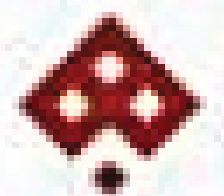


Michael Dusche
Der Philosoph als Mediator
Anwendungsbedingungen
globaler Gerechtigkeit



Passagen Verlag

Michael Dusche
Der Philosoph als Mediator

Anwendungsbedingungen globaler Gerechtigkeit

Passagen Verlag

Deutsche Erstausgabe

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dusche, Michael:
Der Philosoph als Mediator : Anwendungsbedingungen
globaler Gerechtigkeit / Michael Dusche.
- Dt. Erstausg. - Wien : Passagen-Verl., 2000
(Passagen Philosophie)
ISBN 3-85165-428-5

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 3-85165-428-5
© 2000 by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
Graphisches Konzept: Ecke Bonk
Druck: Manz, Wien

Inhalt

Vorwort und Danksagung	11
<i>1. Einleitung und Zusammenfassung</i>	13
I. Begründung in der Moralphilosophie	23
<i>2. Wider eine philosophische Letztbegründung</i>	27
<i>3. Eine Art Hermeneutik</i>	31
II. Rawls' Methode und eine Einführung in Gerechtigkeit als Fairness	47
<i>4. Rechtfertigung statt Begründung bei Rawls</i>	51
<i>5. Interner Universalismus</i>	55
<i>6. Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness</i>	63
III. Konsequenzen für die Rawls-Interpretation	79
<i>7. Ist die Theorie der Gerechtigkeit eine Vertragstheorie?</i>	83
<i>8. Ist Rawls ein Universalist?</i>	87
<i>9. Die Unbestimmtheit der Vernunft und der Begriff des Politischen</i>	95
<i>10. Rawls' Vernunftbegriff</i>	109

<i>11. Gerechtigkeitsexpertokratie oder Demokratie</i>	115
IV. Konsequenzen für die Globalisierbarkeit von Gerechtigkeit als Fairness	123
<i>12. Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit als Fairness</i>	127
<i>13. Vorliegen der Anwendungsbedingungen im globalen Kontext?</i>	137
V. Versuche einer Globalisierung von Gerechtigkeit als Fairness	143
<i>14. Eine kritische Untersuchung der Gerechtigkeit als Fairness</i>	147
<i>15. Pogges Globalismus</i>	153
<i>16. Ein internationaler Urzustand?</i>	161
VI. Globale Gerechtigkeitstheorie	175
<i>17. Globale Praxis als Minimal-akzeptable-Praxis</i>	179
<i>18. Skizze eines globalen Urzustands</i>	185
VII. Ein Recht auf nationale Souveränität?	191
<i>19. Europa an der Schwelle zum Post-Nationalismus</i>	195
<i>20. Sicherheit und Selbstbestimmung statt Nationalismus</i>	205
<i>21. Sechs Thesen und ein Fazit</i>	209
Abkürzungen	213
Anmerkungen	215
Literaturverzeichnis	229

Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Arbeit entstand während der Jahre 1996, -97 und -98 in denen ich Mitglied des Graduiertenkollegs des Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (ZEW) der Universität Tübingen war. Sie wurde angeregt durch die Diskussion um die Friedensschrift Kants, die zum Zeitpunkt meiner Aufnahme in das Graduiertenkolleg ihr 200-jähriges Jubiläum feierte.

Die Arbeit wurde im November 1998 abgeschlossen und Professor Axel Honneth (Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main) zur Begutachtung vorgelegt. Literatur, die im November 1998 oder danach erschien, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

An dieser Stelle möchte ich mich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Unterstützung während dreier Jahre bedanken, in denen ich Stipendiat am Graduiertenkolleg des ZEW war.

Für die Hilfe bei der Finanzierung eines dreimonatigen Praktikumsaufenthalts bei der UNESCO in Paris im Sommer 1997 danke ich dem ZEW.

Für Anregung und Diskussion danke ich herzlich allen Mitgliedern des ZEW, den Teilnehmern an den Kolloquien des Graduiertenkollegs sowie den Gästen und der Gastgeberin des Salons „Fugu“. Besonderer Dank für tatkräftige und moralische Unterstützung geht an Silke Schicktanz.

Wertvolle Anregungen von außerhalb des Graduiertenkollegs kamen von Johannes Bempohl (München), Rainer Forst (Frankfurt), Andreas Hasenclever (Tübingen), Karl Anton Krämer (Tübingen), Professor Christoph Lumer (Osnabrück), Nadia Mazouz (Berlin), Corinna Mieth (Tübingen), Thomas Nielebock (Tübingen), Professor Thomas Pogge (New York), Franz Portmann (Luzern) und Peter Rinderle (Tübingen).

Besondere Unterstützung erfuhr ich in Tübingen durch Marcus Düwell (Wissenschaftlicher Koordinator des ZEW, Philosophie), Professor Otfried Höffe (Philosophie), Professor Dietmar Mieth (Leiter des ZEW, Katholische Theologie), Professor Volker Rittberger (Politikwissenschaft) und Professor Reiner Wimmer (Leiter des Graduiertenkollegs am ZEW, Philosophie).

Für Hilfestellung und Rat danke ich auch Professor Manfred Frank (Tübingen), Professor Iring Fetscher (Frankfurt), Professor Jürgen Habermas (Starnberg) und Professor Thomas Pogge (New York).

Schließlich möchte ich ganz besonders Professor Axel Honneth und Professor Barbara Merker für die Betreuung meiner Arbeit während der Schlussphase danken.

Für die Durchsicht des Manuskripts danke ich Willi Teepe (Osnabrück).

Osnabrück im Frühjahr 2000

1. Einleitung und Zusammenfassung

Ziel des ersten Teils dieser Arbeit ist es, die methodologischen Voraussetzungen von Rawls' Konzeption der „Gerechtigkeit als Fairness“ (fortan „GF“ abgekürzt) explizit zu machen, und Rawls' Ansatz im Spektrum der verschiedenen metaethischen Zugangsweisen zu verorten. Zunächst wird dazu das Spektrum der möglichen metaethischen Positionen durch seine Extrempunkte markiert: Die Extrempositionen „philosophische Letztbegründung“ und „Resignation aus Skepsis“ werden aus grundsätzlichen Erwägungen zurückgewiesen und stehen fortan für eine angemessene Rekonstruktion von Rawls' metaethischem Ansatz nicht zur Verfügung. §2 enthält eine Widerlegung des Programms der philosophischen Letztbegründung am Beispiel der „reflexiven Letztbegründung“. Der resignierende Skeptiker, auf der anderen Seite, erledigt sich für alle praktischen Belange selbst, da er sich dem Begründungsdilemma nicht stellt, welches moralische und politische Entscheidungen schließlich nicht obsolet werden lässt.

Als mittlerer Weg zwischen Letztbegründung und Resignation wird in §3 eine hermeneutische Herangehensweise vorgeschlagen. Sie allein kann einer rationalen Rekonstruktion von Rawls' metaethischem Ansatz zu Grunde gelegt werden. Allerdings kann es sich hierbei nicht um eine Hermeneutik im traditionellen Sinn, das heißt im Sinne einer Kunst des Textverstehens handeln, denn der Gegenstand der Untersuchung ist die zwischenmenschliche Praxis. Hermeneutik ist jedoch spätestens seit Heidegger auch als Methode zum Verständnis von Welt eingeführt. Der Nachweis einer hermeneutischen Tendenz bei Rawls erfolgt über einen Vergleich methodologischer Aussagen dieser beiden Denker. Die Analogie zu Heidegger hat damit aber auch ihr Bewenden und der Vergleich soll keine weitergehende Affinität der beiden Denker zueinander suggerieren.

Die Rekonstruktion der Rawls'schen „Methode des Überlegungsgleichgewichts“ wird im Weiteren eine ganz spezielle Art von weltbezogener Hermeneutik nahe legen, die ich „vergesellschaftete Hermeneutik“ nenne. Zum gesellschaftlichen Prozess der vergesellschafteten Hermeneutik, den nur eine (ideale) politische Gemeinschaft selbst, nicht aber stellvertretend für sie ein monologisch verfahrenender Denker einleiten kann, leistet Rawls mit seiner Gerechtigkeitstheorie einen Beitrag. Rawls erweist sich damit als durch und durch demokratischer

Denker und als das genaue Gegenstück zur Figur des Philosophenkönigs. Neben der Bestimmung der Rolle des Philosophen und des Unternehmens philosophischer Normenbegründung erfährt auch das Verhältnis von Theorie und Praxis im Zusammenhang der vergesellschafteten Hermeneutik eine Neubestimmung. Rawls' Herangehensweise im Sinne der vergesellschafteten Hermeneutik verliert ihren statischen Charakter und erhält einen dialektischen „spin“. Vergesellschaftete Hermeneutik vermittelt zwischen der bestehenden gesellschaftlichen Praxis (als These) und dem darauf bezogenen theoretischen Ideal (Antithese), indem sie als Teil der bestehenden Praxis diese über sich selbst hinaus und zu ihrem Ideal hinführt (Synthese). Das Ideal ist dabei nicht statisch gedacht, sondern entspringt der Dynamik des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses selbst. Normativ begrenzt ist der Begriff des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses nur durch die Grenzen minimal moralischer Praxis überhaupt: Gewalt auf der einen Seite und vollständige Harmonie auf der anderen. Wo keine Konflikte entstehen, besteht auch kein moralischer, politischer oder rechtlicher Regelungsbedarf. Wo im anderen Extrem Gewalt die zwischenmenschliche Praxis beherrscht, ist der gesellschaftliche Verständigungsprozess unterbrochen, und es kann von keiner minimal akzeptablen, und daher reformfähigen Praxis mehr gesprochen werden.

Teil II enthält eine kurze Einführung in Rawls' Gerechtigkeitskonzeption GF. Bei dieser Gelegenheit soll zugleich die vorgeschlagene Interpretationsweise motiviert und gestützt werden. In §4 wird Rawls' Methode des Überlegungsgleichgewichts erläutert und im Sinne der vergesellschafteten Hermeneutik interpretiert.

§5 klärt den Status der im idealen Prozess der vergesellschafteten Hermeneutik gewonnenen Normen hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs und Geltungsbereichs. Der Geltungsanspruch kann universalistisch sein, der Geltungsbereich universal, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Es wird gezeigt, dass der uneingeschränkte moralphilosophische Universalismus inkonsistent ist. Konsistent wäre nur ein in Anlehnung an Putnams „internen Realismus“ von mir so genannter „interner Universalismus“, der immer als auf eine zwischenmenschliche Praxis bezogen gedacht wird. Interner Universalismus ist immer Universalismus aus der Perspektive einer Praxis. Diese Praxis kann alle Menschen einschließen. Dann deckt sich der interne Universalismus extensional mit dem Universalismus *tout court*.

Die im Prozess der vergesellschafteten Hermeneutik gewonnenen Normen erheben intern einen universalistischen Geltungsanspruch. Die zwischenmenschliche Praxis, auf die sich ihre Geltung bezieht, ist in Rawls' Fall die einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft. Im Weiteren wird diskutiert, wie vom Standpunkt eines internen Universalismus demokratischer Werte mit Teilnehmern nicht demokratischer Praxen umgegangen werden soll.

§6 führt in Rawls' Gerechtigkeitstheorie ein. Leser, die mit der Gerechtigkeitstheorie Rawls' nicht vertraut sind, sollten die Lektüre dieses Abschnitts eventuell vorziehen. In §6 wird besonders auf den Status des Urzustands im Rahmen der Argumentation der Gerechtigkeitstheorie eingegangen. Das Kapitel bietet eine Einführung in *Gerechtigkeit als Fairness*, bei der auch die neueren Entwicklungen der Konzeption seit Veröffentlichung von Rawls' *Die Idee des Politischen Liberalismus*¹ und *Political Liberalism*² Berücksichtigung gefunden haben.

Im Urzustandsargument werden die Voraussetzungen und Konsequenzen der Theorie deutlich. Ihre Rechtfertigung aber erfolgt durch die Methode des Überlegungsgleichgewichts. Auf Rawls' Definition der Rolle des Philosophen in einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft wird besonders hingewiesen. Der politische Liberalismus sieht in dem politische Theorie betreibenden Philosophen keinen Richter, der außerhalb des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses stünde und darum neutral wäre. Rawls legt vielmehr nahe, den politischen Denker als einen Mediator anzusehen, der zwischen konfligierenden weltanschaulichen Parteien vermittelt, der die Annahme oder Ablehnung eines Kompromissvorschlages aber den Parteien überlässt. Das gedankliche Hilfsmittel zur Findung konsensfähiger Kompromissvorschläge ist für den Philosophen als Mediator die Idee des „öffentlichen Standpunkts“, der „öffentlichen Vernunft“ und die Vorstellung von „öffentlichen Gründen“ zu seiner Rechtfertigung. Leitidee für die so normativ-politisch gewordene Theorie ist nicht mehr, wie für die Gerechtigkeitstheorie als umfassender Lehre, die Wahrheit oder Richtigkeit der Konzeption, sondern die theoretische Möglichkeit ihrer Konsensfähigkeit. Dabei kann die Rigorosität der Anwendung der Leitidee des Konsenses den Anwendungsbedingungen der Theorie angepasst werden. In seiner rigorosesten Anwendung besitzt das Ideal nur metatheoretischen Orientierungswert (als *einmütiger* Konsens). Das von Rawls konzipierte Ideal des vernünftigen Konsenses („overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines“) kommt dagegen einer praktischen Orientierungshilfe schon näher und firmiert sozusagen als „intermediäres Ideal“ zwischen Utopie und Wirklichkeit.

Selbstverständlich geht mit der Entfernung vom Utopischen und der gleichzeitigen Annäherung an praktisch-politisches Denken auch ein gewisses Maß an kritischer Distanz zum Bestehenden verloren. Andererseits kann der für Kritik noch verbleibende Spielraum, eben wegen seiner größeren Realitätsnähe, effizienter genutzt werden. Man wird mit Rawls' politischem Liberalismus nicht die gegebenen, sich als demokratisch verstehenden Systeme in Frage stellen können. Die systemimmanente Kritik wird darum aber um so effizienter sein, als sie auf Prämissen gründet, die auch der politische Gegner nicht in Frage stellt. Damit erweist sich Rawls als zeitgemäß, besonders für die deutsche Gesellschaft seit 1989, in der die Debatten über das richtige Gesellschaftssystem ein Ende gefunden haben und in der man nun um die Verwirklichung eines von den Allermeisten

geteilten Ideals von liberaler Demokratie streiten kann („liberal“ verstehe ich hier als Gegenbegriff zu „autoritär“ oder „totalitär“). Die Reform der Gesellschaft lässt das politische System in seiner Grundverfassung intakt. Sie setzt auf eine Reform des öffentlichen Bewusstseins im Sinne einer Ethik der Demokratie. Der institutionelle Rahmen ist da, er muss nur gefüllt werden.

Ein wichtiges Mittel dazu ist die Förderung politischer Öffentlichkeit und der politischen Mitwirkung der Bürger. Aus diesem Grund hebe ich Rawls' Gedanken zum fairen Wert der politischen Teilhaberechte als einem wichtigen Mittel zur Förderung der Selbstachtung der Bürger und mittelbar zur Stabilisierung der sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft besonders hervor.

In Teil III werden einige Konsequenzen der hier vorgestellten Rekonstruktion der Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption als politischer Theorie für die hierzulande diskutierten Fragen der Rawls-Interpretation aufgezeigt. Der erste Punkt betrifft die in §7 diskutierte Frage, in welchem Sinn GF als Vertragstheorie aufzufassen ist. Die Antwort fällt differenziert aus. GF ist eine Vertragstheorie vom Standpunkt der Parteien im Urzustand, nicht aber vom Standpunkt der Bürger der fiktiven Rawls'schen wohlgeordneten Gesellschaft und noch weniger vom Standpunkt von „Ihnen und mir“. Die Rawls'sche wohlgeordnete Gesellschaft setzt, wie ich in §6 zeige, einen ursprünglichen Vertrag zwar voraus, dieser wird von den Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft aber nicht selbst geschlossen, sondern sie werden in eine Gesellschaft, die auf einem solchen Hintergrundkonsens beruht, hineingeboren. Auch „Sie und ich“ schließen keinen Vertrag, wenn wir uns mit Hilfe von GF auf eine gerechtere Grundstruktur für „unsere“ Gesellschaft einigen. Wir verständigen uns vielmehr hinsichtlich einer akzeptablen gesellschaftlichen Praxis. Eine gesellschaftliche Praxis setzt keine freiwillige vertragliche Übereinkunft voraus, wohl aber öffentliche Regeln und eine kontinuierliche öffentliche Debatte um diese Regeln, welche die freiwillige Einwilligung in diese Regeln beziehungsweise ihre Kritisierbarkeit wenigstens ein Stück weit realisiert.

Der zweite Punkt, den ich im III. Teil der Arbeit erörtere, betrifft die Frage, ob mit GF universal gültige Normen begründet werden sollen oder können oder ob GF kontextualistisch gelesen werden muss (§8). Die angeführte Evidenz spricht dagegen, dass GF universal gültige, das heißt, *a priori*, überhistorisch oder notwendig gültige Normen begründen kann. Die zitierten Textstellen sprechen auch dagegen, dass Rawls dies je intendiert haben könnte. Es wird gezeigt, warum Rawls, oberflächlich betrachtet, als universalistischer Gerechtigkeitstheoretiker missverstanden werden konnte. Auch die scharfe Trennung seiner Lehre in eine frühe und eine späte verliert bei genauem Hinsehen an Plausibilität.

In §9 versuche ich, den in Rawls' Konzeption des politischen Liberalismus enthaltenen Begriff des Politischen herauszuschälen. In GF ist der Bereich des Politischen mittelbar über Rawls' Begriff von öffentlichem Vernunftgebrauch

definiert. Damit unterliegt die Bestimmung möglicher Gegenstände des Politischen keinen materialen Einschränkungen. Der Gegenstandsbereich des Politischen definiert sich vielmehr ganz formal über das Kriterium der Konsensfähigkeit der Prämissen einer gegebenen politischen Argumentation. „Öffentliche Gründe“ können nach Rawls nur solche sein, die zwischen den verschiedenen umfassenden Lehren unkontrovers sind. Wo Dissens möglich ist und sich die öffentliche Debatte an Argumenten orientiert, die einseitig eine der konfligierenden Weltanschauungen bevorzugt, verfehlt die Argumentation die normative Zielvorgabe des öffentlichen Vernunftgebrauchs: die Orientierung am Ideal des Konsenses vernünftiger Weltanschauungen beziehungsweise die Orientierung am Kriterium formaler Neutralität. Was aber unter dem materialen Gesichtspunkt als neutral gelten kann, ist abhängig von den in der politischen Gemeinschaft tatsächlich vertretenen Weltanschauungen und davon, was zwischen diesen tatsächlich kontrovers ist. Mit seiner Formulierung des Begriffs des Politischen passt Rawls seine Theorie den Erfordernissen moderner pluralistischer Gesellschaften an, in denen die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu einer immer größer werdenden Vielfalt der Weltanschauungen führt, zwischen denen die Grenzen des Bereichs des Politischen immer wieder neu ausgehandelt werden müssen und die darum durch keine statische, an materialen Bestimmungen orientierte Definition mehr zu fassen sind.

Im Folgenden rekonstruiere ich Rawls als einen metaethischen (aber nicht normativen) Relativisten, indem ich auf eine Parallele zwischen Rawls' These von der immer möglichen Inkommensurabilität verschiedener gleichwertiger Gerechtigkeitskonzeptionen und der Quine'schen These von der Unterbestimmtheit empirischer Theorien hinweise. In Analogie zu Quines Unbestimmtheitstheorie lässt sich, wie ich zeigen werde, die These von der *Unbestimmtheit normativer Theorien* formulieren. Für die Rawls-Interpretation folgt aus dieser These, dass GF als eine Konsenstheorie moralphilosophischer Rechtfertigung zu rekonstruieren ist und nicht etwa als eine Korrespondenztheorie, die eine Übereinstimmung mit einer wie auch immer gearteten „objektiven moralischen Ordnung“ anstreben würde. Dennoch hält Rawls an einem Begriff von Objektivität fest. In welchem Sinn diese Rede von Objektivität aufgefasst werden muss, ist Gegenstand von §10. Ich unterscheide dort zwischen Objektivität im ontologischen Sinn (a) und Objektivität im Sinne von Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit (b), und interpretiere Rawls' Verwendungsweise des Begriffs im letzteren Sinn. Objektivität, so verstanden, legt GF nicht auf die Übereinstimmung mit einer metaphysisch vorgegebenen normativen Ordnung fest, sondern bleibt, wie der Begriff der öffentlichen Vernunft es fordert, rein formal. Die öffentliche Vernunft ist durch die Forderung nach Objektivität an keine substantiellen Vorgaben gebunden. Sie ist objektiv, wenn sie unvoreingenommen und sachlich ist.

In §11 setzte ich mich mit dem schon 1983 von Habermas gegen Rawls erhobenen Einwand auseinander, Rawls greife dem Prozess der demokratischen Verfahrensgerechtigkeit vor und stelle sich als Gerechtigkeitsexperte außerhalb des demokratischen Prozesses. Es wird gezeigt, dass Rawls' Eintreten für seine zwei Gerechtigkeitsgrundsätze die Grenzen eines bloßen Beitrags zum gesellschaftlichen Verständigungsprozess nicht überschreitet. Da die Rechtfertigung der Urzustandskonzeption auf den wohlüberlegten Fairnessurteilen des Common Sense beruht, steht Rawls' Gerechtigkeitsurteil immer unter dem Vorbehalt des Einverständnisses von „Ihnen und mir“, und richtet sich daher als bloßer Appell an „unseren“ gesunden Menschenverstand. Rawls wendet sich in seinem Appell an die kritische Öffentlichkeit einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft und respektiert damit jenen Teil von Volkssouveränität, der sich wegen der notwendigen Nichtidealität aller empirischen demokratischen Verfahren niemals ganz befriedigend institutionalisieren lässt.

Die in dieser Arbeit angedeutete Akzentverschiebung gegenüber der dominierenden Rawls-Interpretation macht Revisionen auch bei der Übertragung von GF auf den globalen Kontext notwendig. Dem widmet sich Teil IV der Arbeit. In §12 werden die subjektiven und objektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit der Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption erörtert. Während sich im Rahmen der ökonomischen Tendenz zur Globalisierung der Weltwirtschaft und der Einbindung sämtlicher Nationalökonomien in die globalisierte Wirtschaft die Evidenz häuft, die das Vorliegen der objektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit im globalen Kontext unterstützt, fehlt auf der anderen Seite in der national und regional fragmentierten Gesellschaftswelt der unzweideutige Indikator dafür, dass wir schon von einer von allen Erdenbürgern geteilten normativen Grundlage sprechen können, die das Vorliegen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit nahe legen würde.

Da Rawls keine vollständige Liste der Grundüberzeugungen gibt, von denen er voraussetzt, dass sie bei Vorliegen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit in der betreffenden Gesellschaft von allen Bürgern geteilt werden, versuche ich in §13 eine solche Liste zu erstellen. Anschließend argumentiere ich für einen einzelstaatlich wie global anwendbaren Negativindikator, der anzeigt, wann von einem die Gesellschaft tragenden Hintergrundkonsens über geteilte normative Grundüberzeugungen eindeutig nicht mehr gesprochen werden kann, die subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit mithin eindeutig nicht vorliegen. Der Indikator ist das Aufkommen massenhaften gewaltbereiten Widerstands in einer Einzelgesellschaft oder global. Im Kontext von modernen, sich als demokratisch verstehenden Verfassungsstaaten kommt massenhaft gewaltbereiter Widerstand nicht vor, wohl aber im globalen Kontext.³ Es muss also gefragt werden, ob die bestehende globale Praxis der internationalen Politik, ihre Akteure und Strukturen, systematisch Staaten unterstützen, deren Praxis nicht mehr bean-

sprochen kann, minimal akzeptabel genannt zu werden. In diesem Fall wäre die globale Praxis insgesamt nicht mehr minimal akzeptabel zu nennen.

In §13 untersuche ich das Vorliegen der Anwendungsvoraussetzungen für Gerechtigkeitsüberlegungen im globalen Kontext. Während sich die Frage des Vorliegens der objektiven „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“⁴⁴ grundsätzlich beantworten lässt, ist eine Antwort auf die Frage des Vorliegens der subjektiven Anwendungsvhältnisse der Gerechtigkeit problematisch. Hier begegnen wir der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass prinzipiell nur die Betroffenen selbst darüber Auskunft geben können, ob sie die normative Grundlage einer globalen Rechtsordnung akzeptieren können oder nicht. Kein selbsternannter Sprecher ihrer jeweiligen „Kultur“ oder der Religion, der sie angehören, kann dies legitimerweise in ihrem Namen tun. So setzt der Nachweis des Vorliegens der subjektiven Anwendungsvhältnisse der Gerechtigkeit voraus, was die Anwendungsvhältnisse der Gerechtigkeit begründen sollen: eine demokratische Struktur, die es jedem Erdenbürger erlaubt, seinen oder ihren normativen Grundüberzeugungen Ausdruck zu verleihen und dazu beizutragen, die gesellschaftlichen Institutionen danach zu formen. Eine solche Struktur liegt im globalen Kontext nicht vor, und so sind wir auf Mutmaßungen darüber angewiesen, was global als von allen Menschen geteilt angesehen werden kann. Die Menschenrechtsdokumente der Vereinten Nationen und ihr normativer Gehalt sind in diesem Zusammenhang viel auch vor dem Hintergrund verschiedener Kulturen diskutiert worden, und ich werde dafür plädieren, hypothetisch von ihrer allgemeinen Anerkennung im globalen Kontext auszugehen.

In Teil V werden verschiedene Versuche diskutiert, GF zu globalisieren (Beitz, Barry, Pogge und Rawls selbst). Beitz' Versuch der globalen Anwendung von GF wird wegen der unzureichenden Beachtung der subjektiven Anwendungsvhältnisse der Gerechtigkeit zurückgewiesen. Barrys Rawls-Kritik (§14), die auf Rawls' methodologischen Nationalismus abzielt, zeigt keine gangbare Alternative auf, macht aber auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: Jede humanistische beziehungsweise aufklärerische Position, und so auch der Liberalismus, bedient sich eines methodologischen Individualismus. Die letzte Instanz, vor der alle gesellschaftlichen Einrichtungen gerechtfertigt werden müssen, ist der einzelne Mensch ohne Ansehen seiner Person oder seiner Herkunft. Auch Rawls bedient sich dieses methodologischen Individualismus in seiner Gerechtigkeitstheorie. Der gleichzeitige Rekurs auf den methodologischen Individualismus und den methodologischen Nationalismus erzeugt aber eine Spannung, welche die Theorie inkonsistent werden lässt, wenn die beiden methodischen Idealisierungen nicht in eine klare Rangfolge gebracht werden.

Im Unterschied zu Beitz berücksichtigt Pogge das Problem der subjektiven Anwendungsvhältnisse der Gerechtigkeit (§15). Allerdings bleibt noch ungeklärt, ob Rawls, entgegen aller Evidenz, als einfacher Universalist gelesen werden

soll oder ob die Globalisierung von GF, die Pogge vorschlägt, nicht eher einer Argumentation im Stile des internen Universalismus (§3) gleicht.

In §16 diskutiere ich Rawls' eigenen Vorschlag zur Anwendung von GF im globalen Kontext. Ich zeige, warum ein internationaler Urzustand bei Rawls zu Inkonsistenzen führt. Rawls zufolge ist eine Urzustandskonzeption dann, und nur dann, ein adäquates Mittel der Repräsentation für eine politische Gemeinschaft, wenn die vernünftigen Bürger der Gemeinschaft im Überlegungsgleichgewicht die Konzeption als fair akzeptieren können. Bei der Konzeption eines Urzustands für eine Gemeinschaft von vernünftigen Staaten wäre die Adäquatheitsbedingung für den dann internationalen Urzustand die Akzeptanz durch die Staatenvertreter im Überlegungsgleichgewicht. Staaten sind vernünftig im Sinne der internationalen Urzustandskonzeption, wenn sie legitim in den Augen ihrer Bürger sind. Dabei wird aber außer Acht gelassen, dass in den als unvernünftig qualifizierten Staaten durchaus vernünftige Bürger existieren können, deren Auffassungen von Fairness aber nicht in den von Rawls konzipierten Urzustand einfließen können, weil sie mit ihren unvernünftigen Regierungen sozusagen in „Sippenhaft“ genommen werden. Dies ist mein erster Kritikpunkt an Rawls' internationaler Urzustandskonzeption.

Der zweite Kritikpunkt betrifft Rawls' Begriff der wohlgeordneten (hierarchischen) Gesellschaft, der seine gesamte Völkerrechtskonzeption trägt. Die Wohlgeordnetheit einer Gesellschaft soll sowohl garantieren, dass ein Staat sich nach außen friedfertig verhält, als auch eine Gewähr dafür bieten, dass er nach innen elementare Menschenrechte respektiert. Diese zwei Eigenschaften entscheiden darüber, ob ein Staat als „vernünftig“ und tolerierbar im Rahmen einer liberalen Völkerrechtskonzeption angesprochen werden kann. Wenn aber das Völkerrecht als eines gerechtfertigt werden soll, das von wohlgeordneten Staaten beschlossen würde, und nicht umgekehrt die Wohlgeordnetheit von Staaten dadurch, dass sie ein liberales Völkerrecht achten würden – wenn also ein liberales Völkerrecht wirklich einer interkulturellen Konvergenz entspringen soll und die Konvergenz nicht einfach darin besteht, dass nicht-liberale Staaten *ad hoc* so definiert werden, dass sie vom liberalen Standpunkt aus noch akzeptabel sind, dann muss die Wohlgeordnetheit und damit die Friedfertigkeit und Menschenrechtskonformität von Staaten, unabhängig von Rawls' liberalem Völkerrechtsbegriff definiert werden. Dies gelingt Rawls mit seiner Konzeption der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft nicht. Rawls kann nicht plausibel machen, warum wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften implizit (und das heißt notwendig) gewaltfrei nach innen und außen sind.

In Teil VI möchte ich andeuten, in welcher Richtung sich meines Erachtens ein erneuter Versuch der Globalisierung von GF bewegen müsste. Zunächst sollte geklärt werden, ob die Praxis der internationalen Organisationen und Regime überhaupt eine minimal akzeptable Grundlage für Gerechtigkeitsüberlegungen

abgeben kann (§17). Ich argumentiere in diesem Abschnitt dafür, dass diese minimale Akzeptabilität gegeben ist.

In §18 schließlich skizziere ich eine globale Urzustandsprozedur, die in drei Phasen jeweils auf vier Stufen abläuft. Die Stufen entsprechen dem Rawls'schen Vier-Stufen-Gang. Mit den Phasen füge ich diesem eine neue Dimension hinzu. Darin geht es nacheinander um globale, internationale und einzelstaatliche Gerechtigkeitsfragen. In der ersten Phase geht es um die Bestimmung der Grenzen der politischen Selbstbestimmung der einzelnen politischen Gemeinschaften. Ich nenne drei Prinzipien, welche die Parteien des globalen Urzustands wählen würden:

A: Eine Liste global einheitlicher Menschenrechte und die Garantie ihres fairen Wertes.

B: Prinzipien, die Ausdehnung und Machtentfaltung politischer Gemeinschaften regeln.

C: Ein Prinzip der globalen Freizügigkeit.

Rawls' zwei Gerechtigkeitsgrundsätze würden in dieser Phase noch nicht gewählt werden, da ihre globale Verwirklichung einen homogenen Weltstaat erforderlich machen würde – eine Option, so werde ich argumentieren, welche die Parteien zu Gunsten der Vielfalt politischer Lebensformen verwerfen würden.

In der zweiten Phase verhandeln die Parteien des globalen Urzustands über die Grundzüge der globalen Grundstruktur, nicht aus der Perspektive der Individuen schlechthin, sondern aus der Perspektive ihrer Mandanten als Angehörigen von politischen Gemeinschaften. Jede politische Gemeinschaft muss in die Lage versetzt werden, ihren Angehörigen den fairen Wert ihrer elementaren Menschenrechte zu garantieren. Die Parteien des globalen Urzustands würden darum Prinzipien eines globalen Finanzausgleichs aushandeln. Zudem werden in dieser Phase Grundsätze zur Behandlung genuin globaler Problemfelder wie Umwelt- und Katastrophenschutz, Sicherheit und Rüstungskontrolle, Verteilung von Rohstoffen, Kontrolle transnationaler Konzerne, internationale Verbrechensbekämpfung *et cetera* ausgehandelt.

In der dritten Phase verhandeln die Parteien des Urzustands als Vertreter ihrer politischen Gemeinschaften über die interne Struktur ihrer jeweiligen Gemeinschaft. Hier deckt sich die globalisierte Theorie weitgehend mit der Theorie der Gerechtigkeit, wie Rawls sie formuliert hat.

Teil VII ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Januar 1999 am *Deutsch-Amerikanischen Institut* in Heidelberg im Rahmen einer Vortragsreihe des *European Institute for International Affairs* in Zusammenarbeit mit der

Heinrich Böll Stiftung hielt.⁵ Hier geht es darum, zu zeigen, dass und wie die in dieser Arbeit entwickelten Begriffe in einem konkreten Fall – der Beurteilung von Nationalitätenkonflikten – nutzbar gemacht werden können.

§19 beschäftigt sich mit dem Begriff der Nation in geschichtlicher und begriffsanalytischer Perspektive. Dabei werden zwei Konzepte herausgearbeitet, die für die Beurteilung zeitgenössischer Nationalitätenkonflikte grundlegend sind: der Begriff der Sicherheit und der Begriff der Selbstbestimmung.

In §20 analysiere ich Nationalitätenkonflikte in diesen zwei Begriffen. Dabei gelingt es, legitime von illegitimen Autonomiebestrebungen zu unterscheiden und davon die Frage zu trennen, ob etwaige legitime Autonomiewünsche in eine vollständige staatliche Souveränität münden müssen. Erst die getrennte Beurteilung des Sicherheitsaspekts und des Legitimitätsaspekts, so werde ich argumentieren, erlaubt eine differenzierte Beurteilung des jeweiligen Sachverhalts. Die Rolle der Philosophie in diesem Zusammenhang ist eine *mediatorische*. Sie kann zu einer Erhellung der Interessenlage und damit zum gegenseitigen Verständnis beitragen und so einen rationalen Umgang mit dem Problem begünstigen.

In §21 wird die Frage erörtert, welcher Stellenwert den Menschenrechten verstanden als Individualrechte im Verhältnis zu den beiden Kollektivrechten *nationalstaatliche Souveränität* und *regionale Autonomie* zukommt.

I. Begründung in der Moralphilosophie

Philosophische Begründungen, insbesondere moralphilosophische Versuche zur Rechtfertigung von Normen, müssen einem Dilemma Rechnung tragen: Einerseits müssen moralphilosophische Aussagen gerechtfertigt werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist Skeptizismus, wenn er zur Resignation führt, unerwünscht. Andererseits sind die Aussichten für befriedigende Rechtfertigungen aber gering, wenn man daran überzogene Erwartungen knüpft.

Es ist ein Allgemeinplatz, dass eine gerechtfertigte Moralkonzeption, die alle überzeugt hätte, noch nicht gefunden wurde. Dennoch scheint es hin und wieder angebracht, sich dieser Selbstverständlichkeit zu vergewissern. Die schlichte Tatsache, dass noch keine Moralphilosophie oder Gerechtigkeitstheorie eine Glaubwürdigkeit erreicht hat, die ihren Resultaten nur annähernd die fraglose Akzeptanz gesichert hätte, mit der wir die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften zur Kenntnis nehmen, sollte alle, die sich mit Philosophie beschäftigen, zur Bescheidenheit mahnen. Zu überzogenen Ansprüchen, etwa auf die in der Moraltheorie häufig propagierte philosophische „Letztbegründung“, besteht meines Erachtens kein Anlass.

Ich möchte im Folgenden (§2) exemplarisch einen solchen Letztbegründungsversuch kritisch untersuchen. In §3 soll eine Alternative aufgezeigt werden, die zwar das philosophische Begründungsdilemma – Letztbegründung oder Resignation – nicht lösen kann, ihm aber auch nicht anheimfällt.

2. Wider eine philosophische Letztbegründung

Wolfgang Kuhlmann erhebt den Anspruch, eine „reflexive Letztbegründung“ zu liefern und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Unhintergebarkeit der Argumentationssituation“.¹ Er argumentiert für die Notwendigkeit der Annahme, dass alle Sprecher einer natürlichen Sprache die konstitutiven Regeln des Sprachspiels der Argumentation „immer schon“ anerkannt haben. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass Kuhlmann hierbei seinem Anspruch, eine „Letztbegründung“ geliefert zu haben, nicht gerecht werden kann.

Das „Sprachspiel“ der Argumentation wird zunächst durch die konstitutiven allgemeinen Regeln natürlicher Sprachen, und dann, bei Kuhlmann, durch drei spezielle Regeln der Argumentation, konstituiert: „(1.) dass zu Behauptungen der Geltungsanspruch der Wahrheit gehört, (2.) dass Behauptungen begründet werden können (keine *petitio principii*, Widersprüche sind zu vermeiden *et cetera*), dass sie (3.) widerlegt werden können und im Falle ihrer Widerlegung zurückgezogen werden sollten und (4.) dass Behauptungen zur Bestätigung (Begründung) oder Widerlegung anderer Behauptungen dienen können“.²

Der Aufweis dieser Regeln erfolgt hermeneutisch, und in ihrer Abstraktheit leuchten die Regeln auch unmittelbar ein: So oder ähnlich könnte man umschreiben, was wir manchmal tun, wenn wir diskutieren. Aber die transzendente Letztbegründung will mehr. Die Regeln sollen nicht nur irgendeine Umschreibung irgendeines Sprachspiels darstellen, sie sollen *absolut* gelten, und das heißt, es wird behauptet, dass es nur *ein* Argumentationsspiel (in allen natürlichen Sprachen dasselbe) gibt, dass dieses durch genau *eine* Menge von Regeln konstituiert wird und dass wir dieses Spiel *immer schon* spielen und seine Regeln darum *immer schon* anerkannt haben.

Ich möchte zeigen, dass der zunächst plausible hermeneutische Aufweis von Regeln einer sprachlichen Praxis den *absoluten* Geltungsanspruch, den Kuhlmann und andere Letztbegründer damit verbinden, nicht rechtfertigen kann.

Zunächst leuchtet nicht unmittelbar ein, dass es nur *ein* Argumentationsspiel geben sollte. Durch eine Präzisierung der sehr vagen Regeln (1) bis (4) lässt sich vermutlich eine ganze Familie von Argumentationsspielen umschreiben. Damit das Letztbegründungsargument überzeugt, müsste vorher jeweils empirisch ermit-

telt werden, welches Argumentationsspiel gerade gespielt wird. Das „Letztbegründungsargument“ würde sich damit auf die Aussage reduzieren: „Die jeweils konstitutiven Regeln des aktuell gespielten Argumentationsspiels sind für die jeweils daran Teilnehmenden unhintergebar“. Aus der absoluten Unhintergebarkeit einer *einzig* Menge von Argumentationsregeln für die *gesamte* Menschheit würde so eine *jeweilige* und damit relative Unhintergebarkeit einer *bestimmten* Menge von Argumentationsregeln für die Teilnehmer an einem *bestimmten* Argumentationsspiel. Diese Aussage ist aber trivial: Sie zeigt nicht mehr, als dass wir gewissermaßen Schach spielen, wenn wir Schach spielen, und dass wir Mühle spielen, wenn wir Mühle spielen.

Der zweite Einwand gegen die verabsolutierende Interpretation von „Unhintergebarkeit“ in Bezug auf die Argumentationsregeln (1) bis (4) ergibt sich aus der Konfrontation der Regel des zu vermeidenden Widerspruchs in (2) mit dem unvermeidlichen doppelten Widerspruch im sogenannten „Lügner-Satz“³ (L):

(L) Satz L ist falsch.

Wenn man annimmt (L) sei wahr, so muss zutreffen, was (L) behauptet, nämlich dass (L) falsch ist (erster Widerspruch). Wenn man annimmt, (L) sei falsch, so muss das kontradiktorische Gegenteil von dem, was (L) sagt, zutreffen, nämlich dass (L) wahr ist (zweiter Widerspruch). Die konstitutiven Regeln der natürlichen Sprachen, auf die sich auch der hermeneutische Aufweis der Argumentationsregeln (1) bis (4) bezieht, erlauben offenbar die Bildung solcher Sätze. Damit widersprechen diese Regeln dem in (2) angenommenen Argumentationsprinzip des zu vermeidenden Widerspruchs, das ebenfalls Teil dieser Regeln ist. Das von den Transzendentalpragmatikern aufgewiesene Argumentationsspiel wird damit *inkonsistent*.

Die in (L) angeführte Antinomie des Lügners und verwandte Antinomien haben Alfred Tarski dazu genötigt, die künstliche Unterscheidung zweier Sprachebenen einzuführen: die Ebene der Objekt- und die Ebene der Metasprache. Tarski bewies die undefinierbarkeit des Wahrheitsbegriffs für alle Sprachen, die (wie die natürlichen Sprachen) semantische Termini enthalten (zum Beispiel Namen von Sätzen oder das Prädikat „ist wahr“ *et cetera*).⁴ Der Vorschlag, Objekt- und Metasprache zu trennen, und den Wahrheitsbegriff sowie alle anderen semantischen Prädikate der Metasprache vorzubehalten, führt zu einer unendlichen Hierarchie von Metasprachen. In jeder höheren (mindestens zweitstufigen) Metasprache kann zwar der Wahrheitsbegriff der Objektsprache der je untergeordneten Metasprache definiert werden, nicht aber der Wahrheitsbegriff der untergeordneten Metasprache selbst. Eine solch' künstliche Unterscheidung, wie die zwischen Meta- und Objektsprache, würde dem erklärten Ziel der Transzendentalpragmatiker widersprechen, mit ihrem hermeneutischen Aufweis der Argumentationsregeln (1) bis

(4) eine vortheoretische, intuitiv unmittelbar einleuchtende Erkenntnis zu liefern. Dasselbe würde für die Einführung einer mehrwertigen Logik gelten, in der überdies nicht mehr in einem unmittelbar einleuchtenden Sinn von einem Satz des Widerspruchs gesprochen werden könnte.

Der von Kuhlmann propagierte Versuch einer Letztbegründung kann, wenn die oben angestellten Überlegungen richtig sind, als gescheitert angesehen werden. Ähnlich, so meine Vermutung, wird es allen philosophischen Versuchen zur Konstruktion eines Letztbegründungsarguments gehen. Im Folgenden soll ein philosophisches Begründungskonzept vorgestellt werden, das von vornherein bescheidener ansetzt.

3. Eine Art Hermeneutik

Neben den zeitgenössischen Versuchen, das philosophische Begründungsdilemma durch eine „Letztbegründung“ zu lösen, gibt es auch einige Stimmen, die zur Bescheidenheit mahnen. So wendet Richard Rorty gegen die Letztbegründungsversuche mancher Diskursethiker ein, dass diese mit einem nicht ausweisbaren Begriff von „notwendigen subjektiven Bedingungen“ arbeiten und damit oberste Grundsätze postulieren, die nicht selbst mehr Gegenstand des Diskurses sein können: „[T]hese ‚subjective conditions‘ are in no sense ‚inevitable‘ ones . . . They are just the facts about what a given society, or profession, or other group, takes to be good ground for assertions of a certain sort”.¹ Als Alternative zu dem von ihm verworfenen Letztbegründungsprojekt, nicht jedoch als Stellvertreterprojekt mit gleich hoch gegriffenem Anspruch bringt Rorty die Hermeneutik ins Spiel.

Angesichts des Dilemmas, in dem sich moralphilosophische Rechtfertigungsversuche befinden, stellt sich die Frage, wie John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (fortan „TG“ für „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, „TJ“ für die „A Theory of Justice“ abgekürzt²) hinsichtlich ihres Begründungsanspruchs einzuschätzen ist. Rawls-Interpreten wie Wolfgang Kersting unterlegen Rawls' Theorie einen „Allgemeingültigkeits- und Letztbegründungsanspruch“,³ den sie nicht einlösen kann. Damit unterstellt Kersting, dass Rawls den konventionalistischen Charakter seiner eigenen Theorie nicht durchschaut habe. Ich möchte dem entgegenhalten, dass Rawls sich der Grenzen seines Ansatzes sehr wohl bewusst ist.⁴ Ich möchte darum eine Rawls-Interpretation vorschlagen, die von der herrschenden Meinung abweicht.

Ein kurzer Vergleich der methodologischen Überlegungen Rawls' mit denen des frühen Heideggers macht deutlich, dass Rawls sich selbst als Hermeneutiker versteht, wenn er sich auch selbst nicht so bezeichnet. Heideggers⁵ kurze Darstellung der eigenen Methode ähnelt Rawls' entsprechender Darstellung (TG §87) in frappierender Weise.

Wo Rawls sich dagegen wendet, seine Untersuchung von „evidenten Grundsätzen“ ausgehen zu lassen, von denen durch „deduktives Schließen“ weitere „notwendige Wahrheiten“ zu gewinnen oder unter Vermeidung irgendwelcher Zirkul-

laritäten „moralische Begriffe mittels angeblich nicht moralischer“ zu definieren wären (TG 627), da wendet Heidegger gegen den möglichen Einwand eines „Zirkels im Beweis“ ein, dass solche aus der „Prinzipienforschung“ entstammenden „[f]ormale[n] Einwände . . . bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril“ blieben.⁶

Wo Rawls sich auf „wohlüberlegte Urteile“ als vorläufige Ausgangsbasis für seine Untersuchung beschränkt (TG 628), da verweist Heidegger auf die Vorläufigkeit der Artikulation des Gegenstands seiner Untersuchung unter dem Stichwort „Sein“, dessen „Voraussetzung“ nur den Charakter einer „vorgängigen Hinblicknahme“ habe.⁷

Für Rawls haben Definitionen keine besondere Stellung, etwa als gesicherte Ausgangsbasis für eine philosophische Untersuchung (TG 628); bei Heidegger ist das „Sein“ kein im Sinne einer gesicherten Definition „verfügbarer *Begriff*“.⁸

Beide Denker akzeptieren die Nichtverfügbarkeit letzter Gründe für eine philosophische Untersuchung und räumen damit implizit das Begründungsdilemma der Philosophie ein. Statt in Skepsis zu verharren oder in Resignation zu verfallen, suchen beide in ihren jeweiligen Untersuchungen eine gewisse Ausgewogenheit zwischen ihren unvermeidlichen, aber nicht letztlich begründeten Prämissen und den Schlussfolgerungen ihrer Theorien zu erreichen.

Beide zeigen auch, dass Hermeneutik sich nicht im reproduzierenden Verstehen und Nachempfinden erschöpfen muss, sondern kritisch auf die eigene Methode reflektieren kann. So verweist Heidegger auf das selbstkritische Potential einer Hermeneutik, die den Verstehenden und den Prozess des Verstehens selbst hinterfragt: „Zwar gehört zu seinem [des Daseins] eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden“.⁹ Bei Rawls besteht das kritische Potential seiner „Methode des Überlegungsgleichgewichts“ (TG 38) in der prinzipiellen Revisionsfähigkeit auch der dem Common Sense entstammenden Prämissen (vgl. Teil II unten).

Da Rawls seine eigene Methode nur nebenbei reflektiert, ist die Interpretation auf Extrapolationen angewiesen. Mein Vorschlag ist, Rawls' Ansatz als eine neuartige Form von Hermeneutik aufzufassen, eine Form von Hermeneutik, die nicht monologisch verfährt, sondern diskursiv: eine *vergesellschaftete Hermeneutik*.¹⁰ Eine solches Verfahren wäre als ein *kollektiver* Prozess der Verständigung einer idealen politischen Gemeinschaft über ihre eigenen normativen Grundlagen zu verstehen, wobei es allerdings nicht in erster Linie um *Selbsterkenntnis* geht, sondern um *Selbstgesetzgebung*. Die normativen Grundlagen der Gemeinschaft stehen nicht in ihrem *epistemischen* Gehalt in Frage, sondern in ihrem *normativen*. Damit wird die *vergesellschaftete Hermeneutik* zu einem Instrument der kritischen Öffentlichkeit einer sich als demokratisch verstehenden Gemeinschaft.

Philosophen spielen in diesem gesellschaftlichen Prozess der Selbstverständigung und Selbstgesetzgebung keine privilegierte Rolle. Ihr Urteil gründet sich auf keinen archimedischen Punkt außerhalb des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses, sondern es bezieht seine Plausibilität aus derselben gesellschaftlichen Praxis, auf die es wiederum selbst einwirkt. Dies ist wichtig, insbesondere im Hinblick auf die Selbstverständigungsprozesse innerhalb von Gesellschaften, die sich als demokratisch verstehen. Ein Philosoph würde sich in einen Konflikt mit diesem Selbstverständnis begeben, wollte er sich ein privilegiertes Urteil über die Richtigkeit oder Falschheit der Resultate, jedenfalls des idealen demokratischen Selbstgesetzgebungsprozesses anmaßen.

Statt der Rolle des Richters, so werde ich argumentieren, kommt dem Philosophen die Rolle eines Mediators zu, der helfen kann, Dissense aufzuklären und Vorschläge zu ihrer Überbrückung zu machen. Es kommt ihm aber nicht zu, ein für alle verbindliches Urteil über den Willen der Konfliktparteien hinweg zu fällen. Was eine ideale politische Gemeinschaft für sich akzeptiert oder verwirft, bleibt ihre freie Entscheidung. Der Prozess der hermeneutischen Selbstverständigung über die normativen Grundlagen der Gemeinschaft kann letztlich nur von der Gemeinschaft selbst durchgeführt werden. Philosophen können nur „Modellrechnungen“ anstellen, in denen *Möglichkeiten* aufgezeigt werden, wie eine Gemeinschaft zu einem angemesseneren Verständnis ihrer selbst (nach je eigenen Maßgaben der Angemessenheit) kommen kann. Solche Modelle werden den kollektiven Verständigungsprozess beeinflussen, genau wie sie selbst von ihm beeinflusst werden. Letztlich ausschlaggebend für das, was in einer idealen politischen Gemeinschaft gelten soll, bleibt die gemeinsame und einmütige Entscheidung aller in ihr zusammengefassten Personen.

Liest man Rawls als Verfechter einer solchen *vergesellschafteten Hermeneutik*, so wird die von Habermas monierte Undeutlichkeit der „Grenze zwischen dem Geschäft einer philosophischen *Begründung* der Gerechtigkeitsgrundsätze auf der einen Seite, und dem Unternehmen der politischen *Selbstverständigung* einer konkreten Rechtsgemeinschaft über die normativen Grundlagen ihres Zusammenlebens [auf der anderen Seite]“¹¹ positiv umgedeutet. Sie stellt sich nicht mehr als Mangel an Vermittlung von Theorie und Praxis dar, sondern die politische Theorie wird von vornherein als eingebunden in die kollektive Praxis einer sich als demokratisch verstehenden Gemeinschaft gedacht. Die Aufgabe der Theorie ist es nicht, wie Habermas dies will, zu „begründen“, sondern im politischen Selbstverständigungsprozess der Gemeinschaft zu „vermitteln“.

Warum es in der politischen Theorie nicht in erster Linie um *Begründungen* im wahrheitsrelevanten Sinn gehen kann, wird unten in §4 deutlicher werden. Das Habermas'sche Junktim von Rechtfertigung und Wahrheit in der Theorie ist aus den hier dargelegten Gründen nicht aufrechtzuerhalten. In §11 wird außerdem deutlich werden, warum ein solches Junktim im Hinblick auf die Frage des Vor-

rangs der Demokratie vor der Gerechtigkeitsexpertokratie gar nicht wünschenswert wäre. Statt dessen plädiere ich für einen Begriff von *Rechtfertigung* in klarer Abgrenzung vom Begriff der *Begründung* und halte dafür, dass diese Auffassung auch die angemessenere Rawls-Interpretation darstellt (vgl. Teil II).

Rechtfertigung rekurriert auf Konsens als regulativem Ideal, Begründung rekurriert auf Wahrheit. Rawls selbst verwirft Wahrheit als regulatives Ideal für Rechtfertigung und bevorzugt das Konsens-Kriterium.¹² Es geht Rawls also nicht darum, zunächst eine wahrheitsfähige Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, um sich dann in einem zweiten Schritt ihrer Konsensfähigkeit zu vergewissern,¹³ sondern der Konsens ist in beiden Schritten – im Ersten, in dem es um die Rechtfertigung der Gerechtigkeitskonzeption geht, *und* im Zweiten, in dem sich Rawls' Gedanken um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft macht – das Angemessenheitskriterium für die Theorie. Rawls hat tatsächlich, wie Habermas schreibt, „die vernunftrechtliche Kluft zwischen normativer Theorie und reformistischer Praxis von Anbeginn vermieden“, allerdings nicht um den Preis der „Zurücknahme“ eines allgemeinen, alle Kontexte übergreifenden theoretischen Geltungsanspruchs. Den hat Rawls, wie ich in §8 zeigen werde, zu keiner Zeit vertreten.

Diese kontextsensible Lesart von GF kommt der von Richard Rorty nahe, wenn dieser auch die Einschränkung des Geltungsanspruchs von GF durch eine Beschränkung auf die „für amerikanische Liberale typischen Grundsätze und intuitiven Anschauungen“¹⁴ sehr überzeichnet. Rawls selbst spricht allgemeiner von „demokratischen Verfassungsstaaten“.¹⁵

Die kollektive Verständigung einer politischen Gemeinschaft geht aus von einem kollektiven hermeneutischen Vorverständnis davon, was die normativen Grundlagen der Gemeinschaft sein könnten, um schließlich mit Hilfe des Verfahrens der vergesellschafteten Hermeneutik zu einem angemesseneren Selbstverständnis zu gelangen. Dabei wird, um es verallgemeinernd zu formulieren, einer schon in irgendeinem Sinn minimal akzeptablen Praxis ein Begriff davon entnommen, was diese Praxis in normativer Hinsicht auszeichnet. Mit Hilfe einer Idealisierung des Begriffs einer akzeptablen Praxis wird dann der Begriff einer idealen Praxis konstruiert und der bestehenden nicht-idealen Praxis als Leitbild gegenübergestellt.

Da Rawls sich selbst als Kantianer versteht (TG 27 f.), schlage ich vor, in Analogie zu Kants Unterscheidung zwischen „provisorischem“¹⁶ und „idealem“ beziehungsweise „peremptorischem“ Rechtszustand,¹⁷ zwischen einer *prima facie* zu respektierenden Praxis (als Provisorium) und einer *idealen* Praxis (als regulativer Idee) zu unterscheiden. Die für eine ideale Praxis konstitutive gemeinsame Entscheidung wäre in Analogie zu Kant der *einmütige* Konsens. Kant definiert Gewaltfreiheit in einem idealen Rechtszustand als die Freiheit des „Staatsbürger[s] . . . keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung

gegeben hat“.¹⁸ Für eine solche Interpretation spricht Rawls' eigene Unterscheidung zwischen *idealer* und *nicht-idealer Theorie* (TG 25 f.).

Eine *prima facie* zu respektierende Praxis müsste in Anlehnung an Kant Ansätze zu einer Entwicklung und Etablierung fairerer, und das heißt immer auch demokratischer Entscheidungsprozeduren enthalten. Ingeborg Maus hat diesen Punkt in ihrer Monographie *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* bei Kant herausgearbeitet. Sie zitiert eine Vorarbeit Kants zur Rechtslehre, in der Kant schreibt: „[A]lle politische Herrschaft ist ‚facto usurpiert‘, das heißt ‚sie wird als res nullius von dem ersten Besitzer occupiert‘ und solange geduldet, bis sie dem Rechtsbegriff entspricht und ‚constitutional‘ wird“.¹⁹ Dem Rechtsbegriff entspricht bei Kant aber immer eine demokratische Herrschaft,²⁰ wobei beachtet werden muss, dass die Verwendungsweise der Begriffe „Demokratie“ und „Republik“ bei Kant von unserem heutigen Sprachgebrauch abweicht. Für Kant ist „Demokratie“ immer gleichbedeutend mit „despotischer Volksherrschaft“. Er verwendet also „Demokratie“ im Sinne von „totalitärem Regime“. Dagegen bezeichnet „Republik“ eine „gerechte Volksherrschaft“, also das, was wir heute Demokratie nennen („Freiheit der Glieder einer Gesellschaft“, „Abhängigkeit aller von einer *gemeinsamen* Gesetzgebung“ und „Gleichheit derselben“ als Staatsbürger).²¹ Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich „Demokratie“ einheitlich im Sinne des *heutigen* Sprachgebrauchs verwenden, und auch Kant entsprechend paraphrasieren. Wenn ich also oben schreibe, Kant habe unter den idealen Rechtsbegriff immer auch „Demokratie“ gefasst, so wäre dies in Kants eigener Terminologie, die ich hier aber nicht zugrunde legen möchte, falsch. Kant würde statt dessen von „republikanischer Volksherrschaft“ sprechen.

Kant unterscheidet die „Form der Beherrschung“ von der „Form der Regierung“.²² Herrschaftsformen sind zum Beispiel Volksherrschaft, Adelherrschaft und Monarchie; Regierungsformen sind Despotismus und Republik. Dabei kann alles mit allem kombiniert werden: Es sind in Kants Terminologie despotische Volksherrschaften und despotische Oligarchien denkbar, genauso wie republikanische Volksherrschaften (unsere Demokratien) und republikanische Oligarchien. Republikanismus bezeichnet bei Kant „das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der Gesetzgebenden“, also die Gewaltenteilung zwischen Legislative und Exekutive, während „der Despotismus das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen [ist], die er selbst gegeben hat“. Man hat häufig Kants Votum gegen eine despotische Volksherrschaft (das heißt gegen den Totalitarismus in unserer Terminologie) für ein Votum gegen unser heutiges Verständnis von Demokratie genommen und dabei verkannt, dass sein Eintreten für die republikanische Volksherrschaft²³ ein Votum *für* unser heutiges Verständnis von Demokratie ist.²⁴

Im Unterschied zu Kant, der sich in seiner Begründung des idealen Rechtszustands nicht auf ein hermeneutisches Vorverständnis davon beruft, was einen

solchen Rechtszustand auszeichnen könnte, müsste man vom Standpunkt der vergesellschafteten Hermeneutik aus einräumen, dass die normative Aussage, eine *prima facie* zu respektierende Praxis dürfe eine demokratische Entwicklung nicht behindern, um minimal akzeptabel zu sein natürlich selbst im Kontext einer gesellschaftlichen Praxis steht, die sich als demokratisch „vorversteht“ und darum provisorische Praxen nur insoweit respektieren kann, als sie den Kern zu einer demokratischen Entwicklung in sich bergen. Die Aporie, die apriorisch-normative Auszeichnung *prima facie* zu respektierender Praxis nicht selbst wieder kontextfrei rechtfertigen zu können, kann die Hermeneutik nicht lösen, sondern nur beschreiben: Wir sind, um es in Analogie zu Heidegger zu sagen, „immer schon“ Teilnehmer an einer gesellschaftlichen Praxis und verstehen auch „Praxis“ aus dieser Praxis heraus. Da dieses Dilemma eingestanden ist, kann das Ziel nicht darin bestehen, den Begriff einer *prima facie* zu respektierenden Praxis letztgültig zu definieren. Wir können nur innerhalb unseres jeweiligen Kontexts und aus diesem Kontext heraus versuchen, zu einem angemessenen Verständnis von gesellschaftlicher Praxis zu gelangen. Gemeinschaften, deren Selbstverständigung in je verschiedenen gesellschaftlichen Praxen ihren Ausgangspunkt nehmen, werden dabei zu unterschiedlichen Selbstverständnissen gelangen. Dass und in welchem Sinne hier dennoch von „Universalismus“ gesprochen werden kann, wird unter anderem Thema von §5 sein.

Die *vergesellschaftete Hermeneutik* vermeidet zwei Fehlschlüsse, von denen einer in der philosophischen Tradition viel diskutiert wird (der naturalistische), deren anderer, obwohl ebenso schwerwiegend, dagegen nur gelegentlich unter dem Stichwort unangemessener Abstraktion beziehungsweise eines *Fiat iustitia* angesprochen wird. Der naturalistische Fehlschluss wird vermieden, indem die *vergesellschaftete Hermeneutik* nicht einfach die jeweils bestehende gesellschaftliche Praxis als die ultimativ gerechtfertigte Praxis auszeichnet, sondern kritisch nach einem angemesseneren Selbstverständnis fragt. Die Methode vermeidet darüber hinaus auch jede unangemessene Abstraktion, indem sie nicht jede beliebige historisch und kulturell spezifizierte Praxis mit ein und demselben ahistorischen und überkulturell gültigen Ideal konfrontiert, wie angemessen dieses Ideal den jeweiligen historischen und kulturellen Bedingungen einer Gesellschaft auch sein mag. Sie vermeidet auf diese Weise, was man einen *intellektualistischen Fehlschluss* nennen könnte: Der Intellektualismus geht von der irrigen Annahme aus, dass die Schranken der menschlichen Vernunft absolute Schranken auch für das Sein darstellen würden. Der Raum der Möglichkeit wird dem Intellektualismus zufolge begrenzt durch das (für den menschlichen Verstand) Unmögliche: das Nichtdenkbare. Denknötwendigkeit (das Nicht-denken-können-dass-nicht) wird gleichgesetzt mit Seinsnotwendigkeit. Dieser Auffassung zufolge stehen die möglichen Welten gleichberechtigt neben der kontingenten Wirklichkeit. Erweist

sich eine mögliche Welt gegenüber der wirklichen Welt als besser gerechtfertigt, so zögert der Intellektualist nicht, die wirkliche für die mögliche einzutauschen.

So weit als möglich muss dem hermeneutischen Vorverständnis, das wir von einer *prima facie* zu respektierenden Praxis haben, kritisch begegnet werden. Dieses Vorverständnis kann zugunsten von Konsistenz und Kohärenz punktuell in Frage gestellt und einer Revision unterzogen werden. Es wäre jedoch vermessen, nach einem moralischen Standpunkt zu suchen, von dem aus die gesamte menschliche Praxis auf einmal in Frage gestellt werden könnte. Das wäre, um ein bekanntes Bild zu bemühen, so als wollte man ein Schiff auf hoher See komplett zerlegen, um es neu und diesmal „richtig“ wieder zusammensetzen. Die *Prima-facie-Respektabilität* einer empirischen Praxis ist der Hintergrund, vor dem diffizilere moralische Geltungsfragen überhaupt erst aufgeworfen und angegangen werden können.

Die durch die *vergesellschaftete Hermeneutik* bekundete Bescheidenheit angesichts des philosophischen Begründungsdilemmas ist nicht erst von Heidegger in die philosophische Praxis eingeführt worden. Die Hermeneutik beerbt hier auf dem Weg über die deutsche Frühromantik (für Heidegger insbes. Hölderlin) letztlich wieder Kant. Schon Kants Begriff der regulativen Idee enthält die doppelte Einsicht (1.) in die *Notwendigkeit* der Annahme einer leitenden Hinsichtnahme und (2.) in die *Unmöglichkeit* ihrer positiven begrifflichen Fassung. Regulative Ideen gewinnen ihren Orientierungswert nicht durch *materiale* Zielvorgaben, sondern als *formale* Ausschlusskriterien. Sie sondern aus, was als Ziel *nicht* in Frage kommt, ohne aber zu bestimmen, was positiv gesprochen das Ziel sei.²⁵ Unerreichbar ist das Ziel, da jede Aussage einer Begründung bedarf, die zu ihrer Begründung wiederum einer Begründung bedarf, und so fort. Um zu einem Abschluss des Begründungsprozesses zu kommen, müsste man ein nicht weiter zu Begründendes annehmen, ein oberstes Prinzip, ein „Unbedingtes“. So schreibt Kant: „Ein Unbedingtes könnte der am Leitfaden der Folge-Grund-Beziehungen im Unendlichen sich verlaufende Verstand niemals erfassen, *und doch verlangt die Vernunft dasselbe als die Totalität der Bedingungen*“.²⁶

Kant, vor die Alternative gestellt, eine Letztbegründung zu leisten oder Skeptiker zu bleiben, lehnt beides ab, da mit Ersterem die *démarche* überschritten würde, jenseits derer die Philosophie ins Schwärmen geraten, letzteres aber in die Resignation führen würde. Kant postuliert ein Ziel, ohne aber zu glauben, es erreichen zu können. Die regulative Idee als Fluchtpunkt fortschreitenden Philosophierens hat für Kant immerhin Orientierungswert. Wie Kant selbst, so war auch, wie Manfred Frank gezeigt hat, die Kant darin folgende Frühromantik skeptisch, was philosophische Letztbegründung anbelangt, ohne jedoch deshalb in Resignation zu verfallen. So argumentiert Hölderlin gegenüber Fichte, das Absolute sei „kein mögliches Thema rechtfertigungsfähiger philosophischer Theorie“.²⁷ Die Philosophie des „Absoluten“ sei ein Rückfall in die vorkritische, dogmatische Metaphysik.²⁸ Schelling warnt in seiner *Ich*-Schrift gar, „dass

matische Metaphysik.²⁸ Schelling warnt in seiner *Ich*-Schrift gar, „dass abstrakte Grundsätze an der Spitze der Wissenschaft der Tod alles Philosophierens seien“.²⁹ Niethammer schmähte die Philosophen, die ihr Prinzip jenseits der Grenzen des Wissbaren ansetzten als „Transcendentisten“.³⁰ Schelling mahnt in seiner *Ich*-Schrift, „die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz unausbleiblich fallen [muss]“.³¹

Den Schritt zu einer Art „Hermeneutik des Seyns“ vollzieht nun Friedrich Hölderlin, der darauf hinweist, dass uns Kants „Unbedingtes“ schon immer ungewusst gegeben ist. Das unbedingte „Seyn“ schließt den Menschen ein; erst indem er sich seiner Vernunft bedient, schließt der Mensch sich aus dem Sein aus. Frank spricht von einem „Primat des Seins über das Bewusstsein“.³² Das Sein wird dem Bewusstsein zum *Ding an sich*, zum *Transzendenten*. Der Mensch selbst regrediert zu einem schalen *Ich*. Dagegen postuliert Hölderlin den Vorrang des gegebenen, den nicht denkenden, nicht urteilenden, nicht unterscheidenden Menschen einschließenden „vor-urteilsmäßigen“ *Seins* vor aller durch das „urteilende“ Bewusstsein möglichen *Erkenntnis*.³³ Der sich häufig auf Hölderlin beziehende Heidegger wird später die ursprüngliche (und vorthoretische) „Er-schlossenheit“ des Daseins für das Dasein postulieren: Dem Dasein „eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst *erschlossen* ist“.³⁴

Die so von Kant über Hölderlin und die deutsche Frühromantik bis zu Heidegger gezogene Linie lässt sich nun über Nelson Goodman und Willard van Orman Quine hinaus bis hin zu Rawls verlängern. Die in Rawls' methodologischen Überlegungen entdeckten hermeneutischen Elemente führt dieser selbst auf die von Morton White, Willard van Orman Quine und Noam Chomsky entwickelte *Methode des Überlegungsgleichgewichts* zurück.³⁵ Die Methode geht aber erstlich auf Goodman zurück,³⁶ der sich wiederum auf David Hume bezieht. Die von Quine aufgestellte These von der „Unbestimmtheit der Übersetzung“ ist eine Konsequenz aus Goodmans Thesen.³⁷ Donald Davidson entwickelte die Methode im Kontext seines Projekts der „radikalen Interpretation“ für die Bedeutungstheorie weiter.³⁸ Die Methode des Überlegungsgleichgewichts ähnelt dem Vorgehen der Hermeneutik insofern, als für beide eine argumentative Zirkelbewegung charakteristisch ist. Bei der Methode des Überlegungsgleichgewichts wird allerdings nicht wie bei Heidegger eine Fundamentalphilosophie in Aussicht gestellt. Wie in der Hermeneutik wird von einem intuitiven Vorverständnis von der zu behandelnden Sache ausgegangen. Dieses dient als heuristische Ausgangsbasis für stringendere theoretische Überlegungen, die in der Folge unsere vorthoretischen Intuitionen in ein neues Licht rücken und kritisierbar machen.

Es sollte betont werden, dass die Methode des Überlegungsgleichgewichts keinen Versuch darstellt, das philosophische Begründungsdilemma zu lösen, und auch nicht den Versuch, das Dilemma als letzte Wahrheit festzuklopfen. Das

Begründungsdilemma ist selbst ein Erfahrungssatz und damit fallibel. Dennoch wird von seiner Richtigkeit hypothetisch ausgegangen und damit wird auch von seiner Nichtlösbarkeit ausgegangen.

In seinen 1955 in London gehaltenen Vorträgen zum Induktionsproblem vergleicht Goodman dieses mit der anscheinend unproblematischen logischen Deduktion. Bei der Deduktion liegt die Rechtfertigung für richtiges Schließen in der Deduktionsregel, etwa dem *Modus ponens*. Worin liegt aber die Rechtfertigung der Deduktionsregel? Sie liegt, so Goodman, darin, dass sie logische Schlüsse als gültig ausweist, die dem Logiker aus seiner täglichen Praxis heraus intuitiv gültig erscheinen. „Die Regeln des deduktiven Schließens werden gerechtfertigt durch ihre Übereinstimmung mit der anerkannten Praxis der Deduktion“.³⁹ Ebenso, so argumentiert Goodman, können die Regeln der Induktion gerechtfertigt werden, indem die von ihnen als gültig ausgewiesenen Induktionsschlüsse in eine Übereinstimmung mit unserer Praxis der Induktion gebracht werden.

Goodman bemängelt, „dass das herkömmliche puristische Bestehen auf einer sauberen Trennung zwischen der Rechtfertigung der Induktion und der Beschreibung der gewöhnlichen Praxis der Induktion das Problem verzerrt“.⁴⁰ In beiden Fällen, bei der Deduktion und bei der Induktion, geht Goodman von einer bestehenden Praxis aus, die gegenüber anderen möglichen aber nicht wirklichen Praxen die oben erwähnte *Prima-facie*-Akzeptabilität besitzt. Die etablierte Praxis liefert die heuristische Basis dafür – das hermeneutische Vorverständnis davon –, was ein gültiger Schluss sein kann. Eine theoretisch anspruchsvolle Explikation dieses hermeneutischen Vorverständnisses liefern die logischen Systeme mit ihren Axiomen und Schlussregeln. Diese sind gerechtfertigt, insofern sie möglichst akkurat die aus der Praxis gewonnenen Intuitionen abdecken. Die Übereinstimmung mit den vorthoretischen Intuitionen wird nie perfekt sein. „Eine Regel wird abgeändert, wenn sie zu einem Schluss führt, den wir nicht anzuerkennen bereit sind; ein Schluss wird verworfen, wenn er eine Regel verletzt, die wir nicht abändern wollen. Der Vorgang der Rechtfertigung besteht in feinen gegenseitigen Abstimmungen zwischen Regeln und anerkannten Schlüssen“.

Das so entstehende labile Gleichgewicht wird bei Rawls „Überlegungsgleichgewicht“ heißen. Überlegungsgleichgewichte können sich an verschiedenen virtuellen Orten einpendeln, das heißt, „das Gleichgewicht ist nicht notwendig stabil“ (TG 38). Es ist immer eine Vielzahl von gleichermaßen akzeptablen Gleichgewichtszuständen denkbar. Goodman zufolge ist eine puristische Trennung zwischen der Rechtfertigung und der Beschreibung einer Praxis nicht sinnvoll. Die Rechtfertigung der die Praxis konstituierenden Regeln erfolgt durch die beschriebene Praxis, die Rechtfertigung der Praxis zugleich aber durch die aus ihr gewonnenen Regeln. Der sich hier andeutende hermeneutische Zirkel ist durchaus beabsichtigt: Es wird von einem intuitiven Vorverständnis einer *prima facie* zu akzeptierenden Praxis ausgegangen, um dann im Rahmen verfeinerter theoretischer

scher Überlegungen zu einem angemesseneren (konsistenteren, kohärenteren, ästhetischeren) Begriff von Praxis zu gelangen.

Goodmans Überlegungen lassen sich umstandslos auf die Moraltheorie übertragen, denn in beiden Fällen geht es um Regeln: einmal um logische Schlussregeln, das andere Mal um handlungsleitende Normen. Den Begriff der *prima facie* zu respektierenden Praxis kürze ich „minimal akzeptable Praxis“ (MAP) ab. „MAP“ soll ein intuitives Vorverständnis davon bezeichnen, was zwischenmenschliche Praxis rechtfertigungsfähig und rechtfertigungsbedürftig macht.

Vielleicht sind unsere Intuitionen diesbezüglich klarer, wenn man die Grenzen betrachtet, jenseits derer es unvernünftig wird, von einer MAP zu sprechen. Ich bestimme den Begriff der MAP daher zunächst *ex negativo* aus den Grenzfällen zwischenmenschlicher Praxis überhaupt: dem „Kriegszustand“ auf der einen Seite und der vollständigen Harmonie von Ansprüchen und Interessen andererseits. Jenseits dieser Grenzen, so wäre meine These, ist es unvernünftig von einer MAP zu sprechen, da moralisches Verhalten jenseits dieser Grenzen entweder unvernünftig oder obsolet wird.⁴¹ Wo Gewalt, Zwang, Notwehr, Nothilfe, Selbsthilfe und Selbstjustiz das Handeln bestimmen, kann von einer MAP in keinem vernünftigen Sinn mehr gesprochen werden. Wo andererseits Konflikte gar nicht entstehen, weil es keine konkurrierenden Ansprüche oder Interessen gibt, werden ethische Normen, deren Funktion ja darin besteht, bestimmte Ansprüche und Verhaltensweisen als gerechtfertigt, andere als ungerechtfertigt zu qualifizieren, obsolet. MAP bezeichnet folglich den Teilbereich menschlicher Praxis, in dem konfligierende Interessen und Ansprüche vorkommen, diese Konflikte aber in einer Weise ausgetragen beziehungsweise zum Ausgleich gebracht werden, die Gewalt der Norm nach ausschließt.

Gewalt soll hier verstanden werden als die Ausübung von Zwang, der Grundsätzen folgt, von denen nicht vernünftigerweise vorstellbar ist, dass die Betroffenen in sie hätten einwilligen können. Damit befinden wir uns in Übereinstimmung mit Kants Forderung, Menschen „keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des *leidenden* Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist“,⁴² und dank Kant hoffentlich auch in Übereinstimmung mit Rawls. Gewalt kann die Form physischer Beeinträchtigung annehmen, sich im Bereich sozialer Schmähung, psychischen Drucks *et cetera* bewegen oder in der strukturellen Benachteiligung gesellschaftlicher Gruppen bestehen.

Der Ausschluss von Zwang, der nicht gegenüber seinen Opfern gerechtfertigt werden kann, in dem Sinn, dass es vernünftigerweise vorstellbar wäre, dass diese in die Norm, die diesen Zwang rechtfertigt, hätten einwilligen können, lässt die Idee universaler Menschenrechte anklingen. Jedweder Zwang, der Menschen in ihren grundlegendsten Ansprüchen einschränkt, bedarf der Rechtfertigung.⁴³ Dabei genügt es zunächst von *einem* Menschenrecht zu sprechen: dem Recht, alles tun und lassen zu dürfen, was nicht *gerechtfertigten* Einschränkungen unter-

liegt. So bestimmt auch Kant als elementarstes Menschenrecht das „Recht zu thun, was ihm [jedermann] recht und gut dünkt.“⁴⁴ Dieses Menschenrecht gilt im Naturzustand „provisorisch“.⁴⁵ Im idealen Staat gilt es mit der „Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jederman“.⁴⁶ Rawls trägt diesem Recht auf größtmögliche Freiheit mit seinem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz Rechnung (TG 336 f.).

Das der Idee nach universale Menschenrecht auf größtmögliche Freiheit impliziert das Recht jedes Betroffenen auf Rechtfertigung jeder Einschränkung seiner Freiheit. In der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 heißt es: „Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was dem anderen nicht schadet. Somit hat die Ausübung der natürlichen Rechte jedes Menschen nur die Grenzen, die anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuss derselben Rechte garantiert. Diese Grenzen können nur gesetzlich festgelegt werden“.⁴⁷ Im vollen Umfang gerechtfertigt ist eine Praxis folglich dann, wenn alle Betroffenen in ihre konstitutiven Regeln eingewilligt haben.

Maßgeblich für die Legitimität einer Praxis ist somit der *einmütige* Konsens aller Betroffenen. Dies gilt für die *ideale* Theorie. Für die Legitimität *empirischer* und immer *nicht-idealer* Praxis taugt das Kriterium des einmütigen Konsenses als Kriterium für minimale Akzeptabilität allerdings wenig. Auch das universale Menschenrecht auf größtmögliche Freiheit ist als Kriterium zu grob, denn es gilt ja, Kant zufolge, gerade in dem Bereich zwischenmenschlicher Praxis, der intuitiv nicht mehr als „minimal akzeptabel“ gilt: dem Naturzustand. Ein brauchbareres intermediäres Ideal bilden die verschiedenen (empirischen) Menschenrechtskataloge.⁴⁸

Damit eine zwischenmenschliche Praxis als „minimal akzeptabel“ gelten kann, müssten die Menschenrechte (der Plural verweist auf eine der empirischen Kodifizierungen) als Norm anerkannt sein. Dies bedeutet nicht, dass sie auch tatsächlich immer eingehalten würden. Aber sie bilden den gemeinsamen normativen Bezugspunkt für die Teilnehmer einer MAP.

Die Definition der MAP soll den Gegenstandsbereich nur so weit eingrenzen, wie nötig ist, um einen offenkundig kontraintuitiven Gebrauch von „akzeptabel“ auszuschließen. Eine MAP ist folglich eine gesellschaftliche Praxis, deren Teilnehmer die Norm der gewaltfreien Konfliktbewältigung und damit implizit das Konsensprinzip beziehungsweise die Idee des Menschenrechts auf größtmögliche Freiheit anerkennen, ohne dass ihre Praxis dieser Norm aber schon entspräche. Der Begriff der MAP ist aufgrund der Forderung der allgemeinen Anerkennung dieser Norm selbst ein regulatives Ideal, aber ein realistischeres als die regulative Idee des einmütigen Konsenses beziehungsweise die Idee der größtmöglichen kollektiv kompatibilisierten Freiheit selbst. Diese anspruchsvolleren regulativen Ideale werden damit nicht überflüssig, aber sie verlieren ihren unmittelbaren

Orientierungswert. Auch Rawls' Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft kann als eine solche intermediäre regulative Idee angesehen werden.

Der Begriff der MAP ist weiter gefasst als der einer sich als demokratisch verstehenden Praxis. Umgekehrt ist aber jede demokratische Praxis minimal akzeptabel, denn in ihr werden in der Regel das Konsensprinzip, das Prinzip der größtmöglichen kollektiv kompatibilisierten Freiheit und die Menschenrechte in Gestalt einer der empirischen Kodifizierungen anerkannt. Zugleich sind diese Normen aber in keiner sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft voll umgesetzt. Das Prinzip der Volkssouveränität beispielsweise, die demokratische Fassung des Konsensprinzips, stößt notwendig auf Grenzen bei seiner Institutionalisierung. Das ideale demokratische Verfahren verlangt Kant zufolge, wie wir oben gesehen haben, dass der Gesetzgeber, das souveräne Staatsvolk, seine Regelungen in Unkenntnis der konkreten Gesetzesanwendung trifft, da sonst die Gewaltenteilung von Legislative und Exekutive nicht gewährleistet ist. Dies ist real jedoch nicht immer möglich (vgl. §12). So ist jede empirische Institutionalisierung von Volkssouveränität notwendig nicht-ideal. Auch die Theorie muss diesem Umstand Rechnung tragen, indem sie alles empirische demokratisch gesetzte Recht unter einen allgemeinen, sich auf das Ideal der Volkssouveränität berufenden Vorbehalt stellt. Jeder empirische Rechtszustand bleibt ein provisorischer im Sinne Kants.

An dieser Stelle ist eine begriffliche Klärung angebracht: Häufig wird zwischen „Recht“ im Allgemeinen und „Rechten“, insbesondere Menschenrechten, unterschieden. Ich möchte diese Unterscheidung wie folgt definieren. „Recht“ wird in dieser Arbeit immer in einem demokratisch-positivistischen Sinn aufgefasst.⁴⁹ Nach dieser Vorstellung ist Recht nur dann legitim, wenn es demokratisch gesetzt wurde, das heißt durch einstimmigen Beschluss aller Betroffenen in der idealen Theorie, durch Mehrheitsbeschluss in der nicht-idealen Theorie. Im Vorgriff auf die Positivierung von legitimen moralischen Ansprüchen ist gelegentlich von „Rechten“ die Rede. „Menschenrechte“ sind in diesem Sinne zu verstehen, während „Grundrechte“ immer ihre nicht-ideale Positivierung bezeichnen. „Rechte“ beziehungsweise „Menschenrechte“ sind zunächst moralische Rechte. Wenn von moralischem Recht die Rede ist, so ist damit „Recht“ im übertragenen Sinn gemeint: in dem Sinn nämlich, als der öffentliche Standpunkt eine Positivierung anstrebt. „Moral“ wird in dieser Arbeit immer als auf einen öffentlichen (politischen) Standpunkt bezogen aufgefasst, „Ethik“ dagegen als auf die individuellen Vorstellungen von gutem Leben.

Ein häufig gegen rechtspositivistische Positionen vorgebrachter Einwand lautet, eine solche Position habe argumentativ gegen Pervertierungen des Rechts, wie sie die NS-Diktatur gezeitigt hat, nichts vorzubringen. Diese Kritik mag auf nicht-demokratische Rechtspositivismen zutreffen, falls ihre Rechtserzeugungsregel NS-Recht als legitimes Recht auszeichnet. Der Konflikt zwischen der Forderung des Rechtsgehorsams und der Forderung nach zivilem Ungehorsam oder gar

Widerstand ist in dieser Konzeption schwer zu lösen. Völlig anders liegt der Fall aber beim *demokratischen* Rechtspositivismus, der Ingeborg Maus zufolge auch Kants Haltung zu zivilem Ungehorsam und gewaltbareitem Widerstand entspricht:

Was immer zum Beispiel das NS-System an höchst unterschiedlichen Rechtsproduktionen hervorbrachte, so waren diese – ungeachtet ihres Inhalts – nach Kants Kriterien insgesamt nicht als Recht, auch nicht als Recht im positiven Sinne, zu qualifizieren, weil sie einer historisch bereits erreichten Rechtserzeugungsregel widersprachen. Gewalt gegen ein solches System ist auf einen Rekurs allein auf das Recht der Selbsterhaltung nicht mehr angewiesen, sondern hat das Recht der demokratischen Rechtsetzung auf ihrer Seite.⁵⁰

NS-Recht als nicht demokratisch gesetztes Recht ist insgesamt nichtig und verpflichtet zu nichts. Der demokratische Rechtspositivismus hat freilich mit einer anderen Schwierigkeit zu kämpfen: Dass der NS-Staat und das durch ihn gesetzte Recht illegitim waren, konnte jeder begreifen, der es begreifen wollte. In gewissem Sinn sind jedoch, gemessen am idealen demokratischen Maßstab des einmütigen Konsenses, alle positiven Rechtsordnungen illegitim. Wie gelingt es also dem demokratischen Rechtspositivismus zwischen Regimen zu differenzieren, denen noch eine *Prima-facie-Respektabilität* zukommt, in denen also noch Rechtsgehorsam (moralisch) geboten ist und Ungehorsam allenfalls zivile und das heißt gewaltfreie Formen annehmen darf, und solchen Regimen, die diese *Prima-facie-Respektabilität* verloren haben? Kant verwirft beispielsweise den Gedanken einer gewaltsamen Umwälzung eines als illegitim gedachten Absolutismus zugunsten einer möglicherweise gewaltfreien Revolution, in deren Verlauf die Souveränität vom Monarchen auf das Volk übergeht, ohne dass dabei das Gewaltmonopol des Staates überhaupt aufhört zu existieren. Dieses Gewaltmonopol hat seinen Ursprung in dem von Kant angenommenen ursprünglichen Vertrag, dem Vereinigungsvertrag, der so etwas wie Volkssouveränität schon enthält. Volkssouveränität aber drängt auf Demokratisierung, und so ist seine ideale Theorie denn auch die eines demokratischen Verfassungsstaats, einer Republik.

Ausschlaggebend kann folglich nur die Frage sein, ob sich das Regime erkennbar um die Verwirklichung der Idee der Volkssouveränität bemüht oder nicht. Ist ein solches Bemühen nicht mehr erkennbar, ist also von Seiten des Regimes gegenüber dem demokratischen Souverän „nur noch von Gewalt die Rede“, wie Kant schreibt, so dürfe „das Volk auch die seine versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen“.⁵¹ Kant selbst schreckt zugleich auch vor der Rechtsunsicherheit zurück, die daraus erwächst, dass in einem sich als demokratisch verstehenden Gemeinwesen letztlich jeder Einzelne selbständig entscheiden muss, wann der Punkt erreicht ist, wo illegitime Herrschaft als unerträglich empfunden wird.⁵² Diese Unsicherheit markiert jedoch die Grenze zwischen dem theoretisch Wünschbaren und dem praktisch Machbaren und ist in keinem Re-

gime zu vermeiden: kein Regime, ob es sich nun auf mehr oder weniger gerechtfertigtes oder ungerechtfertigtes Recht stützt, kann langfristig gegenüber einer Bevölkerung bestehen, die dieses Regime als so unerträglich empfindet, dass sie bereit ist, mit Gewalt gegen es vorzugehen. In einem demokratischen Regime, so könnte man argumentieren, ist diese ohnehin unvermeidliche Unsicherheit sogar erwünscht, um den „Oberhäuptern“ den Respekt vor ihrem Souverän in Erinnerung zu halten. Dafür spricht eine empirische Beobachtung: In Kulturen mit längerer demokratischer Tradition hat der grundsätzliche Vorbehalt der Gesellschaft gegenüber staatlichen Verselbständigungstendenzen einen institutionellen Ausdruck in der Form von Rechtskatalogen gefunden. Diese Grundrechtskataloge benennen Ansprüche von Bürgern, welche die Regierung um keines wie auch immer gearteten höheren Interesses willen in Frage stellen darf, andernfalls „es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen“.⁵³

Ein weiterer Vorwurf, mit dem sich der demokratische Rechtspositivismus auseinandersetzen muss, ist seine ihm von Kritikern wie Talmon und Kielmansegg nachgesagte Affinität zum Totalitarismus.⁵⁴ Rousseaus Begriff der Volkssouveränität wird häufig in einen direkten Zusammenhang mit der Schreckensherrschaft Robespierres während der französischen Revolutionswirren gestellt. Dabei ist daran zu erinnern, „dass der Terror der Jakobinerherrschaft nicht mit dieser Verfassung, sondern nur aufgrund der Suspension dieser Verfassung durchgesetzt werden konnte“.⁵⁵ Dieser Vorwurf beruht folglich auf einer „Geschichtsklitterung“⁵⁶ und einer „Verwechslung von Revolutionszielen und revolutionärer Praxis“.⁵⁷ Rousseaus Gesetzgeber, das souveräne Staatsvolk, darf mit keiner konkreten Staatsfunktion identifiziert werden, geschweige denn mit einer totalitären Herrscherclique. So bemerkt Iring Fetscher, dass nach Rousseau „[d]erjenige, der die Verfassung und die Grundgesetze ‚macht‘, . . . nicht selbst ein Glied oder Organ des Staates [ist]“.⁵⁸ Als dem *Pouvoir constituant* darf dem Gesetzgeber in der idealen Theorie keine Beschränkung auferlegt werden – dem Gesetzgeber der *Praxis*, der verfassungsmäßigen Legislative als *Pouvoir constitué* aber sehr wohl. Auch Kant unterscheidet die „oberste Gewalt dem Begriffe nach“ und die Formen ihrer Institutionalisierung. „Die Oberste Gewalt ist ihrem Begriffe nach uneingeschränkt. Sie kann aber aus der wechselseitigen Einschränkung des Willens derer, die dem Gesetz gehorchen sollen, indem sie es zugleich geben, entspringen“.⁵⁹ Einschränkungen, denen die Idee der Volkssouveränität bei ihrer Institutionalisierung unterliegt, können demnach nur dadurch gerechtfertigt werden, dass die Beschränkung des Willens einiger unvermeidlich ist, soll der gleichberechtigte Wille anderer nicht über Gebühr eingeschränkt werden. Volkssouveränität auf dem Wege der Institutionalisierung kommt an einem System von allgemeinen Grundfreiheiten beziehungsweise universalistischen Menschenrechten nicht vorbei, damit gewährleistet ist, dass, wie Rawls in seinem ersten Gerech-

tigkeitsgrundsatz erklärt, für alle die größtmögliche Freiheit gesichert ist, die mit der gleichen Freiheit aller kompatibel ist (TG 282 f.).

Der Totalitarismusvorwurf beruht auf einer vorschnellen Identifikation der rechtstheoretischen Kategorie der Volkssouveränität mit einer Form ihrer gesellschaftlichen Institutionalisierung,⁶⁰ die der rechtstheoretischen Kategorie entsprechend monistisch und absolut gedacht wird: so als würde die rechtstheoretische Letztinstanzlichkeit der Volkssouveränität in Fragen der legitimen Rechtsetzung alle Instanzen (Menschenrechte, Gewaltenteilung, Grundrechte *et cetera*) überflüssig machen, die zu ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung führen sollen. Tatsächlich ist der Gedanke der Volkssouveränität mit einer großen Vielfalt von Institutionalisierungen vereinbar, in denen er eine (provisorische) Realisierung erfahren kann. Einzige (ideale) Bedingung ist die einmütige Akzeptanz des Regimes, und wo (real) Einmütigkeit nicht erreicht werden kann, orientiert man sich, wie Rawls es vorschlägt, am intermediären Ideal des vernünftigen Konsenses⁶¹ als einem Ausschlusskriterium in Fällen, in denen Mehrheitsentscheidungen unzulässig wären.

Die direkte Verbindung, die manche Kritiker zwischen dem Gedanken der Volkssouveränität und dem *Terreur* der französischen Revolution ziehen, ist irreführend und wurde von einschlägiger Seite als wissenschaftlich nicht haltbar zurückgewiesen.⁶² Geht man allerdings von der idealen Ebene auf die empirische Ebene der verschiedenen historischen Versuche der Institutionalisierung von Volkssouveränität, so lässt sich allerdings ein Unterschied hinsichtlich der Totalitarismusneigung zwischen der sich auf Rousseau und Kant berufenden kontinentalen Tradition (Frankreich und Deutschland) einerseits und der angelsächsischen Tradition (England und Vereinigte Staaten) andererseits feststellen. So schreibt Cathérine Audard in ihrem Vergleich der kontinentalen Demokratietradition mit der angelsächsischen:

Ainsi, il sera beaucoup plus difficile qu'en France ou en Allemagne de justifier une *Realpolitik* ou la possibilité de sacrifier des valeurs individuelles au nom de l'efficacité politique est chose courante. Ce n'est pas un discours acceptable. On pourrait aller jusqu'à dire que la démocratie libérale anglo-américaine a une base *quasi religieuse* dans le caractère sacré de l'individu et de son droit à disposer de lui-même, qui constitue un rempart contre l'autoritarisme et qui est diamétralement opposée à la base théologique du pouvoir de l'état et de la soumission de l'individu que nous pouvons observer chez quelqu'un comme Carl Schmitt.⁶³

Dieser Unterschied hat seinen Grund allerdings nicht in dem Versuch Volkssouveränität überhaupt zu institutionalisieren, sondern in der mangelnden Einsicht in die Grenzen jedweder Institutionalisierung.

II. Rawls' Methode und eine Einführung in *Gerechtigkeit als Fairness*

Die Methode des Überlegungsgleichgewichts ist eine Konsequenz aus metatheoretischen, ursprünglich epistemologischen Überlegungen in ihrer Anwendung auf die normativen Grundlagen einer sich als demokratisch verstehenden gesellschaftlichen Praxis. Sie gewinnen im Kontext der Gerechtigkeitsüberlegungen einer solchen Gesellschaft einen ganz anderen Sinn, als ihnen im Kontext der Wissenschaftstheorie ursprünglich zukam. Ihre Rolle dort bestand darin, Fragen nach den Bedingungen „richtigen“ logischen Schließens, der „richtigen“ Fortsetzung empirischer Theorien oder der „richtigen“ Grammatik von natürlichen Sprachen zu klären. Dabei erwies sich die Methode des Überlegungsgleichgewichts als indeterministisch: Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass es nur *eine* Methode des richtigen logischen Schließens geben kann.

Ebenso wenig ist davon auszugehen, dass es zu jedem Gegenstandsbereich nur *eine* richtige empirische Theorie oder zu jeder natürlichen Sprache nur *eine* richtige Grammatiktheorie geben kann. Vernünftigerweise kann davon ausgegangen werden, dass es verschiedene Überlegungsgleichgewichte in Bezug auf logische, empirische oder grammatische Theoriebildung geben kann und dass dementsprechend viele „richtige“ Logiken, empirische Theorien oder Grammatiktheorien denkbar sind, die ihrem jeweiligen Gegenstand gleichermaßen angemessen sind.

Im Kontext der Wissenschaftstheorie kann diese Vielfalt von möglicherweise gleich angemessenen Theorien einfach bestehen gelassen werden. Im Kontext der normativen Selbstverständigung einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft bedeutet die mögliche Vielfalt gleichermaßen „richtiger“ kollektiver Selbstverständnisse jedoch ein Problem: Anspruch auf Gültigkeit können viele Gerechtigkeitskonzeptionen erheben; doch welche tatsächlich gelten soll, bedarf einer gemeinschaftlichen Entscheidung. Ein *richtiges* und zugleich *verbindliches* gesellschaftliches Selbstverständnis kann eine hermeneutische Methode wie die des Überlegungsgleichgewichts folglich nur erbringen, wenn der Prozess der Selbstverständigung den Umfang eines gesellschaftlichen Prozesses annimmt. Selbstverständigung im Hinblick auf eine verbindliche normative Grundlage einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft kann sich folglich nicht auf die exemplarische Durchführung der Methode des Überlegungsgleichgewichts im Geist einiger weniger beschränken. Sie muss vielmehr das monologische Verfahren meiden und diskursiv werden. Darin nähert sich John Rawls der Diskursethik von Jürgen Habermas ein Stück weit an. (Vielleicht eine direkte Folge der Auseinandersetzung der beiden Denker im *Journal of Philosophy*, Band 92, Nr. 3, 1995, 109–131 beziehungsweise 132–180. Jedenfalls präzisiert Rawls dort erstmals die Begriffe „allgemeines“ und „volles“ Überlegungsgleichgewicht – vgl. RAWLS 1997a, Fußnote 16. Es bleibt allerdings ein wichtiger Unterschied – vgl. §6 & §11 weiter unten).

Ich werde für das monologische Verfahren den Begriff „Begründung“ reservieren und davon das diskursive Verfahren mit dem Begriff der „Rechtfertigung“ absetzen.

Im Folgenden soll nun gezeigt werden, dass Rawls es auf Rechtfertigung, nicht auf Begründung abgesehen hat (§4). §5 wird die Frage klären, welche Implikationen die Methode des Überlegungsgleichgewichts für den Status von GF hinsichtlich ihrer Universalität beziehungsweise Kontextabhängigkeit hat. §6 ist eine kurze Einführung in GF.

4. Rechtfertigung statt Begründung bei Rawls

Rawls hat in TG den Versuch unternommen, ausgehend von einer bestimmten MAP, der Praxis moderner, sich als demokratisch verstehender Staaten mit Hilfe der Methode des Überlegungsgleichgewichts zu ermitteln, was eine *gerechtfertigte* moralische Praxis sein könnte. Er entnimmt dabei der etablierten Praxis moderner, sich als demokratisch verstehender Gesellschaften gewisse normative Grundüberzeugungen (*well-considered judgments*, TG 37), von denen er annimmt, dass sie von den meisten Teilnehmern dieser Praxis akzeptiert werden, und versucht auf der so gewonnenen heuristischen Basis zu allgemeinen Regeln zu gelangen, mit deren Hilfe überprüft werden kann, ob die Institutionen der Gesellschaft (*ihre Grundstruktur*, TG 23) gemessen an den sie tragenden Grundüberzeugungen gerechtfertigt sind: „*Gerechtigkeit als Fairness* . . . versucht . . . ausschließlich auf grundlegende intuitive Gedanken zurückzugreifen, die in den politischen Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates und in den öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation verankert sind“.¹

Ganz wie Goodman geht Rawls nicht von einer puristischen Trennung von Rechtfertigung und Beschreibung aus. Die deskriptiv gewonnenen Grundüberzeugungen werden nicht erst durch die später konstruierten Gerechtigkeitsgrundsätze gerechtfertigt, sondern besitzen schon die besagte *Prima-facie*-Akzeptabilität. So werden sowohl die Gerechtigkeitsgrundsätze durch die Grundüberzeugungen gerechtfertigt als auch die Grundüberzeugungen durch die Gerechtigkeitsgrundsätze. „[Die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsvorstellung ergibt sich] aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, dass sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt“ (TG 39). „Die Rechtfertigung beruht auf dem Ganzen“ (TG 628).

Rawls' Gebrauch des Begriffs der *Rechtfertigung* ähnelt in TG immer noch dem Begriff der *Begründung*, da Rechtfertigung hier noch nicht explizit mit einem kollektiven Selbstverständigungsprozess in Verbindung gebracht wird. Implizit ist dieser jedoch auch hier schon angelegt.

Rawls hat erst kürzlich seinen Begriff des Überlegungsgleichgewichts weiter differenziert. Er unterscheidet nun vier Arten von Überlegungsgleichgewicht: *enges*, *weites*, *allgemeines* und *volles* Überlegungsgleichgewicht.² Ein *enges*

Überlegungsgleichgewicht erreicht ein Bürger individuell, wenn er *für sich* eine Gerechtigkeitskonzeption entwickelt, die seinen Grundüberzeugungen entspricht, ohne dass er seine Grundüberzeugungen einer Revision unterzieht. Ein *weites* Überlegungsgleichgewicht erreicht ein Bürger *für sich*, wenn er alle ihm zugänglichen Gerechtigkeitskonzeptionen berücksichtigt, die sich sinnvoll mit seinen Grundüberzeugungen vereinbaren lassen. Er hat dann seine Grundüberzeugungen im Lichte aller verfügbaren Gerechtigkeitskonzeptionen kritisch überprüft. Ein *allgemeines* Überlegungsgleichgewicht besteht *kollektiv* unter den Bürgern einer Gesellschaft, wenn jeder einzelne Bürger sich in einem *engen oder weiten* Überlegungsgleichgewicht befindet und die Schlussfolgerungen aller Bürger in einer gemeinsamen Konzeption konvergieren. Ein *volles* Überlegungsgleichgewicht besteht *kollektiv* unter den Bürgern einer Gesellschaft, wenn sich jeder für sich in einem *weiten* Überlegungsgleichgewicht befindet und alle Bürger in derselben Gerechtigkeitskonzeption konvergieren.

Die entscheidende Neuerung, die Rawls mit seinem Begriff des *vollen Überlegungsgleichgewichts* in die Moralthorie einführt, ist die Verknüpfung seines theoretischen Interesses, eine Theorie einer gerechtfertigten moralischen Praxis für eine sich als demokratisch verstehende Gesellschaft zu entwickeln, mit dem praktischen Interesse einer solchen Gesellschaft nach kollektiver Selbstverständigung und Selbstgesetzgebung. Theorie und Praxis werden als abhängig voneinander gedacht: über die Frage, ob eine gegebene Norm gerechtfertigt ist, befindet nicht der Philosoph allein, sondern die Gesellschaft insgesamt. Damit entscheidet die Praxis in Gestalt des gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozesses über die Angemessenheit der Theorie. Die Theorie wird aber wiederum zu einem Teil der Praxis, denn auch Rawls ist mit seinen Überlegungen als Intellektueller und Citoyen Teil des gesellschaftlichen Verständigungsprozesses. Die politische Theorie ist nicht als so weit von der Praxis unabhängig gedacht, dass sie einen privilegierten Standpunkt außerhalb des Prozesses der demokratischen Selbstverständigung einnehmen könnte, von dem aus sie universale und zeitlose Wahrheiten verkünden könnte, in anderen Worten: „Le recours au pouvoir autoritaire étant exclu dans l'idéologie libérale, c'est aussi le recours à l'autorité du ‚savoir‘ et de la ‚vérité‘ qui disparaît“.³

Die Praxis der demokratischen Selbstverständigung ist aber auch angewiesen auf den von der Theorie gelieferten gemeinsamen Bezugspunkt: den öffentlichen Standpunkt, der zwar immer kontrovers bleiben wird, als regulative Idee jedoch unverzichtbar ist, soll überhaupt so etwas wie demokratische Willensbildung stattfinden können. Für eine demokratische Gesellschaft ist es unverzichtbar, dass nicht nur verschiedene egoistische Interessen sich artikulieren können, um dann von den „automatisch“ für Gerechtigkeit sorgenden Institutionen zu einem Ausgleich gebracht zu werden, sondern dass auch die normative Grundlage dieser Institutionen durch eine kritische Öffentlichkeit formuliert und umstritten wird,

wenn diese Institutionen nicht der Erosion oder der Usurpation durch partikuläre Interessen preisgegeben werden sollen. Dabei spielt der Intellektuelle und philosophische Mediator als neutrale, keinem Partikularinteresse verpflichtete Instanz, eine wichtige Rolle. Schon die Idee eines öffentlichen Standpunkts, von dem aus ein Interessenausgleich als fair oder unfair kritisiert werden könnte, verpflichtet jede Partei darauf, ihre Interessen in einer Weise zu formulieren, die den Anspruch erheben kann, vor dem Forum der öffentlichen Vernunft als allgemein akzeptabel zu gelten. Entscheidend dabei ist, dass dieses Forum der *öffentlichen* Vernunft nicht zu einem Forum der *offiziellen* Vernunft degeneriert, zu bloß einer weiteren Institution also, mit begrenzten Teilnahmemöglichkeiten und strukturell begrenzter Fähigkeit zur Selbstkritik.

5. Interner Universalismus

Im Rahmen der Methode des Überlegungsgleichgewichts ergibt es sich nicht von selbst, ob die mit ihrer Hilfe gewonnenen Normen, Regeln und Prinzipien universale Geltung beanspruchen können oder nicht. Bei einer *vergesellschafteten Hermeneutik* hängt der Grad der Universalität ihrer Grundsätze vom Ausmaß der Partizipation der an dem Prozess der Selbstverständigung und Selbstgesetzgebung Teilhabenden ab. Es muss daher streng unterschieden werden zwischen *Universalisierbarkeit* auf der einen Seite und *Universalisierung* auf der anderen. Erstere garantiert nur die theoretische Möglichkeit einer Verallgemeinerung; letztere gewährleistet die tatsächliche Geltung einer universalen Norm. Erstere kann nur modellhaft-monologisch eingeschätzt werden. Sie rechtfertigt nur Mutmaßungen über ideale Grundsätze. Letztere muss diskursiv eingelöst werden. Sie rechtfertigt immer nur *prima facie* gültige Normen. In Bezug auf den Begriff der MAP wäre zu fragen, in welchem Sinne dieser universalistische normative Voraussetzungen macht. Dies soll Gegenstand des folgenden Abschnitts sein.

Universalismus in der Moralphilosophie wird in der Regel in einem epistemologischen Sinn verstanden. Darin gleicht der *moralphilosophische Universalismus* dem von Hilary Putnam so genannten *metaphysischen Realismus*. Letzterer zielt darauf ab, ein Modell der Beziehung „jedweder“ Theorie mit „der einen Welt“ zu finden.¹ Putnam hat gezeigt, dass die Position des metaphysischen Realismus inkonsistent ist. Entsprechendes gilt – so meine These – auch für den moralphilosophischen Universalismus. In Analogie zu der erstgenannten Position, hat es der moralphilosophische Universalismus auf ein Modell der Beziehung *jedweder* Moraltheorie zu *dem einen Reich moralphilosophischer Universalien* abgestellt, vor dessen Hintergrund sich moralphilosophische Fragen zeit- und kontextunabhängig entscheiden lassen.

Statt eines *metaphysischen* Realismus schlägt Putnam einen Realismus vor, in dessen Modellen die Praxis von Sprechern einen integralen Bestandteil bildet:

The realist explanation, in a nutshell, is . . . that speakers mirror the world . . . in the sense of constructing a symbolic representation of that environment. [I refer to] realism in this sense – acceptance of this sort of scientific picture of the relation of speakers to their environment, and of the role of language – as internal realism.²

Realismus, verstanden als Putnams *interner Realismus*, ist folglich nicht Realismus *tout court*, sondern Realismus *für* eine Gruppe von Menschen, die in einer sprachlichen, Theorien generierenden und rechtfertigenden Praxis vereint sind. Analog lässt sich in der Moralphilosophie ein Universalismus definieren, der die Normen generierende und rechtfertigende Praxis der von einer Norm Betroffenen mit ins Bild nimmt. Ich möchte diese Art von Universalismus in Entsprechung zu Putnams Realismusbegriff „internen Universalismus“ nennen. Eine Norm gilt demzufolge niemals „universal“ *tout court*, sondern sie gilt immer universal *für* eine Gruppe von Menschen, die in einer Normen generierenden und rechtfertigenden Praxis vereint sind. Die Bedingungen des *internen Universalismus* erfüllt, wer Normen vor dem Hintergrund einer Praxis P formuliert und (1.) den angestrebten Geltungsbereich dieser Normen nicht auf die Teilnehmer an P beschränkt, sondern auf alle Menschen ausdehnt und außerdem (2.) die Normen nach Begriffen rechtfertigt, die P entstammen. (1) macht den *internen Universalismus* zu einer universalistischen Position, (2) relativiert die Position auf eine gegebene Praxis. Da diese Praxis auch als eine globale Praxis gedacht werden kann, an der alle Menschen teilnehmen, ist mit dieser *Relativierung* noch kein *Relativismus tout court* präjudiziert (dazu unten Näheres).

Um ein Bild zu gebrauchen: Nach der irrigen Vorstellung des moralphilosophischen Universalismus *tout court* würden wir ein Fernrohr in den Ideenhimmel richten, um die Universalien des Richtigen und Guten zu schauen. Die Einschränkung des *internen Universalismus* besteht darin, dass wir nicht Fernrohre in den Himmel richten, sondern Kaleidoskope, die uns das von den Universalien verströmte Licht gebrochen und verschoben durch unsere jeweilige Praxis hindurch zeigen, so dass es durchaus fraglich bleibt, in welchem Sinn wir alle dasselbe sehen, wenn wir durch unsere jeweiligen Kaleidoskope schauen.

Danach entspräche die Vorstellung, man könne *den* moralischen Standpunkt einnehmen, der irrigen Annahme, das eigene Kaleidoskop sei in Wahrheit ein Fernrohr. Statt dessen muss davon ausgegangen werden, dass es so viele moralische Standpunkte gibt, wie es Perspektiven, und das heißt moralische Praxen, gibt, vor deren Hintergrund „Universalien“ gerechtfertigt werden können. Der *interne Universalismus* besagt nicht, dass wir die allgemein gültige Perspektive nicht gewinnen können. Er besagt nur, dass wir sie nicht gewinnen, indem wir immer wieder nur *unser* Kaleidoskop auf den Ideenhimmel richten. Damit eine Einigung zwischen Teilnehmern verschiedener Praxen stattfinden kann, ist es notwendig, dass der Prozess der Etablierung einer gemeinsamen sozialen Praxis, der Auseinandersetzung mit der Perspektive des anderen – des Austauschs der Kaleidoskope – real stattfindet. Vorher ist die Rede von universal gültigen Normen reines Wunschenken. Sie reduziert sich auf die hartnäckige Wiederholung der trivialen Aussage, was ich in meinem Kaleidoskop empfangen, sei das Licht

der Universalien. Solche Rede verweigert sich der Anerkennung der Existenz anderer Perspektiven und ignoriert damit das Problem, das sie zu lösen vorgibt.

Putnam schließt seinen oben genannten Aufsatz mit einer Metapher, die, auf die praktische Philosophie bezogen, noch einleuchtender ist als in Bezug auf den Realismus in der Epistemologie:

Kant's image was of knowledge as a "representation" – a kind of play. The author is me. But the author also appears as a character in the play . . . The author in the play is not the "real" author – it is the "empirical me". The "real" author is the "transcendental me". I would modify Kant's image in two ways. The authors (in the plural – my image of knowledge is social) don't write just *one* story: they write many versions. And the authors *in* the stories are the *real* authors. This would be 'crazy' if these stories were *fictions*. A fictitious character can't also be a real author. But these are true stories.³

Der *interne Universalismus* verwirft die Vorstellung, es gäbe schon irgendwo das oben beschriebene Fernrohr beziehungsweise *das* richtige Kaleidoskop, und ersetzt sie durch die Vorstellung, dass „wir“ als die legitimen Erzeuger unserer Perspektiven, als die Autoren der konstitutiven Regeln unserer Praxen, dieses erst erschaffen müssen. Die Betonung liegt auf der Autorenschaft und nicht auf dem Werk, auf dem kreativen Moment dieser Auffassung und nicht auf dem Fatalismus unentrinnbarer Verstrickung in die jeweilige kontingente Praxis: Nichts spricht dagegen, dass „wir“ uns morgen als die Autoren der konstitutiven Regeln etwa einer globalen Praxis begreifen und damit den *internen* Universalismus unserer jeweiligen Praxen mit einem *global-internen* Universalismus zur Deckung bringen.

Mit dieser Feststellung soll dem Einwand zuvorgekommen werden, der *interne Universalismus* präjudiziere einen normativen Relativismus, der gefährlich wäre, weil er die Gültigkeit von Normen von kontingenten Kontexten abhängig mache. Gefährlich wäre der mit dem Begriff des internen Universalismus allerdings implizierte *metatheoretische* Relativismus nur, wenn er auf die Behauptung verpflichten würde, dass Menschen gefangen seien in ihren jeweiligen Praxen, dass sie keine neue, übergreifende Praxis entwickeln könnten, durch die gewissermaßen ein neues, für alle akzeptables Kaleidoskop entstünde. Die Position des *internen Universalismus* schließt all dies nicht aus. Im Gegenteil: Sie ermöglicht es überhaupt erst den Angehörigen verschiedener Praxen, sich darüber zu verständigen, dass und warum sie ein jeweils anderes Bild vom „universalen Rechten und Guten“ erhalten. Der *interne Universalismus* fordert die Besitzer verschiedener Kaleidoskope auf, durch das Rohr des jeweils anderen zu schauen, sich über die Vor- und Nachteile der verschiedenen Perspektiven zu verständigen, und sich auf einen gemeinsamen Standpunkt zu einigen.

Man unterscheidet üblicherweise drei Formen von Relativismus: deskriptiver, metaethischer und normativer Relativismus,⁴ wobei beim deskriptiven Relativis-

mus weiter unterschieden werden muss zwischen einem fundamentalistischen und einem nicht-fundamentalistischen Relativismus.

Der deskriptive Relativismus in seiner nicht-fundamentalistischen Form trifft die zunächst nicht kontroverse Feststellung, dass die Werte- und Normvorstellungen von Individuen oder Gruppen konfliktieren. Mit dieser Feststellung ist noch keine Entscheidung darüber getroffen, ob einige der konfliktierenden normativen Vorstellungen als „die richtigen“ auszuzeichnen wären oder ob eine Einigung über die beschriebenen Grenzen hinweg möglich wäre. Erst der fundamentalistische Relativismus zieht aus der deskriptiven Feststellung des Dissenses in Bezug auf normative Vorstellungen die fatale Konsequenz, dass dieser Dissens nicht auflösbar sei und es deshalb entweder zu einer autistischen Koexistenz oder aber zu einem gewaltsamen Aufeinanderprallen von Gruppen mit unterschiedlichen normativen Vorstellungen kommen muss.

Vom Standpunkt des *internen Universalismus* ist die Feststellung des nicht-fundamentalistischen Relativismus unproblematisch, ja wünschenswert, da sie erst den Anwendungsfall für ethische Überlegungen liefert: Wo es keinen Dissens gibt, wären ethische Überlegungen überflüssig. Der *interne Universalismus* nötigt jedoch nicht zu der fatalen Konsequenz, die der fundamentalistische Relativismus aus der Feststellung schwer zu überbrückenden Dissenses zieht. Er zeichnet zur Auflösung des Konfliktes zwar keine der vertretenen Position als „die richtige“ aus (denn dies hieße so tun, als gäbe es „den“ moralischen Standpunkt), aber er ermutigt die Konfliktparteien, sich auf eine allumfassende moralische Praxis zu einigen und damit *einen* unter mehreren möglichen moralischen Standpunkten zu beziehen. Der *interne Universalismus* lehnt die Auffassung ab, nach der es immer nur *eine* richtige moralische Bewertung gibt. Damit qualifiziert sich diese Position im Rahmen der vorgeschlagenen Terminologie als eine Form des „metaethischen Relativismus“. Der metaethische Relativismus, nach Brandt, lehnt die Vorstellung ab „[that there is any] method of ethical reasoning that can be expected in principle to show, when there is a conflict of values or ethical principles, that one and only one solution is correct“.⁵

Weder der metaethische noch der deskriptive (nicht-fundamentalistische) Relativismus legen den *internen Universalismus* auf einen „normativen Relativismus“ fest. Vom Standpunkt des *normativen* Relativismus wäre es falsch für X als Mitglied der Gemeinschaft G, die Handlung A in der Situation S zu tun, wenn die Mitglieder von G glauben, dass A für X in S falsch wäre. Eine solche Position lässt sich unter den Prämissen des *internen Universalismus* gar nicht formulieren, denn die obige Formulierung des normativen Relativismus setzt voraus, was der *interne Universalismus* ablehnt: einen gegenüber allen Praxen der Normengese und -geltung neutralen Standpunkt. Dieser vorgeblich neutrale Standpunkt geht davon aus, dass die Rechtfertigungsinstanz für eine Norm N die Gemeinschaft G sei. Damit setzt der normative Relativismus jedoch ein universales Prinzip voraus,

dessen Geltung er nicht mehr von der Zustimmung einer Gemeinschaft abhängig macht. Eine solche Position ist daher selbstwidersprüchlich.

Um zu verdeutlichen, warum eine Formulierung des normativen Relativismus aus der Perspektive des *internen Universalismus* nicht möglich ist, möchte ich ein Beispiel anführen, bei dem sich zwei inkommensurable Standpunkte begegnen sollen. Das Beispiel soll die Norm N betreffen, welche Handlungen vom Typ A regelt. Die beiden Standpunkte seien (1.) der eines *Theokraten* und (2.) der eines *Demokraten*. Nach der Vorstellung des Theokraten sei die Rechtfertigungsinstanz für die Norm N die Theokratie als Vertretung Gottes (oder der Götter) auf Erden. Nach der Vorstellung des Demokraten sei die Rechtfertigungsinstanz für N der einmütige Konsens der politischen Gemeinschaft G. Vom Standpunkt des Theokraten sei es falsch für X als Mitglied der Gemeinschaft G, die Handlung A in der Situation S zu tun, unabhängig davon, ob die Mitglieder von G glauben, dass A für X in S falsch wäre, denn die Geltung der relevanten Norm N hänge nicht von G ab, sondern von den Weisungen der Theokratie. Vom Standpunkt des Demokraten sei es dagegen entweder richtig oder falsch für X als Mitglied der Gemeinschaft G die Handlung A in der Situation S zu tun, je nachdem, ob die diesbezügliche Norm N in G einmütig gesetzt wurde.

Jeder der Standpunkte setzt ein universelles Prinzip voraus: Der Theokrat setzt das Prinzip voraus, dass Normen gerechtfertigt seien, wenn sie den Weisungen der Theokratie entsprechen. Der Demokrat setzt das Prinzip voraus, dass Normen gerechtfertigt seien, wenn sie von einer politischen Gemeinschaft einmütig gesetzt wurden. Beide Standpunkte beziehen sich dabei implizit auf den Kontext einer Rechtfertigungspraxis (einer theokratischen beziehungsweise einer demokratischen). Beide Standpunkte genügen demnach den oben genannten zwei Bedingungen des *internen Universalismus*.

Es wird zu zeigen sein, dass eine *einheitliche* Formulierung des Prinzips der normativen Relativität, die beiden Standpunkten gleichermaßen Rechnung trägt, nicht möglich ist: Die Formulierung des Prinzips der normativen Relativität müsste lauten:

PNR: Es ist *falsch* für X als Teilnehmer an der Praxis P, die Handlung A in S zu tun, wenn A mit den Regeln von P unvereinbar ist.

Würde die Falschheit der Nichtbeachtung der Regeln der Praxis P vom theokratischen Standpunkt aus bestimmt, so wäre die Praxis der Theokratie maßgebend. In diesem Fall könnte der Demokrat einer solchen Interpretation von PNR nicht zustimmen. Würde die Falschheit der Nichtbeachtung der Regeln der Praxis P vom Standpunkt des Demokraten aus bestimmt und mithin die Praxis einer sich als demokratisch verstehenden Gemeinschaft G maßgebend, so könnte der Theokrat einer solchen Interpretation von PNR nicht zustimmen. Theokrat und De-

mokrat könnten sich auf keine einheitliche Interpretation von „falsch“ in Bezug auf PNR einigen. Es ist darum keine Formulierung von PNR möglich, die nicht schon die Auszeichnung einer der beiden Praxen als bevorzugter Rechtfertigungsinstanz gegenüber der anderen impliziert, was auf eine *Petitio principii* hinausläufe, *quot erat demonstrandum*.

Aus all dem folgt, dass der *interne Universalismus* eine eigenständige Position neben moralphilosophischem Universalismus *tout court* und normativem Relativismus darstellt. Da sowohl der moralphilosophische Universalismus als auch der normative Relativismus inkonsistent sind beziehungsweise auf eine *Petitio principii* hinauslaufen, ist der *interne Universalismus* die *einzige* gangbare Option unter den dreien.

Von einem vermeintlich neutralen Standpunkt aus könnte es nun so scheinen, als sei mit dem *internen Universalismus* eine gewisse Beliebigkeit in die moralphilosophische Betrachtung gekommen. Um bei dem oben eingeführten Beispiel zu bleiben: Wer entscheidet nun, ob der Theokrat oder der Demokrat Recht hat mit seiner jeweiligen Auffassung über die legitime Rechtfertigungsinstanz für N?

Nach Auffassung des *internen Universalismus* ist diese Frage sinnlos. Der *eine* neutrale Standpunkt von dem aus sich entscheiden ließe, wer von den beiden Recht hat, steht nicht zur Verfügung. Der Vorwurf der Beliebigkeit ist am Standpunkt des *internen Universalismus* gar nicht zu formulieren, da der Versuch seiner Formulierung, wie schon der Versuch der Formulierung des normativen Relativismus, auf eine *Petitio principii* hinausläuft. Es lassen sich dagegen *verschiedene* neutrale Standpunkte denken, zwischen denen die Vertreter der Theokratie und der Demokratie *wählen* müssten, vorausgesetzt sie *wollten* zu einer übergreifenden Praxis gelangen. Natürlich würde dies an jedem der beiden Standpunkte einige Revisionen erfordern. Theokraten und Demokraten könnten sich beispielsweise darauf einigen, dass in bestimmten Fällen das theokratische Prinzip (zum Beispiel in Angelegenheiten, die nur die Religionsgemeinschaft betreffen), in anderen Belangen aber das demokratische Prinzip angewandt werden solle. Jede der beiden Parteien müsste den Allgemeingültigkeitsanspruch für ihr Prinzip einschränken.

Was aber, wenn die beiden Seiten nicht wollen? – Wenn der *interne Universalismus* auch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden kann, so lässt er uns doch mit der unbeantworteten Frage zurück, ob es denn kein Rezept gebe, wie mit einem möglicherweise gewalttätigen Aufeinandertreffen zweier inkommensurabler Rechtfertigungspraxen umzugehen sei? Für dieses Unbehagen hat der *interne Universalismus* keine Medizin. Zu Resignation besteht allerdings auch kein Anlass. Die Geschichte ist voll von Beispielen, in denen aufeinandertreffende inkommensurable Praxen einen Ausgleich miteinander gefunden haben: Man denke etwa an den Frieden von Münster und Osnabrück von 1648 der 30 Jahre Glaubenskrieg beendete. Der politische Liberalismus selbst mit seiner Idee des ethisch

neutralen Staates ist das Ergebnis eines Aufeinandertreffens mittelalterlich-theokratischer und neuzeitlich-säkularer Rechtfertigungspraxen. Neuere sozialwissenschaftliche Untersuchungen weisen auf die Möglichkeit der Verständigung zwischen verschiedenen Rechtfertigungspraxen hin und widerlegen Samuel Huntingtons pessimistische Prognose des „clash of civilizations“.⁶

Ein weiterer Anlass für Unbehagen mit der Position des *internen Universalismus* rührt von folgendem Problem her: Wenn keine neutralen Gerechtigkeitsgrundsätze das potentiell gewalttätige Aufeinandertreffen zweier inkommensurabler Praxen auffangen können, folgt dann nicht, dass jede Seite mit Gewalt ihre Verhandlungsposition stärken darf oder sogar muss?

„Können“ und „müssen“ ist hier mehrdeutig. Es kann erstens bedeuten, dass es im Sinne einer der verschiedenen möglichen *intern universalistischen* Positionen „moralisch gerechtfertigt“ wäre, Gewalt anzuwenden, um seine Verhandlungsposition zu stärken. Es kann zweitens bedeuten, dass es *klug* für jede Seite wäre, Gewalt anzuwenden, um ihre Verhandlungsposition zu stärken.

Die erste Frage kann im Sinne des *internen Universalismus* nur im Rekurs auf die jeweilige Rechtfertigungspraxis beantwortet werden. Das Wort „moralisch“ erhält dann einen Index, der auf den Kontext der Rechtfertigungspraxis verweist, in dem das Wort verwendet wird. „T-moralisch“ hieße dann „moralisch im Sinne der Theokratie“, „d-moralisch“ hieße „moralisch im Sinne der Demokratie“.

Im ersten Fall würde die Frage lauten: „Ist es t-moralisch, Gewalt anzuwenden, um seine Verhandlungsposition zu stärken?“ Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich von der Theologie ab, die der betreffenden Praxis zu Grunde liegt.

Im zweiten Fall würde die Frage lauten: „Ist es d-moralisch, Gewalt anzuwenden, um seine Verhandlungsposition zu stärken?“ Diese Frage ist klar mit Nein zu beantworten. Es gehört zu den anerkannten (internen) Universalien demokratischer Praxis, dass Konflikte fair, und das heißt unter Anderem gewaltfrei, zu lösen sind. Ein demokratischer Politikbegriff schließt die Anwendung von Gewalt als einem Mittel der politischen Auseinandersetzung aus. Dieser Politikbegriff ist klassisch: „Politisch zu sein [hieße bei den Griechen], dass alle Angelegenheiten vermittels Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt“.⁷

Weiter oben habe ich schon einige Normen angeführt, die in einem sich als demokratisch verstehenden Kontext *interne* Universalien darstellen würden (was, wie nun deutlich geworden ist, nicht ausschließt, dass sie nicht auch globale Universalien werden könnten). Dazu gehörte erstens die Feststellung, dass einer „gemeinsamen Normsetzung“ zur Konstitution einer gemeinsamen Praxis eine gewisse *Prima-facie-Respektabilität* zukommt, wenn (zweitens) das Kriterium der MAP erfüllt ist, wonach die Praxis von der Norm geleitet ist, dass die Ausübung von Zwang illegitim ist, wenn er Grundsätzen folgt, von denen nicht vernünftigerweise vorstellbar ist, dass alle von ihm Betroffenen in sie hätten einwilligen

können sowie dass (drittens), falls die Feststellung der Zustimmung zur Norm einer empirischen Grundlage entbehrt, eine weitere Norm anerkannt sein muss, wonach Institutionen geschaffen werden müssen, die eine solche Feststellung ermöglichen.

Eine MAP ist nach diesen drei Feststellungen immer „eine *prima facie* respektable Praxis auf dem Weg zu mehr Demokratie“. Diese Universalien einer sich als demokratisch verstehenden Praxis (Gewaltfreiheit, Konsensprinzip, Pflicht zur Errichtung demokratischer Institutionen) beanspruchen *interne* Gültigkeit. Sie werden als Universalien bezeichnet, weil sie aus der Perspektive einer sich als demokratisch verstehenden Praxis universal gelten *sollen*. Damit stellt sich das Problem, wie aus der Perspektive einer sich als demokratisch verstehenden Praxis mit Teilnehmern von solchen Praxen umgegangen werden soll, die sich nicht als demokratisch verstehen.

Vom Standpunkt des *internen Universalismus* kann die Antwort nur wie folgt lauten: Da als Referenzpunkt für die Rechtfertigung von Normen im Umgang mit Praxen, die sich nicht als demokratisch verstehen, nur der eigene Kontext in Frage kommt (ein neutraler Standpunkt steht nicht zur Verfügung), müssen diese Normen *intern* gerechtfertigt werden. Auch die Beurteilung, ob eine gegebene, sich nicht als demokratisch verstehende Praxis als MAP einzustufen ist, erfolgt *intern*. Kann eine gegebene Praxis intern als minimal akzeptabel eingestuft werden, auch wenn sie sich selbst nicht als demokratisch versteht, so gebührt ihr die besagte *Prima-facie-Respektabilität* – andernfalls nicht.

6. Rawls' Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*

Ich möchte nun Rawls' Gerechtigkeitskonzeption kurz darstellen, um auch dem mit Rawls nicht vertrauten Leser Gelegenheit zu geben, sich mit den Grundzügen der Rawls'schen Gedanken vertraut zu machen. Ich versuche, *Gerechtigkeit als Fairness* (GF) in ihrer aktuellen Gestalt wiederzugeben, wie sie sich seit Veröffentlichung von *Political Liberalism* (PL) darstellt.¹ Bei Gedanken, die sich seit TG nicht wesentlich verändert haben, gebe ich die frühen Belegstellen an.²

Die Moderne, beginnend mit dem 1648er Frieden von Münster und Osnabrück, ist gekennzeichnet von einem Prozess der schrittweisen Überschreitung umfassender religiöser und philosophischer Entwürfe in Richtung auf eine einheitliche, alle verbindende ethische Konzeption von Staat, Recht und richtigem Leben. Rawls' GF bildet eine bisher letzte Etappe in diesem Prozess und erreicht dabei das bisher höchste Abstraktionsniveau: Wenn bisher davon ausgegangen wurde, dass die Überschreitung fortan als partikular zu bezeichnender Ethikkonzeptionen in Richtung auf einen als neutral gedachten rechtlichen Standpunkt hin erfolgen musste, so besteht das neue in Rawls' Gerechtigkeitskonzeption in der Überschreitung von nun ebenfalls als partikular zu kennzeichnenden Gerechtigkeitskonzeptionen in Richtung auf einen als neutral gedachten *politischen* Standpunkt hin, den Standpunkt der *öffentlichen Vernunft*.³ Der Prozess der Überschreitung umfassender Lehren bewegt sich aktuell auf einen als neutral gedachten globalen Standpunkt zu, während gleichzeitig partikuläre Konzeptionen von Staat, Recht und richtigem Leben auf ihre jeweiligen Kontexte verwiesen werden.

Historisch gesehen, beginnt die Kontextualisierung der ursprünglich immer universalistisch gedachten Gerechtigkeitskonzeptionen mit dem *cuius regio, eius religio* des Augsburger Religionsfriedens, der noch eine für alle Angehörigen eines Fürstentums oder Königreichs verbindliche religiöse Konzeption vorsieht. Diese Konzeption ist aber nicht mehr verbindlich für das als universal gedachte „Heilige Römische Reich“. Die Kontextualisierung findet heute am kleinsten denkbaren „Kontext“ seinen Endpunkt: dem Individuum des Liberalismus, welches autonom seinen Vorstellungen vom guten Leben folgt, solange es dabei gewisse, vom Recht gesetzte Grenzen nicht überschreitet.

Die Bestimmung dieser Grenzen erfolgte bisher durch die Institution des säkularen Rechts und durch die den Rechtszustand garantierenden staatlichen Institutionen. Diese sollten idealerweise die Interaktion der hinsichtlich ihrer Entwürfe vom guten Leben autonomen Individuen auf eine Weise regeln, die allen den größtmöglichen Freiraum schafft, ohne dabei die Fruchtbarkeit des Zusammenlebens insgesamt zu gefährden.

Einen zeitgenössischen Ausdruck findet diese Auffassung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Ihre beiden Gerechtigkeitsgrundsätze lauten:⁴

Erster Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) (*Differenzprinzip*) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) (*Chancengleichheit*) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.

Dabei gelten folgende Vorrangregeln zwischen den Gerechtigkeitsgrundsätzen und ihren Teilsätzen.

1. Vorrang der Freiheit: Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in lexikalischer Ordnung; demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden, und zwar in folgenden Fällen: (a) eine weniger umfangreiche Freiheit muss das Gesamtsystem der Freiheiten für alle stärken; (b) eine geringere als gleiche Freiheit muss für die davon Betroffenen annehmbar sein.

2. Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard: Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz ist dem Grundsatz der Leistungsfähigkeit und Nutzenmaximierung lexikalisch vorgeordnet; die faire Chancengleichheit ist dem Unterschiedsprinzip vorgeordnet, und zwar in folgenden Fällen: (a) eine Chancenungleichheit muss die Chancen der Benachteiligten verbessern; (b) eine besonders hohe Sparrate muss insgesamt die Last der von ihr Betroffenen mildern.

Das heißt, der erste Grundsatz hat Vorrang vor dem zweiten und der zweite Teil des zweiten Grundsatzes hat Vorrang vor dem ersten Teil des zweiten Grundsatzes. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze sollen der Beurteilung des institutionellen Rahmens der Grundstruktur (TG 23) dienen, der die Bedingungen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit regelt. Die Bedingungen der Kooperation sollen fair sein. Niemand soll einen Vorteil auf Kosten eines anderen haben. Wenn jemand einen Vorteil gegenüber einem anderen hat, dann ist dies, dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zufolge, nur gerechtfertigt, wenn dadurch der Benachteiligte vergleichsweise besser dasteht als in einer alternativen Grundstruktur, in der die Ungleichverteilung weniger krass wäre. Sonst wird über das, was die Einzelnen tun oder lassen sollen, nichts gesagt.

Als Teile der Grundstruktur einer Gesellschaft kann man im weitesten Sinne die Rechtsordnung mit ihren förmlichen Sanktionen ansehen, aber auch die herr-

schende Moral, insofern sie informelle soziale Zwänge ausübt. Im Einzelnen nennt Rawls die politische Verfassung, die gesetzlich anerkannten Formen des Eigentums, die Wirtschaftsordnung oder die Struktur der Familie.⁵ Unter der gesellschaftlichen Grundstruktur versteht Rawls „die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen“ (TG 23). Eine Grundstruktur, die eine *faire* Zusammenarbeit ermöglicht, heißt *gerecht*.

Dem Gedanken einer fairen Zusammenarbeit liegt eine intuitive Vorstellung davon zugrunde, was eine *unfaire Benachteiligung* beziehungsweise einen *ungerechtfertigten Vorteil* darstellen würde. Rawls geht davon aus, dass jeder nur verdient, was ihm unter rechtsmoralischem Gesichtspunkt zusteht. Niemand sollte aufgrund von Umständen benachteiligt werden, für die sie oder er nichts kann. Folglich sollte die Beurteilung der Fairness der Kooperation von bestimmten unverschuldeten Umständen oder unverdienten Chancen absehen. Dazu gehören nach Rawls die gesellschaftliche Stellung, die Klasse, der Status, die Intelligenz, die Körperkraft, die Besonderheiten der Psyche, die Einstellung zum Risiko, die Neigung zu Optimismus oder Pessimismus *et cetera* (TG 160).

Um diese Vorstellungen von Fairness systematisch auf die Grundstruktur einer Gesellschaft anwenden zu können, schlägt Rawls ein Gedankenspiel vor: Stellen wir uns vor, wir seien Parteien in einer „Verhandlung“, deren Ziel es ist, die Grundstruktur unserer Gesellschaft zu entwerfen. Stellen wir uns weiter vor, wir verfügten nur über beschränkte Informationen über unsere Mandanten. Wir wüssten nicht, welcher sozialen Schicht sie angehören noch welche Talente oder Defizite sie besitzen. (Wir könnten auch selbst unsere Mandanten sein). Des Weiteren sei uns zwar bekannt, dass unsere Mandanten auf ihre Weise nach dem für sie Guten und Gerechten streben, wir wüssten aber nicht, welche Vorstellung genau von einem guten und gelungenen Leben sie besitzen noch welche Gerechtigkeitskonzeption genau sie befürworten. Wir „verhandeln“ also hinter einem *Schleier des Nichtwissens* (TG 29) und müssen dennoch versuchen, das Beste für unsere Mandanten „herauszuschlagen“.

In einer solchen Situation werden wir nach Rawls vernünftigerweise von dem schlimmsten denkbaren Fall ausgehen und annehmen, dass unsere Mandanten die schlechtesten denkbaren Ausgangsbedingungen haben. Darum werden wir klugerweise eine Grundstruktur wählen, in der entweder alle gleich gestellt sind, oder eine solche, in der Ungleichheiten auch zum Vorteil der am meisten benachteiligten gesellschaftlichen Position sind. Wir würden eine Grundstruktur wählen, in der die am meisten benachteiligte gesellschaftliche Position relativ besser gestellt ist als in allen alternativen Grundstrukturen.

Diese imaginäre Verhandlungssituation nennt Rawls den „Urzustand“ (TG §4 (*original position*), Kap. 3). Annahmen über den Urzustand umfassen nicht nur

den Schleier des Nichtwissens. Darüber hinaus werden die Parteien als rational und als gegenseitig desinteressiert vorgestellt (TG 30 f.).

Es soll sogleich festgehalten werden, dass der Urzustand die Intuition, was eine *unfaire Benachteiligung* beziehungsweise einen *ungerechtfertigten Vorteil* darstellt, nicht begründen, sondern nur systematisieren und veranschaulichen soll. Was durch den Urzustand gerechtfertigt wird, steckt im wesentlichen schon in den Annahmen, durch die er konstituiert wird. Der Urzustand dient nur der konsistenten und kohärenten Darstellung der besagten Voraussetzungen. Damit ist natürlich mehr gemeint und geleistet als eine bloße Paraphrase. Eine Systematisierung vorher nebeneinander stehender Grundüberzeugungen kann dazu beitragen, unsere intuitiven Vorstellungen zu ordnen, in eine Rangfolge zu bringen, Inkonsistenzen aufzudecken und Desiderate aufzuzeigen. Abstraktion und Idealisierung schaffen eine Distanz zum Bestehenden, aus der heraus dieses kritisch beurteilt werden kann und unsere diesbezüglichen Intuitionen eventuell einer Revision zugänglich gemacht werden. Auch ist der Urzustand nur in einem metaphorischen Sinn eine Verhandlungssituation, da ja alle Parteien dieselben Informationen besitzen (beziehungsweise nicht besitzen) und darum alle dieselben Interessen (beziehungsweise gar keine partikularen Interessen) haben (TG 162 f.). Ebenso gut könnte man die scheinbare Vielfalt der Parteien durch einen einzigen rationalen Entscheider ersetzen. Allenfalls zur „Ratifizierung“ des ausgehandelten Ergebnisses bedarf es der Vorstellung von einer Mehrzahl von Vertragspartnern.⁶

Woher beziehen aber die Intuitionen, auf die Rawls sich bei der Rechtfertigung seiner Urzustandskonzeption beruft, ihre Plausibilität? Rawls knüpft hier an Übereinkünfte an, von denen er glaubt, dass sie in modernen, sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften implizit schon bestehen.⁷ Zu diesen grundlegenden Übereinkünften gehören sowohl formale als auch materiale ethische sogenannte *Fixpunkte* (TG 37). Rawls nennt als *materiale* Forderungen beispielsweise „die Verurteilung der Sklaverei und Leibeigenschaft, der religiösen Verfolgung, der Unterdrückung der arbeitenden Klassen und der Frauen, der unbegrenzten Akkumulation von Vermögen, der Abscheulichkeiten von Grausamkeit und Folter und des Übels der Freude an der Unterdrückung anderer“.⁸

Zu den *formalen* Fixpunkten gehört das Prinzip der Volkssouveränität:

[S]eeing political power as the power of citizens as a collective body, we ask: when is that power appropriately exercised? . . . To this political liberalism says: our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to *endorse* in the light of principles and ideals *acceptable* to their common human reason. This is the liberal principle of legitimacy. To this it adds that all questions arising in the legislature that concern or border on constitutional essentials, or basic questions of justice, should also be settled, so far as possible, by principles and ideals that can be similarly *endorsed*. Only a political conception of justice that all citizens might be reasonably expected to *endorse* can serve as a basis of public reason and justification (PL 136 f., HD).

Das Prinzip der Volkssouveränität ist nicht mit dem „umfassenden Ideal“ der Autonomie und des Individualismus zu verwechseln (PL 13 f.), das mit einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption im Sinne Rawls unverträglich wäre.⁹ Das Prinzip der Volkssouveränität gehört zur Theorie des Rechten; das Ideal der Autonomie aber wäre Teil einer Konzeption des Guten. Dies ist der entscheidende Unterschied zu Habermas. Ersteres ist notwendige und hinreichende Bedingung für einen *idealen* Rechtszustand. Ein *provisorischer* Rechtszustand muss aber für verschiedene individuelle Konzeptionen des Guten offen bleiben, also auch beispielsweise für eine Konzeption des Guten, die sich auf einer starken sozialen Einbindung des Individuums in familiäre, religiöse oder soziale Zusammenhänge gründet.

Indem Rawls seine Gerechtigkeitstheorie in den Kontext einer modernen pluralistischen Gesellschaft stellt, akzeptiert er deren Bedingungen als Beschränkung der Rolle, die er als Philosoph in einer solchen Gesellschaft spielen kann. Unter den Bedingungen der Koexistenz einer Vielzahl von „umfassenden philosophischen und religiösen Weltanschauungen“ (PL xvi f. *comprehensive doctrines*) in einem gemeinsamen Staat, sieht Rawls seine Rolle als Philosoph, der sich über die Legitimität und Gerechtigkeit der öffentlichen und für alle verbindlichen Institutionen Gedanken macht, nicht darin, diese Institutionen nur aus der Perspektive *einer* dieser philosophischen Weltanschauungen (seiner eigenen) zu bewerten. Rawls stellt sich vielmehr auf den Standpunkt der „öffentlichen Vernunft“ (PL, lecture VI (*idea of public reason*)), der von allen in der Gesellschaft auftretenden vernünftigen Weltanschauungen eingenommen werden kann.

Vernünftig, so interpretiere ich Rawls, ist der Vertreter einer Weltanschauung, (1.) wenn er akzeptiert, dass es andere Weltanschauungen gibt, die in den Augen ihrer Anhänger ebenso begründet sind wie seine eigene Lehre in seinen Augen, und (2.) wenn er akzeptiert, dass er mit den Anhängern anderer Lehren nicht in einen Disput darüber eintreten kann, welche der jeweiligen Weltanschauungen wahr oder richtig ist. Er muss akzeptieren, dass aus der Perspektive der öffentlichen Vernunft Begründungsfragen, sofern sie die Weltanschauungen der Anderen betreffen, irrelevant sind, weil sie den öffentlichen Konsens und damit die Basis für die gesellschaftliche Zusammenarbeit gefährden:

Es sollte beachtet werden, dass gemäß dieser Auffassung eine Rechtfertigung nicht einfach als ein gültiges Argument aus einer Reihe von Prämissen angesehen werden darf, selbst dann nicht, wenn diese Prämissen wahr sind. Vielmehr richtet sich jede Rechtfertigung an andere, die nicht mit uns übereinstimmen; sie muss deshalb immer von einem Konsens aus erfolgen.¹⁰

Auch in TG schreibt Rawls schon:

Ein bloßer Beweis ist keine Rechtfertigung [für zwei von einer Norm betroffene Menschen]. Zur Rechtfertigung wird er, wenn die Ausgangspunkte [des Beweises] beiderseits zugestanden werden (TG 630, HD).

Man versucht nicht, Einwände zu widerlegen, sondern vielmehr einen grundsätzlichen internen Konflikt . . . zu lösen.¹¹

Von einer vernünftigen Einigung ausgeschlossen wären solche Anhänger einer beliebigen Weltanschauung, die entweder (1) nicht sehen oder (2) nicht anerkennen. Anhänger einer Weltanschauung, die nicht akzeptieren, dass es verschiedene, einander ausschließende Lehren gibt, die auch durch einen rationalen Diskurs nicht in eine einheitliche Weltanschauung überführt werden können,¹² müssten zu Paternalismus oder Gewalt greifen, wenn sie ihre Lehre für alle anderen Gesellschaftsmitglieder verbindlich machen wollten. Beides wäre nicht akzeptabel und nicht vernünftig im Sinne Rawls (PL 48–66).

Rawls übernimmt als Philosoph die Rolle eines Mediators zwischen Weltanschauungen.¹³ Als solcher urteilt er weder positiv noch negativ über die Wahrheit oder Richtigkeit der verschiedenen umfassenden Lehren, sondern nur über deren Vernünftigkeit: das heißt über deren Toleranz, Friedfertigkeit und Fähigkeit, am gesellschaftlichen Konsens mitzuarbeiten. *Konsens* ist dabei nicht in seiner Alltagsbedeutung zu verstehen. Die Gesellschaftsmitglieder und Anhänger ihrer jeweiligen Weltanschauungen werden hier nicht als politische Körperschaft aufgefasst, die durch Abstimmung oder Mehrheitsentscheid eine Übereinkunft erzielt.¹⁴ Es scheint Rawls vielmehr um einen Konsens zu gehen, der noch tiefer liegt als die von der Verfassung bestimmten demokratischen Verfahren, tiefer auch als der Konsens der verfassungsgebenden Versammlung. Es ist der Konsens, der überhaupt erst die Gesellschaft als eine politische Einheit konstituiert. Dieser Konsens dürfte keinem Anhänger irgendeiner vernünftigen Weltanschauung durch Mehrheitsentscheid aufgezwungen werden. Er wäre als *einstimmig* zu denken, damit die legitimen Interessen wirklich jeden Individuums berücksichtigt würden.

Mit dem nur als einstimmig vorstellbaren und darum immer nur idealen Konsens klingt bei Rawls die regulative Idee des Kantischen „ursprünglichen Vertrags“ an,¹⁵ der ebenfalls auf keine bestimmte empirische Institutionalisierung von Volkssouveränität zu reduzieren ist (vgl. §11 unten). Der ursprüngliche Vertrag bleibt als regulative Idee „Richtschnur“,¹⁶ das heißt ein bloßes Negativkriterium zum Ausschluss von eindeutig nicht zu legitimierenden Formen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses. Als regulative Idee hat der einmütige Konsens für den politischen Standpunkt bei Rawls dieselbe grundlegende Bedeutung wie die regulative Idee der Wahrheit oder Richtigkeit für den Standpunkt einer umfassenden Lehre.

Hier erweist sich die Intuition des Prinzips der Volkssouveränität als metaethische Rahmenbedingung für Rawls' gesamte Gerechtigkeitskonzeption. GF ist darum keine moralphilosophische Konzeption im Sinne einer auf Wahrheit oder Richtigkeit abzielenden philosophischen Lehre, sondern eine politische Konzeption

on, die anstelle der Wahrheit als regulativer Idee für ihre Angemessenheit den vernünftigen Konsens setzt, der damit zur idealen Grundlage der sozialen Einheit wird. Was metaethisch das Ideal des *einmütigen* Konsenses ist, das ist in GF, verstanden als Gerechtigkeitskonzeption für „unsere“ nicht-idealen Verhältnisse, das abgeschwächte Ideal des *vernünftigen* Konsenses aller von der Gerechtigkeitskonzeption Betroffenen. Die Einmütigkeitsbedingung wird zugunsten der Machbarkeit gelockert. Rawls spricht in PL nicht von einem Konsens der Bürger, sondern von einem Konsens der „vernünftigen umfassenden Lehren“ (PL 58). Als politische Konzeption orientiert sich GF nicht mehr am nicht zu realisierenden Ideal der Einstimmigkeit, sondern am erreichbaren (politischen) Ideal des „überlappenden Konsenses“ (PL 15) zwischen vernünftigen umfassenden Lehren. Als eine solche Konzeption ist GF aber immer noch normativ.¹⁷ Der Standpunkt der öffentlichen Vernunft ist ein intermediäres Ideal, eine mittelfristige regulative Idee, die dennoch kritisch genannt werden kann.

So unterscheidet die Forderung nach der wechselseitigen Anerkennung der Bürger als freier und gleicher Rawls' Liberalismus von libertären Positionen, wie sie etwa von Robert Nozick, James M. Buchanan und Otfried Höffe vertreten,¹⁸ wo ein Gesellschaftsvertrag erst zustande kommt, nachdem ein Machtkampf eine sogenannte „natürliche Verteilung“ von Vorteilen erkennen lässt. Erst wenn die Bessergestellten durch die Ausnutzung ihrer Machtposition nichts mehr hinzugewinnen können, akzeptieren sie das *exeundum e statu naturali*. Für den Libertarismus ist die Verteilung von Eigentum und Machtmitteln etwas Vorgesellschaftliches und darum Natürliches. Für Rawls ist sie im Idealfall ein Resultat fairer – in der Realität aber zumeist unfairer „Kooperation“ und darum nichts „Natürliches“. Während der Libertarismus eine normative Perspektive aus einem „natürlichen“ Prozess gewinnen möchte, muss Rawls zufolge jeder Vorteil, den ein Bürger über einen anderen haben kann, erst durch vernünftige Gründe gerechtfertigt werden, die alle Betroffenen akzeptieren können.

Die Notwendigkeit der allseitigen Akzeptanz der Bedingungen sozialer Kooperation folgt für Rawls aus dem Kriterium der Reziprozität zwischen vernünftigen Bürgern (PL 49 f., 54). Vernünftige Bürger erkennen einander als Freie und Gleiche an. Niemand ist in der moralisch privilegierten Position, anderen Bürgern die eigenen Auffassungen aufzutroyieren zu dürfen oder sie legitimerweise zu dominieren, zu manipulieren oder von einer Zwangslage zu profitieren, die anderen Bürgern aus ihrer benachteiligten sozialen Position erwächst.¹⁹ Damit wird die Definition des intermediären Ideals des überlappenden Konsenses durch das regulative Ideal des *einmütigen* Konsenses gerechtfertigt.

Da der moralische Standpunkt eines jeden der Anerkennung durch die Anderen bedarf, um für alle verbindlich zu werden, kann Normativität nur wirklich werden, wenn sie die Chancen für diese Anerkennung mit ins Kalkül nimmt.²⁰ Wie dies vom Standpunkt der öffentlichen Vernunft aus möglich ist, führt Rawls

exemplarisch am Begriff der Autonomie (PL xlv f.) und anhand der Abtreibungsproblematik (PL lvi f.) vor. Die Gründe, die wir öffentlich für unseren moralischen Standpunkt anführen, müssen realistischerweise von allen anerkannt werden können.

Da Rawls mit GF nur ein intermediäres Ideal anstrebt, erhebt sich die Frage, wie kritisch genau und zugleich wie affirmativ in Bezug auf die bestehenden Verhältnisse dieses Ideal ist. Die Antwort auf diese Frage wird differenziert sein müssen. Einerseits versucht Rawls nicht einmal, einen kontextunabhängigen, überhistorischen, universalen oder archimedischen Standpunkt zu finden, aus dessen Perspektive das Bestehende radikal zu kritisieren wäre (vgl. §8). Dies könnte auch keine Theorie leisten, die zugleich für unsere kontextgebundenen, historischen, partikularen, menschlichen Verhältnisse relevant sein will. Es wäre daher nicht fair, von Rawls zu verlangen, einen solchen Standpunkt zu suchen, und ihm andernfalls vorzuwerfen, er verhalte sich rein affirmativ. Die oben genannten Fixpunkte lassen andererseits einen weiten Spielraum hinsichtlich ihrer Realisierungsmöglichkeiten in verschiedenen Grundstrukturen und damit auch viel Spielraum für Kritik an konkreten Grundstrukturen innerhalb des Bereichs der sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften.

Jede Theorie muss offen oder versteckt Prämissen setzen, die sie nicht begründen kann. Rawls unterstellt, dass wir die für seine Theorie wesentlichen normativen Prämissen gemeinschaftlich als Bürger von sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften gesetzt haben könnten. Ich werde dies den *Hintergrundkonsens* einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft nennen. „Erst wenn wir [die Frage nach der vernünftigsten Grundlage sozialer Einheit] beantwortet haben, können wir auch [die weitere Frage] beantworten: Welche ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption“ (ebenda Fußnote 27). Dazu gehören sowohl materiale als auch formale Bestimmungen: die Fixpunkte einschließlich des Prinzips der Volkssouveränität.²¹

Es geht Rawls innerhalb des weiten Rahmens, den dieser Hintergrundkonsens absteckt, darum, eine kritische Distanz zu den bestehenden Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur aufzubauen. Seine Theorie pendelt dabei zwischen zwei Tendenzen hin und her, einer rekonstruktiven, hermeneutischen und einer konstruktivistischen, kritischen Tendenz. Rawls konstruiert auf der Basis der oben genannten hermeneutisch ausgemachten Fixpunkte ein Argumentationschema für die Konzeption einer gerechten Grundstruktur in vier Stufen: Urzustand, verfassunggebende Versammlung, Gesetzgebung und Gesetzesauslegung. Dabei sind die aus dem Urzustand abgeleiteten Gerechtigkeitsgrundsätze richtungweisend für alle weiteren Stufen des Arguments. Die so modellhaft entworfene „gerechte“ Gesellschaft liefert den Maßstab für die Beurteilung und Reform der tatsächlichen Grundstruktur durch die politische Gemeinschaft.

Nun ist es denkbar, dass die Schlussfolgerungen des konstruktivistisch-kritischen Teils der Theorie einigen Annahmen aus dem rekonstruktiv-hermeneutischen Teil der Theorie, den Fixpunkten, widersprechen. In diesem Fall gibt die Theorie kein Kriterium vor, nach dem zu entscheiden wäre, ob die betreffenden Vorannahmen fallengelassen werden sollen, oder ob das Argumentations-schema so abgeändert werden muss, dass die ungewünschten Implikationen nicht mehr auftreten. Die beiden Tendenzen der Theorie müssen dann irgendwie ins Gleichgewicht gebracht werden. Wie, das bleibt dem Einzelnen beziehungsweise der politischen Gemeinschaft überlassen, in der mit Hilfe von GF über die bestehende Grundstruktur nachgedacht wird (vgl. §4 zum Überlegungsgleichgewicht).

Der Gang der Argumentation in der TG folgt sieben Schritten, wobei der erste Argumentationsschritt nicht eigentlich Teil der Theorie ist, sondern deren Voraussetzungen expliziert und zu motivieren sucht. Im letzten Schritt werden die Resultate der Theorie mit den eingangs gemachten Vorannahmen verglichen. In die Vorannahmen war ein Vorverständnis davon eingeflossen, welche Resultate die Theorie erbringen sollte. Im Fall der Nichtübereinstimmung der Resultate mit den Vorannahmen besteht die Alternative, entweder die eine oder andere Vorannahme aufzugeben oder die Argumentation so abzuändern, dass sie die gewünschten Resultate liefert. Diese Prozedur soll nach Rawls' Vorstellung schließlich zu einer Vereinbarkeit von Vorannahmen und Resultaten führen, dem sogenannten Überlegungsgleichgewicht. Die Argumentationsschritte sind die folgenden (vgl. TG §31 *Vier-Stufen-Gang*):

- (1) Setzung der Fixpunkte als Prämissen.
- (2) Rechtfertigung der Urzustandskonzeption durch die Fixpunkte.
- (3) Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze durch den Urzustand.
- (4) Rechtfertigung der Verfassung durch die Gerechtigkeitsgrundsätze.
- (5) Rechtfertigung der Gesetzgebung durch die Verfassung.
- (6) Rechtfertigung der Rechtsauslegung durch die Gesetze.
- (7) Abwägung von Prämissen und Konklusionen im Überlegungsgleichgewicht.

Auf die Schritte (1) und (2) bin ich oben schon eingegangen. Ich beginne also mit Schritt (3), dem Urzustand und der Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze: Nach Rawls' Vorstellung können die Parteien des Urzustands unter den gegebenen Beschränkungen nicht anders entscheiden, als genau die beiden oben zitierten Gerechtigkeitsgrundsätze zu Leitsätzen für den Entwurf der Grundstruktur ihrer Gesellschaft zu machen (TG §26 f.). Dabei ist zu beachten, dass für die Argumentation aus der Perspektive der Parteien moralische Argumente keine Rolle spielen (TG §25). Die Parteien verfolgen nur ihre Interessen und stellen darum nur Klugheitsüberlegungen im Sinne ihrer Mandanten an (TG 171, Punkt 12a.). Die Gerechtigkeitskonzeption soll ja gerade als das Ergebnis eines als fair vorgestellten

Interessenausgleichs dargestellt werden. Substantielle Gerechtigkeitsvorstellungen dürfen also nicht schon den Parteien in der Ausgangsposition zugeschrieben werden (TG 169 *rein formaler Gerechtigkeitssinn*). Es gehört zu den Beschränkungen des Urzustands in Bezug auf die Motivation der Parteien, dass sie bloß rational und nicht altruistisch sind (TG 30 f., 152 *gegenseitiges Desinteresse*). Die Fairness des Interessenausgleichs wird dadurch gewährleistet, dass den Parteien alles Wissen darüber vorenthalten wird, was ihre Interessen im Besonderen sein könnten (TG §24). Mit den Beschränkungen des Urzustands werden die Verhandlungspartner zur Fairness gegeneinander und zur Unparteilichkeit genötigt. Sie kennen nur die allgemeinen Tatsachen der *Conditio humana*, der menschlichen Psychologie, Ökonomie und Soziologie (TG 160 f.), und sie wissen (rein formal), dass sie eine Vorstellung von einem gelingenden Leben haben werden, die sie realisieren wollen werden (TG 150 f., 433 f.). In PL erweitert Rawls diese „schwache Theorie des Guten“ um die Konzeption dreier „höherrangiger Interessen“ (PL 74 f.), erstens, eine Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, zweitens, eine Vorstellung von einem guten Leben zu entwickeln und diese, drittens, zu realisieren.

Die Gesellschaft, für die ein Gerechtigkeitskriterium gesucht wird, gilt der Einfachheit halber als abgeschlossen, das heißt, sie unterhält keinerlei Außenbeziehungen und ist völlig autark (TG 24, 498). Es herrschen relativ günstige wirtschaftliche Bedingungen, die es aussichtsreich erscheinen lassen, dass die Erfüllung der elementarerer Bedürfnisse jedes Einwohners zu bewerkstelligen ist. In Bezug auf weitergehende Ansprüche herrschen jedoch Bedingungen relativer Knappheit, so dass Verteilungskonflikte entstehen, zu deren Ausgleich eine Gerechtigkeitskonzeption nötig ist (TG §22).

Des weiteren wird davon ausgegangen, dass die Gesellschaft pluralistisch ist (TG 150), dass aber ein alle Weltanschauungen umgreifender Konsens gefunden werden kann.

Eine Gesellschaft, in der das gesuchte Gerechtigkeitskriterium wirksam ist, heißt „wohlgeordnet“ (TG §69). Sie ist der Gegenstand der „idealen Theorie“ (TG 25 f.), in der die Bürger die Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennen und die Grundstruktur dem Gerechtigkeitskriterium genügt. Alle Bürger haben die Chance, ihre jeweilige Vorstellung von einem guten Leben zu verwirklichen, allerdings in den Grenzen, die sie sich mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen auferlegt haben. Aus der Perspektive des Urzustands ist den Parteien nicht bekannt, welche Vorstellung von einem guten Leben sie in dieser wohlgeordneten Gesellschaft haben werden. Sie wissen nur, *dass* sie eine solche Vorstellung haben werden und dass sie zur Verwirklichung dieser Vorstellung gewisse Ressourcen brauchen. Rawls nennt diese Ressourcen „Grundgüter“ (TG §15). Der Begriff der Grundgüter umfasst sowohl materielle Ressourcen und Machtmittel wie Einkommen, Besitz, Befugnisse und Vorrechte als auch Grundrechte wie Freizügigkeit, freie Berufswahl,

politische Teilhaberechte und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung (TG 112). Neuerdings rechnet Rawls auch die Qualität von Freizeit und Arbeit hinzu.²²

Rawls behauptet nun, die durch die Ausgangsposition gekennzeichnete Entscheidungssituation sei so geartet, dass es für die Parteien rational wäre, genau das Maximin-Kriterium (*Maximum minimorum*) zu wählen (TG 177–180).²³ Das Kriterium besagt, dass von zwei alternativen Grundordnungen diejenige als die gerechtere vorzuziehen ist, die derjenigen gesellschaftlichen Position, die am meisten benachteiligt ist, die beste Ausstattung mit Grundgütern verleiht, also die maximale Ausstattung für die minimale Position (TG 178). Dafür muss die Situation entscheidungstheoretischen Erkenntnissen zufolge drei Merkmale haben (TG, Fußnote 19): (1.) unter allen möglichen Grundstrukturen gibt es genau eine, in der die minimale Position mindestens erträglich ist, und es ist keines besonderen Risikos wert, diese weiter zu verbessern. (2.) Jede alternative Grundstruktur birgt das Risiko, dass die minimale Position im Vergleich zu den gegebenen Alternativen schlechter gestellt wird. (3.) Die Wahrscheinlichkeit dieses Risikos lässt sich nicht abschätzen.

Unter der Voraussetzung, dass in der zu strukturierenden Gesellschaft relativ günstige wirtschaftliche Bedingungen herrschen, die jedem Mitglied eine minimal ausreichende Ausstattung an Grundgütern ermöglichen, werden die Parteien in der Ausgangsposition das erste Gerechtigkeitsprinzip wählen (TG 175): das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. Die Liste der Grundfreiheiten ergibt sich für Rawls aus den höherrangigen Interessen der Parteien des Urzustands.²⁴ Die Liste könnte Rawls zufolge die Freiheit des Gewissens, der Gedanken, der Rede, der Presse, der Versammlung, der Vereinigung, das aktive und passive Wahlrecht, das Recht auf körperliche und psychische Unversehrtheit, auf Freizügigkeit, auf persönliches Eigentum (ohne Erbrecht, Besitz an Produktionsmitteln und natürlichen Ressourcen), und das Recht auf Rechtsstaatlichkeit (Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft, *Habeas corpus*, baldiges Gerichtsverfahren, publizierte Verfahrensregeln) umfassen.

Man kann den Grundrechtsschutz in einer Gesellschaft an drei Merkmalen messen: erstens daran, inwieweit die Verfassung und die Gesetzestexte die Grundrechte enthalten, zweitens daran, wie der Grundrechtsschutz für den Einzelnen effektiv gesichert wird, und drittens daran, welchen tatsächlichen Wert die Grundrechte für Einzelne haben (TG 233). Das erste Merkmal läuft Gefahr, rein formal zu bleiben. Grundrechte können, wie etwa in der Verfassung der Weimarer Republik, bloß deklariert werden, ohne dass eine Möglichkeit besteht, sie vor einem Gericht einzuklagen. Dieses Recht ist im zweiten Merkmal inbegriffen: Rawls' Grundrechte sind als einklagbare Rechtsansprüche Einzelner gegen den Staat gedacht. Zudem schließt seine auf die gesamte Grundstruktur erweiterte Sicht

auch die Drittwirkung der Grundrechte, den Schutz Einzelner vor Grundrechtsverletzungen durch Privatpersonen oder Vereinigungen, mit ein.

Grundsätzlich spielen dabei für Rawls die Mittel keine Rolle, die jemand benötigt, um von seinen Grundrechten Gebrauch zu machen. Wenn jemand von seinem Recht auf Freizügigkeit Gebrauch machen möchte, ihm aber die Mittel dazu fehlen, so stellt dies Rawls zufolge noch keine Einschränkung seines Grundrechts dar.²⁵ [D]er Ausgleich eines geringeren Wertes der Freiheit ist etwas anderes als ein Ausgleich für ungleiche Freiheit“ (TG 233). Rawls fordert gleiche Freiheit, aber nicht gleichen Wert der Freiheit. Ungleichheiten in Bezug auf den Wert der Grundfreiheiten für einzelne Positionen in der Gesellschaft sollen durch das Differenzprinzip gemildert werden und bedürfen einer Rechtfertigung durch den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz.

Eine bezeichnende Ausnahme von dieser Regel macht Rawls bei den politischen Mitwirkungsrechten (TG 254 f.). Hier fordert er den *fairen Wert* des Grundrechts: Gleich stark motivierte Bürger sollten in etwa gleich große Chancen haben, politische Mitwirkungsmöglichkeiten zu erlangen (TG 255). Mit der Auszeichnung der politischen Freiheiten gegenüber anderen Grundfreiheiten betont Rawls die Bedeutung des Fixpunkts „Volkssouveränität“ innerhalb seiner Gerechtigkeitskonzeption. Rawls räumt den „Freiheiten der Alten“, den politischen Mitwirkungsrechten, zwar keinen „Vorrang“ vor den „Freiheiten der Moderne“ ein, in dem Sinne etwa, dass bestimmte Grundrechte zugunsten von Mitwirkungsrechten eingeschränkt werden dürften: [D]ie Gedanken- und Gewissensfreiheit, die persönliche Freiheit und die Bürgerrechte sollten nicht der politischen Freiheit geopfert werden, der Freiheit, gleichberechtigt am politischen Leben mitzuwirken“ (TG 230), aber er zeichnet sie gegenüber den übrigen Grundrechten doch dadurch aus, dass er auf der Gleichverteilung auch ihres *Wertes* besteht.

Die erforderlichen Mittel für den Nutzen, den Bürger aus den übrigen Grundrechten ziehen können, gewährleistet prinzipiell, und unter den günstigen Bedingungen, die Rawls hier immer voraussetzt, die Grundgüterverteilung nach dem Differenzprinzip. Für den Fall, dass diese günstigen Bedingungen nicht vorliegen, hat Rawls zuletzt zugestanden, dass dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz ein Prinzip vorangestellt wird, das den Grundrechten gleichberechtigt die Befriedigung von Grundbedürfnissen zur Seite stellt.²⁶ Die Grundbedürfnisse eines Menschen sind befriedigt, wenn er über die rechtlichen und materiellen Voraussetzungen und über die Bildung verfügt, die es ihm gestattet, als Bürger seiner Gesellschaft eine gleichberechtigte Rolle zu spielen (PL 166). Rawls scheint dazu auch ein Recht auf Arbeit zu zählen: „Society [has to be an] employer of last resort through general or local government, or other social and economic policies. Lacking a sense of long-term security and the opportunity for meaningful work and occupation is not only destructive of citizens' self-respect but of their sense that they are

members of society and not simply caught in it. This leads to self-hatred, bitterness, and resentment".²⁷

Dies hätte aber auch die Konsequenz, dass Grundrechte zugunsten der Befriedigung von Grundbedürfnissen eingeschränkt werden dürften. Nach dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz dürfen Grundrechte nur um anderer Grundrechte willen eingeschränkt werden. Wenn es der historische Entwicklungsstand einer Gesellschaft aber nicht erlauben würde, zugleich die Grundbedürfnisse der Bevölkerung nach Nahrung, Wohnung, Kleidung, Bildung und medizinischer Grundversorgung zu befriedigen *und* einen aufwendigen politischen und administrativen Apparat zu unterhalten, dann wären mit Rawls Abstriche bei den Staatsausgaben für gerechte Verwaltung, demokratische Politik und Rechtssicherheit gewährende Institutionen, das heißt ein gewisser Wohlfahrtsdespotismus zugunsten der elementaren Bedürfnisse der Bürger, zu rechtfertigen – sicher ein kritischer Punkt, der weiterer Diskussion bedürfte.

Rawls zitiert ein weiteres Argument, das dazu benutzt werden könnte, die politischen Grundrechte einiger zugunsten eines relativen Mehr an Mitbestimmung anderer einzuschränken. Das Argument stammt von John Stuart Mill,²⁸ der erklärt, dass intelligentere und besser ausgebildete Menschen mehr Stimmen bei demokratischen Wahlen haben sollten, damit ihre Auffassungen mehr Gewicht bekämen (TG 262 f.). Rawls selbst lehnt dieses Argument unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten nicht kategorisch ab, wenn er auch am Schluss des angegebenen Abschnitts den Wert der gleichen politischen Freiheiten für die Selbstachtung der Bürger und die Stabilität der demokratischen Grundordnung betont. Unter dem Gesichtspunkt der Legitimität politischer Entscheidungen erscheint Mills Argument jedoch als unhaltbar. Ein ungleiches Wahlrecht widerspricht dem Prinzip der Volkssouveränität, indem es die Vorherrschaft einer Gruppe von Menschen gegenüber einer anderen institutionell verankern, Herrschaft also nicht mehr durch Zustimmung aller Parteien des idealerweise die politische Gemeinschaft konstituierenden Gesellschaftsvertrags gleichermaßen legitimieren würde.

Man könnte argumentieren, dass eine ungleiche Partizipation an der (Selbst-) Herrschaft von allen Parteien der verfassungsgebenden Versammlung gewollt und damit auch legitimiert sein könnte. Dagegen spricht jedoch nicht nur, dass auch eine solche Verfassung letztlich vor dem Hintergrund eines ursprünglichen Vertrags gerechtfertigt werden müsste, sondern auch ein pragmatisches Argument, das eine Entscheidung der Parteien des Urzustands zugunsten eines ungleichen Wahlrechts als irrational erscheinen lässt: Erfahrungsgemäß wirken sich die größeren Vorrechte einer sich über Generationen etablierenden „Elite-Zunft“ nicht in erster Linie zugunsten der am meisten Benachteiligten in der Gesellschaft aus, sondern zugunsten der Angehörigen der Zunft selbst. Von einer Elite-Zunft beherrschte politische Institutionen werden niemals unvoreingenommen gegen-

über den Privilegien dieser Elite sein und diese Privilegien notfalls auch auf Kosten der weniger Privilegierten in der Gesellschaft verteidigen.

Da wohl kein moderner Staat ohne Eliten auskommt, ist der entscheidende Punkt hier nicht, ob es überhaupt eine Elite geben soll, sondern ob eine Eliteposition für alle gleich stark motivierten und befähigten Bürger offen ist oder nicht. Illegitim wäre allein eine Elite-Zunft, die sich über Generationen fortpflanzt und ihre Macht dazu missbraucht, institutionelle oder kulturelle Barrieren um sich zu errichten, welche die vom Standpunkt des ursprünglichen Vertrags zu fordernde Chancengleichheit undurchführbar machen würden.

Die Parteien sichern sich durch die für alle gleiche Ausstattung mit Grundrechten eine minimale Basis für ihre Selbstachtung: Zumindest hinsichtlich ihrer Grundrechte sind alle Bürger gleich. Keiner muss sich als Bürger zweiter Klasse fühlen, was für Rawls eine wichtige Voraussetzung dafür ist, dass demokratische Spielregeln eingehalten werden und die Grundordnung stabil bleibt (TG 264). Die Parteien im Urzustand werden versuchen, die Grundrechte so weit wie möglich zu präzisieren (wann, wie und wo darf demonstriert werden, wie sind Landbesitz und Freizügigkeit gegeneinander abzuwägen *et cetera*), um möglichst wenig Spielraum für missbräuchliche Interpretationen zu lassen und um Grundrechtskollisionen auf ein Minimum zu beschränken.²⁹

Erst wenn keine alternative Grundstruktur mehr denkbar ist, die eine umfangreichere gleiche Grundausstattung für alle ermöglichen würde, kommt der zweite Teil des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes, das Prinzip der *Chancengleichheit* zum Tragen.³⁰ Der Vorrang des ersten vor dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz garantiert den Vorrang der Grundrechte vor weitergehenden wirtschaftlichen Ansprüchen. Grundrechte können nicht um des Gewinns höherer wirtschaftlicher Vorteile willen eingeschränkt werden (TG §39); man könnte also der minimalen Position nicht etwa ihre politischen Teilnahmerechte dadurch „abkaufen“, dass man ihre wirtschaftliche und soziale Ausstattung verbessert (TG 84).

Nach dem zweiten Gerechtigkeitsprinzip gilt, dass soziale und ökonomische Ungleichheiten zwei Bedingungen erfüllen müssen: erstens müssen sie an Ämter und Positionen gebunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offen stehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder sein (PL 6). Das Erstere, die Forderung nach fairer Chancengleichheit, betrifft nach Rawls alle sozialen Faktoren, die einen Einfluss darauf haben, ob jemand eine privilegierte Position erreichen kann (TG 82). Von der Forderung nicht betroffen sind Faktoren wie natürliche Fähigkeiten oder die persönliche Motivation und Leistungsbereitschaft. Die Begabteren und Leistungswilligeren sollen bessere Chancen haben, wenn diese Ungleichheit sich zum größeren Vorteil der Minimalposition auswirkt. Diese Chancen sollen aber nicht von der anfänglichen gesellschaftlichen Stellung der ansonsten gleich Fähigen und Motivierten abhängen.

Ist dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz und dem Prinzip der Chancengleichheit Genüge getan, wird die verbleibende Masse an Grundgütern nach Maximin verteilt. Dies regelt das *Differenzprinzip* (PL 6). Die Bestimmung der Minimalposition bedarf jedoch einer weiteren Konkretisierung. Rawls fügt hinzu, dass mit der Minimalposition die Spanne eines ganzen Lebens erfasst ist und der Terminus sich nicht auf einzelne Lebensabschnitte bezieht (TG 85 *Lebenschancen*). Es geht also um die Ausstattung mit Grundgütern im Lebensdurchschnitt. Weiter bestimmt sich die Minimalposition anhand einer repräsentativen Gruppe und nicht nach einem einzelnen schlechtestgestellten Individuum (TG 118). Dadurch soll der Einfluss statistisch nicht signifikanter individueller Umstände vermindert werden. Die Minimalposition soll ja etwas über die Auswirkungen der *Sozialstruktur* aussagen, und solche Aussagen lassen sich nur statistisch ermitteln.

III. Konsequenzen für die Rawls-Interpretation

Im letzten Abschnitt (§6) wurde Rawls' GF als eine Konzeption vorgestellt, die sich selbst auf die Basis und in den Kontext einer modernen, *pluralistischen* Gesellschaft stellt, in der die Bürger verschiedenen, potentiell inkommensurablen umfassenden Lehren anhängen, von denen abhängt, welche Vorstellung von einem guten Leben sie sich machen und welche Gerechtigkeitskonzeption sie befürworten. Dies hat für Rawls die Konsequenz, dass eine sich als politisch verstehende und politische Relevanz anstrebende Gerechtigkeitskonzeption es vermeiden muss, sich von den nicht konsensfähigen Prämissen der einen oder anderen umfassenden Lehre abhängig zu machen. Die Neutralität gebietet es, den *Standpunkt der öffentlichen Vernunft* als *freistehend* in Bezug auf nicht konsensfähige Prämissen zu konzipieren (PL 10). Dabei kann dem Philosophen die Rolle eines Vermittlers (oder Mediators, aber nicht die eines „Richters“) zufallen, der Möglichkeiten für Konsense zwischen Anhängern verschiedener umfassender Lehren aufzeigt.

Wie für Kants Rechtsethik, so ist auch für die Konzeption des *Standpunkts der öffentlichen Vernunft* das regulative Ideal des einmütigen Konsenses ausschlaggebend. Damit wird das *Prinzip der Volkssouveränität* zur Rahmenbedingung der gesamten Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption. Allerdings wäre zu unterscheiden zwischen der regulativen Idee für die schlechterdings ideale Theorie (der *einmütige* Konsens) und einem *intermediären* regulativen Ideal, dem *vernünftigen* Konsens, der realistischerweise möglich sein sollte und so erst die Konstruktion des öffentlichen Standpunkts anleiten kann. Das intermediäre Ideal ist der realistisch zu konzipierende *überlappende Konsens* unter den in einer Gesellschaft vertretenen umfassenden Lehren. Er hat nicht den Anspruch, die Wahrheit oder Richtigkeit der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption zu gewährleisten, sondern nur ihre Legitimität.

Ich möchte nun übergehen zu den aus Teil I und II zu ziehenden Konsequenzen in Bezug auf einige Momente der Rawls-Interpretation. In dieser Arbeit ist nicht der Raum, sich mit der gesamten einschlägigen aber ausufernden Rawls-Literatur auseinander zu setzen und alle wichtigen kritischen Einwände gegen Rawls' GF zu untersuchen. Es sollen jedoch einige Kritikpunkte untersucht werden, die mir im Hinblick auf die Globalisierbarkeit von GF wichtig erscheinen. Auch einige allgemeine Fragen zu einem angemessenen Rawls-Verständnis sollen angesprochen werden.

7. Ist die *Theorie der Gerechtigkeit* eine Vertragstheorie?

Die erste Frage betrifft den Status des Vertragsarguments in TG. Diese Frage lässt sich gemäß der von Rawls in (PL 28) getroffenen Unterscheidung von *drei Standpunkten* aus stellen: erstens vom Standpunkt der Parteien im Urzustand, zweitens vom Standpunkt der Bürger einer (idealen) wohlgeordneten Gesellschaft und drittens vom Standpunkt von „Ihnen und mir“ als Bürger unserer wirklichen (und immer nicht-idealen) Gesellschaften aus.

Betrachten wir zunächst den Standpunkt der Parteien im Urzustand. Hier siedelt Rawls selbst das vertragstheoretische Element seiner Argumentation an (TG 27 f.). Der Urzustand ist, wie oben schon bemerkt wurde, eine idealisierte Verhandlungssituation, in der den verschiedenen Parteien nicht wirklich verschiedene Perspektiven und Interessen entsprechen. Der Schleier des Nichtwissens versetzt alle Parteien in die gleiche Ausgangslage, so dass man sie fast durch eine Person ersetzen könnte. Nur der Vertragsabschluß selbst, in dem jeder Einzelne sein Einverständnis mit der gefundenen Lösung bekundet, erfordert noch eine Repräsentation der *gesamten* Bürgerschaft. Die Parteien im Urzustand sind jedoch als bloße theoretische Konstrukte keine wirklichen Repräsentanten von „Ihnen und mir“. Sie repräsentieren nicht einmal wirklich die Bürger der idealen wohlgeordneten Gesellschaft. Ihre Entscheidung kann darum weder für diese noch für „uns“ ein Vertragsabschluß sein.

Der Urzustand mag für die Parteien, die daran teilnehmen, eine Vertragsverhandlung sein. Wie stellt sich der Urzustand aber aus der Perspektive der Bürger der wohlgeordneten Gesellschaft dar? Der Vertrag der Parteien im Urzustand rechtfertigt aus ihrer Perspektive die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze. Was aber rechtfertigt für sie das Urzustandsargument, in das ja normativ gehaltvolle Prämissen eingehen, mit denen Art und Umfang des Schleiers des Nichtwissens und der Status der Parteien als freier und gleicher begründet werden sollen?

Wie Kersting gezeigt hat, setzt jede Vertragstheorie eine Begründung solcher Prämissen voraus, ohne sie jedoch aus sich heraus leisten zu können. Kersting unterscheidet im allgemeinen vertragstheoretischen Argumentationsschema drei Teilargumente: das „Vertragsinhaltsargument“, das „Vertragssituationsargument“

und das „dritte Teilargument . . . , das entweder die Gestalt eines Letztbegründungsarguments besitzt oder die hermeneutische Strategie . . . verfolgt“.¹

Entsprechend müssen wir bei Rawls unterscheiden zwischen der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze durch den Urzustand als dem Vertragsinhaltsargument, der Rechtfertigung der Urzustandskonzeption durch „unsere“ wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile als dem Vertragssituationsargument und schließlich der Rechtfertigung der durch unsere wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile in die Urzustandskonzeption eingegangenen normativen Prämissen, den Fixpunkten, als einem dritten Teilargument.

Ein Letztbegründungsargument als drittes Teilargument scheidet aus den in §2 genannten Gründen aus und wäre Rawls auch fremd, da er sich in seinen Äußerungen zur Methode, wie wir in Teil II gesehen haben, eher zum Pragmatismus *à la* Goodman und Quine bekennt und daher eher die hermeneutische Strategie wählen würde. In §3 habe ich versucht, Rawls' Methode im Sinne einer vergesellschafteten Hermeneutik zu rekonstruieren.

Für die Bürger einer (idealen) wohlgeordneten Gesellschaft ist die Frage, ob ihre Fixpunkte hermeneutisch oder letztbegründet sind, nicht interessant. Auch sie sind Konstrukte der Theorie und müssen sich kraft „unserer“ Setzung mit Fragen der Begründung nicht beschäftigen. Unter Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft besteht definitionsgemäß der ideale einmütige Konsens des „ursprünglichen Vertrags“ über die normativen Grundlagen ihres gesellschaftlichen Zusammenschlusses. In diesem Vertrag haben sie einstimmig die Fixpunkte bestimmt, derer sie sich nun im Rahmen des Urzustandsarguments bedienen, um sich der Konsequenzen ihrer normativen Grundorientierung an Freiheit, Gleichheit und Volkssouveränität gemeinschaftlich zu versichern. Diese gemeinschaftliche Rückversicherung hat für die Bürger der idealen wohlgeordneten Gesellschaft, für welche die Parteien im Urzustand ihrerseits nur theoretische Konstrukte sind, nicht mehr den Stellenwert eines Vertrags. Der eigentliche Vertrag ist der von „uns“ vorausgesetzte „ursprüngliche Vertrag“.

Aus „unserer“ Perspektive zerfällt das Vertragsargument nicht, wie Ingeborg Maus unter dem Stichwort „Refeudalisierung der Demokratietheorie“² moniert, in die beiden Vertragstypen des Gesellschaftsvertrags (*Pactum unionis*) und des Herrschaftsvertrags (*Pactum subjectionis*). Rawls bleibt allein dem modernen, auf Rousseau und Kant zurückgehenden Gesellschaftsvertrag verpflichtet, denn eine vorgegebene natürliche Ordnung, nach der die Welt in Herrscher und Beherrschte zerfällt, kommt bei Rawls nicht vor (vgl. auch §11 unten). Die Bürger der idealen wohlgeordneten Gesellschaft bleiben „unter sich“, wie das Prinzip der Volkssouveränität und Maus es fordert.³ Aus der Perspektive der Bürger der idealen wohlgeordneten Gesellschaft ist die notorische Schwäche des Vertragsarguments nicht problematisch, wohl aber aus der Perspektive von „Ihnen und mir“.

Aus „unserer“ Perspektive trifft es zu, dass das Vertragsargument „nicht im mindesten die Begründungslasten tragen kann, die [ihm] der Kontraktualismus aufbürdet“.⁴ Rawls' Gerechtigkeitstheorie ist jedoch keine Vertragstheorie in diesem Sinn. Das Vertragsargument mit der Verhandlung im Urzustand ist bei Rawls eingekleidet in eine Rahmenhandlung, an der wir selbst sowohl als Autoren als auch als Charaktere teilnehmen.⁵ Diese alles umgreifende Geschichte handelt vom Gesellschaftsvertrag nurmehr als von einem regulativen Ideal, von dem „Sie und ich“ als Charaktere (beziehungsweise *Citoyens*) betroffen sind. Als ganze Menschen (und Autoren) sind „wir“ dagegen in jenen kollektiven Selbstverständigungs- und -gesetzgebungsprozess verstrickt, den ich „vergesellschaftete Hermeneutik“ genannt habe. Aus der Perspektive von „Ihnen und mir“ ist GF folglich keine Vertragstheorie, sondern die Konzeption einer gesellschaftlichen Praxis. Eine gesellschaftliche Praxis setzt keinen Vertragsabschluß voraus, keine „radikale Wahl“, wie Rawls es formuliert;⁶ sie ist aber auch nicht als *minimal akzeptabel* (und schon gar nicht als *gerechtfertigt*) denkbar, ohne ein Minimum an Einverständnis der an ihr Partizipierenden.

Wir haben gesehen, dass die beiden wichtigsten Grundüberzeugungen, das Prinzip der Volkssouveränität und die Idee universaler Menschenrechte, hermeneutisch aus der etablierten Praxis sich als demokratisch verstehender Gesellschaften gewonnen werden können. Eine etablierte MAP setzt aber keinen Vertrag voraus. Da eine etablierte Praxis, wenn sie als MAP gelten kann, ohne Gewalt im oben definierten Sinne auskommt, kann man bei ihren Teilnehmern auf eine gewisse Freiwilligkeit schließen. Allerdings ist diese Freiwilligkeit nur negativ durch den Verzicht auf Gewalt gegen eventuell als illegitim empfundene gesellschaftliche oder staatliche Zwänge gekennzeichnet. Eine positive Übernahme einer vertraglichen Verpflichtung kann daraus nicht entnommen werden.

8. Ist Rawls ein Universalist?

Unter vielen Rawls-Interpreten ist es üblich, den „frühen“ Rawls von dem „späten“ zu unterscheiden und dabei dem frühen Rawls einen universalistischen Anspruch zu unterstellen. So spricht Habermas von einem „starken universalistischen Begründungsanspruch“ der frühen Gerechtigkeitstheorie Rawls,¹¹ Kersting spricht von einem „Allgemeingültigkeits- und Letztbegründungsanspruch“ der frühen Rawls’schen Theorie.² Der späte Rawls wird dagegen mit unterschiedlichen Wertungen als Kontextualist oder Konventionalist gelesen. So schreibt Höffe über den späten Rawls: „Statt mittels der Vertragstheorie universal gültige Grundsätze aufzustellen, genügt es jetzt, den normativen Gehalt zu explizieren, der in den Verfassungstexten und überlieferten Traditionen des demokratischen Rechtsstaates verankert ist“³ und reiht sich betreffs des frühen Rawls in die Riege derjenigen ein, die ihn als Universalisten lesen. Ähnlich Kersting, der dem angeblich universalistischen frühen Rawls dessen eigene „konventionalistische“ Rechtfertigungsstrategie entgegenhält.

Ich möchte zwei Dinge zeigen. Zum einen ist es meines Erachtens nicht angemessen, den frühen Rawls als Universalisten zu interpretieren, wenn Universalismus hier Unabhängigkeit von historisch-kontingenten und dann möglicherweise kontextuell verschiedenen Prämissen bedeuten soll. Schon der Rawls der TG, so meine These, verzichtet darauf, vom Standpunkt einer universellen, überhistorischen Vernunft aus zu argumentieren. Zum zweiten ist meines Erachtens die kategorische Trennung einer frühen von einer späten Lehre in der pointierten Form, in der sie zumeist vertreten wird, nicht gerechtfertigt.

Zum ersten Punkt lassen sich zahlreiche Textstellen finden, die eindeutig darauf hinweisen, dass sich schon der frühe Rawls des historischen Kontextes bewusst ist, in dem seine Überlegungen Gültigkeit haben. Diese Stellen weisen darauf hin, dass Rawls sich immer bewusst war, dass seine Gerechtigkeitstheorie auf eine konkrete historische Praxis bezogen ist: die Praxis einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft. Genau wie der späte, so geht auch schon der frühe Rawls von den geteilten Grundüberzeugungen einer solchen Gesellschaft aus. Um für seine Gerechtigkeitstheorie universale Geltung beanspruchen zu können, müsste Rawls sich entweder von empirischen, historischen und gesellschaftlichen

Umständen unabhängig machen und das Fundament der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze in *apriorischen* oder *notwendigen* Wahrheiten suchen, oder er müsste, statt von der bestehenden Praxis demokratischen Zusammenlebens als heuristischer Basis für seine Gerechtigkeitsüberlegungen auszugehen, eine entsprechende *globale* Praxis benennen können. Beides tut Rawls nicht.

Über die Abhängigkeit seiner Theorie von historisch-kontingenten Prämissen schreibt Rawls: „Die Theorie der Moral muss die Freiheit haben, nach Belieben kontingente Annahmen und allgemeine Tatsachen heranzuziehen“ (TG 70). Seine Beschränkung auf einen nicht globalen Kontext, den einer „Gesellschaft als geschlossene[m] System“ (TG 24) beziehungsweise eines autarken „Nationalstaates“ (TG 498) räumt er ebenfalls ein. Rawls nimmt in TG demzufolge keinen der beiden Begriffe universaler Gültigkeit in Anspruch: weder den apriorischen Begriff von Universalität noch den Begriff eines ins Globale ausgedehnten Kontextes. Dazu lassen sich unterstützend weitere Textstellen anführen. So schreibt Rawls:

Auf jeden Fall ist es offensichtlich unmöglich, eine inhaltliche Theorie der Gerechtigkeit allein auf der Grundlage logischer Wahrheiten und Definitionen zu errichten. Die Analyse moralischer Begriffe und das a priori, sei es noch so traditionell verstanden, sind eine zu schmale Grundlage (TG 70).

Von den vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätzen behaupte ich nicht, sie seien notwendige Wahrheiten oder aus solchen ableitbar (TG 39).

Die letzten beiden Zitate sprechen gegen die erste Option einer universalistischen Lesart. Dass die zweite Option ebenso wenig zur Verfügung steht, ergibt sich aus der Rolle der „wohlüberlegten Urteile“ bei der Rechtfertigung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze. Diese Urteile entstammen einem spezifischen Kontext, der eben nicht überall gegeben ist und darum keine Universalität für sich beanspruchen darf. Die dem Urzustand zugrundeliegende Idee, dass eine Gesellschaft nach dem Modell des Zusammenschlusses *freier* und *gleicher* Bürger modelliert werden sollte, ist weder *a priori* noch *notwendig* wahr, noch ist dieses Ideal global akzeptiert, geschweige denn, dass dieser Fixpunkt überall fester Bestandteil etablierter Rechtspraxen wäre. Freiheit und Gleichheit werden nur in manchen Kulturen zum Ideal erhoben, und nur auf diese kann sich Rawls' Gerechtigkeitstheorie beziehen.

Wenn aber der frühe Rawls kein Universalist war, dann kann man die Auffassungen des späten Rawls auch auf die in TG vertretenen Auffassungen zurückbeziehen und sie, wie von Rawls intendiert, als Erläuterungen und vertiefende Klärungen zur TG interpretieren. Rawls expliziert seine Definition von Universalismus in PL, wo er schreibt, eine Gerechtigkeitskonzeption sei „universal in its reach“ genau dann, wenn sie der Form nach allgemein wäre und alle betroffenen Subjekte, hier die Weltbevölkerung, einschließen würde: „A moral conception is general if it applies to a wide range of subjects, and in the limit to *all subjects*“

universally“ (PL 13, HD). Gemeint sind hier kontingente Menschen, „Sie und ich“, wie Rawls an verschiedenen Stellen schreibt (PL 28; LP 53 f., 65). Universalität ist für Rawls immer in Abhängigkeit von der Rechtfertigungsfähigkeit der Urzustandskonzeption zu denken, und diese hängt davon ab, dass ihre Fixpunkte in etwa den intuitiven Gerechtigkeitsurteilen derjenigen Gruppe von Menschen entsprechen, vor denen die Konzeption zu rechtfertigen ist. Bei einer global gerechtfertigten Konzeption wäre die relevante Gruppe die Weltbevölkerung. Über seinen in TG vertretenen Standpunkt schreibt Rawls dementsprechend:

I thought [Justice as Fairness as in A Theory of Justice] was . . . the best approximation to our considered convictions of justice and constituted the most appropriate basis for the institutions of a democratic society (PL xv, HD)

und bezieht sich dabei auf die Bürger egalitärer und freiheitlicher Gesellschaften. In *Political, not Metaphysical* weist Rawls eine Interpretation seiner in TG vertretenen Theorie zurück, nach der die dort vertretene Konzeption der GF einen „Anspruch auf universelle Wahrheit“ erheben würde.⁴ In Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie schreibt Rawls:

[Wir versuchen nicht], eine Gerechtigkeitskonzeption zu finden, die für alle Gesellschaften unabhängig von ihren sozialen und historischen Umständen angemessen ist.⁵

Dort bemerkt Rawls auch,

dass in GF die obersten Grundsätze der Gerechtigkeit von denjenigen allgemeinen Überzeugungen über die menschliche Natur und die Funktionsweise einer Gesellschaft abhängen, die den Parteien im Urzustand zugestanden werden. *Oberste Grundsätze sind aus konstruktivistischer Sicht weder unabhängig von solchen Überzeugungen noch wahr in allen möglichen Welten. . . .* Im Hinblick darauf, wie der Urzustand aufgebaut ist, können wir theoretisch zulassen, dass in dem Maße, in dem sich die allgemeinen Überzeugungen ändern, sich auch die Überzeugungen ändern, die wir den Parteien zuschreiben, *und möglicherweise auch die obersten Grundsätze, denen zugestimmt würde.*⁶

Angesichts der überwältigenden Evidenz, die diese Zitate darstellen und die ein kontextualistisches Selbstverständnis des frühen wie auch des späten Rawls nahe legen, erhebt sich die Frage, welches Missverständnis zu der weitverbreiteten Fehleinschätzung beigetragen haben könnte, dass Rawls mit seiner TG „universal gültige“ Gerechtigkeitsgrundsätze aufstellen wollte.

Ich vermute, dass der entscheidende Fehler in einer mangelnden Beachtung der rechtfertigungslogisch umfassenderen Rahmenhandlung der Rawls'schen Methodologie liegt: dem Überlegungsgleichgewicht als Methode der Rechtfertigung der Urzustandskonzeption.

Um diese Vermutung zu stützen, möchte ich exemplarisch Höffes Auffassung von Rawls' Begriff des Überlegungsgleichgewichts anführen. In einem Beitrag

zum Thema „Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung“ interpretiert Höffe den Begriff des Überlegungsgleichgewichts wie folgt:

Wohlüberlegte Gerechtigkeitsurteile sollen in einen widerspruchsfreien, kohärenten Zusammenhang gebracht werden.⁷

Damit reduziert Höffe den Rawls'schen Begriff des Überlegungsgleichgewichts auf den methodologischen Begriff einer „kohärenztheoretische[n] Wahrheitstheorie“ und gleicht dabei die Gerechtigkeitstheorie, die sich dieser Methode bedient, einer empirischen Wissenschaft an – eine Interpretation, die Rawls selbst an manchen Stellen nahe legt.

So schreibt Rawls, man könne sich eine „Theorie der Moral“ (TG 66) als einen Versuch vorstellen, unseren Gerechtigkeitssinn zu „beschreiben“, und vergleicht seine Methode dabei mit derjenigen der „Generativen Grammatik“ Noam Chomskys.⁸ Das Kriterium der Angemessenheit der Gerechtigkeitstheorie wäre demnach ihre Voraussagekraft in Bezug auf unsere Gerechtigkeitsintuitionen, so wie das Angemessenheitskriterium einer *Generativen Grammatik* ihre Voraussagekraft in Bezug auf die Sprecherintuitionen hinsichtlich der Grammatikalität von Sätzen ist.⁹ Zugleich betont Rawls aber die Vorläufigkeit dieser Auffassung.

Aus einer umfassenderen Perspektive, so soll gezeigt werden, würde die Auffassung, die Methode der TG sei eine bloße kohärenztheoretische Universalgrammatik der Gerechtigkeit, Rawls zu Unrecht eine sehr beschränkte Verständnis seiner eigenen methodologischen Voraussetzungen unterstellen. Indem Höffe¹⁰ Rawls auf diese beschränkte Einsicht in seine Methode festlegt, entgeht ihm der für Rawls entscheidende Unterschied zwischen normativen und empirischen Theorien, der darin besteht, dass wir Normen als gesetzt auffassen, Naturgesetze dagegen als vorgegeben. Hierfür ist eine Passage aus dem amerikanischen Original der TG aufschlussreich, die in der deutschen Übersetzung fehlt¹¹, und die ich daher vollständig zitieren möchte:

The notion of reflective equilibrium introduces some complications that call for comment. For one thing, it is a notion characteristic of the study of principles which govern actions shaped by self-examination. Moral philosophy is Socratic: we may want to change our present considered judgments once their regulative principles are brought to light. And we may want to do this even though these principles are a perfect fit. A knowledge of these principles may suggest further reflections that lead us to revise our judgments. This feature is not peculiar though to moral philosophy, or to the study of other philosophical principles such as those of induction and scientific method. For example, while we may not expect a substantial revision of our sense of correct grammar in view of a linguistic theory the principles of which seem especially natural to us, such a change is not inconceivable, and no doubt our sense of grammaticalness may be affected to some degree anyway by this knowledge. But there is a contrast, say, with physics. To take an extreme case, if we have an accurate account of the motions of the heavenly bodies that we do not find appealing, we cannot alter these motions to conform to a more attractive theory. It is simply good fortune that the principles of celestial mechanics have their intellectual beauty (TJ 48 f.).

Die Passage ist aus verschiedenen Gründen etwas ungereimt und wurde vielleicht deshalb in der deutschen Übersetzung fortgelassen. So kann man sich beispielsweise darüber streiten, ob eine linguistische Theorie, wie hier, den normativen Theorien zugeschlagen werden sollte oder eher den deskriptiven, zu denen auch die Physik gehören würde. Aber wenn man von diesem Detail absieht, so kann man doch feststellen, dass Rawls einen grundsätzlichen Unterschied zwischen normativen und deskriptiven Theorien macht. Theorien beider Kategorien müssen zwar Prämissen setzen und unterliegen dabei nur den Einschränkungen, welche die angestrebte Angemessenheit der Theorie als Ganzer ihnen auferlegt; die allgemeinen Prinzipien, die sie formulieren (Gerechtigkeitsgrundsätze beziehungsweise Naturgesetze) haben jedoch, je nach Kategorie, einen völlig anderen Status. Physikalische Gesetze werden nicht als von Menschen gesetzt aufgefasst, auch wenn die physikalische Theorie, in der sie formuliert werden, solche menschlichen Setzungen enthält. Gerechtigkeitsgrundsätze dagegen, „that we do not find appealing“, können wir verwerfen und durch andere ersetzen. Letztlich bleibt idealerweise der einmütige Konsens aller Betroffenen maßgeblich, unabhängig davon, ob eine Gerechtigkeitskonzeption, wie ideal diese nach „rein wissenschaftlichen“ Gesichtspunkten auch sein mag, die normative Übereinkunft bestätigt oder nicht. Normative Theorien enthalten demnach ein irreduzibles voluntatives Moment, das in empirischen Theorien fehlt. Dieser Punkt verweist schon jetzt auf den in §11 diskutierten Vorrang des Prinzips der Volkssouveränität gegenüber einem etwaigen Gerechtigkeitsexpertentum.

Die von Rawls vorgenommene Kontrastierung von Moralphilosophie und Physik macht deutlich, dass es Rawls nicht um „Objektivität“ im Sinne von „Übereinstimmung mit einer vorgegebenen moralischen Ordnung“ geht, sondern (ganz formal) um „Objektivität“ im Sinne von „Unvoreingenommenheit und Unparteilichkeit“ (vgl. §10). Höffe missversteht Rawls' Methode des Überlegungsgleichgewichts als eine im Sinne der empirischen Wissenschaften objektivierende Methode und begeht den Fehler, von den legitimen universalen Gültigkeitsansprüchen empirischer Wissenschaften auf die vermeintlich universalen Gültigkeitsansprüche der normativen Theorie zu schließen.

Rawls' Theorie der Moral soll, dem eigenen Anspruch nach, *keinen* universalisierbaren deskriptiven Schwerpunkt setzen. So schreibt Rawls: „Im ersten Fall [dem deskriptiven Schwerpunkt] würde man den Gerechtigkeitsinn eines Menschen mehr oder weniger so beschreiben, wie er ist, und nur gewisse Unregelmäßigkeiten ausgleichen [Höffes Konsistenz- und Kohärenzforderungen]; im zweiten Falle kann . . . der Gerechtigkeitsinn des Betreffenden grundlegend verändert werden. In der Moralphilosophie interessiert man sich offensichtlich für die *zweite* Art des Überlegungsgleichgewichts“. ¹² Mit anderen Worten, es ist der *präskriptive* Sinn des Überlegungsgleichgewichts, der für Rawls interessant ist, nicht der

deskriptive. Der präskriptive Gehalt einer Moraltheorie ist nicht an einer objektiv vorgegebenen Wertordnung orientiert vorzustellen, sondern als Ergebnis eines *Beschlusses* der Bürger im Urzustand.¹³

Nachdem deutlich geworden ist, dass und warum Rawls zu keinem Zeitpunkt und in keiner der beiden vorgeschlagenen Varianten ein Universalist (gewesen) ist, soll nun gezeigt werden, worin beim späten Rawls die Neuerung gegenüber dem frühen besteht und dass diese Neuerung kein Anlass ist, der frühen eine späte Lehre pointiert entgegenzusetzen.

Rawls' Neuerung besteht nicht, wie fälschlich angenommen wurde, in der Preisgabe eines vermeintlichen universalistischen Anspruchs. Sie besteht in der Rücknahme des Anspruchs, für den Kontext sich als demokratisch verstehender Gesellschaften die eine richtige Gerechtigkeitskonzeption zu finden. Der späte Rawls geht gegenüber dem frühen von einer vernünftigen Pluralität von möglichen Gerechtigkeitskonzeptionen aus. Er geht aus vom *Faktum des Pluralismus* in modernen Gesellschaften. Das Problem der TG, das Rawls in seinen späteren Schriften beheben will, betrifft nicht ihre Universalität beziehungsweise Kontextabhängigkeit, sondern die schon im Kontext des Zusammenlebens in modernen, sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften unrealistische Forderung einer Wohlgeordnetheit, deren Wesensmerkmal darin besteht,

that all its citizens endorse [justice as fairness] on the basis of what I now call a comprehensive philosophical doctrine (PL xvi).

An anderer Stelle bezeichnet Rawls diese unrealistische Annahme sogar als Widerspruch:

[S]ince the fact of reasonable pluralism is the long-term outcome of a society's culture in the context of . . . free institutions . . ., the argument in [TG] relies on a premise the realization of which its principles of justice rule out. This is the premise that in the well-ordered society of justice as fairness, citizens hold the same comprehensive doctrine.¹⁴

Die Neuerung in PL und in den Aufsätzen davor besteht darin, die oben dargestellte Ungereimtheit zu beseitigen und innerhalb desselben demokratischen Kontexts eine Konzeption zu entwickeln, die nicht nur gegenüber verschiedenen vernünftigen religiösen Lehren und Weltanschauungen neutral ist, sondern auch gegenüber verschiedenen inkompatiblen, möglicherweise aber gleich vernünftigen umfassenden Gerechtigkeitskonzeptionen. Zu diesem Zweck müssen einige Grundbegriffe aus TG neu definiert und weitere eingeführt werden. Statt von moralischen Personen spricht Rawls nun von vernünftigen Bürgern (PL 29 f.). Neu eingeführt werden die Begriffe einer *freistehenden Gerechtigkeitskonzeption*

(PL 10 f.), eines *vernünftigen überlappenden Konsenses* (PL 15, 39 f. & 144 f.) sowie der Begriff des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* (PL 223 f., 240 f. & 247 f.).

Für Rawls selbst stellen diese Änderungen keine Neukonzeption seiner GF dar, sondern eher eine Erläuterung dessen, was er auch ursprünglich in TG intendiert hatte. In der Kontroverse um den frühen und den späten Rawls geht es also nicht um eine Kontroverse zwischen Universalismus und Kontextualismus, sondern um eine Kontroverse innerhalb des Kontextualismus. Die Frage lautet: Ist es im Kontext moderner pluralistischer Gesellschaften realistisch, davon auszugehen, dass mit den Mitteln der Moraltheorie *die eine* Gerechtigkeitskonzeption ermittelt werden kann, die den grundlegendsten Überzeugungen der Bürger am besten entspricht, oder muss vielmehr davon ausgegangen werden, dass der Pluralismus der Praxis auch eine pluralismusfreundlichere Theorie erforderlich macht? Ich werde darauf im folgenden Abschnitt näher eingehen.

9. Die Unbestimmtheit der Vernunft und der Begriff des Politischen

Wir sind daran gewöhnt, mit Kant in einer Begriffsdichotomie von Rechts- und Tugendethik zu denken. Kant folgt dabei dem klassischen liberalen Schema der Trennung von Recht und Ethik. Dieser Auffassung liegt die aus den europäischen Religionskriegen gewonnene Erfahrung zugrunde, dass es vernünftigen Dissens darüber geben kann, wie man ein gemäß der jeweiligen Religion tugendhaftes Leben führen sollte. Es kann folglich nicht die Aufgabe des Staates sein, eine Einigung in Fragen der Religion oder des „richtigen“ Lebens gewaltsam herbeizuführen. Die Religion, die klassische Institution für die Tugendethik, ist Privatsache und nur für die verbindlich, die sich an sie gebunden fühlen. Dagegen ist die öffentliche Sache, das Recht, für alle ohne Ansehen der Weltanschauung oder Religion verbindlich.

Die *Res publica* hat darum neutral zu bleiben¹ in allen Angelegenheiten, die den Zuständigkeitsbereich der Rechtsethik überschreiten und in den Zuständigkeitsbereich der Tugendethiken fallen. Man trennt, um es in Rawls' Terminologie zu sagen, den Zuständigkeitsbereich der „öffentlichen Vernunft“ (PL 7) vom Zuständigkeitsbereich der privaten Vernunft. Die öffentliche Vernunft ist Gegenstand der Politik. Die Ethik ist dagegen dem Zugriff der Politik – und damit auch dem Zugriff des Rechts und des Staates insgesamt – entzogen.

Der so bestimmte Begriff des Politischen ist herkömmlicherweise *material* von dem der Ethik unterschieden worden, so als läge es in der Natur des jeweiligen Gegenstands, ob er in den Zuständigkeitsbereich des Politischen und damit des Rechts und des Staates fällt oder ob er Gegenstand einer privaten, und je verschiedenen Ethik sein kann.² Bei Rawls deutet sich hingegen eine *Formalisierung* des Begriffs des Politischen an. Ob etwas ein Gegenstand der Politik und des Rechts sein kann oder ob es sich um einen Gegenstand der Ethik handelt, bestimmt sich nicht mehr aus der Natur des Gegenstands selbst. Das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Rechtsgegenständen und Gegenständen der Ethik bestimmt sich *rein formal* daraus, *worüber vernünftiger Dissens bestehen kann*. Dies ist der Bereich des Politischen.

Der Bereich des Politischen ist jedoch in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gesellschaften durchaus verschieden beurteilt worden. Am Beginn der

Geschichte des christlichen Abendlandes war die eine und „wahre“ Religion eine öffentliche Sache und Dissens in religiösen Dingen galt als unvernünftig. Nach den Religionskriegen und mit dem Westfälischen Frieden von vor 350 Jahren hatte sich in Europa die Auffassung durchgesetzt, dass zumindest zwischen souveränen Territorialherren vernünftiger Dissens darüber bestehen kann, welche Konfession die richtige ist (*cuius regio, eius religio*). Es brauchte lange, bis die einzelnen Bürger *innerhalb* eines Staates ihre Konfession wählen durften. Noch länger dauerte es, bis sich die Überzeugung durchzusetzen begann, dass der Staat nicht nur gegenüber den christlichen Konfessionen neutral zu sein hätte, sondern, um der Juden, Moslems, Atheisten³ und anderer willen, überhaupt säkular sein muss.

Bei jedem dieser Schritte hin zu mehr Toleranz und größerer Neutralität des Staates mussten Konfliktparteien universalistische *Wahrheitsansprüche*, die sich auf die Organisation des Zusammenlebens bezogen, aufgeben und eine *politische* Lösung suchen. Politisch heißt hier eine Lösung, die sich nur auf Grundüberzeugungen gründet, die alle (vernünftigen) Konfliktparteien teilen können. Vom Standpunkt der politischen Vernunft geht es dabei nicht darum, dass diese Übereinkunft auch in irgendeinem Sinn „wahr“ oder „richtig“ ist. Allein der Konsens zählt. Welche Grundüberzeugungen konsensfähig sind, muss immer wieder neu ermittelt werden. Eine Grundüberzeugung, über die (vernünftigerweise) Dissens bestehen kann und auch tatsächlich besteht, taugt nicht als Beitrag zur normativen Grundlegung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Rawls geht davon aus, dass der von keiner Zensur eingeschränkte Gebrauch der Vernunft in einer demokratischen Gesellschaft zu einer immer wachsenden Vielfalt der Weltanschauungen und Wertorientierungen führt. Diese Diversifizierung hat seiner Auffassung nach inzwischen auch die Rechtsethik erfasst. Es ist angesichts der in vielen Wissenszweigen erkennbar gewordenen Grenzen nicht mehr vernünftig, davon auszugehen, dass es nur *eine* vernünftige Rechtsethik geben kann. Auch die Richtigkeitsansprüche verschiedener Rechtsethiken müssen angesichts der Vielfalt möglicher vernünftiger Modelle demokratischen Zusammenlebens ihren Anspruch auf Alleinherrschaft vor dem Forum der Öffentlichkeit und im Staat aufgeben und sich auf eine neu auszuhandelnde gemeinsame Basis stellen.

Diese umkämpfte Basis nennt Rawls den „Standpunkt der öffentlichen Vernunft“ (PL, lecture VI, 212 f.). Die Argumente, die dort zur Verhandlung zugelassen sind, bezeichnet er als „öffentliche Argumente“ (PL ebenda). Was ein öffentliches Argument sein kann, bestimmt sich rein formal durch die Vermeidung alles dessen, was von Grundüberzeugungen abhängt, die nicht von allen Bürgern vor dem Forum der öffentlichen Vernunft geteilt werden können.

Wer sich am Forum der öffentlichen Vernunft aufhalten darf, bestimmen wiederum nicht die Vertreter der einen oder anderen Auffassung. In einer Demokratie

ist hier jeder und jede zugelassen, die in einem sehr anspruchslosen Sinn vernünftig ist. Das heißt vielleicht nur, dass sie oder er kooperationswillig und bereit sein muss, konstruktive Vorschläge zu machen.

Der Begriff des Politischen hat in Rawls Denken eine Wandlung durchgemacht. Die politische Qualität *qua* relativer Neutralität, die in TG in Bezug auf Religionen, Weltanschauungen und Konzeptionen des Guten schon enthalten war, wird in PL ausgeweitet auf vernünftige, aber inkommensurable Gerechtigkeitskonzeptionen.

A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines (PL xvi).

Wenn Rawls zunächst noch beanspruchte, zumindest für den Kontext einer demokratischen Gesellschaft „die richtige“ Gerechtigkeitskonzeption zu entwerfen, so ist seine Gerechtigkeitskonzeption nun selbst innerhalb dieses Kontexts auf den zweiten Platz verwiesen, hinter den immer neu zu verhandelnden Standpunkt der öffentlichen Vernunft.⁴

Das von Rawls konstatierte *Faktum des Pluralismus* meint unter anderem, dass es heute keine entwickelte Gesellschaft mehr gibt, in der nicht Menschen mit verschiedenen Kulturen, Religionen, Weltanschauungen oder Wertvorstellungen zusammenleben, die das Recht und den Staat gleichberechtigt als *ihr* Recht und *ihren* Staat betrachten. Mit dem *Faktum des Pluralismus* meint Rawls aber auch die Tatsache, dass keine Gerechtigkeitskonzeption eigenmächtig den Anspruch erheben darf, die neutrale Position der öffentlichen Vernunft zum Ausdruck zu bringen. Es bedarf eines zwischen den diversen vernünftigen Gerechtigkeitskonzeptionen vermittelnden Standpunkts, dessen Formulierung nicht von Voraussetzungen abhängt, die zwischen verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen kontrovers sind. Seine Formulierung muss zwischen verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen neutral sein. Die besten Chancen für die neutrale Formulierung jenes vermittelnden Standpunkts, des Standpunkts der politischen Vernunft, sind gegeben, wenn eine Formulierung möglichst formal bleibt und möglichst jede Abhängigkeit von kontroversen materialen Voraussetzungen vermeidet.

Rawls' Begriff der „burdens of judgment“ bestimmt die Grenzen der politischen Vernunft:

The idea of reasonable disagreement involves an account of the sources, or causes, of disagreement between reasonable persons . . . These sources I refer to as the burdens of judgments (PL 55).

Wo Gerechtigkeitstheorien eindeutige und unkontroverse Ergebnisse liefern, bedarf es keines vermittelnden politischen Standpunkts. Hier würden normative Fragen zu Sachfragen, über welche die Politik ihre Experten zu konsultieren hätte.

Leider liefern Gerechtigkeitstheorien aber keine unkontroversen Resultate. Normative Theorien bleiben in dieser Hinsicht unterbestimmt. Um den Bereich des Politischen abzustecken, ist es notwendig, sich das Ausmaß und die Gründe für jene Unterbestimmtheit normativer Theorien zu vergegenwärtigen.

Rawls könnte hier an die Arbeiten seines Harvard-Kollegen Quine zum Begriff der Unterbestimmtheit empirischer Theorien anknüpfen. In *Zwei Dogmen des Empirismus* formuliert Quine:

[D]as gesamte Feld [der Wissenschaft] ist so sehr durch seine Randbedingungen, durch die Erfahrung unterdeterminiert, dass wir eine breite Auswahl haben, welche Aussagen wir angesichts einer beliebigen individuellen dem System zuwiderlaufenden Erfahrung neu bewerten wollen. Keinerlei bestimmte Erfahrungen sind mit irgendwelchen bestimmten Aussagen im Innern des Feldes auf andere Weise verbunden als indirekt durch Erwägungen des Gleichgewichts für das Gesamtfeld.⁵

Hier ist mit „Auswahl“, „Neubewertung“ und „Gleichgewicht“ die Methode des Überlegungsgleichgewichts angedeutet: es ist immer möglich, zwei oder mehr Theorien zu entwerfen (Überlegungsgleichgewichte zu finden), die dieselbe Menge von Grundannahmen (Daten) gleichermaßen gut erklären, untereinander aber inkommensurabel sind.

In der moralphilosophischen Umdeutung der Unbestimmtheitsthese müsste diese lauten: Es ist immer möglich, zwei oder mehr Gerechtigkeitskonzeptionen zu entwickeln, die dieselbe Menge von normativen Grundannahmen gleichermaßen gut systematisieren, sich aber wechselseitig ausschließen. Dass Rawls diese Parallele zu Quines Unbestimmtheitsthese nicht zieht, könnte daran liegen, dass Rawls sich nicht so sehr für die grundsätzliche Möglichkeit vernünftigen Dissenses zwischen Anhängern verschiedener Gerechtigkeitskonzeptionen interessiert als vielmehr für seine empirische Möglichkeit. Wo empirisch kein Dissens besteht, muss ein solcher nicht durch grundsätzliche Überlegungen erzeugt werden.

Dies ist vom Standpunkt der öffentlichen Vernunft aus richtig. Von einem philosophischen Standpunkt aus kann der Begriff des Politischen jedoch grundsätzlich reflektiert und sein Bereich *ex negatio* bestimmt werden. Man kann feststellen, dass grundsätzlich keine Gerechtigkeitskonzeption jemals den Bereich des Politischen vollständig für sich vereinnahmen kann. Um zu verdeutlichen, warum dies so ist, möchte ich die Parallele zu Quine genauer nachzeichnen. Dazu noch einmal die im Sinne der Moralthorie umformulierte These der Unterbestimmtheit (moraltheoretische Unterbestimmtheit, MU):

MU: Es ist immer möglich, zwei oder mehr Gerechtigkeitskonzeptionen zu entwickeln, die dieselbe Menge von normativen Grundannahmen gleichermaßen gut systematisieren, sich aber wechselseitig ausschließen.

In welchem Sinn können sich zwei Theorien wechselseitig ausschließen, ohne dass dabei eine der beiden Theorien falsch ist? Offenbar ist Falschheit beziehungsweise Wahrheit von Theorien hier im Sinne eines metatheoretischen Relativismus zu verstehen.⁶ Der metatheoretische Relativismus folgte für Putnam aus der Inkonsistenz des metaphysischen Realismus. Putnam zeigte dort, dass Wahrheit (auch logische Wahrheit, notwendige Wahrheit, Analytizität *et cetera*) als theoriorelativ anzusehen ist.⁷ Damit dieser metatheoretische Relativismus nicht als ein materialer Relativismus missverstanden wird, muss auf den Unterschied zwischen *Wahrheitsdefinition* und *Wahrheitskriterium* hingewiesen werden.

Eine Wahrheitsdefinition für die natürliche Sprache oder für die entwickelte Sprache einer empirischen oder ethischen Theorie wäre nach Tarski⁸ die unendliche Konjunktion aller in dieser Sprache formulierbaren wahren Sätze.⁹ Eine solche Definition setzt natürlich voraus, dass wir wissen, welche Teilmenge der Menge aller grammatisch wohlgeformten Sätze die Menge der *wahren* Sätze ist. Dazu bedarf es eines Wahrheitskriteriums. Verschiedene Wahrheitstheorien verwenden verschiedene Kriterien (korrespondenztheoretische, pragmatistische, phänomenologische, kohärenztheoretische, analytische, konsensstheoretische und andere, vgl. SKIRBEKK 1977). Welches Wahrheitskriterium im Einzelfall verwandt wurde, um eine den jeweiligen Grundannahmen angemessene Theorie zu schaffen, ist für die semantische Frage der Wahrheitsdefinition zunächst unerheblich. Die Semantik betrachtet die Sprache in ihrem gegebenen Zustand, ob die von ihr als wahr ausgewiesenen Sätze nun wirklich wahr sind oder nicht.

Die Unterbestimmtheitstheese besagt nun, dass es für jede beliebige Menge $\mathbf{A} = \{a_1, a_2, \dots, a_n\}$ von Grundannahmen (beziehungsweise Daten beziehungsweise moralischen Grundüberzeugungen) zwei oder mehr Theorien $\{T_1, T_2, \dots, T_n\} = \mathbf{T}$ geben kann, die den Ausgangsdaten in \mathbf{A} gleich angemessen sind, das heißt, in einer Theorie T_X aus \mathbf{T} ist jeder Satz aus \mathbf{A} ableitbar und kein Satz ist ableitbar, der nicht Element von \mathbf{A} wäre. Dabei sind die Grundannahmen in der Sprache der Theorie T_X oder T_Y formuliert. Auch die Theoreme von T_X und T_Y sind in der Sprache von T_X beziehungsweise T_Y formuliert. Die Frage ist nun: In welchem Sinn können sowohl T_X als auch T_Y wahr, richtig oder angemessen sein, in welchem Sinn sind sie inkompatibel und warum bedeutet dies nicht, dass eine der beiden Theorien, T_X oder T_Y , als falsch auszuschließen wäre?

Damit sich die Aussagen von T_X und T_Y als widersprüchlich erweisen könnten, müssten beide Theorien in die Sprache einer einheitlichen Metatheorie T_Z übersetzt werden, die eine einheitliche Syntax und Semantik für beide Theorien gewährleistet. In der Sprache von T_Z reformuliert, heißen die beiden Theorien nun T_X' und T_Y' . In der Semantik von T_Z könnten einige Theoreme von T_X' wahr und die entsprechenden Theoreme von T_Y' falsch sein. T_X' wäre dann inkompatibel mit T_Y' . T_X' würde T_Y' in der Sprache von T_Z als falsch ausschließen. Damit wäre der Fall eindeutig und die Rede von einer Inkommensurabilität von T_X und T_Y bei

gleichzeitiger Angemessenheit beider Theorien bezüglich der Ausgangsdaten wäre sinnlos. T_Z zeichnet eindeutig T_X als die richtige Theorie aus.

Die Unbestimmtheitsthese scheint nun aber davon auszugehen, dass es für jedes Paar von Theorien $\langle T_X, T_Y \rangle$ ein Paar von gleich angemessenen Metatheorien $\langle T_Z, T_Z' \rangle$ gibt, derart dass T_Z die Theorie T_X als wahr auszeichnet, T_Z' aber die Theorie T_Y . Auf höherer Stufe wiederholt sich das Problem der Unterbestimmtheit, nun in der Form der *Unbestimmtheit der Übersetzung* von T_X und T_Y in respektive T_X' und T_Y' .¹⁰ Dasselbe ließe sich mit T_Z und T_Z' fortsetzen bis ins Unendliche. Niemals, so die These, ließe sich eine Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Theorie T_X oder T_Y treffen. Da beide Theorien nach immanenten Kriterien gleich angemessen sind, lässt sich pragmatisch von der Gleichwertigkeit von T_X und T_Y sprechen. Mit der These von der Inkommensurabilität von T_X und T_Y würde dann nicht mehr ihre wechselseitige Widersprüchlichkeit behauptet (denn das würde die Existenz einer einzigen richtigen Metatheorie T_Z voraussetzen, innerhalb derer ein solcher Widerspruch formuliert werden könnte), sondern es würde die pragmatische Feststellung getroffen, dass die beiden Theorien nicht eindeutig in eine – und nur eine – Metatheorie übersetzt werden können, innerhalb derer sie kommensurabel wären.

Ich möchte betonen, dass die Unbestimmtheitsthese nicht bestätigt sein muss, um für die Moraltheorie relevant zu sein. Nach Rawls' Vorstellung von einer *freistehenden* Gerechtigkeitskonzeption darf sich die *öffentliche* Gerechtigkeitskonzeption nicht darauf festlegen, dass die Unbestimmtheitsthese richtig ist, und auch nicht darauf, dass sie falsch ist.¹¹ Damit die Unbestimmtheitsthese relevant ist, reicht es hin, dass sie nicht widerlegt ist. Allein die Möglichkeit, dass zu jeder Gerechtigkeitskonzeption eine Alternative besteht, die unserer bestehenden moralischen Praxis gleich angemessen, mit ersterer Gerechtigkeitskonzeption aber inkommensurabel ist, reicht hin, dass nicht letztlich mit moraltheoretischen Mitteln zwischen den verschiedenen inkommensurablen Konzeptionen entschieden werden kann. Damit ist der Bereich des Politischen als derjenige bestimmt, der zwischen verschiedenen vernünftigen, aber inkommensurablen Gerechtigkeitskonzeptionen vermittelt. Keine Gerechtigkeitskonzeption kann jemals den Bereich des Politischen endgültig abdecken, da immer eine andere Gerechtigkeitskonzeption denkbar ist, welche die fraglichen Grundüberzeugungen der Bürger gleich gut systematisiert, mit der ersten Gerechtigkeitskonzeption aber inkommensurabel ist. Den Ausschlag, welche von beiden die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption wird, kann keine Gerechtigkeitstheorie aus sich heraus geben, sondern etwas von jeder Theorie Verschiedenes: eine minimal akzeptable *Praxis*. In einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft wäre das idealerweise der vernünftige Konsens über eine der beiden Gerechtigkeitskonzeptionen.

Eine Konsequenz aus der Parallele zwischen der moraltheoretischen und der Quine'schen Unbestimmtheitsthese ist, dass moraltheoretische Richtigkeit bezie-

ungsweise theoretische Wahrheit für die Bestimmung der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption nicht letztlich ausschlaggebend ist. Nur so ist zu verstehen, warum Rawls seinen Begriff von Rechtfertigung von den Begriffen der Richtigkeit beziehungsweise der Wahrheit einer Theorie abkoppelt. Rawls schreibt,

[ein auf *Wahrheit* abzielender] Beweis ist . . . *keine Rechtfertigung*. . . Zur Rechtfertigung wird er, wenn die Ausgangspunkte beiderseits [beziehungsweise von allen Betroffenen] zugestanden werden und die Folgerungen so umfassend und überzeugend sind, dass man nur noch die Richtigkeit der von ihren Voraussetzungen dargestellten Auffassungen anerkennen kann (TG 630, HD).

Es sollte beachtet werden, dass gemäß dieser Auffassung eine Rechtfertigung nicht einfach als ein *gültiges* Argument aus einer Reihe von Prämissen angesehen werden darf, selbst dann nicht, wenn diese Prämissen *wahr* sind. Vielmehr richtet sich jede Rechtfertigung an andere, die nicht mit uns übereinstimmen; sie muss deshalb immer von einem *Konsens* aus erfolgen.¹²

Man versucht nicht, Einwände zu *widerlegen*, sondern vielmehr einen grundsätzlichen internen Konflikt . . . zu lösen.¹³

Das bedeutet, eine Gerechtigkeitskonzeption ist genau dann gerechtfertigt, wenn ihre Schlussfolgerungen – oder: ihre Prämissen *und* ihre Schlussfolgerungen – von allen Betroffenen akzeptiert werden. Das heißt, der Bereich des Politischen in einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft bestimmt sich nicht nach Maßgabe der Wahrheit irgendeiner Theorie, sondern durch Konsens. Diesem Umstand kann die Theorie Rechnung tragen, indem sie ihrerseits nicht vom regulativen Ideal der Wahrheit, sondern von dem des einmütigen Konsenses als letztinstanzlichem Angemessenheitskriterium ausgeht (jeder empirische Konsens gilt demgegenüber als provisorisch).

Für die Rawls-Interpretation folgt aus dem oben gesagten, dass GF am angemessensten im Sinne einer *Konsenstheorie* moralphilosophischer Rechtfertigung rekonstruiert wird. Als regulative Idee hat der Konsens der Betroffenen für die politische Theorie einer demokratischen Gesellschaft dieselbe grundlegende Bedeutung wie die regulative Idee der Wahrheit für empirische Theorien. Das *Faktum des Pluralismus* ist nicht nur ein empirisches Phänomen, sondern vor allem ein systematisches Problem: Wir müssen immer mit einer Pluralität von angemessenen Gerechtigkeitskonzeptionen rechnen, die inkommensurabel, aber demselben Kontext gleich angemessen sind.

Der Konsens der Bürger im *vollen* Überlegungsgleichgewicht ist nach Rawls das Angemessenheitskriterium einer Gerechtigkeitstheorie für eine demokratische Gesellschaft. „In einer solchen Gesellschaft gibt es nicht nur einen öffentlichen Standpunkt, von dem aus alle Bürger ihre Ansprüche politischer Gerechtigkeit beurteilen können, sondern dieser Standpunkt wird von allen auch als ein solcher betrachtet, den alle im vollen Überlegungsgleichgewicht bejahen können.“¹⁴

Rawls tauscht den moralphilosophischen Standpunkt, der auf die Wahrheit beziehungsweise Richtigkeit einer ethischen Position abzielt, gegen den Standpunkt der auf Konsens abzielenden politischen Theorie.¹⁵ Damit tauscht er als Philosoph die Rolle des Richters *über* Rechtsauffassungen gegen die des Mediators *zwischen* Rechtsauffassungen. Als solcher urteilt er weder positiv noch negativ über die Wahrheit oder Richtigkeit der verschiedenen umfassenden Lehren, sondern nur über deren Vernünftigkeit: das heißt über deren Toleranz, Friedfertigkeit und Fähigkeit, am gesellschaftlichen Konsens mitzuarbeiten. Mit der Ablehnung der Rolle des Richters, des „Platonic philosopher-king who knows what everybody else is really doing whether *they* know it or not“¹⁶ und der Übernahme einer holistischen Perspektive, legt es Rawls nahe, dass man ihn methodologisch als Hermeneutiker liest.¹⁷ Welche Rolle die an Kant gemahnenden „Prinzipien der praktischen Vernunft“ (PL xx) in diesem Zusammenhang spielen, wird weiter unten zu erörtern sein (§10).

Die Notwendigkeit der allseitigen Akzeptanz der Bedingungen sozialer Kooperation folgt für Rawls aus einer normativen Grundüberzeugung: aus dem Kriterium der Reziprozität zwischen vernünftigen Bürgern (PL 49 f. & 54). Dies ist eine hermeneutisch aus der Praxis demokratischen Zusammenlebens gewonnene Norm. Vernünftige Bürger erkennen einander als Freie und Gleiche an. Niemand ist in der moralisch ausgezeichneten Position, anderen Bürgern die eigenen Auffassungen aufzutroyieren zu dürfen. Eine gemeinschaftliche Normensetzung als unhintergebarere Rechtfertigungsinstanz enthält ein unvermeidliches voluntatives Element. Sie ist deswegen aber nicht etwa mit einem Dezisionismus im emphatischen Sinn zu verwechseln.¹⁸ Die Setzung der Prämissen erfolgt nicht willkürlich und nicht „diktatorisch“ durch einen Einzelnen oder eine Gruppe, sondern in Abstimmung der Bürger untereinander und kollektiv durch die politische Gemeinschaft in der Suche nach einem vollen Überlegungsgleichgewicht. Aus Rawls' Kontextualismus lässt sich auch kein Nationalismus oder Kulturalismus ableiten, denn der stipulierte Hintergrundkonsens ist, wenn er auch aus den Überzeugungen einer kontingenten Gemeinschaft, Nation oder Kultur rekonstruiert wird, nichts als eine freie Übereinkunft von Bürgern, die hinsichtlich ihrer Kultur, Ethnie oder Nationalität nicht näher bestimmt sind. Von solchen Merkmalen hängt bei Rawls nichts ab.

Der postulierte Hintergrundkonsens (vgl. §6) einer demokratischen Gesellschaft bindet die Legitimität des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und der darauf aufbauenden Institutionen an eine kontrafaktische Voraussetzung: Wenn der Konsens einstimmig wäre, dann wäre der gesellschaftliche Zusammenschluss legitim. So verstanden, wäre selbstverständlich keine Gesellschaft und keine staatliche Institution legitim. Es bedarf folglich der Erklärung, wie das Ideal einer einmütigen Übereinkunft als Legitimitätskriterium für eine politische Gemeinschaft operationalisiert werden kann.

In erster Annäherung ist man geneigt zu sagen, dass Einstimmigkeit ein unerreichbares Ideal bleiben und Legitimität darum in Graden gemessen werden muss. Ein gesellschaftlicher Zusammenschluss wäre demnach um so legitimer, je näher er diesem Ideal kommt. Das heißt, eine Gesellschaft G, mit der hundert Leute nicht einverstanden sind, wäre legitimer als eine Gesellschaft G', mit der hundert und eine Person nicht einverstanden sind.

Solange unklar bleibt, was genau das Einverständnis mit einer politischen Gemeinschaft impliziert und aus welchen Gründen einige Leute diese Gemeinschaft ablehnen, ergeben sich noch keine Probleme. Probleme ergeben sich erst, wenn man sich vorstellt, dass eine Gesellschaft etwa mit ihren Institutionen <G,I> legitimer heißen sollte als dieselbe Gesellschaft mit anderen Institutionen <G,I'>, weil <G,I> systematisch die Menschenrechte von weniger Bürgern verletzt als <G,I'>. Dies widerspricht offenbar der Idee der Menschenrechte, der zufolge diese entweder für alle Bürger der Gemeinschaft oder in dieser Gemeinschaft überhaupt nicht gelten. Die Menschenrechtsverletzungen an einem Bürger einer Gesellschaft <G,I> können nicht dadurch aufgewogen werden, dass in <G,I> die Menschenrechte von insgesamt weniger Bürgern verletzt werden als in einer alternativen Gesellschaft <G,I'>.

In §3 wurde schon darauf hingewiesen, dass jede provisorisch zu respektierende Praxis einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft eine Liste unverbrüchlicher Grundrechte anerkennen muss, die sie keinem empirischen und daher unvollkommenen Konsens zur Disposition stellen kann.¹⁹ In einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft bedarf jedweder Zwang, der Menschen in ihren grundlegenden Ansprüchen einschränkt, der Rechtfertigung. In der idealen Theorie erfordert diese Rechtfertigung den einmütigen Konsens der Bürger. Ich hatte in diesem Zusammenhang von dem *einen* Menschenrecht der idealen Theorie gesprochen: dem Recht, alles tun und lassen zu dürfen, was nicht *gerechtfertigten* Einschränkungen unterliegt (§3).

Dieses Menschenrecht auf größtmögliche kollektiv kompatibilisierbare Freiheit impliziert das Recht jedes Betroffenen auf Rechtfertigung jeder Einschränkung seiner Freiheit. Im vollen Umfang gerechtfertigt ist eine solche Einschränkung nur dann, wenn alle Betroffenen eingewilligt haben. Für die Legitimität empirischer – und immer nicht-idealer – Freiheitseinschränkungen, hatte ich die verschiedenen Menschenrechtskataloge als Kriterium vorgeschlagen. Damit eine zwischenmenschliche Praxis als „minimal akzeptabel“ gelten kann, müssten Menschenrechte als Norm anerkannt sein.

Eine Gerechtigkeitskonzeption, wie sie Rawls vorgestellt hat, ist *eine* Möglichkeit, der Menschenrechtsidee Substanz zu verleihen. Voraussetzung für ein solches Unternehmen ist jedoch die Klärung der normativen Grundlagen für die Legitimität des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und seiner politischen Institutionen. So schreibt auch Rawls: „Erst wenn wir [die Frage nach der ver-

nünftigsten Grundlage sozialer Einheit] beantwortet haben, können wir auch [die] weitere Frage beantworten: Welche ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption“.²⁰

Exkurs

Ich möchte mich an dieser Stelle mit einem naheliegenden Einwand auseinandersetzen, der aber auf einem Missverständnis beruht. Der Einwand lautet:

Ohne die nicht weiter begründete Unterstellung einer universellen Geltung der Menschenrechte können weder das Kriterium für die minimale Akzeptabilität einer zwischenmenschlichen Praxis noch die globalen Anwendungsbedingungen der Urzustandskonzeption formuliert werden.

Erwiderung

Der Begriff der Norm hat drei Aspekte, die für die Universalismusdebatte relevant sind: (1.) den Geltungsbereich der Norm, (2.) ihren Geltungsanspruch und (3.) die Urteile, die in ihre Rechtfertigung einfließen. Der Begriff des Universalismus wäre entsprechend zu differenzieren in Bezug auf den Geltungsbereich der fraglichen Norm, der universal sein kann (dann ist die Norm als handlungsleitendes Motiv einer Gemeinschaft aller menschlichen Wesen tatsächlich wirksam), in Bezug auf ihren möglicherweise universalen Geltungsanspruch und in Bezug auf die möglicherweise universell geteilten Urteile, die in die Rechtfertigung der fraglichen Normen eingehen.

Begriff der Norm:

1. *Geltungsbereich* (Die Norm wird in den meisten Fällen befolgt und ist als handlungsleitendes Motiv allgemein anerkannt und wirksam), zum Beispiel:
 - (a) in genau einer (weniger als globalen) Gemeinschaft
 - (b) in mehreren Gemeinschaften parallel
 - (c) in einer Globalgemeinschaft
 - (d) in unserem Universum
 - (e) in allen möglichen Welten
2. *Geltungsanspruch*:
 - (f) der Geltungsbereich einer Norm, auf den Anspruch erhoben wird, ist kleiner als der Bereich, in dem sie tatsächlich anerkannt und wirksam ist.
 - (g) der Geltungsbereich einer Norm, auf den Anspruch erhoben wird, ist genauso groß wie der Bereich, in dem sie tatsächlich anerkannt und wirksam ist.

- (h) der Geltungsbereich einer Norm, auf den Anspruch erhoben wird, ist größer als der Bereich, in dem sie tatsächlich anerkannt und wirksam ist.
3. Rechtfertigung: Die Urteile, die in die Rechtfertigung einer Norm einfließen, können unabhängig von Geltungsbereich und Geltungsanspruch der Norm ihrerseits mehr oder weniger allgemein akzeptiert sein. So könnte eine Norm gerechtfertigt sein nach:
- (i) je individuell anerkannten Urteilen.
 - (j) nach Urteilen, die in genau einer (weniger als globalen) Gemeinschaft anerkannt sind.
 - (k) nach Urteilen, die in mehreren Gemeinschaften unabhängig von einander anerkannt sind.
 - (l) nach Urteilen, die in einer globalen Gemeinschaft anerkannt sind.
 - (m) nach Urteilen, die im Universum anerkannt sind.
 - (n) nach Urteilen, die in allen möglichen Welten anerkannt sind.

Die Punkte <1,a> bis <3,f> können in 90 verschiedenen Weisen kombiniert werden. Für den Begriff des Universalismus in Bezug auf Normen ergeben sich 66 Differenzierungsmöglichkeiten, wenn man für <2,f> einen universellen Geltungsanspruch annimmt. Nur diejenigen 24 Kombinationen sind keine Varianten des Universalismusbegriffs, in denen der Geltungsbereich der Norm nicht universal ist, der Geltungsanspruch gleich groß oder kleiner ist als der nicht-universale Geltungsbereich der Norm und die Urteile, die in die Rechtfertigung der Norm einfließen, nicht universal anerkannt sind. Dabei kann Universalität noch einmal differenziert werden in Globalität, kontingente Universalität und logische Universalität.

So viel zur Differenzierung des Universalismusbegriffs. Wie ist nun der Normenkatalog der Menschenrechte in diesen Kategorien einzuordnen? Klar ist, noch sind die Menschenrechte als handlungsleitendes Motiv nicht global anerkannt und wirksam. Ihr tatsächlicher Geltungsbereich ist also nicht das Argument für ihre Universalität. Wohl aber ihr Anspruch. Der Geltungsanspruch der Menschenrechte geht über den Bereich ihrer faktischen Geltung hinaus und erstreckt sich mindestens auf den Globus, wenn nicht auf das gesamte Universum, für manche vielleicht sogar auf alle möglichen Welten. Ob dieser Anspruch zu Recht besteht, ist nun abhängig vom dritten Aspekt des Normbegriffs, der Rechtfertigung.

Ich vertrete hier die These, dass eine Rechtfertigung ohne Bezug auf eine zwischenmenschliche Praxis der Normengenesse nicht möglich ist. Der nicht-qualifizierte moraltheoretische Universalismus, so die These, wäre inkohärent (vgl. §5 oben). Der Nachweis verfährt ähnlich wie Putnams Nachweis der Inkohärenz des metaphysischen Realismus:

Angenommen es gäbe eine Moraltheorie M1, deren normative Aussagen in allen drei oben angegebenen Aspekten universal wären: Ihr Geltungsbereich wäre universal, der Geltungsanspruch ebenfalls, und die Urteile, die in ihre Rechtfertigung einfließen sind im Geltungsbereich der Theorie allgemein akzeptiert. All dies wäre für den metaphysischen Universalisten nicht hinreichend, damit die universelle Geltung von M1 gesichert wäre: Ihre faktische Geltung reicht nicht hin, ihre Gültigkeit zu sichern, der Geltungsanspruch ebenso wenig, und die Tatsache, dass die in ihre Rechtfertigung einfließenden

Urteile allgemein akzeptiert wären, wäre auch kein Beleg, denn in alle diese Teilaspekte fließen Annahmen ein, die auf einen naturalistischen Fehlschluss hindeuten könnten. Der metaphysische Universalist muss annehmen, es wäre eine Moraltheorie M2 denkbar, die all diese Fehlschlüsse vermeidet, weil sie unabhängig von allen empirischen Voraussetzungen gilt. Er muss annehmen, es könne eine Moraltheorie geben, die Normen als universal gültig auszeichnet, obwohl sie von niemandem akzeptiert werden und obwohl ihre Rechtfertigung auf Urteilen beruht, die von niemandem geteilt werden. Der metaphysische Universalist hätte Schwierigkeiten zu erklären, wie und durch wen die Normen einer solchen Moraltheorie ihren Sinn erfüllen und praxisrelevant werden sollten.

Sind die Überlegungen oben in §5 (*interner Universalismus*) richtig, dann lassen sich Menschenrechte nicht im Sinne des metaphysischen Universalismus rechtfertigen, sondern, wenn überhaupt, nur im Sinne des internen Universalismus. Was ergibt sich daraus für den theoretischen Status des Begriffs der Menschenrechte?

Mit einiger Sicherheit lässt sich sagen, Menschenrechte lassen sich nach Urteilen rechtfertigen, die in den westlichen Gesellschaften allgemein anerkannt sind. Ich würde darüber hinaus vermuten, dass sich die Menschenrechte aus der Perspektive jeder anderen Kultur, das heißt auf der Basis von Urteilen rechtfertigen lassen, die in diesen jeweiligen Kulturen anerkannt sind. Allerdings, so würde ich auch vermuten, wären diese Rechtfertigungsstrategien für Angehörige westlich geprägter Gesellschaften nicht immer nachvollziehbar. Dies würde aber einem überlappenden Konsens im Sinne Rawls in Sachen Menschenrechte keinen Abbruch tun. Entscheidend ist, dass die jeweilige Rechtfertigungsstrategie im Kontext ihrer jeweiligen Gesellschaft allgemein anerkannt ist.

So viel zum Begriff der Menschenrechte im Licht des differenzierten Universalismuskonzepts. In diesem Licht erscheint der Einwand, die globalen Anwendungsbedingungen der Urzustandskonzeption könnten ohne die nicht weiter begründete Unterstellung einer universellen Geltung der Menschenrechte nicht formuliert werden, problematisch. Eine schlichte universelle Geltung der Menschenrechte im Sinne des metaphysischen Universalismus kann nicht gefordert sein. Eine Rechtfertigungsstrategie im Sinne des internen Universalismus wird in der vorliegenden Arbeit im Zusammenhang der Diskussion des Begriffs der MAP jedoch aufgezeigt.

Fazit

Als Philosoph und Angehöriger einer westlich orientierten Gesellschaft, habe ich mir über die Rechtfertigung der Menschenrechte auf der Basis von Begriffen Gedanken gemacht, die in meinem Kontext allgemein anerkannt sind. Mir schien zunächst, dass die Menschenrechte etwas philosophisch Anspruchsvolles seien, weil ihre Rechtfertigung schwierig ist. Später schien mir, dass wir im Versuch, Menschenrechte rechtfertigen zu wollen, schon eine Beweislastverteilung akzep-

tiert haben, die nicht hingenommen werden muss. Menschenrechte als herrschaftslimitierende Instrumente erscheinen nur dann rechtfertigungsbedürftig, wenn Herrschaft sich der Notwendigkeit enthebt, sich zu rechtfertigen. Dreht man die Beweislast um und ist Herrschaft dasjenige, was gerechtfertigt wird, so fallen Menschenrechte quasi als Nebenprodukt ab, ohne einer Rechtfertigung zu bedürfen.

Menschenrechte sind das, was sich im Rahmen einer minimal akzeptablen zwischenmenschlichen Praxis von selbst versteht. Nicht dass ich einen Körper habe, bedarf der Rechtfertigung, sondern dass man ihn beschädigen will, müsste gerechtfertigt werden. Nicht dass ich mich frei bewegen kann, bedarf der Rechtfertigung, sondern dass man mich in meiner Bewegungsfreiheit einschränken will, und so weiter. So wurde in meiner Arbeit aus dem Theorieziel Menschenrechte eine Basisannahme der Theorie. Menschenrechte gehören zum normativ Grundlegendsten, was eine zwischenmenschliche Praxis anerkennen muss. Sie sind für mich, auch wenn die Schwierigkeiten ihrer Implementierung dem zu widersprechen scheinen, nicht das höchste theoretische Ziel, sondern die rechtfertigungslogische Mindestvoraussetzung für einen Diskurs über eine neue globale Ordnung.

Diese Erkenntnis hat hier ihren Niederschlag gefunden, als es um die Frage ging, welche unterschiedlichen zwischenmenschlichen Praxen in einen fiktiven Diskurs über die Grundzüge einer globalen Ordnung einbezogen werden sollten. Es sollten nur die Grundüberzeugungen solcher Menschen in die Rechtfertigung der globalen Urzustandskonzeption einfließen, deren Lebenspraxen in einem sehr anspruchslosen Sinn akzeptabel zu nennen wären.

Die Rechtfertigung einer globalen Urzustandskonzeption hängt von der universellen Akzeptanz der Menschenrechte ab. Sie liefert das Kriterium für die Unterscheidung von minimal akzeptablen und nicht mehr akzeptablen zwischenmenschlichen Praxen. Allerdings kann Universalität hier nicht das bedeuten, was der metaphysische Universalismus verlangt: eine kontextunabhängige und überhistorische Universalität. Die Forderung nach Universalität muss sich im Rahmen der Konzeption eines „internen Universalismus“ bewegen.²¹

10. Rawls' Vernunftbegriff

Im Zusammenhang der Diskussion von Rawls' Begriff der *burdens of judgment* wurde deutlich, warum Rawls nicht von der Wahrheit seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption spricht, sondern nur von ihrer Vernünftigkeit. Quines UnbestimmtheitsThese lieferte den rationalen Grund dafür: Es muss immer mit vernünftigem Dissens gerechnet werden, selbst zwischen Konzeptionen, die jede für sich und immanent „wahr“ sein können. Die immanente Wahrheit einer Konzeption liefert noch kein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal, um eine Wahl zwischen verschiedenen gleich vernünftigen Konzeptionen zu ermöglichen. Ein neutraler Standpunkt jenseits aller Immanenz, von dem aus objektiv, im Sinne einer vorgegebenen „Natur der Dinge“, zwischen zwei gleich vernünftigen Konzeptionen entschieden werden könnte, ist mit den Mitteln der Theorie nicht zu erreichen. Für die Belange der Theorie ist dies nicht weiter schlimm, kann doch jeder Bürger / Philosoph seine eigene Gerechtigkeitskonzeption konstruieren und sich auf eine Auseinandersetzung mit Anhängern verwandter Ansätze beschränken.

Für die Belange der Praxis steht eine solche Option der Spezialisierung und Nischenbildung nicht zur Verfügung. Hier muss eine Wahl getroffen werden, die für die Anhänger der verschiedensten theoretischen und weltanschaulichen Ansätze akzeptabel ist. Da diese Wahl nicht nach einem von jedem Einzelnen vorgefundenen Kriterium getroffen werden kann, muss sie auf der Basis von Gründen getroffen werden, die von allen Betroffenen, welcher Weltanschauung sie auch anhängen, akzeptiert werden können. Da diese Gründe nicht im Vorfeld der Praxis (beziehungsweise in der Theorie) gefunden werden können, müssen sie durch die Praxis, das heißt durch Dialog und Konsens, ermittelt werden: politisch, nicht metaphysisch, – demokratisch, nicht expertokratisch.

Trotz alledem hält Rawls an einem Begriff von „Objektivität“ fest, den er auch für seine politische Gerechtigkeitskonzeption für verbindlich hält.¹ Ich möchte im Folgenden versuchen, dieser scheinbaren Spannung innerhalb von Rawls' politischem Liberalismus auf den Grund zu gehen.

Man unterscheidet lexikalisch zwei Verwendungsweisen von „objektiv“. Zum einen wird das Wort gebraucht im Sinne von „wirklich vorhanden“. Zum anderen wird es gebraucht im Sinne von „sachlich, unvoreingenommen“. Die erste Ver-

wendungsweise verweist im Kontext der Moraltheorie auf eine moralphilosophische Position, die davon ausgeht, dass es eine natürliche moralische Ordnung gibt, die Menschen mit Hilfe ihrer Vernunft „entdecken“ können. Eine Gerechtigkeitskonzeption könnte demnach, wenn sie vernünftig ist, auch wahr sein, denn sie korrespondiert mit einer der menschlichen Vernunft vorgegebenen natürlichen Ordnung.

Rawls behandelt diese Auffassung von „Objektivität“ unter dem Stichwort „rationaler Intuitionismus“.² Der rationale Intuitionismus geht davon aus, dass die für eine wirksame öffentliche Gerechtigkeitskonzeption notwendige Übereinstimmung im Urteil auf der Anerkennung von Gründen beruht, die ihre Überzeugungskraft aus der Übereinstimmung mit jener natürlichen moralischen Ordnung beziehen. Nach dieser Vorstellung kann es somit nur *eine* „moralische Wahrheit“ geben, die mithin „objektiv“ gilt und Verbindlichkeit aus sich selbst heraus erlangt.³ „Vernünftigkeit“ wird demzufolge verstanden als Einsicht in die innere Notwendigkeit jener natürlichen Ordnung, „unvernünftig“ wäre demnach, wer sich dieser Einsicht widersetzt.

Rawls wendet sich klar gegen diese Vorstellung („Es ist dieser Begriff moralischer Wahrheit, dem wir den Begriff vernünftiger oberster Grundsätze entgegenstellen“⁴) und definiert „Vernünftigkeit“ und „Objektivität“ in einem anderen Sinn: Rawls geht davon aus, dass die Vernünftigkeit oberster Grundsätze nicht auf der Basis ihrer „Wahrheit“ entschieden werden kann, da offenbar verschiedene Gerechtigkeitskonzeptionen zugleich (immanent) wahr sein können, ohne dass ein neutraler theoretischer Standpunkt gefunden werden könnte, von dem aus sich die eine als „wahrer“ erweisen könnte als die anderen (vgl. §9). Welche der verschiedenen, immanent wahren Gerechtigkeitskonzeptionen der öffentlichen Vernunft als Grundlage dienen soll, kann letztlich nur von den Bürgern der politischen Gemeinschaft entschieden werden. Diese Entscheidung ist in ihrem Ausgang durch keine natürliche Ordnung vorbestimmt. Wohl aber sind ihr durch die Bedingung des einmütigen oder bloß vernünftigen Konsenses in der idealen Theorie Grenzen auferlegt: Gerechtigkeitskonzeptionen, die nicht konsensfähig sind, weil sie für bestimmte Gruppierungen in der politischen Gemeinschaft unter keinen Umständen akzeptiert werden können, gelten als unvernünftig. Ihre Durchsetzung könnte sich nicht auf Gründe berufen, die deshalb objektiv wären, weil sie sich in Übereinstimmung mit einer natürlichen Ordnung befänden. Solche würden von den betreffenden Gruppierungen zu Recht als willkürlich empfunden.

Rawls lehnt den Gedanken ab, Objektivität sei „durch den Standpunkt des Universums vorgegeben“. „[Objektivität muss] unter Bezug auf einen angemessen konstruierten gesellschaftlichen Standpunkt verstanden werden“.⁵ Damit steht die erste Verwendungswiese von „objektiv“ nicht zur Verfügung, und es liegt nahe, Rawls' Verwendungswiese von „objektiv“ im Sinne von „sachlich, unvoreingenommen“ zu interpretieren. In einer Situation der unhintergehbaren Pluralität von

Gerechtigkeitskonzeptionen kann Unvoreingenommenheit nur bedeuten, dass alle vernünftigen Positionen angemessene Berücksichtigung finden. Die Theorie öffentlicher Gerechtigkeitskonzeptionen ist in dem Maße „objektiv“, wie sie dem Ziel der Berücksichtigung aller vernünftigen Positionen nahe kommt. Die von ihr gegebenenfalls als „die vernünftigste“ ausgezeichnete Gerechtigkeitskonzeption kann jedoch niemals in dem Sinne objektiv genannt werden, dass sie die Bürger zu ihrer Anerkennung auch nur argumentativ nötigt. Es sind immer auch alternative vernünftige öffentliche Gerechtigkeitskonzeptionen denkbar, zwischen denen die Bürger einer politischen Gemeinschaft *wählen* müssen.

Andererseits sind aber nicht automatisch alle Positionen zu berücksichtigen, nur weil sie vertreten werden. Vom Standpunkt einer auf „Objektivität“, das heißt Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit, bedachten Theorie öffentlicher Gerechtigkeitskonzeptionen gelten nur diejenigen Positionen als legitim, die ihrerseits das Faktum des Pluralismus möglicher Gerechtigkeitskonzeptionen anerkennen (Sachlichkeit) und bereit sind, ihre „subjektiven“ (parteilichen) Ansprüche mit den legitimen Ansprüchen anderer in einen Ausgleich zu bringen (Kooperationsbereitschaft).

Rawls' Objektivitätskriterien sind, wie sich an der folgenden Textstelle zeigt, rein formal. Die folgenden sechs Objektivitätskriterien sind Rawls zufolge „necessary [and sufficient] for a shared public basis of justification“ (PL 116). Die sechs „essentials of objectivity“ sind nach Rawls: (1.) allgemein anerkannte Argumentationsregeln einschließlich (2.) eines allgemeinen Begriffs richtigen Urteilens, (3.) allgemein anerkannte Handlungsgründe, die Vorrang vor individuellen Handlungsgründen haben, (4.) eine allgemein anerkannte Unterscheidung von objektivem und subjektivem Standpunkt und (5.) Akteure, welche die Regeln des Argumentierens, Urteilens und Handelns im Sinne des objektiven Standpunkts verstehen und anwenden können und dabei zu vergleichbaren Ergebnissen kommen (PL 110 f.). Ein (6.) „essential“ ist die Möglichkeit, Dissens rational zu erklären (PL 121). „Essential“ (3) entspricht formal der Forderung nach Unvoreingenommenheit. Die übrigen „essentials“ stellen formale Maßstäbe für Sachlichkeit (1, 2 & 4) und Kooperationsbereitschaft (5 & 6) dar.

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption könnte nicht material objektiv sein, ohne auf den nicht verfügbaren externen Standpunkt einer „natürlichen Ordnung“ Bezug zu nehmen. Rawls bemüht sich deshalb um rein formale Kriterien der Objektivität. Es erweist sich somit, dass nur scheinbar eine Spannung zwischen Rawls' Vermeidung des Wahrheitskriteriums als letztem Angemessenheitskriterium für eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption und seinem Begriff von Objektivität besteht. Dagegen spricht auch nicht, dass Rawls sich in PL auf ein scheinbar substantialistisches „Grundprinzip der praktischen Vernunft“ beruft: „[T]he principles and ideals of the political conception“, schreibt Rawls, „are based on principles of practical reason“ (PL xx). Das hier einschlägige Grundprinzip, das

der Kompatibilisierung aller vernünftigen Positionen im überlappenden gesellschaftlichen Konsens, könnte, in Abwandlung Kants, der kategorische Imperativ der politischen Vernunft heißen und rein formal verstanden werden: Maxime des politischen Wollens kann nur sein, was im Sinne der öffentlichen Vernunft zugleich die Maxime aller in der Gesellschaft vertretenen vernünftigen Positionen sein könnte und somit „zum allgemeinen Gesetz“ taugt. Eine solche Bestimmung der öffentlichen Vernunft bleibt formal, indem sie sich nur an den empirisch vorgefundenen gesellschaftlichen Positionen orientiert und nicht selbst Position bezieht. Substantialistische Annahmen gehen in die Bestimmung der öffentlichen Vernunft nur ein, weil sie von allen vertreten werden, nicht um ihrer selbst willen. Rawls orientiert sich mit seinem Begriff der praktischen Vernunft an Kant. Doch bleibt der Bezug auf Kants Lehre undeutlich, solange nicht geklärt ist, ob Kants Auffassung von den Grundprinzipien der praktischen Vernunft mit Rawls' antisubstantialistischer Auffassung vereinbar ist. Rawls schreibt:

[P]olitical constructivism accepts [Kant's] view that the principles of practical reason originate . . . in our moral consciousness as informed by practical reason“, und er präzisiert: „[R]eason, both theoretical and practical, is self-originating and self-authenticating (PL 100).

Praktische Vernunft ist also an keine (materialen) Vorgaben gebunden.

In der Tat bleibt auch Kants Bestimmung der praktischen Vernunft rein formal, ohne allerdings die notwendig damit verbundene Abhängigkeit von empirisch Vorgefundenem besonders zu betonen. Dennoch ist dieser Bezug implizit vorhanden. Sowohl das Prinzip der allgemeinen juristischen Gesetzgebung als auch der Kategorische Imperativ enthalten einen impliziten Bezug auf die empirische, mit Willen ausgestattete Person: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die *du* zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁶ Das „du“ in dieser Formulierung bezieht sich schließlich auf „Sie und mich“ als Personen, die eventuell jeweils etwas anderes wollen, in ihrem Wollen aber die jeweilige Willensbestimmung der anderen Person mit berücksichtigen sollen, vorausgesetzt diese tut dasselbe. Es ist aber unvermeidlich, dass die jeweilige formale Orientierung an der Vernunftregel des Kategorischen Imperativs bei jeder empirischen Person substantiell jeweils sehr verschiedene Ergebnisse zeitigt. Der Kategorische Imperativ allein reicht folglich nicht hin, um eindeutig eine allgemeinverbindliche Grundlage des Zusammenlebens dieser verschiedenen empirischen Personen zu bestimmen. Selbst wenn jeder Bürger einer Gemeinschaft nach Gesetzen handelt, die formal und aus seiner Perspektive dem Kategorischen Imperativ genügen, wären die dabei zur Befolgung aufgestellten Regeln sehr verschieden und möglicherweise inkompatibel.

Es bedarf folglich über die bloße Gesetzgebung *in foro interno* hinaus noch eines weiteren Schritts der Kompatibilisierung der jeweiligen Gesetzeskonzeptionen. Kant dachte hier an einen demokratischen Gesetzgebungsprozess. Normen,

die *in foro interno* wünschenswert wären, können gleichwohl nicht mit Zwang durchgesetzt werden, sondern verpflichten allenfalls freiwillig. Erst wenn eine Norm die legitimen Verfahren der Rechtsetzung durchlaufen hat, kann sie als Rechtsnorm gelten und mit Sanktionen verbunden werden. Rechtsnormen setzen folglich politische Verfahren und damit ein demokratisch organisiertes Gemeinwesen voraus. Durch die Gründung eines demokratischen Gemeinwesens treten die Menschen aus ihrem juristischen, allerdings nicht aus ihrem ethischen Naturzustand heraus.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger als solche . . . im ethischen Naturzustand und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn dass jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt.⁷

Wie aber entscheidet ein demokratisch organisiertes Gemeinwesen, ob eine Norm rechtskräftig werden darf oder ethisch bleiben muss. Es gibt nicht die einzig wahre Wertordnung, die Auskunft darüber geben würde, ob eine Norm, für sich betrachtet, den Charakter einer Rechtsnorm hat oder nicht. Maßgebend ist allein das formale Kriterium, ob diese Norm den legitimen Rechtsetzungsprozess durchlaufen hat oder nicht (in der idealen Theorie), beziehungsweise ob sie ihn plausiblerweise durchlaufen haben könnte oder nicht (in der nicht-idealen Theorie).

Auch nach Kant ist in der provisorisch zu respektierenden, nicht-idealen demokratischen Praxis „der Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können“.⁸ „Recht“ ist nach Kant „die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“.⁹ Darüber hinaus hat das Rechtsetzungsverfahren keinen höheren Zweck. Auch Kant bestimmt den Begriff der Rechtsnorm folglich rein formal. Volkssouveränität ist (in der idealen Theorie) durch keine ethischen Vorgaben eingeschränkt. Grundprinzip der praktischen Vernunft ist *in foro interno* wie *in foro communis* die voraussetzungslose Selbstgesetzgebung.

Damit erweist sich Rawls' Berufung auf Kant als legitim. Kants Vernunftregel des auf allgemeine Akzeptabilität gerichteten, gesetzprüfenden Kategorischen Imperativs kann geradezu als ein Vorläufer von Rawls' Begriff der öffentlichen Vernunft angesehen werden, wenn man hinzufügt, dass man nicht zum allgemeinen Gesetz erheben kann, was andere (vernünftige) Bürger auf der Grundlage ihrer materialen Vorgaben nicht vernünftigerweise wollen können. „Vernünftigerweise“ verweist hier auf die Bereitschaft dieser Bürger, ihrerseits zu berücksichtigen, was andere Bürger vernünftigerweise nicht wollen können. Der Kategorische Imperativ verlangt von jedem Bürger die Antizipation vernünftigen Dissenses.

Kant hatte das Ausmaß der Möglichkeit vernünftigen Dissenses unterschätzt und hegte darum Hoffnungen in Bezug auf die Möglichkeit einer einzigen, zeitlos wahren Gerechtigkeitskonzeption. Rawls teilt diese Hoffnung nicht. Dennoch bleibt er im Prinzip Kantianer, indem er Kants rein formale Grundprinzipien der praktischen Vernunft an die heutigen Verhältnisse und Erkenntnisse anpasst.

11. Gerechtigkeitsexpertokratie oder Demokratie

Besonders für die deutschsprachige Rawls-Rezeption scheint ein Einwand von entscheidender Bedeutung zu sein, den zuerst Jürgen Habermas und nun Ingeborg Maus gegen Rawls ins Feld geführt hat.¹ Der Einwand lautet:

[Rawls versteht] den materialen Teil seiner eigenen Untersuchung . . . nicht als *Beitrag* eines Argumentationsteilnehmers zur diskursiven Willensbildung über Grundinstitutionen einer spätkapitalistischen Gesellschaft, sondern eben als Ergebnis einer ‚Theorie der Gerechtigkeit‘, für die er als Experte zuständig ist.²

[So ist mit Rawls' Theorie] letztlich die Position einer Gerechtigkeitsexpertokratie gegen demokratische Willensbildungsprozesse zu rechtfertigen.³

Sie läuft damit Gefahr, die Gerechtigkeit optimaler Verteilungsschemata gegenüber dem demokratischen Prozedere der Verteilungsfindung zu verselbständigen und – gegen ihre eigenen Intentionen – Herrschaft als unmittelbare Exekution von Vertragsgerechtigkeit zu legitimieren.⁴

Von diesem Einwand zu unterscheiden ist die Einschätzung, Rawls verstehe den materialen Teil seiner Untersuchung zwar als Beitrag eines Argumentationsteilnehmers zur Willensbildung einer kritischen Bürgerschaft, begrenze aber deren Möglichkeiten zu demokratischer Partizipation, indem er diese von vornherein auf das Wahlrecht und den Zugang zu öffentlichen Ämtern beschränke. So reduziere Rawls die Staatsbürger „auf das *Urteilen* über die Entscheidungstätigkeit der konkurrierenden Eliten und über die vorhandenen Institutionen“.⁵

Die beiden Einwände widersprechen sich in der Frage, ob GF als Diskussionsbeitrag zu verstehen ist oder als Expertenurteil, an dem sich etwa ein Verfassungsrichter auch im Gegensatz zu einer andersmeinenden politischen Gemeinschaft orientieren muss. Von dieser Frage unabhängig ist das Problem der hinreichenden Institutionalisierung eines demokratischen Willensbildungsprozesses.

Meines Erachtens beruht der erste Einwand auf einer Verwechslung der beiden letzten der drei von Rawls unterschiedenen Standpunkte⁶ und ist daher unberechtigt. Der zweite Einwand berührt meines Erachtens eine berechnete Frage, die von Rawls vielleicht nicht hinreichend ausführlich behandelt wurde. Ein grundsätzliches Problem, so werde ich zeigen, ergibt sich daraus für GF jedoch nicht. Im

Gegenteil: GF bietet einen möglichen Rahmen, innerhalb dessen der Status von Volkssouveränität und Demokratie diskutiert werden kann, auch wenn dies vielleicht nicht Rawls' eigenes Hauptinteresse darstellt. Rawls' Augenmerk galt wohl immer eher der sozialen Frage als den Fragen politischer Legitimation und der Institutionalisierung von Volkssouveränität. Ihm daraus einen grundsätzlichen Vorwurf zu machen, scheint mir überzogen.

Der entscheidende Einwand ist der erste: Trifft es zu, dass Rawls vom privilegierten Standpunkt eines Gerechtigkeitsexperten aus den demokratischen Willensbildungsprozess von „Ihnen und mir“ dadurch bevormundend einschränkt, dass er Urteile von „Ihnen und mir“, die nicht den Maßgaben von GF folgen, für illegitim erklärt? Meines Erachtens muss die Antwort lauten: nein. Ebenso stellt Cathérine Audard zwar fest:

Rawls lui-même, tout en critiquant l'utilitarisme et les libertariens, . . . a donné l'impression, dans TJ, qu'il était en mesure de fournir lui aussi une solution miracle qui nous éviterait le moment du conflit et de l'affrontement politique ouvert.⁷

Sie betont aber zugleich, dass Rawls eben keine materiale Expertenlösung anstrebt, sondern sich auf die formalistische Position Kants zurückzieht:

A fonder le consensus sur la forme de la justification ou de la procédure suivie sans que le contenu des principes entre en jeu, c'est à dire sans qu'une doctrine particulière puisse imposer ses réponses.⁸

Rawls verpflichtet nicht „Sie und mich“ auf GF als alleiniger Grundlage „unseren“ Urteilens als *wirklicher* Bürger in einer *wirklichen* sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft. Rawls verpflichtet (noch in TG, aber nicht mehr in PL) ausschließlich die *idealen* Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft, von denen er annimmt, dass sie GF als öffentliche Gerechtigkeitskonzeption akzeptiert haben.

Eine solche ideale Gesellschaft ist Rawls zufolge immer demokratisch organisiert (TG 399). In den Worten Cathérine Audards:

Puisque la société est considérée comme un système de coopération entre individus, les critères moraux pas plus que les décisions politiques ne peuvent être supérieurs ou étrangers aux demandes des individus. Ils ne peuvent être l'objet d'un *savoir* extérieur à la cité, fourni par le philosophe, mais résultent des bulletins de vote.⁹

Indem er „uns“ als Bürgern einer nicht wohlgeordneten Gesellschaft seine Gerechtigkeitskonzeption *plausibel* zu machen sucht, schreibt er sie uns nicht expertokratisch vor. Rawls' Votum für GF ist eben nur ein Votum und kein Urteil. Er appelliert an Grundüberzeugungen, die er bei „uns“ vermutet, und zeigt, welche Konsequenzen seiner Auffassung zufolge daraus zu ziehen wären: nämlich dass

„unsere“ Gesellschaft hinsichtlich der sozialen Frage wohlgeordneter wäre, wenn sie sich an GF orientieren würde.

Die Auffassung, Rawls' Votum für GF würde die Grenzen eines bloßen Appells überschreiten, ist unvereinbar mit Rawls' eigener Bescheidenheit hinsichtlich der *Wahrheit* oder *Objektivität* seiner Gerechtigkeitskonzeption (vgl. § 9 und §10 oben). Grundlage für die Legitimität seines Votums ist immer die unterstellte Akzeptabilität seiner Theorie für „Sie und mich“ als Vertreter einer kritischen Öffentlichkeit einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft. Wäre diese Akzeptabilität nicht gegeben, so könnte auch ein „Gerechtigkeitsexperte“ (etwa ein Verfassungsrichter) sich nicht auf GF berufen, vorausgesetzt allerdings, unsere nicht-wohlgeordnete Gesellschaft ist minimal akzeptabel und genießt damit eine gewisse *Prima-facie-Respektabilität*.

Indem Rawls seine Überlegungen an einem vermuteten Konsens innerhalb einer sich als demokratisch verstehenden Kultur orientiert, appelliert er an jenen Teil von Volkssouveränität, der sich auch in idealen demokratischen Institutionen nicht verwirklichen lässt: Auch eine Theorie der wirksamen Institutionalisierung von Volkssouveränität müsste unterscheiden zwischen dem regulativen Ideal des einmütigen beziehungsweise vernünftigen Konsenses als Legitimationsgrundlage jeden gültigen Rechts und den provisorischen Institutionalisierungen von Demokratie, welche diesem Ideal niemals ganz entsprechen können und darum immer den Status von bloß provisorischen Rechtszuständen (MAP) behalten müssen. In der idealen Theorie, so Kant, „müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen“.¹⁰ In der nicht-idealen Praxis muss Kant zufolge eine „Mehrheit der Stimmen“ oder „in einem großen Volke“ die Mehrheit der Stimmen der „Delegierten als Repräsentanten des Volkes“ genügen.

Die Idee der Volkssouveränität geht in keiner als real vorstellbaren demokratischen Institution vollständig auf. Daher wird es immer einen „Rest“ an Volkssouveränität geben, der von den Bürgern einer minimal akzeptablen Gesellschaft als moralischen Personen (und nicht nur als rechtlichen) von außen an ihre Institutionen herangetragen werden muss. Dieser gegenüber den demokratischen Verfahren externe Standpunkt, den Rawls als den Standpunkt der öffentlichen Vernunft bezeichnet, ist nicht mit dem Standpunkt eines monologisch verfahrenen Gerechtigkeitsexperten zu verwechseln. Es ist der Standpunkt einer Diskursgemeinschaft – allerdings nicht im Habermas'schen Sinn, denn es kann über das Ziel der Einigung hinaus nicht auch noch um Wahrheit gehen.

Das von Habermas propagierte Junktum von einmütiger Akzeptanz und Wahrheit würde in einer idealen Theorie zu einem Gerechtigkeitsexpertentum anderer Art führen: Reale Diskurse liefern immer nur provisorisch zu respektierende Ergebnisse, die von jedem Einzelnen wiederum auf der Basis von Überlegungen kritisiert werden können, die sich auf die monologische Durchführung eines

idealen Diskurses berufen. Ist dieser ideale Diskurs als ein solcher konzipiert, der (wie bei Rawls) auf Konsens, und nicht auch auf Wahrheit abzielt, so ist jeder Einzelne gezwungen, die konsensbereiten Auffassungen aller anderen zu antizipieren und ihre Einwände hinzunehmen. Ist der immer monologisch zu simulierende ideale Diskurs jedoch (wie bei Habermas) als ein solcher konzipiert, der auf Konsens *und* Wahrheit abzielt, so wird jeder Einzelne versucht sein, nur solche Auffassungen anderer hinzunehmen, die *seiner / ihrer* Auffassung nach begründet sind. Damit gelangt ein Moment des „Expertentums“ in die Konzeption des idealen Diskurses, denn wer bestimmt, was eine begründete Auffassung ist? Jeder, der monologisch einen idealen Diskurs zu simulieren sucht, wird sich selbst zum „Experten“ darüber machen, was als eine begründete Auffassung gelten kann und was nicht. Ein solcher „Experte“ ist nicht, wie im ersten Modell, gezwungen, die konsensbereiten Auffassungen anderer einfach als Faktum hinzunehmen, sondern er wird diejenigen Ansichten, die sich mit seiner Auffassung von Begründetheit nicht vereinbaren lassen, außer Acht lassen. Damit gelangt ein Element von Willkür in die monologische Simulation des idealen Diskurses, das Rawls durch formale Objektivität (*qua* Unvoreingenommenheit, vgl. §10) anstelle von Wahrheit vermeidet.

Die Grundidee der demokratischen Institutionalisierung von Volkssouveränität (siehe unten) besteht darin, dass der demokratische Souverän, das heißt die Bürger einer politischen Gemeinschaft, Gesetze über sich selbst beschließen, deren konkrete Anwendungsfälle sie zum Zeitpunkt der Rechtsetzung nicht kennen. Damit ist gewährleistet, dass eine gegebene Mehrheit nicht Einschränkungen beschließt, von der sie zum Zeitpunkt der Rechtsetzung schon weiß, dass nicht sie, sondern nur die gegebene Minderheit davon betroffen sein wird. Die Blindheit des Gesetzgebers für den konkreten Einzelfall, in dem das gegebene Gesetz zur Anwendung kommt, dient dem Zweck, Diskriminierungen von Minderheiten oder Einzelpersonen zu vermeiden. Darin ähnelt das demokratische Gesetzgebungsverfahren strukturell dem Rawls'schen Urzustand, in dem die verhandelnden Parteien im unklaren darüber gelassen werden, ob sie selbst von einer gegebenen Einschränkung ihrer Freiheit betroffen sein werden oder nicht. Das demokratische Verfahren in seiner klassischen, auf Rousseau und Kant zurückgehenden Form¹¹ trennt die legislative Funktion des demokratischen Souveräns von den Funktionen der gewählten Regierung und der Judikative und garantiert auf diese Weise, dass Gesetze nicht diskriminierend auf bestimmte Anwendungsfälle zugeschnitten werden. Ein solches Verfahren ist im Idealfall fair unter freien und gleichen Bürgern, da auf diese Weise kein Gesetz entstehen kann, das konkrete Bürger oder Gruppen von Bürgern diskriminiert.

In konkreten Fällen geht diese Rechnung manchmal auf, in anderen Fällen aber nicht. So ist es vorstellbar, dass eine politische Gemeinschaft ein Haftungsrecht beschließt, das Tatbestände der Personen- und Sachbeschädigung regelt und dabei

kann wirklich davon ausgegangen werden, dass zum Zeitpunkt der Beschlussfassung noch keiner der Bürger weiß, welcher seiner Mitbürger einmal von diesem Gesetz betroffen sein wird. „Sachbeschädiger“ sind keine im vorhinein bestimmbare gesellschaftliche Gruppe. Es kann im Prinzip jedem geschehen, dass er einen Mitbürger an seinem Eigentum oder an seiner Person schädigt.

Die Rechnung des idealen demokratischen Verfahrens geht jedoch in anders gelagerten Fällen nicht auf. Wenn beispielsweise eine politische Gemeinschaft ein Steuerrecht beschließt, in dem es um die Verteilung der Früchte der Zusammenarbeit der gesamten Gemeinschaft geht, dann steht schon im Moment der Gesetzgebung fest, wer davon wie betroffen sein wird. Möglichen Diskriminierungen wird damit *nicht* schon durch das einfache demokratische Verfahren vorgebaut. Hier kann Volkssouveränität, vorgestellt als kollektive Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger, nicht im einfachen demokratischen Verfahren wirklich werden. Auch eine Metaregelung, die für solche Fälle bestimmte Quoren vorsieht, würde nicht immer Abhilfe schaffen. Sollte etwa ein Steuergesetz nur mit zwei-drittel Mehrheit zu verabschieden sein, so wäre in unseren gegenwärtigen zwei-drittel Gesellschaften das untere Drittel der Bevölkerung immer noch mögliches Opfer von Diskriminierung durch die oberen zwei Drittel. Die oberen zwei Drittel der Bevölkerung könnten sich einen Vorteil dadurch zu verschaffen suchen, dass sie die Arbeits- und Lebenschancen des unteren Drittels systematisch derart einschränken, dass diese, von ständigen Existenzängsten bedroht, gezwungen sind, in unzumutbare Arbeitsverhältnisse einzuwilligen.

Die klassische Lösung des Problems der unvollständigen Realisierbarkeit von Volkssouveränität (als kollektiver Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger) durch einfache demokratische Verfahren ist die Beschränkung demokratischer Verfahren durch positiviertete Menschenrechte (das heißt: Grundrechte). Aber auch hier begegnet das Problem der Institutionalisierung auf einer höheren Ebene: auch Grundrechte sind veränderbar durch qualifizierte Mehrheiten, und wo sie dies nicht sind, da ist ihre *Interpretation* variabel und passt sich tendenziell der herrschenden Meinung an, an deren Auffassungen sich die Gerichte in ihrer Rechtsauslegung orientieren. So ist zum Beispiel die Garantie der Menschenwürde in Deutschland zwar „unveränderbar“ in der Verfassung verankert. Die Bedeutung des Wortes „Würde“ jedoch unterliegt potentiell enormen Schwankungen. Die richterliche Rechtsauslegung wird sich langfristig einer herrschenden Meinung nicht widersetzen können, so dass auch eine unabhängige Justiz keine letzte Sicherheit bei der Institutionalisierung von Volkssouveränität bietet. Die Fairness kollektiver Selbstbestimmung zwischen den freien und gleichen Bürgern einer politischen Gemeinschaft ist weder allein durch das demokratische Verfahren noch durch Grundrechte, noch durch eine unabhängige Justiz zu gewährleisten.

Alle Versuche der Institutionalisierung von Volkssouveränität haben Grenzen und bieten keine letzte Sicherheit gegen die Diskriminierung von Gruppen von

Bürgern durch das Gesetz. Alle diese Versuche ereignen sich notwendigerweise vor dem Hintergrund einer öffentlichen Kultur, vor dem allein sie ihren spezifischen Sinngehalt bekommen. Ist diese öffentliche Kultur nicht an Begriffen von Freiheit und Gleichheit orientiert, so können Institutionen allein dieses Defizit auf Dauer nicht ausgleichen (obwohl sie einen Einfluss auf die Entstehung einer solchen Kultur haben können). Rawls' „öffentlicher Standpunkt“ ist ein gemeinsamer, an Freiheit und Gleichheit orientierter Referenzpunkt für die Bürger einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft. Dieser Referenzpunkt wird nicht expertokratisch vorgegeben, sondern ist implizit von allen sich als demokratisch verstehenden Bürgern schon anerkannt.

Die formale Annahme eines von allen sich als demokratisch verstehenden Bürgern implizit anerkannten öffentlichen Standpunkts macht die *Prima-facie-Respektabilität* einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft aus. Die *Prima-facie-Respektabilität* „unserer“ Gesellschaft könnte Rawls aus einem ursprünglichen Vertrag, einem *Pactum unionis civilis*¹² ableiten, der dem Urzustandsargument vorgeordnet wäre und ihm erst die allgemein geteilten Maßstäbe für Fairness liefert, die Rawls unter dem *Label* „well-considered judgments“ in die Konzeption des Urzustands einfließen lässt.¹³ Aber auch dieser ursprüngliche Vertrag könnte nicht ohne „sittliche Einfärbung“ konzipiert werden, wie Höffe fordert, da, wie Kersting überzeugend dargelegt hat, *keine* Vertragskonzeption ohne ethische Prämissen auskommt, die sie aber nicht aus sich heraus begründen kann.¹⁴ Um dieses Begründungsprogramm fortzuführen, müsste vor jedem ursprünglichen Vertrag ein immer ursprünglicherer Vertrag angenommen werden, und man käme in der sich daraus ergebenden Hierarchie von Verträgen und Metaverträgen zu keinem Ende. Rawls lässt sich auf diesen infiniten Regress nicht ein. Was seine Vertragskonzeption von denjenigen Lockes, Rousseaus oder Kants unterscheidet, ist nicht ihre mangelnde Ursprünglichkeit (wegen mangelnder Ethikfreiheit), wie Höffe und Maus meinen, sondern ihre Aufgeklärtheit in Bezug auf die Unmöglichkeit voraussetzungslosen Philosophierens.¹⁵

Statt eines ursprünglichen Vertrags zur Rechtfertigung der in die Urzustandskonzeption einfließenden normativen Prämissen, habe ich den Begriff einer minimal akzeptablen Praxis (MAP) vorgeschlagen (vgl. Kap. I), der in etwa die Stelle des Kantischen, auf einem *Pactum unionis* beruhenden provisorischen Rechtszustands einnehmen soll,¹⁶ ohne jedoch den Anspruch zu erheben, mehr zu sein, als eine zunächst nicht begründete (wenn auch nicht ganz willkürliche) Definition, deren Rechtfertigung (wenn auch nicht Letztbegründung) sich erst aus der Überzeugungskraft der gesamten Theorie ergibt. Eine solche holistische Sichtweise wird auch von Rawls vertreten und bietet sich daher als Interpretation eher an als die Stipulation einer Hierarchie von Verträgen und Metaverträgen: „Definitionen und Bedeutungsanalysen nehmen keine Sonderstellung ein: Die Definition ist nur eines der Mittel zur Schaffung der allgemeinen Struktur der

Theorie. Ist einmal das ganze Gerüst fertig, so haben Definitionen keine ausgezeichnete Stellung, sie stehen und fallen mit der Theorie selbst“ (TG 70). „Die Rechtfertigung beruht auf dem Ganzen“ (TG 628).

Rawls kommt mit der Vorstellung von einer *Prima-facie-Respektabilität* von geteilten Grundüberzeugungen („well-considered judgments“) einerseits und den Idealisierungen seiner Gerechtigkeitskonzeption andererseits, der Kantischen Unterscheidung zwischen provisorischem und peremptorischem Rechtszustand¹⁷ näher, als es zunächst den Anschein hat. So könnte Ingeborg Maus in Bezug auf Rawls derselbe Fehler unterlaufen sein, den sie an der vorherrschenden Kantinterpretation auf grandiose Weise zurückgewiesen hat.¹⁸ Ingeborg Maus wirft den meisten Kantinterpreten vor, Kants Behandlung des provisorischen Rechtszustands für seine eigentliche Theorie zu halten¹⁹ und damit die ideale Theorie Kants in ihrem radikalen Bekenntnis zur Demokratie zu verkennen,²⁰ was Maus darauf zurückführt, dass den Interpreten die demokratischen Defizite selbst anhaften, die sie entweder Kant anlasten oder ohnehin für unproblematisch halten.²¹

Maus wirft der Mehrheit der Kantinterpreten vor, dass diese Kants Festhalten an der *Prima-facie-Respektabilität* eines illegitimen, aber das Gewaltmonopol garantierenden absolutistischen Staates ihm als ein Votum gegen die Demokratie auslegen. Dabei verkennen diese Interpreten das radikal Demokratische an Kants Annahme eines *Pactum unionis*, aus dessen Perspektive der absolutistische Staat zwar als Provisorium hinnehmbar scheint, peremptorisch jedoch die Demokratie erforderlich macht. Denselben Vorwurf könnte man Maus in Bezug auf ihre Rawls-Interpretation machen: Rawls gibt keineswegs den provisorischen Rechtszustand des bestehenden, sich als demokratisch verstehenden Staates als gerechtfertigt aus, indem er auf „grundlegende intuitive Gedanken [zurückgreift], die in den politischen Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates und in den öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation verankert sind“.²² Er nimmt dieses Provisorium vielmehr zum Ausgangspunkt für idealisierende Überlegungen, die darauf abzielen, es in Richtung auf ein regulatives Ideal hin zu reformieren, allerdings bei Rawls, im Gegensatz zu Kant, in Richtung auf ein Ideal von mehr sozialer Gerechtigkeit und nicht im Hinblick auf mehr Demokratie.

Der Status der Volkssouveränität ist dabei bei Rawls derselbe wie bei Kant: Das Konsensprinzip ist der Fluchtpunkt, in dessen Perspektive verschiedene provisorische beziehungsweise minimal akzeptable Praxen sich hinsichtlich ihrer Legitimität erst voneinander abheben. Rawls nimmt Bezug auf *eine* Form der Institutionalisierung von Volkssouveränität (die des zeitgenössischen, sich als demokratisch verstehenden Verfassungsstaates) und versucht diese MAP auf ein Ideal hin zu überschreiten, so wie Kant die Praxis des aufgeklärten Absolutismus auf ein Ideal hin zu überschreiten suchte. Die Ideale unterscheiden sich allerdings: Rawls geht es in erster Linie um die Frage der sozialen Gerechtigkeit und nur nachrangig um mehr Demokratie, während es Habermas und Maus in erster Linie um mehr De-

mokratie zu tun ist. Rawls' geringes Interesse an der Frage einer weitergehenden Demokratisierung einer bestehenden, sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft ist nicht mit der Preisgabe des modernen Gedankens der Volkssouveränität zu verwechseln.

IV. Konsequenzen für die Globalisierbarkeit von
Gerechtigkeit als Fairness

Bis hierher hat die Untersuchung erbracht, dass und warum GF in viel stärkerem Maß als eine kontextualistische Konzeption zu rekonstruieren ist, als die gängige Rawls-Interpretation dies bis dato zulassen wollte. Dadurch dass sich der Akzent bei Rawls auf das Verfahren der vergesellschafteten Hermeneutik verschiebt, rücken mehr als bisher die subjektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeitstheorie ins Zentrum der Aufmerksamkeit (TG 149 f.). Erst die allgemeine Akzeptanz der im Rahmen von GF vorausgesetzten normativen Grundannahmen ist eine Gewähr sowohl für die Legitimität und innere Konsequenz der Gerechtigkeitstheorie als auch für die Stabilität der darauf sich gründenden politischen Institutionen.

Der nun folgende Teil der Untersuchung wird den Konsequenzen der kontextualistischen Verschiebung im gängigen Rawls-Bild im Hinblick auf die Globalisierbarkeit von GF Rechnung tragen. Verallgemeinerungen dieser Konzeption, die sich auf den angeblichen Universalismus der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie stützen, werden sich als voreilig erweisen (§§ 14, 15). Der Rawls von mir zugeschriebene interne Universalismus, die starke Abhängigkeit seiner Überlegungen von den normativen Grundannahmen einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft, macht eine Revision der Behandlung von Fragen der internationalen und der globalen Gerechtigkeit notwendig.

Ein sinnvoller Begriff von politischem Liberalismus, wie Rawls ihn anstrebt, setzt immer den Rekurs auf eine politische Gemeinschaft voraus, die objektiv und subjektiv befähigt ist, ihre Geschicke selbst zu lenken. Was dies in einer globalisierten Welt bedeuten kann, in der die politischen Gestaltungsmöglichkeiten einzelner politischer Gemeinschaften immer mehr in den Zugzwang globaler wirtschaftlicher Entscheidungen geraten und eine globale politische Gemeinschaft (noch) nicht existiert, ist aber noch völlig unklar.

Damit gerät der politische Liberalismus in die Zwickmühle der global ausgerichteten, an demokratischen Institutionen und Werten tendenziell nicht interessierten Kräfte des sogenannten Neoliberalismus einerseits und der neuerdings verstärkt am Nationalstaatsparadigma festhaltenden Verteidiger der individuellen und kollektiven politischen Autonomie andererseits, die für die gegenwärtige Globalisierungsdebatte kennzeichnend ist. Rawls' eigene Behandlung dieses Problembereichs wird sich als unzureichend erweisen (§17).

12. Anwendungsbedingungen der *Gerechtigkeit als Fairness*

In seiner Formulierung der „objektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit“ folgt Rawls weitgehend David Hume:¹

Die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit liegen vor, wenn Menschen konkurrierende Ansprüche an die Verteilung gesellschaftlicher Güter bei mäßiger Knappheit stellen (TG 150).

Bedingungen mäßiger Knappheit liegen dann vor,

[wenn n]atürliche und andere Hilfsmittel . . . nicht so im Überfluss vorhanden [sind], dass planvolle Zusammenarbeit nicht notwendig wäre; andererseits sind die Bedingungen nicht so hart, dass jede Unternehmung fruchtlos bleiben müsste (TG 149).

Rawls geht davon aus, dass jede einzelstaatliche Volkswirtschaft von solchen Verhältnissen gekennzeichnet ist. Ob man diese Charakterisierung aber auch auf die Weltwirtschaft übertragen kann, wird weitgehend davon abhängen, inwieweit im globalen Maßstab von einer Kooperation gesprochen werden kann, die gemeinsame „gesellschaftliche Güter“ hervorbringt, ohne die keine auf sich allein gestellte Gemeinschaft leben könnte oder wollte, und wer die kooperierenden Parteien sind: Private oder Staaten. Von letzterer Frage wird es auch abhängen, ob eine globale Anwendung von GF gegebenenfalls von einem internationalen Urzustand (zwischen Staaten) oder von einem globalen Urzustand (zwischen Erdenbürgern) ausgehen muss.

Ulrich Beck weist darauf hin, dass man sich in der Globalisierungsdebatte weitgehend einig ist, dass die sogenannte „Containertheorie der Gesellschaft“² inzwischen obsolet geworden ist. Die Containertheorie der Gesellschaft bedient sich eines „methodologischen Nationalismus“,³ bei dem davon ausgegangen wird, dass Volkswirtschaft, Staat und Gesellschaft weitgehend eine Einheit bilden, die in sich derart geschlossen funktioniert, dass inter- und transnationale Bezüge vernachlässigt werden können. Die Globalisierung sei aber gerade gekennzeichnet durch das Zusammenbrechen des Gefüges der Grundannahmen, in denen bisher Gesellschaften und Staaten als territoriale, gegeneinander abgegrenzte Einheiten vorgestellt, organisiert und gelebt wurden.

Es bilden sich neuartige Macht- und Konkurrenzverhältnisse, Konflikte und Überschneidungen zwischen nationalstaatlichen Einheiten und Akteuren einerseits, transnationalen Akteuren, Identitäten, sozialen Räumen, Lagen und Personen andererseits.⁴

Beck unterscheidet fünf Dimensionen der Globalisierung,⁵ von denen für unsere Belange besonders diejenigen interessant sind, die entweder zu einer transnationalen Güterproduktion beitragen⁶ oder, wie im Falle der ökologischen Dimension, die transnationale Produktion von Umweltbelastungen mit erfassen.

Die bedeutendste Dimension der Globalisierung ist wohl die ökonomische, unter die ich auch die von Arbeitskooperation und Produktion fassen will. Transnational operierende Konzerne, von denen die größten Unternehmen Umsätze erwirtschaften, welche die Bruttosozialprodukte (BSP) mancher Einzelstaaten übertreffen – „der Umsatz von General Motors ist höher als das BSP von Dänemark, der von Ford liegt über dem BSP von Südafrika, und der Umsatz von Toyota übersteigt das BSP von Norwegen“⁷ – entziehen sich nicht nur zunehmend der Kontrolle durch die Einzelstaaten, sie bemächtigen sich ihrerseits schwächerer Staaten „um bei den internationalen Organisationen Druck auszuüben und die zur Fortführung ihrer weltweiten Herrschaft günstigen politischen Entscheidungen zu erwirken“. Sie greifen massiv in die Gesetzgebung ein – nach klassischer demokratischer Auffassung die Prärogative der politischen Gemeinschaft – und binden Einzelstaaten an das von ihnen gesetzte Recht, anstatt selbst in jedem Punkt demokratisch gesetztem Recht unterworfen zu sein.⁸ „Bisher gibt es noch keine politische Macht, die dem erdrückenden Übergewicht der transnationalen Unternehmen in der Weltwirtschaft Paroli bieten könnte“.⁹

Angesichts solcher Entwicklungen scheint es unsinnig, empirisch noch von einem Primat des Einzelstaates bei der Beurteilung globaler wirtschaftlicher Entwicklungen auszugehen, wie die Containertheorie der Gesellschaft dies nahe legt. Auch der normative Primat der Politik in sich als demokratisch verstehenden Einzelstaaten bleibt davon nicht unberührt, da auch selbstlaufende, nicht-demokratische Gesetzgebungsprozesse Fakten schaffen, die im nachhinein ihre *Prima-facie-Respektabilität* behaupten werden. Die Frage nach den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit kehrt sich im Einflussbereich der global agierenden Wirtschaft geradezu um: Fraglich ist nicht, ob transnationale Kooperation Güter und Belastungen produziert, um deren gerechte Verteilung es in einem global zu denkenden Urzustand gehen könnte, sondern umgekehrt: Es ist fraglich geworden, ob die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit im Einzelstaat nicht problematisch werden, wenn nicht allein mehr innerhalb der Einzelstaaten über die Ergiebigkeit der gesellschaftlichen Zusammenarbeit entschieden wird, sondern im Weltmaßstab. Über Erfolg oder Misserfolg der einzelgesellschaftlichen Kooperation entscheiden zunehmend globale Märkte, global operierende Unternehmen, eine im globalen Wettbewerb stehende Lohn- und Steuerpolitik *et cetera*

Hier noch mit einem methodologischen Nationalismus zu arbeiten, wäre irreführend und verhängnisvoll.

Die objektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit, so ist zu folgern, liegen global nicht nur vor, ihr Vorliegen lässt die Einengung auf den einzelstaatlichen Maßstab zunehmend fragwürdig erscheinen. Im Fall der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit (TG 149 f.) trifft, wie zu zeigen sein wird, das Umgekehrte zu. Der sich global vernetzenden Wirtschaft steht eine national und subnational fragmentierte Gesellschaftswelt gegenüber und verhindert vorerst die konsistente Konstruktion einer normativen Grundlegung globaler Politik.

Zwar haben die Menschen auch schon im Einzelstaat je ganz verschiedene „philosophische, religiöse, politische und gesellschaftliche Anschauungen“ (TG 150) und, daraus resultierend, ganz verschiedene Ziele und Ansprüche, denen sie mit den verfügbaren natürlichen und gesellschaftlichen Hilfsmitteln nachgehen wollen. Die Menschen haben auch global keine verschiedenere Mängel des „Wissens, Denkens und Urteilens“, als sie Rawls schon im einzelstaatlichen Kontext voraussetzt. Aber sie können sich, Rawls zufolge, im einzelgesellschaftlichen Kontext auf eine geteilte Basis von normativen Grundüberzeugungen stützen, die zum Teil in einer sich als demokratisch verstehenden und streckenweise tatsächlich demokratisch verfahrenen gesellschaftlichen Praxis ihren institutionellen Ausdruck gefunden haben. Dagegen fehlt im globalen Maßstab für eine solche geteilte Basis weitgehend die Evidenz und es besteht die Gefahr, dass ein hermeneutisches Vorverständnis davon, was eine solche Basis ausmachen könnte, in viel höherem Maße der interpretativen Willkür des jeweiligen Theoretikers unterworfen ist, als dies im einzelstaatlichen Kontext ohnehin schon der Fall ist. Es besteht in viel höherem Maße die Gefahr, dass vorschnell für eine universal gültige Prämisse ausgegeben wird, was in Wirklichkeit dem begrenzten und unhinterfragten Horizont der eigenen politischen und normativen Perspektive entspringt. Eine Gerechtigkeitstheorie, die auf diese Gefahr nicht reflektiert, setzt sich dem Verdacht aus, die eigene Perspektive ideologisch zu verbrämen.

Problematisch für die Globalisierung von Rawls' Ansatz sind demnach die ethisch gehaltvollen Annahmen, die Fixpunkte, die der Urzustandskonzeption zugrunde liegen. Rawls gibt keine vollständige Liste dieser Fixpunkte. Er deutet nur an, dass solche Urteile nicht dazu gehören, die „zögernd oder mit wenig Vertrauen gefällt werden, ebenso diejenigen, die unter Verwirrung oder Angst oder im Hinblick auf eigene Vor- und Nachteile zustande kommen“ (TG 67).

Ich werde hier versuchen, die wichtigsten Grundüberzeugungen, die der Konzeption des einzelstaatlichen Urzustands zugrunde liegen, im Zusammenhang darzustellen. Die Grundüberzeugungen lassen sich nicht klar in rein formale und rein materiale Fixpunkte trennen, jedoch lassen sich abstraktere und konkretere

Ebenen unterscheiden, denen sich die verschiedenen Grundüberzeugungen zuordnen lassen.

Grundsätzlich gilt für Rawls, dass es keine reine Verfahrensgerechtigkeit gibt. Die Fairness eines Verfahrens beurteilen wir seiner Auffassung nach zumeist intuitiv nach den Ergebnissen, die dieses Verfahren zeitigt, und nehmen dabei immer schon Bezug auf substantielle Grundüberzeugungen: „[D]ie Gerechtigkeit des Verfahrens [ist] stets von der Gerechtigkeit seiner wahrscheinlichen Resultate, das heißt von substantieller Gerechtigkeit, abhängig“.¹⁰

Über einen Hintergrundkonsens über mehr oder weniger substantielle ethische Grundüberzeugungen hinaus, muss auch Konsens bestehen über die metaethischen Voraussetzungen und Ziele des Unternehmens. Man muss sich darauf einigen können,

- (a) dass wir in einer Gesellschaft leben (TG 23),
- (b) dass diese Gesellschaft eine Grundstruktur hat,
- (c) dass für diese Grundstruktur Legitimitäts- (PL 225, 137), Stabilitäts- (TG 22) und Gerechtigkeitsprobleme (TG 19) einschlägig sind,
- (d) dass es verschiedene vernünftige, aber inkommensurable Lösungsvorschläge für diese Probleme geben kann (PL 54 f. *burdens of judgment*),
- (e) dass man sich darum politisch (und nicht metaphysisch) einigen muss,¹¹
- (f) dass es dazu einen Begriff von öffentlichem Vernunftgebrauch geben muss,¹²
- (g) dass kontrafaktische Überlegungen als Maßstab für faktische Verhältnisse dienen können (TG 28 f., 39, 142),
- (h) dass sich diese kontrafaktischen Überlegungen auf öffentlich anerkannte normative Fixpunkte gründen müssen,¹³
- (i) dass diese Überlegungen zu einer vollständigen (TG 156 f., 376) und widerspruchsfreien (TG 38, 626 f.) Gerechtigkeitskonzeption führen müssen,
- (j) dass die Menschen zwei höherrangige Vermögen (TG 548) sowie gewisse intellektuelle Fähigkeiten besitzen (PL 19, 81),
- (k) dass Menschen ähnliche Grundbedürfnisse haben (PL 7) und nach ähnlichen Grundgütern streben (TG 83, 285 f., 293).

Zu den normativen Fixpunkten gehört:

- (1) dass die Gesellschaft ein vernünftiges System sozialer Kooperation unter freien und gleichen Bürgern sein soll (PL 9, 49 f., 54 *Prinzip der Reziprozität*),
- (2) dass ihre Grundstruktur darum Mitbürgerlichkeit (TG 126 f.), Kooperationsbereitschaft (TG 391 f.) und die Selbstachtung der Bürger (TG 479, 264 f. *Selbstregierung fördert Selbstachtung*) über deren gesamte Lebensspanne hinweg ermöglichen und fördern soll,
- (3) dass freie Bürger keine Sklaverei, Leibeigenschaft, religiöse Verfolgung, Folter oder Grausamkeit erleiden sollen¹⁴ und dass keine staatliche Gewalt unter welchem Vorwand auch immer ihre freie Meinungsäußerung verbieten darf (PL 342).
- (4) dass gleiche Bürger keine Unterdrückung, Diskriminierung oder Benachteiligung wegen ihres Geschlechts, Status, wegen ihrer Klasse, Rasse, Intelligenz, Stellung in der Gesellschaft, Körperkraft, Vorstellung vom guten Leben, Einstellung zum Risiko, Generation oder wegen des Entwicklungsstands ihrer Gesellschaft erleiden sollen (TG 29, 37, 160),

- (5) dass Mitbürgerlichkeit politische Tugenden wie Solidarität (TG 126 f.), Toleranz (TG 241), Kulanz,¹⁵ Urteilskraft (PL 81), öffentlichen Vernunftgebrauch¹⁶ und die wechselseitige Achtung als Freie und Gleiche umfassen soll (TG 204 f., 372 f.).

Diese recht konkreten Fixpunkte stützen die allgemeineren Grundüberzeugungen:

- (6) dass Menschen als moralisch gleichwertig gelten müssen (TG 36 f., 364, 548 f.; PL 81),
(7) dass Menschen politisch gleichberechtigt sein müssen,¹⁷
(8) dass die grundsätzlichen Regeln der Gesellschaft der idealerweise einmütigen Selbstgesetzgebung der Bürger entspringen müssen,¹⁸
(9) dass diese Regeln öffentlich (TG 155 f.), vorab bekannt (TG 269), zumutbar (TG 268) und allgemeinverständlich¹⁹ sein müssen,
(10) dass diese Regeln endgültig und letztinstanzlich gelten müssen (TG 157 f.),
(11) dass diese Regeln für alle gleichermaßen gelten müssen (TG 155 *Allgemeinheit*, 156 *Generalität*, 214-217 *Unparteilichkeit*),
(12) dass diese Regeln vernünftig und praktikabel (TG 169) und hinsichtlich ihrer Prioritäten voneinander geordnet sein müssen (TG 156, 223 f., 376).

Natürlich bestehen zwischen all diesen Grundüberzeugungen vielfältige wechselseitige Abhängigkeiten und auch Redundanzen, mit denen ich mich aber hier nicht weiter beschäftigen will. Ich möchte mich allein auf die Frage konzentrieren, von welchen der aufgelisteten Grundüberzeugungen guten Gewissens behauptet werden darf, dass sie global im Bewusstsein all der Menschen verankert sind, die in einem sehr elementaren Sinn vernünftig, und daher an einem friedlichen Zusammenleben weltweit interessiert sind.

Diese Forderung klingt sehr strikt, hatte Rawls doch den für seine verfassten, sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften angenommenen Hintergrundkonsens auch nicht empirisch aufgewiesen, sondern nur stipuliert. Allerdings konnte Rawls auf einen Indikator verweisen, der im globalen Rahmen fehlt: die funktionierenden Institutionen der sich als demokratisch verstehenden Verfassungsstaaten.

GF . . . versucht . . . ausschließlich auf grundlegende intuitive Gedanken zurückzugreifen, die in den *politischen Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaats* und in den *öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation* verankert sind.²⁰

Diese Institutionen mögen ungerecht sein, aber in einem minimalen Sinne sind sie doch legitim: die meisten verfassten, sich als demokratisch verstehenden Staaten scheinen zur Aufrechterhaltung ihrer Institutionen nicht ungerechtfertigten Zwang (im Sinn von §3) zu gebrauchen. Wenn der Hintergrundkonsens, der die verfassten, sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften legitimiert, auch nicht positiv aufgewiesen werden kann, so erfüllen diese Staaten doch wenigstens diese negative Bedingung, welche die Existenz eines solchen Hintergrundkonsenses zumindest nicht ausschließt. Wäre willkürliche Gewalt wie etwa durch die Verletzung von Menschenrechten an der Tagesordnung, so könnte man eindeutig nicht

mehr von einem die Gesellschaft als demokratische Gemeinschaft konstituierenden Hintergrundkonsens sprechen. Hier erweist sich der demokratische Hintergrundkonsens als regulative Idee im Sinne Kants und damit als Negativkriterium.

Denn das ist der Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes [gemeint ist das gesamte öffentliche Recht]. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben *könnte* . . . , so ist es nicht gerecht.²¹

Nach demokratischem Verständnis hängt überhaupt die Einheit der Gesellschaft davon ab, dass über gewisse normative Grundfragen Konsens besteht. Rawls hat in seiner Diskussion des gewaltfreien Widerstands (TG 399 f. *ziviler Ungehorsam*; TJ 363 f. *civil disobedience*) deutlich gemacht, was nach seiner Auffassung die Einheit einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft unter nicht-idealen Bedingungen ausmacht: Gewaltfreier Widerstand ist nur sinnvoll, solange er sich als Appell an eine Gesellschaft richten kann, die noch von Rudimenten einer gemeinsamen Gerechtigkeitskonzeption zusammengehalten wird.

Man darf . . . nicht verkennen, dass gerechtfertigter ziviler Ungehorsam gewöhnlich nur dann eine vernünftige und wirkungsvolle Form der Nonkonformität ist, wenn die Gesellschaft in erheblichem Maße von einem Gerechtigkeitsgefühl beherrscht wird. Der Gerechtigkeitsgefühl einer Gesellschaft zeigt sich . . . darin, dass sich die Mehrheit nicht zur Unterdrückung der Minderheit herbeilassen mag . . . daran, dass rücksichtslose Methoden, die in anderen Gesellschaften möglich wären, hier nicht ernsthaft erwogen werden (TG 425).

Fehlt dieser demokratische Hintergrundkonsens und spaltet sich die Gesellschaft in verschiedene Lager, von denen jedes droht, die andere Seite zu unterdrücken, sobald es an die Macht kommt, so fehlt eine notwendige Voraussetzung für *gewaltfreien* Widerstand, und es wäre zu folgern, dass *gewaltbereiter* Widerstand in den Grenzen der Verhältnismäßigkeit und Klugheit nun statthaft ist (natürlich kann nicht nur gewaltfreier Widerstand das unterdrückende Lager „zu stärkerer Unterdrückung veranlassen“ (TG 425), sondern gerade auch gewaltbereiter Widerstand).

Auf den Einwand, seine Auffassung fördere ein Abdriften in Anarchie, weil sie es jedem Einzelnen überlasse, zu beurteilen, wann die Verhältnisse noch zivilen Ungehorsam zulassen und wann Verzicht auf Gewalt nicht mehr sinnvoll ist, weil er der eigenen Sache schadet, antwortet Rawls „dass allerdings jeder seine eigene Entscheidung fällen muss. Die Menschen . . . sind jederzeit für ihre Handlungen verantwortlich. Man kann sich seiner Verantwortung nicht entledigen und sie auf andere abschieben“ (TG 427).

Damit reiht Rawls sich ein in die demokratiethoretische Tradition seit Kant, die das Widerstandsrecht nicht als ein positivierbares, öffentlich auslegbares Recht auffasst, sondern im Begriff der nie vollständig institutionalisierbaren Volkssouveränität mitdenkt.²² Ausschlaggebend für die eigenverantwortliche

Reflexion jedes Einzelnen ist die monologisch verfahrenende gesetzprüfende Vernunft, die nach Kant im Kategorischen Imperativ ihre Anleitung findet und die darin den Standpunkt der öffentlichen Vernunft zu antizipieren sucht: Dass etwas ein „allgemeines Gesetz“²³ werde, kann man nur wollen, wenn dieses Gesetz nicht zur Unterdrückung eines Teils der Gesellschaft taugt. Ein solches „allgemeines Gesetz“ muss vor einem mutmaßlichen demokratischen Hintergrundkonsens (*Pactum unionis civilis*) als Negativkriterium für eine minimal akzeptable Praxis (MAP) bestehen können. Eine Praxis ist *nicht* minimal akzeptabel, wenn ein einstimmiger Konsens derer, die von dem fraglichen Gesetz betroffen sind, *nicht vorstellbar* ist. Ist eine bestehende Praxis nach diesem Negativkriterium nicht mehr akzeptabel und ist ziviler Ungehorsam nach Rawls' Definition nicht sinnvoll, so ist Widerstand gerechtfertigt, der auch Gewalt mit einschließen kann. Die Widerstandspraxis muss sich allerdings wie eine MAP am Negativkriterium des mutmaßlichen demokratischen Hintergrundkonsenses orientieren, wenn sie ihrerseits als minimal akzeptabel gelten will. Eine Widerstandsgruppe, die politische Ziele verfolgt, von denen *nicht vorstellbar* ist, dass sie auf dem einmütigen Konsens aller Betroffenen beruhen könnten, verliert ihre *Prima-facie-Respektabilität*.

Im Fall von Gesellschaften, die sich als demokratisch verstehen, heißt dies konkret, dass ein Widerstand auf die Wiederherstellung der Demokratie gerichtet sein muss, um als legitim zu gelten, genauso wie ein sich als demokratisch verstehendes Regime auf die Verwirklichung von Volkssouveränität hinarbeiten muss, um seine *Prima-facie-Respektabilität* zu behalten. Widerstandsgruppen, die von dem Ziel der Errichtung oder Wiederherstellung von Volkssouveränität abweichen, verlieren ihre *Prima-facie-Respektabilität* und können legitimerweise Ziel von Gegengewalt werden.

Im Folgenden möchte ich auf einige Parallelen, aber auch Differenzen zwischen Rawls' Widerstandsbegriff und demjenigen Kants hinweisen, die mir erwähnenswert erscheinen. Kant wird oft vorgeworfen, dass er kein Widerstandsrecht kenne und darum obrigkeitsstaatlichem Denken Vorschub leiste. Ingeborg Maus hat diesen Sachverhalt zurechtgerückt und den Vorwurf zurückgewiesen. Richtig ist, dass Kant nicht für ein *positiviertes* Widerstandsrecht, wie etwa in Art. 20 Abs. 4 GG, plädiert. Maus weist jedoch darauf hin, dass ein solches „Rechtsinstitut“ aus Kants Perspektive als vormodern erscheinen muss.²⁴ Das Widerstandsrecht als Rechtsinstitut und „justiziable Funktion“ entstammt der hochmittelalterlichen Idee der Herrschaftsverträge. „Unter Berufung auf dieses Widerstandsrecht wurde altes Privilegienrecht gegen aufkommende absolutistische Innovationen verteidigt“.²⁵ Die Idee der Herrschaftsverträge sollte bei Kant aber gerade durch die demokratische Idee der Volkssouveränität überwunden werden. Herrschaft sollte nicht mehr als gott- oder naturgegeben gelten dürfen.

Mit einer naturgegebenen Herrschaft waren aber auch naturgegebene Privilegien hinfällig geworden. Im modernen Kontext einer sich an der regulativen Idee

der Volkssouveränität orientierenden Gesellschaft, die Kant im Sinn hatte, mussten Herrschaft und Rechte begrifflich völlig neu gefasst werden. Herrschaft als Selbstherrschaft bedurfte nicht mehr der vollständigen Entäußerung aller Rechte durch die Untertanen zu Gunsten eines Souveräns, von dem dann einige Rechte in Form von Privilegien und in ungleicher Verteilung zurückverlangt werden konnten. Herrschaft im modernen liberalen Verfassungsstaat steht von vornherein unter einem ganz anderen Vorzeichen. Bürger eines modernen Verfassungsstaates verstehen sich nicht als von einem persönlichen Herrscher Unterworfenen („Untertane“), sondern als Freie und Gleiche, die einen Rechtszustand allein unter sich vereinbaren. Dieser schließt zwar Zwangs- und damit Herrschaftsmittel ein, stellt diese jedoch unter den Vorbehalt der Bindung an demokratisch gesetztes Recht. Es soll überhaupt nur so viel Herrschaft entstehen, wie notwendig ist, um gleiche Rechte für alle zu gewährleisten. Rechte sind dabei nichts, was einer absoluten Herrschaft sekundär abgerungen und gerechtfertigt werden müsste, sondern umgekehrt: es ist die Herrschaft, die sich den ihr gegenüber primären Bürgern verantworten muss.

Wird die in einem liberalen Verfassungsstaat derart begrenzte Herrschaftsfunktion von gesellschaftlichen Kräften usurpiert, die sich ihrer Verantwortlichkeit gegenüber den Bürgern zu entziehen suchen, so unterlaufen diese Kräfte den Gesellschaftsvertrag. Ein Widerstandsrecht ist dann nicht mehr aus dem alles Recht allein legitimierenden Gesellschaftsvertrag heraus gerechtfertigt (denn das würde ja voraussetzen, dass man mit den Usurpatoren einen Vertrag geschlossen hätte). Widerstand wird vielmehr von einem dem Recht externen (moralischen) Standpunkt aus legitim. Ein Widerstandsrecht gegen illegitime Herrschaft muss darum nicht eigens kodifiziert werden, da in dem Ernstfall, in dem man sich auf dieses Recht berufen könnte, der Rechtszustand insgesamt dadurch aufgehoben wäre, dass die einzig legitime rechtsetzende Instanz durch die Usurpatoren unterlaufen worden wäre. Es spricht allerdings auch nichts gegen die Kodifizierung eines Widerstandsrechts, wenn dabei das Bewusstsein wach bleibt, dass das juristische Widerstandsrecht nicht das moralische Widerstandsrecht aufhebt, sondern bestätigt. Die Rechtsauslegungskompetenz des Widerstandsrechts bleibt beim einzelnen Bürger und kann nicht auf den Staat übertragen werden, gegen den der Widerstand sich ja richten soll. Ein positiviertes Widerstandsrecht darf nicht dazu führen, dass sich wieder die Vorstellung von einer naturgegebenen Herrschaft als einem Pendant zu naturgegebenen Rechten ins Bewusstsein der Bürger einschleicht (diese Tendenz wird von Maus gesehen und unter dem Stichwort „Refeudalisierung“ unserer Rechtssysteme angeprangert²⁶).

Rawls diskutiert das Problem des Widerstandsrechts nur am Rande und in Einschränkung auf zivilen Ungehorsam in nahezu wohlgeordneten demokratischen Gesellschaften (TG §§ 55 f.). Widerstand im Sinne auch von „militanten Aktionen“ (TG 404 f.) ist innerhalb von nahezu wohlgeordneten demokratischen

Gesellschaften mit Rawls nicht zu rechtfertigen. Mit gewaltsamem Widerstand in nicht wohlgeordneten Gesellschaften oder gar Diktaturen beschäftigt er sich nicht (TG 399 f.). „Unter bestimmten Umständen sind . . . militante Aktionen und andere Arten des Widerstands sicher gerechtfertigt. Ich werde diese Fälle jedoch nicht behandeln“ (TG 405).

Man kann jedoch aus dem Kontext seiner Gerechtigkeitstheorie erschließen, wie Rawls sich zum Thema Widerstand gegen Diktaturen stellen würde. Da Rawls keine Naturrechtslehre vertritt, müsste er Rechte und somit auch das moralische Widerstandsrecht aus der Idee der Volkssouveränität ableiten (Wahl des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes im Urzustand). Die Ableitung eines juristischen Widerstandsrechts aus der Idee der Volkssouveränität wäre selbstwidersprüchlich, da die Beherrschten und die Herrscher, gegen die sich ein solches Rechtsinstitut richten könnte, miteinander identisch sind. Nur im Kontext einer traditionellen Herrschaftsordnung, in der Rechte als von einem naturgegebenen Herrscher verliehene Privilegien aufgefasst wurden, macht es Sinn, von einem juristischen Widerstandsrecht zu sprechen. Die von Rawls' Rechtsphilosophie angestrebte wohlgeordnete Gesellschaft hingegen gründet sich auf einen ursprünglichen Vertrag unter Freien und Gleichen (*Pactum unionis*) und nicht etwa auf einen Herrschaftsvertrag (*Pactum subjectionis*). Ein traditionelles Widerstandsrecht, verstanden als Wiederaufkündigung der *Translatio imperii*, die dem Herrscher der mittelalterlichen Unterwerfungsverträge seine Machtvollkommenheit unter der Bedingung zuallererst verliehen hatte, dass er seine Herrschaft vertragsgemäß ausübt, wäre im Rahmen eines modernen Gesellschaftsvertrags, wie er durch Rawls' Urzustand versinnbildlicht wird, begrifflich gar nicht zu fassen. Wie bei Kant so kann auch bei Rawls' Widerstand (zumal gewaltbereiter Widerstand) nicht Teil der *Rechts*konzeption sein, sondern allenfalls von einem moralischen Standpunkt aus diskutiert werden, der den mutmaßlichen öffentlichen Standpunkt einer wiederzuerrichtenden demokratischen Gesellschaft zu antizipieren sucht.

Dieser Exkurs über Rawls' mutmaßliche Haltung zum Widerstandsrecht diene dazu, einen Indikator dafür zu gewinnen, wo klarerweise nicht mehr von einer MAP gesprochen werden kann und wo darum die Annahme eines die Gesellschaft als Einheit konstituierenden Hintergrundkonsenses nicht mehr zulässig ist. Wo ein solcher Hintergrundkonsens fehlt, da fehlt es auch an der notwendigen allgemein geteilten normativen Grundlage, auf deren Basis allein die Konzeption eines Urzustands gerechtfertigt wäre. Der Indikator ist das empirische Vorkommen von massenhaftem gewaltbareitem Widerstand. Wo solcher Widerstand aufkommt, kann nicht von einem die Gesellschaft als Einheit konstituierenden Hintergrundkonsens gesprochen werden.

Das heißt nicht, dass jede Gemeinschaft einen legitimen gesellschaftlichen Zusammenschluss bildet, in der kein Widerstand sich regt. Es geht nicht um ein positives Kriterium für eine legitime gesellschaftliche Einheit, sondern um ein

Negativkriterium für das Vorliegen eindeutig illegitimer gesellschaftlicher Praxis. Das Kriterium gründet sich auf die These, dass, wo Menschen massenhaft zum Mittel des gewaltbereiten Widerstands gegen eine Staatsgewalt greifen, diese Staatsgewalt immer illegitim ist (was umgekehrt nicht heißt, dass die konkrete Gewaltpraxis des jeweiligen Widerstands in jedem Fall gerechtfertigt ist!). Diese These folgt zum Teil analytisch aus dem Begriff der Legitimität: Staatsgewalt ist nur dann minimal akzeptabel, wenn anerkannt ist, dass vorstellbar jede Ausübung von Zwang auf dem vorherigen Einverständnis aller, auch der von dem Zwang Betroffenen, beruht. Zum Teil beruht die These auf der empirischen Annahme, dass Menschen niemals massenhaft zu gewaltbareitem Widerstand greifen, wenn ihr Rechtsempfinden nicht empfindlich verletzt ist. Sie würden durch die Bereitschaft, zu den letzten Mitteln zu greifen, zum Ausdruck bringen, dass die minimale Voraussetzung für die Akzeptabilität staatlichen Zwanges, das allgemeine Einverständnis in die Art der Zwangsausübung, nicht mehr gegeben ist.

Gewaltbereiter Widerstand als Indikator für eindeutig nicht mehr akzeptable staatliche Praxis deutet, wo er aufkommt, auf das Fehlen einer der notwendigen subjektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit hin. In dem Kontext, den Rawls vor Augen hatte, dem eines sich als demokratisch verstehenden liberalen Verfassungsstaats, kommt gewaltbereiter Widerstand in der Regel nicht vor. Im Großen und Ganzen kann Rawls folglich davon ausgehen, dass in solchen Gesellschaften die subjektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit vorliegen.

Anders liegt der Fall im globalen Kontext. Hier ist, so werde ich argumentieren, nicht auszuschließen, dass die subjektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit nicht vorliegen. Eine globale Anwendung von GF muss folglich unter einem Vorbehalt stehen. Zunächst muss die Analyse der bestehenden zwischenstaatlichen Praxis erweisen, dass sie minimal akzeptabel ist und darum eine *Prima-facie-Respektabilität* für sich beanspruchen kann. Im globalen Kontext haben wir es nicht nur mit minimal akzeptablen Einzelstaaten zu tun, sondern zum Teil auch mit Willkürstaaten. Sollte es sich erweisen, dass die etablierte internationale Praxis solche Willkürstaaten stützt, so wäre sie insgesamt nicht als eine MAP anzusehen und eine Anwendung von Gerechtigkeitsüberlegungen wäre für den globalen Kontext unter den Prämissen von GF nicht durchführbar. In diesem Fall müsste die globale Anwendung von GF auf eine andere heuristische Grundlage gestellt werden, als es die Orientierung an der institutionalisierten (zwischen-) staatlichen Praxis nahe legt. Eine Option wäre die Orientierung an anerkannten normativen Grundüberzeugungen einer möglicherweise entstehenden globalen Zivilgesellschaft, die sich ihre demokratischen Institutionen erst noch schaffen müsste.

13. Vorliegen der Anwendungsbedingungen im globalen Kontext?

Wie oben bemerkt, beschränkt Rawls seine Gerechtigkeitsüberlegungen auf Gesellschaften, deren Einheit er als gegeben voraussetzt (TG 24). Er folgt damit dem methodologischen Nationalismus der Containertheorie der Gesellschaft, der sich inzwischen als überholt erwiesen hat (§12). Gewichtige Ungerechtigkeiten ereignen sich auf globaler Ebene und es erscheint fragwürdig, ob eine auf die nationale Perspektive verengte Sicht nicht dazu verleitet, eine ganze Problemdimension zu vernachlässigen. So könnte sich herausstellen, dass eine Konzeption, die für den nationalen Bereich fair ist, einen einzelnen Staat im weiteren globalen Kontext so positioniert, dass er zu einer insgesamt größeren Ungerechtigkeit beiträgt, als sie diejenige darstellt, die in seinem Binnenbereich behoben wird.

Es ist verlockend, sich vorzustellen, die Parteien im Urzustand wüssten nicht nur nicht, in welchem Entwicklungszustand sich *ihre* Gesellschaft befindet, sondern auch nicht, welche der existierenden Gesellschaften die *ihre* ist. Es stellt sich dann sogar die Frage, ob überhaupt eine Vielzahl von Gesellschaften und Staaten legitim wäre oder ob die Parteien eines globalen Urzustands nicht vielmehr über die Grundstruktur eines Weltstaats verhandeln würden.¹

Globale Forderungen nach gleichen Grundrechten und nach globaler Sicherung der Grundbedürfnisse würden tiefgreifende Einschnitte in die Grundgüterausrüstung der Bürger wohlhabender Industriestaaten bedeuten. Noch tiefere Einschnitte wären nötig, um globale Chancengleichheit zu erreichen, und ganz radikal wären die Umwälzungen, die eine globale Anwendung des Differenzprinzips mit sich bringen würde.

Ich möchte nun die oben aufgeführten objektiven Anwendungsbedingungen (a)–(k) und die Fixpunkte (1)–(12) der Reihe nach daraufhin untersuchen, ob sie als Elemente eines globalen Hintergrundkonsenses angesehen werden könnten, der vorstellbar die normative Grundlage einer globalen MAP bilden könnte. Die empirische Voraussetzung einer globalen Zivilgesellschaft (a) wurde oben schon angesprochen. Es kann nicht die Aufgabe einer philosophischen Arbeit sein, die Existenz einer globalen Zivilgesellschaft empirisch zu sichern. Auch die sozialwissenschaftliche Analyse der etablierten zwischenstaatlichen Praxis fällt nicht in den Aufgabenbereich philosophischer Erörterungen. Was von philosophischer

Seite zu diesem ungewissen und rapiden Entwicklungen unterworfenen Themenkomplex gesagt werden kann, erschöpft sich im Aufzeigen von Konsequenzen, die aus dem einen oder anderen Ausgang empirischer Untersuchungen zu ziehen wären.

Sollte es genügend Indizien dafür geben, dass trotz mangelnder politischer Konstituiertheit eine globale Zivilgesellschaft über einen ausreichenden Fundus an geteilten normativen Grundüberzeugungen verfügt, dann könnte man anhand dieser Fixpunkte einen Urzustand konstruieren, in dem nicht über die Gerechtigkeit einer *bestehenden* Gesellschaft, sondern über eine *zu konstituierende* Gesellschaft und ihre Institutionen verhandelt würde. Aus dem Rechtfertigungsargument einer Gerechtigkeitskonzeption für die Grundstruktur einer bestehenden Gesellschaft, wie Rawls es konzipiert hat, würde dann ein Legitimationsargument für die Grundstruktur einer zu schaffenden Gesellschaft.

Sollte es sich darüber hinaus erweisen, dass die etablierte zwischenstaatliche Praxis, die das bestehende Völkerrecht samt aller internationalen Institutionen mit einschließt, als eine MAP gelten kann, so wäre damit ein Indiz für ihre *Prima-facie-Respektabilität* gegeben. Bestehendes Völkerrecht müsste dann auch für eine sich konstituierende globale Zivilgesellschaft den Ausgangspunkt bilden für weitergehende Bemühungen zur Demokratisierung der globalen Praxis.

So weit zur Annahme (a). Wie steht es mit (b), der Voraussetzung einer globalen Grundstruktur? Die Beantwortung dieser Frage erscheint unproblematisch. Zur globalen Grundstruktur kann man die Gesamtheit der internationalen Organisationen, Institutionen und Regimes zählen, angefangen beim System der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen, der Welthandelsorganisation, dem Internationalen Währungsfonds, dem allgemeinen Zoll- und Handelsabkommen, über völkerrechtliche Abkommen wie den Menschenrechtskonventionen, dem Atomwaffensperrvertrag, dem internationalen Handelsrecht, dem entstehenden internationalen Strafrecht², bis hin zu regionalen Zusammenschlüssen wie dem Regime der Ostseeanrainerstaaten, der Gemeinschaft unabhängiger Staaten, der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, der Organisation Amerikanischer Staaten, dem Verband Südostasiatischer Staaten, der Nordatlantischen Vertrags-Organisation, der Europäischen Union *et cetera*.³ Hinzu kommen die Organisationen der globalen Zivilgesellschaft⁴ sowie die Konzerne und Verbände der Weltwirtschaft und der internationalen Arbeiterschaft.

Dass für die aus all diesen Elementen gebildete globale Grundstruktur Stabilitäts-, Gerechtigkeits- und Legitimitätsprobleme einschlägig sind, lässt sich nicht bestreiten (c).

Auch kann es verschiedene, gleich vernünftige, aber inkommensurable Lösungsvorschläge für die drei Problemfelder geben (d), über die man sich politisch (aber nicht metaphysisch) einigen kann (e).

Dass sich dazu ein öffentlicher Vernunftgebrauch etablieren muss (f), dürfte ebenso unproblematisch sein. Vielleicht ließen sich Ansätze dazu schon in den Gepflogenheiten der internationalen Beziehungen und der Diplomatie aufweisen.

Die Notwendigkeit eines öffentlichen Vernunftgebrauchs würde auch den Rekurs auf allgemein geteilte Fixpunkte implizieren (h).

Die Relevanz kontrafaktischer Überlegungen für die Ausrichtung von Politik in faktischen Verhältnissen (g) beruht auf der allgemeinen Überzeugung, dass grundsätzliche Überlegungen sich auch dann als falsch erweisen, wenn sie sich in Fällen, die zwar hypothetisch sind, tatsächlichen Verhältnissen aber in allen relevanten Punkten entsprechen, nicht bewähren. Doch selbst wenn man dies bezweifeln möchte, so betreffen die Argumente gegen (g) schon Rawls' Gerechtigkeitskonzeption in ihrem ursprünglichen Kontext. Ich werde solche Zweifel darum nicht berücksichtigen.

Dass Theorien widerspruchsfrei und vollständig sein müssen, dürfte unkontrovers sein (i).

In Bezug auf (j) und (k) gilt, dass man zwar unterschiedlicher Auffassung darüber sein kann, ob Menschen einen Gerechtigkeitsinn haben oder ob sie selbst wissen, was für sie gut ist, man aber nicht argumentieren kann, dass Menschen verschiedener Kulturen oder Weltanschauungen diese in unterschiedlichem Maße besitzen. Gemeint ist schließlich kein Gerechtigkeitsinn in einer wie immer gearteten konkreten Ausprägung, sondern eine allgemeinmenschliche Fähigkeit, einen solchen auszubilden. Diese Fähigkeit kann nicht dadurch in Frage gestellt werden, dass man auf unterschiedliche Ausprägungen des Gerechtigkeitsinns unter verschiedenen sozialen und kulturellen Bedingungen verweist. Noch viel weniger lässt sich für kulturell oder weltanschaulich variierende Grundbedürfnisse argumentieren. Alle Menschen benötigen Nahrung, Kleidung, Unterkunft und eine soziale und wirtschaftliche Basis für ihre Selbstachtung.⁵

Man sieht, dass sich das Gegebensein der metatheoretischen und empirischen Voraussetzungen (a)–(k) leicht entscheiden lässt. Selbst wenn man mit dem einen oder anderen Punkt nicht einverstanden ist, so steht doch außer Frage, dass eine Antwort, ob positiv oder negativ prinzipiell möglich ist. Etwas schwieriger gestaltet sich die Behandlung der Frage, ob es genügend Indizien dafür gibt, dass eine etwaige globale Zivilgesellschaft über einen ausreichenden Fundus an normativen Grundüberzeugungen verfügt.

Die grundsätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass normative Grundüberzeugungen sich auf einen Kontext beziehen. Es kann nicht ohne weiteres unterstellt werden, dass eine Person, die eine Grundüberzeugung p im Kontext K befürwortet, dieselbe Grundüberzeugung auch im Kontext K' befürwortet. Eine Person kann beispielsweise dafür sein, dass die Gesellschaft, in der sie lebt, Familien fördert. Dies mag sogar ein Grundrecht darstellen, das auf derselben Ebene liegt wie die Freizügigkeit oder das Recht, selbstbestimmt einen Ehepartner zu wählen.

Ihre Gesellschaft bietet dabei einen Kontext, in dem sie sich, ob Frau oder Mann, mit der Volljährigkeit von ihrer Familie unabhängig machen kann, wenn ihr dies gefällt. Nun lässt sich aber ein gesellschaftlicher Kontext denken, in dem Familien darüber entscheiden, wann ein Mann oder eine Frau sich unabhängig machen darf. Die Familie bestimmt, wann und wen eine Person heiraten soll, ob sie sich als unverheirateter Mensch eine eigene Wohnung nehmen darf *et cetera*. Dies wäre ein Kontext, in dem diese Person einem Grundrecht zum Schutz der Familie vielleicht nicht ohne weiteres zustimmen würde. Sie wäre eventuell nicht bereit, Einschränkungen ihrer Freizügigkeit oder ihres Rechts auf freie Wahl des Ehepartners zugunsten eines familiären Kollektivrechts hinzunehmen.

Eine solche Kontextabhängigkeit vernünftigen Befürwortens impliziert, dass nicht so leicht davon ausgegangen werden kann, dass eine Person, die einen Sollenssatz in einem Kontext befürwortet, ihn auch in einem anderen Kontext befürwortet. Worauf es ankommt ist allein, dass die Person einen Sollenssatz in dem hier relevanten Kontext befürwortet: im globalen Kontext und *als* globalen Sollenssatz. Dazu müsste der globale Kontext aber näher bestimmt sein. Begriffe wie Familie, Freizügigkeit *et cetera* müssten einheitlich und näher definiert sein.

Die Schwierigkeit liegt schon auf einer ganz grundsätzlichen philosophischen Ebene, die mit der Logik der propositionalen Einstellungen zu tun hat.⁶ Propositionale Einstellungen werden in Sätzen ausgedrückt, die *dass*-Sätze einbetten wie „*a* glaubt, dass *p*“ oder „*b* sieht, dass *q*“ (wobei *a* und *b* Personen und *p* und *q* Propositionen sind). Auch das Verb „befürworten“ kann *dass*-Sätze einbetten (*a* befürwortet, dass *p*; oder: *a* glaubt, dass es richtig ist, dass *p*).

Eine Schwierigkeit innerhalb der Logik solcher Sätze besteht im Folgenden: Angenommen (1.) *p* impliziert *q*. Angenommen (2.) *a* glaubt *p*. Folgt daraus (3.), dass *a* auch *q* glaubt? Ich habe diese Frage an anderer Stelle ausführlicher behandelt.⁷ Die Untersuchung ergab, dass logische Folgerungsbeziehungen innerhalb von propositionalen Einstellungen gesperrt sind. Wenn aber allgemein gilt, dass propositionale Einstellungen einander nicht implizieren können, dann kann auch aus „*a* glaubt, dass es richtig ist, dass *p*“ nicht „*a* glaubt, dass es richtig ist, dass *q*“ abgeleitet werden.⁸

Aus diesen allgemeinen Überlegungen folgt, dass wir nur dann berechtigt sind, einen Konsens der globalen Zivilgesellschaft über bestimmte Grundüberzeugungen anzunehmen, wenn die globale Zivilgesellschaft *als* globale Zivilgesellschaft diese Grundüberzeugungen *als* globale Normen explizit befürwortet. Dies setzt wieder die Konstituiertheit der globalen Zivilgesellschaft als einer politischen Gemeinschaft voraus. Damit sich die globale Zivilgesellschaft als eine politische Gemeinschaft konstituieren kann, muss eine ausreichend große Zahl von Personen (idealerweise alle Menschen) dieses Projekt befürworten und möglichst auch einen genügend großen Fundus an Grundüberzeugungen teilen, die jene *als* globale Grundüberzeugungen verstehen.

Ein Versuch der Anwendung von GF kann sich zwar nicht auf sichere Evidenz hinsichtlich eines global geteilten Fundus an Grundüberzeugungen stützen. Sie kann aber einen solchen Konsens zum Zweck weiterer Überlegungen hypothetisch voraussetzen. Ich denke, dass (1) bis (12) plausible Kandidaten für global konsensfähige Grundüberzeugungen sind. Die aufgeführten Normen decken sich weitgehend mit den in den Menschenrechtsdokumenten der Vereinten Nationen niedergelegten Forderungen.⁹ Diese stellen für viele vernünftige Menschen eine Mindestbedingung dar, sich überhaupt auf eine Diskussion über eine globale Friedens- und Rechtsordnung einzulassen. Darum sollten Überlegungen in diese Richtung an diesem Punkt ansetzen und auch nicht hinter das dort Geforderte zurückfallen.

V. Versuche einer Globalisierung von
Gerechtigkeit als Fairness

Die klassischen Vertragstheoretiker (Hobbes, Locke, Rousseau – Kant bildet eine Ausnahme) konnten sich in ihren Überlegungen aufgrund der weniger großen Brisanz globaler Probleme noch auf einen einzelstaatlichen Kontext beschränken, obwohl der Skopus des vertragstheoretischen Arguments tendenziell alle miteinander interagierenden Menschen einschließt. Wie wir gesehen haben, beschränkt sich auch Rawls in TG noch auf eine isolierte Gesellschaft. Diesen Mangel hat aber die sich unmittelbar an die Veröffentlichung von TG anschließende Rawls-Literatur erkannt und versucht, den Rawls'schen Ansatz zu globalisieren. Ich möchte mich nun mit einigen Vertretern dieser Literatur kritisch auseinandersetzen (BARRY 1973, BEITZ 1979, POGGE 1989 sowie §14 & 15).

Hobbes, Locke, Rousseau und Kant versuchten in ihren Vertragstheorien in erster Linie die Frage nach der Legitimität staatlicher Herrschaft zu beantworten. Dabei stand die Befriedigung eines vorgestellten Naturzustands im Vordergrund, die zunächst nur elementare Gerechtigkeitsfragen aufwarf wie die formale rechtliche Gleichheit der Bürger. Strukturelle wirtschaftliche Ungerechtigkeiten, die Frage des fairen Wertes der politischen Grundrechte für die Angehörigen unterschiedlicher gesellschaftlicher Schichten sowie die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Bürger traten demgegenüber in den Hintergrund.

Erst durch die Beurteilung der Grundstruktur einer Gesellschaft mit ihren strukturellen Ungerechtigkeiten kam aus der Perspektive der Vertragstheorie ein umfassenderer Begriff von Gerechtigkeit in den Blick, der auch die Frage der Chancengleichheit und der Verteilung des Produkts der gesellschaftlichen Kooperation mitumfasste. Dies ist Rawls' Verdienst. Ihm geht es in erster Linie um die Frage der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen in diesem umfassenden Sinn. Die Existenz und grundsätzliche Legitimität der Institutionen steht dabei nicht mehr in Frage. Die Staatsgewalt selbst wird in GF von Anfang an vorausgesetzt.

Wie im bisherigen Verlauf der Untersuchung deutlich wurde, kann im globalen Kontext nicht ohne weiteres von einer legitimen Herrschaftsstruktur gesprochen werden. Eine Minimalbedingung dafür, dass von legitimer Herrschaft gesprochen werden kann, ist für Rawls, dass sie legitim in den Augen der betroffenen Bevölkerung ist (LP 61). Diese Intuition liegt unter anderem Rawls' Begriff von der wohlgeordneten Gesellschaft zugrunde, den er in seinem Versuch der Herleitung eines Völkerrechts auf der Basis von GF bei allen beteiligten Staaten voraussetzt. Wohlgeordnete Staaten sind aber nach Rawls' Definition friedfertig: Surely tyrannical and dictatorial regimes cannot be accepted as members in good standing in a reasonable society of peoples (LP 42).

Damit hat Rawls das Problem der Willkür und Gewalt, das im globalen Kontext das vorrangige Problem darstellt, von vornherein ausgeklammert und er umgeht damit die Klärung einer wichtigen Voraussetzung für die Anwendbarkeit von GF im globalen Kontext. Die Ursprungssituation in LP ist nicht global (zwischen Individuen), sondern international (zwischen Staaten). Aber auch ein internationaler Urzustand muss, wenn er Rawls' Legitimitätskriterium entsprechen will, letztlich auf einem globalen Hintergrundkonsens aufbauen können.

Auch manche Versuche anderer Autoren, GF zu globalisieren, beachten nicht hinreichend die Fragen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit im globalen Kontext. Charles Beitz beispielsweise interessiert sich weniger für die Voraussetzungen einer legitimen globalen Herrschaftsstruktur als für die Statthaftigkeit ethischen Urteilens über staatliche Grenzen hinweg und für die Möglichkeit einer von ethischen Grundsätzen geleiteten Außenpolitik innerhalb der bestehenden völkerrechtlichen Ordnung, die wohl irgendwo zwischen Hobbes Naturzustand und einer minimal akzeptablen Praxis (MAP) liegt. Er lässt dabei das Problem außer Acht, wie ein globaler Urzustand vor dem Hintergrund eines Fundus an weltweit geteilten Grundüberzeugungen zu konzipieren sei. Beitz glaubt, dass die beiden Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien *a fortiori* auf globaler Ebene gelten müssten, wenn nur Rawls' methodologischer Nationalismus fallengelassen würde und man einzelne Gesellschaften als „offene interdependente Systeme“ ansehen würde (vgl. BEITZ 1979, 132). Beitz beachtet aber nur die objektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit und verkennt dabei die Probleme, die sich auf der Seite der subjektiven Anwendungsverhältnisse stellen.

14. Eine kritische Untersuchung der *Gerechtigkeit als Fairness*

Schon vor Beitz hatte ein früher Kritiker Rawls' erkannt, dass im globalen Kontext mit seinen tiefreichenden Gerechtigkeitsdefiziten Rawls' Entscheidung, Gerechtigkeitsüberlegungen auf den einzelstaatlichen Kontext zu beschränken, nicht einleuchtet.¹ Brian Barry weist darauf hin, dass GF in gewissem Sinn insgesamt fragwürdig wird, wenn diese Konzeption meint, von schon existierenden Gesellschaften ausgehen zu können. Worin diese Fragwürdigkeit genau besteht, wird bei Barry nicht ganz deutlich. Ich möchte diesen Punkt im Folgenden versuchen zu erhellen. Danach werde ich auf einen weiteren Kritikpunkt Barrys eingehen, der sich auf Rawls' frühe Bemerkungen zum Völkerrecht bezieht (TG 415 f.).

Zunächst jedoch wundert sich Barry, warum Rawls keinen Versuch unternimmt, die abgeschlossenen und autarken Gesellschaften zu definieren, auf die er sich in seinen Überlegungen methodisch beschränkt. Ich möchte zeigen, dass Barrys Einwand ungerechtfertigt ist, insofern er Rawls die *Ad-hoc*-Einführung einer Zusatzannahme unterstellt: „[A]n arbitrary move which cannot be defended within the theory.“² In anderer Hinsicht ist Barrys Kritik aber sehr wohl gerechtfertigt.

In seinem ersten Einwand behauptet Barry, dass sich Rawls' methodische Beschränkung auf abgeschlossene Gesellschaften nicht aus seiner Theorie heraus rechtfertigen lasse. Rawls gehe, so der Vorwurf, von im Voraus definierten Gemeinschaften aus, ohne plausibel machen zu können, warum diese Voraussetzung gerechtfertigt ist, beziehungsweise warum eine Rechtfertigung überflüssig wäre.

Rawls' Parteien im Urzustand müssten sich, laut Barry, die Frage stellen, ob sie angesichts einer Welt, die aus einigen sehr wohlhabenden und vielen sehr armen Gesellschaften besteht, nicht Wert darauf legen sollten, dass auch Verteilungsprobleme zwischen diesen Gesellschaften in ihre Kompetenz fallen. Sie würden Barry zufolge die Vorgaben des Urzustands als Zumutung empfinden und fordern, dass es nicht dem Zufall überlassen bleibe, ob sie sich in einer Gesellschaft wiederfinden, deren Ressourcen weder eine angemessene Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse noch eine angemessene Ausstattung mit Grundgütern und Grundfreiheiten gestatten. Barry bezieht seinen Einwand auf den Standpunkt der Parteien

im Urzustand. Jedoch ist nicht klar, ob seine Argumentation stichhaltig ist, insofern sie sich auf diesen Standpunkt bezieht.

Rawls (PL 28) unterscheidet drei Standpunkte: den Standpunkt der Parteien im Urzustand, den Standpunkt der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft und den Standpunkt von „Ihnen und mir“. Mir scheint, dass Barrys Einwand eher greift, wenn man ihn auf den Standpunkt von „Ihnen und mir“ bezieht. Der Einwand könnte so verstanden werden, als widerspräche es „unseren“ intuitiven Grundüberzeugungen, die Gerechtigkeitsthematik auf den einzelstaatlichen Kontext einzuengen. Schon Kant fühlte das Unrecht unabhängig davon, an welchem Ende der Welt es geschah.³ Für uns Heutige müsste dies noch viel mehr gelten. Warum sollte der Urzustand als Ausgangspunkt für Rawls' *ideale Theorie* die methodische Einschränkung enthalten, dass zwischenstaatliche Zusammenarbeit nicht Gerechtigkeitsrelevant sein sollte?

Die Tatsache, dass Barry mit den Parteien des Urzustands argumentiert, spricht jedoch gegen diese Interpretation seines Einwands. „[T]he members of the community meet behind the ‚veil of ignorance‘ . . . But surely the first thing they would do would be to challenge the rules under which Rawls requires them to operate“.⁴

Die Parteien selbst sollen gegen die Beschränkungen ihrer Situation rebellieren. Das könnten sie als Konstrukte der Theorie aber nicht: „Justice as fairness is badly misunderstood if the deliberations of the parties and the motives we attribute to them, are mistaken for an account of the moral psychology, either of actual persons or of citizens in a well-ordered society“ (PL 28).

So ist Barry nicht darin zuzustimmen, dass Rawls' Theorie an dieser Stelle mit *Ad-hoc*-Annahmen über die Parteien im Urzustand arbeitet: Rawls' Annahmen über die Geschlossenheit der gesellschaftlichen Systeme, über deren Grundstruktur im Urzustand verhandelt wird, fließen nicht stillschweigend in die Argumentation ein, sondern werden gleich zu Anfang explizit eingeführt. Die Parteien im Urzustand können sich mangels Information gar keine Gedanken darüber machen, ob die Spielregeln, nach denen sie verfahren sollen, etwas auslassen, das in „unserer“ kontingenten Welt relevant wäre. Sie kennen nur die Regeln und müssen danach spielen.

Zu den Spielregeln des Urzustands gehört, dass die Parteien davon ausgehen können, dass die Gesellschaft, in der sie sich wiederfinden werden, über ausreichende Ressourcen verfügt, um allen Grundbedürfnissen der Bürger gerecht zu werden und um allen ein adäquates Paket an Grundgütern und Grundfreiheiten zu gewährleisten. Sie wissen nicht einmal, ob es eine oder viele Gesellschaften geben wird. Wenn es sich um eine Mehrzahl von Gesellschaften handeln sollte, so könnten sie dennoch davon ausgehen, dass jede dieser Gesellschaften über hinreichend günstige wirtschaftliche und soziale Ausgangsbedingungen verfügt. Gerechtigkeitsprobleme zwischen diesen Gesellschaften treten *per definitionem* nicht auf,

da alle autark sind und keine Außenbeziehungen unterhalten. Dies gilt zumindest vom Standpunkt der idealen Theorie.

Eine Definition aber ist keine *Ad-hoc*-Annahme. Definitionen stecken den Rahmen der Erörterung ab, während *Ad-hoc*-Annahmen einen unangemessenen theoretischen Rahmen nachbessern und damit die Kohärenz der theoretischen Rahmenbedingungen insgesamt in Frage stellen. Rawls' methodischer Nationalismus mag unangemessen sein. Er ist aber zumindest in der idealen Theorie konsequent durchgeführt. Erst vom Standpunkt der nicht-idealen Theorie wird die idealisierende Annahme hinfällig, dass die bestehenden Gesellschaften nicht miteinander interagieren. Gerechtigkeitsfragen zwischen Staaten können jetzt nur noch im Rahmen eines internationalen Urzustands erörtert werden. Ein solcher ist gemessen an der Frage der Definition der einzelnen Gesellschaften sekundär. Er setzt die Existenz staatlich organisierter Gesellschaften voraus. In diesem Rahmen steht nicht mehr zur Debatte, wie bestehende Staaten fairerweise zu definieren sind. Im internationalen Urzustand kann allenfalls nachgebessert werden, was durch die Hinnahme bestehender politischer Gemeinschaften an strukturellen Ungerechtigkeiten übernommen wurde.

Theorieimmanent ist Rawls mit Barry kein Vorwurf zu machen. Rawls hat einfach eine Vorentscheidung getroffen, eine Prämisse gesetzt und kann diese, wie er selbst eingesteht, nicht auch aus der Theorie heraus rechtfertigen. Nur von einem metatheoretischen Standpunkt aus kann bezweifelt werden, ob die von Rawls getroffene Vorentscheidung angesichts der brennenden globalen und internationalen Probleme plausibel ist, da in der Tat einzelstaatliche Gerechtigkeitsprobleme, insbesondere in den entwickelten demokratischen Verfassungsstaaten sich, verglichen mit globalen Gerechtigkeitsproblemen, eher zwergenhaft ausnehmen. Die Intuition, die Barrys Einwand zugrunde liegt, könnte als kritischer Einwand nur auf dieser Ebene angebracht werden.

Indem Rawls von konstituierten Gesellschaften ausgeht, ignoriert er die Gerechtigkeitsprobleme, die schon bei der politischen Konstitution einer Gesellschaft auftreten können. Dazu zwei Beispiele: Eine Gesellschaft, die sich als Teil der Menschheit in einem Staat konstituiert, schließt damit den Rest der Menschheit von ihrem Territorium und von den dort vorfindlichen Ressourcen aus. Dies könnte aus der Perspektive eines globalen Urzustands, in dem die gesamte Menschheit vertreten wäre, als nur bedingt gerechtfertigt erscheinen. Mit demselben Argument rechtfertigt Kant die Pflicht, einem *wahren* Friedenszustand anzustreben:

Da der Naturzustand der Völker eben so wohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereignis alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche und erhaltbare Äußere Mein und Dein der Staaten bloß *provisorisch* und kann nur in einem allgemeinen *Staatenverein* (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) *peremptorisch* geltend und ein wahrer *Friedenszustand* werden.⁵

Ein weiteres Beispiel betrifft die Idee universaler Menschenrechte: Menschenrechte, die einen global einheitlichen Maßstab für den legitimen einzelstaatlichen Machtgebrauch darstellen sollen, dürften idealerweise nicht von verschiedenen Einzelstaaten nach individuellen Maßgaben gesetzt, institutionalisiert und interpretiert werden. Sie müssten, wenn sie ihrem Anspruch genügen wollen, für alle Menschen gleich zu sein und gleichermaßen zu gelten, von globalen Instanzen gesetzt und interpretiert werden. Die globale Rechtsetzung und Auslegung hätte demnach einen Vorrang vor jeder einzelstaatlichen Rechtssetzung. Gerechtigkeitsfragen müssten folglich von Anfang an global gestellt werden. Erst wenn den legitimen Ansprüchen der Menschheit als Ganzer Rechnung getragen wäre, stünde der Rahmen fest, innerhalb dessen einzelne Gemeinschaften sich rechtlich konstituieren dürften.

In seinem zweiten Einwand bezieht sich Barry auf §58 der TG, in dem Rawls einen ersten Entwurf zu einem internationalen Urzustand präsentiert. Die Stelle bei Rawls ist kurz und ich werde sie vollständig zitieren:

Nehmen wir an, wir hätten bereits die Gerechtigkeitsgrundsätze für Gesellschaften als ganze und für die Grundstruktur hergeleitet. . . . An diesem Punkt kann man nun die Vorstellung vom Urzustand erweitern und sich die Beteiligten als Abgesandte verschiedener Nationen vorstellen, die gemeinsam die ersten Grundsätze für die Regelung gegensätzlicher Ansprüche zwischen Staaten festlegen müssen. Im Sinne des Begriffs des Urzustands nehme ich an, dass diesen Abgesandten verschiedene Kenntnisse fehlen. Sie wissen zwar, dass jeder eine andere Nation vertritt, in der aber jeweils die gewöhnlichen menschlichen Lebensverhältnisse herrschen; doch sie wissen nichts über die besonderen Verhältnisse ihrer eigenen Gesellschaft, ihre Macht im Vergleich zu anderen, und sie kennen auch nicht ihre persönliche Stellung in ihrer Gesellschaft. Wiederum werden bei den Vertragspartnern, in diesem Fall den Vertretern von Staaten, nur die Kenntnisse vorausgesetzt, die ihnen eine vernünftige Entscheidung im Sinne ihrer Interessen ermöglichen, aber nicht solche, die es besser Gestellten unter ihnen ermöglichen würden, ihre besondere Situation für sich auszunützen. Dieser Urzustand ist fair zwischen Nationen; er schaltet die Zufälligkeiten und Einseitigkeiten des Geschichtsverlaufs aus. Die Gerechtigkeit zwischen Staaten bestimmt sich nach den Grundsätzen, die in dem so definierten Urzustand gewählt würden (TG 415 f.).

Barry möchte zeigen, dass Rawls nicht rechtfertigen kann, wieso die Parteien des internationalen Urzustands nicht etwa eine Weltorganisation schaffen würden, die ein Monopol auf Massenvernichtungswaffen erheben und ein globales Maximin-Prinzip durchsetzen könnte. Nach Rawls' Vorstellung würden die Staatenvertreter im internationalen Urzustand nur Grundsätze des schon bestehenden Völkerrechts wählen: rechtliche Gleichheit der Staaten, Recht auf Selbstbestimmung, Recht auf Selbstverteidigung und auf Bildung von Verteidigungsbündnissen sowie die Regelungen des *Ius ad bellum* und *Ius in bello* und *Pacta sunt servanda*.⁶

Barry bemängelt hier, wie ich denke, zu Recht, dass Rawls es nicht einsichtig macht, warum die Parteien des internationalen Urzustands nicht zum Beispiel eine Organisation der Vereinten Nationen (VN) schaffen würden oder gar eine stärkere

Sicherheitsorganisation mit einem Monopol auf Massenvernichtungswaffen. Außerdem ist nicht einzusehen, warum die Parteien nicht ein internationales Maximin-Kriterium beschließen und anwenden würden. Wenn sie nicht wüssten, wie Rawls unterstellt, welches Land sie vertreten, dann müssten sie ein Interesse haben, das Land mit den schlechtesten sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen besser zu stellen. Dazu ist kein aufwendiger Weltstaat erforderlich,⁷ der, wie man argumentieren könnte, ein gewisses Risiko birgt, nicht mehr handhabbar zu sein und totalitär zu werden.

Der Kritik von Barry ist noch ein weiterer Punkt hinzuzufügen. In den folgenden beiden Annahmen liegt eine gewisse Ungereimtheit: Einmal nimmt Rawls an, dass in einer idealen Welt Staaten, die seinem Gerechtigkeitskriterium entsprechen, nicht nach *Weltbeherrschung*, *nationalem Ruhm*, *wirtschaftlichen Vorteilen* oder *Gebietsgewinnen* streben (TG 417). Zum anderen nimmt Rawls an, dass zwischen solchen Staaten Kriege entstehen können, denn er sieht die Notwendigkeit, dass sie Verteidigungsbündnisse schließen und ein *Ius ad bellum* etablieren. Kriege könnten in der von Rawls beschriebenen Welt aber niemals aus Mutwillen entstehen, sondern nur aus Versehen. Dann ist es jedoch nicht einsichtig, warum die Staatenvertreter im internationalen Urzustand nicht auf jede Art von Bewaffnung verzichten, um die Möglichkeit eines Krieges aus Versehen von vornherein auszuschließen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Barry entdeckt einen wichtigen Mangel in Rawls' Gerechtigkeitskonzeption. Dieser besteht in der unplausiblen Annahme, dass *Gerechtigkeit als Fairness* von dem isolierten Kontext einer einzelnen Gesellschaft beziehungsweise eines einzelnen Staats ausgehen sollte. Barrys intuitiver Einwand wird verständlich, wenn man in Betracht zieht, dass Gerechtigkeitsfragen immer auch Menschenrechtsfragen betreffen. Keine einzelne Gesellschaft kann über die Köpfe aller Menschen hinweg sein Menschenrecht schaffen. Da Rawls nicht von einer metaphysisch begründeten Naturrechtskonzeption ausgeht, sondern vom Prinzip der Volkssouveränität, das heißt idealerweise vom einmütigen Konsens aller, könnte er Menschheits- *qua* Menschenrechtsfragen nur in einem globalen Urzustand angemessen thematisieren. Dabei bleibt aber die Frage offen, wie die Konzeption eines solchen Urzustands zu rechtfertigen wäre, wenn ungewiss ist, auf welche global geteilten Grundüberzeugungen rekurriert werden kann. Eine Antwort darauf hat Barry nicht.

15. Pogges Globalismus

Ähnlich wie Barry und Beitz geht auch Thomas Pogge von einer Globalisierbarkeit von GF aus.¹ Anders als die beiden vorgenannten Autoren, versucht Pogge aber den Nachweis zu führen, dass Rawls' Gerechtigkeitskonzeption unabhängig von kulturellen und historischen Beschränkungen und damit *global* Gültigkeit beanspruchen kann. Zunächst sieht und anerkennt Pogge die Selbstbeschränkung, die Rawls sich bei seiner Gerechtigkeitskonzeption auferlegt, indem dieser zum einen von intuitiven Grundüberzeugungen ausgeht, die einem spezifischen gesellschaftlichen und historischen Kontext entstammen, und indem Rawls zum anderen die Bedingungen der Anwendbarkeit seiner Gerechtigkeitsüberlegungen so formuliert, dass nicht alle Gesellschaften ihnen in gleicher Weise gerecht werden:

Rawls conception of justice is self-consciously parochial in this sense. Its criterion of justice and the justification of this criterion are chosen for their supposed appeal to the reflective common sense of (primarily) present-day Americans. . . . On the other hand, a moral conception may view itself as applicable only to certain kinds of social systems under certain kinds of empirical circumstances, . . . Rawls conception in *A Theory of Justice* is only slightly parochial in this sense.²

Zugleich möchte Pogge aber zeigen, dass diese Beschränkungen nicht dazu führen, dass wir global keinen archimedischen Punkt einnehmen könnten, von dem aus alternative globale Grundstrukturen hinsichtlich ihrer Nähe oder Distanz zum globalen Gerechtigkeitsideal bewertet werden könnten:

I would think, we cannot conceive of our criterion of global justice, our ranking of global institutional schemes, as changing in response to varying international conditions.³

Pogge nennt zwei mögliche immanente Einwände gegen eine Globalisierbarkeit von GF, nachdem er zwei externe Einwände aus dem Weg geräumt hat.⁴ Der erste Einwand betrifft das Nichtvorliegen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit im globalen Kontext:

[The objection] is that the ideal of a global regime that is just by Rawlsian lights may cohere well with *our* cultural heritage and *our* considered judgments but is nevertheless inappropriate on account of existing intercultural diversity of traditions and moral judgment.⁵

Der zweite Einwand zielt darauf ab, dass im globalen Kontext die objektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit nicht vorliegen.

[The] objection contends that our global social system, in contrast to some developed Western societies, falls so far short of being well-ordered in Rawls's sense that we cannot apply to it the same criterion of justice as we might apply to the latter.⁶

Die beiden Einwände korrespondieren mit den beiden Selbstbeschränkungen von GF, auf die Pogge hingewiesen hatte, und scheinen also vorderhand berechtigt (TG §22). Wie gelingt es Pogge nun, diese auf den ersten Blick plausiblen Einwände zu entkräften? Hinsichtlich der objektiven Verhältnisse schreibt Pogge:

Of course many institutional mechanisms crucial for anything like a well-ordered world community are presently lacking, but how does this undermine the belief that in a just world such mechanisms would exist and that they ought to be established?⁷

Vor dem Hintergrund der Diskussion der objektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit in den Abschnitten 12 & 13 oben ist Pogge hier sicher Recht zu geben. Nicht ganz so eindeutig liegt der Sachverhalt meines Erachtens bei den subjektiven Anwendungsverhältnissen. Sicherlich bezieht sich Rawls mit seinem Verweis auf den Kontext sich als demokratisch verstehender Gesellschaften nicht nur auf die USA. Vielmehr überschreitet er hier schon die Grenzen des methodologischen Nationalismus, indem er die subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit im weiteren Kontext der westlich geprägten Zivilisation verortet. Dies reicht aber für eine weiterreichende Globalisierbarkeit seiner Gerechtigkeitskonzeption noch nicht, wie Pogge bestätigt:

[T]he deeper question of how the global basic structure should be assessed and reformed . . . we cannot evade short of renouncing international interaction altogether.⁸

Pogge anerkennt, dass TG letztlich auf intuitiven Grundüberzeugungen aufbaut, die nicht letztbegründet sind, sondern historisch kontingent:

[Rawls] recognizes that our moral consciousness evolves historically and ontogenetically and that its fixed points, though we have nothing else to go on, lack any ultimate foundation – rational or empirical.⁹

Im globalen Kontext aber ist es ganz unklar, wie groß die kulturelle Abweichung der intuitiven Grundüberzeugungen ist, und ob sich darum nicht jeder „appeal to intuition“ in diesem weiteren Rahmen verbietet.¹⁰ An dieser Stelle schließt Pogges Argumentation für eine Globalisierbarkeit von GF mit folgender Bemerkung:

I don't think this problem defeats the idea of globalization. [A]n agreement need not specify a particular derivation of or rationale for the criterion of justice.¹¹

Pogge zitiert Rawls:

There can, in fact, be considerable differences in citizens' conceptions of justice provided that these conceptions lead to similar political judgments. And this is possible, since different premises can yield the same conclusion. In this case there exists what we may refer to as overlapping rather than strict consensus (TG 387 f.),

um dann fortzufahren:

What counts, then, regardless of the considered judgments and other reasons that may motivate a particular person, is convergence upon the criterion itself. The present objection to the globalization of Rawls's criterion must then show more than cultural diversity; it must at least show that agreement on such a criterion of global justice is out of reach.¹²

Mit anderen Worten, Pogge fordert keine Globalisierung von GF, die einen überlappenden Konsens nicht nur über das Gerechtigkeitskriterium erforderlich machen würde, sondern auch über die gesamte Argumentation inklusive Urzustandsargument und die zugrundeliegenden Grundüberzeugungen. Er fordert nur eine Globalisierbarkeit des Ergebnisses von GF. Anhänger anderer Gerechtigkeitskonzeptionen, Angehörige anderer Kulturen, müssten aus ihrer Perspektive klären, ob sie Rawls' Gerechtigkeitskriterium akzeptieren wollen, oder sie müssten Alternativen benennen.

Mit dieser Argumentation verlässt Pogge aber den Rahmen, der in der Frage nach der globalen Anwendbarkeit von GF abgesteckt war. Dass GF nicht global gerechtfertigt werden kann, scheint er zuzugeben. Auch dass das Rawls'sche Gerechtigkeitskriterium nicht kulturneutral ist, räumt er ein: „[There cannot] be a neutral criterion equally congenial to all values and cultures“.¹³ Pogge argumentiert auch nicht für eine globale Geltung des Rawls'schen Gerechtigkeitskriteriums, sondern stellt sich vielmehr auf den Standpunkt eines interkulturellen Verhandlungspartners, der einen ersten konstruktiven Vorschlag zur Lösung des anstehenden Problems unterbreitet hat und nun, im Fall des Dissenses über das vorgeschlagene Gerechtigkeitskriterium, konstruktive Gegenvorschläge erwartet.

Ich denke, dass diese Strategie richtig ist, ohne aber schon die geforderte Argumentation für ein global gerechtfertigtes Gerechtigkeitskriterium zu enthalten. In diesem Punkt verliert Pogge das Ziel aus den Augen, das er sich mit der Frage nach der Globalisierbarkeit von GF ursprünglich gesteckt hatte. Pogge wollte im Rawls'schen Gerechtigkeitskriterium einen „archimedischen Punkt“ finden, „[not] changing in response to varying international conditions“.¹⁴ Stattdessen begnügt er sich nun mit einem eingestandenermaßen parteilichen und damit „unarchimedischen“ Votum für Rawls' Gerechtigkeitskriterium.

Ich denke, dass Pogge hier intuitiv vorwegnimmt, was ich in §5 „internen Universalismus“ genannt habe: Rawls' Gerechtigkeitskriterium gilt „für uns“, ver-

standen als Parteigänger für Demokratie und Menschenrechte „universal“. Was aber für „uns“, verstanden als Erdenbürger, universal gelten soll, müssten „wir“ als Erdenbürger erst noch aushandeln.

Pogge argumentiert für das Rawls'sche Gerechtigkeitskriterium auf der Basis eines *engen* oder *weiten* Überlegungsgleichgewichts (vgl. §4). Letztlich ausschlaggebend für einen internen Universalismus mit maximaler Referenzklasse (die Klasse der Erdenbürger im Gegensatz zur Teilklasse der Bürger der sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften), mithin für einen globalen Universalismus wäre aber erst ein *allgemeines* oder *volles* Überlegungsgleichgewicht im Weltmaßstab. Im engen oder weiten Überlegungsgleichgewicht streben wir Konsistenz und Kohärenz mit „unseren“ eigenen Grundüberzeugungen an. Im allgemeinen und im vollen Überlegungsgleichgewicht würde dagegen eine globale Zivilgesellschaft im Prozess der vergesellschafteten Hermeneutik (vgl. §3) kollektiv Konsistenz und Kohärenz mit ihren geteilten Grundüberzeugungen anstreben. Letzteres würde aber das Vorliegen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit voraussetzen. Solange darüber Unklarheit herrscht, wie ich in §13 argumentiert habe und wie auch Pogge anzuerkennen scheint,¹⁵ kann auf der Grundlage von GF nur im engen oder weiten, nicht aber im allgemeinen oder vollen Überlegungsgleichgewicht argumentiert werden.

In einem letzten Versuch, die Globalisierbarkeit von GF zu untermauern, führt Pogge das Beispiel des Nationalsozialismus an:

Wenn ein demokratischer Verfassungsstaat in den Totalitarismus oder Autoritarismus abgeleitet (wie Deutschland in den dreißiger Jahren . . .), fühlen wir uns wohl kaum veranlasst zu denken, dass nun ein anderes Gerechtigkeitskriterium benutzt werden sollte, um das neue Regime zu beurteilen und unsere Anstrengungen zu leiten, Veränderungen herbeizuführen. Ebenso wenig, so meine ich, können wir uns unser globales Gerechtigkeitskriterium . . . als abhängig von sich wandelnden internationalen Bedingungen vorstellen.¹⁶

Pogge sagt in anderen Worten: Da wir einen archimedischen Punkt zur Beurteilung totalitärer Regime im einzelstaatlichen Rahmen ohnehin brauchen, wie die Erfahrung mit Nazideutschland zeigt, dürfen wir einen solchen auch im globalen Kontext fordern.

Pogge zieht hier meines Erachtens die richtigen Schlussfolgerungen aus den falschen Prämissen. Wir sind aufgerufen, internationale Institutionen und eine globale wohlgeordnete Gesellschaft zu schaffen, jedoch nicht, weil wir universal gültige moralische Gründe dafür hätten, sondern weil unsere kontextuell gültigen moralischen Prinzipien uns dazu verpflichten. Pogge kann sich dabei nicht auf einen archimedischen Punkt berufen, von dem aus dies zu fordern wäre, sondern nur auf den aus der historischen Erfahrung der Entwicklung westlicher Verfassungsstaaten gewonnenen Standpunkt, der, wie gut begründet und berechtigt er

auch sein mag, erst noch die Vertreter anderer Staaten und Standpunkte überzeugen muss.

Die Rede von einem archimedischen Punkt macht in Rawls' Konzeption nur Sinn, wenn man sich schon auf gemeinsam anzuerkennende Institutionen und geteilte Grundüberzeugungen geeinigt hat. Dies ist im globalen Kontext nicht der Fall. Hier bekäme der sogenannte archimedische Punkt einen metaphysischen Anstrich, den er bei Rawls erklärtermaßen nicht haben soll. Rawls spricht auch von „vorläufigen Fixpunkten“, die natürlich historisch wandelbar sind.¹⁷ Weil es sich um Common-Sense-Intuitionen handelt, die auf einem sehr weitgehenden und nur in größeren Zeiträumen sich verändernden Hintergrundkonsens beruhen, sind sie nur „relativ archimedisch“, gemessen an kurzlebigeren historischen Prozessen.

GF lässt sich mit Rawls nur im Kontext einer Gesellschaft konstruieren und anwenden, die schon eine legitime politische Einheit darstellt. Wollte man im Kontext der NS-Gesellschaft eine Gerechtigkeitskonzeption nach dem Vorbild der GF konstruieren, so müsste man vorweg annehmen, die NS-Gesellschaft wäre eine legitime politische Einheit. Das aber hieße, eine idealerweise von keinem Teil der Gesellschaft angefochtene Hintergrundvereinbarung voraussetzen, welche die bestehenden Institutionen sowie deren Rechtsauslegungs- und Exekutionspraxis tragen würde. Die in der NS-Gesellschaft bestehenden Institutionen waren auf Krieg und Unterdrückung nach außen und nach innen ausgerichtet; ihre Praxis richtete sich systematisch gegen Juden, Slawen, Sinti, Roma, Kommunisten, Sozialisten, Homosexuelle, körperlich und geistig Behinderte und alle Gesellschaftsmitglieder, die dem Regime gegenüber kritisch eingestellt oder in oppositioneller Tätigkeit engagiert waren. Man wird nicht annehmen wollen, dass diese Teile der Gesellschaft den notwendigen Hintergrundkonsens mitgetragen hätten, den Rawls zur Konzeption seiner GF annehmen muss. Rawls' Konzeption einer legitimen politischen Einheit ist nicht auf eine gestapobewehrte NS-Gesellschaft anwendbar.¹⁸

Das Indiz dafür, dass die NS-Gesellschaft nicht als legitime Einheit zu rekonstruieren ist, ist die Tatsache, dass ihre Institutionen und Herrscher Gewalt einsetzten, um sich an der Macht zu halten. Wenn man wie Rawls davon ausgeht, dass Gerechtigkeitsüberlegungen in Bezug auf eine Gesellschaft von einem schon existierenden Konsens über ethische Grundüberzeugungen abhängen, und man als ein empirisches Indiz für einen solchen Konsens ansieht, dass das Zusammenleben der Menschen in dieser Gesellschaft ohne Gewalt auskommt, dann erfüllt die NS-Gesellschaft nicht im Mindesten die Voraussetzungen für Gerechtigkeitsüberlegungen im Sinne Rawls.

Wir haben hier den Extremfall einer Gesellschaft in Auflösung und Selbstzerfleischung vorliegen. Für diesen Extremfall ist Rawls' GF nicht gemacht. Das heißt aber nicht, dass man mit Rawls über eine solche Lage nicht urteilen könnte.

GF, auch wenn sie als eine kontextualistische Position gelesen wird, führt nicht zu einem normativen Relativismus in dem Sinne, dass Terrorregime vor moralischem Urteil abgeschirmt werden könnten. Ein solcher Relativismus würde ja, wie oben in §5 gezeigt wurde, ebenfalls einen archimedischen Punkt voraussetzen, von dem aus entschieden werden könnte, dass das Gebot, fremde Gesellschaften nicht zu beurteilen, universelle Gültigkeit hätte.

Auf welcher Grundlage soll aber ein Demokrat über die NS-Gesellschaft urteilen, wenn er sich keiner moralischen Verbindlichkeit sicher sein kann, die er mit den Anhängern dieser Gesellschaft teilt? In dieser Lage ist er ganz auf sich selbst und seine Mitstreiter zurückgeworfen. Er urteilt und handelt in eigener Verantwortung. In einer solchen Situation, so müsste Rawls sagen, muss „jeder seine eigene Entscheidung fällen“ (TG 427).

Es wäre sinnlos, sein Urteilen und Handeln in einem positiven Sinn moralisch zu nennen, denn zu den Wirklichkeitsbedingungen von moralischer Verbindlichkeit gehört ein sozialer Kontext, in dem die Grundsätze moralischen Urteilens und Handelns von den meisten geteilt werden. Man kann sein Urteilen und Handeln vielleicht hypothetisch moralisch nennen, wenn der Demokrat in dem treuen Glauben handelt, dass eine moralisch geeinte Menschheit einmal seine Grundsätze billigen wird. Ein solches Kriterium für hypothetisch-moralisches Handeln ist zwar unbestimmt, denn es lässt sich nicht feststellen, was eine moralisch geeinte Gesellschaft billigen oder missbilligen würde. Es ist aber nicht ganz ohne orientierenden Wert. Wir können zwar nicht positiv sagen, was sein Inhalt ist, aber wir können in vielen Fällen sagen, was sicher nicht sein Inhalt ist. Kein vernünftiger Mensch und schon gar kein Demokrat würde vermuten, dass Willkür, Unterdrückung und Massenmord im Bereich dessen sind, was eine moralisch geeinte Gesellschaft billigen würde.

Rawls warnt in diesem Zusammenhang davor, vorschnell auf den Gedanken zu verfallen, dass eine gerechte demokratische Gesellschaft angesichts der Schwierigkeiten, die ihrer Verwirklichung entgegen stehen können, überhaupt nicht zu realisieren wäre:

If we take for granted as common knowledge that a just and well-ordered democratic society is impossible, then the quality and tone of those attitudes will reflect that knowledge. A cause of the fall of Weimar's constitutional regime was that none of the traditional elites of Germany supported its constitution or were willing to cooperate to make it work.¹⁹

Der Mangel an Zutrauen in die Demokratie und der daraus resultierende antidemokratische elitäre bis aristokratische Ton ist noch heute bei konservativen deutschen Intellektuellen zu vernehmen. So findet Höffe, eine „stärker zukunftsgerichtete Theorie“ hätte sich von der „Bindung an die freiheitliche Demokratie des Westens“ zu lösen (!?!).²⁰ Die Warnung Rawls' besitzt also durchaus Aktualität. Sie kann als Ermutigung für alle die verstanden werden, die sich nicht bevormun-

den, einschüchtern oder blenden lassen wollen, wenn es um eine Kritik der geistigen Befindlichkeit der Republik geht.

Der Standpunkt eines Demokraten innerhalb der NS-Gesellschaft und der eines Demokraten im globalen Kontext lassen sich tatsächlich vergleichen, aber anders als Pogge es annimmt. Die Standpunkte gleichen sich insofern, als dass beide sich nicht auf einen allgemein anerkannten Grundkonsens berufen können, in dessen Namen sie urteilen könnten. Rawls identifiziert den Mangel an Unterstützung, welche die demokratischen Institutionen bei den Eliten der Weimarer Republik genossen, als den entscheidenden Faktor, der zum Abgleiten der Republik in den Nationalsozialismus geführt hat. Damit spricht er das Fehlen eines demokratischen Hintergrundkonsenses und den Mangel an demokratischer Kultur als entscheidende Voraussetzung für die Möglichkeit der Machtergreifung Hitlers an.

Für einen demokratischen Kosmopoliten wäre das regulative Ideal in einer solchen Situation wie auch im globalen Kontext der hypothetische Standpunkt des ultimativen, aber noch schlummernden Souveräns: der Standpunkt der globalen Zivilgesellschaft. Da dieser Standpunkt noch keine überzeugende Artikulation gefunden hat, kann ein demokratischer Kosmopolit nur in dem treuen Glauben urteilen und handeln, dass seine Maximen einmal vom ultimativen Souverän anerkannt werden würden. Wie im Fall des demokratischen Hintergrundkonsenses, der idealerweise für die GF im einzelstaatlichen Kontext angenommen werden muss, kommt es bei der idealen Theorie für den globalen Kontext darauf an, dass wirklich jeder Mensch dem überlappenden Konsens zustimmen könnte. Nur dann kann ausgeschlossen werden, dass Menschenrechte unbeachtet bleiben. Auch Rawls scheint davon auszugehen, dass die im einhelligen Konsens verbürgte Reziprozität in einem engen Zusammenhang mit der Idee der Menschenrechte steht: „The criterion of reciprocity is normally violated whenever basic liberties are denied“.²¹

16. Ein internationaler Urzustand?

Der bisherige Gang der Untersuchung hat gezeigt, dass ein befriedigender Ansatz zu einer Globalisierung von GF noch nicht gefunden wurde. Es wurden zwar wichtige Probleme aufgezeigt, die sich mit einem solchen Projekt verbinden; eine überzeugende Lösung ist jedoch noch nicht gelungen.

Barry hatte darauf hingewiesen, dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie möglicherweise inkohärent wird, wenn sie sich von Anfang an auf den einzelstaatlichen Rahmen beschränkt. Ich teile diese Vermutung, allerdings aus anderen Gründen als Barry: die Idee universaler Menschenrechte, die neben anderen Fixpunkten Rawls' Gerechtigkeitskonzeption implizit zugrunde liegt, erfordert aus genannten Gründen eine global einheitliche Rechtssetzungs- und -auslegungsinstanz. Folgt man dieser Logik, so wäre die Setzung von Grundrechten in einzelnen Staaten der globalen Setzung von Menschenrechten nachgeordnet. Ich werde argumentieren, dass eine konstruktivistische Gerechtigkeitstheorie, auch wenn sie sich auf den einzelstaatlichen Kontext beschränkt, dem thematischen Vorrang der globalen vor der einzelstaatlichen Rechtssetzung Rechnung tragen müsste.

Pogge hatte unter anderem darauf hingewiesen, dass, falls ein globaler Fundus an geteilten Grundüberzeugungen nicht für hinreichend erachtet wird, um einen globalen Urzustand zu konzipieren, ein Verfechter der Rawls'schen Ideen Anlass hätte die Haltung einer begründeten Parteilichkeit zugunsten einer Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption einzunehmen, damit die Vertreter anderer Gerechtigkeitsvorstellungen aufgerufen würden, alternative Konzepte zu entwerfen. Ich stimme darin grundsätzlich mit Pogge überein, nur glaube ich nicht, dass eine solche Parteilichkeit für Rawls' Grundidee gut begründet wäre, wenn sie einfach die im einzelstaatlichen Rahmen entwickelten zwei Gerechtigkeitsgrundsätze unmodifiziert auf den globalen Kontext überträgt. Nach meiner Vermutung müsste ein solcher Transfer der Rawls'schen Grundidee in den globalen Kontext bei einem globalen Urzustand neu ansetzen und, ausgehend von den Menschenrechten als dem besseren Teil der eingeführten Völkerrechtsbegriffe, zu Grundsätzen einer globalen Konzeption von legitimer Herrschaft und Gerechtigkeit gelangen.

Zunächst möchte ich jedoch untersuchen, inwieweit es Rawls mit seinem Vorschlag eines internationalen Urzustands, in der nicht (Vertreter von) Erdenbür-

ger(n), sondern Staatenvertreter miteinander verhandeln, gelingt, eine Rechtfertigung für seinen internationalen Urzustand zu finden und dabei der Menschenrechtsidee als einem Fixpunkt moderner, sich als liberal und demokratisch verstehender Bürger westlich geprägter Gesellschaften Rechnung zu tragen.

Wir haben oben schon im Ansatz gesehen, wie Rawls sich die Erweiterung seiner Gerechtigkeitskonzeption auf den zwischenstaatlichen Bereich vorstellt, solange diese Staaten liberal und demokratisch verfasst sind. Anlässlich seines späteren Oxforder Amnesty-Vortrags (*The Law of Peoples*, „LP“ abgekürzt) nimmt Rawls das Thema Völkerrecht wieder auf. Wie zuvor in der TG (415 f.) geht Rawls von einem internationalen Urzustand aus, in dem die Verhandlungspartner Vertreter von Staatsvölkern¹ sind, deren Gesellschaften ihrerseits allesamt nach den Prinzipien einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption geordnet sind. Diese Gerechtigkeitskonzeption ist entweder GF oder eine vergleichbare Konzeption (LP 48).

Rawls möchte zeigen, dass eine Vorgehensweise, die zunächst von der rechtlichen Strukturierung der Welt nach dem Nationalstaatsmodell – einem Nebeneinander von in souveränen Einzelstaaten organisierten Staatsvölkern – ausgeht, nicht Gefahr läuft, tyrannischen oder diktatorischen Regimen als Vorwand für einen Missbrauch ihrer Macht nach innen zu dienen (LP 42, 49). Souveräne Staatsvölker, die in wohlgeordneten Gesellschaften leben, so lautet Rawls' These, würden implizit elementare Menschenrechte achten (LP 43). Dabei spielt es nach Rawls' Auffassung keine Rolle, ob eine wohlgeordnete Gesellschaft demokratisch verfasst ist oder nicht. Auch von Rawls so genannte „wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften“ (LP 43) würden seines Erachtens elementare Menschenrechte achten und dieselbe Völkerrechtskonzeption mittragen wie „wohlgeordnete liberale Gesellschaften“. Wohlgeordnete Gesellschaften, ob liberaldemokratisch verfasst oder nicht, sind Rawls zufolge als gleichberechtigte Mitglieder einer Völkerrechtsgemeinschaft anzusehen.

Eine Gesellschaft ist wohlgeordnet, wenn sie drei Bedingungen erfüllt, die ihr den Charakter eines Rechtsstaats verleihen: Erstens müssen dieselben Gerechtigkeitsvorstellungen allgemein akzeptiert sein und jeder muss wissen, dass der andere sie akzeptiert. Zweitens müssen die gesellschaftlichen Institutionen diese Gerechtigkeitsvorstellungen widerspiegeln. Und schließlich, drittens, müssen die Menschen sich tatsächlich an diese Gerechtigkeitsgrundsätze halten (PL 35 f.).

Rawls bestimmt den Begriff der innerhalb seines liberalen Ansatzes tolerierbaren nicht-liberalen Gesellschaften genauer: Tolerierbare Gesellschaften sollen nicht nur wohlgeordnet sein und ein Minimum an Rechtsstaatlichkeit aufweisen, sondern sie sind Rawls zufolge typischerweise hierarchisch strukturiert und religiös. Sie verfolgen ihre Zwecke mit friedlichen Mitteln und ihre Religion ist nicht expansionistisch. Ihre politischen Institutionen sind aus repräsentativen Körperschaften und Vereinigungen aufgebaut (LP 61).

Diese näheren Bestimmungen haben allenfalls einen erläuternden Wert. Eine grundlegende Bedeutung innerhalb der Rechtfertigung seiner Völkerrechtskonzeption kommt ihnen nicht zu, rechtfertigt sich diese doch primär durch eine Verallgemeinerung desjenigen Völkerrechts, auf das sich demokratische Staaten unter sich einigen würden (LP 51 f. *ideale Theorie*).

Rawls' Argumentation für eine Verallgemeinerbarkeit eines liberalen Völkerrechts folgt vier Schritten. Jeder Schritt beinhaltet verschiedene große Idealisierungen. Die ersten beiden Schritte gehören der idealen Theorie an, die letzten beiden Schritte der nicht-idealen Theorie (LP 52). Im Fall der Letzteren soll ermittelt werden, welche Schritte vom Standpunkt der weniger idealen Verhältnisse aus unternommen werden müssen, um sich dem von der idealen Theorie gesetzten intermediären Ideal (vgl. §6) anzunähern, beziehungsweise welche Modifikationen an der idealen Konzeption vorgenommen werden müssen, damit diese nicht utopisch wird.

Im ersten Schritt wird hypothetisch davon ausgegangen, dass die Welt nur aus liberalen Gesellschaften besteht, die alle von einer Gerechtigkeitskonzeption ähnlich oder gleich GF geprägt sind (LP 54 f.). Die Grundüberzeugungen der Angehörigen dieser Gesellschaften in Bezug auf staatliche und zwischenstaatliche Gerechtigkeit ähneln sich stark (LP 50). Darum wirft die Konzeption eines internationalen Urzustands nach dem Modell des einzelstaatlichen Urzustands in diesem Stadium noch keine besonderen Probleme auf. Der so konzipierte internationale Urzustand ist ein „Mittel der Repräsentation“ (LP 53) für eine Gemeinschaft liberaler Staaten, weil er modellhaft wiedergibt, was die Bevölkerungen liberaler Staaten für faire Bedingungen zwischen freien und gleichen Bürgern erachten, unter denen die Grundsätze der Kooperation für die Grundstruktur ihrer Gesellschaft sowie der Gesellschaft von Gesellschaften auszuhandeln wären (LP 53 f.). Die Einzelstaaten im internationalen Urzustand werden analog zu den Personen im einzelstaatlichen Urzustand behandelt. Dies führt zur Konzeption einer wohlgeordneten Gesellschaft von wohlgeordneten demokratischen Gesellschaften (LP 52).

Rawls ist sich bewusst, dass die Ungewissheit bezüglich der Übereinstimmung bei den Grundüberzeugungen der Bevölkerungen der verschiedenen historischen Einzelstaaten in Wirklichkeit keine Verallgemeinerung von liberalen Grundüberzeugungen gestatten würde. Aus liberaler Sicht ist dies Rawls zufolge auch nicht nötig, denn das liberale Toleranzprinzip würde, angewandt auf die Staatengemeinschaft, in etwa besagen, dass jedem Staat all das erlaubt ist, was nicht die legitimen Freiheiten eines anderen Staats beschneidet. Dass es dabei nicht gleichgültig ist, wie die Regierung eines Einzelstaats die eigene Bevölkerung behandelt, ist eine der Grenzen der Anwendung des Toleranzprinzips auf die zwischenstaatlichen Beziehungen. Dieser Grenze will Rawls mit seinem Begriff von der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft Rechnung tragen.

Im zweiten Schritt besteht der internationale Urzustand daher nicht mehr nur aus Vertretern demokratischer Staaten, sondern aus Vertretern „gerechter“ Staaten, seien sie wohlgeordnet und liberal oder wohlgeordnet und hierarchisch (LP 60 f.). Ein in dieser Weise modifizierter Urzustand führt Rawls zufolge zur Konzeption einer wohlgeordneten Gesellschaft von *gerechten*, aber nicht notwendiger Weise demokratischen Gesellschaften (LP 52).

Im dritten Schritt, dem ersten der nicht-idealen Theorie, begegnet diese Gemeinschaft gerechter Staaten solchen Regierungen, die nicht die minimalen Anforderungen eines vernünftigen Gebrauchs ihrer Macht nach innen oder außen erfüllen (LP 71 f.). Vertreter solcher Staaten werden nicht als neue Verhandlungspartner in einen internationalen Urzustand eingeführt. Die Völkerrechtsgemeinschaft wird vielmehr nach eigenen Maßgaben mit ihnen verfahren. „Eine Theorie der Gerechtigkeit muss aus ihrer Sicht klären, wie diejenigen zu behandeln sind, die nicht mit ihr übereinstimmen“ (TG 407).

Im vierten Schritt schließlich wird die Völkerrechtskonzeption mit widrigen sozialen oder wirtschaftlichen Bedingungen konfrontiert. Historische Einzelstaaten sind unter Umständen wirtschaftlich und sozial nicht in der Lage, funktionierende und annähernd gerechte Institutionen zu etablieren und aufrecht zu erhalten, seien sie demokratisch oder hierarchisch. Hier ist die Staatengemeinschaft zur Hilfe aufgerufen (LP 74 f.).

Nach Rawls' Auffassung würden die Parteien des internationalen Urzustands im ersten Schritt im Wesentlichen die bekannten Prinzipien des gegenwärtigen Völkergewohnheitsrechts wählen.² Rawls schließt wie Kant³ die Entscheidung für einen Weltstaat mit dem Argument aus, dieser stünde in der Gefahr, entweder zu fragil zu sein oder in einen Despotismus auszuarten (LP 54 f.). Ein weiteres Argument mag für Rawls sein, dass demokratische Staaten seiner Auffassung nach keine Kriege gegeneinander führen und darum kein übergeordnetes Gewaltmonopol benötigen. Rawls beruft sich hierfür auf die Untersuchungen von Michael W. Doyle,⁴ demzufolge Demokratien gegen Nichtdemokratien zwar ebenso oft Krieg führen wie Nichtdemokratien gegen beliebige andere Staaten, Demokratien untereinander aber signifikant weniger als beliebige Staaten untereinander. Rawls spricht in diesem Zusammenhang von „Doyles Gesetz“ (LP 58).⁵

Wenn Rawls auch nicht der Überzeugung ist, dass die Parteien des internationalen Urzustands einen Weltstaat errichten würden, so schließt er doch nicht aus, dass sie einen Staatenbund vergleichbar mit den Vereinten Nationen etablieren würden. Eine solche Organisation würde über die Einhaltung der Menschenrechte in den Mitgliedstaaten wachen und möglicherweise das Recht erhalten, wirtschaftliche oder militärische Sanktionen gegen einzelne Mitglieder zu verhängen (LP 55).

Soviel zu den Prinzipien eines Völkerrechts für eine Gemeinschaft demokratischer Staaten. Bei der Ausweitung der Völkerrechtskonzeption auf nicht-demo-

kratische Staaten möchte Rawls zeigen, dass wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften im großen und ganzen dieselben Völkerrechtsprinzipien wählen würden wie demokratische Gesellschaften, und dass sie implizit elementare Menschenrechte achten. Ziel ist die Konzeption einer globalen wohlgeordneten Gesellschaft von gerechten Gesellschaften. Wenn Rawls die Verpflichtung, die Menschenrechte zu achten sowie im Verteidigungsfall bestimmte Regeln der Kriegführung zu respektieren, bei der Konzeption einer Gesellschaft demokratischer Gesellschaften noch für überflüssig erklären konnte, so muss er diese Verpflichtungen nun ergänzen.⁶ Die Ausweitung der Völkerrechtskonzeption auf nicht tolerierbare beziehungsweise unterentwickelte Staaten führt zu keiner weiteren Anpassung der internationalen Urzustandskonzeption mehr, so dass sich auch keine inhaltlichen Veränderungen beim beschlossenen Völkerrecht mehr ergeben.

Ich komme nun zur Kritik des Rawls'schen Vorschlags: Der internationale wie der einzelstaatliche Urzustand ist nach Rawls ein „Mittel der Repräsentation“ (LP 53), dessen Adäquatheit dann gegeben ist, wenn sie ein „Modell“ dessen darstellt, „was Sie und ich hier und jetzt als faire Bedingungen für die Parteien des Urzustands, vorgestellt als Repräsentanten von freien und gleichen Bürgern“ erachten, „Sie und ich“ bezeichnet immer die Bürger derjenigen Gesellschaft (beziehungsweise derjenigen Gesellschaft von Gesellschaften), deren Grundstruktur Thema desjenigen Urzustands ist, dessen Konzeption gerechtfertigt werden soll (LP, Fußnote 10 & 11). Die Konzeption eines Urzustands kann für eine Anzahl von Bürgern als ein adäquates Mittel der Repräsentation gelten, wenn unter diesen Bürgern Konsens über die Fairness der Positionierung der Parteien in diesem Urzustand besteht. Folglich kann die Konzeption eines Urzustands, der die Grundstruktur der Kooperation zwischen Staaten zum Thema hat, dann als adäquat gelten, wenn die Bürger aller dieser Staaten die Positionierung ihrer Staatenvertreter in der Verhandlungssituation als fair ansehen.

Im weiten Überlegungsgleichgewicht der Resultate dieser Verhandlung mit den Grundüberzeugungen der Bürger werden die Betroffenen sich über die Fairness der Verhandlungssituation Rechenschaft ablegen. Widersprechen die Ergebnisse ihren Grundüberzeugungen nur in einigen Punkten, so werden sie diese vielleicht einer Revision unterziehen. Widersprechen die Ergebnisse ihren Grundüberzeugungen über ein kritisches Maß hinaus, so werden die Bürger die fiktive Verhandlungskonzeption als inadäquat ablehnen.

Eine Kritik an Rawls' Konzeption eines internationalen Urzustands kann nun an zwei Punkten ansetzen. Zum einen kann sie zu zeigen versuchen, dass die Menge der Bürger, die über die Angemessenheit der Urzustandskonzeption entscheiden, sich nicht mit der Menge derjenigen Bürger deckt, die von ihren Regelungen betroffen sind. Eine solche Passungenauigkeit wäre eine Verletzung des Prinzips der Volkssouveränität, welches, wie oben (§12, 8) festgestellt, dem Rawls'schen Ansatz als einer der Fixpunkte zugrunde liegt:

[A]ll principles and standards proposed for the law of peoples must, to be feasible, prove acceptable to the considered and reflective public opinion of peoples and their governments (LP 50).

Zum anderen kann die Kritik versuchen zu zeigen, dass die Resultate des internationalen Urzustands den Grundüberzeugungen der betroffenen und einbezogenen Bürger widersprechen. Letzteres wäre dann der Fall, wenn die Resultate der Vertragsverhandlung dem Stellenwert der Menschenrechte als einem der Fixpunkte jeder liberalen Gerechtigkeitskonzeption nicht ausreichend Rechnung tragen. Meine Vermutung ist, dass die beiden Fixpunkte *staatliches Souveränitätsprinzip* und *Menschenrechte* in einem reflektierten Gleichgewicht nicht gleichberechtigt nebeneinander bestehen können. Eines der beiden muss eingeschränkt werden, wenn „Sie und ich“ zu einer kohärenten Lösung gelangen wollen. Ich werde dies weiter unten ausführen. Zunächst zum ersten Kritikpunkt.

Rawls' internationaler Urzustand soll ein Mittel der Repräsentation für die Bürger wohlgeordneter liberaler oder hierarchischer Gesellschaften sein. Dagegen, dass eine solche Urzustandskonzeption im globalen Kontext adäquat ist, lassen sich eine Reihe von Einwänden erheben.

Zunächst fällt auf, dass die Rechtfertigung der Urzustandskonzeption nicht auf den gesamten globalen Kontext Bezug nimmt, sondern nur auf einen Teil davon, nämlich auf die wohlgeordneten Staaten. Welche Relevanz, so könnte man fragen, hat eine solche Urzustandskonzeption in einer Welt, die zu einem Großteil aus nicht wohlgeordneten Staaten besteht?

Rawls könnte antworten, dass er im internationalen Kontext nicht anders als im einzelstaatlichen Kontext verfährt: Auch im einzelstaatlichen Kontext wurden nur die Grundüberzeugungen der *vernünftigen* Bürger in Betracht gezogen, die wohlüberlegten Urteile derjenigen also, die an einer vernünftigen Regelung der Zusammenarbeit auf staatlicher Ebene interessiert sind. Auf deren Grundlage wurde die Gerechtigkeitskonzeption für Einzelstaaten konstruiert. Erst danach wurde entschieden, wie denjenigen Bürgern begegnet werden soll, die vorher als unvernünftig klassifiziert wurden.

In Analogie zu dieser Vorgehensweise, so könnte Rawls argumentieren, kämen auch im globalen Kontext bei der Frage der Angemessenheit der internationalen Urzustandskonzeption zunächst nur die Grundüberzeugungen der Angehörigen derjenigen Staaten in Betracht, die an einer vernünftigen internationalen Zusammenarbeit interessiert sind.

Es ist offensichtlich, dass diese Analogie hinkt. Mit dem Ausschluss „unvernünftiger“ Staaten werden auch die potentiell vernünftigen Bürger dieser Staaten von der Betrachtung ausgeschlossen. Gerade in Staaten, deren Regierungen nicht an einer vernünftigen internationalen Zusammenarbeit interessiert sind, ist es denkbar, dass die Bevölkerung in den entscheidenden Grundüberzeugungen nicht mit ihrer Regierung übereinstimmt. Da solche Staaten zumeist nicht demokratisch

verfasst sind, kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Grundüberzeugungen der Regierungen identisch mit denen der Bevölkerung sind. Es ist nicht einzusehen, warum in Rawls' Konzeption die wohlüberlegten Überzeugungen der Bevölkerungen solcher Staaten für die Urzustandskonzeption nicht ausschlaggebend sein sollten. Ein Ausklammern der Grundüberzeugungen dieser Bevölkerungen im Rechtfertigungsprozess des reflektiven Gleichgewichts widerspricht dem Fixpunkt Volkssouveränität und führt darum zur Inkonsistenz.

Wir begegnen hier erneut dem Problem der Ungewissheit bezüglich der normativen Fixpunkte in einer internationalen Situation, in der große Teile der Menschheit ihre Grundüberzeugungen politisch nicht zum Ausdruck bringen können. Rawls umgeht dieses Problem, indem er sich an die aus der „Staatenmoral“ stammende Analogie zwischen natürlichen Individuen und Staaten hält. Beitz erläutert den Begriff der Staatenmoral wie folgt:

Perceptions of international relations have been more thoroughly influenced by the analogy of states and persons than by any other device. [One] application is the idea that states, like persons, have a right to be respected as autonomous entities. This idea, which dates from the writings of Wolff, Pufendorf, and Vattel, is a main element of the morality of states.⁷

Die Konzeption der Staatenmoral erkennt Staaten *quasi* Menschenrechte⁸ zu und widerspricht damit sowohl dem methodischen Individualismus der GF als auch der Grundidee des Liberalismus, der grundsätzlich kollektiven Entitäten keine primären Rechte zuerkennt. Historische und zumeist nicht liberale Staaten sind im Sinne des Liberalismus wie Stände, Ethnien u. ä. zu behandeln. Ihnen kommen Grundrechte nur im abgeleiteten Sinn zu. Die primären Rechtsträger bleiben immer die Individuen.

Das Problem wiederholt sich im nicht-idealen Teil der Theorie des Völkerrechts, in dem Rawls sich mit dem Problem ihrer Anwendung bei ungünstigen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen beschäftigt (LP 74 f.). Empirische Einzelstaaten und ihre Bevölkerungen sind unter Umständen wirtschaftlich und sozial nicht in der Lage, funktionierende und annähernd gerechte Institutionen zu etablieren und aufrecht zu erhalten, seien sie demokratisch oder hierarchisch. Sie kommen folglich als gleichberechtigte Partner bei der Rechtfertigung des Urzustands gleichfalls nicht in Betracht.

Man kann schlussfolgern, dass Rawls' internationaler Urzustand kein adäquates Mittel der Repräsentation für den globalen Kontext ist, da seine Repräsentativität nur an den Grundüberzeugungen der Bevölkerungen wohlgeordneter Staaten gemessen würde und nicht an den wohlüberlegten Überzeugungen der gesamten vernünftigen Weltbevölkerung. Auf die Bevölkerungen von tyrannischen und diktatorischen Staaten sowie auf unterentwickelte Gesellschaften wird das zuvor zwischen minimal akzeptablen Staaten ausgehandelte Völkerrecht in formal unzulässiger Weise ausgedehnt.

Ich komme zum zweiten Kritikpunkt: Die Beweislast für die Plausibilität der Behauptung, dass Staatenvertreter in einem um wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften erweiterten internationalen Urzustand dasselbe Völkerrecht und dieselben elementaren Menschenrechte wählen würden wie Vertreter in der Verhandlung um ein Völkerrecht für demokratische Staaten, trägt im wesentlichen der Begriff der Wohlgeordnetheit einer Gesellschaft. Wie oben bemerkt wurde, geht Rawls davon aus, dass wohlgeordnete hierarchische Gesellschaften implizit elementare Menschenrechte achten. Wie kann dies aus dem Modell dieses Gesellschaftstyps gefolgert werden und was versteht Rawls unter grundlegenden Menschenrechten im Gegensatz zu Menschenrechten *tout court*?

Rawls beschreibt das Modell einer wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft als ein Rechtssystem, das allen Personen innerhalb des Territoriums moralische Verpflichtungen auferlegt (LP 61 f.). Dieses Rechtssystem orientiert sich, so Rawls, an einer Konzeption des Gemeinwohls, die allen grundlegenden Interessen in der Gesellschaft Rechnung trägt. Niemand wird willkürlich bevorzugt oder benachteiligt. Amtsträger und Richter haben den begründeten Glauben, dass das Recht in dieser Gesellschaft tatsächlich von jener Gemeinwohlkonzeption bestimmt ist, und sie bekunden diesen Glauben auch öffentlich. Ein Beispiel dafür wären Gerichtsverhandlungen, in denen verschiedene Parteien zu Wort kommen, oder politische Konsultationen, in denen auch Kritik geäußert werden darf. Die Möglichkeit von Dissens schließt die Pflicht von Amtsträgern und Richtern ein, auf Anfragen und Einwände vernünftige Antworten zu erteilen.

Diese Aspekte der rechtlichen Ordnung sind nach Rawls eine notwendige Bedingung für die Legitimität des Regimes in den Augen der eigenen Gesellschaftsmitglieder. Die politischen Institutionen einer wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft bilden eine „vernünftige Konsultationshierarchie“ (LP 62) mit repräsentativen Körperschaften für alle Mitglieder der Gesellschaft. Ein solches Rechtssystem sichert Rawls zufolge den Mitgliedern der Gesellschaft elementare Menschenrechte wie das Recht auf Leben, die Sicherung der Grundbedürfnisse, Freiheit von Sklaverei, Leibeigenschaft und Zwangsarbeit, Freiheit vor religiöser Verfolgung, das Recht zu emigrieren, persönliches Eigentum und Rechtsstaatlichkeit (gleiche Fälle werden gleich behandelt *et cetera*, ebenda). In eingeschränkter und nicht egalitärer Weise bestehen auch Gewissens- und Gedankenfreiheit.

In seiner Charakterisierung der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft als implizit menschenrechtskonform nimmt Rawls einige Menschenrechte als nicht-elementar aus der Betrachtung aus (LP 51 f.). So hätten Menschen in hierarchischen Gesellschaften nicht den Status freier und gleicher Bürger noch hätten sie ein umfassendes Recht auf freie Meinungsäußerung.

Um zu verstehen, wie die Achtung elementarer Menschenrechte aus der Struktur der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft folgt, muss diese eingehender untersucht werden. Wo Rawls für sein Modell der wohlgeordneten hierarchischen

Gesellschaft den Begriff der Konsultationshierarchie verwendet, verweist er auf Hegel (LP 69 f.). Man darf folglich von Hegels Rechtsphilosophie Aufschluss für Rawls' Vorstellung von der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft erwarten.

Der Hegel'sche Staat ist ein Ständestaat, in dem die Bürger nicht dem Staat unmittelbar unterstehen, sondern mittelbar über die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen (Familien, Stände, Zünfte, Berufsgruppen). Hegel macht keinen Hehl aus seiner Verachtung egalitärer, individualistischer und demokratischer Wertvorstellungen:

Der Staat . . . ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. *Die Vielen* als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge* – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.⁹

Er bestätigt damit Rawls' Begriff der nur *elementaren* Menschenrechten, in dem Freiheit, Gleichheit und demokratische Partizipation nicht eingeschlossen sind.

Als konstitutionelle Monarchie¹⁰ ist Hegels Staat ein Rechtsstaat, in dem der Monarch nur eingeschränkt absolutistisch, nämlich nicht als *Princeps legibus solutus*, sondern vielmehr als Verfassungsorgan herrscht.¹¹ Er ist oberstes Organ über einer Hierarchie von Beratern und Bürokraten, welche die Entscheidungen vorbereiten und die Gesetze anwenden.¹² Garant gegen Amtsmissbrauch und staatliche Willkür ist die im Monarchen gipfelnde Kontrolle von oben sowie die Kontrolle durch die Gemeinden und Korporationen. Letztlich ist es aber die von einer Idee des öffentlichen Wohls getragene Gesinnung der Amtsträger selbst, in Rawls' Terminologie die „common good conception of justice“ (PL 109 f.), in Hegels Terminologie die „Leidenschaftslosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens“,¹³ welche die Rechtsstaatlichkeit sichert.

Amtsträger werden vom Monarchen be- oder abberufen. Die Judikative untersteht der Exekutive, die auch Anteil an der gesetzgebenden Gewalt hat. Es gibt also keine effektive Gewaltenteilung. Amtsträger für Gemeinde-, Gewerbe- und Ständeverwaltung werden von oben berufen und befördert, manchmal auch durch Wahl bestimmt.¹⁴

Die verschiedenen Amtsträger stehen Hegel zufolge nicht im Verdacht, ihr Amt zugunsten partikularer Interessen zu missbrauchen, sondern erfüllen die ihrer Position und ihrem Stand gemäße Aufgabe zum Wohl des Ganzen: „[Es] teilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit [den Ständen], eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu sein“.¹⁵

Der sogenannte „bewegliche Teil der bürgerlichen Gesellschaft“¹⁶ wirkt am Staat durch Abgeordnete mit, die jede Korporation, Genossenschaft oder Gemeinde entsendet. Das Parlament, im Konstitutionalismus klassischerweise Teil der Legislative, repräsentiert folglich die Bürger nicht individuell, sondern organisiert

nach Korporationen. Hegels Vorstellungen scheinen in vielen Punkten mit dem konstitutionalistischen Rechtsstaat übereinzustimmen, wie er nach 1871 in Deutschland bestanden hat. So haben wir einen historischen Anhaltspunkt für die Beurteilung einer relativ „wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft“.

Wie kann diese wohlgeordnete, hierarchische und definitionsgemäß nach außen friedfertige Gesellschaft garantieren, dass nicht grundlegende Menschenrechte verletzt werden? Ich möchte zeigen, dass im rechtsstaatlichen Rahmen einer solchen Gesellschaft systematische Menschenrechtsverletzungen durchaus möglich sind und dass darum Wohlgeordnetheit und Rechtsstaatlichkeit allein nicht ausreichen, um die von Rawls vermutete Konvergenz von demokratischen und hierarchischen Gesellschaften in der Idee elementarer Menschenrechte zu gewährleisten.

Wenn man die VN-Menschenrechtserklärung¹⁷ zugrundelegt, so weicht der Hegelsche Ständestaat in mehreren Punkten von den dort niedergelegten Vorstellungen ab: „Kinder und Weiber“ beispielsweise gelten bei Hegel nicht als gleichberechtigte Bürger(innen), und sind damit nach Art. 2 der Menschenrechtserklärung (*Verbot der Diskriminierung*) Männern nicht gleichgestellt, ganz zu schweigen von Art. 21 (*Allgemeines, gleiches Wahlrecht*), in dem jedem Menschen das Recht verbrieft wird, an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch gewählte Vertreter teilzunehmen, und wo das Staatsvolk zur Grundlage aller öffentlichen Gewalt erhoben wird. „[D]ie Volkssouveränität“ gehört nach Hegel „zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt“.¹⁸ Auch ist nicht klar, wie in einem Staat die Rechtsgrundsätze *nulla poena* und *nullum crimen sine lege* (Art. 11 der VN-Menschenrechtserklärung) garantiert werden sollen, wenn der Monarch zugleich Gerichtsurteile kassieren, Recht sprechen und Gesetze erlassen kann.¹⁹ Die hierarchische Gesellschaft garantiert auch keine Gedanken-, Gewissens-, Meinungs-, Versammlungs- oder Religionsfreiheit noch die Freiheit der Privatsphäre und die Wahl des Ehegatten. Es bleiben das Recht auf Leben und die Freiheit von Willkür, Folter und Zwang; aber auch hier sind Zweifel angebracht.

Natürlich beweist all dies nicht, dass in einem Ständestaat notwendig Menschenrechte verletzt werden. Rawls will aber mehr als nur zeigen, dass in einer wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft elementare Menschenrechte *möglicherweise* geachtet werden. Er möchte zeigen, dass in einer solchen Gesellschaft elementare Menschenrechte *implizit*, und das heißt *notwendig*, geachtet werden. Für eine solche Implikation findet sich in Hegels Konzeption der konstitutionellen Monarchie kein Anhaltspunkt. Rawls' Schwierigkeit besteht darin, dass für die Vereinbarkeit nicht-liberaler Gesellschaften mit der Rawls'schen Völkerrechtskonzeption zunächst nicht, wie man meinen könnte, die Einhaltung der Menschenrechte das ausschlaggebende Kriterium ist. Rawls entwirft vielmehr eine Kategorie von Gesellschaften, die in der Völkergemeinschaft akzeptabel sind, und

versucht dann zu zeigen, dass diese Gesellschaften auch implizit elementare Menschenrechte achten würden (LP 60). Was diese Gesellschaften primär akzeptabel macht, ist ihr Außenverhalten – sie seien „peaceful and not expansionist“ (LP 43) – sowie ihre Akzeptanz nach innen, das heißt die Legitimität der Gesellschaftsform in den Augen derer, die in ihr leben, und erst sekundär die Achtung elementarer Menschenrechte.

Indem nicht der Begriff der Menschenrechte zur Definition der legitimen Souveränität der Einzelstaaten herangezogen wird, sondern umgekehrt die Definition legitimer Souveränität zur Definition der Menschenrechte führt, bewegt sich Rawls auf einer Parallele zu dem im Völkergewohnheitsrecht verankerten Grundsatz der Souveränität der Einzelstaaten,²⁰ welcher dort ebenfalls der Menschenrechtsidee nicht eindeutig untergeordnet ist. Für die Parallele zum Souveränitätsprinzip gibt es vielleicht pragmatische Gründe. Seine Anerkennung ist für Rawls aber nicht nur ein Zugeständnis an die historische Wirklichkeit, sondern auch eine Forderung, die sich für ihn aus den wohlüberlegten Urteilen von Regierungen und Bevölkerungen ergibt. Damit spielt der Gedanke der Souveränität des Einzelstaats für Rawls eine wichtige Rolle in der Rechtfertigung seines Ansatzes durch ein internationales Überlegungsgleichgewicht. Rawls verleiht seinem Analogon zum positivierten Souveränitätsprinzip den Status eines ethischen Fixpunkts bei der Konstruktion des internationalen Urzustands.

Viel hängt für Rawls von der Annahme ab, dass eine Konsultationshierarchie Willkür unmöglich machen würde. Willkür ist *formell* leicht zu vermeiden, indem Exekutive und Judikative an Regeln, Gesetze und eine Gemeinwohlkonzeption gebunden werden. Es gibt jedoch keine Instanz in der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft, die gewährleisten könnte, dass nicht die Gemeinwohlkonzeption selbst parteilich und die Gesetzgebung dadurch willkürlich ist. Es gibt keine öffentliche Beratung über Fragen des Gemeinwohls, bei der garantiert wäre, dass alle Mitglieder der Gesellschaft ihre Interessen adäquat artikulieren können. Es gibt kein unabhängiges Parlament, an dessen Gesetzgebungsverfahren alle Mitglieder der Gesellschaft über Repräsentanten gleichberechtigt beteiligt wären. So ist nicht auszuschließen, dass die jeweils herrschende „Gemeinwohlkonzeption“ in Wirklichkeit eine Konzeption des Wohls der herrschenden Elite ist und dass Gesetze geschaffen werden, welche die Angehörigen anderer Bevölkerungsgruppen diskriminieren.

Die herrschende Elite kann eine Parteilite sein, ein Militär- und Beamtenapparat, eine ökonomische Klasse, eine nach Sprache, Kultur, Rasse oder Religion unterschiedene Gruppe oder alles zusammen. In allen diesen Fällen ist nicht auszuschließen, dass Menschen nach ihren weltanschaulichen oder religiösen Überzeugungen, nach Geschlecht, wirtschaftlicher Position, Sprache, Kultur oder Rasse diskriminiert werden. Was nach der herrschenden Gemeinwohlkonzeption als „gemeinwohlschädlich“ gilt, kann willkürlich sein, auch wenn der Eindruck

der Willkür formell durch rechtliche Regelung verschleiert wird. Ebenso kann unter dem Deckmantel einer „Strafjustiz“ gefoltert und gemordet werden, ohne dass *formell* Willkür herrscht. Am Ende ist über die Definition von Gemeinwohl durch die herrschende Elite und über ihre willkürlichen Gesetze nicht das elementarste Menschenrecht in einer wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft sicher.

Natürlich hatte Rawls bei seiner Definition von wohlgeordneten hierarchischen Staaten nicht solche Gesellschaften im Sinn, wie sie die Diskussion oben nahe legt. Die vorangegangenen Überlegungen haben aber gezeigt, dass sich Rawls' Vertrauen in die implizite Achtung von Menschenrechten in wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaften nicht ohne weiteres rechtfertigen lässt. Rawls müsste seine Annahme entweder empirisch untermauern oder die Rechtfertigungsstrategie ändern: Statt einer Begründung elementarer Menschenrechte aus einem wohlgeordneten Völkerrecht heraus, müsste Rawls eine Rechtfertigung des Völkerrechts auf der Grundlage der Menschenrechte liefern. Sonst bleibt die Behauptung der Menschenrechtskonformität seines Völkerrechts eine *Ad-hoc*-Annahme.

Eine ebensolche *Ad-hoc*-Annahme scheint mir die angebliche Friedfertigkeit der wohlgeordneten hierarchischen Gesellschaft zu sein. Rawls scheint den beiden Thesen von der Friedfertigkeit und der Menschenrechtskonformität wohlgeordneter hierarchischer Gesellschaften selbst nicht ganz zu trauen, geht er doch nicht, wie im Fall der Gemeinschaft demokratischer Staaten, von einer Überflüssigkeit des Kriegsrechts oder des Artikels über die Menschenrechte aus (LP 55 f.). Rawls benötigt die Begriffe der elementaren Menschenrechte und der Friedfertigkeit wohlgeordneter hierarchischer Gesellschaften, um bei der Ausweitung der liberalen Völkerrechtskonzeption von der Gemeinschaft demokratischer Staaten auf eine Gemeinschaft wohlgeordneter Staaten eine Grenze zu bestimmen, jenseits derer die Völkerrechtskonzeption nicht mehr vernünftig wäre, da sie Staaten einschließen würde, die vom Standpunkt der GF nicht mehr tolerierbar wären.

Rawls war bei seinen Überlegungen zum Völkerrecht von der Annahme ausgegangen, das im positiven Völkerrecht verankerte Souveränitätsprinzip sei Teil der wohlüberlegten Überzeugungen von Regierungen und Bevölkerungen und dürfe daher bei der Konzeption und Rechtfertigung eines internationalen Urzustands nicht vernachlässigt werden. Die erörterten Kritikpunkte haben jedoch gezeigt, dass Rawls bei gleichzeitiger Beachtung des Souveränitätsprinzips seinem Anspruch nicht gerecht werden kann, seine Völkerrechtskonzeption sei in einem globalen Überlegungsgleichgewicht zu rechtfertigen, sowie dem Anspruch, seine Völkerrechtskonzeption könne die Beachtung elementarer Menschenrechte garantieren.

Wir stehen nun vor der Alternative, entweder die Menschenrechtsidee als Teil unserer Grundüberzeugungen preiszugeben, weil wir die Rawls'sche Völkerrechtskonzeption aus anderen Gründen für überzeugend halten, oder wir revidie-

ren Rawls' Konzeption des internationalen Urzustands so, dass die darin gewählten Völkerrechtsprinzipien unseren Grundüberzeugungen im Punkt Menschenrechte näher kommen.

Letzteres ist meines Erachtens nicht zu erreichen, solange an der Vorstellung festgehalten wird, einzelstaatliche Souveränität sei etwas für das Völkerrecht ebenso Grundlegendes wie die Idee der Menschenrechte. Vom Standpunkt der GF sollten zuallererst die Ansprüche der einzelnen Menschen zählen. Jede höherstufige Entität müsste ihre Legitimität und Gerechtigkeit dadurch unter Beweis stellen, dass sie den vernünftigen Ansprüchen der in ihr zusammengefassten Individuen gerecht wird. Darum wäre es inkonsequent vom Standpunkt der GF, kollektiven Entitäten ohne Rücksicht auf die vernünftigen Ansprüche der in ihnen zusammengefassten Individuen einen fundamentalen Stellenwert einzuräumen. Sind einmal souveräne Einzelstaaten zu Rechtsträgern erklärt worden, ohne dass dabei auf die Einhaltung der fundamentalen Ansprüche ihrer Bevölkerungen gesehen wurde, so kann ihre Souveränität nachträglich nur schwer zu Gunsten von Menschenrechten wieder eingeschränkt werden. Statt dessen sollte die Einhaltung der Menschenrechte von Anfang an zu den notwendigen Bedingungen für die völkerrechtliche Anerkennung eines staatlichen Gebildes zählen.

Im Rahmen einer konstruktivistischen Methode, wie Rawls sie vertritt, gebührt den Menschenrechten der thematische Vorrang vor der einzelstaatlichen Souveränität. Zu seinem Konstruktivismus schreibt Rawls:

[L]iberal ideas do not begin from universal first principles having authority in all cases. . . . Rather, they are constructed by way of a reasonable procedure in which rational parties adopt principles of justice for each kind of subject *as it arises* (LP 46, HD).

Eine konstruktivistische Methode behandelt ihre Themen in der Reihenfolge, „in der sie anfallen“.

In welcher Reihenfolge fallen die Themen aber im globalen Kontext an? – Was zuerst anfällt im verästelten Konstruktionsprozess der Gesetze und Institutionen, ist die Bestimmung der Grundbegriffe, die für alle weiteren Schritte kennzeichnend bleiben sollen. Das wäre im vorliegenden Fall der Menschenrechtsbegriff. Dies ergibt sich aus einer Analogie zu Rawls' Vorgehen im einzelstaatlichen Urzustand. Hier bestimmte Rawls zuerst die Prinzipien, nach denen Grundrechte und Grundfreiheiten der Bürger festzulegen wären. Erst in der zweiten Stufe seines Vier-Stufen-Gangs erlaubte Rawls den Parteien des Urzustands ihre Verfassung auszuhandeln. Dies leuchtete ein, weil Gerechtigkeitsgrundsätze einer höheren Allgemeinheitsstufe angehören als die näheren Bestimmungen der jeweiligen Verfassung. Einer noch höheren Stufe der Allgemeinheit aber gehören die Prinzipien an, nach denen bestimmt wird, welcher Menschenrechtsbegriff und welche die Menschenrechte sichernden Institutionen für alle einzelstaatlichen Gesetzgebungsprozesse verbindlich sein sollen. Rawls schreibt:

[T]he parties in an original position . . . are to proceed through the sequence with the understanding that the principles for the subject of each later agreement are to be subordinate to those of subjects of all earlier agreements (LP 47).

In seinem Versuch, den näheren Inhalt des Menschenrechtsbegriffs der zufälligen Konvergenz von Grundrechten in den einzelnen Staaten zu überlassen, befindet sich Rawls im Widerspruch zur Logik seiner konstruktivistischen Methode. Es wäre konsequenter gewesen, wenn er gleich mit einem globalen Urzustand begonnen hätte, in dem die Prinzipien der Menschenrechte und die Institutionen zu ihrer Sicherung hätten bestimmt werden können (vgl. §18). Rawls erwähnt die Alternative eines globalen Urzustands, in dem von den Parteien – diesmal als Vertreter der Weltbevölkerung – nicht nur die Frage der Menschenrechte, sondern auch die Frage verhandelt werden könnte, „whether, and in what form, there should be states, or peoples, at all“ (LP 50).

Zunächst konzediert Rawls, dass es keine eindeutige Antwort auf die Frage gibt, ob mit einem internationalen oder mit einem globalen Urzustand begonnen werden sollte. Die verschiedenen Möglichkeiten sollten schlicht ausprobiert und ihre Vor- und Nachteile abgewogen werden. Später jedoch führt Rawls ein Argument an, das für ihn zunächst gegen einen globalen Urzustand spricht:

The difficulty with an all-inclusive, or global, original position is that its use of liberal ideas is much more troublesome, for in this case we are treating all persons, regardless of their society and culture, as individuals who are free and equal, and as reasonable and rational, and so according to liberal conceptions. This makes the basis of the law of peoples too narrow (LP 66).

Rawls ist sich demnach der Problematik der Ungewissheit global geteilter Grundüberzeugungen voll bewusst. Ein Fundus globaler Fixpunkte ist Voraussetzung für die adäquate Konzeption des globalen Urzustands als Mittel der Repräsentation für „Sie und mich“, verstanden als Bürger der postulierten globalen Zivilgesellschaft. Eine globale Zivilgesellschaft in einem mit GF zu vereinbarenden Sinn kann sich nur auf der Grundlage eines reflexiven und reziproken Verständnisses ihrer Bürger als freier und gleicher konstituieren. Die Basis dafür mag noch schmal sein. Die Folgerung daraus kann für „uns“ aber nicht die Preisgabe der regulativen Ideen von Freiheit und Gleichheit sein.

VI. Globale Gerechtigkeitstheorie

Rawls versucht in LP die Ausweitung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption wie GF über den Kontext von sich als demokratisch verstehenden Gesellschaften hinaus. Seine globalisierte Gerechtigkeitskonzeption soll dabei „allgemeiner“ (LP 42) als GF sein, dabei aber den Grundgedanken der Vertragstheorie, angewandt auf Individuen zweiter Ordnung, nämlich Staaten, beibehalten. Ihre Allgemeinheit beruht auf einer Idealisierung, die von widerstreitenden, einer Globalisierung demokratischer und liberaler Sichtweisen entgegenstehenden Realitäten absieht. Rawls versucht, das Ausmaß dieser Idealisierungen gering zu halten, indem er nicht von allen Staaten, die „members in good standing“ im Rahmen eines vernünftigen Völkerrechts sein wollen, verlangt, dass sie denselben liberalen Grundsätzen folgen wie GF. Er geht davon aus, dass für Demokraten auch andere vernünftige Gesellschaftsordnungen vorstellbar sein müssten, die diese im Rahmen eines vernünftigen Völkerrechts tolerieren könnten (LP 43).

Wir haben in §16 gesehen, dass Rawls' Idealisierungen einerseits zu weit gehen, indem sie bei ihrer Abstraktion von „tyrannischen und diktatorischen Staaten“ (LP 42) auch die Grundüberzeugungen von deren Bevölkerungen außer Acht lassen, dass Rawls andererseits aber in seiner Idealisierung nicht weit genug geht, wenn er den Fixpunkt *universale Menschenrechte* den Erfordernissen eines „vernünftigen“ Völkerrechts unterordnet. Den Grund für diese im zweifachen Sinn inadäquate Idealisierung sahen wir im Festhalten Rawls' am Grundgedanken der Staatenmoral (vgl. BEITZ 1979, 69), der notwendig den Fixpunkten eines demokratischen, an Individual-, nicht an Kollektivrechten orientierten Liberalismus widerspricht. Rawls' Versuch der Globalisierung einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption hat sich im Sinne des internen Universalismus als inkonsistent erwiesen, da die Annahme von Staaten als Grundelementen des Völkerrechts dem liberalen Fixpunkt des Vorrangs der Individualrechte vor etwaigen Kollektivrechten widerspricht. Zugleich widerspricht Rawls' Völkerrechtskonzeption dem methodischen Individualismus der klassischen Vertragstheorie, zu der sich Rawls sonst bekennt.

Eine konsistente Globalisierung von GF müsste bei einem globalen Urzustand ansetzen, dabei aber in Rechnung stellen, dass die Rechtfertigung einer globalen Urzustandskonzeption Schwierigkeiten aufwirft, die (noch) nicht ohne weiteres überwunden werden können. Die Schwierigkeiten bestehen in der Ungewissheit bezüglich der globalen Verbreitung liberaler und demokratischer Grundüberzeugungen, wie sie sich zum Beispiel in der Menschenrechtserklärung der VN ausdrücken. Doch wenn eine globale Urzustandskonzeption auch (noch) nicht *global* gerechtfertigt werden könnte, so ließe sie sich doch zumindest *intern* im Sinne des demokratischen Liberalismus rechtfertigen. Dazu müssen gemäß der Definition des internen Universalismus, zwei Bedingungen erfüllt sein: Erstens darf der

angestrebte Geltungsbereich der normativen Grundannahmen, welche die Konzeption des Urzustands bestimmen, nicht auf die Anhänger des demokratischen Liberalismus eingeschränkt werden, sondern muss sich grundsätzlich auf alle Menschen erstrecken. Zweitens müssen diese normativen Grundannahmen nach Begriffen gerechtfertigt werden, die einer sich als demokratisch verstehenden Praxis entstammen.

Die hypothetische Voraussetzung, die VN-Menschenrechtserklärung entspräche einem Katalog global geteilter Grundüberzeugungen, entspricht der ersten Bedingung. Die darin zugrundegelegten Begriffe von Demokratie und Menschenrechten entspringen der Praxis moderner demokratischer Verfassungsstaaten. Damit ist auch die zweite Bedingung des internen Universalismus erfüllt und eine sich an der VN-Menschenrechtserklärung orientierende liberale Gerechtigkeitskonzeption ließe sich hypothetisch auf eine globale Praxis anwenden.

Allerdings ist mit der Erfüllung der Bedingungen des internen Universalismus nur ein Teil der subjektiven Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit (vgl. §12) erfüllt. Zudem müsste eine globale Praxis, auf die Gerechtigkeitsüberlegungen Anwendung finden sollen, auch minimal akzeptabel sein (vgl. §3 MAP). Eine minimal akzeptable globale Praxis bewegt sich in einem Bereich, in dem konfligierende Interessen und Ansprüche vorkommen, diese Konflikte aber in einer Weise ausgetragen beziehungsweise zum Ausgleich gebracht werden, die Gewalt *der Norm nach* ausschließt. Außerdem darf diese Praxis, um *Prima-facie-Respektabilität* zu verdienen, die Tendenz zu einer demokratischen Entwicklung, die schon in der Definition von legitimem Zwang implizit enthalten ist, nicht behindern und muss sie aktiv fördern. Wichtig ist in beiden Fällen nur die Anerkennung der Norm (*Zwang nur nach vorstellbarer Einwilligung*), nicht ihre tatsächliche Befolgung in jedem einzelnen Fall. Natürlich muss sich die Anerkennung der Norm, um glaubhaft zu sein, durch eine tatsächliche Befolgung der Norm *in den meisten Fällen* unter Beweis stellen.

Im folgenden Abschnitt möchte ich untersuchen, ob der Rede von einer globalen MAP Plausibilität verliehen werden kann. In §18 soll dann eine Möglichkeit skizziert werden, GF im Sinne des internen Universalismus zu globalisieren.

17. Globale Praxis als *Minimal-akzeptable-Praxis*

Im einzelstaatlichen Kontext hatte Rawls die minimale Akzeptabilität der Praxis einer sich als demokratisch verstehenden Gesellschaft an der *Prima-facie-Respektabilität* der „politischen Institutionen“ des „demokratischen Verfassungsstaates“ festgemacht und an den „öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation“.¹ Vergleichbare Formen institutionalisierter Praxis kommen im globalen Kontext sowohl unter privaten Akteuren (internationales Wirtschaftsrecht) als auch unter staatlichen Akteuren (Völkergewohnheitsrecht) vor. Ich werde mich hier auf das Völkergewohnheitsrecht und seine Institutionen und dabei in erster Linie auf die Organisation der Vereinten Nationen beschränken und für dessen *Prima-facie-Respektabilität* plädieren. Da dies eine philosophische und keine empirische Arbeit ist, werde ich mich nicht auf Diskussionen innerhalb der Sozialwissenschaften einlassen, sondern exemplarisch ein oder zwei prominente Vertreter der zeitgenössischen Politikwissenschaft herausgreifen und anhand ihrer Ergebnisse diskutieren, ob die bestehende globale Praxis den minimalen Bedingungen einer *Prima-facie-Respektabilität* genügt, die immer dann notwendig ist, wenn unter nicht-idealen Bedingungen von einem moralischen Gebot zum Rechtsgehorsam gesprochen werden soll.

Ernst Otto Czempiel definiert das Ziel einer Organisation der Vereinten Nationen als „Sicherheit im umfassenden Sinne“² und bezeichnet damit einen Zustand, in dem kein Staat des internationalen Systems Gewaltpotentiale bereithält, mit denen er eine Bedrohung für das System darstellt. Damit ist anerkannt (wenn auch noch nicht verwirklicht), dass im Kontext der Staatengemeinschaft unilaterale Gewaltausübung nicht der Norm entspricht,³ Zwang mithin nur legitim ist, wenn er einvernehmlich beschlossen und ausgeübt wird und prinzipiell auch die aktuell davon Betroffenen in die Prinzipien dieser Zwangsausübung (etwa durch Beitritt zu den Vereinten Nationen und zu ihren Menschenrechtspakten) eingewilligt haben. Wichtig ist hier gemäß der Definition von MAP (§3) nur, dass die Norm anerkannt, nicht dass sie vollständig verwirklicht ist.

Czempiel verweist immerhin darauf, dass die Verwirklichung dieser Norm keineswegs utopisch, in manchen Teilen der Welt sogar schon Realität geworden

sei, wie zum Beispiel innerhalb der EU, zwischen den USA und Kanada oder innerhalb der OECD-Welt.

Dafür dass die Anerkennung der internationalen Norm der gewaltfreien Konfliktbereinigung⁴ und des militärischen Gewaltmonopols der VN glaubwürdig bleibt,⁵ bedarf es Czempiel zufolge einer Reform der VN, die zu einer überzeugenden Lösung des internationalen Sicherheitsproblems führt.⁶ Der Gedanke, dass eine reformierte Organisation der VN zu einer solchen Lösung führen könnte, beruht für Czempiel auf der Einsicht, dass internationale Kooperation das Sicherheitsdilemma⁷ so weit abmildern kann, dass es als Gewaltursache praktisch keine Rolle mehr spielt.⁸ Das Sicherheitsdilemma ist nach Czempiel eine der beiden wichtigsten Gewaltursachen (der *Herrschaftsform* des einzelnen Staates als Gewaltursache aber nachgeordnet⁹).

Das Sicherheitsdilemma ist nicht naturegegeben, sondern wird durch einen subjektiven Faktor verstärkt beziehungsweise abgemildert. Ob eine fremde Militärmacht als Bedrohung empfunden wird oder nicht, hängt unter anderem davon ab, wie transparent die Entscheidungsmechanismen ihres politischen Systems sind. Können Cliques oder Interessengruppen einen privilegierten und für die Öffentlichkeit nicht nachvollziehbaren Einfluss auf die Entscheidungen des politischen Systems eines Landes ausüben, wie zumeist in autokratischen Systemen, aber auch in unvollkommen ausgebildeten Demokratien, so wird der Staat als unberechenbar und damit als bedrohlich empfunden.¹⁰ Ein demokratischer, im Licht der Öffentlichkeit sich beratender Staat, so ist zu folgern, würde als weniger unberechenbar und damit als weniger bedrohlich empfunden.

Die im Rahmen der Vereinten Nationen institutionalisierte internationale Kooperation trägt schon jetzt zur Milderung des Sicherheitsdilemmas bei.¹¹ Eine vollendete Lösung stellt sie aus folgenden Gründen jedoch noch nicht dar. Czempiel kritisiert zuallererst das der Charta der VN (Kap. VIII) zugrundeliegende Konzept der „kollektiven Sicherheit“ als Mythos.¹² Das Konzept der kollektiven Sicherheit beruht auf der Vorstellung, dass eine Gruppe von Staaten unter sich vereinbart, einem Aggressor aus den eigenen Reihen mit einer Allianz, die sich aus den übrigen Staaten bildet, zu begegnen. Dabei wird aber das gemeinsame Vorgehen des Kollektivs gegen den Aggressor systematisch dadurch verhindert, dass für den Entschluss, Gewalt gegen den Aggressor anzuwenden, die Zustimmung auch des Aggressors verlangt wird. So kann der Sicherheitsrat der VN nicht gegen eines seiner Mitglieder vorgehen, ohne dass dieses selbst der gemeinsamen friedenssichernden Maßnahme zustimmt, ein Fall, der natürlich niemals eintritt. Damit ist gewährleistet, dass das „Wirkungsprinzip“ der kollektiven Sicherheit „nur funktioniert, wenn es nicht gebraucht wird“.¹³

Ein solches Konzept kollektiver Sicherheit ist demzufolge selbstwidersprüchlich. Die sich im Vetorecht der Teilnehmerstaaten ausdrückende Vorstellung von einer grundlegenden Souveränität des einzelnen Staates (Charta der VN, Art. 2.1)

und das Ziel einer effektiven Friedenssicherung durch Androhung kollektiver Zwangsmaßnahmen (Kap. VII) schießen sich gegenseitig aus.

Dabei ähnelt der Selbstwiderspruch im Konzept der kollektiven Sicherheit dem Widerspruch in Rawls' Völkerrechtskonzeption (§16). Dort wurde eine Unvereinbarkeit zwischen den Fixpunkten der einzelstaatlichen Souveränität und der elementaren Menschenrechte festgestellt. Hier wie dort ist die Konsequenz zu ziehen, dass einzelstaatliche Souveränität gegenüber den Fixpunkten der Menschenrechte und des Friedens als weniger grundlegend herabgestuft werden muss. An dieser Stelle müsste eine Reform der Organisation der VN ansetzen. An der Glaubwürdigkeit dieser Reformbestrebungen wäre schließlich zu messen, ob die VN als wichtigste Institution des Völkergewohnheitsrechts weiterhin als MAP einzustufen ist.

Czempiel warnt allerdings davor, bei Überlegungen zur Reform der VN das Vetorecht der ständigen Sicherheitsratsmitglieder als das eigentliche Problem anzusehen. Das Vetorecht sei nur Ausdruck der realen Machtverhältnisse in der Staatenwelt, an deren Realität auch ein idealeres Rechtssystem scheitern würde.¹⁴ Die realen Machtverhältnisse würden auch durch ein gleiches Stimmrecht aller Staaten nicht beseitigt. Würde man auf ein Vetorecht insgesamt verzichten, so würden die Mächtigen der Staatenwelt trotzdem Entscheidungen in ihrem Sinne erzwingen können. Czempiel verweist dabei auf die Suezkrise von 1956, wo England und Frankreich zwar gegen die USA ihr Veto einlegten, die USA sie aber dennoch zwang, sich ihren Wünschen zu beugen.¹⁵ Das Vetorecht wirkt sich gegenüber den herrschenden Machtverhältnissen nicht aus: „Im Endeffekt besitzen es nur die Vereinigten Staaten, gegen die niemand etwas ausrichten kann. Sie allein sind imstande zu verhindern und zu gestalten.“¹⁶ Czempiel plädiert darum nicht für eine Abschaffung des Vetorechts, sondern für seine formelle Beibehaltung, fordert die Politik aber dazu auf, es in der Praxis zu ignorieren.¹⁷

In einem zweiten Punkt kritisiert Czempiel das Konzept der kollektiven Sicherheit, wie es in der Charta der VN angelegt ist. Er weist darauf hin, dass Kriege heutzutage überwiegend Bürgerkriege sind.¹⁸ Kollektive Sicherheit zielt aber auf Auseinandersetzungen zwischen Staaten ab. Bei einem Krieg zwischen Staaten kann Gewalt oder nur die Androhung von Gewalt den gewünschten Effekt haben. Bei Bürgerkriegen führt ein gewalttätiger Eingriff jedoch zumeist nicht zu der gewünschten Verbesserung. Hier wären vorbeugende Maßnahmen angebracht. Die nachbeugenden Mittel der kollektiven Sicherheit kommen in solchen Fällen meist zu spät.¹⁹ Czempiel verweist auf Vietnam, Afghanistan, Bosnien und Somalia als Beispiele für misslungene gewaltbereite Eingriffe in Bürgerkriegen. „In der Regel befindet sich ein Land nach einer militärischen Intervention von außen in einem schlechteren Zustand als zuvor.“²⁰

Das Konzept der kollektiven Sicherheit müsste folglich durch vorbeugende Maßnahmen ergänzt werden, die zur Vermeidung von gewalttätigen innerstaatli-

chen Auseinandersetzungen führen können.²¹ Ein drittes Problem mit dem Konzept der kollektiven Sicherheit stellt sich für Czempiel dadurch, dass eine Sanktion des Sicherheitsrats, wenn sie denn zustande kommt, leicht als parteilicher Eingriff seitens der westlichen Industriemächte, vor allem der USA verstanden wird.²² Unter den ständigen Sicherheitsratsmitgliedern überwiegen die westlichen Großmächte und ehemaligen Kolonialmächte. Nur China spricht Czempiel eine gewisse Nähe zur Dritten Welt zu. Beschließt nun dieser Sicherheitsrat eine Strafaktion gegen ein Dritte-Welt-Land, so wird in der Dritten Welt der Verdacht laut, der Sicherheitsrat sei ein Instrument in der Hand imperialistischer Interessen und keine legitime und neutrale Instanz, die in ihren Aktionen vom Konsens aller Staaten getragen würde.

Czempiel verweist zum Beispielp auf die schädlichen politischen Auswirkungen des Golfkrieges, das Aufleben des islamischen Fundamentalismus in den arabischen Staaten mit seinen Konsequenzen für den Weltfrieden, und den Glaubwürdigkeitsverlust der Vereinten Nationen als unparteilicher Konfliktlösungsinstanz. Der Präzedenzfall Golfkrieg, der in der arabischen Welt in den Ruf einer imperialistischen Aktion der USA gekommen war, fand sogleich einen Nachahmer in der Türkei, die mit „chirurgischen Eingriffen“ im Irak die von dort operierende PKK bekämpfte, ohne noch Rücksicht auf das bei den Vereinten Nationen liegende Gewaltmonopol zu nehmen.

Neben dem Problem der Konzeption der kollektiven Sicherheit ist ein zweiter Hauptkritikpunkt die mangelnde Repräsentation der „Gesellschaftswelt“ in den ausschließlich Regierungen repräsentierenden Vereinten Nationen.²³ Die Glaubwürdigkeit der gängigen Praxis des Völkergewohnheitsrechts und der internationalen Organisationen steht und fällt mit der Glaubwürdigkeit der Verwirklichung von Volkssouveränität auch in diesen Bereichen. Treibende Kraft in dieser Richtung ist die „Gesellschaftswelt“. Czempiel prägte diesen Begriff,²⁴ um damit den Neuerungen seit der Wende zu den 90er Jahren Rechnung zu tragen. Diese Veränderungen bestehen zu einem großen Teil darin, dass die politischen Systeme der Staaten immer mehr von nicht-staatlichen Akteuren in Zugzwang gebracht werden.

Im April 1991 erzwang die amerikanische Öffentlichkeit die Hilfeleistung für die verfolgten Kurden und Schiiten im Irak, die Washington aus Gründen der Staatsräson zunächst verweigert hatte.²⁵ Die Gesellschaften fordern mehr und mehr Mitbestimmung auch in Fragen der Außenpolitik und bringen ihre Interessen an Identität, Tradition, Kultur und Religion in die Politik ein.²⁶ Es sind für Czempiel die Gesellschaften, die den Sturz der kommunistischen Herrschaftsordnungen in den ehemaligen Staaten des Warschauer Pakts herbeigeführt haben. Die vermehrte Beachtung der Menschenrechte geht auf ihr Konto. Unter den 46 Staaten Schwarzafrikas stieg die Zahl der Staaten, die sich auf die Demokratie zubewegen innerhalb eines Jahres von vier auf über zwanzig.²⁷

Die Gesellschaftswelt sprengt die Staatenwelt. Sie erreicht aber auch noch nicht das Niveau einer Weltgesellschaft.²⁸ Innerhalb der Staaten und auch über Staatsgrenzen hinweg hat die Gesellschaftswelt, zu der Czempiel auch die sich zunehmend globalisierende Wirtschaftswelt rechnet, an Relevanz gewonnen. Sie nimmt mehr und mehr Einfluss auf die Entscheidungen der politischen Systeme. Viele innerstaatliche und zwischenstaatliche Konflikte nehmen in den Gesellschaften und nicht in den Entscheidungen der politischen Systeme ihren Ursprung. Die mangelnde Repräsentanz der Gesellschaften in ihren jeweiligen Staaten führt zu Machtkämpfen, Sezessions- und Bürgerkriegen.

Zugleich gewinnt die Weltwirtschaft eine von keinem politischen System der Erde kontrollierte Machtposition gegenüber den einzelnen Staaten, deren Handlungsspielraum dadurch immer mehr eingeengt wird.²⁹ Die Grenzen zwischen den Staaten sind durchlässiger geworden für die Interaktion gesellschaftlicher Akteure. Dabei gibt es regionale Unterschiede. In der EG sind die Grenzen ganz gefallen. Die OECD-Staaten erreichen einen hohen Grad von Durchlässigkeit. Aber auch in anderen Regionen bilden sich Zonen des freien kulturellen und wirtschaftlichen Austauschs.

Durch die Globalisierung der Wirtschaft verliert die Gesellschaftswelt andererseits auch an Einfluss. International operierende Konzerne könnten nur von einer internationalen politischen Organisation kontrolliert werden. In den bestehenden internationalen Organisationen arbeiten die Regierungen noch nicht eng genug zusammen, um die transnationalen Konzerne wirklich kontrollieren zu können. Außerdem sitzen dort nur Vertreter der politischen Systeme, nicht der Gesellschaften. Die transnationalen Konzerne sind also gegen den Einfluss der übrigen Gesellschaftswelt doppelt abgeschirmt, erstens, durch die mangelnde Repräsentanz der Gesellschaften in ihren Entscheidungsgremien und zweitens durch den mangelnden Einfluss, den bestehende internationale Organisationen auf diese Konzerne ausüben können.³⁰ Czempiel ruft deshalb nach einer Weltwirtschaftsorganisation³¹ mit einem angegliederten Parlament als Repräsentanz der Gesellschaftswelt.

18. Skizze eines globalen Urzustands

Die vorangehende Erörterung liefert Anhaltspunkte für die minimale Akzeptabilität der globalen völkerrechtlichen Praxis. Damit ist auch die dritte und letzte Vorbedingung für eine interne Universalisierung einer globalen Form von GF erfüllt. Einer internen Universalisierung von GF unter der hypothetischen Annahme der globalen Akzeptanz der in der VN-Menschenrechtserklärung niedergelegten normativen Grundüberzeugungen steht nun nichts mehr im Wege. Im Folgenden möchte ich skizzieren, wie ein solcher globaler Urzustand beschaffen sein könnte und welche Phasen er durchlaufen würde. Die folgende Einteilung in drei Phasen,

Phase I Grundsätze zur Legitimität politischer Gemeinschaften,

Phase II Gerechtigkeit zwischen politischen Gemeinschaften,

Phase III Gerechtigkeit innerhalb politischer Gemeinschaften,

ist nicht zu verwechseln mit dem Rawls'schen Vier-Stufen-Gang,

Stufe 1 Urzustand,

Stufe 2 Verfassunggebende Versammlung,

Stufe 3 Gesetzgebung,

Stufe 4 Gesetzesauslegung,

der sich seiner ursprünglichen Intention nach komplett in der letzten der drei von mir stipulierten Phasen abspielt. Die drei Phasen entsprechen einer thematischen Rangordnung. Während der Vier-Stufen-Gang eine schrittweise Lüftung des Schleiers des Nichtwissens bedeutet, bleibt dieser Schleier beim Übergang von

einer Phase zur nächsten bestehen. Phasen und Stufen bezeichnen folglich zwei verschiedene Dimensionen derselben Überlegung.

Phase I

Wir haben oben gesehen, welche Inkonsequenz entsteht, wenn ein Völkerrecht dem Fixpunkt *Menschenrechte* nicht klare Priorität über den Fixpunkt *staatliche Souveränität* einräumt. Ich trage diesem Umstand in meiner globalen Urzustandskonzeption dadurch Rechnung, dass ich die Parteien in Phase I über das Thema Menschenrechte verhandeln lasse, bevor sie in Phase II das Verhältnis einzelner politischer Gemeinschaften zueinander näher bestimmen.

Geht man vom methodologischen Individualismus als einem wesentlichen Merkmal liberalen Denkens aus, so müsste ein globaler Urzustand zunächst klären, welche Kriterien die globale Grundstruktur erfüllen muss, um als minimal legitim zu gelten. Ein wichtiges Moment der Legitimität der globalen Grundstruktur ist die Legitimität der politischen Gemeinschaften, die diese Grundstruktur konstituieren. Nur in einer demokratisch verfassten Gemeinschaft wird legitimes Recht gesetzt. Für solche demokratisch verfassten Gemeinschaften stehen den Parteien des globalen Urzustands verschiedene Modelle zur Verfügung, die sich hinsichtlich der Zahl der in ihnen zusammengefassten Individuen stark unterscheiden.

Als Modell kann alles vom Stadtstaat bis hin zum Weltstaat dienen. Einen Weltstaat, so werde ich argumentieren, würden die Parteien eines globalen Urzustands allerdings ablehnen, da er sie eines wesentlichen Freiheitsmoments beraubt: der Freiheit, die Form ihres politischen Zusammenlebens selbst zu bestimmen. Wäre der Weltstaat die primäre politische Gemeinschaft, in der legitime Rechtssetzungsprozesse stattfinden, dann gäbe es nur eine einzige alles dominierende Form des politischen Zusammenlebens. Da die Parteien des globalen Urzustands hinter dem Schleier des Nichtwissens aber nicht ausmachen können, welche Form des politischen Zusammenlebens sie bevorzugen werden, müssen sie sich eine globale Grundstruktur schaffen, die ihnen Wahlmöglichkeiten offen hält.

Die Parteien wissen, dass sie zur Verwirklichung ihrer höherrangigen Interessen eine Gemeinschaft benötigen, in der sie ihrem Bedürfnis nach kollektiver Selbstbestimmung auf ihre je eigene Art und Weise und in den weiten Grenzen minimaler politischer Legitimität Ausdruck verleihen können. Ein Weltstaat würde nur *eine* Form politischer Selbstbestimmung zulassen und es nur *einer* politischen Kultur erlauben, global prägend zu werden.

Grundsätzlich ist folglich anzunehmen, dass die Parteien eines globalen Urzustands ein ausgeprägtes Interesse an der größtmöglichen Vielfalt gemeinschaftlicher Lebensformen haben müssten, zumal ihnen durch den Schleier des Nichtwissens jeder Anhaltspunkt fehlt, welche Form von Gemeinschaft ihre Mandanten

bevorzugen würden. Die Parteien des globalen Urzustands kennen keine Staaten im üblichen Sinn. Sie gehen von der Existenz irgendwelcher politischer Gemeinschaften aus, die aber von ihrer Art und Größe her unbestimmt bleiben. Es kann sich um alle politischen Gemeinwesen von der Kommune über die Stadt bis hin zur Nation handeln.

Die Parteien des globalen Urzustands werden sich zunächst darauf verständigen, elementare Menschenrechte zu benennen, die von jeder dieser politischen Gemeinschaften eingehalten werden müssen, damit sie Legitimität für sich beanspruchen kann.

Phase II

Wenn die Mindestbedingungen politischer Legitimität festgelegt sind, werden die Parteien des globalen Urzustands dazu übergehen, über eine globale Sicherheitsarchitektur zu verhandeln, die als freiheitssichernde Metastruktur alle politischen Gemeinschaften überwölbt, sich in ihrem Zweck aber auch darin erschöpft, den fairen Wert dieser Freiheit allen politischen Gemeinschaften zu gewährleisten, solange sie den in Phase I bestimmten Legitimitätskriterien genügen.

Das eingangs erwähnte Interesse der Parteien des globalen Urzustands an der größtmöglichen Vielfalt an Formen politischen Zusammenlebens hat zwei wichtige Implikationen: (1.) Die mögliche Vielfalt erhöht sich, je kleiner die einzelnen Gemeinschaften sind, (2.) die Möglichkeiten für jede Partei, die ihr angemessenste Gemeinschaftsform zu finden, erhöhen sich mit der Freizügigkeit zwischen den Gemeinschaften. Das Interesse an eher kleinen politischen Gemeinschaften wird noch unterstrichen durch eine sicherheitstechnische Überlegung: Gemeinschaftliche Zusammenschlüsse sollten nicht so groß sein, dass sie die globale Sicherheitsarchitektur durch ihre Machtfülle gefährden könnten.

Als Argument gegen die Annahme eines Interesses an möglichst vielen kleinen Gemeinschaften bei den Parteien des globalen Urzustands könnte vorgebracht werden, dass der wirtschaftliche Wohlstand einer Gemeinschaft auch davon abhängen kann, dass diese genügend groß ist. Dagegen ließe sich erwidern, dass eine Vielfalt an politischen Gemeinschaften eine wirtschaftliche Kooperation dieser Gemeinschaften untereinander nicht ausschließt. Ein Vielzahl von politischen Gemeinschaften könnte sich zu unterschiedlichen wirtschaftlichen oder politischen Zweckverbänden zusammenschließen, ohne dass sie deshalb dauerhaft in einem gemeinsamen Staat zusammengeschlossen wären. Ein historisch wichtiger Grund zur Bildung von Staaten, das gemeinsame Sicherheitsinteresse, entfällt im Rahmen der von den Parteien des globalen Urzustands anvisierten friedenssichernden globalen Grundstruktur.

Phase III

In der dritten Phase des globalen Urzustands würden die Parteien über die Grundzüge der Grundstruktur ihrer jeweiligen politischen Gemeinschaft verhandeln, ohne allerdings schon zu wissen, um welche Gemeinschaft es sich konkret handelt. An diesem Punkt holt die globalisierte Gerechtigkeitskonzeption die Rawls'sche Konzeption für den einzelstaatlichen Kontext ein. Es ist anzunehmen, dass die Parteien des globalen Urzustands für ihre jeweilige Gemeinschaft keine anderen Gerechtigkeitsgrundsätze beschließen würden als Rawls' Parteien im einzelstaatlichen Urzustand.

Wir haben in drei Phasen nun das Äquivalent zur ersten Stufe des Rawls'schen Vier-Stufen-Gangs durchlaufen. Auf der zweiten Stufe wiederholt sich der Durchgang durch alle drei Phasen bei leicht gelüftetem Schleier des Nichtwissens. Dieser Stufe entspricht im einzelstaatlichen Kontext die verfassunggebende Versammlung.

Im globalen Kontext würden in der ersten Phase die Dinge konkretisiert werden, die in Phase I auf der ersten Stufe beschlossen worden sind. Die Parteien würden also global einheitliche Kriterien zur Beurteilung der minimalen Legitimität einzelner politischer Gemeinschaften formulieren und die dafür notwendigen Institutionen konzipieren (A). Hinzu kämen Grundsätze und Institutionen zur Regelung globaler Freizügigkeit (B). In Phase II kämen Grundsätze hinzu, die im übergeordneten Sicherheitsinteresse aller das Verhältnis der einzelnen politischen Gemeinschaften untereinander regeln und die dafür notwendigen Institutionen konstituieren (C).

(A) wird einen Katalog elementarer Menschenrechte und die Garantie ihres fairen Wertes enthalten, was auf die Forderung der Gewähr eines globalen Existenzminimums hinausläuft (Menschenrechte als globale Grundrechte).

(B) könnte lauten: Jeder Erdenbürger hat das Recht, sich in jeder politischen Gemeinschaft anzusiedeln, vorausgesetzt er respektiert ihre Gesetze, und keine politische Gemeinschaft hat das Recht, einem solchen Erdenbürger die Ansiedlung zu verwehren. Eine solche Regelung könnte eine aufwendige Verteilungsmaschinerie überflüssig machen, da kein Erdenbürger gezwungen werden könnte, in einer verarmten Region zu verbleiben. Dennoch stellt sich die Frage, ob die Parteien im globalen Urzustand für eine globale Einführung von Rawls' zweitem Gerechtigkeitsgrundsatz plädieren würden. Dies würde zunächst die globale Verwirklichung des Prinzips der Chancengleichheit erforderlich machen und schließlich die Bewertung der globalen Grundstruktur an der Position der am schlechtesten Gestellten ausrichten. Dabei müsste allerdings bedacht werden, dass die Verwirklichung des Prinzips der Chancengleichheit einen Apparat erforderlich

machen würde, der einem homogenen Weltstaat sehr nahe käme, eine Option, welche die Parteien im Urzustand eher meiden würden.

(C) könnte in Analogie zu Rawls' erstem Gerechtigkeitsgrundsatz lauten: Jede politische Gemeinschaft hat das Recht auf dasjenige Maß an Machtentfaltung, welches mit dem gleichen Maß an Machtentfaltung aller anderen politischen Gemeinschaften und mit dem übergeordneten Sicherheitsinteresse aller vereinbar ist. In der zweiten Phase des globalen Urzustands verhandeln die Parteien über die Grundzüge einer globalen Grundstruktur aus der Perspektive ihrer jeweiligen Gemeinschaft, ohne allerdings zu wissen, welcher konkreten Gemeinschaft sie angehören. Da sie in der ersten Phase ein global garantiertes Existenzminimum beschlossen haben (A), müssten sie nun zu seiner Verwirklichung über die Prinzipien eines globalen Finanzausgleichs (etwa durch globale Besteuerung der „*global players*“) verhandeln. Jede einzelne Gemeinschaft müsste zumindest in die Lage versetzt werden, jedem Bürger den fairen Wert seiner elementaren Menschenrechte zu garantieren. Dazu müssten global die Mittel dazu erhoben und nach Bedarf verteilt werden. Zudem stellen sich in dieser Phase des Urzustands all die Fragen mit genuin globalem Problemhorizont wie Umwelt- und Katastrophenschutz, Sicherheit und Rüstungskontrolle, Verteilung von Rohstoffen, Kontrolle transnationaler Konzerne, internationale Verbrechensbekämpfung *et cetera*.

Es ist anzunehmen, dass die Parteien des globalen Urzustands die Bereitstellung eines gewissen Kontingents des globalen Sozialprodukts für Umwelt- und Katastrophenschutz beschließen würden. Des weiteren würden sie vermutlich ein globales Rüstungsverbot verhängen (etwa Armeen durch leichte Polizeitruppen ersetzen, schwere Waffen gänzlich vernichten und ihre Polizeien für globale Einätze effizient vernetzen). Sicherlich würden die Parteien des globalen Urzustands die Verteilung von potentiell konflikträchtigen Rohstoffen (wie etwa Trinkwasser, Rohöl oder die tropischen Regenwälder als „Lungen“ der Erde) nicht dem Zufall überlassen, sondern im Interesse der gemeinsamen Sicherheit, aber auch um der effizienten Sicherung der Grundbedürfnisse der Weltbevölkerung willen regulieren wollen. Vermutlich würden die Parteien des globalen Urzustands den politischen Gemeinschaften nur ein eingeschränktes Verfügungsrecht an ihren natürlichen Rohstoffvorkommen einräumen. Die Nutzungsrechte der politischen Gemeinschaften an ihren natürlichen Rohstoffvorkommen könnten unter einen Gemeinwohl- und Nachhaltigkeitsvorbehalt gestellt werden und würden damit sinnlose Verschwendung (wie die derzeitige Abholzung der Regenwälder, das Leerfischen der Weltmeere) ausschließen. Es kann auch nicht als ausgemacht gelten, dass die sich bildenden politischen Gemeinschaften den gesamten geographischen Raum unter sich aufteilen. Ebenso gut könnten einige geographische Regionen zu einer globalen „Allmende“ erklärt werden (etwa die Regenwälder, die Polkappen, die Weltmeere oder der Luftraum).

Phase III auf Stufe 2 des globalen Urzustands entspricht wieder Stufe 2 des einzelstaatlichen Urzustands (Verfassungsgebung innerhalb der einzelnen politischen Gemeinschaften unter Berücksichtigung alles dessen, was schon in den vorangehenden Phasen vereinbart wurde).

Auf Stufe 3 erfolgt in drei Phasen die globale Gesetzgebung unterhalb der Verfassungsebene, die Formulierung der Grundsätze bezüglich der globalen Steuergesetzgebung, der Rüstungskontrolle, der Sicherheitskräfte *et cetera* und schließlich die Gesetzgebung innerhalb der einzelnen politischen Gemeinschaften. Stufe 4 durchläuft in drei Phasen die Fragen der globalen Gesetzesauslegung durch die betreffenden Institutionen, Abkommen zwischen den politischen Gemeinschaften und die Gesetzesauslegung innerhalb der einzelnen politischen Gemeinschaften.

Es lässt sich nur darüber spekulieren, was genau die Parteien eines globalen Urzustands beschließen würden. Eine globalisierte Gerechtigkeitstheorie kann darüber nur Vermutungen anstellen. Sie darf keine definitiven Aussagen treffen, wenn sie nicht in den Verdacht geraten will, sich ein globales Gerechtigkeitsexpertentum anzumaßen. Vermutlich werden die Parteien Grundsätze einer „Weltverfassung“ aushandeln. Vermutlich würde diese jedem Erdenbürger elementare Grundrechte garantieren.

Die Frage, welcher institutionelle Rahmen für diese Garantie erforderlich ist, kann hier nicht beantwortet werden. Es spricht jedoch grundsätzlich nichts gegen die Schaffung eines Weltparlaments als Organ einer globalen Zivilgesellschaft mit globaler Gesetzgebungskompetenz in Belangen, die alle Erdenbürger betreffen. Die Exekutiven der einzelnen politischen Gemeinschaften würden vermutlich eine Weltexekutive in Form eines Rates aller politischen Gemeinschaften schaffen. Dieser Weltrat wäre dem Weltparlament und den Parlamenten der einzelnen politischen Gemeinschaften rechenschaftspflichtig. Er hätte das Recht, Abkommen und Regelungen zu treffen, welche die Interaktion der politischen Gemeinschaften betreffen, und könnte globale Regierungsaufgaben in vorher vom Weltparlament definierten Bereichen übernehmen. Dazu könnten die notwendigen Maßnahmen zur Umsetzung der Grundsätze zur Sicherheitspolitik, zum Umweltschutz *et cetera* gehören. Ziel eines globalen Gerichtshofs für Menschenrechte könnte es sein, eine global einheitliche und für alle Individuen, politische Gemeinschaften und sonstige Organisationen verbindliche Auslegung der beschlossenen elementaren Menschenrechte zu etablieren.

VII. Ein Recht auf nationale Souveränität?

In der aktuellen philosophischen Diskussion der internationalen Beziehungen und des Völkerrechts spielen die Begriffe *Souveränität* und *Autonomie* eine grundlegende Rolle. Zum einen reklamieren alle Staaten für sich ein Recht auf nationale Souveränität (*Charta der Vereinten Nationen*, Kap. I, Art. 1, Abs. 2 und Art. 2, Abs. 1, 4 & 7), zum anderen fordern nationale Minderheiten allerorten ein Recht auf Selbstbestimmung (ebenda Kap. I, Art. 1, Abs. 2; *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Art. 21, Abs. 3; *Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, Teil I, Art. 1, Abs. 1 & Teil VI, Art. 50). Die Verweigerung des Rechts auf Selbstbestimmung führt häufig zu Menschenrechtsverletzungen an national, ethnisch, rassistisch oder religiös definierten Bevölkerungsgruppen. Andererseits bedienen sich Bevölkerungsgruppen, die nach Autonomie oder staatlicher Unabhängigkeit streben, häufig des Mittels der Gewalt und des Terrorismus und begehen dabei ebenfalls Menschenrechtsverletzungen.

Die Auseinandersetzung um Souveränität versus Unabhängigkeit wirft Fragen wie die folgenden auf: (1.) Unter welchen Umständen genießt die staatliche Souveränität einer Zentralmacht Vorrang vor den Autonomiebestrebungen eines Bevölkerungsteils? (2.) Unter welchen Umständen genießt die Autonomie- oder Unabhängigkeitsforderung einer Bevölkerungsgruppe Vorrang vor den Ansprüchen der Zentralmacht? Beide Fragen berühren das herkömmliche Verständnis von staatlicher Souveränität, das mehr und mehr ein Problem bei der Auslegung des Völkergewohnheitsrechts darstellt: (3.) Wann sind humanitäre Interventionen zum Schutz von Minderheiten erlaubt, die nach Autonomie streben? (4.) Was stellt eine ungerechtfertigte Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates dar? Und vieles mehr.

Die in dieser Arbeit entwickelte Begrifflichkeit kann, so will ich im Folgenden zeigen, einen Beitrag zur Klärung solcher offener Fragen des Völkerrechts leisten. Bei der Rechtfertigung sowohl des Anspruchs auf nationale Souveränität als auch bei den Autonomieforderungen nationaler Minderheiten spielt der Begriff der Nation eine entscheidende Rolle. Ich werde daher in §19 versuchen, die Geschichte und den begrifflichen Gehalt der Idee der Nation zu beleuchten, um die daraus gewonnenen Erkenntnisse in §20 für eine Beantwortung der Fragen (1)–(4) zu nutzen. Ich unterscheide dabei zwischen Nation und Nationalstaat. Es sind sowohl Nationen ohne Staaten denkbar, als auch Staaten, die keiner Nation oder mehreren Nationen zugleich als politisches Forum dienen. Bei der Klärung der Frage, ob die nationalstaatliche Souveränität Vorrang vor der regionalen Autonomie hat oder umgekehrt, wird auch die Frage beantwortet, welcher Stellenwert den Menschenrechten, verstanden als Individualrechte, im Verhältnis zu den beiden Kollektivrechten nationalstaatlicher Souveränität und regionaler Autonomie zukommt (§21).

19. Europa an der Schwelle zum Post-Nationalismus

Es gibt viele aktuelle Anlässe, sich mit den Vorzügen und Widersprüchlichkeiten der Idee des Nationalstaats auseinander zu setzen, um zu einer Beurteilung der Legitimität der Ansprüche zu gelangen, die Staaten und Völker mit der Vorstellung verbinden, sie seien eine Nation. Ich erinnere an den immer wieder von China erhobenen Anspruch auf sein Recht auf nationale Souveränität und Nichteinmischung in seine inneren Angelegenheiten, wenn es um die internationale Kritik an seinen Menschenrechtsverletzungen geht. Es sind aber nicht nur bestehende Staaten, die unter dem Verweis auf ihr Recht auf Selbstbestimmung Rechte für Nationen fordern. Auch ethnische Minderheiten innerhalb von bestehenden Staaten definieren sich häufig als Nation und fordern ein Recht auf nationale Selbstbestimmung, wie gegenwärtig etwa die albanische Bevölkerungsmehrheit im Kosovo.

Obwohl die Frage nach der Rechtmäßigkeit oder Legitimität solcher Forderungen der Völkergemeinschaft gewissermaßen auf den Nägeln brennt, zeichnet sich die öffentliche Diskussion durch eine große Unklarheit darüber aus, was denn eigentlich unter einer Nation zu verstehen sei und welchen Stellenwert die vielleicht zu Recht erhobenen Ansprüche von Nationen gegenüber anderen legitimen Ansprüchen einnehmen, wie etwa der Forderung nach der Einhaltung von Menschenrechten oder die Berücksichtigung von Sicherheitsinteressen. Über all diese Fragen gibt auch das Völkerrecht keine einheitliche und verbindliche Antwort. Grundsätzlich gilt das Nichteinmischungsgebot. Allerdings ist umstritten, was eine Einmischung darstellt und was nicht. Ist schon die Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen eine Einmischung oder erst die Verhängung von Wirtschaftssanktionen oder gar erst die militärische Intervention?

Die *Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermords* verbietet die „ganze oder teilweise“ Zerstörung nationaler, ethnischer, rassischer oder religiöser Gruppen (Art. II). Allerdings ist die Umsetzung dieser Norm an die Kooperation desjenigen Staats gebunden, in dem der Völkermord geschieht (Art. VI). Für den wahrscheinlichen Fall, dass der betreffende Staat selbst der Beschuldigte ist, würde man also dem mutmaßlichen Verbrecher das Recht geben, darüber zu entscheiden, ob ein Verfahren gegen ihn eröffnet wird oder nicht. Die

Konvention über die Verhütung des Völkermords würde also in den Fällen, wo sie gebraucht würde, nicht zur Anwendung kommen und in den Fällen, wo sie zur Anwendung kommen könnte, würde sie vermutlich nicht gebraucht.

Wo das positive Recht beziehungsweise die entsprechende Rechtspraxis unklar bleibt beziehungsweise der politische Wille fehlt, zu tragfähigeren Lösungen zu gelangen, ist die kritische Öffentlichkeit aufgerufen, diejenigen Instanzen politische Vorgaben zu machen, die das Völkerrecht setzen und seine Durchsetzung verantworten: den Regierungen der jeweiligen Staaten. Die politische Theorie und Rechtsphilosophie kann hier einen Beitrag zur Strukturierung der Diskussion liefern, indem sie Grundbegriffe klärt, falsche Alternativen aufklärt und zwischen scheinbar konträren Positionen vermittelt.

Ich möchte mich im Folgenden an die Klärung eines Grundbegriffs machen, der für die konzeptuelle Lösung der genannten Abwägungsprobleme zentral ist: dem Begriff der Nation. Auf dem Begriff der Nation baut sowohl die Argumentation zur Verteidigung des Rechts auf Nichteinmischung bestehender Staaten als auch die Argumentation sogenannter nationaler Minderheiten auf, die einen eigenen Staat fordern und sich damit in Widerspruch zu den Souveränitätsansprüchen bestehender Zentralgewalten stellen. In seiner demokratischen Variante evoziert der Begriff der Nation zudem die Vorstellung von einer Verantwortlichkeit der Regierung eines Staats gegenüber seinem Volk und damit die der Wahrung seiner Menschenrechte und insbesondere die der Ermöglichung seiner politischen Selbstbestimmung.

Bevor ich mich der Frage zuwende, wie man legitimerweise definieren könne, was eine Nation sei, möchte ich auf einen Umstand hinweisen, der einem leicht entgeht, wenn man ihn sich nicht gezielt ins Bewusstsein ruft: Die für uns heute selbstverständliche Aufteilung der Welt in einzelne souveräne Nationalstaaten ist geschichtlich gesehen ein sehr junges Phänomen und daher überhaupt nicht selbstverständlich. Noch vor wenigen Jahrhunderten waren europäische Territorien nicht öffentliche Hoheitsgebiete, sondern fürstlicher Privatbesitz. Nationen konnten durch Adelserbschaften oder Heiraten in verschiedene Herrschaftsbereiche zerfallen oder fremden Herrschaftsbereichen einverleibt werden. Erst in der Neuzeit beginnt sich langsam die Vorstellung durchzusetzen, dass der Nationalstaat über dem König steht und dieser für seine Integrität verantwortlich ist.

Häufig wird der Westfälische Friede von 1648 als der Zeitpunkt angesehen, von dem ab man in Europa mit Nationalstaaten als primärer politischer Bezugsgröße rechnet und nicht mehr mit Königs- oder Fürstenhäusern. In Deutschland hat sich diese Entwicklung durch das Festhalten an der Idee des Heiligen Römischen Reichs etwas verzögert und man neigt hierzulande zu einer eher romantischen als politischen Vorstellung von Nationalstaatlichkeit. Bei den älteren Nationen Europas, Frankreich und England, tritt dagegen der politische Charakter des Nationalstaats gerade durch die Abkehr vom universalen christlichen Reichsgedanken in

den Vordergrund. Für die Legitimation der Herrschaft in Frankreich und England spielt der religiöse Gedanke, repräsentiert durch Papst und Kaiser, eine immer untergeordnetere Rolle. Die Kirche wird vielmehr der Nation untergeordnet. Es bilden sich Nationalkirchen, die den Königen, unabhängig vom Papst, ihre Herrschaftslegitimation liefern können. Die Unterordnung des religiösen Gedankens unter den politischen tritt im Dreißigjährigen Krieg deutlich zutage, wo Frankreich, obwohl selbst katholisch, mit protestantischen Mächten koalitiert, um sich seine Autonomie gegenüber dem übermächtigen Habsburg zu sichern.

Der politische Charakter der entstehenden Nationen im Sinne einer Entscheidungsgewalt des Staats, die keiner höheren Instanz mehr unterworfen ist, tritt im Verhältnis zum christlichen Reich und in der nationalen Außenpolitik offen zutage, nicht aber schon im Innern der Nationen. Souverän sind zunächst nur die Nationalstaaten und noch nicht ihre Bevölkerungen. Für letztere mussten die entstehenden Nationen zunächst für das erhalten, was mit der religiösen Reichsidee verlorengegangen war: Sie waren für ihre Angehörigen mehr als nur ein machiavellistisches Instrument zur Gewährleistung des Rechtsfriedens auf einem begrenzten Territorium, sie waren zugleich sinnstiftende Instanz und Zweck in sich selbst, dem sich das Individuum unterzuordnen hatte.

Um die Verquickung des Gedankens der Nation mit überindividuellen sinnstiftenden Momenten zu begründen, wurde häufig auf Merkmale wie Sprache, Kultur, Abstammung oder historische Bestimmung hingewiesen, die allen Teilen der Bevölkerung gemeinsam sein sollten. Demgegenüber tritt der Gedanke des freiwilligen Zusammenschlusses einer Bevölkerung zu einem gemeinsamen Staat, wie er im Vertragsdenken der Aufklärung zum Ausdruck kommt, zunächst noch völlig in den Hintergrund. Erst mit der Idee des freiwilligen Zusammenschlusses der Bewohner eines Gebiets als alleinigem Kriterium für die Identität einer Nation würde der Begriff der Nation von allen quasireligiösen Bestandteilen gereinigt und der politische Gedanke, der schon in der Souveränität des Nationalstaats zum Ausdruck kommt, würde auch auf die Nation selbst Anwendung finden. Die politischen Akteure wären dann die Bevölkerungen selbst und nicht mehr nur die Monarchen und selbsternannten Anwälte des nationalen Interesses. In den nunmehr demokratischen Staaten wären es die Bevölkerungen, die in ihren Entscheidungen keiner höheren rechtsetzenden Instanz unterworfen wären. Aus dem „*L'Etat, c'est moi*“ des Louis XIV. wird das „*L'Etat, c'est nous*“ der französischen Revolution. Eine Bevölkerung ermächtigt sich selbst und bindet sich an keine höhere Instanz mit Ausnahme des Rechts, das sie sich selbst gibt. Aus der erzwungenen Einheit der Königreiche wird die idealerweise frei gewählte Gemeinschaft gleichberechtigter Bürger, die in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 zum Ausdruck bringt, dass nunmehr der Staat den Bürgern zu dienen hat und nicht umgekehrt.¹

Soweit zunächst dieser kurze Blick in die Geschichte dessen, was wir heute Nationalstaat nennen. Dabei ist festzuhalten, dass man zunächst zwei Begriffe von Nation unterscheiden kann, erstens die Nation als Königreich mit dem Akzent auf der Souveränität des Monarchen und zweitens die Nation als freiwilligem Zusammenschluss gleichberechtigter Bürger mit dem Akzent auf der Souveränität und den Menschenrechten der Bevölkerung. In der deutschen Geschichte war eigentlich keiner der beiden Begriffe ausschlaggebend. Weder hat es je ein nationales Königtum gegeben noch einen kollektiven Akt der Selbstermächtigung der Bevölkerung. Statt dessen ist für Deutschland und später auch für andere Länder eine dritte Vorstellung kennzeichnend: die Vorstellung von der quasi naturgegebenen Einheit der Sprach-, Kultur- und Abstammungsgemeinschaft. Dies ist der romantische Begriff der Nation.

Im Unterschied zur monarchistisch oder demokratisch definierten Nation beruht die romantische Nation nicht auf dem politischen Willensakt entweder des Monarchen oder der Bevölkerung. Die Zugehörigkeit zur romantischen Nation wird nicht von einem König erklärt oder von einer Bevölkerung gewählt, sondern sie widerfährt ihr. Der romantische Begriff der Nation ist demnach ein zunächst unpolitischer, sozusagen botanischer Begriff. Er beruht auf Idealisierungen, die aus einer in Wirklichkeit heterogenen und nicht klar einzugrenzenden Bevölkerung ein zusammenhängendes Ganzes machen, welches sich dann gegen andere ähnliche Gebilde als Nation behaupten soll.

Ich werde dieses die „Monadenvorstellung“ der Nation nennen und argumentieren, dass diese Vorstellung sowohl theoretisch wie praktisch zu Absurditäten beziehungsweise zu regelrechten Gräueln führen kann – und geführt hat –, und sie darum sowohl als theoretisch unbefriedigend wie auch als praktisch unverantwortlich verwerfen. Für die politische Analyse der eingangs aufgeworfenen Fragen werde ich statt dessen einen Begriff von Nation vorschlagen, der ohne quasireligiöse oder scheinbar naturgegebene überindividuelle Bestimmungen auskommt und der allein auf zwei Merkmalen beruht: dem Aspekt der Selbstbestimmung und dem Aspekt der Sicherheit.

Da der romantische Begriff der Nation auf quasi-naturalistischen Annahmen beruht, kann diese Vorstellung unter Hinweis auf die Faktenlage regelrecht widerlegt werden. Nationen sind nicht das, wofür sie von der Monadologie der Nationen gehalten werden. Die Monadenvorstellung von der Nation geht idealtypisch davon aus, dass Nationen – wie Leibniz' Monaden – einfache, in sich nicht weiter unterteilbare politische Einheiten sind. Jede hat ihre eigene unverwechselbare Identität, Geschichte und Bestimmung. Die Nationenmonaden bilden jeweils ihren eigenen Kosmos. Sie sind, um mit Leibniz zu sprechen, „fensterlos“. Zu Leibniz' Monadologie gehört auch die Vorstellung, dass zwischen den Monaden eine prästabilierte Harmonie besteht. Dadurch wäre gewährleistet, dass die zur Verständigung unfähigen Nationenmonaden nebeneinander bestehen können,

ohne sich gegenseitig zu vernichten oder zu einer größeren Gesamtheit zu verschmelzen, die ihre Identität bedrohen könnte.

Es ist offensichtlich, dass zwischen den Nationen keine prästabilisierte Harmonie existiert. Seit der Auflösung Jugoslawiens und anderer Staaten und Staatengebilde – vor allem in der ehemaligen Sowjetunion – ist aber auch klar geworden, dass die Monadenvorstellung von der Nation auch in anderer Hinsicht in die Irre führt. Wer eine Nation über sprachliche, kulturelle oder genetische Merkmale definieren will, grenzt notwendig Teile der Bevölkerung des fraglichen Gebiets aus und degradiert sie zu Bürgern minderen Rechts. Es gibt keine ethnisch, kulturell oder genetisch homogenen Gebiete. Jede Kultur- oder Sprachgemeinschaft hat ihre lokalen Varianten und Dialekte und grenzt ihrerseits an Gebiete an, in denen häufig verwandte Sprachen gesprochen werden. Die Übergänge zwischen Kulturen und ihren Varianten und zwischen Sprachen und ihren Dialekten sind fließend und jede Festlegung der Bewohner eines Gebiets auf eine bestimmte Sprache und Kultur diskriminiert Teile der Bevölkerung oder grenzt sie willkürlich aus.

Dies lässt sich an vielen Beispielen im ehemaligen Jugoslawien oder im Kaukasus zeigen. In Georgien beobachten wir eine wahre *Reductio ad absurdum* der Monadenvorstellung der Nation. Zunächst trennte sich Georgien von der Sowjetunion ab mit der Begründung, eine eigene Nation darzustellen und darum unumschränkte Souveränität zu genießen. Mit demselben Argument kämpfen nun Abchasen, Adscharen und Südosseten um ihre nationale Autonomie. Innerhalb Abchasiens kämpfen die Mingrelier um ihr Bleiberecht. Mit demselben Recht wie Abchasen, Adscharien und Südosseten könnte auch Schawachetien Souveränität beanspruchen. In Schawachetien leben jedoch auch Armenier, die für eine Autonomie ihrer Provinz Achalkalaki kämpfen. Selbst das Mehrheitsvolk der Georgier untergliedert sich nochmals in Kartwelier, Mingrelier und Swanen,² die nach der Logik der Monadologie der Nationen ebenfalls Souveränität für sich fordern könnten.

Folgt man dieser Logik, so wäre am Ende jedes Dorf ein Staat, der vollständige Souveränität für sich beanspruchen dürfte. Ein Recht auch kleinster Gemeinschaften auf ein gewisses Maß an Selbstbestimmung mag zwar legitim sein. Die Ausrichtung der Politik an diesem Maßstab bei völliger Vernachlässigung des sicherheitspolitischen Aspekts, führt jedoch fast notwendig zu Gewalt. Die Monadenvorstellung von der Nation ist demnach unserem heutigen Politikverständnis, das Gewalt als Mittel der Politik ausschließt, nicht angemessen.

In der politischen Theorie ist die monadisch gedachte Nation immer noch die primäre Bezugsgröße.³ Die Nation bildet die paradigmatische Grenze zwischen dem befriedeten inneren Bereich des Rechts und der Politik (im normativ anspruchsvollen Sinn) und dem tendenziell friedlosen äußeren Bereich, in dem Politik im latenten Ausnahmezustand stattfindet und daher normativen Anforde-

rungen nur unter dem Vorbehalt gerecht werden kann, dass nicht die eigene Sicherheit dadurch gefährdet wird.

Auch diese Grenze zwischen einem befriedeten innerstaatlichen und einem friedlosen außerstaatlichem Bereich schwimmt in dem Maß, wie sich die Nationalstaaten zu Bündnissen wie der EU, der OAS oder der GUS zusammenschließen, die neben der wirtschaftlichen Kooperation auch zu einer Kooperation in Fragen der äußeren Sicherheit und inneren Menschenrechtspolitik führen. Damit wird Politik im normativ anspruchsvollen Sinn auch zwischen Nationen möglich. Die politische Theorie wird dem Umstand, dass der Bereich des Politischen über die Grenzen des Nationalstaats hinauswächst, erst in Ansätzen gerecht.

Im Zeitalter der Globalisierung wird die Monadenvorstellung von der Nation als Paradigma der Sozialwissenschaften und der politischen Philosophie den gesellschaftlichen, politischen, vor allem aber den wirtschaftlichen Verhältnissen nicht mehr gerecht. Angesichts der sich global verflechtenden Wirtschaft mutet es zunehmend willkürlich an, aus der Weltwirtschaft analytisch ein Segment herauszuschneiden, um es als „Nationalökonomie“ gesondert unter die Lupe zu nehmen. Transnational operierende Konzerne entziehen sich zunehmend der Kontrolle durch die Nationalstaaten. Dadurch entstehen plötzlich neue, legitimationstheoretisch von der politischen Theorie noch nicht erfasste Akteure, die mit den Nationalstaaten um Gestaltungsmacht und Kompetenz in deren ureigenster Domäne konkurrieren: im Bereich des Politischen.

Auch in der Gesellschaftswelt führt die Vorstellung von der Nation als dem ersten und einzigen Forum gesellschaftlicher Selbstverständigung zunehmend in die Irre. Inzwischen verlaufen gesellschaftliche Verständigungsprozesse nicht mehr nur parallel zu den Grenzen des Nationalstaats. Nichtregierungsorganisationen, legitimationstheoretisch von der politischen Theorie ebenso wenig erfasst wie die transnationalen Konzerne, machen als Avantgarde einer entstehenden globalen Zivilgesellschaft gesellschaftliche Verständigungsprozesse auch über nationale Grenzen hinweg möglich.

Diesen Realitäten müssen zunehmend auch die politischen Strukturen Rechnung tragen, indem sie politische Entscheidungsebenen nicht mehr nur auf der Ebene der Nation vorsehen, sondern auch subnational und supranational. Großbritannien mit Schottland und Nordirland und Europa mit der sich politisch organisierenden EU erscheinen hier richtungweisend. Kürzlich machte ein britischer Politiker anlässlich eines Kommentars zum Friedensabkommen in Nordirland sinngemäß folgende Bemerkung:

Wir haben es in Nordirland mit zwei Nationalismen zu tun: dem Nationalismus der Protestanten, der pro-britisch ist, und dem großirischen Nationalismus der Katholiken. Das Nordirland-Friedensabkommen (das Belfaster Friedensabkommen vom 10. April 1998) gibt keinem der beiden Nationalismen recht. Nordirland bleibt territorial zunächst Teil von Großbritannien – ein Zugeständnis, das der

katholisch-republikanischen Seite abverlangt wird. Es bekommt aber ein eigenes Parlament und eine eigene Regierung sowie das Recht, mit der einfachen Mehrheit der wahlberechtigten nordirischen Bevölkerung in Zukunft die Vereinigung mit der Republik Irland zu beschließen – ein Zugeständnis, das der protestantisch-unionistischen Seite abverlangt wird. Der Politiker schließt mit der Bemerkung, wir befänden uns an der Schwelle zu einem „post-nationalistischen“ Europa.

Wovon sich Europa nach Ansicht dieses Politikers abwendet, ist die gewohnte Vorstellung, dass sich ein bestimmtes Territorium zugleich auch mit den Grenzen einer politischen Sphäre und möglichst auch noch mit den Grenzen eines wirtschaftlichen und kulturellen Raums decken müsste. Die territoriale Einheit mit Großbritannien war für die pro-britischen Nationalisten ein Argument dafür, dass Nordirland auch politisch eine unmittelbare Einheit mit Großbritannien bilden müsse. Auf der anderen Seite ist die geographische und kulturelle Einheit mit der Republik Irland für die großirischen Nationalisten ein Argument dafür, dass Nordirland politisch eine Einheit mit der Republik Irland bilden müsse.

Beide Nationalismen gehen dabei von einer Leitidee aus, die für Europa in etwa seit dem Westfälischen Frieden prägend gewesen ist: der Vorstellung vom Staat als einer Einheit von territorialem, rechtlichem und politischem Raum und von der Vorstellung vom Einzelstaat als der grundlegenden Bezugsgröße der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Betrachtung.

Die Vertragsfähigkeit kommt nunmehr endgültig nur noch rechtlich organisierten, unabhängigen Mächten beziehungsweise deren Herrschern mit eigener Herrschaftsgewalt zu, nicht untertänigen Ständen oder privaten Personen [Mitglieder fürstlicher Familien ohne Herrschaftsmacht über ein Territorium].⁴

In den Verhandlungen [zum Westfälischen Frieden] kommt ein neuer Begriff von Staatlichkeit zum Ausdruck. Die Bedingungen für die Teilnahme sind nicht mehr allein an die territoriale Repräsentanz gebunden, sondern mit der Rechtsförmigkeit des politischen Zustands verknüpft.⁵

Es scheint nun, dass das Nordirlandabkommen mit dieser Vorstellung bricht. Territorial bildet Nordirland nach dem Friedensabkommen zunächst weiterhin eine Einheit mit Großbritannien, während es geographisch, wirtschaftlich und auch politisch durch einen gemeinsamen Ministerrat eng mit der Republik Irland verbunden sein wird. Bemerkenswert ist am Belfaster Friedensabkommen aber nicht nur die komplexe Struktur überlappender Souveränität, die nach der klassischen Monadenvorstellung von der Nation undenkbar gewesen wäre. Bemerkenswert ist auch die Orientierung an dem aufklärerischen Gedanken der freien Zustimmung gleichberechtigter Bürger und die Vermeidung jeder romantischen Besinnung auf Sprache, Kultur oder Abstammung:

Die Teilnehmer verpflichten sich, wie zuvor die britische und die irische Regierung, dass sie in einem neuen britisch-irischen Abkommen, welches das Anglo-Irische Abkommen ersetzt,

(i.) die Legitimität der freien Entscheidung der nordirischen Bevölkerung hinsichtlich ihres Status anerkennen werden, ob diese nun die Union mit Großbritannien weiterhin unterstützt oder etwa durch Mehrheitsbeschluss eine Vereinigung mit der Republik Irland vorziehen sollte,

(ii.) dass sie anerkennen, dass es allein der Bevölkerung der irischen Insel obliegt, durch Übereinkunft beider Teile, Nord und Süd, und ohne Einflussnahme von außen, ihr Recht auf Selbstbestimmung in freiwilligem und beiderseitigem Einvernehmen auszuüben, um ein vereinigtes Irland hervorzubringen, wenn dies ihr Wunsch ist, eingedenk, dass dieses Recht nur im Einvernehmen und mit Einwilligung einer Mehrheit der Bevölkerung Nordirlands erreicht und ausgeübt werden darf.⁶

Angesichts solcher Entwicklungen sind manche geneigt, sich von der Idee des Nationalstaats völlig zu verabschieden. Sie fordern die Vereinigten Staaten von Europa oder gar einen Weltstaat. Dagegen werden andere darauf hinweisen, dass in der geschichtlichen Perspektive der Nationalstaat wiederholt zu einem Instrument der Emanzipation wurde und darum für viele seiner Angehörigen die erste Instanz darstellt, der sie Loyalität schulden.

Zum Mittel der Emanzipation wurde der Nationalstaat zum ersten Mal im 17. Jahrhundert, als die Könige Frankreichs und Englands sich gegen die universalistischen Ansprüchen des christlichen Reichs Freiräume für eine politische und konfessionelle Vielfalt in Europa zu schaffen versuchten. Zum zweiten Mal wurde er im 18. Jahrhundert zum Mittel der Emanzipation, als Frankreich dem Begriff der Nation einen demokratischen Gehalt gab und damit Freiräume für die politische Selbstbestimmung breiter Bevölkerungsteile schuf. Schließlich wurde er im 20. Jahrhundert zum Mittel der Emanzipation der ehemaligen Kolonien von ihren imperialistischen Vormächten.

Der emanzipatorische Kerngedanke war dabei immer der Gedanke der politischen Selbstbestimmung, zuerst der von Königen gegenüber einem universalistischen christlichen Reich, dann der von Bevölkerungen gegenüber absolutistischen Monarchen und schließlich der von Kolonien gegenüber imperialistischen Vormächten. In allen Fällen diente die Nation dazu, ein Herrschaftsgebiet zu definieren und vor fremden Einflüssen abzusichern, die den jeweiligen Autonomiebestrebungen feindlich gegenüberstanden. Versteht man den emanzipatorischen Charakter des Nationalstaats in diesem instrumentellen Sinn, so wird deutlich, dass die Idee der Nation und die Idee der politischen Selbstbestimmung nicht notwendig miteinander verknüpft sind. Es ist eine Situation vorstellbar, wo der Wunsch einer Bevölkerung nach politischer Selbstbestimmung bei keiner der angrenzenden Mächte auf Ablehnung stößt. In diesem Moment verliert der Nationalstaat an Gewicht als Garant der Sicherheit eines Gebiets, auf dem politische Selbstbestimmung möglich sein soll.

Eine solche Entwicklung beobachten wir derzeit in Europa. Politische Selbstbestimmung muss nicht identisch sein mit der vollen Entscheidungsgewalt einer Zentralmacht über alle politischen Fragen eines Territoriums. Politische Selbstbestimmung ist nicht notwendig verknüpft mit nationaler Souveränität. Es lassen sich vielmehr politische Strukturen denken, und die Britischen Inseln sind hierfür ein Beispiel, die nationale Kompetenzen sowohl nach oben, an einen Staatenbund, als auch nach unten an nunmehr autonome Regionen abgeben. Souveränität, nun verstanden als der politische Wille einer demokratisch organisierten Gesellschaft, äußert sich je nach Belang auf verschiedenen politischen Ebenen zugleich. Der souveräne Wille der Bevölkerung, sagen wir Europas, äußert sich auf regionaler Ebene, wenn es um regionale, auf einzelstaatlicher Ebene, wenn es um überregionale Belange geht, und auf europäischer Ebene, wenn es um europäische Belange geht.⁷ Die herkömmlichen Nationalstaaten werden auf diese Weise in zweifacher Hinsicht entlastet. Ihre Funktion als Garant der Sicherheit eines Herrschaftsreichs, in dem politische Selbstbestimmung möglich sein soll, treten sie an eine supranationale Organisation, die EU, ab. Ihre Funktion als alleiniges Forum demokratischer Selbstverständigungsprozesse andererseits treten sie an zunehmend autonome Regionen ab.⁸ Der Begriff des Nationalstaats tritt folglich in den Hintergrund und in den Vordergrund treten zwei Anliegen, die ursprünglich in der Idee der Nation vereinigt waren: politische Selbstbestimmung und Sicherheit.

20. Sicherheit und Selbstbestimmung statt Nationalismus

Ich komme nun zur Frage des völkerrechtlichen Verhältnisses zwischen dem Recht des Einzelstaats auf nationale Souveränität und dem Recht der Individuen einer Region auf Selbstbestimmung. Das Problem ist nicht nur wegen des Kosovos aktuell, der Kosovokonflikt kann aber zur Veranschaulichung dienen.

Milosević reklamiert ein Recht auf nationale Souveränität für Jugoslawien und möchte, dass sich dies auch auf das Kosovo erstreckt, während die Mehrheit der Bevölkerung des Kosovo sein Recht auf Unabhängigkeit, mindestens jedoch Autonomie geltend macht.

Die legitimationstheoretische Frage, welche der Rechte, die bei Nationalitätenkonflikten üblicherweise reklamiert werden, unter welchen Umständen und mit welcher Begründung Vorrang vor anderen haben, möchte ich nun versuchen in den Griff zu bekommen, indem ich nicht mehr mit einem – wenn auch aufgeklärten – Begriff von Nation arbeite, der zugleich (und nichts als) die Aspekte Sicherheit und Selbstbestimmung umfasst, sondern indem ich die Kategorien Sicherheit und Selbstbestimmung unabhängig voneinander und in Folge auf das Problem anwende.

Wie in §19 deutlich wurde, liegen die beiden Kategorien Sicherheit und Selbstbestimmung einem aufgeklärten Begriff von Nationalstaat und damit auch einem wohlverstandenen Anspruch auf Autonomie beziehungsweise nationale Souveränität zugrunde. Der Nationalstaat ist dabei aber nur ein Instrument und kein Ziel in sich selbst. Wenn Selbstbestimmung in Sicherheit auch ohne völlige staatliche Eigenständigkeit möglich ist, dann entbehrt das Streben nach vollständiger staatlicher Souveränität der Grundlage.

Sieht man die Aufgabe des souveränen Staats in erster Linie in der Garantie der Sicherheit für eine politische Gemeinschaft in einer von latenter Gewalt geprägten Staatenwelt, so bekommt der Nationalstaat den Charakter eines Instruments zur Notwehr in einer Situation permanenter Bedrohung. Entfällt diese Bedrohung, so hat auch die Notwehr keine Berechtigung mehr. Ein Recht auf die dauerhafte Einrichtung eines Instruments zur Notwehr kann es unter solchen Bedingungen nicht geben. Mithin kann es unter Bedingungen der allgemeinen Sicherheit kein Recht auf allumfassende nationale Souveränität geben.

In §19 wurde gezeigt, dass auch eine romantische Befruchtung des Begriffs der Nation keine Legitimation für die Forderung nach völliger staatlicher Eigenständigkeit bilden kann. Die Monadenvorstellung der Nation wurde durch *Reductio ad absurdum* widerlegt. So bleibt nur übrig, Autonomieforderungen von Nationalitätengruppen innerhalb bestehender Einzelstaaten unter den Aspekten der Sicherheit einerseits und der Selbstbestimmung andererseits zu diskutieren.

Der Selbstbestimmungsaspekt ist ein rechtsmoralischer Aspekt. Die Sicherheit dagegen ist kein solcher. Sicherheit schafft erst die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Rechtszustands, denn erst in einem befriedeten Gebiet ist Politik im Sinne einer gewaltfreien Bewältigung gemeinschaftlicher Entscheidungen möglich. Erst Politik in diesem normativ anspruchsvollen, nicht-machiavellistischen Sinn schafft Recht und lässt damit rechtsmoralische Fragen überhaupt erst relevant werden. Reklamiert eine nationale Minderheit für sich das Recht auf Selbstbestimmung, so muss folglich zunächst die Sicherheitsproblematik erörtert werden, um zu beurteilen, wie viel Autonomie mit den berechtigten Sicherheitsinteressen der Zentralgewalt, der Anrainerstaaten, aber auch des entstehenden autonomen Gebietes selbst vereinbar ist.

Eine völlige Verweigerung von Autonomie ist wohl mit sicherheitspolitischen Argumenten niemals zu rechtfertigen, genauso wenig wie in jedem Fall eine vollständige Souveränität. Beide Extrepositionen kranken häufig daran, dass sie den sicherheitspolitischen Aspekt mit dem rechtsmoralischen Aspekt eines Rechts auf Selbstbestimmung vermischen oder einen der beiden Aspekte völlig außer Acht lassen. Staaten, die einer nationalen Minderheit das Selbstbestimmungsrecht völlig verweigern, rechtfertigen sich häufig mit sicherheitspolitischen Argumenten und lassen die rechtsmoralische Problematik völlig außer Acht. Auf der anderen Seite argumentieren nationale Minderheiten häufig für ein vermeintliches Recht auf Souveränität unter Außer-Acht-Lassung der sicherheitspolitischen Interessen der Zentralgewalt, der Anrainerstaaten und häufig auch ihrer eigenen Provinz.

Das Völkerrecht bestimmt keine Instanz, die rechtsverbindlich klären könnte, bis zu welchem Grad sicherheitspolitische Zwänge einer Autonomieforderung Einschränkungen auferlegen dürfen und wie weit das Selbstbestimmungsrecht von nationalen Minderheiten demzufolge gehen darf. Es bestimmt auch nicht, welche Gruppe von Menschen den Anspruch erheben darf, ein „Volk“ im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Völker zu sein.¹ Letztlich überlässt die Staatengemeinschaft es einer Bevölkerung, durch Gewalt zu demonstrieren, dass sie ein Volk ist und dieses Recht für sich in Anspruch nehmen darf. Die Staatengemeinschaft legitimiert dies zumeist *post festum* wie bei vielen ehemaligen Kolonien, bei Israel, Palästina, Kroatien und vielen anderen Staaten. Sie schafft so die Präzedenzfälle für das, was sie eigentlich vermeiden helfen sollte: dass nämlich nationale Minderheiten ihre Sache mit Gewalt in die Hand nehmen. So wird der

Gewaltakt der Staatsschöpfung zum Eintrittsbillet in den Verein der Rechtsträger im Sinne des Völkerrechts. Das Völkerrecht konzentriert sich einseitig auf den sicherheitspolitischen Aspekt, was nicht verwundert, da es ein von Staaten und nicht von Bürgern gesetztes Recht ist. Zur rechtsmoralischen Frage, wann die Forderung einer Bevölkerung nach Selbstbestimmung legitim ist, schweigt die Staatengemeinschaft. Die praktische Politik und wir alle sind jedoch täglich mit dieser Frage konfrontiert und müssen uns ein Urteil bilden.

Um sich ein Urteil über den *rechtsmoralischen* Sachverhalt im Grundsätzlichen zu bilden, sollte von allen sachfremden Aspekten abstrahiert werden. Zu diesen Aspekten gehört der sicherheitspolitische Aspekt. Die Frage, wann die Bevölkerung eines Gebiets legitimerweise für sich das Recht in Anspruch nehmen darf, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln, muss also in Abstraktion von allen sicherheitspolitischen Fragen diskutiert werden. Diese kommen erst dann wieder ins Spiel, wenn es um die Frage der Umsetzung dessen geht, was einmal „für Recht erkannt“ wurde.

In §18 habe ich den Rawls'schen Urzustand in einer Weise abgewandelt, die es uns nun erlaubt, das rechtsmoralische Problem zu lösen, das ich Anfangs aufgeworfen habe: die Frage, wann die Souveränität bestehender Nationalstaaten Vorrang vor den Autonomieforderungen nationaler Minderheiten hat oder umgekehrt die Autonomieforderungen Vorrang vor der Souveränität der Zentralgewalt (vgl. (1) und (2) oben).

Alle bisherigen Vertragstheorien, auch diejenige Rawls', abstrahierten von der Frage, an welchem Ort und in welchen territorialen Grenzen sich der hypothetische gesellschaftliche Zusammenschluss ereignet. Die Grenzen eines – wenn auch ortlosen – Nationalstaats werden zumeist stillschweigend vorausgesetzt. Rawls ist sich dieser Idealisierung bewusst, nimmt sie aber als methodische Beschränkung in Kauf. Dies ist legitim, wenn man sich auf die Fragen beschränkt, für die sich Rawls interessiert. Die Beschränkung lässt sich aber aufheben und es lässt sich darüber nachdenken, welche Art von politischer Struktur Parteien eines Rawls'schen Urzustands schaffen würden, wenn sie nicht davon ausgehen könnten, dass es so etwas wie Nationalstaaten geben muss. Ein solcher Urzustand würde sich dann nicht mehr darauf beschränken, die Entstehung und Struktur eines *einzelnen*, wenn auch nicht näher bestimmten Staats zu rechtfertigen. Der Urzustand würde auch die Entstehung einer Gruppe von politischen Gemeinschaften oder eines komplexen Staatengebildes rechtfertigen.

Rawls behandelt Fragen der globalen und internationalen Gerechtigkeit nur am Rande² und seine Urzustandskonzeption eignet sich auch nicht ohne weiteres für die Behandlung der damit verbundenen Probleme (vgl. §16 oben). Die Grundidee des Urzustands kann jedoch so abgewandelt werden, dass sie der vorliegenden Aufgabe gerecht wird. Mein Vorschlag ist, die Aufgabe, die Rawls den Parteien des Urzustands gibt, so abzuändern, dass diese nun nicht mehr zur Bildung genau

eines Staats aufgefördert sind, sondern die politischen Verhältnisse einer ganzen Region, sagen wir Europas, ordnen sollen.³ In meiner Variante des Urzustands wissen die Verhandlungspartner nur, dass sich beliebige Individuen an beliebigen Orten zu politischen Gemeinschaften zusammenschließen sollen. Sie wissen nicht, welche Größe diese Gemeinwesen haben werden, noch in welchem dieser Gemeinwesen sie selbst sich wiederfinden.

21. Sechs Thesen und ein Fazit

Ich möchte auf der Basis der von mir vorgeschlagenen Urzustandsvariante einige Thesen darüber aufstellen, nach welchen Kriterien die Verhandlungspartner in der veränderten Situation vermutlich entscheiden würden und welche Antworten sich daraus für die eingangs aufgeworfenen Fragen hinsichtlich der Rangfolge der Rechte auf nationalstaatliche Souveränität, regionale Autonomie und hinsichtlich der individuellen Menschenrechte ergeben. Dabei wird sich auch zeigen, dass die *en passant* aufgedeckten Desiderate nach der Einbeziehung neuer Akteure der internationalen Politik (transnationale Konzerne und Nichtregierungsorganisationen) in die politische Theorie nun diskutiert werden können. Es handelt sich um sechs Thesen und ein Fazit.

1. These

Die Parteien wissen nichts über ihre Sprache oder Kultur. Sie wissen aber, dass sie von ihren Rechten und Freiheiten in dem zu schaffenden politischen Gemeinwesen am wirksamsten Gebrauch machen können, wenn seine Institutionen in ihrer Sprache arbeiten. Sie wissen auch, dass es in der Region, für die eine politische Struktur gefunden werden soll, eine Vielzahl von Sprachgemeinschaften gibt. Die Parteien des Urzustands werden folglich eine Neigung haben, eine politische Struktur zu schaffen, die in ihrer Diversität der Vielfalt der politischen Verständigungsmedien entspricht.¹ Ein homogener Einheitsstaat mit nur einer Amtssprache und nur einer politischen Kultur für die gesamte in Frage stehende Region scheidet für die Parteien des Urzustands demnach aus. Die Verhandlungspartner werden im Gegenteil eine Neigung haben, die politische Welt so vielfältig wie möglich zu gestalten. Das bedeutet, sie werden viele kleine politische Gemeinschaften gegenüber wenigen großen Staaten oder gar einem homogenen Einheitsstaat vorziehen.

2. These

Da die Parteien des Urzustands nicht wissen, in welcher der vielen politischen Gemeinschaften sie sich nach Lüftung des Schleiers des Nichtwissens wiederfinden, werden sie ein Interesse daran haben, dass alle politischen Gemeinschaften einige Mindeststandards erfüllen. Ich nehme folglich an, dass die Parteien des Urzustands eine Art Menschenrechtskatalog aufstellen werden, der in allen politischen Gemeinschaften Gültigkeit haben soll. Die Parteien des Urzustands wissen, dass für die Gewährleistung der tatsächlichen Geltung dieser Menschenrechte eine Instanz notwendig ist, die für die einheitliche Auslegung und Anwendung der Menschenrechte sorgt. Sie würden daher eine Instanz schaffen, die effektiv für eine solche einheitliche Rechtsauslegung und -durchsetzung sorgt.

3. These

Zu den Menschenrechten wird ein Recht auf Freizügigkeit gehören. Dies gewährleistet, dass jede Partei des Urzustands nach der Lüftung des Schleiers diejenige politische Gemeinschaft aufsuchen kann, die ihr hinsichtlich ihrer Sprache oder politischen Kultur am meisten zusagt.

4. These

Die Parteien des Urzustands wissen, dass es zu Konflikten zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften kommen kann. Sie werden darum jedwede militärische Rüstung vermeiden wollen und eine Instanz errichten, die über die Einhaltung des allgemeinen Rüstungsverbots wacht. Diese Instanz könnte zugleich mit einer Schlichtungsfunktion ausgestattet werden, mit deren Hilfe etwaige Konflikte politisch beigelegt werden können.

5. These

Wenn auf diese Weise für die Sicherheit aller politischen Gemeinschaften gesorgt ist und mit der Menschenrechts- und Freizügigkeitsgarantie auch für die Sicherheit der Individuen, gleich in welcher Gemeinschaft sie sich aufhalten, dann kann über die Frage der Legitimität von politischen Strukturen nachgedacht werden, die zwischen der Ebene der primären politischen Gemeinschaften und der Ebene der suprakommunalen Gerichts-, Schlichtungs- und Rüstungskontrollinstanzen liegen, derjenigen Strukturen also, die in etwa unseren gegenwärtigen

Nationalstaaten entsprechen. Der Aufbau umfassenderer politischer Strukturen würde dabei dem Prinzip des freiwilligen Zusammenschlusses der einzelnen politischen Gemeinschaften folgen. Es ist anzunehmen, dass sich die einzelnen politischen Gemeinschaften zu Interessenverbänden, regionalen, und überregionalen politischen Bündnissen zusammenschließen und dabei immer nur so viel Kompetenzen an die oberen Ebenen abgeben wie unbedingt nötig. Dies wissend, würden die Parteien des Urzustands für die Bildung überregionaler Institutionen ein Prinzip der Subsidiarität bestimmen.

6. These

Hinsichtlich der Einbeziehung transnationaler Konzerne als neuer internationaler Akteure in die politische Theorie lässt sich folgende Vermutung anstellen: Die gegenwärtige Macht der transnationalen Konzerne gegenüber den bestehenden Nationalstaaten beruht im Wesentlichen auf der Uneinigkeit der letzteren, die es den *global players* erlaubt, die Einzelstaaten gegeneinander auszuspielen. Einer solchen Gefahr würden die Verhandlungspartner in dem von mir veränderten Urzustand vermutlich dadurch begegnen, dass sie eine regionale Instanz einrichten, die eine Konzertierte Politik aller politischen Gemeinschaften gegenüber den transnationalen Konzernen ermöglicht und sicherstellt, dass diese sich nicht ihren Verpflichtungen gegenüber den Gemeinschaften entziehen, indem sie etwa von deren Infrastruktur, den Bildungseinrichtungen und sozialen Institutionen profitieren ohne aber durch Steuerzahlungen einen Ausgleich zu schaffen.

Fazit

Das Gedankenexperiment zeigt, dass unter rechtsethischen Gesichtspunkten die Wahrung individueller Menschenrechte Vorrang vor dem Recht auf die politische Selbstbestimmung einer Gemeinschaft hat. Die Parteien in dem von mir beschriebenen Urzustand würden jede politische Gemeinschaft ablehnen, die nicht in der Lage ist, ihre Menschenrechte und Grundfreiheiten zu garantieren.

Für die Beurteilung der rechtsmoralischen Frage nach dem Stellenwert regionaler Autonomieforderungen gegenüber zentralen Souveränitätsansprüchen folgt, dass unter der Voraussetzung allgemeiner Sicherheit in militärischer Hinsicht und bei Wahrung der Menschenrechte generell die lokale und regionale Autonomie Vorrang vor der nationalen Souveränität hat. Nationale Souveränität müsste sich demnach durch den Nachweis rechtfertigen lassen, dass es vorstellbar wäre, dass die in Frage stehende Nation aus einem freiwilligen Zusammenschluss lokaler und regionaler autonomer Gemeinschaften entstanden sein könnte.

Abkürzungen

GF	<u>G</u> erechtigkeit als <u>F</u> airness
GG	<u>G</u> rundgesetz der Bundesrepublik Deutschland
HO	<u>H</u> ervorhebung im <u>O</u> riginal
HD	<u>H</u> ervorhebung durch den Autor (<u>D</u> usche)
LP	The <u>L</u> aw of the <u>P</u> eoples (RAWLS 1993b)
MAP	<u>m</u> inimal <u>a</u> kzeptable <u>P</u> raxis
MU	<u>M</u> oralphilosophische <u>U</u> nterbestimmtheitsthe
PL	<u>P</u> olitical <u>L</u> iberalism (RAWLS 1994)
PNR	<u>P</u> rinzip der <u>n</u> ormativen <u>R</u> elativität
TG	Eine <u>T</u> heorie der <u>G</u> erechtigkeit (RAWLS 1975)
TJ	A <u>T</u> heory of Justice (RAWLS 1971)
VN	<u>V</u> ereinte <u>N</u> ationen

Anmerkungen

§1 Einleitung und Zusammenfassung

- 1 HINSCH 1992.
- 2 RAWLS 1995a.
- 3 Auf das Abgrenzungsproblem zwischen legitimen Widerstand und legitimer Widerstandspraxis einerseits, zu illegitimem Widerstand (Terrorismus) und illegitimer Widerstandspraxis andererseits, gehe ich in §12 näher ein.
- 4 Rawls spricht im einzelstaatlichen Rahmen von „circumstances of justice“ (TJ §22) beziehungsweise in der deutschen Übersetzung von den „Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit“. Ich werde diese etwas vage Formulierung / Übersetzung aus Gründen der Einheitlichkeit der Terminologie übernehmen. Gelegentlich spreche ich auch von „Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit“.
- 5 Englisch: DUSCHE 2000. Teil VII war nicht Teil der Dissertation, wie sie im Januar 1999 der Universität Frankfurt vorgelegt wurde.

§2 Wider eine philosophische Letztbegründung

- 1 KUHLMANN 1986, 51
- 2 Ebenda, 98, vgl. auch 84.
- 3 Der sogenannte „Lügner-Satz“ leitet sich von der bekannten Antinomie des Satzes „Alle Kreter lügen“ her.
- 4 TARSKI 1935, 278 f.

§3 Eine Art Hermeneutik

- 1 RORTY 1979, 385.
- 2 RAWLS 1971 und RAWLS 1975.
- 3 KERSTING 1994, 287.
- 4 Vgl. etwa TG §9, insbes. 70.
- 5 HEIDEGGER 1984, §2.
- 6 Ebenda, 7.
- 7 Ebenda, 8.
- 8 Ebenda, Hervorhebung im Original, fortan „HO“ abgekürzt.
- 9 Ebenda, 15. Bei Heidegger kündigt sich hier allerdings eine neue Fundamentalphilosophie (beziehungsweise -ontologie) an. Rorty plädiert gegen ein solches Projekt und für die Anerkennung der

Tatsache, dass disparate Diskurse über Fakten und Werte möglich sind, die jeweils zu akzeptablen Ergebnissen führen, untereinander jedoch nicht kommensurabel sind. Er schreibt dazu: „I am not putting hermeneutics forward as a „successor subject“ to [foundational] epistemology“ (RORTY 1979, 315). Dem müsste sich konsequenterweise auch die Rawls-Interpretation anschließen.

- 10 Ein Einwand bezieht sich hier auf den Status der Methode des Überlegungsgleichgewichts. Der Einwand betrifft die Frage, was bei der Methode des Überlegungsgleichgewichts das Verfahren und was das Thema sei. Das Verfahren zur Rechtfertigung von Normen sei beim frühen Rawls monologisch. Mit der Einführung des Begriffs einer Gesellschaft im vollen Überlegungsgleichgewicht ändere sich das Verfahren. Die Rechtfertigung von Normen könne nun nicht mehr Sache eines einzelnen Philosophen sein, sondern müsse die gesamte Gesellschaft einbeziehen. Dabei ändere sich auch das Thema. Während Rawls sich zunächst der Rechtfertigung von Normen für eine wohlgeordnete Gesellschaft widme, interessiere er sich später für den gesellschaftlichen Verständigungsprozess, in dem Bürger über verschiedene Gerechtigkeitskonzeptionen in einen Diskurs treten. Rawls versuche nun, Normen für den öffentlichen Vernunftgebrauch zu finden und nicht mehr in erster Linie Grundsätze für eine gerechte Gesellschaft.

Richtig an dem Einwand ist die Beobachtung, dass Rawls in seiner späteren Phase seine Aufmerksamkeit nicht mehr so sehr auf das Thema richtet, plausible Gerechtigkeitsgrundsätze für eine sich als demokratisch verstehende Gesellschaft zu explizieren, sondern eher darauf, Regeln für den öffentlichen Vernunftgebrauch zu finden. Es findet also eine Themenverschiebung hin zu einer Art Diskursmoral statt.

Der Einwand unterstellt darüber hinaus, dass der frühe Rawls, im Gegensatz zum späten, bei der Rechtfertigung seiner Gerechtigkeitsgrundsätze ein monologisches Verfahren anwendet. Dies ist nicht richtig. Zwar gelangt der frühe Rawls monologisch zu seinen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen. Ihre Gültigkeit macht er aber schon damals von der allgemeinen Akzeptanz sowohl der Prämissen als auch der Schlussfolgerungen seiner Überlegungen abhängig. Das monologische Verfahren zur Extrapolation der Gerechtigkeitsgrundsätze aus den allgemein geteilten Grundüberzeugungen ist für sich noch keine Rechtfertigung der beiden Grundsätze. Es legt der politischen Gemeinschaft die Akzeptanz der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze nur nahe, da die Extrapolation sich eng an die ohnehin von den meisten Bürgern geteilten Grundüberzeugungen anlehnt.

Der Einwand beruht auf einer Verwechslung der drei von Rawls unterschiedenen Standpunkte, dem Standpunkt der Parteien im Urzustand, dem Standpunkt der Bürger einer fiktiven wohlgeordneten Gesellschaft und dem Standpunkt von „Ihnen und mir“ als Bürger unserer wirklichen Gesellschaften. Der frühe Rawls gewinnt in einem monologischen Verfahren Gerechtigkeitsgrundsätze, die aber nicht für „uns“ als wirkliche Bürger verbindlich sind, sondern ausschließlich für die fiktiven Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft, von denen er annimmt, dass sie Gerechtigkeit als Fairness als öffentliche Gerechtigkeitskonzeption akzeptiert haben (TG 399). Ob auch „wir“ als wirkliche Bürger seine Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren wollen, stellt er uns selbstverständlich frei. Bei der Klärung dieses Punktes danke ich Barbara Merker für Diskussion und Kritik.

- 11 HABERMAS 1992, 82, Hervorhebung von mir, fortan „HD“ abgekürzt.
12 RAWLS 1985b, 255 und Fußnote 2 (*Rechtfertigung ist gesellschaftliche Aufgabe, kein epistemisches Problem*).
13 So aber HABERMAS 1992, 85.
14 RORTY 1988.
15 RAWLS 1985b, 258.
16 KANT VI, §44. Die großen römischen Ziffern beziehen sich auf die Bände der Akademieausgabe (KANT 1900 f.).
17 Ebenda, §45 beziehungsweise §61 (*Rechtslehre*).
18 KANT VI, 314 (*Metaphysik der Sitten*).

- 19 KANT XXIII, 351 und MAUS 1992, 131.
- 20 MAUS 1992, 21 ff., 27 f., 109 und 166.
- 21 KANT VIII, 349 f. (*Zum ewigen Frieden*), HD.
- 22 Ebenda, 352.
- 23 Das heißt für die Demokratie in unserer Terminologie beziehungsweise für die Republik in Kants Terminologie.
- 24 Für Diskussion an diesem Punkt danke ich Ayyam Sureau (UNESCO Abteilung für Philosophie und Ethik).
- 25 Ein Beispiel für eine solche regulative Idee ist auch der von Rawls favorisierte Kohärenztheoretische Wahrheitsbegriff. Er gibt die formalen Bedingungen an, die erfüllt sein müssen, damit eine Theorie als Kandidat für eine wahre Theorie überhaupt in Frage kommt (Konsistenz, Kohärenz, Vollständigkeit et cetera), ohne jedoch eine bestimmte Theorie als „die wahre“ auszuzeichnen.
- 26 KANT XVIII, Reflexion Nr. 5553, HD.
- 27 FRANK 1997, 743.
- 28 Ebenda, 744.
- 29 Ebenda, 732.
- 30 Ebenda, 743.
- 31 Ebenda, 732.
- 32 Ebenda, 753.
- 33 Ebenda, 750 ff.
- 34 Ebenda, 12, HD.
- 35 WHITE 1959, QUINE 1960, CHOMSKY 1965, sowie TG 628, Fußnote 33, 66 und Fußnote 25.
- 36 GOODMAN 1955, deutsch: 1975, 84 ff.
- 37 QUINE 1960, 27.
- 38 DAVIDSON 1973.
- 39 GOODMAN 1975, 86.
- 40 Ebenda, 87.
- 41 „Vernünftig“ ist hier nicht in einem absoluten Sinn zu verstehen, sondern relativ zu einem Standpunkt, vgl. §5 (*Interner Universalismus*).
- 42 KANT V, 87 (*Kritik der praktischen Vernunft*), HD.
- 43 FORST (1998) hat diese Vorstellung mit dem Terminus eines „Rechts auf Rechtfertigung“ belegt.
- 44 KANT VI, 312 (*Rechtslehre*).
- 45 Ebenda, 313.
- 46 KANT VIII, 289 f. (*Gemeinspruch*).
- 47 RECHTSTEXT 1789, Art. IV. Vgl. auch Art. V.
- 48 Etwa die *Virginia Bill of Rights* (RECHTSTEXT 1776a), die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* der französischen Revolution (RECHTSTEXT 1789), die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, verkündet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen* (RECHTSTEXT 1948), oder die *Europäische Menschenrechtskonvention* (RECHTSTEXT 1950).
- 49 Nicht in einem Radbruch'schen Sinn, vgl. RADBRUCH 1956, 174 ff.
- 50 MAUS 1992, 112.
- 51 KANT VIII, 306 (*Gemeinspruch*).
- 52 Ebenda, 299 f.
- 53 RECHTSTEXT 1776b, 72 (*Amerikanische Unabhängigkeitserklärung*), vgl. auch RECHTSTEXT 1976a, Art. II.
- 54 TALMON 1961 und KIELMANSEGG 1977.
- 55 MAUS 1992, 205. Vgl. auch SOBOUL, 1973, Band 2, 282.
- 56 MAUS 1992, 31.
- 57 Ebenda, 211.

- 58 FETSCHER 1968, 141 f.
- 59 KANT XIX, 592 (Reflexion Nr. 8046).
- 60 MAUS 1992, 29.
- 61 RAWLS 1993a, 144 f. (*reasonable overlapping consensus*). RAWLS 1993a wird fortan „PL“ (*Political Liberalism*) abgekürzt.
- 62 MAUS 1992, 203, Fußnote 499; FETSCHER 1968, xiv, Fußnote 1.
- 63 AUDARD 1987, 20 f., HO.

§4 Rechtfertigung statt Begründung bei Rawls

- 1 RAWLS 1985, 258, HO.
- 2 RAWLS 1997a, Fußnote 16.
- 3 AUDARD 1987, 15.

§5 Interner Universalismus

- 1 PUTNAM 1976a, 123 f.
- 2 Ebenda, 123, HO
- 3 Ebenda, 138, HO. Was Putnam hier entwirft hat Raymond Depardon 1985 in seinem faszinierenden Film „Empty quarter: une femme en Afrique“ tatsächlich realisiert: Depardon ist Autor, Kameramann und Filmfigur in einem.
- 4 BRANDT 1967.
- 5 Ebenda 76, HD.
- 6 HUNTINGTON 1996 und Mayer 1999.
- 7 ARENDT 1967, 36 f.

§6 Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness

- 1 Zum Begriff des politischen Liberalismus: Im US-Amerikanischen Sprachgebrauch steht „liberal“ häufig unspezifisch für „links“, solange mit „links“ keine Position gemeint ist, die mit den Grundideen von Demokratie und Menschenrechten nicht kompatibel ist. Als deutsche Übersetzung des US-Amerikanischen „liberal“ ist darum gelegentlich „linksliberal“ oder „sozialdemokratisch“ vorgeschlagen worden. Im Französischen ist von „social-démocratie“ (AUDARD 1987, 14) oder von „théorie socialiste de la justice“ (BIDET 1990, 124) die Rede. Rawls selbst schreibt dazu:
 „Like any political conception, we are likely to see [GF] as having a location on the political spectrum. But the terms used to describe these locations are different in different countries. In the United States this conception might be referred to as liberal, or possibly as left liberal; in England more likely as social democrat, or perhaps in some ways as labour“ (RAWLS 1998, 295 f.).
 Rawls' politischer Liberalismus enthält sowohl Elemente des klassischen Liberalismus (die Betonung von Grundrechten, was totalitäre Auffassungen, ob „demokratisch“ oder elitär, ausschließt) als auch Elemente des Sozialismus (die Betonung der Solidarität mit den Schlechtestgestellten in der Gesellschaft) wie auch demokratische Elemente (Betonung der Gleichheit, vor allem bezüglich des fairen Werts der politischen Partizipation). Ich folge in dieser Arbeit keiner festen Sprachregelung. Der Begriff „liberal“ bezeichnet hier, wenn nicht eigens durch Attribute wie „klassisch-“, „ultra-“, „neo-“ oder „libertär-“ qualifiziert, zumeist den seit Rawls um die Elemente des Sozialen und Demokratischen bereicherten Liberalismus.

- 2 Ausführliche Darstellungen der Gerechtigkeitstheorie Rawls' finden sich auch in BARRY 1973, KERSTING 1993 und POGGE 1994a.
- 3 PL 10, 214 et passim. Vgl. auch RAWLS 1997b und §9 unten.
- 4 Vgl. TG 336 f. für das Folgende, in aktueller Formulierung PL 5 f.
- 5 RAWLS 1977, 45.
- 6 TG 168 f. (*Gültigkeit der Vereinbarung*). Vgl. auch POGGE 1994a, 92 f.
- 7 RAWLS 1985, 258.
- 8 RAWLS 1997a, 247.
- 9 RAWLS 1985, 284 f.
- 10 RAWLS 1985, 263, HD.
- 11 RAWLS 1997a, Fußnote 21, HD. Vgl. auch 213 f.
- 12 Vgl. dazu Rawls' Ausführungen über die *Burdens of Judgment* (PL, lecture II, §2, insbesondere 58).
- 13 So schon AUDARD 1987, 31: „Les principes [de la justice] ne peuvent donc être directement issus d'une simple collection disparate d'intuitions morales. Il faut trouver une médiation“.
- 14 RAWLS 1997a, Fußnote 22.
- 15 KANT VIII, 295 (*Gemeinspruch*).
- 16 KANT VI, 313 (*Rechtslehre*).
- 17 und philosophisch! Vgl. RAWLS 1995a, xli.
- 18 NOZICK 1974, BUCHANAN 1975 und HÖFFE 1996.
- 19 RAWLS 1995a, xliv.
- 20 HONNETH 1992.
- 21 RAWLS 1997a, Fußnote 22.
- 22 POGGE 1994a, 81.
- 23 Zur Kritik am Maximin-Kriterium vgl. BARRY 1973, 87–107, HÖFFE 1994, 316 f. und POGGE 1994a, 81 f., 90–93.
- 24 TG 82 und RAWLS 1983, 207 f.
- 25 RAWLS 1983, 197.
- 26 PL 7, 166 und 228 f. sowie RAWLS 1993b, Fußnote 15. RAWLS 1993b wird fortan „LP“ (*The Law of the Peoples*) abgekürzt.
- 27 RAWLS 1995a, lix.
- 28 MILL 1861.
- 29 POGGE 1994a, 113 f.
- 30 in der neuesten Fassung PL 6.

§7 *Ist die Theorie der Gerechtigkeit eine Vertragstheorie?*

- 1 KERSTING 1994, 56.
- 2 MAUS 1992, 47.
- 3 Ebenda, 51.
- 4 KERSTING 1994, 32.
- 5 Vgl. Putnams Metapher in §5.
- 6 RAWLS 1980, 152.

§8 *Ist Rawls ein Universalist?*

- 1 HABERMAS 1992, 82.

- 2 KERSTING 1994, 287.
- 3 HÖFFE 1998a, 272.
- 4 RAWLS 1985, 255.
- 5 RAWLS 1980, 83 f.
- 6 RAWLS 1980, 148, HD.
- 7 HÖFFE 1998a, 279.
- 8 CHOMSKY 1965.
- 9 CHOMSKY 1965, 15 und §5.
- 10 wie auch KERSTING 1994, 287.
- 11 Obwohl auch in der deutschen Übersetzung an anderer Stelle auf diese Passage zurückverwiesen wird: „wobei ihre sokratischen Seiten gebührend zu berücksichtigen sind (Abschnitt 9)“ (TG 627 f.).
- 12 Ebenda, 69, HD
- 13 Ebenda, 627 & Abschnitt 26.
- 14 RAWLS 1995a, xlii.

§9 *Die Unbestimmtheit der Vernunft und der Begriff des Politischen*

- 1 Wobei die Neutralität des liberalen Staates eine relative bleibt:
 „[La conception “politique”] n’est pas neutre moralement, mais elle n’est pas non plus marquée idéologiquement“ (AUDARD 1987, 32).
 Neutralität besteht nur relativ zum jeweiligen gesellschaftlichen Kontext und den dort vorkommenden Weltanschauungen, und nicht darüber hinaus. Aus der Neutralität einer Gerechtigkeitskonzeption mit Bezug auf eine bestimmte Gesellschaft kann also nicht gefolgert werden, dass diese Konzeption auch mit Bezug auf andere Gesellschaften neutral wäre (vgl. auch DUSCHE 1998, 228 f.).
- 2 Natürlich gibt es andere, nicht an der Leitidee des Konsenses, sondern an denen des Kampfes orientierte Politikbegriffe, wie etwa den Carl Schmitts, über den Cathérine Audard richtig bemerkt:
 „[D]ans cette perspective, ce que nous appelons politique n’est qu’une forme institutionnalisée et légitimée de la domination et de la coercition et de leur recours à la force et à la violence. Cette vision qui oppose la société civile et le politique [im ersteren Sinn] n’est pas sans exercer une certaine fascination, même sur ceux qui la condamnent, puisqu’on peut retrouver l’attraction pour les analyses de Schmitt sur tout l’échiquier politique“ (AUDARD 1987, 17).
 Ein solcher Begriff von Politik wäre nach Rawls „unvernünftig“, da er den Rahmen sprengt, in dem Politik, verstanden als gewaltlose Konfliktbewältigung, nur möglich ist. Politisches Engagement muss demnach auf eine Einigung hin orientiert bleiben, die auch dem politischen Gegner zugemutet werden kann.
- 3 Der Begriff des Atheismus wird von manchen Religionsangehörigen mit „Kirchenfeindlich“ übersetzt. Ich fasse den Begriff aber in seiner wörtlichen Bedeutung auf. Ein A-Theist ist jemand der nicht an einen oder mehrere Götter glaubt. Damit ist über seine Toleranz oder Intoleranz in Bezug auf etablierte Religionsgemeinschaften nichts gesagt.
- 4 Vgl. hierzu auch RORTY 1988.
- 5 QUINE 1953, 42, HD.
- 6 Vgl. Putnams Kritik am metaphysischen Realismus in §5.
- 7 PUTNAM 1976a, 136
- 8 TARSKI 1935.
- 9 DAVIDSON 1984.

- 10 zur Indeterminacy of translation vgl. QUINE 1960, 27.
- 11 RAWLS 1980, 154.
- 12 RAWLS 1985, 263, HD.
- 13 RAWLS 1997a, 254, Fußnote 21, HD. Vgl. auch 213 f.
- 14 RAWLS 1997a, 253, Fußnote 16.
- 15 RAWLS 1997a, 214 f.
- 16 RORTY 1979, 317.
- 17 Zu den Zusammenhängen zwischen Holismus und Hermeneutik vgl. RORTY 1979, 318 f.
- 18 Vgl. Rawls zur „radikalen Wahl“ (RAWLS 1980, 152 f.). Der Deziisionismus als moralphilosophische Position wird von HÖFFE (1973) mit Recht als sowohl „politisch wie philosophisch kompromittiert“ angesprochen:
 „[D]er Begriff der Deziision [ist] in der Situation ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Unsicherheit zwischen den beiden Weltkriegen vor allem durch C. Schmitt und E. Jünger zum Grundbegriff eines Denkens geworden, das sich seinem eigenen Selbstverständnis nach gegen die permanente Diskussion in der bürgerlich-liberalen Gesellschaft wandte und in abstrakter Negation des ewigen Gesprächs den Begriff der Entscheidung in den Mittelpunkt stellte, einer Entscheidung, aus deren souveräner Macht heraus Normen und Gesetze nicht befolgt, sondern allererst gesetzt oder gestiftet werden“ (ebenda 361).
 Wenn von einem voluntaristischen Element bei Rawls gesprochen werden kann, dann sicher nicht in jenem pathetischen Sinn. Die Notsituation ist nicht primär eine existentielle, sondern eine moralphilosophische.
- 19 Zu einem naheliegenden Einwand an dieser Stelle vgl. den Exkurs am Ende dieses Kapitels.
- 20 RAWLS 1997a, 255, Fußnote 27. „The background of [the question of the legitimacy of the general structure of authority] is that . . . we view citizens as reasonable and rational, as well as free and equal, and we also view the diversity of reasonable religious, philosophical, and moral doctrines found in democratic societies as a permanent feature of their public culture. Granting this, and seeing political power as the power of citizens as a collective body, we ask: when is that power appropriately exercised? . . . To this political liberalism says: our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason. This is the liberal principle of legitimacy. To this it adds that all questions arising in the legislature that concern or border on constitutional essentials, or basic questions of justice, should also be settled, so far as possible, by principles and ideals that can be similarly endorsed. Only a political conception of justice that all citizens might be reasonably expected to endorse can serve as a basis of public reason and justification“ (PL 136 f. Vgl. auch 225).
 Rawls hat seine bisher nur in Andeutungen zu findenden Gedanken zu den Bedingungen vernünftiger sozialer Einheit erstmals in seiner Einführung zur Taschenbuchausgabe von PL ausgeführt (1995a: xlix f.). Er nennt an dieser Stelle drei Bedingungen für die gesellschaftliche Einheit einer liberalen Gesellschaft:
 (a) Die Grundstruktur der Gesellschaft muss effektiv durch eine Gerechtigkeitskonzeption aus einer Familie von vernünftigen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen (oder durch eine Mischung daraus) reguliert werden, welche die vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption enthält.
 (b) Alle vernünftigen umfassenden Lehren in der Gesellschaft befürworten eine vernünftige liberale Gerechtigkeitskonzeption aus dieser Familie und diejenigen Bürger, die eine solche vernünftige liberale Gerechtigkeitskonzeption befürworten befinden sich in einer dauerhaften Mehrheit gegenüber denjenigen Bürgern, die keine der vernünftigen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen befürworten.

(c) öffentliche Debatten, bei denen es um Verfassungsfragen und grundlegende Fragen der Gerechtigkeit geht, sind nahezu immer auf der Basis von Gründen entscheidbar, die von einer der Gerechtigkeitskonzeptionen aus der Familie vernünftiger liberaler Gerechtigkeitskonzeptionen bestimmt werden. Für jeden Bürger ist eine Konzeption aus dieser Familie die vernünftigste (oder vernünftiger) liberale Gerechtigkeitskonzeption.

21 Für Diskussion und Kritik an diesem Punkt danke ich Axel Honneth.

§10 Rawls' Vernunftbegriff

- 1 RAWLS 1980, 80–158 und PL Kap. III, §§ 5–7.
- 2 RAWLS 1980, 137 f.
- 3 Die Parallele zu dem von Putnam kritisierten metaphysischen Realismus ist augenfällig, vgl. §3.
- 4 RAWLS 1980, 138.
- 5 RAWLS 1980, 155.
- 6 KANT VIII, 421 (*Gemeinspruch*), HD.
- 7 KANT VI, 95 (*Religion*).
- 8 KANT VIII, 297 (*Gemeinspruch*), HD.
- 9 KANT VIII, 289 f. (*Gemeinspruch*), HD.

§11 Gerechtigkeitsexpertokratie oder Demokratie

- 1 HABERMAS 1983a und MAUS 1998. Vgl. auch MAUS 1992, 43.
- 2 HABERMAS 1983a, 76 f., HO.
- 3 MAUS 1998, 92.
- 4 MAUS 1992, 43.
- 5 MAUS 1998, 89, HO.
- 6 dem Standpunkt der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft und dem Standpunkt von „Ihnen und mir“ als Bürger unserer wirklichen Gesellschaft, PL 28.
- 7 AUDARD 1987, 28 f., HD.
- 8 Ebenda, 29, HO.
- 9 AUDARD 1987, 19, HO.
- 10 KANT VIII, 296 (*Gemeinspruch*), HO.
- 11 MAUS 1990, 304.
- 12 KANT VIII, 289 (*Gemeinspruch*).
- 13 So argumentiert etwa HÖFFE 1987, 322.
- 14 KERSTING 1994.
- 15 Jene Voraussetzungslosigkeit, die etwa MAUS (1998, 72) für ein Merkmal aufklärerischen Philosophierens hält.
- 16 KANT VI, 350 (*Rechtslehre*).
- 17 KANT VI, 350 (*Rechtslehre*).
- 18 MAUS 1992.
- 19 Ebenda, 15.
- 20 Ebenda 7 f. und 20.
- 21 Ebenda, 20 und 28 f.
- 22 RAWLS 1985, 258.

§12 Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit als Fairness

- 1 HUME 1739.
- 2 BECK 1997, 49 f.
- 3 SMITH 1979, 191.
- 4 BECK 1997, 46 f.
- 5 Informativische, ökologische, ökonomische, kulturelle und die Globalisierung von Arbeitskooperation und Produktion, ebenda, 39 f.
- 6 *Gesellschaftliche Güter* im Sinne Rawls, vgl. TG 150.
- 7 RAMONET 1997, 1.
- 8 ALBALA 1988.
- 9 CLAIRMONT 1997, 15.
- 10 RAWLS 1997a, 237 f. Vgl. auch 260, Fußnote 68.
- 11 RAWLS 1985, 258 und RAWLS 1987b.
- 12 RAWLS 1997b
- 13 TG 37 und RAWLS 1987b, 312 (*Strategie der Vermeidung*).
- 14 TG 37 und RAWLS 1997a, 247.
- 15 RAWLS 1997b, 118–21.
- 16 RAWLS 1997b, 118.
- 17 TG 251–58 und RAWLS 1995a, lviii.
- 18 TG 145, 296 f., 612 f. und RAWLS 1995a, lix.
- 19 RAWLS 1980, 143.
- 20 RAWLS 1985, 258, HD.
- 21 KANT VIII, 297 (*Gemeinspruch*), HO.
- 22 MAUS 1992, 33 f.
- 23 KANT VIII, 421 (*Gemeinspruch*).
- 24 MAUS 1992, 32 f.
- 25 Ebenda, 33 – so etwa durch die *Magna charta*, RECHTSTEXT 1215.
- 26 MAUS 1992, 34 f.

§13 Vorliegen der Anwendungsbedingungen im globalen Kontext?

- 1 HORN 1996.
- 2 Hankel & Stuby 1995.
- 3 RITTBERGER 1994.
- 4 RITTBERGER und andere, 1996.
- 5 NUSSBAUM 1993.
- 6 Sog. ungerade oder intransparente Rede oder opake Kontexte (vgl. FREGE 1892, 37; WHITEHEAD 1910, Band 1, 665; QUINE 1960, 144).
- 7 DUSCHE 1995.
- 8 Man könnte einwenden, dass eine Person, die Widersprüchliches glaubt oder befürwortet als moralische Person nicht ernstgenommen werden muss. Dann muss man aber auch die Konsequenz billigen, dass Personen die religiöse und damit häufig irrationale Vorstellungen haben, als moralische Personen nicht ernst genommen werden.
- 9 RECHTSTEXT 1948, 176 f., 252 f., 277 f.

§14 Eine kritische Untersuchung der Gerechtigkeit als Fairness

- 1 BARRY 1973, 128–33.
- 2 BARRY 1973, 129.
- 3 KANT VIII, 360 (*Zum ewigen Frieden*).
- 4 BARRY 1973, 129.
- 5 KANT VI, 350 (*Rechtslehre*).
- 6 Vgl. Rawls' nähere Ausführungen zu den Grundsätzen gerechter Kriegführung in RAWLS 1995b.
- 7 POGGE 1994b.

§15 Pogges Globalismus

- 1 POGGE 1989.
- 2 Ebenda, 212.
- 3 Ebenda, 266.
- 4 Ebenda, 262 f.
- 5 Ebenda, 267.
- 6 Ebenda, 265 f.
- 7 Ebenda, 266 f.
- 8 Ebenda, 268.
- 9 Ebenda, 268 f.
- 10 Vgl. ebenda, 269, insbesondere Fußnote 36.
- 11 Ebenda, 269.
- 12 Ebenda, 269.
- 13 Ebenda 268, HD.
- 14 Ebenda, 266.
- 15 Ebenda, 269, Fußnote 36.
- 16 Ebenda, 266.
- 17 RAWLS 1985, 262.
- 18 Ich erinnere an Rawls' Definition der Bedingungen gesellschaftlicher Einheit in RAWLS 1995a, xlix f.
- 19 RAWLS 1995a, lxi.
- 20 HÖFFE 1998a, 279.
- 21 RAWLS 1995a, li.

§16 Ein internationaler Urzustand?

- 1 Rawls verwendet den Begriff „peoples“ im Sinne von „persons and their dependents seen as a corporate body and as organized by their political institutions, which establish the powers of government“ (LP, Fußnote 5). Ich übersetze dies mit dem Begriff „Staatsvölker“, da der Begriff „Volk“ im Deutschen „ethnische-“ beziehungsweise „nationale Gemeinschaft“ konnotiert – eine Konnotation die angesichts der zitierten Definition irreführend wäre.
- 2 Unter „Völkergewohnheitsrecht“ fasse ich alles positive Völkerrecht, da eine demokratisch legitimierte rechtsetzende Instanz für das internationale Recht (noch) fehlt, im demokratisch-positivistischen Sinne also noch nicht eigentlich von „Recht“ gesprochen werden kann. Die Prinzipien des Völkerrechts für die Gemeinschaft demokratischer Staaten lauten wie folgt (LP 55):

(1.) Staatsvölker sind frei und unabhängig und ihre Freiheit und Unabhängigkeit ist von anderen Staatsvölkern zu respektieren. Hierzu bemerkt Rawls einschränkend, dass kein Staatsvolk ein Recht auf Selbstbestimmung oder Sezession hat, wenn dies auf Kosten der Unterdrückung eines anderen „Volks“ geschieht (LP 56). Was Rawls hier mit „Volk“ meint ist unklar. Ist es ein Staatsvolk oder ein ethnisch oder nationalistisch definiertes Volk? Es ist auch völlig unklar, welches Interesse der Vertreter eines Staatsvolks haben sollte, sich besonders für die Interessen von „Völkern“ einzusetzen, die nicht Staatsvölker im Sinne Rawls' sind. Aus der Perspektive des von Rawls entworfenen internationalen Urzustands sind Angehörige solcher „Völker“ nur eine Ansammlung von Individuen und keine selbständigen Völkerrechtssubjekte. Rawls müsste in Begriffen von Individualrechten erklären, wie ein kollektives Recht eines „Volks“ entsteht, als Gesamtheit nicht unterdrückt zu werden.

(2.) Staatsvölker sind gleich und berechtigt, selbständig Abkommen zu schließen.

(3.) Staatsvölker haben ein Recht zur Selbstverteidigung, aber kein allgemeines Recht, Krieg zu führen.

(4.) Staatsvölker sind zur Nichteinmischung verpflichtet.

(5.) Staatsvölker sind verpflichtet, Verträge und Abkommen einzuhalten. Rawls erwähnt noch die Verpflichtung, im Verteidigungsfall bestimmte Regeln der Kriegführung zu beachten, sowie die Pflicht zur Achtung der Menschenrechte. Im nächsten Absatz erklärt er jedoch, dass diese Grundsätze in einer Gesellschaft demokratischer Staaten überflüssig wären. Demokratische Staaten würden implizit die Menschenrechte achten und sie würden auch, gemäß Doyles Gesetz, keine Kriege gegeneinander führen (LP 55, 58 f.). Des weiteren würden die Parteien des internationalen Urzustands Prinzipien zu folgenden Problemfeldern wählen (LP 56):

(6.) Prinzipien für die Bildung und Regulierung von Föderationen und Vereinigungen unter Staatsvölkern.

(7.) Prinzipien und Standards für fairen Handel und andere Felder der Zusammenarbeit.

(8.) Vorkehrungen für gegenseitige Hilfe in Zeiten von Trockenheit und Hunger.

(9.) Sicherung der Grundbedürfnisse der Bevölkerungen.

Eine weitere Verpflichtung, die Staatsvölker gegeneinander haben, ergibt sich aus der Rolle, die eine Regierung in einem demokratischen Staat spielt: Nach Rawls' Auffassung ist ein sich selbst regierendes Staatsvolk dafür verantwortlich, mit seinem Territorium und mit seinen Ressourcen so umzugehen, dass nicht andere Staatsvölker dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden. Dies schließt nach Rawls (LP 56) ein:

(10.) Die Verpflichtung, unerwünschte Migration eigener Bevölkerungsteile in die Territorien anderer Staatsvölker dadurch zu verhindern, dass für das eigene Land Sorge getragen und seine Ressourcen bewahrt werden.

3 KANT VIII, 367 (*Zum ewigen Frieden*).

4 DOYLE 1983.

5 In einem Absatz, der in der Fassung des Amnesty-Vortrags, wie er im Critical Inquiry veröffentlicht wurde, nicht enthalten ist, dafür aber in der späteren Fassung im Band Shute & Hurleys (vgl. Rawls 1993b, 59), begegnet Rawls Einwänden gegen Doyles Gesetz, die auf das Vorgehen der USA gegen die Demokratien in Allendes Chile, Arbenez' Guatemala, Mossadeghs Iran und gegen Nicaragua unter den Sandinisten verweisen. Rawls wertet diese Interventionen von Seiten der USA als „Operationen einer Regierungsbürokratie unter dem Druck von oligarchischen Interessen unter Ausschluss des Mitwissens und der Kritik der Öffentlichkeit“. Sie sind nach Rawls folglich kein Indiz gegen Doyles Gesetz, sondern ein Beleg für die Mangelhaftigkeit demokratischer Institutionen in den USA.

Auch andere Autoren haben auf dieses Problem hingewiesen. So geht Czempiel (1995) generell davon aus, dass auch in sogenannten Demokratien der Bereich der Außenpolitik von demokratischer Einflussnahme weitgehend abgeschirmt ist (ebenda 4, 20), so dass die Regierungsform für

das Faktum des interdemokratischen Friedens nicht direkt verantwortlich gemacht werden kann. Was auch immer die Erklärung für das Phänomen des interdemokratischen Friedens sein mag, an der überwältigenden Evidenz für das Faktum lässt sich nicht rütteln (ebenda 1). Aus den Ausnahmen zu Doyles Gesetz kann man nicht folgern, dass das Gesetz widerlegt wäre (so aber HÖFFE 1995a, 125 f.). Zunächst muss man die Untersuchungen Doyles als ein Indiz dafür werten, dass Staaten, wenn sie nur demokratisch genug wären, tatsächlich untereinander friedfertiger wären: „If [today’s democracies] were fully developed in the Kantian sense they would not use military power at all“ (CZEMPIEL 1995, 17).

- 6 Rawls hat die Regeln legitimer Kriegführung an anderer Stelle näher erläutert: Das Folgende ist eine paraphrasierende, teilweise wörtlich zitierende Zusammenfassung der Punkte 1–6 aus RAWLS 1995b, 104; vgl. dazu auch die Zusatzprotokolle zu den Genfer Abkommen vom 12. 8. 1949, RECHTSTEXT 1949:

(1.) Die Verpflichtung zur Achtung der Menschenrechte.

(2.) Die Verpflichtung, im Verteidigungsfall bestimmte Regeln der Kriegführung zu respektieren, das heißt,

(a) das Ziel eines gerechten Krieges ist ein dauerhafter Frieden mit dem Kriegsgegner;

(b) demokratische Staaten führen keine Kriege gegeneinander;

(c) wenn ein gerechter Staat sich gegen einen nicht-demokratischen Angreifer verteidigt, muss zwischen drei Gruppen von Personen unterschieden werden: den politischen Führern und Beamten des angreifenden Staats, den gegnerischen Soldaten und der Zivilbevölkerung. Die Zivilbevölkerung darf für den Krieg nicht verantwortlich gemacht werden, ebenso wenig die gegnerischen Soldaten, abgesehen von den höheren Offizieren. Die Eliten und ihre Beamten, die den Staatsapparat kontrollieren, tragen allein die Verantwortung für den Krieg und sind als Kriminelle zu behandeln;

(d) die Menschenrechte der gegnerischen Soldaten und der Zivilbevölkerung des angreifenden Staats müssen geachtet werden. Der Status der Zivilbevölkerung muss, außer in extremen Krisensituationen, streng beachtet werden;

(e) wie ein Krieg geführt wird und durch welche Handlungen er beendet wird, prägt sich dem historischen Gedächtnis der Staatsvölker ein und kann später Grund für einen erneuten Krieg sein. Darum muss ein gerechter Staat durch seine Taten und Erklärungen während des Krieges deutlich machen, welche Art von Frieden er sucht und welche Art von internationalen Beziehungen er anstrebt. Der Zivilbevölkerung und den Soldaten des gegnerischen Staats soll der Inhalt der Menschenrechte beispielhaft dadurch vermittelt werden, dass man ihnen zeigt, was diese Rechte in ihrem eigenen Fall bedeuten.

- 7 BEITZ 1979, 69.

8 So auch HÖFFE 1995b, 247, 252, 260; der diese Idee – meines Erachtens zu unrecht – auf Kant zurückführt (HÖFFE 1995a, 116 f.).

- 9 HEGEL 1821, §303, HO.

10 Ebenda, §273.

11 Ebenda, §279.

12 Ebenda, §283.

13 Ebenda, §296.

14 Ebenda, §288.

15 Ebenda, §301.

16 Ebenda, §308 – gemeint ist wohl die Geschäftswelt.

17 Vgl. RECHTSTEXT 1948.

18 Ebenda, 447, HO.

19 Vgl. Hegels Anmerkung zum Fall des Müllers Arnold (ebenda §295).

20 Vgl. die *Charta der Vereinten Nationen* (RECHTSTEXT 1945, Art. 2, Abs. 1 & 7).

§17 *Globale Praxis als Minimal-akzeptable-Praxis*

- 1 RAWLS 1985, 258.
- 2 CZEMPIEL 1994, 29.
- 3 Vgl. die *Charta der Vereinten Nationen* (RECHTSTEXT 1945: Präambel, *Waffengewalt nur im gemeinsamen Interesse*; Art. 1, Abs. 1 *friedliche Mittel zur Beilegung internationaler Streitigkeiten*).
- 4 RECHTSTEXT 1945 (*Charta der Vereinten Nationen*), Kap. VI, Art. 1.1 und 2.3.
- 5 Ebenda, Kap. VII.
- 6 CZEMPIEL 1994, 34.
- 7 Das ist die Alternative, entweder aufzurüsten und damit das internationale Sicherheitsproblem zu verschärfen oder einseitig abzurüsten und damit das eigene Sicherheitsinteresse zu vernachlässigen.
- 8 Ebenda, 35.
- 9 Ebenda, 30 f.
- 10 CZEMPIEL 1995, 5 (*access of interest groups to the political system*).
- 11 RITTBERGER 1994, 253 und CZEMPIEL 1994, 184.
- 12 CZEMPIEL 1994, 25 f.
- 13 Ebenda, 26.
- 14 Ebenda, 63.
- 15 Als Ägypten 1956 den Suezkanal nationalisierte, gingen Israel, England und Frankreich militärisch gegen Ägypten vor. Auf Druck der USA hin stellten sie ihren Angriff ein und akzeptierten eine Entschädigung Ägyptens für die Anerkennung der Nationalisierung.
- 16 Ebenda, 64.
- 17 Ebenda, 66.
- 18 Ebenda, 54.
- 19 Ebenda, 46 f.
- 20 Ebenda, 55.
- 21 Vgl. auch BOUTROS-GHALI 1992, 7 (*vorbeugende Diplomatie und Friedenskonsolidierung*).
- 22 Ebenda, 55 f.
- 23 Ebenda, 21 f.
- 24 CZEMPIEL 1991.
- 25 Ebenda, 107.
- 26 Ebenda, 86 f.
- 27 Ebenda, 91.
- 28 Ebenda, 88.
- 29 Vgl. MARTIN & SCHUMANN 1996 und BECK 1998.
- 30 CZEMPIEL 1991, 108 f.
- 31 Ebenda, 133.

§19 *Europa an der Schwelle zum Post-Nationalismus*

- 1 RECHTSTEXT 1789 (*Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*) Art. II.
- 2 CHETERIAN 1998.
- 3 So arbeitet etwa Rawls' Gerechtigkeitstheorie mit einem methodologischen Nationalismus (vgl. RAWLS 1975, 24).

- 4 STEIGER 1998, 442.
- 5 GERHARDT 1998, 487.
- 6 Vgl. das Belfaster Friedensabkommen vom 10. April 1998, Übersetzung MD.
- 7 *Quod omnes tangit ab omnibus debet approbari.*
- 8 Regionen können dabei auch transnational gedacht werden: etwa ein Spanien und Frankreich überlappendes Katalonien oder Baskenland.

§20 *Sicherheit und Selbstbestimmung statt Nationalismus*

- 1 Vgl. den *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, Teil I, Art. 1 (1) & Teil VI, Art. 50.
- 2 TG 415 f. und RAWLS 1993 und 1995.
- 3 Dabei setze ich das Vorliegen der subjektiven Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit voraus (vgl. §13 oben).

§21 *Sechs Thesen und ein Fazit*

- 1 Oberflächlich betrachtet, scheint dies ein Rest der Monadologie der Nationen zu sein – ist es aber nicht, da hier nicht von Souveränität, sondern von Autonomie die Rede ist. Die autonome Region ist eine freiwillige Vereinigung gleichberechtigter Bürger auf der Grundlage der Einhaltung der Menschenrechte (These 2) und der Freizügigkeit zwischen den Gemeinschaften (These 3) und kein Zwangsverband wie die monadische Nation.
 Der Sprache, nicht als Merkmal einer Nationenmonade, sondern als Medium politischer Selbstverständigung in einer politischen Gemeinschaft, kommt unter allen kulturellen Merkmalen eine Sonderstellung zu, die unter anderen KYMLICKA 1997 gewürdigt hat (vgl. dazu auch DUSCHE 1998).

Literaturverzeichnis

- N. ALBALA, Auf diesem Weg gibt es kein Zurück, in: *Le Monde diplomatique*, deutschsprachige Märzausgabe, 1998, 4 f.
- H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, München 1967.
- C. AUDARD, John Rawls et le concept du politique, in der Einführung zu RAWLS 1987(a), 13–33.
- B. BARRY, *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- U. BECK, *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- C. BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.
- J. BIDET, *Théorie de la modernité*, PUF, Paris 1990.
- B. BOUTROS-GHALI, Agenda für den Frieden, in: *Dokumentationen, Informationen, Meinungen*, Band 43, hg. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn 1992.
- J. BRAND, H. HATTENHAUER, Hg., *Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte*, UTB für Wissenschaft–Müller, Heidelberg 1994.
- R. B. BRANDT, Ethical Relativism, in: P. EDWARDS, Hg., *The Encyclopedia of Philosophy*, Band 3, Macmillan and Free Press, New York, New York, 1967, 75–78.
- H. BRUNKHORST, M. LUTZ-BACHMANN, W. KÖHLER, Hg., *Das Recht auf Menschenrechte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999.
- J. M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1975.
- V. CHETERIAN, Georgien und seine vielen Abchasien, in: *Le Monde diplomatique*, deutschsprachige Dezemberausgabe, 1998, 8–9.
- N. CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

- F. F. CLAIRMONT, Endlose Profite, endliche Welt, in: *Le Monde diplomatique*, deutschsprachige Aprilausgabe, 1997, 1, 14 f.
- E.-O. CZEMPIEL, *Weltpolitik im Umbruch. Das internationale System nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Beck, München 1991.
- E.-O. CZEMPIEL, *Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Missverständnisse*, Beck, München 1994.
- E.-O. CZEMPIEL, Are Democracies Peaceful? Not Quite Yet!, *Peace Research Institute Frankfurt Reports*, Band 37, 1995, 1–22.
- D. DAVIDSON, Radical Interpretation, 1973, in: D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford 1984, 125–139.
- M. W. DOYLE, Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, in: *Philosophy and Public Affairs* 12, 1983, 205–35 und 323–53.
- M. DUSCHE, Interpreted Logical Forms as Objects of the Attitudes, in: *Journal of Logic, Language, and Information* 4, Band 4, 1995, 301–315.
- M. DUSCHE, A comment on W. KYMLICKA's *States, Nations, and Cultures* (Spinoza Lectures, October 1995, University of Amsterdam, Van Gorcum Press, Assen 1997), in: *Ethical Perspectives* 5, Band 3, 1998, 227–229.
- M. DUSCHE, Human Rights, Autonomy and National Sovereignty, in: *Ethical Perspectives* 7, Band 1, 2000, 24–36.
- I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Luchterhand Verlag, Neuwied, ²1968.
- R. FORST, Das Grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, im Druck.
- M. FRANK, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- G. FREGE, Über Sinn und Bedeutung, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* NF 100, 1892, 25–50. Wiederabgedruckt in: G. PATZIG, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 1980, 40–65.
- V. GERHARDT, Zur historischen Bedeutung des Westfälischen Friedens. Zwölf Thesen, in: K. BUßMANN, H. SCHILLING, Hg., 1648. *Krieg und Frieden in Europa*, Textband 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, Münster–Osnabrück 1998, 485–489.
- N. GOODMAN, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955. Deutsch: *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.

- J. HABERMAS, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, 1983(a), in: J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983(b), 53–125.
- J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- G. HANKEL, G. STUBY, Hg., *Strafgerichte gegen Menschheitsverbrechen. Zum Völkerstrafrecht 50 Jahre nach den Nürnberger Prozessen*, Hamburger Edition, Hamburg 1995.
- G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes. Oder: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821, in: *Werke*, Band 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1984.
- W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- W. HINSCH, Hg., *Zur Idee des Politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- O. HÖFFE, Rationalität, Dezsion oder praktische Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch* 80, 1973, 340–385.
- O. HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987.
- O. HÖFFE, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- O. HÖFFE, Völkerbund oder Weltrepublik, 1995(a), in: O. HÖFFE, Hg., *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995(c).
- O. HÖFFE, Die Vereinten Nationen im Lichte Kants, 1995(b), in: O. HÖFFE, Hg., *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1995(c).
- O. HÖFFE, *Vernunft und Recht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- O. HÖFFE, Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung, eine Alternative zu Rawls, 1998(a), in: O. HÖFFE, Hg., *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998(b), 271–293.
- A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- C. HORN, Philosophische Argumente für einen Weltstaat, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21, Band 3, 1996, 229–251.
- E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971.
- S. P. HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen*, München 1996.
- D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 1739, hg. L. A. SELBY-BIGGE, P. H. NIDDITCH, Clarendon Press, London 1978.

- I. KANT, Akademie-Ausgabe, hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, *Kants gesammelte Schriften*, Bände I–XXIX, Reimer Verlag, Berlin 1900 f.
- W. KERSTING, *John Rawls*, Junius Verlag, Hamburg 1993.
- W. KERSTING, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- P. G. KIELMANSEGG, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart 1977.
- L. KRASNOFF, Consensus, Stability, and Normativity, in: *The Journal of Philosophy* 95, Band 6, 1998, 269–292.
- W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung*, Alber Verlag, Freiburg 1986.
- MARTIN–SCHUMANN, *Die Globalisierungsfalle. Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Rowohlt Verlag, Reinbek 1996.
- I. MAUS, Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts, 1989, in: I. MAUS, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 308–336).
- I. MAUS, Die demokratische Theorie der Freiheitsrechte und ihre Konsequenzen für gerichtliche Kontrollen politischer Entscheidungen, 1990, in: I. MAUS, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 298–307.
- I. MAUS, Der Urzustand, in: O. HÖFFE, Hg., *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998(b), 71–95.
- T. MAYER, Globalisierung und Menschenrechte, im Druck.
- J. S. MILL, *Considerations on Representative Government*, (1861), hg. R. B. MACCALLUM, Blackwell Publishers, Oxford 1946.
- I. v. MÜNCH, *Völkerrecht*, Berlin 1982.
- R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, New York, 1974.
- M. C. NUSSBAUM, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: BRUNKHORST–BRUMLIK, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1993, 323–361.
- M. D. PETERSON, R. C. VAUGHAN, Hg., *The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

- T. W. POGGE, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989.
- T. W. POGGE, *John Rawls*, Beck Verlag, München 1994(a).
- T. W. POGGE, An Egalitarian Law of Peoples, in: *Philosophy and Public Affairs* 23, Band 3, 1994(b), 195–224.
- H. PUTNAM, Realism and Reason, 1976(a), in: H. PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, London 1976(b), 123–140.
- W. v. O. QUINE, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953.
- W. v. O. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1960.
- G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart,⁵ 1956.
- I. RAMONET, Globalitäre Regime, in: *Le Monde diplomatique*, deutschsprachige Januarausgabe, 1997, 1.
- A. RANDELZHOFFER, Hg., *Völkerrechtliche Verträge*, dtv, Berlin,⁶ 1994.
- J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.
- J. RAWLS, Die Grundstruktur als Gegenstand, 1977, in: W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 45–79. Engl. in: *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, 159–165.
- J. RAWLS, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, 1980, in: W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 80–158. Engl. in: *The Journal of Philosophy* 77, 1980, 515–572.
- J. RAWLS, Der Vorrang der Grundfreiheiten, 1983, in: W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 159–254. Engl. in: S. M. McMURRIN, Hg., *The Tanner Lectures on Human Values 1982*, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1983, 3–87.
- J. RAWLS, Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, 1985, in: W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 255–292). Engl. in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 223–251.
- J. RAWLS, *Théorie de la justice*, hg. u. übers. v. Cathérine Audard, Edition du Soleil, Paris 1987(a).
- J. RAWLS, Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, 1987(b), in: W. HINSCH, Hg., *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze*

- 1978–1989, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, 293–332. Engl. in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, 1–25.
- J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, New York, 1993(a).
- J. RAWLS, The Law of Peoples, 1993(b), in: S. SHUTE, S. HURLEY, Hg., *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, New York, New York, 41–82. Engl. in: *Critical Inquiry* 20, 36–68.
- J. RAWLS, Introduction to the Paperback Edition of *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, New York, 1995(a), xxxvii–lxii.
- J. RAWLS, Fünfzig Jahre nach Hiroshima, in: *Lettres Internationales* 30, 1995(b), 104–105.
- J. RAWLS, Erwiderung auf Habermas, 1997(a), in: W. HINSCH, Hg., *Zur Idee des Politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, 196–262, bezieht sich auf Habermas’ „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“ im selben Band S. 69–195. Beides engl. in: *Journal of Philosophy* 92, Band 3, 1995, 109–131 beziehungsweise 132–180.
- J. RAWLS, Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, 1997(b), in: W. HINSCH, Hg., *Zur Idee des Politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, 116–141.
- J. RAWLS, Über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der Theorie der Gerechtigkeit, 1998, in: O. HÖFFE, Hg., *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998(b), 294–301. Ursprünglich erschienen als Préface de l’édition française in: J. RAWLS, *Théorie de la justice*, hg. u. übers. v. C. AUDARD, Edition du Soleil, Paris 1987(a).
- RECHTSTEXT: Magna charta libertatum, 1215, in: J. BRAND, H. HATTENHAUER, Hg., *Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte*, UTB für Wissenschaft–Müller, Heidelberg 1994, 19 f.
- RECHTSTEXT: Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1776(a), in: J. BRAND, H. HATTENHAUER, Hg., *Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte*, UTB für Wissenschaft–Müller, Heidelberg 1994, 70 f.
- RECHTSTEXT: Amerikanische Unabhängigkeitserklärung, 1776(b), in: J. BRAND, H. HATTENHAUER, Hg., *Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte*, UTB für Wissenschaft–Müller, Heidelberg 1994, 72.
- RECHTSTEXT: Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, in: J. BRAND, H. HATTENHAUER, Hg., *Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte*, UTB für Wissenschaft–Müller, Heidelberg 1994, 78–80.
- RECHTSTEXT: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen, 1948, in: A. RANDELZHOFFER, Hg., *Völkerrechtliche Verträge*, dtv, Berlin, ⁶1994, 179–185.

- RECHTSTEXT: La Convention européenne des Droits de l'homme, 1950, hg. Conseil de l'Europe, in: *Convention de sauvegarde des Droits de l'homme et des Libertés fondamentales du 4 Novembre 1950 et protocoles de 1952, 1963, 1983, 1984, 1990 et 1992*, Centre d'information sur les Droits de l'homme, Paris.
- RECHTSTEXT: Charta der Vereinten Nationen vom 26. 6. 1945, in: A. RANDELZHOFFER, Hg., *Völkerrechtliche Verträge*, dtv, Berlin, ⁶1994, 23–50.
- RECHTSTEXT: Zusatzprotokolle zu den Genfer Abkommen vom 12. 8. 1949 in: A. RANDELZHOFFER, Hg., *Völkerrechtliche Verträge*, dtv, Berlin, ⁶1994, 632–707.
- V. RITTBERGER, *Internationale Organisationen. Politik und Geschichte. Europäische und weltweite zwischenstaatliche Zusammenschlüsse*, Leske und Budrich Verlag, Opladen 1994.
- RITTBERGER–SCHRADER–SCHWARZER, Transnational Civil Society Actors and the Quest for Security. An Analytical Framework and Overview, Vortrag anlässlich der Konferenz The United Nations System in the 21st Century. International Peace and Security vom 8–9 November 1996 in Tokyo.
- R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.
- R. RORTY, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 1988, 3–17. Engl. in: M. D. PETERSON, R. C. VAUGHAN, Hg., *The Virginia Statute for Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 257–282.
- H. A. SCHLÖGL, *Echnaton*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1986.
- W. M. SIBLEY, The Rational versus the Reasonable, in: *Philosophical Review* 62, 1953, 554–560.
- G. SKIRBEKK, *Wahrheitstheorien*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- A. D. SMITH, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford 1979.
- A. SOBOUL, *Die große Französische Revolution*, Frankfurt am Main 1973.
- H. STEIGER, Konkreter Friede und allgemeine Ordnung. Zur rechtlichen Bedeutung der Verträge vom 24. Oktober 1648, 1998, in: K. BUßMANN, H. SCHILLING, Hg., 1648. *Krieg und Frieden in Europa*, Textband 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, Münster–Osnabrück 1998, 437–446.
- J. L. TALMON, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.
- A. TARSKI, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: *Studia philosophica commentarii societatis philosophicae polonorum*, Band 1, Lemberg 1935, 261–405. Wiederabgedruckt in: BERKA–KREISER, *Logik-Texte*, Akademie Verlag, Berlin 1986, 445–546.

M. WHITE, *Toward Reunion in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959.
WHITEHEAD–RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge 1910.