutionen oder politischer Ordnung gedeutet haben; wir haben uns mit einigen wichtigen Grundlagen der politischen Philosophie im Allgemeinen und mit jenen der Vertragstheorie im Speziellen beschäftigt, um den disziplinären Hintergrund der Theorie der Gerechtigkeit in den Blick zu bekommen; wir sind beispielgebend auf die vertragstheoretischen Konzeptionen von Locke, Rousseau und Kant eingegangen, als deren Verallgemeinerung sie sich sieht; und wir haben endlich die Kernthesen von Utilitarismus und Intuitionismus diskutiert, wozu sie einen Gegenentwurf darstellen will.

⁷⁶ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 55.

⁷⁷ a. a. O. S. 58.

§ 2 Die Theorie der Gerechtigkeit

Der Anfangspunkt der Theorie der Gerechtigkeit findet sich im Utilitarismus: Ein großer Teil der modernen Moralphilosophie, so Rawls, wird nämlich von der einen oder anderen Form des Utilitarismus als ihrer theoretischen Grundlage getragen. „Ein Grund dafür ist, daß dieser von einer langen Reihe hervorragender Autoren vertreten wurde, die ein nach Umfang und Differenziertheit höchst eindrucksvolles Gedankengebäude errichtet haben.“⁷⁸ Nichtsdestoweniger weist dieses Gebäude einige gravierende Probleme auf, wie wir noch sehen werden. Doch weil die Kritiker, so Rawls, oft von viel zu begrenzten Gesichtspunkten aus argumentierten – etwa lediglich auf die Unklarheiten des Nutzenprinzips verwiesen oder auf angebliche Widersprüche zwischen vielen seiner Folgerungen – und keine brauchbare, systematische Gegenposition vorzulegen vermochten, „scheint oft nur die Wahl zwischen dem Utilitarismus und dem Intuitionismus zu bleiben. Meistens landet man bei einer intuitionistisch ad hoc gedeuteten und eingeschränkten Fassung des Nutzenprinzips [...]“⁷⁹. Diese für Rawls unbefriedigende Situation bildet den Nährboden seiner philosophischen Bemühungen. Bemühungen, die sich einerseits in dem Versuch zeigen, eine systematische Analyse der Gerechtigkeit zu liefern, die der vorherrschenden utilitaristischen Tradition überlegen sein soll; und andererseits darin bestehen, die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrags von Locke, Rousseau und Kant zu verallgemeinern, sie sozusagen auf eine höhere Stufe der Abstraktion zu heben und sie den naheliegenden, oftmals für entscheidend gehaltenen, Einwänden zu entziehen.⁸⁰ Dementsprechend stellt Rawls sowohl moraltheoretische als auch vertragstheoretische Überlegungen an, die zusammengenommen zu einer der wichtigsten Theorien der politischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts führen: zu einer *nichtutilitaristischen, deontologischen Vertragstheorie der sozialen Gerechtigkeit*. Ein wenig bescheiden nimmt sich im Vergleich hierzu seine eigene Einschätzung aus: „Der Zweck meines Buches ist vollständig erreicht, wenn es zu einer klareren Erkenntnis der Hauptstrukturen des Gerechtigkeitsbegriffs im Sinne der Lehre vom Gesellschaftsvertrag führt und Hinweise zu seiner weiteren Ausarbeitung liefert.“⁸¹ Wollte man vom Zweck auf den Inhalt schließen, so könnte man sagen, dass er sich sehr wahrscheinlich entlang der folgenden Frage ausrollen wird: *Welche Verteilungseigenschaften muss die Grundstruktur der Gesellschaft aufweisen, um ihr moralisches Grundproblem zu lösen, nämlich die gerechte Verteilung gesellschaftlicher Güter, Rechte und Pflichten, und wie lässt sich darüber fair entscheiden?*

⁷⁸ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 11. Es sind vor allem die großen Utilitaristen Hume, Smith, Bentham und Mill, die hier genannt werden, deren Moraltheorien längst zum Kanon der philosophischen Weltliteratur gehören.

⁷⁹ a. a. O. S. 12.

⁸⁰ Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 12.

⁸¹ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 12.

Vergegenwärtigen wir uns noch die *Systematik* der Theorie der Gerechtigkeit, um uns im Studium derselben besser orientieren zu können: Die Theorie der Gerechtigkeit besteht aus drei Teilen, neun Kapiteln und insgesamt 87 Abschnitten.

Der erste Teil nennt sich, ein wenig irreführend, ›Theorie‹ und zergliedert sich in die Kapitel 1-3; das sind die Kapitel ›*Gerechtigkeit als Fairness*‹ (Abschnitt 1-9), ›*Die Grundsätze der Gerechtigkeit*‹ (Abschnitt 10-19) und ›*Der Urzustand*‹ (Abschnitt 20-30).⁸² Hier werden die Grundlagen der Theorie aufgewiesen, das heißt, es werden einerseits die Gerechtigkeitsgrundsätze der Gerechtigkeit als Fairness für die Grundstruktur der Gesellschaft etabliert und es wird andererseits eine Konkretisierung des sogenannten Urzustands vorgelegt, woraus die Wahl dieser Grundsätze deduktiv folgt.

Der zweite Teil nennt sich ›Institutionen‹ und zergliedert sich in die Kapitel 4-6; das sind die Kapitel ›*Gleiche Freiheit für alle*‹ (Abschnitt 31-40), ›*Die Verteilung*‹ (Abschnitt 41-50) und ›*Pflicht und Verpflichtung*‹ (Abschnitt 51-59). Hier kommt es zur theoretischen Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze auf die Grundstruktur der Gesellschaft, und zwar vom Standpunkt einer verfassungsgebenden Versammlung im Urzustand aus. Es wird sowohl eine politische als auch eine wirtschaftliche Grundstruktur der Gesellschaft entworfen, die beide die Grundsätze der Gerechtigkeit erfüllen.

Der dritte Teil endlich nennt sich ›Ziele‹ und zergliedert sich in die Kapitel 7-9; das sind die Kapitel ›*Das Gute als das Vernünftige*‹ (Abschnitt 60-68), ›*Der Gerechtigkeitssinn*‹ (Abschnitt 69-77) und ›*Das Gut der Gerechtigkeit*‹ (Abschnitt 78-87). Hier wird das Theoriegebäude gewissermaßen metatheoretisch fundiert. Es wird zunächst eine Theorie des Guten eingeführt, um einerseits die Bestimmung der Grundgüter zu plausibilisieren und andererseits die Letztbegründung der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze vornehmen zu können. Daran anschließend wird vermittelt der Analyse des Gerechtigkeitssinns, und der Beantwortung der Frage nach der Kongruenz von Rechtem und Gutem, eine Letztbegründung der Stabilität dieser, von der Gerechtigkeit als Fairness gesteuerten, Gesellschaftsordnung durchgeführt.

⁸² Es bleibt, jedenfalls meinem Dafürhalten nach, offen, ob die Theorie der Gerechtigkeit in der Tat lediglich aus dem ersten Teil besteht, oder ob sie doch weiter gefasst werden muss und das gesamte Werk umschließt. An manchen Stellen, etwa in der Einleitung zu Kapitel 2, drängt sich einem die Auffassung auf, sie eng zu fassen, an anderen Stellen wiederum, etwa im Zusammenhang mit dem Vier-Stufen-Gang in Kapitel 4, sie weit zu fassen.

– TEIL 1: THEORIE –

In Teil 1 der Theorie der Gerechtigkeit wird das philosophische und also theoretische Fundament dieses Theoriegebäudes entwickelt. Es werden alle wesentlichen Hintergrundannahmen eingeführt und im Detail sämtliche Bauteile ausgearbeitet, die hierfür notwendig sind. Doch letztlich, so wird sich zeigen, handelt es sich um deutlich mehr, als nur um die Vorarbeit zu einer Theorie der Gerechtigkeit, denn das Vorgetragene könnte zweifellos für sich alleine stehen, ohne an Wirkmächtigkeit einzubüßen.

Kapitel 1

Gerechtigkeit als Fairness

– Einleitendes und dementsprechend lose vorgetragenes Kapitel, in dem die Hauptgedanken der Theorie der Gerechtigkeit skizziert und das Feld derselben abgesteckt werden –

Abschnitt 1⁸³: Die Rolle der Gerechtigkeit

Dass die Gerechtigkeit in einer Gesellschaft eine zentrale, ja geradezu vorrangige Rolle spielt, die ein gedeihliches Zusammenleben ihrer Mitglieder nicht nur befördert, sondern überhaupt erst ermöglicht, dürfte unmittelbar einsichtig sein, denn „die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen“⁸⁴.

Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind. Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Daher läßt es die Gerechtigkeit nicht zu, daß der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird. Sie gestattet nicht, daß Opfer, die einigen wenigen auferlegt werden, durch den größeren Vorteil vieler anderer aufgewogen werden. Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle ausgemacht; die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen. [...] Als Haupttugenden für das menschliche Handeln dulden Wahrheit und Gerechtigkeit keine Kompromisse.⁸⁵

⁸³ Anm. d. V.: Ich spreche analog zu Rawls von Abschnitten. Alle Abschnitte werden fortlaufend nummeriert.

⁸⁴ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 19.

⁸⁵ a. a. O. S. 19 f.

Dass diese Behauptungen intuitiv unsere uneingeschränkte Zustimmung finden, lässt sich nur schwer leugnen. Doch es kommt nicht auf unsere Zustimmung an und ebenso wenig auf deren Umfang, sondern darauf, so Rawls, ob „diese oder ähnliche Behauptungen vernünftig sind, und wenn ja, wie man sie begründen kann“⁸⁶. Um zu einer Entscheidung zu kommen, ist „die Entwicklung einer Gerechtigkeitstheorie notwendig, in deren Lichte man diese Behauptungen deuten und beurteilen kann“⁸⁷. Nur auf diese Weise lässt sich die Vorrangstellung der Gerechtigkeit theoretisch fundieren und sich eine Gesellschaft denken, die über eine tragfähige Gerechtigkeitsvorstellung verfügt, d. h. über eine Gerechtigkeitsvorstellung, die nicht bloß die Vorstellung einzelner, sondern *aller* ihrer Mitglieder ist. Man muss sich nämlich „eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung als das Grundgesetz einer wohlgeordneten menschlichen Gesellschaft vorstellen.“⁸⁸ *Wohlgeordnet* ist eine Gesellschaft dann, „wenn sie nicht nur auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten ist, sondern auch von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert wird“⁸⁹.

Es handelt sich um eine Gesellschaft, in der (1) jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennt und weiß, daß das auch die anderen tun, und (2) die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen. Die Menschen mögen dann übertriebene Ansprüche an andere stellen, aber sie erkennen doch einen gemeinsamen Maßstab an, nach dem ihre Ansprüche zu beurteilen sind. Der Eigennutz zwingt zwar die Menschen, voreinander auf der Hut zu sein, doch ihr gemeinsamer Gerechtigkeitsinn⁹⁰ ermöglicht es ihnen, sich in sicherer Form zusammenzutun. Zwischen Menschen mit verschiedenen Zielen schafft eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung den Bürgerfrieden; das allgemeine Gerechtigkeitsstreben setzt der Verfolgung anderer Ziele Grenzen.⁹¹

Doch kommen wir noch einmal auf die Rolle der Gerechtigkeit zu sprechen: Man muss zugeben, dass es nicht prinzipiell unvernünftig ist, ihre ausgezeichnete Stellung in Zweifel zu ziehen, also zu fragen, weshalb eine Gesellschaft der Gerechtigkeit überhaupt bedarf.

Nehmen wir, um etwas bestimmtes vor Augen zu haben, an, eine Gesellschaft sei eine mehr oder weniger in sich geschlossene Vereinigung von Menschen, die für ihre gegenseitigen Beziehungen gewisse Verhaltensregeln als bindend anerkennen und sich meist auch nach ihnen richten. Nehmen wir weiter an, diese Regeln beschrieben ein System der Zusammenarbeit, das dem Wohl seiner Teilnehmer dienen soll. Dann ist zwar

⁸⁶ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 20.

⁸⁷ Ebenda.

⁸⁸ a. a. O. S. 21.

⁸⁹ Ebenda.

⁹⁰ Anm. d. V.: Der Gerechtigkeitsinn ist sowohl die Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen (Abschnitt 9), als auch eine moralische Haltung, die dazu führt, den Antrieben und Versuchungen des ungerechten Handelns zu widerstehen (Abschnitt 69).

⁹¹ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 21.

die Gesellschaft ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils, aber charakteristischerweise nicht nur von Interessenharmonie, sondern auch von Konflikt geprägt. Eine Interessenharmonie ergibt sich daraus, daß die gesellschaftliche Zusammenarbeit allen ein besseres Leben ermöglicht, als wenn sie nur auf ihre eigenen Anstrengungen angewiesen wären. Ein Interessenkonflikt ergibt sich daraus, daß es den Menschen nicht gleichgültig ist, wie die durch ihre Zusammenarbeit erzeugten Güter verteilt werden, denn jeder möchte lieber mehr als weniger haben.⁹²

Das ist ein Befund, der nahelegt, die Verteilung, der durch die Zusammenarbeit erzeugten Güter, gesellschaftlich zu regeln. Und spätestens jetzt ist man unhintergebar auf eine vernünftige Gerechtigkeitskonzeption angewiesen, denn „es sind Grundsätze nötig, um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen“⁹³. Die Grundsätze, von denen hier die Rede ist, „sind die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit: sie ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und der Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest“⁹⁴.

Abschnitt 2: Der Gegenstand der Gerechtigkeit

Nicht zuletzt ob unserer Hintergrundüberlegungen wissen wir, dass wir es in der Theorie der Gerechtigkeit mit *sozialer Gerechtigkeit* zu tun haben; dass der Gegenstand der Gerechtigkeit dementsprechend die *Grundstruktur der Gesellschaft* ist. Genauer: „die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte⁹⁵ und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen“⁹⁶. Zur Klärung: Die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen, zu denen Rawls – in einer ersten Annäherung – die Verfassung sowie die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zählt, konstituieren die Grundstruktur der Gesellschaft.⁹⁷ Diese Grundstruktur ist deshalb der Hauptgegenstand der Gerechtigkeit, so Rawls, „weil ihre Wirkungen so tiefgreifend und von Anfang an vorhanden sind“⁹⁸.

⁹² Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 20.

⁹³ Ebenda.

⁹⁴ a. a. O. S. 20 f.

⁹⁵ Anm. d. V.: Anstatt von Grundrechten spricht Rawls später auch von Grundfreiheiten (Vgl.: Pogge, Thomas W.: John Rawls, C. H. Beck, München, 1994, S. 107). Das ist insofern naheliegend als sehr wahrscheinlich jedes bestimmte System von Grundrechten zugleich ein System von Grundfreiheiten ausdrückt.

⁹⁶ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 23.

⁹⁷ Beispielgebend für die, die Grundstruktur der Gesellschaft konstituierenden, Institutionen, nennt Rawls die gesetzliche Sicherung der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die monogame Familie (Vgl.: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 23).

⁹⁸ Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 23.