

Mit Rawls kommen wir nicht weiter

Claus Dierksmeier

Zu Ende des 20. Jahrhunderts wurden zu den Themen Recht und Wirtschaft wenige Philosophen so häufig zitiert wie *John Rawls* (1921–2002). Nun jedoch, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, steht seine Gerechtigkeitstheorie in der Kritik. In den 1970ern schien sein Werk die probate Antwort auf die Frage zu liefern, wie der Nationalstaat die spannungsreichen Ideale von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit in Einklang bringen könnte. Heute, im Zeitalter der Globalität, befriedigt *Rawls'* Antwort augenscheinlich weniger und wird auch von seinen Schülern (wie *Thomas Pogge*) und ehemaligen Anhängern (wie *Charles Beitz*) angegriffen. Bisweilen stellen einige Autoren (wie *Abraham Singer*) sogar ernsthaft in Frage, ob *Rawls* überhaupt etwas zum Themenfeld der Wirtschaftsethik beitragen kann.¹

Augenscheinlich hat der Belastungsdruck kosmopolitischer und intertemporaler Probleme einige Bruchstellen von *Rawls'* Konzeption offengelegt. Diese aber waren schon in deren Konstruktionsplänen angelegt. *Rawls* Theorie verdient – das möchte ich in Abgrenzung von namhaften *Rawls*-Kritikern wie *Amartya Sen* und *Martha Nussbaum* zeigen – Kritik nicht nur aufgrund bestimmter unerquicklicher Ergebnisse, sondern prinzipiell, in Bezug auf ihre theoretische Grundlegung. Weil diese scheitert, bleiben jene Ergebnisse zwangsläufig unbefriedigend.

Konkret: *John Rawls'* Versuch, metaphysikfrei zu philosophieren, scheitert, weil er sowohl in den Grundannahmen seiner Theorie als auch in zu deren Abstützung jeweils hinzugezogenen Hilfshypothesen mit mehr oder weniger verdeckten metaphysischen Annahmen arbeitet. Dies führt zu problematischen Positionen, welche im Ergebnis die Idee der Gerechtigkeit unterbestimmen. Das ist die These, welche ich folgendermaßen ausführe. Zunächst analysiere ich die Freiheits- und Gerechtigkeitskonzeption in *Rawls'* „Theory of Justice“ (I). Sodann stelle ich Wandlungen seiner Positionen in *Rawls'* Spätwerk dar (II), bevor ich seinen Ansatz im Hinblick auf Fragen kosmopolitischer und intergenerationeller Gerechtigkeit hin kritisiere (III). Zuletzt untersuche ich, was diese Befunde für die Begründung einer Theorie des gerechten Wirtschaftens ausstrahlen (IV) und stelle heraus, warum wir mit *Rawls* in dieser Frage nicht weiter kommen.

I. Gerechtigkeit in der *Theory of Justice*

John Rawls wollte *Kants* Freiheitstheorie inhaltlich weiterführen, methodisch aber hinter sich lassen. Liberalismus ohne Freiheitsmetaphysik: dieser Versuch, *Kant* selektiv zu beerben, verbindet und motiviert die verschiedenen Stufen von *Rawls'* Werk und

¹ *Singer*, There Is No Rawlsian Theory of Corporate Governance, *Business Ethics Quarterly* 2015, 29–64.

die in ihnen sich nach und nach vollziehende Entwicklung seiner eigenen Theorie. *Rawls* erstrebt eine liberale gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung, in welcher die Menschenrechte unverletzlich gelten und in der kein Bürger einem anderen vorschreibt, nach welchen Vorstellungen vom Guten dieser sein Leben auszurichten hat. Seine „Theory of Justice“² versucht allerdings, dieses Ziel auf post-metaphysische Weise zu erreichen, weil *Rawls* die metaphysischen Fundamente des klassischen Liberalismus für nicht mehr tragfähig hält.³ Statt substantieller freiheitsphilosophischer Prinzipien sollen formale Prozeduren – Gedankenexperimente und Verfahren politischer Repräsentation – das gewünschte Ergebnis einbringen.

Rawls arrangiert deshalb die Akkorde seines in Melodie und Rhythmus stark an *Kant* orientierten Werks hörbar um. Er folgt dabei einer in der englischsprachigen Literatur gängigen – und bei *Rawls* an der Kant-Interpretation *Sidgwick's* orientierten – Deutung des kantischen Opus (attraktive liberale Melodien, unattraktiver spekulativer Generalbass).⁴ *Kants* Lehren, meint *Rawls*, offerieren einen allzu harmonischen Dreiklang aus metaphysischer, moralischer und rechtlicher Freiheit. Demgegenüber will *Rawls* die von ihm gesuchten liberalen Kadenz aus dissonanten Ausgangsklängen hervorgehen lassen. Also synthetisiert er altbekannte kantische Akkorde noch einmal aufs Neue – und diesmal vermittels vertragstheoretischer Arrangements.

Kants Theorie könne nämlich, so *Rawls*, nicht plausibel (lies: anders als metaphysisch) erklären, warum das freie Subjekt sich eigentlich zu einer moralischen Lebensführung entschließen solle. Diesen – vermeintlichen – „defect“ (TJ 224) der kantischen Theorie will er heilen, indem er rationale Gründe für das Wählen sittlicher Optionen anführt. Ließe sich zeigen, dass derlei im *wohlverstandenen Eigeninteresse* jedes Handelnden läge, so wäre doch ein plausibles Motiv für anständiges Betragen aufgewiesen. Die Ergebnisse der kantischen Freiheitslehre wären dann als das Ergebnis eines rationalen Vertragsschlusses und mithin ganz ohne die Bürde metaphysischen Denkens zu haben. Genau dazu empfiehlt *Rawls* sein Gedankenmodell der *original position*:

„The original position may be viewed then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the categorical imperative within the framework of an empirical theory. [...] No longer are these notions purely transcendent and lacking explicable connections with human conduct, for the procedural conception of the original position allows us to make these ties.“ (TJ 226)

Diese Stelle liefert m.E. den Quellcode für *Rawls*’ „Theory of Justice“: die Ableitung substantieller Positionen aus prozeduralen Postulaten. *Rawls* will die *Vernünftigkeit* sittlichen Handelns als Ausdruck angemessen prozeduralisierter *Verständigkeit* ausweisen (TJ 14 f.). Dieser Versuch läuft über den Zwischenschritt einer hypothetischen Situation, in der durch einen „veil of ignorance“ von den spezifischen Umständen ihres Lebens abgeschirmte, rationale Entscheider über die grundlegenden Strukturen ihrer Gesellschaftsordnung beratschlagen.

² *Rawls* Schriften werden nach den folgenden Siglen zitiert: (TJ): A Theory of Justice, 1999 (Originalausgabe: 1971); (PL): Political Liberalism, 1996 (Originalausgabe: 1993); (JFR): Justice as Fairness: A Restatement, 2001; (LP): The Law of Peoples, 2002 (Originalausgabe: 1999).

³ Dazu vgl. *O’Neill*, Autonomy, Coherence, and Independence, in: Milligan/Miller (Hrsg.), Liberalism, Citizenship, and Autonomy, 1992, 203–225.

⁴ Dazu ausführlicher in: *Dierksmeier*, Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung, 2016, 234 ff.

Rawls vertritt in diesem Zusammenhang eine duale Konzeption von Freiheit, gekennzeichnet durch die folgende Unterscheidung:

„liberty is represented by the complete system of the liberties of equal citizenship, while the worth of liberty to persons and groups depends upon their capacity to advance their ends within the framework the system defines.“ (TJ 178, Herv. C.D.)

Diese Differenzierung zwischen *liberty* und dem *worth of liberty* spiegelt die Differenz zwischen einer eigentlich liberalen und einer eher utilitaristischen Argumentation zugunsten von Freiheit wieder. Einmal stellt Freiheit (deontisch) einen Wert an sich dar: „Freedom as equal liberty is the same for all“ (ibid.). Zum anderen erkennt Rawls (konsequentialistisch) an, dass ein liberales Regime für einige nützlicher ist als für andere. Reiche etwa profitieren von einer freiheitswahrenden Ordnung typischerweise mehr als Arme; kurzum „the worth of liberty is not the same for everyone“ (ibid.).

Weil nun aber bei Rawls alle inhaltlichen Kriterien zur Evaluierung von Freiheiten unter Metaphysikverdacht stehen, bleibt den Individuen nur eine formal-komparative Logik zur Bewertung ihrer Optionen. Kurz: In Ermangelung qualitativer Maßstäbe müssen sie sich quantitativ orientieren. Sie werden also Regelungen vorziehen (müssen), die ihnen eher „mehr“ als „weniger“ Nutzen versprechen. Beide – die Freiheit an sich und ihr Nutzen für uns – sollen deshalb maximiert werden. Ausdrücklich strebt Rawls sowohl „the most extensive scheme of liberties“ für alle an, als auch eine Distributionstechnik, die geeignet ist, „to maximize the worth of liberty“ seitens der Schlechtestgestellten (ibid.). Ausdehnung des Freiheitsradius und Maximierung des Nutzens der darin beschlossenen Optionen – diesen durch und durch quantitativen Leitmetaphern folgt der rawlssche Entwurf über weite Strecken.

Ein solcher Ansatz birgt allerdings Schwierigkeiten in sich. So stellt sich das Problem, dass nun beide Zielwerte – die Freiheit sowie ihr Nutzen – *quantitativ* messbar und kommensurabel gemacht werden; eine nicht ganz unproblematische Vorgabe: Wie bitte zählt oder wiegt man Freiheit ab? Gibt es einen Zollstock, mit dem insbesondere auch die nicht in der physischen Welt befindlichen Aspekte der Freiheit akkurat abgemessen werden können?⁵ Oder benötigt man nicht doch ein *qualitatives* Kriterium für die Auswahl und Priorisierung bestimmter Optionen als mehr oder weniger relevant für menschliche Freiheit? Und müsste dieses nicht seinerseits argumentativ begründet werden?⁶

Die von Rawls für notwendig erachtete Ablösung der vom klassischen Liberalismus vermeintlich eingegangenen metaphysischen Kredite soll durch eine philosophische Austeritätspolitik erfolgen: inhaltlich „by posing more limited questions“ und methodisch „by substituting prudential for moral judgment“ (TJ 39). Rawls verzichtet also bewusst auf die Kaufkraft ethischer Währungen: Theorien des guten Lebens werden samt und sonders als illegitime Zahlungsmittel zurückgewiesen. Normative Rechnungen sollen nicht länger durch genuin moralische Vernunft beglichen, sondern durch „a judgment of rational prudence“ eingelöst werden (ibid.). Selbst die Bonität der von Rawls so begehrten „principles of justice“ erfahren ihre „justification“ nur noch durch die kontingente Tatsache, „that they would be chosen“ (TJ 37). Philosophische Wert-

⁵ Vgl. O'Neill, The Most Extensive Liberty, in: Proceedings of the Aristotelian Society, 45–59.

⁶ Dazu ausführlicher in: Dierksmeier, Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung, 2016, 237 ff.

bestände mit vormalis unbedingter Geltung werden so zu einer nur durch ihre faktische Akzeptanz kaufkräftigen Umlaufwährung abgewertet.

Rawls hält das für einen Gewinn. Zumutungen normgemäßen Verhaltens wären somit drastisch reduziert, da alle ja nun die gesellschaftlichen „obligations“ als „self-imposed“ anerkennen könnten, was eine gute „basis for a public acceptance of the corresponding principles of justice“ liefere (TJ 12). Derlei Einstimmigkeit käme zu Stande, sofern man von äußerst reduzierten Merkmalen der menschlichen Existenz ausginge, und zwar allein dem individuellen Selbstinteresse sowie der Fähigkeit zu logischem Denken. Im Lichte dieser Prämissen lasse sich in einer „hypothetical situation“ eine gesellschaftliche Rahmenordnung aushandeln, in der das aufgeklärte Selbstinteresse alle Personen zur Anerkenntnis eben der Regeln bewegen werde, die ihnen ein gerechtes Zusammenleben ermöglichen (TJ 11). Kurz: Der ehemals *kategorische* Imperativ Kants, dass das Gerechte *unbedingt* zu tun sei, wird von Rawls umgewidmet in das *bedingte* Gebot eines *hypothetischen* Imperativs, dass das Gerechte anzustreben sei, weil (und sofern) es dem rational verfolgten Selbstinteresse dient.⁷

Charakteristisch ist dabei die Spannung zwischen einerseits dem Plädoyer für eine transaktionell generierte Ordnung der Freiheit und andererseits den umfangreichen einschränkenden Bedingungen, unter denen allein sich der eigennützig-quantitative Verstand konstruktiv betätigen darf:

„Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conception of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. [...] Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain.“ (TJ 11)

Hinter jenem vielzitierten „Schleier des Unwissens“ werden die Subjekte aller Möglichkeiten beraubt, sich selbst taktische Vorteile zu verschaffen, etwa durch die Wahl eigennütziger, aber sozialschädlicher Regeln. Zufolge dieser Einschränkungen können sie dann in der Tat ihren eigenen Nutzen nur mehren, indem sie *nolens volens* den Nutzen aller steigern.

Bekanntlich erklärt Rawls, jegliche Abweichung von einer „benchmark“ ursprünglicher Vermögensgleichheit werde in der „original position“ dann und nur dann allgemein akzeptiert, wenn diese mittelbar auch diejenigen begünstigt, die durch das Zulassen von Einkommensdifferenzen nicht unmittelbar profitieren. So kommt es zu Rawls' berühmte-berühmtem „Differenzprinzip“ zugunsten der ökonomisch Schwächsten: Wenn nach einer hypothetischen Umverteilung alle *absolut* mehr haben, sollte dies auch jene befriedigen, die gegenüber anderen *relativ* weniger besitzen als zuvor: Sofern noch das kleinste Stück einer kapitalistischen Torte größer ausfiele, als jedes Stück einer zu gleichen Teilen aufgeschnittenen, aber insgesamt eben kleineren sozialistischen Torte, wäre doch wohl eine kapitalistische Konditorei der sozialistischen vorzuziehen, oder? Also braucht man statt eines libertär deregulierten Teigwarenmarkts eine Ordnung des Backgewerbes, die dafür sorgt, dass ein hinreichender Teil der Gesamtproduktion den Hungrigsten zugeführt wird; das ist in etwa der Grundgedanke.

⁷ Vgl. Gillroy, Making Public Choices: Kant's Justice from Autonomy as an Alternative to Rawls' Justice as Fairness, Kant-Studien 91 (2009), 44–72.

Der *indirekte* Charakter dieses Solidaritätskonzepts sticht sofort ins Auge. Warum findet die gesellschaftliche Umverteilung nicht aus einer *direkten* Stellungnahme zugunsten von ökonomisch Benachteiligten statt? Statt aus einer Reflexion auf das *quantitative Aggregat* (in den Händen aller Besteuerten) wäre es nicht einfacher, mit Blick auf das *qualitative Resultat* (in den Händen der Bedürftigen) zu schauen?⁸ Warum nicht – um im Bild zu bleiben – Untergrenzen einer Minimalsättigung festlegen, die jede Teigproduktion zu erreichen hat, die als gerecht gelten will?

Zwar können unbestreitbar mittels des „Differenzprinzips“ Vermögensverteilungen ausgeklügelt werden, die für Gesellschaften sowohl pragmatisch wie normativ akzeptabel erscheinen; genau darauf beruht ja auch die Popularität des rawlsschen Modells. Doch führt es im Extremfall zu Situationen, welche die ihm zu Grunde liegenden Anliegen *ad absurdum* führen und deren theoretische Schwächen offenbaren. Man denke sich beispielsweise eine extrem reiche Gesellschaft, in der jeder mindestens Millionär wäre, einige aber den Sprung zum Milliardär schaffen. Auch in einer derartigen Gesellschaft wäre Rawls zufolge noch ständig umzuverteilen. Das Differenzprinzip kann ja kein qualitativ motiviertes „*Es ist genug!*“ ausrufen; es wird aus jedem sich quantitativ vergrößernden Delta zu den „am wenigsten Begünstigten“ einen Imperativ zu deren relativer Besserstellung ableiten.

Umgekehrt dürfte man selbst in einer Gesellschaft, in der weite Kreise unterhalb des Subsistenzniveaus ihr Dasein fristen, nur Einkommen – quantitativ-proportional zum Zuwachs der gesellschaftlichen Vermögensdifferenz gegenüber einer Vergleichslinie gedachter Gleichverteilung – umverteilen, jedoch nicht über diese Proportion hinaus. Es könnten so – durch Naturkatastrophen erzeugte Hungersnöte etwa – Notlagen entstehen, in denen der Staat weitgehend passiv bleiben müsste, weil er nicht legitimiert wäre, radikaler (nämlich auf die *Substanz* und nicht allein den *Zuwachs* der Besitzstände, also auch auf Vermögen und nicht nur auf Einkommen zugreifend) umzuverteilen. Wie auch wollte man mit Rawls' Modell, ohne qualitatives Kriterium, solche (stärker) egalisierenden Umverteilungen rechtfertigen?

Rawls' Versuch, das qualitativ-allseitig Gerechte als Nebenfolge des quantitativ-wechselseitig Nützlichen resultieren zu lassen, scheitert jedoch nicht nur in derlei Extremsituationen. Das eigentliche Problem liegt tiefer: in dem Gedanken, (allein) das Selbstinteresse der Einzelnen zur Basis von Zustimmung zum Sozialvertrag zu machen. Rationale Entscheider, so Rawls, werden es als in ihrem aufgeklärten Selbstinteresse liegend begreifen, sich in gesellschaftliche Verhältnisse zu begeben, insofern die Gesellschaft als „a cooperative venture for mutual advantage“ (TJ 4) ausgestaltet wird. Die Bereitwilligkeit der Einzelnen zur „social cooperation“ wird also darüber erkaufte, dass sie im Ergebnis *einem jeden* nützt (TJ 126). Falls allen in einer geregelten Gesellschaft mehr Ressourcen und damit auch zahlreichere Freiheitsoptionen zur Verfügung stehen als in Isolation oder in unregelmäßigten Lebensverhältnissen, so sollte es zur Etablierung einer Rechtsgesellschaft kommen.

Dieses rational verfolgte Interesse aber steht und fällt mit der genauen Kenntnis der *spezifischen* Situation, in der man sich jeweils befindet. Menschen in privilegierten Verhältnissen ziehen aus anderen politischen Regeln Vorteile als Benachteiligte. Zum Beispiel: Ohne konkrete Kenntnis des jeweils eigenen Privatvermögens wird man viel-

⁸ Vgl. etwa Martha Nussbaums Gegenentwurf: „My theory speaks only of a social minimum and does not address inequalities above that (very ample) social floor.“ Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, 2006, 178.

leicht annehmen, von Regeln (wie etwa stark progressiven Vermögens- und Einkommenssteuern) zu profitieren, die auch und gerade die Schlechtestgestellten gut stellen. Sofern man sich aber bereits als Millionenerben weiß, macht derlei – in der nackten Ratio quantitativer Vorteilsmaximierung – kaum Sinn. Dies zeigt: Hinter einem *veil of ignorance* und ohne Information über ihre persönliche Lebenslage, können Individuen ihrem *tatsächlichen* Nutzen daher nur sehr gebremst dienen, was ja auch Rawls' erklärte Absicht ist (TJ 148).

Weshalb aber würden Menschen sich dann überhaupt auf das Gedankenexperiment der *original position* einlassen? Warum sollten sie sich in eine hypothetische Entscheidungssituation hinein denken, in der ihnen das erfolgreiche Maximieren ihres Eigennutzes *de facto* unmöglich gemacht wird? Das erscheint höchst unplausibel, sofern die *einzige* Eigenschaft, die alle Entscheider dem Modell zufolge besitzen, eben das rationale Verfolgen ihres Selbstinteresses ist. Und genau da liegt ein Problem der Theorie. Während sich Rawls darum sorgt, zu zeigen, dass die von ihm aufgestellten Prinzipien der Gerechtigkeit (das Freiheitsprinzip und das Differenzprinzip) eine rationale Wahl aller Beteiligten *innerhalb* der *original position* darstellen, bleibt fraglich, wie man von *außerhalb* darauf verfallen sollte, sich die mit ihr einhergehenden Wissensbeschränkungen aufzuerlegen. Das nämlich scheint *quantitativ* orientierter Eigennutz keinesfalls zu gebieten. Ein *homo oeconomicus*, der sich der Voraussetzungen beraubt, ein effizienter *homo oeconomicus* zu sein, ist kein besonders effektiver *homo oeconomicus* – beziehungsweise, streng genommen, gar keiner.

Zur Rettung ihm ans Herz gewachsener Positionen (etwa der Verteilungsgerechtigkeit) muss Rawls sich daher mühsam wieder aus eben jenem quantitativen Denkkorsett befreien, in das er sich zuvor eingeschnürt hat. Dass ihm die Bürger etwa bei der Konzeption von Institutionen folgen, die ihrem Eigeninteresse zuwider handeln können (z.B. durch Akte vermögenspolitischer Umverteilung) stützt Rawls beispielsweise ab durch die – ihrerseits unabgeleitete – Einführung eines „desire to act justly“ und eines „desire to express most fully what we are or can be, namely free and equal beings“ (TJ 499). Mit diesen wuchtigen anthropologischen Thesen unterläuft Rawls jedoch seinen eigenen, vorgeblich metaphysikfreien Ansatz. Denn jene Annahmen werden ja von Rawls nicht etwa im Rahmen einer empirisch validierten Theorie eingeführt, sondern *ad hoc*, als Setzungen, die sich mit den sonstigen Grundannahmen der *rational choice theory* nicht sonderlich gut vertragen. Ein philosophischer Münchhausen-Trick: Um sich von *grundsätzlicher Metaphysik* zu befreien, flüchtet sich Rawls in *grundlose Spekulation*.

Anders formuliert: Wer nicht schon sittlich motiviert ist, wird sich kaum auf das Spielchen mit dem Schleier des Unwissens einlassen. Wer es aber ist, könnte vorziehen, das Antlitz der Gerechtigkeit direkt zu beschauen, anstatt dessen Umriss allein im Licht eines durch komplizierte Prozeduralien gebrochenen Strahls eigennütziger Rationalität zu betrachten. Warum also sich überhaupt des Modells eines für alle beteiligten Parteien vorteilhaften Sozialvertrags bedienen?⁹ Rawls würde vielleicht antworten, er habe bei jener Konzeption gar nicht die Bevölkerung insgesamt (also samt einer Teilmenge rein selbstinteressierter Personen) im Auge gehabt, sondern eine Gruppe von bereits moralisch motivierten Personen – gutwillige Sozialingenieure etwa –, die ihre impliziten Intuitionen von Gerechtigkeit explizieren wollen, um ihnen durch sprachliche Erläute-

⁹ Vgl. Barry, *Justice as Impartiality*, 1995.

nung zur sachlichen Läuterung zu verhelfen, damit diese sich schließlich in ein allseits befriedigendes „reflective equilibrium“ (TJ 21) einpendeln.

Aber jene Verteidigung stärkt *Rawls*' Position nicht; sie unterminiert sie nur anders – und zwar auf prinzipielle wie pragmatische Weise. Auf der Prinzipienebene läuft die Unterstellung moralischer Motive auf eine *petitio principii* heraus, die voraussetzt, was zu begründen wäre: eine ganz bestimmte Konzeption von Gerechtigkeit. Und aus pragmatischer Sicht wäre zu bemängeln, dass *Rawls* dann wohl eine spezifische Elite – hier: bereits sozialliberal vorgeprägte Entscheider – als Zielpublikum seiner Theorie vorschwebt; eine Vorstellung, die performativ unterläuft, was jene Theorie auf der normativen Ebene anstrebt: Geltung für *alle*.

Rawls wählt jenen gewundenen Pfad, weil er meint, ein direkter Zugang zur Idee der Gerechtigkeit sei allein um den Preis eines unendlichen Streits über metaphysische Fragen zu haben. Darum der Umweg über das Sozialvertragsmodell. Aber stimmt das? Kann tatsächlich substantielle Gerechtigkeit allein über prozedurale Fairness erreicht werden? *Rawls* gibt sich da sehr zuversichtlich und behauptet: „there is a correct or fair procedure such that the outcome is likewise correct or fair, whatever it is, provided that the procedure has been properly followed“ (TJ 86). Man müsse eben das rational verfolgte Eigeninteresse durch Verfahrenstricks so einhegen, dass es zu einer Quasi-Identität zwischen Entscheidern und Entscheidungsbetroffenen kommt.¹⁰ Kaum jemand schadet sich schließlich vorsätzlich selbst, also werden – im richtigen prozeduralen Rahmenwerk – kluge Entscheider schon im Interesse aller handeln. Niemand will sich selbst in den Finger schneiden; und wenn man, hinter dem Schleier des Nichtwissens, nicht weiß, in wessen Finger man schneidet, so führt man die Klinge eben sanft.

Jene Entscheider benötigen das Vermögen, „to take part in and to act in accordance with the public understanding of the initial situation“ (TJ 505). Übertreffende Intelligenz sei nicht vonnöten; es reiche, wenn das Denkvermögen sich „within the normal range“ befindet (TJ 25). Wer etwa die Regeln eines typischen Strategiespiels begreifen kann, taugt für derlei Gedankenexperimente (ibid.). Damit will *Rawls* seiner selbstgegebenen Richtlinie „to assume as little as possible“ (TJ 129) genügen. Die meisten Menschen verfügen ja in der Tat über jene instrumentelle Rationalität, die hier nachgefragt wird. „Only scattered individuals are without this capacity, or its realization to the minimum degree“ (TJ 506).

Rawls suggeriert dabei erneut, dass eine im Rahmen der von ihm vertretenen Prinzipien strukturierte Gesellschaft für *alle* Beteiligten mehr Nutzen stiftet, als eine ungeordnet strukturierte Sozialordnung und somit aus rein rationalem Selbstinteresse zu wollen sei. Aber – so ist erneut anzumerken – vielleicht trifft das eben nur für *einige*, bestenfalls für die *meisten*, jedoch nicht für *alle* zu. Nur dann, wenn man die Fiktion der „original position“ zur Realität hypostasiert – also annimmt, die Leute wüssten tatsächlich nicht, wer sie sind und was ihnen in ihrer spezifischen Lage am meisten nützt –, liefern das *Differenzprinzip* und die *rational choice theory* gleiche Ergebnisse.¹¹ Im realen Leben ist derlei nicht immer und nicht für alle der Fall.

Wie steht es beispielsweise, so hat *Martha Nussbaum* kritisch nachgefragt,¹² um jene „scattered individuals“, von denen soeben die Rede war, denen es am Mindestmaß an strategischer Rationalität fehlt? Geistig schwer behinderte Menschen etwa dürften in

¹⁰ Vgl. *Nussbaum*, *Frontiers of Justice*, 2006, 16 f.

¹¹ Vgl. *D'Agostino*, *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, 1995, 40–44.

¹² Hier vgl. ausführlich: *Nussbaum*, *Frontiers of Justice*, 2006, 135–145.

mindestens zweierlei Hinsicht nicht in ein solches Kalkül passen: Zum einen könnten sie nicht zu den geforderten kognitiven Abstraktionsleistungen in der Lage sein, welche die von Rawls entworfenen Kalküle zur Berechnung des eigenen langfristigen Vorteils verlangen. Zum anderen würden kluge Vorteilssucher stark eingeschränkt leistungsfähige Menschen vielleicht gar nicht erst in den Gesellschaftsvertrag mit aufnehmen wollen, falls sie deren Beitrag zum gesellschaftlichen Gesamtnutzen als zu klein oder gar als negativ befinden. Sogleich tauchen brisante Fragen auf: Wie sollte dann den Rechten und Interessen jener Personen mit Behinderungen entsprochen werden? Werden sie zu Schutzbefohlenen des Rechtswesens und Bürgern zweiter Klasse erklärt? Kurz: Stark asymmetrische Lebensverhältnisse bedrohen jenes an reziproker Symmetrie orientierte Gesellschaftsmodell. Das stellt den Rawlsschen Ansatz konsequentialistisch infrage.

Aber auch konzeptionalistisch scheinen Zweifel am *veil of ignorance* und an der *original position* angebracht: Was ist von einer Freiheitsidee zu halten, die sich anhand der Fiktion weitgehend eigenschaftsloser Menschen konkretisiert? Folgen wir nämlich Rawls bis zu dem Punkt, an dem wir einen nackten Präferenzmaximierer vor Augen haben, so haben wir das menschliche Subjekt bereits zweier entscheidender Dimensionen entkleidet. *Erstens* ist hier nirgends die Rede von einer der instrumentellen Rationalität übergeordneten Vernünftigkeit. Wo aber keine sittliche Vernunft den technischen Verstand steuert, fallen Entscheidungen ebenso automatisch aus wie die von softwaregesteuerten Expertensystemen. Ist das noch realistisch oder aber wünschenswert? *Zweitens* fehlt diesen Subjekten hinter dem »Schleier« jede sinnlich-körperliche oder spirituell-geistige Dimension, die ihren Entscheidungen eine genuin individuelle oder gar private Seite geben könnte. Jene Entscheider sind also, streng genommen, gar nicht sie selbst, sondern nur Masken des Allgemeinen. Erneut ist zu bedenken: Ist das realistisch oder wünschenswert?¹³

Rawls hat diese Konsistenzprobleme seines Ansatzes wohl erspürt. Wenn nicht auch er Zweifel daran getragen hätte, dass Menschen seiner Vorstellung von prozeduraler Gerechtigkeit stets und notwendigerweise mehr dienen wollten als ihren damit eventuell sich reibenden Vorstellungen vom Guten oder von Gott, hätte es der Unterstellung jenes, bereits erwähnten „desire for justice“ gar nicht bedurft. Umgekehrt kann man schließen, umso lauter Rawls versichert, unser „the desire to express our nature as a free and equal rational being can be fulfilled only by acting on the principles of right and justice as having first priority“ (TJ 503), desto wackeliger ist seine Theorie, falls dieser Stützpfiler wegbricht.

Zur argumentativen Stützung jenes „desire for justice“ werden deshalb starke Thesen fern jeder metaphysischen Zurückhaltung herangezogen; wir lernen etwa: „the self is prior to the ends which are affirmed by it [...]“.¹⁴ Damit ist gemeint: Die philosophische Besinnung auf Gerechtigkeitsgrundsätze gehört zum inneren Kern der Person. Sonstige, etwa religiöse, Zwecke aber seien einer Sache der äußeren Schale; eine sicher nicht unumstrittene Ansicht.¹⁵ Die hier behauptete Priorität des Selbst über seine Attribute und Ziele kann jedoch in Rawls' anti-metaphysischem Theorierahmen weder abgeleitet

¹³ Vgl. Dauenhauer, Response to Rawls, in: Cohen/Marsh (Hrsg.), Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity, 2002, 208 ff.

¹⁴ Rawls, A Theory of Justice, 491.

¹⁵ Vgl. Galston, Two Concepts of Liberalism, Ethics 105 (1995), 516–534.

noch verteidigt werden.¹⁶ Ob also *Rawls* damit in der Sache richtig liegt, ist erst einmal unerheblich, denn rechtfertigen kann er jene emphatischen Deklarationen mit seinen eigenen Methodenvorgaben nicht.

Zielsicher haben denn auch *Rawls*' Kritiker jene metaphysischen Restbestände in der „Theory of Justice“ ausgemacht und angeprangert. Kommunitaristen wie Theologen, denen *Rawls*' Präferenz des Rechten über das Gute missbehagte; Utilitaristen wie Spieltheoretiker, die auf die Unschlüssigkeit eines Kalküls aus ungenutztem Situationswissen hinwiesen; Pragmatisten wie Relativisten, denen *Rawls*' Anspruch auf uniforme Normativität nicht behagte; sowie Positivisten und Neoliberale, denen die sozialpolitischen Ziele seiner Gerechtigkeitstheorie zuwider waren: Sie alle fanden einen gemeinsamen Nenner darin, *Rawls* nachzuweisen, dass er bei weitem nicht so unmetaphysisch und voraussetzungslos argumentierte, wie er vorgab.

II. Gerechtigkeit in Rawls' Spätwerk

In „Political Liberalism“¹⁷ und „The Law of Peoples“¹⁸ sowie in „Justice as Fairness – A Restatement“¹⁹ antwortete *Rawls* seinen Kritikern. Dabei bediente er sich abwechselnder Strategien: der taktischen Flucht nach vorn ebenso wie des strategischen Rückzugs. Gemeinsam ist beiden Varianten daher eine klare Distanzierung von ehemaligen Maximierungsvorgaben („the most extensive scheme“; „to maximize the worth of liberty“; „mutual advantage“).²⁰ Der ursprünglich eher *quantitativen* Vermessung eines einzigen Freiheitstyps und seines Nutzwertes kehrte *Rawls* nun den Rücken zu und gestand freimütig ein, „that the idea of the *extent* of a basic liberty is useful only in the least important cases“ (JFR 112, Herv. C.D.).

An ihrer statt schlug er eine auch *qualitativ* an der Suffizienz und Verbesserung von Freiheit orientierte Theorie vor.²¹ In „Political Liberalism“ ist etwa die Rede von „society as a *fair* system of cooperation over time“ (PL 14, Herv. C.D.). Und gelegentlich scheint *Rawls* sogar die vertragstheoretische Tauschlogik insgesamt zur Disposition zu stellen, wenn er etwa erklärt: „[t]he idea of reciprocity is *not* the idea of mutual advantage“ (PL 17, Herv. C.D.).²² Es scheint ihm also jetzt um eine andere, nämlich moralisch konzipierte Vorstellung von Gegenseitigkeit („reciprocity“) zu gehen. Nunmehr sollen zwei „moral powers“ des Menschen seiner Theorie die benötigten normativen Vorgaben liefern: die Fähigkeiten, einerseits *Prinzipien* der sozialen *Gerechtigkeit* zu verabreden und andererseits eine *Vorstellung* des *Guten* für das eigene Leben zu entwickeln.

¹⁶ Vgl. *Sandel*, Review on John Rawls: Political Liberalism, Harvard Law Review 107 (1994), 1780 ff.

¹⁷ Originalausgabe: 1993. Zitiert wird nach der zweiten Ausgabe: *Rawls*, Political Liberalism, 1996.

¹⁸ Originalausgabe: 1999. Zitiert wird nach der vierten Ausgabe: *Rawls*, The Law of Peoples: With „The Idea of Public Reason Revisited“, 2002.

¹⁹ *Rawls*, Justice as Fairness: A Restatement, hrsg. von Kelly, 2001.

²⁰ *Ibid.*, 112–114.

²¹ *Martha Nussbaum* urteilt: „However, at the end of the day Rawls was unwilling to drop the social contract structure in favor of a more purely Kantian theory.“ (Creating Capabilities, 2011, 85).

²² *Martha Nussbaum* kritisiert angesichts dessen zurecht, dass *Rawls* über den damit erzeugten Widerspruch zu seinem bisherigen Werk nonchalant hinweggeht: „He is simply silent about the apparent contradiction.“ (Frontiers of Justice, 2006, 59).

Mithilfe dieser substantiellen Orientierungen gewichtet Rawls fortan die Optionen der Freiheit *qualitativ*: als mehr oder weniger wichtig („significant“):

„(A) liberty is more or less significant depending on whether it is more or less essentially involved in, or is a more or less necessary institutional means to protect, the full and informed exercise of the moral powers in one (or both) of the two fundamental cases. The more significant liberties mark out the central range of application of a particular basic liberty; and in cases of conflict we look for a way to accommodate the more significant liberties within the central range of each.“ (JFR 112 f.)

Am Beispiel der Redefreiheit verdeutlicht sich Sinn und Zweck dieser Unterscheidung. In Hinsicht auf politische Meinungskundgaben sei Redefreiheit unbedingt zu schützen, meint Rawls, zum Zwecke privater Diffamierung vielleicht nicht. Die Begründung der Differenz liegt im jeweiligen (im ersten Fall gegebenen, im zweiten eher mangelnden) Beitrag zur Ausgestaltung der zwei „moral powers“ (PL 114).

Rawls gesteht freimütig ein, dass er dabei von qualitativ aufgeladenen Annahmen ausgeht, wie etwa von einem normativen Begriff freier und gleicher Personen, die bereits sowohl am Gerechten als auch am Guten orientiert sind; ferner von einem zweistufigen Konzept von Vernünftigkeit, das die rein *technische* Zweck-Mittel-Rationalität *sittlich* überformt; sowie auch von einem Konzept politischer Gemeinschaft als einer von vorneherein auf *faire* Kooperation angelegten Ordnung.

Damit jedoch ändert sich der Status begrifflicher Konstruktion in Rawls' Theorie. Es geht jetzt augenscheinlich nicht mehr darum, eine liberale Werteordnung *herzuleiten*, sondern diese *auszugestalten*:

„We start with the fundamental idea of a well-ordered society as a fair system of cooperation between reasonable and rational citizens regarded as free and equal. We then lay out a procedure that exhibits reasonable conditions to impose on the parties, who as rational representatives are to select public principles of justice for the basic structure of such a society.“ (PL 103, Herv. C.D.)

Doch weigert sich Rawls, diese so grundlegenden wie gehaltvollen Voraussetzungen (beispielsweise die Annahme von „reasonable and rational citizens regarded as free and equal“) *inhaltlich* zu verteidigen. Er zieht sich vielmehr auf das eigenwillige Argument zurück, eine solche Verteidigung liefe dem liberalen Interesse seiner Theorie zuwider.²³ Das hat ihm den Spott eingetragen, er sei wohl bereit, die liberale Grundordnung mit Waffen zu verteidigen, hingegen nicht mit Worten.²⁴

Seinen Argumentationsverzicht begründet Rawls damit, dass in einer pluralistischen Öffentlichkeit sich Dissens über letzte Wahrheiten selbst seitens sowohl wohlmeinender als auch intellektuell kompetenter Urteilender nicht vermeiden lasse. Wolle man nicht diktatorisch irgendeine Position durchsetzen, so habe man das Faktum pluraler Anschauungen zu akzeptieren. Keine Staatstheorie könne sich allgemeiner Zustimmung erfreuen, die auf nur eine einzige der jeweils vertretenen Weltanschauungen, Philosophien oder sonstigen „comprehensive doctrines“ zurückgreife. Daher sei eher ein

²³ Vgl. Neal, Does He Mean What He Says? (Mis)Understanding Rawls's Practical Turn. (John Rawls), in: *Polity* 27 (2001), 77–111, insbesondere 87.

²⁴ „Political liberals will, one assumes, defend liberalism with arms; but they will not do so with words.“ (Owen, Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State, 2001, 120).

„overlapping consensus“ möglichst vieler solcher Doktrinen zur Legitimation staatlicher Institutionen und Ordnungen anzustreben (PL 38).

Laut *Rawls* dürfen in jenen Konsens jedoch nicht sämtliche vertretenen Ansichten eingehen, sondern nur solche, die sich ihrerseits durch Vernünftigkeit (*reasonableness*) auszeichnen. Besagte Vernünftigkeit bestehe darin, sagt er, die Diskussionspartner nicht auf die je eigenen Ableitungsgründe (Religion, Moral, Tradition etc.) festzulegen. Man habe sie allein mit solchen Argumenten anzusprechen, welche sie bloß als Mitbürger teilen könnten. Die intellektuelle Vereinnahmung der anderen unterbliebe so; daher sollen lediglich Begründungen, welche dieser Reziprozitätsbedingung entsprechen, seitens der öffentlichen Vernunft, d.h. in den gesetzgebenden und rechtsprechenden Institutionen des Staats, berücksichtigt werden.²⁵

Wie aber kommt es zu einer Zustimmung aller Bürger zu so toleranten Prämissen wie etwa zu derjenigen, dass alle Mitbürger prinzipiell als frei und gleich sowie deshalb als politische Mitentscheider anzuerkennen sind? *Rawls* Antwort lautet: Man muss, kurz gesagt, das Glück haben, bereits in einer liberal verfassten Gesellschaft zu leben. Ist dies der Fall, so findet sich alles Benötigte (konkret: ein weithin akzeptierter Begriff von den Grundrechten der freien, gleichen Persönlichkeit sowie die Vorstellung von Gesellschaft als einer aus reziproker Übereinkunft hervorgehenden, fairen Kooperationsordnung) bereits in der politischen Kultur und Verfassungswirklichkeit verankert. Man muss sich auf diesen impliziten Konsens dann nur noch berufen bzw. ihn explizieren.

Daran ist richtig: In offenen Gesellschaften lässt sich in der Tat zumeist eine breite Unterstützung für die in den rawlsschen Konsensgedanken affirmierten Werte finden sowie ihnen zur politischen Realisierung verhelfen. Dort muss die politische Philosophie einen liberalen Wertekanon also weniger *herleiten*, als vielmehr *ausbuchstabieren*, zum Beispiel indem bereits geteilte Grundwerte mit dem Gedankenexperiment des „veil of ignorance“ weiter ausdifferenziert und auf konkrete Probleme angewendet werden. Anstatt eines Philosophierens *über die Grundlagen* freiheitlicher Ordnungen und Verfassungen wird mithin von *Rawls* eher ein Philosophieren *auf deren Grundlage* zum Programm seines revidierten Liberalismus gemacht.

Die Kontextrelativität jenes Programms ist so auffällig wie anfällig. Realisiert sie *Rawls* normative Ansprüche oder untergräbt sie dieselben? Sicherlich kein Zufall ist, dass *Richard Rorty* sofort versuchte, *Rawls* ' neue Lehre für sich, d.h. für seinen eigenen, ausdrücklich *relativistischen* Liberalismus zu vereinnahmen.²⁶ Er erkannte freudig in *Rawls* einen unverhofften Parteigänger seiner Ansicht, dass der Liberalismus eben keine universale Wahrheit anbiete, sondern lediglich die Gepflogenheiten des Westens reformuliere. Doch damit unterließ *Rorty* den Selbstanspruch von *Rawls*, mehr als nur eine Nachzeichnung des politischen *comme-il-faut* abendländischer Demokratien zu bieten.²⁷ *Rawls* suchte ja gleichwohl nach einer Theorie, die, obschon gegenüber philosophischen, religiösen oder moralischen Voraussetzungen unabhängig, nicht bloß deskriptiv operiert.

²⁵ Zur *Habermas* 'schen Kritik des *Rawls* 'schen Begriffs der öffentlichen Vernunft vgl. *Habermas*, Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, *The Journal of Philosophy* 92 (1995), 119 ff.; *Lafont*, Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas Debate for Discourse Ethics, *Philosophy & Social Criticism* 29 (2003), 171 ff.

²⁶ Vgl. *Rorty*, Contingency, Irony, and Solidarity, 1989, 57.

²⁷ Vgl. *Abdel-Nour*, Liberalism and Ethnocentrism, *Journal of Political Philosophy* 8 (2000), 213.

Dieser Punkt wird hier besonders betont, weil es bei der in Rede stehenden Definition des rechtlich-politischen Mediums um eine heikle Materie geht: die Legitimation von Zwang und Gewalt – im Namen der Freiheit.²⁸ Da die für konkrete politische Entscheidungen relevanten grundsätzlichen theoretischen Bestimmungen von Rawls allesamt in Rahmenbedingungen seiner Theorie vorverlegt werden, mündet die Frage nach der Geltungsfähigkeit seines Neuansatzes in folgende Überlegung ein: Was hat zu passieren, wenn seine Ansichten darüber, was ein gültiges Verfahren zur politischen Entscheidungsfindung sei, eben *nicht* von allen Beteiligten geteilt werden? Wie ist etwa mit einzelnen oder mit ganzen Gesellschaften umzugehen, für die das politische Gemeinwohl keineswegs darin liegt, unter Wissensausschluss über die jeweils eigenen Guts- und Heilsvorstellungen nach einer fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen zu suchen? Mit Menschen also, die nicht ihre *letzten* sowie tiefsten Gründe zugunsten *vorletzter*, pragmatischer Erwägungen zurücknehmen und einschränken wollen?²⁹ Die Forderung nach solchen Trennungslinien stellt in den Augen vieler Menschen bereits ein *liberales Dogma* dar – und ein ihnen *unplausibles* zumal. Als Zumutung erscheint ihnen nicht erst, was unter den von Rawls dekretierten Diskursbeschränkungen *herauskommt*, sondern bereits, was an strukturellen und inhaltlich restriktiven Vorbedingungen in den politischen Diskurs *eingeht*.³⁰

Wie also verteidigt sich *Rawls'* liberaler Prozeduralismus gegen substantiell illiberale Überzeugungen? Was kann er etwa dem Argument entgegensetzen, dass keineswegs alle Menschen gleich seien, sondern eine Gottheit eigens Unterschiede geschaffen habe zwischen Männern und Frauen, zwischen Angehörigen der einen und der anderen Kaste, der einen und der anderen Hautfarbe, des einen und des anderen Glaubens, die eben auch entsprechend in politisch (zum Beispiel durch ein unterschiedliches Wahlrecht) oder wirtschaftlich (durch unterschiedliche Anrechte auf Einkommen und Status) berücksichtigt werden müssten?³¹

Rawls jedoch verbietet sich jede inhaltliche Stellungnahme zu solchen Konzeptionen und verweigert ausdrücklich, seine eigenen (liberalen) philosophischen Hintergrundüberzeugungen in Anschlag zu bringen, um sie zu bekämpfen.³² Gleichwohl will er sich keineswegs relativistisch geben. Vielmehr sondert er fundamentalistische Ansichten von vorneherein aus dem Reigen der *politisch* in Betracht kommenden Theoreme aus: Wer nicht die Voraussetzungen argumentativer Wechselseitigkeit und säkularer Toleranz einhalte, disqualifiziere sich selbst als nicht „reasonable“ und sei daher nicht zum Abwägungsverfahren der legitimationsstiftenden öffentlichen Vernunft zuzulassen.

Der dabei von *Rawls* genutzte Begriff von „reasonable“ ist äußerst eng; auch „perfectly rational“ argumentierende Subjekte gelten ihm nur dann als „reasonable“, wenn sie sich *nicht* von ihren spezifischen Vorstellungen vom Guten leiten lassen. Sie haben vielmehr ein „desire to engage in fair cooperation as such“ an den Tag zu legen (PL 51) und „for its own sake“ eine Welt anzustreben, „in which they, as free and equal, can cooperate with others on terms all can accept“ (PL 50). Dieser nun doch *sehr* spezifische Begriff von Vernünftigkeit spiegelt zwar akkurat den Kerngehalt des rawlsschen

²⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 567.

²⁹ Vgl. Kilan, J. Rawls's Idea of an 'Overlapping Consensus' and the Complexity of 'Comprehensive Doctrines', *Ethical Perspectives* 16 (2009), 21–60.

³⁰ Vgl. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, 2002.

³¹ Vgl. Kautz, *Liberalism and Community*, 1995, 179 f.

³² Vgl. Owen, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism*, 2001, 120.

Liberalismus wieder: nämlich, den durch reziprokes Argumentieren erzeugten Konsens über jeden sonstigen Inhalt und Wert in der Politik zu stellen. Aber darin liegt natürlich keineswegs nur eine *formale*, sondern auch eine *inhaltliche* Stellungnahme beschlossen. Unter dem Sichtschutz prozeduraler Wertneutralität wird so ein höchster Wert eingeschmuggelt: der Konsens. Kein Wert verdiene es – das resultiert aus diesen Überlegungen –, die Suche nach Konsens und konfliktfreiem Miteinander aufzugeben.³³ Damit aber wird im Vergleich jeder andere Wert herabgesetzt und seiner eventuellen Unbedingtheit beraubt, obschon vordergründig gar nicht über Werte geredet wird!³⁴

So aber verkommt *Rawls*' Wertneutralität zu einem Lippenbekenntnis. Indem *Rawls* den Radius dessen, was er als Raum öffentlicher Vernunft anerkennt, derartig reduziert, raubt er dem politischen Disput die Tiefe. Die Suggestion, auch ohne Einbezug letzter Gründe seien die propositionalen Gehalte der jeweiligen (oft religiösen) Hintergrundtheoreme verlustfrei ins politische Medium zu übersetzen, überzeugt eben mindestens jene nicht, deren letzten Gründe eine kompromisslose und sich dem Konsens- und Toleranzprinzip widersetzende Widmung einfordern.³⁵ *Rawls*' Vorhaben, solche Begründungen gar nicht erst in den politischen Entscheidungsprozess eingehen zu lassen, wirkt sich also keineswegs neutral aus, sondern parteilich: Sein Modell entwertet prozedural all jene Gründe, die ein allen denkbaren Konsensen übergeordnetes Gut anstreben (PL 152 f.).

Diese Überlegungen bestärken unsere bisherige Kritik. Zunächst behauptet *Rawls*, von allen *qualitativen* (moralischen oder metaphysischen) Wertungen abzusehen und, geradezu positivistisch, alle rational verfolgten Präferenzen *quantitativ* gleich gelten zu lassen. Doch dann schreckt er zurück. Wo es brenzlich wird, weil die tatsächlichen Präferenzen der Bürger etwa auf ungeliebte Gesellschaftsformen hindrängen, schneidet *Rawls* die Freiheit (aller) zu politischer Meinungsäußerung und Partizipation zurück auf den Begriff (einiger), was denn überhaupt *vernünftige* politische Argumente seien.

Indem aber *Rawls* ohne Angabe *inhaltlicher* Gründe die liberalen politischen Verfahren des Westens vorschreibt, widerspricht er *performativ* seinem liberalen Grundanliegen. Er setzt voraus, was zu begründen wäre; nämlich, dass das Eintreten für freiheitliche Entscheidungsverfahren nicht einfach das liberale Credo gegen andere Überzeugungen durchdrückt. Das *dogmatisiert* den Liberalismus. Zugleich *relativiert* es ihn, da man sich dann konsequenterweise auch mit illiberalen Prozeduren anfreunden müsste, sobald die gesellschaftlichen Vorzeichen wechseln; eine Konsequenz, die *Rawls* persönlich wohl kaum hätte ziehen mögen. Dieses Schwanken zwischen einem dogmatischen und einem relativistischen Freiheitsverständnis im Werk von *Rawls* stellt keinen Ausrutscher dar. Es ist vielmehr kennzeichnend für das in seiner Konzeption ungeklärte Verhältnis von qualitativen zu quantitativen Kriterien.

Dies wird besonders deutlich, wenn wir uns noch einmal dem Thema der Asymmetrien zuwenden. Wir hatten eingangs schon die problematische Rolle von Menschen mit Behinderungen in *Rawls* Gerechtigkeits-theorie, weil sie in einer auf symmetrischen Nutzentausch bedachten Perspektive nicht als Partner, „who can play the role of fully

³³ Vgl. *ibid.*, 113 f.

³⁴ *Ibid.*, 117: „Rawls seems to suppose that a fundamentalist can believe in the unambiguity of God's commandments for human life [...] – while nevertheless putting those commandments aside politically.“ Das indes erfordert „a change in one's beliefs concerning God's will. One must come to believe that it is consistent with God's will that it be set aside in politics.“

³⁵ Vgl. *Macedo*, Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?, *Ethics* 105 (1995), 482 ff.

cooperative members“ (JFR 24), erscheinen.³⁶ Vielleicht hat *Rawls* auch deshalb die Thematisierung der Rechte Behinderter zeitlich hinaus geschoben.³⁷ Eine ähnliche Asymmetrie liegt hinsichtlich zukünftiger Generationen vor. Und auch hier lässt seine Konzeption viel zu wünschen übrig.

An einer Herleitung der Rechte zukünftiger Generationen hatte *Rawls* sich zwar bereits in der „Theory of Justice“ versucht: Um die von ihm gewünschten Resultate (einer nachhaltigen Umwelt- und Finanzpolitik) zu erhalten, führte er zunächst anthropologische Zusatzannahmen ein, wie die Unterstellung emotionaler Sorge der Kontraktpartner um ihren Nachwuchs.³⁸ Man müsse sich eine Folge von miteinander verzahnten Generationen denken. Dann könne, sofern man eben den rationalen Entscheidern ein Eigeninteresse am Wohlsein ihrer Nachkommen zuschreibe, von Stufe zu Stufe ein mehr oder weniger *symmetrischer* Nutzentausch stattfinden.³⁹ Dabei bleibt *Rawls* indes den Nachweis schuldig, warum man sich nicht bei einer Politik begnügen sollte, die zwar der ersten und zweiten und eventuell dritten nachfolgenden (d.h. in der eigenen Biographie noch erlebbaren) Generation nutzt (und eventuell auch noch den von diesen Generationen erlebten Nachkommen), aber die Interessen etwa der (von jenem Konstrukt nicht einzufassenden) siebten oder achten Generation außer Acht lässt. Zudem machte *Rawls* sich in den Augen seiner Kritiker erneut einer *ad hoc*-Metaphysik schuldig: Denn Sorge um den Nachwuchs ist ja nichts, was im Begriff eines rationalen Vorteilssuchers analytisch angelegt wäre.

Aber auch seine von jenen *ad hoc*-Annahmen freien Versuche, zukünftigen Generationen rechtlichen Interessenschutz zu gewähren, überzeugen nicht. So erklärt *Rawls*, dass eine jede Generation es als in ihrem Interesse liegend empfinden müsse, sich auf Handlungsgrundsätze zu verpflichten, von denen sie wünscht, dass sie von früheren Generationen berücksichtigt worden wären (PL 271 ff., LP 159 ff.). Stellen wir jedoch auf einen rein quantitativen Freiheits- und Nutzentausch ab, so werden gegenwärtige Entscheider es sicher begrüßen, dass *bisherige* Generationen mit ihrer Umwelt sorg- und sparsam umgingen. Warum aber sollte es im Interesse *ihres* Eigennutzes liegen, sich gleichermaßen zu einer (notwendigerweise unvergolten bleibenden) Rücksichtnahme auf die Nachgeborenen durchzuringen? Kurz: *Rawls* proklamiert, was *de facto* nicht stimmt: Rationaler Egoismus und die Interessen zukünftiger Generationen fallen häufig eben *nicht* zusammen – darum werden ja auch die Rechte der Nachgeborenen ständig mit Füßen getreten.⁴⁰

Wer sich aus *unbedingter* Achtung vor den Nachkommen verpflichtet sieht, nachhaltig mit dem Planeten Erde zu verfahren, folgt keinem durch quantitativ-symmetrischen

³⁶ Vgl. *Barry*, The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in ‚A Theory of Justice‘ by John Rawls, 1973; s. auch: *Barry*, Justice as Impartiality, 1995.

³⁷ Bei *Martha Nussbaum* findet sich in *Frontiers of Justice* eine ausführliche Diskussion jener Schwierigkeit im Werk von *Rawls*. Sie zeigt, dass *Rawls* das Problem einer gleichwertigen Berücksichtigung der Menschenrechte von Personen mit Behinderungen nur hätte lösen können, falls er sich bereitgefunden hätte, die wesentlichen Grundlagen seiner Vertragstheorie zur Disposition zu stellen; wozu er aber bekanntlich nicht bereit war. Dieser Analyse habe ich nichts hinzuzufügen.

³⁸ Vgl. *Dierksmeier*, John Rawls on the Rights of Future Generations, in: Tremmel (Hrsg.), Handbook of Intergenerational Justice, 2006, 73–85.

³⁹ Vgl. *Tremmel*, Welche Prinzipien der Generationengerechtigkeit würden Vertreter aller Generationen unter dem Rawls’schen Schleier der Unwissenheit festlegen?, Zeitschrift für politische Philosophie 2009, 201–234.

⁴⁰ Vgl. *Anderson/Teisl/Noblet*, Giving Voice to the Future in Sustainability: Retrospective Assessment to Learn Prospective Stakeholder Engagement, Ecological Economics 84 (2012), 1–6.

Tausch *bedingten* Nutzentauschkalkül, sondern sieht sich eher einem ganz anderen Freiheitsverständnis verbunden. Erst von der Warte einer qualitativen Konzeption aus, in der nicht jeder Freiheitsgebrauch quantitativ gleichen Wert hat – die Freiheit zu zerstören denselben wie Freiheit zu bewahren etwa –, lässt sich plausibel eine Verantwortung auch für die siebte oder achte nachfolgende Generation begründen. Ein solches Freiheitsverständnis setzt indes weniger auf Eigennutz und Vorteilsdenken als vielmehr auf Mitmenschlichkeit und Moral.

Rawls' Überlegungen zur Generationengerechtigkeit führen somit unvorsätzlich die Misslichkeiten seiner ihre qualitativen Prämissen ausblendenden Theorie insgesamt vor Augen: In der „Theorie of Justice“ hatte er korrigierend in das Räderwerk des quantitativ-symmetrischen Tausches eingegriffen zugunsten intuitiv anerkannter, qualitativer sowie auch asymmetrisch ausgerichteter Pflichten – wenngleich durch willkürliche Zusatzannahmen. Nach der Depotenzierung der dabei dienstbaren Spekulationen über die Freiheit und Gleichheit aller Personen von *präskriptiven metaphysischen Universalien* zu nur noch *deskriptiven Generalisierungen* über liberale Gesellschaften kann so ein Ausbruch aus der Logik symmetrischer Wechselseitigkeit nicht mehr gelingen. Mit quantitativen Mitteln allein ist nicht zu begründen, warum bei gewissen Themen der politischen Rechtsverwaltung eine rein quantitative Ratio der Tauschkalküle nicht mehr beziehungsweise nicht allein zum Zuge kommen dürfe. *Rawls* fehlen aber weiterhin qualitative Leitlinien, die auch abseits symmetrischer Beziehungen den betroffenen Subjekten das Ihre sichern. Da er sich weigert, *hypothetisch-wechselseitige Interessenslagen* durch *kategorisch-unbedingte Anerkennungsforderungen* zu überformen, muss er streng genommen überall dort, wo symmetrische Beziehungen nicht konstruierbar sind, die Zuerkennung von Rechten verweigern oder mindestens doch deren faktische Verweigerung als theoriekonform akzeptieren. Dass sich so die Rechte zukünftiger Generationen und von Menschen mit Behinderungen seiner Theorie nur schwerlich integrieren lassen, hat *Rawls* übrigens selbst gesehen und eingestanden.⁴¹

Diesem Befund scheint entgegenzustehen, dass man beim späten *Rawls* allüberall viel liberales Pathos findet: etwa einen emphatischen Begriff von Personen, die sich selbst und einander als freie und gleiche begreifend die Regeln ihres interessegeleiteten Verstandes im Lichte sittlicher Vernunft sowohl überprüfen wie gegebenenfalls transformieren. In der Tat: Wenn am Altar von *Rawls'* Theorie Aspekte der Personalität verhandelt und verwandelt werden, durchziehen dichte Schwaden humanistischen Weihrauchs die kalte Kathedrale seines Denkens. Der Eindruck aber täuscht, damit läge mehr als nur wohlriechender Nebel vor. Eine echte Wandlung zu einem normativen Korrektiv, das symmetrieorientierte Nutzenkalküle zugunsten unverletzlicher Personenrechte in die Schranken weisen könnte, vollzieht sich nicht.

Der Grund: *Rawls* fundiert seinen Personenbegriff nicht *kontrafaktisch* – das gleiche zu sehr jener von ihm mit Pein gemiedenen Metaphysik –, sondern allein *historisch*, indem er ihn vorgibt, ihn allein aus den faktisch-angewendeten Prinzipien praktischer Vernunft in liberalen Staatswesen zu destillieren. *Rawls* erklärt lediglich: *Sofern* jene Prinzipien der Anerkennung von anderen Personen als freier und gleicher Individuen überhaupt historisch auffindbar seien, müsse es zu der in ihnen sich artikulierenden Vernunft auch Subjekte geben, für die jene Prinzipien etwas bedeuten (JFR 107). Die für seine *Theorie* nötige sittliche Orientierung existiere bereits in der *Praxis*. Dieses Argu-

⁴¹ „While we would like eventually to answer all these questions, I very much doubt whether that is possible within the scope of justice as fairness as a political conception.“ (PL 21).

ment ist so zirkulär wie ergebnisarm. Es etabliert die *systematische Geltung* jener Prinzipien eben nur in Gemeinwesen, wo diese bereits *historische Gültigkeit* haben. Damit kann sein Konzept jedoch keine normative Kraft *jenseits* liberaler Gesellschaften entfalten. Und daraus folgt: Im Versuch, seine Ethik theoretisch zu entlasten, beraubt Rawls sie genau der argumentativen Grundlagen, welche sie benötigte, um ihre normativen Ansprüche zu verteidigen und kontrafaktisch zu wirken.⁴²

III. Kosmopolitische und Intergenerationelle Gerechtigkeit?

Die letzte Quelle aller Normativität ist und bleibt bei Rawls die nationale Gemeinschaft, die er als „a closed system isolated from other societies“ denkt (TJ 8). Jedoch verfügen etliche Nationalstaaten weder über die notwendigen ökonomischen noch politischen Mittel, allen Menschen verteilungsgerecht jeweils das Ihre zukommen zu lassen. Dennoch meint Rawls, die Realisierung der Menschenrechte sei Sache der Nationalstaaten, nicht einer globalen Rechtsordnung. Damit hat Rawls in ihn gesetzte *kosmopolitische* Hoffnungen enttäuscht und zahlreiche Kritiker auf den Plan gerufen.⁴³

Martha Nussbaum etwa kritisiert die Annahme, dass Staaten stets die Rechte ihrer Bevölkerung wahren und schützen als „idealism carried to a point at which it loses useful contact with reality“.⁴⁴ Schließlich gibt es Regierungen, bei denen Menschenrechtsverletzungen nicht die Ausnahme, sondern die Regel, da Teil ihres politischen Programms, sind. Nussbaum aber fragt: Wer steht den Unterdrückten bei? Wer schützt die Bürger vor (Unrechts-)Staaten?⁴⁵ Falls sich nämlich eine bestimmte *polis* nicht um menschenrechtliche Feinheiten schert, moniert Amartya Sen, so kennt die Rawlssche Theorie „no systematic way of opening up the reflections in the original position to the eyes of mankind“, (IJ 127).⁴⁶ Rawls sähe keine „procedural barricade against susceptibility to local prejudices“ vor und mache sich damit eines ebenso engstirnigen wie engherzigen „parochialism“ schuldig (IJ 127).

Mit der internationalen Begrenzung seiner liberalen Grundanliegen beschädigte Rawls auch den politischen Liberalismus auf *nationaler* Ebene. Schließlich zog Rawls so den präskriptiven Charakter der „original position“ *erster Ordnung* – und mithin seines Begründungswerkzeugs *par excellence* – in Zweifel. Handelte es sich nämlich bei

⁴² Vgl. Macedo, Diversity and Distrust, 2000, 183.

⁴³ Vgl. Beitz, Rawls's Law of People, Ethics 110 (2000), 669 ff.; Buchanan, Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World, Ethics 110 (2000), 697; Caney, Cosmopolitanism and the Law of Peoples, Journal of Political Philosophy 10 (2002), 95–123; Føllesdal/Pogge, Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions, 2005; Kuper, Rawlsian Global Justice: Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons, Political Theory 28 (2000), 640–674; Tan, The Law of Peoples: With „The Idea of Public Reason Revisited“ (Review), Canadian Journal of Philosophy 31 (2001), 113–120. Eine m.E. wenig überzeugende Verteidigung des rawlsschen Standpunkts zur Globalisierungsethik findet sich hingegen bei: Williams, On Rawls, Development and Global Justice: The Freedom of Peoples, 2011.

⁴⁴ Nussbaum, Frontiers of Justice, 2006, 233.

⁴⁵ „Rawls seems to accord legitimacy to the status quo, even when it is not fully accountable to people. One of the things people themselves might want out of international relations is help in overthrowing an unjust regime, or winning full inclusion in one that excludes them.“ So kommentiert dies Martha Nussbaum in Frontiers of Justice, 2006, 234.

⁴⁶ Amartya Sens Schriften werden nach den folgenden Siglen zitiert: (RF): Rationality and Freedom, 2002; (IJ): The Idea of Justice, 2009.

der „original position“ wirklich, wie noch die „Theory of Justice“ suggerierte, um eine Versinnbildlichung der normierenden Kraft menschlicher Vernunft, so müssten die in der „original position“ verabredeten Regeln schlechthin universal gelten – und folglich für jeden Staat der Welt verbindlich sein.

Akzeptiert man hingegen, dass nur *einige* Staaten den in der (nationalen) „original position“ etablierten Kriterien gerecht werden, was folgt daraus? Sofern man (mit dem späten *Rawls*) für andere Staaten auch solche Repräsentationsverfahren als gültig anerkennt, welche beispielsweise über hierarchische Stellvertretung unter Ausschluss marginalisierter Schichten sowie des weiblichen Geschlechts arbeiten, so entwertet das rückwirkend den Status der „original position“ in liberalen Gesellschaften. Von einer transzendentalen Legitimationsbedingung *aller* Herrschaft wird sie somit heruntergestuft zu einer Beschreibung *einiger* Politikverständnisse.⁴⁷ Der Liberalismus im Westen verkümmert damit zum Liberalismus allein des Westens.⁴⁸

Anstatt die Menschheit insgesamt als Ausgangs- und Anspruchssubjekt globaler Gerechtigkeit zu positionieren, bleibt *Rawls* einem methodologischen Nationalismus verhaftet und versucht gar nicht erst, dem Gedanken einer Teilhabegerechtigkeit Eingang in die weltpolitische Praxis zu verschaffen. Angesichts krasser globaler Armutsverhältnisse hat *Rawls* nicht viel mehr zu bieten, als verarmten Nationen die wesentliche Verantwortung für ihre missliche Lage selbst zuzuschreiben:

„I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues.“ (LP 108)

Rawls suggeriert damit: Wenn es in der Hand einer jeden Nation liegt, ihre Bürger vor Armut zu schützen, dann liegt es eben auch (allein) in ihrer Verantwortung.⁴⁹ Das Ergebnis erscheint sowohl mit Blick auf die Vergangenheit (Kolonialismus, Imperialismus) als auch auf Gegenwart und Zukunft (hinsichtlich struktureller Ungerechtigkeiten im Welthandel) missraten.⁵⁰ Leben wir denn auf einem Globus, auf dem Nationalstaaten als „rough equals“ miteinander um ökonomische Vorteile und politische Gestaltung so schachern, dass die Interessen und Rechte ihrer Bürger stets zureichend gewahrt sind? Oder ist jene, von *Rawls* suggerierte Quasi-Symmetrie nicht völlig fiktiv angesichts einer Welt, die militärisch von einzelnen Staaten, ökonomisch von wenigen Nationen sowie Firmen und finanziell von etlichen Hedgefonds und Investmentbankern aus dem Gleichgewicht gebracht werden kann?⁵¹ Vielmehr haben doch das weitgehend von den wohlhabenderen Völkern der Welt geformte *Global Governance*-System und die daraus wiederum resultierenden bisherigen wie gegenwärtigen ökonomischen Nachteile

⁴⁷ Zu einer Verteidigung der Modifikationen im Konzept der *original position* vgl. *Kelly*, *Sociological not Political: Rawls and the Reconstructive Social Sciences*, *Philosophy of the Social Sciences* 31 (2001), 3–19.

⁴⁸ Vgl. dazu die Kritik bei *Nussbaum*, *Frontiers of Justice*, 2006, 235 ff. und besonders 301 ff.

⁴⁹ Sehr richtig notiert *Martha Nussbaum* mit Blick auf *Rawls*, dass man Fragen der globalen Gerechtigkeit keineswegs mittels Appellen an „thrift and virtue“ (*Frontiers of Justice*, 2006, 240) überspielen kann. *Rawls* hingegen „ratified philosophically what the powerful nations of the world, especially the United States, like to do anyway: [...]“ (*ibid.*, 236)

⁵⁰ Vgl. *ibid.*, 20 f.

⁵¹ Vgl. *ibid.*, 262 ff.

für ärmere Länder eine Welt erschaffen, die für die absehbare Zukunft eher durch eine krasse Asymmetrie als durch ungefähre Symmetrie der jeweiligen nationalen Ausgangslagen charakterisiert sein wird.⁵²

Vor diesem Problem steht nicht nur *Rawls*, sondern es betrifft alle auf quantitativ-maximierender Logik beruhenden Sozialitätstheorien: Einige Staaten dieser Erde sind so hilfsbedürftig, dass sich deren Einbindung in ein Nutzentauschsystem für die reicheren Nationen nicht lohnt. Hier scheidet die von Spiel- und Vertragstheorien verkündete Logik einer Kooperation zum Zwecke wechselseitigen Vorteils. Umgekehrt kann gelten: Ein Freihandelssystem, dessen Regeln wohlhabenden Nationen zu einer Stärkung ihres komparativen Kostenvorteils dienen, kann für die Ökonomien ärmerer Länder zu einem Entwicklungshindernis geraten. An beiden Extremen zeigt sich die Brüchigkeit jenes auf der Hypothese eines streng wechselseitigen Vorteils errichteten Systems insgesamt.

Wer dies erkennt und zugleich weder kosmopolitische Anarchie noch ein System der globalen Siegerjustiz für akzeptabel erachtet, muss nicht nur auf quantitative Kalküle, sondern zunächst und zuerst auf qualitative Kriterien für ein weltbürgerliches Miteinander achten.⁵³ Denn kosmopolitische Rechte und Pflichten werden zwar *oftmals* zu wechselseitig vorteilhaften Lebensverhältnissen führen, aber keineswegs *immer*. Globale und intertemporale Gerechtigkeitsforderungen können daher in letzter Konsequenz aus quantitativen Tauschkalkülen nur bestärkt, nicht begründet werden. Sie bedürfen einer eigenständigen Fundierung auf qualitativer Grundlage: Man hätte etwa zu zeigen, dass und warum der Person als solcher – und damit jedem Weltbürger – unbedingter Respekt geschuldet ist, und nicht nur den Angehörigen bestimmter Gruppen, Klassen, Ethnien oder Handelsgemeinschaften.

Darum ist *Rawls*' theoretische Prämisse einer „closed society: [...] self-contained and [...] having no relations with other societies [...]“ (IJ 151) heute mehr denn je in Zweifel zu ziehen. *Rawls*' Verteidigung des methodologischen Nationalismus als einer für die philosophische Konzentration aufs Wesentliche angeblich unentbehrlichen Denktechnik, kontert etwa *Amartya Sen* – zutreffend, wie ich meine – mit der Frage, „whether considering ideas and experiences from elsewhere are matters of ‚distracting details‘ that are somehow to be shunned [...].“ (IJ 151; vgl. auch PL 12). Oder gelte nicht vielmehr: Wer in einer globalisierten Welt lebt, müsse auch global handeln und

⁵² Insofern ist dem scharfen Urteil von *Martha Nussbaum* zuzustimmen: „To assume a rough equality between parties is to assume something so grossly false of the world as to make the resulting theory unable to address the world's most urgent problems.“ (Frontiers of Justice, 2006, 235). Ganz im Gegenteil konstatiert *Martha Nussbaum*: „We live in a world in which it is simply not true that cooperating with others on fair terms will be advantageous to all.“ (ibid., 273.) Deshalb postuliert *Nussbaum* gerade für die wohlhabenderen Institutionen und Staaten eine unilaterale Pflicht zur Herstellung gerechter Wirtschaftsverhältnisse – und einer dafür tauglichen Weltwirtschaftsordnung. Natürlich weiß sie: Die Mächtigen und Wohlhabenden dieser Welt „pretend their system is fixed and final, and resist with might and main any demand that they change internally, whether in matters of human rights or in environmental matters or in matters of economic policy, either in response to the situation of the rest of the world or in response to international treaties and agreements.“ (ibid., 236). Politisch ist derlei ernst zu nehmen; philosophisch aber nicht. Es handelt sich dabei lediglich um eine „arrogant mentality that is culpably unresponsive to grave problems.“ Insofern, so *Nussbaum* mit einem Seitenhieb auf *Rawls*, laute die einzig stimmige Konsequenz: „One should not grant it philosophical respectability.“ (ibid.)

⁵³ Ebenso fällt das Urteil von *Martha Nussbaum* über *Rawls*' Ansatz aus: „So we must have a richer account of the purposes these very different nations pursue together.“ (Frontiers of Justice, 2006, 249).

denken? Kurz: In unserer zusehends entgrenzten, vernetzten Welt haben Begründungsmodelle, die nur unter geographischer Abschottung funktionieren, wenig Plausibilität.

Diese Kritik lässt sich nicht mit dem Einwand abschütteln, *Rawls* habe, ganz loblich, wegen der augenfälligen Diversität der Länder und Regionen auf globale Gleichmacherei in Sachen Gerechtigkeit verzichtet. Denn, wie *Sen* richtig herausstellt, *inkonsistent* ist jener undifferenzierte Universalismus eines „gigantic global social contract“ (IJ 71), den einige *Rawls*-Schüler verfechten, eigentlich nicht. Einen durch globalen Sozialvertrag errichteten Weltstaat hält *Sen* für „deeply unrealistic – now or in the foreseeable future“ (IJ 140) und in den Augen von vielen Menschen auch für gar nicht wünschenswert, aber in der Logik des Rawlsschen Denkens – sofern es seinen eigenen normativen Anspruch nicht kastriert – läge derlei durchaus. Denn wozu eine – dem Ideal nach – perfekte, akkurat quantifizierbare Gerechtigkeitskonzeption errichten, ohne sie universal zur Geltung zu bringen? Wenn aber diese Idee zwangsläufig an der globalen Wirklichkeit scheitert, liegt vielleicht die Schuld nicht bei der Globalität unserer Lebenspraxis, sondern bei der Theorie?

Genau dies ist die Ansicht von *Amartya Sen*, der *Rawls*' Suche nach einer perfekten Gerechtigkeitsnorm für „neither necessary, nor sufficient“ hält (IJ 15). Sie sei nicht erforderlich, weil nicht erst ein absoluter, sondern schon ein nur komparativer Begriff von Gerechtigkeit zureicht, um eklatante Ungerechtigkeiten zu beheben. Zureichend sei jene Konzeption nicht, weil ein Konzept optimaler Gerechtigkeit bei der Evaluierung konkreter Missstände kaum weiterhilft. *Sen* erläutert dies an anschaulichen Beispielen. Selbst wenn man sich auf die *Mona Lisa* von *Leonardo da Vinci* als das weltbeste Gemälde einigen könnte, gäbe uns das allein noch kein taugliches Kriterium an die Hand, um etwa Werke von *Picasso* und *Dali* zu evaluieren (IJ 101).⁵⁴ Auf die Frage sozialer Gerechtigkeit übertragen: *Rawls*' Versuch, einen einzigen, fixen Maßstab zu finden, übersieht, dass unterschiedliche Distributionssysteme auf voneinander abweichenden Wertmaßstäben für Gerechtigkeit beruhen können – und zwar berechtigterweise. Der Unterschied der Gerechtigkeitsformen von Gesellschaft zu Gesellschaft wird zwar nicht immer legitime Wertdivergenzen zum Ausdruck bringen, oft aber schon (IJ 52 ff.).

Sen schlägt deshalb vor, die von *Rawls* verwendete *rational choice*-Theorie durch eine *social choice*-Praxis zu ersetzen: Er appelliert an die Fähigkeit und Bereitschaft von Individuen, ihre Wertvorstellung an der Perspektive eines unparteiischen Beobachters kritisch zu überprüfen (IJ 108, 125, 138). Letztere könne auch qualitative Kriterien verarbeiten, anstatt wie erstere die Vernünftigkeit der gewählten Optionen lediglich quantitativ, nämlich „simply as smart maximization of self-interest“ zu rekonstruieren (IJ 179). Diese Erweiterung der Perspektive um qualitative Gesichtspunkte ist entscheidend: Wie gezeigt, versagen angesichts von Menschen, die uns niemals nutzen oder schaden können, Modelle rein quantitativ-symmetrischer Reziprozität. Nicht ein abstraktes Gedankenexperiment, in dem wir mit den sämtlichen betroffenen Personen vertraglich ein für alle Seiten vorteilhaftes Betragen aushandeln, verpflichtet uns. Weil wir

⁵⁴ Ebenso weist *Sen* auch die Platonische „methexis“ (=Teilhabe)-Lehre (IJ 16) zur Gerechtigkeitsbestimmung zurück, mit folgendem Beispiel: Ob man nun weißen oder roten Wein als den idealen ansähe, ein Weinkenner werde jedenfalls gegenüber einer Pansche den jeweils zweitangierten Wein vorziehen, obschon die Pansche ja als Gemisch näher am Ideal läge. Insofern sei die Verrechnung unterschiedlicher Maßstäbe in nur einen einzigen durchaus nicht stets die beste Methode, zu optimalen Ergebnissen zu kommen.

das Leben entfernt zukünftiger Generationen und die Umwelt entfernt lebender Menschen gravierend beeinflussen (RF 535), fühlen wir uns verbunden, auf ihre Bedürfnisse zu nehmen (IJ 129); und zwar nicht nur im Sinne eines „benign humanitarianism“, sondern aus Gründen der Fairness (ibid.). Weder als „social contractor“ noch als „utilitarian in camouflage“ (IJ 138) können wir nämlich erklären, warum wir uns überhaupt in dieser unilateralen Verantwortung wähnen (IJ 144, 205).

Das Scheitern symmetriefixierter Sozialphilosophie an der Klippe temporärer, geographischer oder sozialer Asymmetrien (IJ 129, 145 ff.) ist also für den philosophischen Theoriefortschritt ein heimlicher Segen.⁵⁵ Es lässt uns erkennen, dass wir eines normativen Fluchtpunkts bedürfen, der jenseits des „limited – and limiting – framework of social contract“ (IJ XI) liegt. Weit entfernt lebende oder erst zukünftig zur Welt kommende Menschen kommen zwar als Vertragspartner von rein quantitativ vorteilsorientierten Geschäften nicht in Frage, wohl aber als Anspruchsberechtigte einer qualitativ an Fairness ausgerichteten Denkungsart: sofern nämlich an die Stelle kommerzieller Wechselseitigkeit eine Konzeption sittlicher Gegenseitigkeit träte – was uns allerdings vollständig über die Rawls'sche Theorie hinausführt.⁵⁶

IV. Relevanz für „gerechtes Wirtschaften“

Betrachten wir einmal die Erträge von *Rawls'* Konzeption gesondert für die in der Wirtschaftsethik typischerweise thematisierten vier Handlungsebenen: die Mikroebene der Individuen, die Mesoebene der Firmen und der zivilgesellschaftlichen Organisationen, die Makroebene staatlicher Gesetze und Ordnungen sowie die kosmopolitische Ebene von „global governance“.

Auf der *Mikroebene* scheint *Rawls'* Gerechtigkeitstheorie an den Einzelnen nur die negative Forderung zu beinhalten, die geltenden Regeln und Gesetze nicht zu verletzen. Eine positive Pflicht zur Gerechtigkeit als operativer Imperativ gerade für individuelle Konsum- und Wirtschaftsakte kommt nicht nur Sprache, schließlich ist das Ziel seiner theoretischen Bemühung nicht die Optimierung von Individualverhalten, sondern der „basic structure“ der Gesellschaft (TJ 16 f.).

Anders – und im Blick auf die *Mesoebene* – formuliert: *Rawls* konzentriert sich ganz auf die *Umverteilung* wirtschaftlich bereits erzeugten Wohlstands. Aber die Idee sozialer Gerechtigkeit hat keinen unmittelbaren Einfluss auf das ökonomische Handeln und die strategische Ausrichtung der Produktion selbst (TJ 244 ff.); den Einzelnen wie den Firmen wird vielmehr im Gefolge neoklassischer Ökonomen (wie *Wicksell*) zugestanden, sich beim Wirtschaften ganz und gar aufs Maximieren von Profiten zu konzentrieren. Insofern erscheint es wenig stimmig, das Differenzprinzip als unternehmensethisches Regulativ auszulegen.⁵⁷ Dem steht entgegen, dass nicht jenes Prinzip zur Ausrichtung der gesamtgesellschaftlichen Institutionen (sprich: des Verfassungsrahmens sowie allenfalls noch der Steuergesetze), keinesfalls aber als konkretes Richtmaß

⁵⁵ Vgl. *Brighouse/Robeyns*, *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, 2010.

⁵⁶ Ebenso argumentiert *Martha Nussbaum*, dass diese Fixierung auf wechselseitigen Vorteil schlicht einen „wrong account of the primary basis for social cooperation“ darstellt (*Frontiers of Justice*, 2006, 129).

⁵⁷ So aber *Cohen*, *The Narrow Application of Rawls in Business Ethics: A Political Conception of Both Stakeholder Theory and the Morality of Markets*, *Journal of Business Ethics* 97 (2010), 563–579.

für spezifische, operative Entscheidungen konzipiert hat.⁵⁸ Zudem können die in den momentan intensiv diskutierten Bereichen von „social innovation“ durch Business (etwa angetrieben von „social intrapreneurs“ in konventionellen Firmen oder von „social entrepreneurs“ in neugegründeten Unternehmen) jeweils operanten ethischen Motive durch die Rawlssche Brille einer am Nutzentausch orientierten Reziprozität überhaupt nicht erfasst werden.

Gelinder fällt der Befund auf der *Makroebene* aus, denn hier will *Rawls* ja Erträge der Wirtschaft durch Besteuerung auf Bedürftige umverteilen. Gemindert wird aber auch dieser Beitrag dadurch, dass *Rawls*, wie gezeigt, nur ein quantitatives, kein qualitatives Gerechtigkeitsprinzip ins Feld führt.

Und auf der *globalen Ebene* schließlich greift *Rawls*' Theorie, wie gesehen, gar nicht. Da er nur innerstaatliche Redistribution im Blick hat, bleibt seine Gerechtigkeits-theorie kosmopolitisch stumm; ein angesichts der drängenden Probleme der Globalität besonders schwerwiegendes Manko.

Zusammengefasst: Weil *Rawls* Metaphysik fürchtete, hielt er sich an die Vertragstheorie. Die Crux dabei war der Versuch, einen rein deskriptiven Interessenbegriff durch Strukturvorgaben und Prozeduralien so einzuhegen, dass ein vorgeblich aus reiner Tauschlogik resultierender Sozialvertrag zur gewünschten, fairen Sozialordnung führt. Die Sollbruchstellen jener Konzeption wurden von *Rawls* auf nationaler Ebene noch zusammengehalten mit dem Kitt eines seine Zeit und Wirksphäre einigermaßen repräsentativen politischen Konsenses. Unter dem Belastungsdruck globaler und intertemporaler Gerechtigkeitsforderungen jedoch stürzt jene dem methodologischen Nationalismus verpflichtete Konzeption in sich zusammen. Von *Rawls*' ursprünglicher Theorie bleibt nunmehr nur ein die klassisch-liberalen Motive seiner Philosophie desavouierendes Modell engherzig-nationaler Besitzstandswahrung übrig – im eklatanten Widerspruch sowohl zu den Bedürfnissen unserer globalen Lebenswelt als auch untauglich für deren kosmopolitische Optimierung. Kurz: Bei der Frage, wie eine gerechte Weltwirtschaft zuwege zu bringen wäre, kommen wir mit *Rawls* nicht weiter.

Claus Dierksmeier,
Weltethos-Institut, Universität Tübingen,
E-Mail: dierksmeier@weltethos-institut.org

⁵⁸ S. z.B. *Néron*, Rethinking the Very Idea of Egalitarian Markets and Corporations: Why Relationships Might Matter More than Distribution, *Business Ethics Quarterly* 25 (2015), 93–124; *Singer*, There Is No Rawlsian Theory of Corporate Governance, *Business Ethics Quarterly* 25 (2015), 29–64.