Rawls und Präferenzen

Der Band enthält zwölf Beiträge zur aktuellen Diskussion über den politischen Liberalismus. Er geht aus einer Arbeitstagung mit John Rawls hervor, deren Ziel es war, die philosophische und politische Tragfähigkeit einer nur auf den Bereich des Politischen beschränkten Theorie der Gerechtigkeit zu prüfen, wie sie Rawls in seinen jüngsten Aufsätzen vorgestellt hatte.

Vom traditionellen Liberalismus unterscheidet sich John Rawls' politischer Liberalismus durch seine philosophische Bescheidenheit. Der für moderne demokratische Gesellschaften charakteristische Pluralismus schließt es aus, die obersten Grundsätze einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft auf der Grundlage einer das menschliche Leben insgesamt umfassenden moralischen Lehre zu rechtfertigen, wie Kant und John Stuart Mill dies versucht hatten. Dieser Einwand gilt nach Rawls auch für Habermas' Versuch einer diskursethischen Rekonstruktion der normativen Voraussetzungen pluralistischer Demokratie.

Von John Rawls ist im Suhrkamp Verlag erschienen: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1975; auch als stw 271); *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze*, hg. von Wilfried Hinsch (1992; auch als stw 1123).

Zur Idee des politischen Liberalismus

John Rawls in der Diskussion

Herausgegeben von der
Philosophischen Gesellschaft
Bad Homburg und
Wilfried Hinsch

Suhrkamp

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Zur Idee des politischen Liberalismus :
John Rawls in der Diskussion
hrsg. von der Philosophischen Gesellschaft
Bad Homburg und Wilfried Hinsch
1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1296)
ISBN 3-518-28896-2
NE: Philosophische Gesellschaft <Homburg, Höhe>; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1296
Erste Auflage 1997
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1997
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 02 01 00 99 98 97

Inhalt

Vorwort 7

Wilfried Hinsch
Politischer Konsens in einer streitbaren Welt 9

I. Öffentliche Vernunft und übergreifender Konsens

Rüdiger Bittner
Die Hoffnung auf politischen Konsens 39

Ursula Wolf
Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft 52

Wilfried Hinsch
Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung 67

II. Politische Gerechtigkeit und demokratische Legitimität

John Rawls
Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs 116

Peter de Marneffe
Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs . 142

Jürgen Habermas
Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch 169

John Rawls
Erwiderung auf Habermas 196

Robert Alexy
Theorie der Grundfreiheiten 263

III. Politische Konzeptionen und umfassende Lehren

Christoph Fehige
Rawls und Präferenzen 304

Ludwig Siep
Rawls' politische Theorie der Person 380

Rainer Forst
Gerechtigkeit als Fairneß: ethisch, politisch oder moralisch? 396

Friedo Ricken
Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich? 420

Literatur 439

Namenregister 448

Adressen der Herausgeber und Autoren 451

Vorwort

Die im vorliegenden Band versammelten Aufsätze gehen auf eine Tagung mit John Rawls im Sommer 1992 in Bad Homburg zurück. Mit zwei Ausnahmen handelt es sich bei allen Beiträgen um Ausarbeitungen der dort gehaltenen Vorträge: der Aufsatz von Jürgen Habermas und die Erwiderung von Rawls auf ihn entstanden in der vorliegenden Form erst später. Englische Fassungen der beiden Texte sind im *Journal of Philosophy* erschienen (Vol. XCII, (1995), S. 109-180). Auch sie lassen jedoch den Einfluß der fruchtbaren Bad Homburger Diskussionen erkennen, und Rawls' Erwiderung ist der Sache nach nicht nur eine Antwort auf Habermas, sondern ebensosehr Auseinandersetzung mit den kritischen Beiträgen der anderen Teilnehmer. Das Ziel der Zusammenkunft in Bad Homburg war es, mit Rawls in eine konstruktiv-kritische Diskussion über die Weiterentwicklungen seiner Gerechtigkeitstheorie einzutreten. *Political Liberalism* (1993), nach *A Theory of Justice* (1971) das zweite Hauptwerk von Rawls, war zum damaligen Zeitpunkt noch nicht erschienen. Als Diskussionsgrundlage dienten die in *Die Idee des politischen Liberalismus* in deutscher Übersetzung erschienenen Aufsätze von Rawls (stw 1123) und ein Manuskript von *Political Liberalism* mit dem Titel *Two Themes*. Die Aktualität und Relevanz der Diskussionsbeiträge in diesem Band wird dadurch nicht geschmälert. Zum einen beruht *Political Liberalism* zu großen Teilen auf Überarbeitungen der damals bereits vorliegenden Aufsätze. (Zwei Aufsätze – »The Basic Structure as Subject« (R 1978) und »The Basic Liberties and their Priority« (R 1982) – sind wörtlich übernommen worden, ein dritter – »The Priority of Right and Ideas of the Good« (R 1988) – nahezu wörtlich.) Zum anderen haben sich alle Autoren die Mühe gemacht, ihre Beiträge nach Erscheinen von *Political Liberalism* noch einmal durchzusehen, um die mit Blick auf ihre Überlegungen und Einwände notwendigen Korrekturen und Angleichungen vorzunehmen.

Uta Reiling und Andrea Arendt möchten wir an dieser Stelle für ihre Mühe und Sorgfalt bei der Herstellung der Druckfassung des Bandes danken. Maria Groenland, Christoph Halbig, Rotraud Hansberger und Christian Suhm waren so freundlich, beim Korrekturlesen und anderen Redaktionsarbeiten zu helfen. Unser be-

sonderer Dank gilt Peter Rohs, von dem die Anregung zu der Tagung in Bad Homburg ausging und ohne dessen Beistand dieser Band so nicht zustande gekommen wäre.

Bad Homburg und Münster, im Juli 1996

Siegfried Blasche, Wilfried Hinsch

Hinweis zur Zitierweise

Durchgängig werden Aufsätze, Artikel und Bücher in allen Beiträgen durch Autorennamen und Erscheinungsjahr gekennzeichnet. Genauere Angaben zu den einzelnen Schriften finden sich im Literaturverzeichnis am Ende des Bandes. Angaben wie »IV«, »IV.6«, »2.5« stehen für Kapitel und Abschnitte; freistehende arabische Ziffern stehen, wenn nicht anders angegeben, für Seitenzahlen. Die Schriften von Rawls werden durch vereinfachte Angaben identifiziert. »TJ« steht für *A Theory of Justice*; »PL« für *Political Liberalism*. Aufsätze von Rawls werden durch ein »R« plus Jahreszahl gekennzeichnet. Häufig werden zu den englischen Textstellen aus Rawlsschen Schriften auch die entsprechenden dt. Übersetzungen angegeben. Für *A Theory of Justice* geschieht dies in der Regel in der Form von »TJ 22; d 40«. Angaben zu den Aufsätzen von Rawls aus der Zeit zwischen 1978 und 1989, die in deutscher Übersetzung in dem Sammelband *Die Idee des politischen Liberalismus* (R 1992) erschienen sind, haben in der Regel die Form von »R 1980: 526; d 1992: 95«. Gelegentliche Abweichungen von den hier genannten Zitierkonventionen in einzelnen Beiträgen sind selbsterklärend und dürften dem Leser keine Schwierigkeiten bereiten.

Christoph Fehige
Rawls und Präferenzen*

Inhalt

1. Rawls-Gerechtigkeit
2. Präferenz-Gerechtigkeit
3. Rawls und Präferenzen
   3.1 Konsens und Methode
   3.2 ›Urzustand‹, Toleranz und rationale Wahl
   3.3 Allgemeinheit
   3.4 ›Grundgüter‹: Was zählt?
   3.5 ›Grundgüter‹: Verwünschung der Wünsche?
   3.6 Utilitarismus
   3.7 ›Moralische Personalität‹
4. Fazit

Glauben wir einer langen philosophischen Tradition, so sind Präferenzen (oder Wünsche oder ähnliches) das Alpha und Omega der praktischen Vernunft, Moral inklusive. Wie verhält sich diese Tradition zu John Rawlsens Doktrin? In den Abschnitten 1 und 2 werden die beiden knapp charakterisiert, in Abschnitt 3 wesentliche Berührungs- und Streitpunkte aufgezeigt.

1. Rawls-Gerechtigkeit

Beginnen wir mit den Umrissen der Rawlsschen Theorie. John Rawls fragt, unter welchen Bedingungen die »›basic structure‹ of a modern constitutional democracy« als gerecht bezeichnet werden kann. Unter der »basic structure« versteht er

> »the way in which the major social institutions fit into one system. These institutions assign fundamental rights and duties, and by working together they influence the division of advantages which arise through social cooperation.«[1]

Was heißt es, nach der Gerechtigkeit einer solchen Struktur zu fragen? Eine Theorie der Gerechtigkeit, so Rawls, habe die prak-

tische Aufgabe, Menschen unterschiedlicher Wertauffassungen miteinander zu versöhnen. Ihnen die Unterschiede ausreden zu wollen wäre ein hoffnungsloses Unterfangen – das ist »the fact of pluralism«. Wir gucken besser nach, ob die Betreffenden nicht doch ein paar Werte teilen, auf deren Grundlage sich ein Konsens über die Einrichtung des Staatswesens erzielen ließe.[2]

So wendet sich Rawls Werten zu, die in unserer politischen Kultur ohnehin verbreitet sind. Sie lassen sich, so glaubt er, wie folgt darstellen: Die Grundstruktur einer Gesellschaft ist gerecht, falls sie einem Kriterium genügt, das von Leuten in einer bestimmten hypothetischen Entscheidungssituation, der »original position«, gewählt würde. Gewählt würde nach Rawls das folgende Kriterium, in dem Prinzip 1 Vorrang vor Prinzip 2, Prinzip 2.a Vorrang vor Prinzip 2.b hat:

»1. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties which is compatible with a similar scheme for all.
2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions.
2.a They must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and
2.b they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.«[3]

Ohne weiteres besagt dieses Gerechtigkeits-Kriterium wenig, da es an entscheidender Stelle selber Wertwörter verwendet: »fair« und »adäquat« will ja jede Ethik sein – die Frage ist, *was* fair und adäquat ist. Die Prinzipien auszubuchstabieren, sagt Rawls,

»requires specifications [...] [that] assign weights to certain of the primary goods[,] and citizens' fair shares of these goods are specified by an index which uses these weights. The primary goods may be characterized under five headings as follows:

(a) First, the basic liberties as given by a list, for example: freedom of thought and liberty of conscience; freedom of association; and the freedom defined by the liberty and integrity of the person as well as by the rule of law; and finally the political liberties;
(b) Second, freedom of movement and choice of occupation against a background of diverse opportunities;
(c) Third, powers and prerogatives of offices and positions of responsibility, particularly those in the main political and economic institutions;

(d) Fourth, income and wealth;
(e) Finally, the social bases of self-respect.«

Nach den Prinzipien 1 und 2, einschließlich der Prioritäten zwischen und in ihnen, haben alle Bürger »the same equal basic liberties and enjoy fair equality of opportunity« – siehe die Posten (a) und (b), die von Prinzip 1 geschützt werden. »The only permissible difference among citizens is their share of the primary goods in (c), (d) and (e)«, für die Prinzip 2 zuständig ist.[4]

Soweit, wie Rawls es nennt, »justice as fairness«[5]. Der Einfachheit halber sei mit dem Ausdruck »Rawls-Gerechtigkeit« gelegentlich nur das Rawlssche Gerechtigkeits-Kriterium gemeint (Prinzipien 1 und 2 einschließlich Liste der »primary goods«), gelegentlich das Kriterium plus Rawlsscher Argumente dafür; der Zusammenhang wird jeweils die nötige Eindeutigkeit herstellen.

2. Präferenz-Gerechtigkeit

Präferenz-Gerechtigkeit oder Präferentialismus ist die Lehre, deren Beziehung zur Rawls-Gerechtigkeit auf der Tagesordnung steht. Was gut ist (oder richtig, gerecht, geboten), so die Grundidee, setzt sich allein aus dem zusammen, was gut *für* betroffene Parteien ist. Und gut *für* jemanden ist die Erfüllung seiner Wünsche – wobei wir Ausdrücke wie »Wünsche«, »Ziele« oder »Präferenzen« für die Zwecke dieses Aufsatzes synonym verwenden.

Um gut *für Fritz* sein zu können, müßte ein Sachverhalt also etwas damit zu tun haben, ob ein Wunsch, den Fritz zu irgendeinem Zeitpunkt hegt, in Erfüllung geht. Um *moralisch* gut zu sein, müßte ein Sachverhalt eine solche Verbindung zu irgendeinem Wesen aufweisen.

Da all dies nicht für beliebige Wunschbegriffe gelten soll, empfehlen sich einige Erläuterungen, der Kompaktheit des Ausdrucks wegen ein wenig Terminologie:

- Mit Kant und vielen anderen sei stipuliert, daß jeder ceteris paribus seine bewußte Lebenszeit möglichst angenehm verbringen möchte. Nichts Wesentliches hängt an dieser Sprachregelung, aber sie erspart es dem Präferentialisten, neben Wünschen angenehme Bewußtseinszustände gesondert aufzuführen (ἡδονή oder, in Mills Worten, »pleasure, and the absence of pain«); sie

stellt sicher, daß die Wunsch-Komponente von jemandes Wohlfahrt die hedonische Komponente mit abdeckt und damit bereits seine gesamte Wohlfahrt ausmacht.[6]

- Daß jemand etwas wünscht, soll nicht implizieren, daß er es bewußt wünscht; nur, daß, falls er es sich bewußt repräsentieren *würde* – und zwar korrekt und vollständig, diese Bedingung gehört immer dazu –, er es bewußt wünschen *würde*. Im Sinne dieses irrealen Konditionalsatzes kann es also Wünsche geben, die bloß implizit sind.
- Wörter wie »wünschen«, »wollen«, »präferieren« beziehen sich, soweit nicht anders erwähnt, auf intrinsische Präferenzen, nicht also auf Präferenzen für bloße Mittel zur Verwirklichung anderer Zwecke.
- Reden wir davon, daß eine Präferenz oder ein Wunsch befriedigt, erfüllt oder frustriert wird, meinen wir damit noch nicht, daß das Bewußtsein des Präferierenden affiziert wird; sondern nur, daß das, was er sich gewünscht hat, der Fall ist resp. nicht der Fall ist. Da man auch Dinge wünschen kann, die anderes als das eigene Bewußtsein betreffen, unterscheidet sich der Präferentialismus deutlich vom Hedonismus.
- Schließlich zwei Neologismen. Jeder Satz, der unter folgendes Schema fällt, heiße ein *Guter Satz*:
  Falls Individuum *a* (zur Zeit *t*, mit Intensität *i*) will, daß *p*, dann *p*.
  Und das *Orektogramm* einer Welt sei sozusagen ihr moralisches Logbuch: eine Liste, die für die betreffende Welt aufführt, welche Wünsche (von wem, zu welcher Zeit, in welcher Stärke) gehegt und welche erfüllt werden.

Vor diesem Hintergrund können wir den Präferentialismus ein wenig präziser charakterisieren:

1 Jede Präferenz zählt. Will sagen: Von jedem Guten Satz gilt, daß es pro tanto gut ist, ihn wahr zu machen.[7]
2 Nur Präferenzen zählen. Wie William James es ausdrückt: »The only possible reason there can be why any phenomenon ought to exist is that such a phenomenon actually is desired.«[8] Moral superveniert demnach über Präferenzbefriedigung, und Orektogramme enthalten alle Informationen, deren es bedarf, um mögliche Welten zu bewerten.

3 Jeder nach seiner Fasson: Auf welche Gegenstände sich Präferenzen richten, ist letztlich ohne Belang. Je zwei Welten, deren Orektogramme sich nur hinsichtlich der Desiderata unterscheiden, sind moralisch gesehen gleich gut.[9]

Präferentialist ist, wer eine Ethik verficht, die diesen drei Bedingungen oder etwas sehr Ähnlichem genügt.[10] Wollen wir neben möglichen Welten andere Entitäten bewerten, etwa Charaktere, Handlungen, Propositionen oder Gesellschafts-Strukturen, so können wir sie als in dem Maße gut, gerecht oder richtig bezeichnen, wie sie Teile guter (oder wenigstens der besten machbaren) Welten sind oder sie herbeizuführen helfen.

Anders als jedes einzelne System der Präferenz-Gerechtigkeit sagt das präferentialistische Credo als solches nichts darüber, was passieren soll, wenn Präferenzen miteinander in Konflikt geraten. Sollten die Beteiligten abstimmen? Sollten wir den Wünschen derjenigen Priorität geben, die am wenigsten Präferenzbefriedigung bekommen? Gibt es so etwas wie Nutzenfunktionen, und würden sie bei der Interessenabwägung eine Rolle spielen? Im Rahmen der präferenzbasierten Ethik sind verschiedene Antworten gegeben worden. Der Utilitarismus, die Lehre, die uns vorschreibt, schlicht das Maximum an Präferenzbefriedigung anzustreben, ist nur eine von ihnen.[11]

Die Grundidee der Präferenz-Gerechtigkeit wird von einer weitverzweigten Familie alter und neuer Theorien geteilt und variiert. Anderer Leute »Zwecke«, so beispielsweise Kant in Sachen Moral, »müssen [...] soviel möglich meine Zwecke sein«. Auch die Wege, von denen mit mehr oder weniger Plausibilität behauptet wird, sie führten zu solchen Thesen, sind zahlreich. Zu ihnen gehören Grundgedanken der praktischen Philosophie Kants, die Goldene Regel, Empathie, Mitleid, moralische Gefühle und Intuitionen, aufgeklärtes Eigeninteresse, die Bedeutung und Universalisierbarkeit moralischer Urteile und die Verwandtschaft von Rationalität und Moral.[12] Hat die Präferenz-Gerechtigkeit recht, so ist das Sollen letztlich durch das Wollen aller bestimmt, wie immer dieses Wollen ausfallen oder genannt werden mag – durch ihren Nutzen, ihr Glück, ihre Wohlfahrt, durch ihre Interessen, Zwecke oder Präferenzen.

3. Rawls und Präferenzen

Beide Theorien, Rawls- und Präferenz-Gerechtigkeit, haben wir umrissen. Was haben sie gemein, was nicht? Wir wollen Rawlsens Theorie durchstreifen und dort verweilen, wo sich Vergleiche anbieten. Auch einige Bedenken, die keiner präferentialistischen Prämissen bedürfen, werden zur Sprache kommen (besonders gegen Anfang, in den Abschnitten 3.1 bis 3.3). Es wird sich in der Tat um eine Art Streifzug handeln: Rawls möchte in seiner Theorie Prämissen nicht von Folgerungen unterscheiden,[13] und das setzt der Linearität der Auseinandersetzung Grenzen. So habe ich die kritischen Bemerkungen im wesentlichen lose nebeneinandergestellt. Bei der Orientierung helfen die Querverweise, die Gliederung in sieben thematische Gruppen (Abschnitte 3.1 bis 3.7), die dem Aufsatz auch voransteht, und das Fazit (Abschnitt 4).

3.1 Konsens und Methode

Naheliegender Ausgangspunkt wären die Methoden. Eine Theorie der Gerechtigkeit hat, so Rawls, die praktische Aufgabe, Menschen unterschiedlicher Wertauffassungen mindestens in einigen Hinsichten miteinander zu versöhnen. Wir sollten herausfinden, ob nicht die Menge der von ihnen *geteilten* Werte ausreicht, um über Kriterien für die Grundstruktur der Gesellschaft einen Konsens zu tragen oder herbeizuführen. Rawls-Gerechtigkeit ist ein Vorschlag für den Inhalt eines solchen Konsenses.[14]

Nun weisen Konsens und Moral nicht immer in dieselbe Richtung. In jedwedem wirklichen Staat wird ein Konsens, sei es zu Grundsätzlichem, sei es zu Speziellem, bestenfalls von der Mehrheit getragen werden, nicht von allen. Soll Rawlsens Konsens-Suche auf unserem Planeten Aussichten haben, muß sie sich also mit großer mehrheitlicher Zustimmung begnügen. Mehrheiten, auch große, können aber das moralisch Falsche tun. Manchmal schicken sie Minderheiten in Konzentrationslager, manchmal machen sie andere Fehler, die nicht ganz so dramatisch sind. In der einzigen Bedeutung von »Konsens«, die dem Rawlsschen Unternehmen eine Chance läßt, d. h. in derjenigen, die keine Einstimmigkeit erfordert, kann ein Konsens ungerecht sein.

Was dann? Mit welcher *Methode* kann Rawls es vermeiden, zu einem moralisch falschen Konsens stehen zu müssen?

Spielen wir mögliche Antworten durch. Erster Versuch: Ein Rawlsianer könnte uns damit trösten wollen, daß es in der Welt, wie sie ist, keine unmoralischen Mehrheiten gebe. Die Behauptung wäre jedoch offensichtlich unzutreffend.

Zweiter Versuch: Wir könnten eine weniger normative Lesart des Projekts ins Auge fassen. Zwar sagt Rawls selbst, daß seine Lehre moralisch und normativ sei.[15] Trotzdem, vielleicht will er nur eine Diagnose in *deskriptiver* Ethik stellen. Vielleicht sagt er nur, daß sich ein bestimmtes Kriterium für die Grundstruktur der Gesellschaft aus den meisten Moralen, die zur Zeit im Umlauf sind, herleiten läßt: Handelsübliche »comprehensive doctrines« (»umfassende Lehren«) »recognize its concepts, principles and virtues as theorems, as it were, at which their several views coincide«.[16]

Die Diagnose ist jedoch weder begründet noch wahrscheinlich. Wir finden im Rawlsschen Werk keine Herleitungen, die sie abstützen könnten. An keiner Stelle sehen wir, daß eine ›umfassende Lehre‹ daraufhin abgeklopft würde, ob Rawls-Gerechtigkeit eines ihrer Theoreme *ist*.

Und wie aussichtsreich wäre das Abklopfen? Zwar erwähnen in der Politik viele Anhänger dieser oder jener Moral oder Partei manche der intuitiven Vorstellungen, die Rawls verwendet, und bekennen sich zu Regierungsformen und Verfassungen, die solchen Vorstellungen nahekommen. Bloß würden viele dieser Leute eine ganze Reihe der Ideale mit Freude über Bord werfen, wenn sie es nur für durchsetzbar hielten, an deren Stelle die eigenen zu implementieren. Für manch einen ist der Staat, in dem er sich findet, ein Modus vivendi, und das ist, wie Rawls sagt, nicht die Art von Konsens, die er im Sinn hat.[17] Kann die moralische Schnittmenge mehr als ein Wunschtraum sein? Millionen von Kirchenanhängern zum Beispiel werden ein Gerechtigkeits-Kriterium nur unterschreiben, wenn nach ihm der Zustand des Gemeinwesens dem *tatsächlichen* Fortbestehen ihrer Religion (nicht nur der *Möglichkeit*, sie zu praktizieren) förderlich zu sein hat (höchstens zähneknirschend, also als Modus vivendi, akzeptieren sie eine Verfassung, die das nicht sagt); Millionen von Nicht-Kirchenanhängern werden nur ein Kriterium unterschreiben, das dies nicht verlangt.[18] Analog in vielen anderen Punkten.

Auch wenn die Schnittmengen-These zuträfe, brächte sie nicht

viel. Sie besagt, daß Rawls-Gerechtigkeit viele Anhänger hat – ein Grund für die Anhängerschaft ergibt sich daraus nicht. Jeder von uns muß sich fragen, ob er sich dem moralischen Trend anschließen will, und für diese Entscheidung gibt Rawls ihm nichts an die Hand.

Dritter Versuch: Nachdem auch der Ausflug ins Deskriptive Probleme aufwürfe, könnte der Rawlsianer probieren, *zukünftige* Präskriptivität ins Feld zu führen. Wäre es nicht damit getan zu zeigen, daß die meisten Menschen auf lange Sicht *lernen*, das, was vielleicht als bloßer Modus vivendi begann, um seiner selbst willen zu befürworten? Mit der Zeit könnten sie ihn als Zweck verstehen, nicht mehr bloß als das beste Mittel zur Verwirklichung der eigenen, von ihm abweichenden Zwecke. Rawls-Gerechtigkeit, herrschte sie erst, »may *gain* the allegiance«, die ihr zur Zeit abgeht.[19]

Doch ist es schwierig, eine solche Voraussage zu erhärten – Wahlprognosen etwa führen uns vor Augen, wie schlecht Demoskopen in die Zukunft blicken können. Damit das Argument funktioniert, müßten wir des weiteren zeigen, daß eine unmoralische Theorie, wäre *sie* nur erst implementiert, nicht mit breiter Unterstützung rechnen könnte; falls doch, wäre das Kriterium der zukünftigen Präskriptivität diskreditiert.

Zudem läßt Präskriptivität, die bloß zukünftig ist, uns Heutigen ein Motivationsproblem. Eine Bewertung, selbst eine eigene, vorauszusagen heißt ja nicht, sie zu teilen. Überzeugen wir etwa einen Teenager von der *Prognose*, daß er in zwanzig Jahren andere Dinge schätzen wird als heute, so haben wir ihm noch keinen *Grund* dafür gegeben, bessere Musik zu hören. Auch ein Moralist könnte konsistenterweise das, was seiner Ansicht nach in ein paar Jahrzehnten für wertvoll gehalten wird, trotzdem verurteilen.

Der Mensch, so haben weise Leute gesagt, sei das Tier, das sich an alles gewöhne.[20] Damit, daß er sich auch an Rawls-Gerechtigkeit gewöhnen würde, wäre also wenig bewiesen.

Hier, als vierter Versuch, ein radikaler Vorschlag zur Zusammenführung von Konsens und Moral: Anstatt zu *behaupten*, das Konsensfähige sei das Richtige, könnten wir das Konsensfähige als das Richtige *definieren*. Stimmt die Mehrheit einer Gruppe X darin überein, eine Minderheit zu verfolgen, so ist Verfolgung richtig-für-X, obwohl vielleicht nicht richtig-für-uns. Schließlich gilt, so Rawls: »The aims of political philosophy depend on the society it addresses«.[21]

Zugegeben, wir können eine inadäquate Ethik vermeiden, indem wir uns auf eine inadäquate Metaethik zurückziehen. Oben hieß es, ein bestimmtes moralisches Urteil, nämlich das Akzeptieren eines falschen Konsenses, würde Rawlsens Methode diskreditieren. Nun müßten wir sagen, es gebe so viele *Bedeutungen* der Wörter »moralisch«, »richtig« etc. wie konsentierende Gruppen. Was in Australien letztlich gut oder richtig *ist*, könnte sich dann von dem unterscheiden, was in Spanien letztlich gut oder richtig *ist*. Das jedoch ist moralischer Relativismus und nichts, auf das Rawls festgelegt sein möchte und sollte.

Fünfter Versuch: Ein Rawlsianer könnte den Anwendungsbereich seiner Methode beschränken. Er könnte erklären, sie sei für all diejenigen Fälle, in denen sie zu unmoralischen Ergebnissen führen würde, nicht einschlägig.[22] Aber wissen wir ohne die Methode, welche Ergebnisse unmoralisch sind? Wenn ja, ist die Methode überflüssig. Wenn nein, ist die Beschränkung des Anwendungsbereichs nicht verstehbar.

Sechster Versuch: φρόνησις. Die moralischen Urteile, mit denen unsere Methode arbeitet, so könnte Rawls einwenden, müssen der Reflexion standhalten. Sie müssen »reasonable« sein, und das sind perverse Urteile eben nicht. »We collect«, sagt Rawls,

> »settled convictions [...] and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent conception of justice. [...] We look [...] to our public political culture itself [...] as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles.«[23]

Doch was bedeuten die Wörter »settled convictions«, »considered judgments«, »reasonable«, »reflective« und ihre Verwandten? Bei Rawls finden wir zwei Antworten: erstens intuitionistische Methoden, zweitens Listen moralischer Urteile.

Was intuitionistische Methoden betrifft: Woher wissen wir, daß Rawlsens Objets trouvés, die »basic intuitive ideas [...] from within a certain political tradition«, nicht unmoralisch sind?[24] Was, wenn eine Tradition schlimm ist? Sollten wir uns in einem solchen Fall an die Rawlssche Methode halten? (Was wird dann aus der Moral?) Oder an die Moral? (Wo bleibt dann die Methode?)

Gerade *Kantianern*, die sich zum Rawlsschen System hingezogen fühlen, sollte sein Intuitionismus zu denken geben. Rawls teilt, wie wir alle, mit Kant dieses oder jenes materialethische Ideal. Doch baut er, s. o., auf das moralische »on dit« – kontingent, em-

pirisch, in Raum und Zeit variierend –, das Kant als Grundlage der Moral zu wacklig war.

Was nun eine Liste moralischer Urteile betrifft, so kann sie gewiß dazu verwendet werden, per Dekret die Menge der zugelassenen Konsense zu beschränken: Gerechtigkeit soll nicht alle und jeden miteinander versöhnen, sondern nur diejenigen, die »reasonable« genug sind, ohnehin schon zu meinen, auch Atheisten sollten frei reden dürfen, Sklaverei solle vermieden werden und so fort. Wir schließen einen falschen Konsens aus, indem wir auflisten, welche Inhalte ein richtiger Konsens respektieren müßte – was jemand schon alles glauben muß, um beim Konsens dabeisein zu dürfen. Nur: Wenn wir das vorher auflisten müssen, was bleibt dann von der Methode? Die Listen sind Credos, keine Methode.

Siebter und letzter Versuch: Es könnte jemand einwenden, Toleranz, Versöhnung, Konsens und Grundfreiheiten, all das seien doch tolle Sachen; Rawls mache sie zu seinem Programm und sei deswegen der richtige Mann.

Es machen aber zahlreiche Lehren irgendwelche Spielarten dieser tollen Sachen zu ihrem Programm[25] – da sollte man genau hinschauen, ob man speziell von der Rawlsschen Spielart enthusiasmiert ist. Wer es denn ist und sich Rawls *deswegen* anschließt, sollte nicht ipso facto glauben, Rawls habe ihm ein *Argument* für die betreffenden Dinge gegeben. Freunde bestimmter Werte, sagen wir die auf Rawlssche Weise Toleranten (oder die Intentionalisten, s. u., Abschn. 3.7), haben dann eine Sammlungsbewegung und ein Sprachrohr gefunden. Ähnliches gibt es für Autofahrer, Christen, Nationalisten oder Meditierende. Nur hat Rawls, insofern er ein materialethisches Banner hochhält, hinter dem wir (oder einige von uns) ohnehin marschieren wollen, für die *Plausibilität* von dessen Aufschrift, auch wenn es eine gute wäre, noch nichts *geleistet*.

Eine Begründung fehlt nicht nur in dem Sinne, in dem Rawls selbst dies begrüßt, wenn er sagt, ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ wolle ja »a freestanding view« statt einer »comprehensive doctrine« sein. Sie fehlt in einem weitergehenden Sinne: Rawls gibt Vertretern ›umfassender Lehren‹ nicht einmal Gründe für Art und Ausmaß der Toleranz gegenüber anderen solchen Lehren. Alles über ihre Toleranzbereitschaft folgt ja bereits aus einer ›umfassenden Lehre‹. Selbst Rawlsens häufiger Hinweis, seine Konzeption von Gerechtigkeit sei eine politische, suche Stabilität, wolle Bürgerkriege und

Unterdrückung vermeiden und sich daher umstrittener Begründungen und Verdikte enthalten, ... – selbst dieser »political constructivism«[26] kann keines ihrer Gebote rechtfertigen, nicht einmal das Toleranz-Gebot selbst. Er ist einfach äquivalent mit Thesen der Form, daß der innere Frieden wichtiger ist als dieses oder jenes andere Gut. Das sind schlichteste moralische Ansichten, keine Begründungen. Bei jeder von ihnen muß sich Rawlsens Leser von neuem fragen,wie attraktiv er sie findet. Argumente bekommt er nicht.

Rekapitulieren wir. Es ist, als stünde Rawls in einer erregten (wie er sagen würde: vom »fact of pluralism« geprägten) Debatte auf und sagte: »Nun, wenn wir uns nicht einigen können, warum einigen wir uns nicht einfach auf folgendes?« Der Witz eines solchen Wortbeitrages bleibt, vielleicht merkt man es ihm in der vorstehenden Formulierung bereits an, rätselhaft:

(i) *Entweder* führt der Einigungsvorschlag Gründe dafür ins Feld, daß wenigstens einige der Streitenden wenigstens einige ihrer Werte ändern sollten; aber das ist ausdrücklich nicht das Projekt, denn Gründe, so Rawls, sind kontrovers.[27]

(ii) *Oder* er zeigt von einem Kompromiß, daß jede Partei, aufgrund der Macht und Opposition der anderen, mehr Verwirklichung ihrer Werte nicht durchsetzen kann – daß Rawls-Gerechtigkeit, wie der Spieltheoretiker sagen würde, ein Gleichgewichtspunkt ist; doch auch das ist (s. o.) ausdrücklich nicht das Rawlssche Unterfangen.

(iii) *Oder* er zeigt, daß sich die meisten Parteien, ohne es zu merken, in entscheidenden Fragen die ganze Zeit einig waren; nur hat erstens diese These eine geringe Ausgangswahrscheinlichkeit; zweitens hat Rawls in Richtung auf einen solchen Nachweis keine Schritte unternommen; drittens könnte diese Einigkeit, wenn es sie gäbe, moralisch falsch sein; viertens ist das, was es da nachzuweisen gölte – daß sich mehrere Parteien in bestimmten Fragen einig sind –, strukturell so banal, daß der Nachweis keiner Umwälzung der Methoden bedürfte und keiner Innovation in Sachen Witz und Wesen der politischen Philosophie.[28]

(Will der Wortbeitrag statt aktueller Übereinstimmung nachweisen, daß der Befolgung des Vorschlags Werteänderungen zu seinen Gunsten *folgen* würden, dann gilt: Bei Rawls fehlt

auch dieser Nachweis; und wäre er erbracht, wäre noch nicht gezeigt, daß die Befolgung *jetzt* rational oder geboten ist.)

Wenn sich (siehe iii) die Parteien in den betreffenden Fragen nicht einig waren und sie (siehe i) keinen Grund für eine Werteänderung bekommen und sie (siehe ii) keinen Anlaß zu der Überzeugung haben, Rawls-Gerechtigkeit sei »the best they can get«, dann wäre es irrational von ihnen, Rawls-Gerechtigkeit zu unterstützen. Bleibt nur:

(iv) Der Einigungsvorschlag ist, wenngleich verpackt in der Rede von der öffentlichen Vernunft, logisch nichts als der Wunsch dessen, der ihn vorbringt: »*Ich* möchte / *meine* Moral möchte, daß wir wie folgt verfahren.«[29]

Rawls hat also gepredigt, nicht begründet. Wie die meisten Menschen ventiliert er seine moralischen Gefühle. Seine Partei, die Toleranz-Partei, ist eine unter vielen; wie die anderen Parteien hofft und versucht sie, eine große Partei zu sein, und wie die meisten bevorzugt sie Vokabeln, die insinuieren, sie habe einen ποῦ στῶ der praktischen Vernunft inne – ein Argument oder eine Methode, die denjenigen von der Parteilinie überzeugen könnte, der nicht ohnehin schon von ihr überzeugt war. Und wie den meisten fehlt ihr dieser ποῦ στῶ.

Versöhnung im Zeichen des Rechten ist ein hehres Ziel, und Rawlsens Einsatz daür hat menschliche Größe. Viele von uns *möchten* an den Erfolg seines Projekts glauben. Falls wir unseren Blick durch diesen Wunsch nicht trüben lassen, müssen wir die schmerzliche Erkenntnis machen, daß Rawls keine Methode hat, die uns hülfe, dieses Ziel zu erreichen. Er möchte darauf hinweisen, daß sich viele Leute in vielem einig sind. Selbst wenn das stimmen würde: Machen wir es zum Kriterium des Moralischen, kommen wir in Teufels Küche; tun wir es nicht, läßt der Hinweis alle moralischen Fragen offen.

3.2 ›Urzustand‹, Toleranz und rationale Wahl

Wechseln wir das Thema: Nimm an, es wäre für dich rational, bestimmte Richtlinien für die Gesellschaft zu wählen, falls du dei-

nen eigenen Platz in der Gesellschaft nicht kennen würdest. Das spräche für die moralische Adäquatheit des Maßstabs. Schließlich wurde er blind gewählt, und Justitia *ist* blind – Moral ist Wahl minus Wissen um Identität.

Dieser Grundgedanke ist von Präferentialisten früh ausgeführt worden, siehe Vickrey 1945 und Harsanyi 1953.[30] John Rawls, mit dessen Namen heute viele den Grundgedanken verbinden, hat ihn modifiziert: *Wäre eine Vielzahl von Bedingungen erfüllt*, so Rawls, *dann* wäre es für unwissende Parteien rational, für ihre Gesellschaft Rawls-Gerechtigkeit zu wählen. Die modifizierte Wahlsituation wird von ihm als »original position« bezeichnet (»Urzustand«), der Informationsmangel der Wähler als »veil of ignorance« (»Schleier der Unwissenheit«).

Zu den Bedingungen gehören folgende: Die Parteien wählen Prinzipien, die »the basic structure of society« zum Gegenstand haben (TJ § 2). Zur Wahl stehen Rawls-Gerechtigkeit, einige ihrer nahen Verwandten und ein paar traditionelle Gerechtigkeits-Konzeptionen (TJ § 21). Die Parteien wählen nur solche Prinzipien, die sich weder direkt noch indirekt auf bestimmte Individuen beziehen (Allgemeinheits-Bedingung); die auf alle und von allen angewandt werden können (Bedingung der unbeschränkten Anwendbarkeit); die jeder kennt und von denen jeder weiß, daß die anderen sie kennen (Öffentlichkeits-Bedingung); und die von allen als endgültig betrachtet werden (Endgültigkeits-Bedingung; zu diesen vier Bedingungen s. TJ §§ 23 f.). Die Parteien wissen nichts über die Besonderheiten der Gesellschaft, in der sie leben werden, und nichts über ihren eigenen Platz in ihr; sie kennen jedoch »general facts about human society« (TJ § 24), einschließlich der Tatsache, daß normale Bedingungen herrschen, »under which human cooperation is both possible and necessary« (TJ § 22).[31]

Welchen Status hat der ›Urzustand‹?

Ein Präferentialist hat mit dem modifizierten Arrangement Probleme, unter anderem, wie gehabt, methodische. Ist es Jargon oder Begründung oder beides? Das ist bei Rawls schwer auszumachen. Einerseits hören wir des öfteren, die moralischen Ergebnisse des ›Urzustandes‹ müßten sich noch dem Gericht unserer moralischen Intuitionen stellen, und er sei bewußt so gestaltet, daß er bestimm-

te Ergebnisse generiert. Andererseits füllen Versuche zu zeigen, was im ›Urzustand‹ gewählt würde, viele Seiten, und es klingt, als sollten bestimmte Grundsätze durch den Nachweis widerlegt sein, daß die Wahl nicht auf sie fiele; das deutet darauf hin, daß dem ›Urzustand‹ doch moralische Autorität beigemessen wird.

So ergibt sich ein unerfreuliches Pingpong: Fragen wir nach der Autorität des ›Urzustandes‹, werden wir darauf verwiesen, daß die in ihm gewählten Prinzipien moralisch willkommen sind. Fragen wir nach der Adäquatheit ebendieser Prinzipien, werden wir darauf verwiesen, daß sie im ›Urzustand‹ gewählt würden. Dieses Paar von Antworten dreht sich im Kreise. Rawls dazu: Man arbeite »from both ends«.[32]

Am sichersten ist, wir verfahren per Fallunterscheidung. Der ›Urzustand‹, so hatten wir gesagt, muß Jargon oder Begründung oder beides sein. Angenommen, er ist nur Jargon. Der Autor möchte uns sagen, daß seine Vorstellungen von Gerechtigkeit in eine bestimmte und voraussetzungsreiche Geschichte über eine rationale Wahl übersetzt werden können – mehr nicht. Diese Möglichkeit braucht uns nicht weiter zu beschäftigen, würde sie doch implizieren, daß seine *Argumente* für diese Konzeption entweder nirgends oder andernorts stünden. Wahl minus Identität wäre ein fünftes Rad am Wagen.

Nehmen wir also an, die Geschichte von der rationalen Wahl wäre statt als bloßer Jargon zumindest *auch* als Begründung gedacht: Eine Wahl, die unter den genannten Bedingungen stattfindet, soll – und diese These ist so gehalten, daß ihr selbst Verfechter von subtilen Mischungen aus Jargon und Begründung zustimmen müßten – ipso facto wenigstens einige moralische Autorität haben. Aber wieso? Gerechtigkeit als Wahl minus Wissen um Identität ist zwar ein plausibler Grundgedanke. Doch bei Rawls heißt es, wie referiert, nicht nur ›minus Wissen um Identität‹, sondern ›plus zahlreicher anderer Bedingungen‹.

›Urzustand‹: unkontroverse Bedingungen

Den Präferentialisten stört dabei nicht, daß im ›Urzustand‹ Gerechtigkeits-Prinzipien statt möglicher Welten gewählt werden; die ›beiden‹ Typen von Wahlen können im wesentlichen ineinander übersetzt werden. Aus ähnlichen Gründen stört ihn nicht, daß

die Gerechtigkeits-Prinzipien die Grundstruktur betreffen sollen. Da es für beliebige Sachverhalte *p* und Grundstrukturen *x* zu den Eigenschaften von *x* gehört, daß *x* dem Sachverhalt *p* förderlich resp. nicht förderlich ist, schließt die Konzentration auf Grundstrukturen keinen Sachverhalt von der moralischen Bewertung aus.

Daher könnte es in die Irre führen, wenn Rawls seine Theorie als weniger ›umfassend‹ denn andere bezeichnet. Urteile über die Grundstruktur sind auch Urteile über einzelne Handlungen, Maßnahmen und Sachverhalte: Daß die Grundstruktur so oder so aussieht, besagen sie, ist wichtiger als jedweder Sachverhalt, der durch ihr Anders-Aussehen herbeigeführt werden könnte. Wer sich auf die Beurteilung der Grundstruktur ›beschränkt‹, praktiziert also, anders als Rawls es darstellt, in keinem sonderlich weitgehenden Sinne moralische Enthaltung oder Neutralität.

Aus wiederum ähnlichen Gründen stört es materialethisch nicht (wohl methodisch, dazu mehr im folgenden Abschnitt, 3.3), daß das Wissen der Wähler auf allgemeine Tatsachen beschränkt ist. Zwar ist Rawlsens Hauptgrund für diese Beschränkung nicht überzeugend:

»If a knowledge of particulars is allowed, then the outcome is biased by arbitrary contingencies. [...] [T]o each according to his threat advantages is not a principle of justice.«[33]

Zur Vermeidung dieser Art von Verzerrungen würde ja der Ausschluß des Wissens darüber, *welche* der (beliebig genau beschriebenen) Rollen man haben wird, reichen. Doch tut das weitergehende Nichtwissen, das Rawls fordert, moralisch nicht weh. Man kann ja ein Gerechtigkeits-Prinzip auch ohne die *Kenntnis* spezieller Tatsachen so formulieren, daß es ihnen gegenüber sensitiv ist: ›Eine Grundstruktur ist gerecht, falls gilt, daß sie, *wenn p* der Fall ist, *q*, andernfalls non-*q* zuträglich ist.‹[34] Rawlsens Theorie wird mit dieser Bemerkung nicht gegen den Strich gebürstet. Da Rechte und Freiheiten konditionale Struktur haben (sie sind, grob gesagt, gewahrt, falls gilt, daß jemand das und das könnte oder erhielte, wenn er es wollte), sind auch die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien im erläuterten Sinne gegenüber speziellen Tatsachen sensitiv.

Wiederum ähnliches gilt für die vielbeachtete Bedingung, daß die Wähler im ›Urzustand‹ nicht einmal wissen, *wie viele* betroffene

Parteien es geben wird. (Denn das ist eine spezielle, keine allgemeine Tatsache.) Man findet das Rawlssche Argument gelegentlich dargestellt, als könnten die Parteien *schon deswegen* – also auch unabhängig von ihrem Unwissen, *welche* Rollen das Leben im Repertoire haben wird – nicht mit Wahrscheinlichkeitsannahmen betreffs ihrer Rolle operieren.

Die korrekte Einschätzung speziell dieses Punktes ist etwas kompliziert. Zunächst ist das »schon deswegen« fehl am Platze: Die Gerechtigkeits-Prinzipien könnten, wie im vorigen Absatz allgemein erläutert, auch in Unkenntnis der Anzahl so gefaßt werden, daß sie, per Fallunterscheidung, gegenüber der Anzahl sensitiv sind – eine Möglichkeit, die oft übersehen wird. *Innerhalb* der in den Gerechtigkeits-Prinzipien aufgeführten Fälle (es gibt n Leute, $n + 1$ Leute, $n + 2$ Leute etc.) könnte dann mit wohlbestimmten Annahmen der Gleichwahrscheinlichkeit der Identitäten operiert werden.

Diese Angelegenheit gilt es von einer anderen zu unterscheiden, die nicht auf dem Anzahl-Unwissen zu fußen versucht: Der zu Beginn dieses Abschnitts skizzierte Grundgedanke besagt nur, daß man, um die moralische Antwort zu bekommen, entscheiden soll, als wisse man nicht, wer man sei. Daraus eine Annahme der Gleichwahrscheinlichkeit der Identitäten zu machen wäre allemal begründungsgbedürftig, selbst bei gegebenem Wissen um die Anzahl der betroffenen Individuen. Vielleicht könnte der Grundgedanke ebensogut als Absenz jeglicher die Identität betreffenden Wahrscheinlichkeitsannahme interpretiert werden. (Und wir wissen aus der Statistik, daß man nicht rationalerweise bei solch einer Absenz Gleichwahrscheinlichkeit voraussetzen darf; bei dem Verfahren könnten verschiedene Arten, den Ereignisraum in Optionen zu unterteilen, Wahrscheinlichkeitsaussagen ergeben, die einander widersprechen.) Wie eine Entscheidungstheorie für wahrscheinlichkeits*lose* Fälle auszusehen hat, ist kontrovers, und davon hängt im wesentlichen ab, welche moralischen Prinzipien sich ergäben, würde man ›Wahl minus Wissen um Identität‹ wahrscheinlichkeitslos interpretieren. Da dieser Unterschied (Gleich- oder keine Wahrscheinlichkeit) keiner zwischen Rawls-Gerechtigkeit und dem Präferentialismus ist[35], sei hier nicht näher auf ihn eingegangen. Er hat jedenfalls wenig mit der Frage zu tun, ob man die Anzahl der betroffenen Individuen kennt.

Wenden wir uns problematischeren Bedingungen des ›Urzustandes‹ zu. Die Parteien, so haben wir gehört, sollen ihre Grundsätze aus einer gegebenen Liste auswählen. Bloß warum aus einer, die so drastisch beschränkt ist wie die Rawlssche? Viele präferentialistische Moralen sind vorgeschlagen und diskutiert worden, auch nichtutilitaristische.[36] Rawls schließt die meisten von ihnen a priori aus, indem er sie (s. TJ § 21) nicht auf den Wahlschein setzt, den er den Urzuständlern vorlegt! So war es schon immer etwas leichter, Wahlen zu gewinnen.

Eine weitere Schwierigkeit: Wie wir in Abschnitt 3.7 sehen werden, hat Rawls in den letzten Jahren die moralischen Prämissen seiner Theorie weiter verstärkt. Die Parteien des ›Urzustandes‹ sind mit *bestimmten* vorrangigen Interessen ausgestattet worden; rational, wie sie sind, ›wählen‹ sie dann Maßstäbe, die diesen Interessen Vorrang geben.

Präferentialisten stellt sich hier ein moralisches Problem, da für sie letztlich alle Präferenzinhalte gleichwertig sind, siehe Artikel 3 ihres Credos: Was dem einen sin Uhl, ist dem andern sin Nachtigall. Und methodisch verschärft die neue Mega-Prämisse die Frage, wieviel der voraussetzungsreiche ›Urzustand‹ moralisch noch *rechtfertigen* (statt bloß ausdrücken) soll. Bestimmte vorrangige Interessen der Wähler zu stipulieren bringt die Geschichte von der rationalen Wahl um ihren Witz: Je mehr arationalen Input wir vorgeben, dem wichtige Ergebnisse der rationalen Wahl ins Gesicht geschrieben stehen[37], desto weniger bleibt für die Rationalität zu tun. Im Grenzfall wäre rationale Wahl hinter dem ›Schleier der Unwissenheit‹ nur noch ein komplizierter Umweg, eine Simulation von Wahl – wie die umständlich formulierte Frage, welches Speiseeis (oder welche Speiseeis-Richtlinien für eine Gesellschaft) wohl jemand wählen würde, der stets ein vorrangiges Interesse daran hat, Vanille-Eis zu essen. Je mehr und je stärkere Interessen bereits eingebaut sind, desto mehr degeneriert der ganze große Wahl-Apparat zu einem verklausulierten Ausdruck dafür, daß Rawls gerne in einer Gesellschaft leben würde, in der bestimmte Interessen um jeden Preis geschützt werden. Aber warum sagt er das nicht einfach? Wahrscheinlich, weil er glaubt, daß ein moralischer Wunsch, so ausgedrückt, nicht viel hermacht. Das stimmt.

Die Bedingungen der Endgültigkeit und der Öffentlichkeit werfen ein ähnliches Problem auf. Vielleicht ist es *prima facie* richtig, die Grundstruktur, wie diese Bedingungen es verlangen, moralischen Prinzipien zu unterwerfen, die jeder versteht und akzeptiert und von denen er annehmen kann, daß sie von allen anderen verstanden und akzeptiert werden. Aber erstens: Wenn dem so ist, warum zeigt eine moralische Theorie dies nicht?[38] Warum setzt sie es voraus?

Zweitens: Wenn es nach Rawlsens Szenario geht, sind Öffentlichkeit und Endgültigkeit nicht bloß *prima facie* richtig, sondern *Conditiones sine quibus non.* Man beachte, worauf das im Verein mit dem allgemeinen psychologischen Wissen der Wähler hinausliefe: *Ein Gerechtigkeits-Prinzip wäre aus dem Rennen, falls es eine allgemeine Tatsache ist, daß ein merklicher Prozentsatz von Menschen zu dumm oder zu unmoralisch ist, es zu befolgen.*[39] Aber nach allem, was wir wissen, *ist* dies für die meisten moralischen Prinzipien eine allgemeine Tatsache. Bislang jedenfalls vermochte die Spezies nicht durch die Seltenheit normativ defekter Exemplare zu glänzen.

Mit anderen Worten: Toleranz hat bei Rawls einen *sehr* hohen Rang. Das ist Teil der Voraussetzungen. In Form der Bedingungen der Öffentlichkeit und der Endgültigkeit gehört es, bevor die moralische Diskussion überhaupt ihren Anfang genommen hat, zur Ausgestaltung des ›Urzustandes‹.[40]

Erste Bemerkung zur Toleranz: Ausmaß, Klarheit, Begründung

Die Rolle der Toleranz lädt zu einer Reihe von Reflexionen ein. Das Problem ist nicht, daß Rawls der Toleranz *unbeschränkten* Vorrang einräumt. Es gibt Äußerungen, in denen er das bestreitet.[41] Wie sie zu den soeben referierten Ausführungen passen, bleibt rätselhaft. Vielleicht ist das Problem daher nicht einmal, daß er *zu* tolerant ist. *Wie* tolerant er ist, ist schwer zu sagen. Die einschlägigen »primary goods« sind exorbitant vage, dito ihre Gewichtung. Die Last, die Grenzen der Toleranz zu bestimmen, bürdet das Rawlssche System heute zum Großteil den Worten »reason« und »reasonable« auf, da Ziel ein Konsens unter den »*reasonable* comprehensive doctrines« ist und das liberale Legiti-

mations-Prinzip davon redet, was Menschen aufgrund der »human reason« anerkennen können, die ihnen gemein ist.[42] Doch auch die Wörter »reason« und »reasonable« werden so nebulös charakterisiert, daß sie dieser Aufgabe nicht gerecht werden können. Den Präferentialisten würde besonders interessieren, auf was all diese Dinge orektisch hinauslaufen würden, aber er bekommt es nicht gesagt; auch die Entscheidungstheorie der Parteien im ›Urzustand‹ wird uns in keiner wenigstens halbwegs präzisen präferentiellen Form präsentiert. Das Problem ist somit weniger ein materialethischer Dissens als dieses: Genaue Form und genaues Ausmaß der Toleranz bleiben erstens (wie soeben erwähnt) un*klar* und zweitens (wie in den vorhergegangenen Absätzen erwähnt) un*begründet*.[43]

Zweite Bemerkung zur Toleranz: Toleranz und ›umfassende Lehren‹

Ein Wort zu einigen weitverbreiteten Assoziationen. Vielleicht denken wir beim Rawlsschen System an Voltaire, Nathan den Weisen und das Edikt von Nantes, während bei dem Terminus »comprehensive doctrine«, also bei Rawlsens Bezeichnung für das, was seine Lehre nicht sein will, Inquisition, islamischer Fundamentalismus und Diktatur des Proletariats anklingen. Das wäre irreführend. Es gibt ›umfassende Lehren‹, die sehr tolerant sind, und in gewisser Hinsicht toleranter als Rawls-Gerechtigkeit.[44] Nehmen wir die Präferenz-Gerechtigkeit: Sie respektiert, was Menschen wollen – ist eine reinere Form von Liberalität und Toleranz vorstellbar? Ein Präferentialist wird davor zurückschrecken, Leute einer Gehirnwäsche zu unterziehen, einzusperren oder zu foltern, denn die präferentiellen Kosten solcher Aktionen sind, per definitionem, gewaltig.

Wir können uns dem Vergleich – welche Rolle spielt Toleranz für Rawls, welche für den Präferentialisten? – auch vom, wie Rawls es ausdrückt, »fact of pluralism« her nähern. Angenommen, es könnte, nachdem jede Partei die Argumente der anderen zur Kenntnis genommen hat, auf Erden weiterhin Präferentialisten und Nichtpräferentialisten geben. Für den Präferentialisten wäre dies, falls denn wirklich unausweichlich, ein technisches Problem unter anderen. Die Welt konfrontiert uns ja an jeder Ecke mit Widrig-

keiten: mit Dieben, Krankheiten, Unwettern und dergleichem. Nichtpräferentialisten sind ein weiterer Punkt auf dieser Liste. Man muß halt das beste draus machen.

Die Präferenzen der Nichtpräferentialisten, seien es moralische oder nicht, zählen dabei wie alle anderen Präferenzen, nicht mehr und nicht weniger. Wollen Nichtpräferentialisten mehr, als ihnen präferentialistisch zusteht, so ist es präferentialistisch geboten, sie in ihre Schranken zu weisen; sind sie mächtiger und setzen sich durch, so ist, präferentialistisch gesehen, ein Unrecht geschehen. Beides wäre unerquicklich, doch was will man tun? Es ist auch unerquicklich, daß es Mörder gibt und sie mit Staatsgewalt eingesperrt werden müssen, aber der Schutz unseres Lebens ist uns mehr wert als die Toleranz gegenüber Mördern. Alle Moralen zu tolerieren hieße, alle Handlungen zu tolerieren; daher zeigt das Beispiel vom Mörder auch (falls es dafür einer Illustration bedurfte): Dem Rang, den eine Moral der Toleranz gegenüber anderen Moralen adäquaterweise einräumen kann, sind Grenzen gesetzt – Grenzen, die selbst moralische sind. Toleranz ist immer auch Intoleranz gegenüber den Werten, die sie gefährdet.

Was hier über des Präferentialisten Umgang mit Nichtpräferentialisten gesagt wurde, funktioniert prinzipiell bei John Rawls, dem Versöhner, analog; auch er würde Gegnern der Rawls-Gerechtigkeit, halten sie sich nicht an deren Spielregeln, auf die Finger klopfen (Belege dazu in Anm. 41). Rühmt sich jemand damit, daß so etwas nach seinem moralischen System selten vorkäme, so rühmt er sich, falls es überhaupt stimmt, nicht etwa mit einem interessanten Argumenttyp, sondern schlicht mit einem *materialethischen* Zug des Systems: damit, daß darin Toleranz, verglichen mit der Frage, wozu sie führt, recht hoch rangiert. Aber wie hoch *soll* sie rangieren?

Dritte Bemerkung zur Toleranz: Toleranz, Koordination und Rummelplätze

Methodisch ist vielleicht auch der folgende Vergleich erhellend. Je wichtiger Toleranz ist, desto mehr ähnelt das Problem der Gerechtigkeit einer bestimmten Art von Koordinationsproblem: Angenommen, du und ich wollen einen Nachmittag zusammen auf dem Rummelplatz verbringen; wir verlieren uns schon zu Beginn aus

den Augen und haben es versäumt, einen Treffpunkt auszumachen. Jeder Ort wäre als Treffpunkt geeignet; weder für dich noch für mich hat eine Stelle intrinsische Vorzüge, zumindest keinen, der das Wiederfinden des anderen an Wichtigkeit überträfe. Was zählt, ist nicht so sehr, *wo* wir aufeinander warten, sondern daß beide am *selben* Ort warten.[45] Die Spieltheorie weiß auch nicht recht weiter (wie sollte sie?) und bürdet solche Probleme dem psychologischen Merkmal der Augenfälligkeit auf: Geh' zu einem Punkt, der ins Auge springt.

Vieles an Rawlsens Projekt kann in Analogie zum Rummelplatz verstanden werden. In der politischen Philosophie ist es wichtig, daß wir uns irgendwo treffen; und Rawls versucht, einen bestimmten Treffpunkt augenfällig zu machen. Die Bedenken vieler Kritiker lauten: In Sachen Gerechtigkeit könnten sich einige Treffpunkte als so schlecht herausstellen, daß es besser wäre, einander gar nicht statt dort zu treffen. Das sagt gelegentlich Rawls selbst, und für seine Interpretation von »Treffen« ist es besonders plausibel; denn sie impliziert einen stärkeren Konsens als einen *Modus vivendi*, so daß immerhin Modi vivendi, nicht nur Bürgerkriege, zu ihren Alternativen zählen.[46]

Da ein Nichttreffen, so die Kritiker, besser sein kann als manch ein Treffen, ist die moralische Qualität der Treffpunkte eine zentrale Frage. Doch zu ihr sagt Rawls wenig. »The only alternative to a principle of toleration is the autocratic use of state power«[47] – dieser Hinweis genügt nicht. Erstens dürfte das kaum die einzige Alternative speziell zu *Rawlsschen* Vorstellungen von Toleranz sein. Zweitens: Welchen moralischen Preis sind wir bereit zu zahlen, um die Alternative zu vermeiden? Jeden oder nur manchen? Und warum? Welche *Gründe* hat ein jeder von uns, Anhängern anderer Konzeptionen des Guten nicht den Schädel einzuschlagen? Wären (und waren) Reflexionen zu dieser Frage nicht das A und O der politischen Philosophie?

Die Rummelplatz-Analogie hat weitere radikale Konsequenzen. Insofern wir Bürger es als unser Ziel ansehen, uns in Sachen gesellschaftlicher Spielregeln zu einigen (lies: irgendwo zu treffen), sollten wir nicht dauernd fragen, wie es auch in diesem Aufsatz unsere Art ist, *warum* Rawls-Gerechtigkeit dies oder das empfiehlt. Die Frage wäre unvernünftig – als wenn bei der Vereinbarung eines Treffpunkts jemand darauf bestünde, es müßte zusätzlich zu den Gründen, sich überhaupt zu treffen, Gründe für den gewählten

Treffpunkt geben. Im Fall des Rummelplatzes gibt es sie nicht, Riesenrad und Geisterbahn sind gleich gut geeignet.

Spönnen wir diesen Faden weiter, so könnten wir Rawlsens Lehre statt nach ihrer Stichhaltigkeit nach ihrem Nutzen beurteilen: Ist *alles*, was Rawls will, einen Treffpunkt *augenfällig* zu machen? Schießt er, statt ein Argument vorzubringen, auf dem Rummelplatz des Pluralismus eine Leuchtkugel in die Luft? Noch allgemeiner: *Ist Rawlsens Werk eher eine gute Tat als eine gute Theorie?* Stringenz oder nicht, vielleicht sind die *Wirkungen* seiner Äußerungen ein Segen für die Menschheit, und vielleicht sollten wir ihn statt mit Kant mit Gandhi vergleichen – oder mit einem Prediger oder einem Stimulans der Friedfertigkeit. Mag sein, daß er gegen den Perspektivenwechsel nicht einmal etwas einzuwenden hätte.[48] Bloß wäre die neue Frage, und so betrachtet das gesamte Rawlssche Unternehmen, eine Sache der Sozialingenieure und nicht der Philosophen. Die philosophische Frage lautet doch nicht, ob es Rawls *irgendwie* gelingt, Frieden zu stiften; sondern ob er *Gründe* dafür benennt, Frieden zu halten.

Vierte und letzte Bemerkung zur Toleranz: andere Prämissen

Soviel zur Rummelplatz-Analogie. Das Problem der Toleranz, das wir ausgehend von den Bedingungen der Öffentlichkeit und der Endgültigkeit behandelt haben, stellt sich analog bezüglich anderer Elemente der Rawlsschen Theorie, die mit diesen Bedingungen eng verwandt sind. Beispielsweise ist, daß sich etwas vor der »public reason« zu legitimieren habe, – so, wie Rawls diese Wörter zu verwenden beschließt[49] – schlicht ein Plädoyer für Toleranz.

Mit unbedeutenden Änderungen hätten unsere Bedenken auch bei der Prämisse ansetzen können, eine Gesellschaft müsse »well-ordered« sein, also »effectively regulated by a public conception of justice«. Damit ist gemeint: »[I]ts citizens have a normally effective sense of justice [...] [so that] they generally comply with society's basic institutions, which they regard as just.«[50] Rawls richtet diese Forderung an die Gerechtigkeits-Vorstellung, nicht an die Leute: Erstere möge (gegeben, wie die Leute nun mal sind) so ausfallen, daß die Forderung nach »well-orderedness« erfüllt ist. Aber bei dieser Lesart, mit Gerechtigkeit als Variable und dem Verhalten der Leute als Konstante, kann eine wohlgeordnete Gesellschaft

moralisch pervers und die beste realisierbare Gesellschaft ungeordnet sein. Und damit stellt sich auch für »well-orderedness« die Frage, wieviel sie uns wert ist – eine Frage, die von Rawls nicht behandelt wird.

Einen analogen Schritt vom Sein zum Sollen legt Rawls auch mit Hilfe des, wie er sagt, »normativen« Begriffs der Person zurück. Personen in Rawlsens normativem Sinn haben »the capacity for a sense of justice: it is the capacity to understand, to apply, and to act from [...] the principles of political justice«. Der Satz kann in zweierlei Hinsicht als normativ verstanden werden. Erste Lesart: Gegeben ein adäquates Gerechtigkeits-Kriterium, (jetzt kommt die Norm:) soll jede Person gerecht handeln. Vielleicht. Doch die Rolle, die dem Personenbegriff in der Rawlsschen Theorie zugewiesen wird,[51] führt wieder zur umgekehrten Lesart: Gegeben, wie Personen im allgemeinen handeln, (jetzt kommt die Norm:) soll das Gerechtigkeits-Kriterium so konstruiert werden, daß sie sich als gerecht erweisen. Das ist nicht plausibel.

Fazit in Sachen ›Urzustand‹

Um die Betrachtungen zur rationalen Wahl minus Identität zusammenzufassen: Zwischen Rawlsens Wahl-Szenario und dem des Präferentialisten liegen Welten, und gewiß sieht Rawls das selbst so. Was sich zumindest für ein Vergleichen von Präferenz- und Rawls-Gerechtigkeit angeboten hätte, ergibt sich aus der Rawlsschen Geschichte nicht: ein klares Bild dessen, auf was ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ präferentiell gesprochen hinausliefe.

Die wichtigste Frage war die nach der moralischen Autorität des ›Urzustandes‹ und, insofern Rawls sie aus ihm zu gewinnen glaubt, der Gerechtigkeits-Prinzipien. Dazu kann festgehalten werden: Wie die meisten Präferentialisten heute und lange vor ihm eliminiert Rawls aus der Wahl das Wissen um die Identität. So weit, so gut. Aber dann kommen die Zusatzprämissen. Sie haben die Funktion, die resultierende Moral zu einer zu machen, in der Rawlssche Vorstellungen von Toleranz (oder ein Rawlssches Ideal vom Menschen, s. u., Abschnitt 3.7) wichtiger sind als die meisten anderen Werte. Die These wird jedoch nicht begründet und ist zudem derart unscharf, daß es sogar schwerfällt, auf eigene Faust herauszufinden, ob man geneigt ist, ihr zuzustimmen.

Einige der Zusatzprämissen sind zentralen Konklusionen so ähnlich, daß der ›Urzustand‹ nur noch wenig argumentative Arbeit leisten kann. Und einige sind *moralisch* so unplausibel, daß er keine normative Kraft *hat*, die er auf von ihm induzierte Entscheidungen übertragen könnte. Das ist das Hauptproblem. Es verweist die vieldiskutierte Frage, ob Rawls nun zeigen konnte, daß *sein barockes Konstrukt* eine bestimmte Wahl sanktioniert, auf die hinteren Ränge. Nicht jeden Knall sind wir bereit einen Urknall zu nennen, und mit Zuständen, die sich jemand ausdenkt, sollte es sich ähnlich verhalten. Rawlsens eigentümliche Version von Wahl ohne Identität hilft nicht, weder als Begründung noch als Jargon.

3.3 Allgemeinheit

Rawls sucht nach Gerechtigkeits-Kriterien für die Grundstruktur einer »modern constitutional democracy«.[52] Die Fragestellung selbst wirft einige Fragen auf. Warum sollte die Moralphilosophie voraussetzen, anstatt zu zeigen, daß eine konstitutionelle Demokratie das richtige ist? Wollen wir uns mit einer politischen Philosophie zufriedengeben, die nur etwas zur besten *Spielart* einer Staatsform zu sagen hat – und zur besten Staatsform nichts? Wohldefiniertheit stellt eine weitere Schwierigkeit dar: Welche Fälle sollen abgedeckt werden? Der Anwendungsbereich der Theorie wird nur vage charakterisiert, dito dementsprechend das allgemeine Wissen der Parteien im ›Urzustand‹.

Sehen wir von Prämissenlastigkeit und Vagheit ab, so bleibt ein anderer Zweifel: Bewegt sich die von Rawls gewählte Aufgabe auf einer hilfreichen Stufe von Allgemeinheit?

Die Frage ist erläuterungsbedürftig, denn gewiß wäre es gut zu wissen, wie die Grundstruktur einer modernen konstitutionellen Demokratie aussehen soll. Aber nehmen wir mit Rawls an, daß jeder der Bürger, für die er schreibt, einer ›umfassenden‹ Moral anhängt und wir sie ihm nicht ausreden wollen. Moralisch ›weiß‹ der Bürger dann schon alles. Er ›weiß‹ auch, wie die Grundstruktur aussehen soll: so, wie es seiner großen Moral am dienlichsten ist. (Da die große Moral tolerant sein kann – s. o., Abschn. 3.2 –, macht ihn diese Einstellung nicht zu einem intoleranten Menschen.) Er braucht nur noch die Fragen, vor die ihn das Leben

stellt, zu identifizieren und dann in seiner großen Moral nachzusehen, was sie dazu sagt.

Was soll dieser Bürger mit einem *zusätzlichen* Gerechtigkeits-Kriterium für die Grundstruktur moderner konstitutioneller Demokratien? Daß es ein zusätzliches ist, heißt insbesondere, daß das Kriterium nicht einfach (wie das im vorigen Absatz vorgeführte) seine große Moral *zitiert*; es operiert, wie Rawls sagt, mit ganz anderen Begriffen und hat für den Bürger nicht axiomatischen Charakter.[53]

Die Frage nach dem Witz eines im erläuterten Sinne zusätzlichen Kriteriums wird umso drängender, als für die Bürger der Versuch, sich von ihm zu überzeugen, hart und aussichtsarm wäre. Die Angelegenheit würde sehr komplex. De facto vertretene Moralen legen so unterschiedliche Maßstäbe an wie: Lust, die höhere Ehre Gottes, diese oder jene Verteilung von Präferenzbefriedigung, verschiedene Listen von Geboten und Rechten. Welch eine Leistung, die verschiedenen Gewichtungen dieser verschiedenen Dinge in eine andere Währung umzurechnen! Nicht nur vor *einem* empirischen Hintergrund, sondern gleich für alle modernen konstitutionellen Demokratien![54] Und rechnet der Anhänger der ›umfassenden Lehre‹ *nicht* nach, dann kann er ja dem neuen Kriterium nicht zustimmen: »Kommt drauf an, was die Befolgung des neuen Kriteriums für das meiner großen Moral bedeutet«, würde er immer nur sagen können. (Würden wir wollen, daß er zustimmt, *ohne* nachzurechnen, dann würden wir nicht mehr von dem Rawlsschen Projekt reden, die umfassenden Lehren miteinander zu versöhnen, sondern von dem nichtrawlsschen Projekt, sie zu ändern.)

Warum also sollte sich der Anhänger der ›umfassenden Lehre‹ anstrengen, ein zusätzliches Gerechtigkeits-Kriterium für die Grundstruktur moderner konstitutioneller Demokratien zu suchen, das aus seiner großen Moral folgt? Die Antwort, die Rawlsens Werk bestimmt: des Konsenses wegen.

Hilft die Fragestellung dem Konsens?

Nun ist Konsens nur in denjenigen Fragen von Nutzen, seien es politische oder andere, die uns das Leben aufgibt; in Fällen, die nicht auftreten, kann er nichts Gutes bewirken und nichts Schlimmes abwenden. Die Rawlssche Antwort hat uns also höchstens

insofern einen Grund gegeben, als konsensfähige Antworten auf Fragen des wirklichen Lebens aus dem zur Debatte stehenden Typ von Gerechtigkeits-Kriterium folgen. *Wenn nun aber aus der großen Moral das Gerechtigkeits-Kriterium folgt und aus dem Gerechtigkeits-Kriterium eine konsensfähige Antwort auf eine Frage des wirklichen Lebens, dann folgt, da die Folgerungsbeziehung transitiv ist, die konsensfähige Antwort auf die Frage des wirklichen Lebens auch aus der großen Moral.* Die von Rawls angelegte Zwischen-Ebene hätte, wenn sie überhaupt möglich wäre, nichts gebracht – außer Mühe.

Bevor wir fortschreiten, ein möglicher Einwand: Da einzelne Tatsachen festzustellen schwierig und konfliktträchtig sei, müsse der Weg zu einem Konsens darin bestehen, moralische Urteile, wie das Rawlssche Kriterium es tut, über eine große Klasse von Situationen zu fällen. Ein moralischer Konsens auf einer derart allgemeinen Stufe wäre robuster; »burdens of reasons« wie die schwierige Frage, genau welche Tatsachen (also genau welche Situationen) vorliegen, könnten ihm nichts mehr anhaben.[55]

Doch der Einwand ist irreführend. Gesetzt den Fall, wir könnten tatsächlich einen Konsens für eine große Klasse von Situationen finden – falls er adäquat ist, hängen zahllose der von ihm getragenen Pflichten weiterhin von Tatsachen ab. Eine moderne Demokratie kann groß oder klein, arm oder reich sein; ein Großteil der Bevölkerung ist vielleicht unterernährt, bestechlich, fatalistisch, abergläubisch oder schießwütig; vielleicht können die meisten weder lesen noch schreiben und leben in einer ungesunden Welt; vielleicht gedeiht das organisierte Verbrechen, wird der Staat von Nachbarstaaten bedroht, mangelt es ihm an natürlichen Ressourcen. Vielleicht aber auch nicht – und so weiter und so fort! Daß solche Umstände moralisch nicht ins Gewicht fallen, ist unwahrscheinlich. (Es soll der Fall sein, so wird man sich zum Beispiel einig sein, daß diese oder jene Schulpolitik, *wenn* sie Gewaltverbrechen langfristig verhindern würde, betrieben wird, und daß sie, *wenn* sie es nicht täte, nicht betrieben wird.) Massen von Konditionen werden *innerhalb* von Geboten auftreten, und haben wir es vermieden, beim *Aufbau* der Moral Tatsachen zu klären, so kommen wir nicht daran vorbei, wenn wir die Moral *anwenden* wollen.[56] Wir haben die Arbeit nur verschoben und nichts gewonnen.

Es bleibt also dabei, daß die Rawlssche Zwischen-Ebene für ihren designierten Zweck, die Suche nach Konsens, fruchtlos ist.

Mehr noch: Oft würde sie uns bei der Suche Steine in den Weg legen. Denn allgemeine moralische Urteile sind logisch stärker, also tendentiell schwieriger und kontroverser als spezielle. (Wenn es sich nicht gerade um solche Allgemeinheiten handelt, die für die Urteilenden axiomatischen Status haben; das aber soll, s. o., bei dem von Rawls angestrebten Typ von Kriterium nicht der Fall sein.) Wir erschweren die Beurteilung eines Falles, je mehr Tatsachen wir bei seiner Beschreibung auslassen: »Ein Teich – soll Maria hineinspringen?« Schwer zu sagen. »Ein Teich, in dem Johann zu ertrinken droht; Maria ist eine gute Schwimmerin, sie und nur sie kann ihn gefahrlos retten. Soll sie hineinspringen?« Nicht ganz so schwer zu sagen.

Was bedeutet das für die Suche nach Konsens? Wir hatten bereits festgestellt, daß sie durch das Auslassen von Tatsachen *nicht erleichtert* wird: »Kommt drauf an«, werden die ›umfassenden Lehren‹ sagen, wenn wir sie zu Allgemeinem befragen; sie werden darauf bestehen, ihre Antworten per Fallunterscheidung zu geben. Durch Allgemeinheit kann kein Dissens überschritten oder aufgelöst werden.

Und nun sehen wir, an Maria und dem Teich und dergleichem, daß die Suche nach Konsens durch das Auslassen von Tatsachen *sogar erschwert* würde. Tatsachen können sozusagen zu extensionaler Übereinstimmung führen, wo intensional unterschiedlich geurteilt wird. Nehmen wir beispielsweise das moralische Problem des Tötens. Je allgemeiner die Frage, desto kleiner der Konsens. Solange wir auch über Abtreibung und Freitod reden, können ein Katholik und ich nicht zum selben Ergebnis kommen. Grenzen wir das Problem in bestimmter Weise ein, finden wir jedoch einen Konsens: Es gibt viele Fälle, in denen wir es beide für falsch halten, daß getötet wird. Genauso kann zusätzliches Wissen über eine Gesellschaft einen Konsens ermöglichen.

Rawls geht *einen* Schritt in diese Richtung, insofern er sich auf die Betrachtung realistischer Situationen beschränkt. Er behauptet nicht, die Moral spreche für sein Gerechtigkeits-Kriterium, sondern die Moral *plus allgemeiner Tatsachen* tue es. (Sie sind es, die den Parteien im ›Urzustand‹ bekannt sind.) Wie der Buddha den »Dorn der Ansichten« zu Themen mied, die er für die Praxis des Nirwana-Erwerbs als unerheblich betrachtete –

»Weil es [...] nicht heilsam [...] ist, nicht zur Abkehr, nicht zur Wendung, nicht zur Auflösung, nicht zur Aufhebung, nicht zur Durchschauung, nicht zur Erwachung, nicht zur Erlöschung führt: darum hab' ich das nicht mitgetheilt.«,

so befolgt auch Rawls eine »method of avoidance«: Kratz nicht, wo es nicht juckt.[57] Daher auch das Ausklammern unrealistischer Situationen. *Wenn* er aber den Bereich moralischer Axiome schon verläßt (siehe oben) und außerhalb desselben Allgemeinheit einen Konsens eher gefährdet als fördert (siehe ebenfalls oben), so könnte er nur gewinnen, wenn er dieselbe Methode einen Schritt weiter führte, die Suche also nicht bloß auf *realistische* Situationen beschränkte, sondern gleich auf *reale*. Rawls kratzt noch immer an Stellen, an denen es nicht juckt, und die weitere Einschränkung könnte das Risiko von Meinungsverschiedenheiten senken.

Sie hätte einen weiteren Vorteil: Sowohl die »intuitive ideas« von der allgemeinsten, d. h. axiomatischen Ebene als auch die von der speziellsten geböten mehr Respekt als die dazwischen. Erlauben wir uns nur das Wissen um einige, aber nicht um alle Tatsachen, muß unser Gehirn die fehlenden Tatsachen und die Werte gleichzeitig berechnen. Das ist ungünstig. Intuitionen sind nur so rein wie die Fragen, aus denen sie entstehen. Am reinsten sind sie also, wenn die Fragen entweder *keine* Tatsachen ins Spiel bringen: dann können wir Propositionen auf ihren intrinsischen Wert hin untersuchen; oder *alle* Tatsachen: dann können wir uns auf die Berechnung von Werten konzentrieren, anstatt Kombinationen aus fehlenden Tatsachen und Werten berechnen zu müssen. Der Intuitionist Rawls wäre ein besserer Intuitionist, wenn er entweder alle denkbaren Situationen oder genau eine im Blick hätte.[58]

Kurz gesagt: Politische Philosophie ist ein Stück angewandter Ethik. Dazu brauchen wir die richtige Ethik und ihre Anwendung, sonst – und dazwischen – nichts. Warum also, wenn es einen Konsens gar nicht erleichtern kann, die Frage so stellen wie Rawls? Das Leben, die Politik inbegriffen, stellt uns vor moralische Probleme. Rawlsens Frage ist nicht allgemein genug, um sie zu *erhellen*; und zu allgemein, um selbst ein solches Problem zu *sein*.

3.4 ›Grundgüter‹: Was zählt?

Wie verhalten sich Präferenzen zu den sogenannten Grundgütern (»primary goods«) des Rawlsschen Gerechtigkeits-Kriteriums? Der vorliegende Abschnitt enthält allgemeinere Betrachtungen; Abschnitt 3.5 wird sich speziell der Frage widmen, was Rawls gegen die Orientierung an Präferenzen einzuwenden hat.

In den Rawlsschen Prinzipien, Index der ›Grundgüter‹ eingeschlossen, treten die *Ausdrücke* »Präferenz« oder »Wunsch« nicht auf – s. o., Abschn. 1. Es treten jedoch Ausdrücke auf, die vielleicht präferentiell expliziert werden können. Die Feststellung beispielsweise, Anna habe ein Recht darauf, daß *p*, bedeutet vielleicht so ungefähr dies: Falls sie will, daß *p*, dann soll *p* der Fall sein; oder: Sie soll, falls sie *p* herbeizuführen versuchen möchte, nicht daran gehindert werden. Analog könnten wir andere Rawlssche Wertwörter explizieren: »freedom«, »liberties«, »powers«, »prerogatives«. Und auch den Ausdruck »Liberalismus« selbst: Bezieht er sich, wie zu vermuten wäre, auf die Auffassung, Menschen sollten so leben, handeln und reden können, wie sie es wollen, *dann folgt der Liberalismus aus dem Präferentialismus.* Vielleicht tummeln sich also im *begrifflichen Hintergrund* der Rawlsschen Theorie Myriaden Guter Sätze.[59]

Weitere Gute Sätze könnte der *empirische Hintergrund* liefern. Falls eine Proposition *p* selbst nicht von Präferenzen handelt, der Präferentialist jedoch annimmt, *p* werde das beste machbare Orektogramm verwirklichen helfen, so wird er sagen, *p* solle der Fall sein. Was die Rawls-Gerechtigkeit fällt, könnten korrekte *extrinsische* moralische Urteile sein – so, wie das Urteil »Du sollst nicht auf den Knopf drücken« auch in einem Fall korrekt wäre, in dem der Knopfdruck selbst moralisch neutral ist, aber Schlimmes verursachen würde.[60]

Beide Möglichkeiten, Explizierbarkeit und Extrinsizität, bieten allerdings nur beschränkten Trost. Eine Anbindung der ›Grundgüter‹ an Präferenzen, verliefe sie nun begrifflich oder empirisch, ist von Rawls nicht beabsichtigt. »The fact«, sagt er, »that we have a compelling desire does not argue for the propriety of its satisfaction any more than the strength of a conviction argues for its truth.«[61]

Noch einmal: Gerade das sieht der Präferentialist anders. »Jede Präferenz zählt«, Artikel 1 des präferentialistischen Credos, ist

grundlegend für *seine* Vorstellungen von Aufklärung, Freiheit, Gleichheit und Toleranz. Die eine mag dies, der andere jenes; die Vorliebe für Broccoli zu zählen, nicht aber die für Spinat, ist reine Willkür – wie alle Urteile dieser Art. Mit William James gesprochen:

»Take any demand, however slight, which any creature, however weak, may make. Ought it not, for its own sole sake, to be satisfied? If not, prove why not. The only possible proof you could adduce would be the exhibition of another creature who should make a demand that ran the other way.«

Gerechtigkeit verlangt von uns, »everybody [...] for one, nobody for more than one«[62] zu zählen. Zählen wir statt dessen nur den, der den ›richtigen‹ Geschmack hat, schaden wir der Gerechtigkeit, statt ihr zu dienen.

Der Punkt ist wesentlich. Rawls kann nicht einerseits behaupten, daß seine Distribuenda, die ›Grundgüter‹, »all-purpose means« sind, und sich andererseits weigern, sie durch Blick auf der Menschen »purposes« zu validieren.[63] Ohne die Validierung haben wir keinen Grund zu glauben, daß sie ausbuchstabieren, was sie für die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien ausbuchstabieren sollten: was, siehe den Wortlaut der Prinzipien, ein »benefit« für jemanden und »adequate« und »fair« ist. Allgemeiner gesagt: Wir haben dann keinen Grund zu glauben, daß ›Grundgüter‹ im moralischen Denken eine Rolle spielen.

Um etwas vorzugreifen: Mittlerweile versucht Rawls das Problem zu lösen, indem er eine moralische Zusatzprämisse einführt, ein bestimmtes Ideal der Person nämlich, und seine Gerechtigkeits-Prinzipien an den zu diesem Ideal gehörigen Interessen statt an der Menschen Zwecke im allgemeinen festmacht. Auch dieser Schritt, der in Abschnitt 3.2 bereits angesprochen wurde und in Abschnitt 3.7 ausführlicher diskutiert wird, führt von der Behauptung, ›Grundgüter‹ seien dadurch gerechtfertigt, daß sie »all-purpose means« sind, fort; auf die Behauptung und den Terminus sollte dann konsequenterweise verzichtet werden. *Rawlsens Ideal der Person begünstigt eine Handvoll spezieller Zwecke, und zu diesen sollen die ›Grundgüter‹, wie sie von den Rawlsschen Prinzipien verteilt werden, nun die Mittel sein.* Im Einklang mit seinen Regeln 1 und 3 lehnt der Präferentialist die neue normative Prämisse, d. h. die Bevorzugung bestimmter Zwecke auf Kosten anderer, ab.

Nach der Vorschau auf spezielle Zwecke zurück zu Zwecken im

allgemeinen. Logisch möglich wäre, daß in der wirklichen Welt Wünsche mit ›Grundgütern‹ just so korrelieren, daß der an ersteren orientierte Präferentialist einem bestimmten Verteilungskriterium zustimmen kann, das sich an einem Rawlsschen Index der letzteren orientiert. Doch stehen die Chancen dafür nicht gut.[64] Man führe sich vor Augen, in welchem Maße das Interesse an verschiedenen ›Grundgütern‹, zum Beispiel an Wohlstand, freier Berufswahl und Versammlungsfreiheit, von Bürger zu Bürger variiert: Manche Leute nähmen fast jede nichtkriminelle Arbeit an, falls sie gut bezahlt würde, während manche an ihrem Beruf festhalten würden, egal, wie schlecht man sie bezahlte. Et cetera. Und wie unwahrscheinlich ist es, daß ein Verteilungskriterium das Gerechte trifft, wenn schon das, was es verteilt, für die Betroffenen verschieden wichtig ist! Mit der nationalen Seelenverwandtschaft in Sachen Desiderata ist es nicht weit her. Auch das ist, um es mit Rawls zu sagen, eine »Tatsache des Pluralismus« – und zwar eine, die verhindert, daß ›Grundgüter‹ je eine harte moralische Währung sein werden.

Aber nehmen wir an, wir könnten den besagten Index finden. Wäre das der Fall und könnte auch der Präferentialist zur Rawls-Gerechtigkeit ja sagen, so – anders als Rawls, s. Anm. 63 – nur *aufgrund* kontingenter Tatsachen darüber, was Menschen wollen. Möglicherweise sprechen die orektischen Tatsachen unter allen Bedingungen, auf die sie anwendbar sein will, für die Rawls-Gerechtigkeit. Bloß ist das prinzipiell eine offene Frage. Denke an einige deiner stärksten Präferenzen, zum Beispiel an solche, die dein Leben, deinen Geist, deine Kinder oder den Kampf gegen Folter, Hunger und Krebs betreffen. Nun nimm an, daß von 1000 deiner Landsleute 999 ebenso starke, unkorrigierbare Wünsche bezüglich von Dingen hegen, die nicht auf Rawlsens Liste der geschützten Güter stehen; und daß diese Wünsche nur erfüllt werden können, wenn dem Rest, also einem pro Tausend, das Recht auf freie Rede verwehrt wird. Dann wäre mancher Präferentialist gegen eine Rawls-gerechte Grundstruktur. Die Gesellschaft sollte auf das eingehen, was die Bürger wollen.

Das Beispiel ist keine direkte Kritik an Rawls-Gerechtigkeit, die ja auf Science-fiction-Szenarien keine kompetenten Antworten zu geben beansprucht. Es verdeutlicht aber, daß nach Aufassung des Präferentialisten die Adäquatheit eines jeden »objective-list approach«, also auch die der Rawls-Gerechtigkeit, von Präferenzen

abhängt. Letztlich steht Gerechtigkeit im Dienste von Präferenzen, nicht umgekehrt.[65]

Bemerkenswerterweise zieht auch Rawls gelegentlich Präferenzen und Präferenzstärken zur Unterstützung seiner ›Grundgüter‹ heran. Ein schönes Beispiel ist sein Argument dafür, daß ein rationaler Entscheider im ›Urzustand‹ ein Prinzip wählen würde, das unter anderem der Gewissens- und Religionsfreiheit Vorrang einräumen würde. Rationales Entscheiden könnte, so ist man vielleicht einzuwenden versucht, einen Handel zwischen dieser Freiheit und anderen Vorteilen zulassen: Ist zu erwarten, daß die unterdrückten Gläubigen in der Minderzahl sind, die Mehrheit jedoch von deren Unterdrückung erklecklich profitiert, dann könnte bei der Wahl im ›Urzustand‹ die große Wahrscheinlichkeit großer Nutzengewinne (etwa die, einer der glücklichen Unterdrücker zu werden) die geringe Wahrscheinlichkeit, zu den Unterdrückten zu gehören, rational aufwiegen; und analog, falls abzusehen ist, daß die ihrer Religionsfreiheit Beraubten, ob sie nun in der Minderzahl sind oder nicht, so reich und zufrieden sind, wie sie es aus irgendwelchen Gründen, falls Religionsfreiheit herrschte, nicht wären. Rawls zu solchen Abwägungen: »If the parties were to gamble in this way, they would show that they [...] did not know what a religious, philosophical, or moral conviction *was*.«[66]

Das heißt: Es soll zur Bedeutung des Ausdrucks »religiöse Überzeugung«, wie Rawls ihn verwenden möchte, gehören, daß niemand für irgendeine Summe Geldes seiner religiösen Überzeugung würde abschwören wollen. Mit Terminus technicus: Die Präferenzen der Betroffenen geben dem Glauben gegenüber dem Reichtum lexikographische Vorfahrt. *Deswegen*, so das Rawlssche Argument, werden die Gerechtigkeits-Prinzipien, im Urzustand von den Vertretern der Betroffenen gewählt, diese Vorfahrt wahren. (Das Argument ergibt nur eine ungewöhnlich schwache Religionsfreiheit, nämlich bloß eine für die im erwähnten Sinn Radikal-Religiösen; das nur am Rande.) Doch *wenn* lexikographische Präferiertheit das Argument ist, warum lassen wir die Gerechtigkeits-Prinzipien nicht einfach sagen, daß lexikographisch Präferiertes, *was es auch sein mag*, lexikographisch geschützt wird?[67] Entweder haben in Sachen Gerechtigkeit Präferenzen keine Autorität – dann dürfte Rawls Argumente wie das hier referierte nicht verwenden. Oder sie haben Autorität – dann können und sollen die Gerechtigkeits-Prinzipien sie ihnen auch zugestehen.

Hilft Rawlsens Hinweis, daß der Index der ›Grundgüter‹ nach und nach aufgestellt werden könne?[68] Nein. Insofern das geschieht, wird Rawls-Gerechtigkeit, die ja ohne den Index wenig besagt, zum Proteus – Rawlsens Leser und die Parteien des ›Urzustandes‹ sollen eine Katze im Sack kaufen. Die *creatio continua* wäre zwar trostreich, wenn sie Orektogrammen nachspüren würde, aber das ist ja nicht vorgesehen (s. wiederum Anm. 63). Daß sich der Index konkretisiert oder verformt, ist bestenfalls nutzlos, schlimmstenfalls beängstigend, solange er sich nicht nach den richtigen Faktoren richtet.

Ein speziellerer Punkt: Eine Maßnahme, mit der auch der eine oder andere Präferentialist liebäugelt, ist der Ausschluß von sogenannten anti-sozialen Präferenzen, das sind solche für das intrinsisch Falsche. Mag das in Ordnung sein oder nicht, es ist wichtig zu sehen, daß Rawls weit mehr ausschließen möchte: nicht nur Wünsche, die sich gegen seine Prinzipien *richten*, sondern alle Wünsche (auch die ihrem Inhalt nach harmlosesten), deren Erfüllung uns in der wirklichen Welt zwänge, gegen seine Prinzipien zu verstoßen! »Preferences which would have this *effect* [!], never, so to speak, enter into the social calculus.«[69] Rawls schottet sein Kriterium nicht nur vor widermoralischen oder Rawls-feindlichen Präferenzen ab, er immunisiert es gegen Präferenzen schlechthin.

Gewiß, noch können wir auf einen glücklichen Zufall hoffen: Innerhalb des vorgesehenen Definitionsbereichs der Rawls-Gerechtigkeit könnten seine und unsere Kriterien zufällig auf die gleichen Dinge zutreffen.[70] Zufällig könnten in der wirklichen Welt nach unserem Kalkül andere Präferenzen diejenigen *aufwiegen*, die Rawls diskontiert oder disqualifiziert. Aber es ist per definitionem riskant, auf den Zufall zu setzen, und es gibt im vorliegenden Fall keinen Grund, das Risiko einzugehen: Was spräche dagegen, ein Gerechtigkeits-*Kriterium* gleich von Präferenzen reden zu lassen?

Ein weiterer Ausweg wäre denkbar, wenn Rawlsens Prinzipien, zumindest die von ihnen verfochtenen Diskontierungen, einen anderen Status einnähmen. Vielleicht sind sie nicht als *Kriterium* dafür akzeptabel, was gerecht *ist*, wohl hingegen als *Methode*, deren Anwendung Gerechtigkeit *schafft* – ein Unterschied, über den viel geschrieben worden ist.[71] Bezogen auf die vorliegende Debatte: Vielleicht *bewirken* wir die bestmögliche Befriedigung aller Präferenzen, wenn wir uns Regeln zu eigen machen (etwa die

Rawlsschen), die, auch oder nur, auf anderes als Präferenzen schauen.

Den Gerechtigkeits-Prinzipien diese Rolle zuzuweisen müßte nicht mit der Rawlsschen Forderung nach Transparenz, der Öffentlichkeits-Bedingung, konfligieren.[72] Denn *daß* das Kriterium nur eine Faustregel ist, könnte ja öffentliches Wissen sein.

Moralische Diskussionen und folglich das Gute und Richtige nähmen jedoch Schaden, wenn das Denken auf der Ebene der Faustregeln *stehenbliebe*. Leute vergäßen oder wüßten gar nicht erst, daß das moralische Gewicht der betreffenden Prinzipien auf Normalbedingungen ruht; sie verlören das Gute oder Richtige aus den Augen oder bekämen es nie zu sehen; sie wissen dann nur, mit was es gewöhnlich *einhergeht*. Irgendwann wird sich diese Inkompetenz rächen. Unsauberes Denken, das wissen wir, ist ein Hauptproblem unserer politischen Kultur und ein Haupthindernis auf dem Weg in eine bessere Welt. Insbesondere entsteht bitterer Streit da, wo Faustregeln und die Grenzen ihrer Einschlägigkeit selbst zur Debatte stehen und niemand gelernt hat, tiefer zu graben. Ein Beispiel: Ein Leben ist wertvoll, *wenn* es jemanden gibt, der es führen will. *Normalerweise* wollen Menschen das – aber ist es deshalb ratsam, das unkonditionale Prinzip aufzustellen, Leben sei wertvoll? Wie wir an der verheerenden Wirkung der verkürzten Regel sehen, lautet die Antwort nein. Millionen von Menschen verstehen nicht, um was es bei Problemen wie Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie und Selbsttötung eigentlich geht. Und, noch schlimmer, um was bei moralischen Fragen im allgemeinen.

Prinzipien, deren Anwendung dem Richtigen förderlich wäre, ohne daß sie es richtig charakterisieren, sollten nicht das letzte Wort haben. Dennoch kann ihnen die Moral einen respektablen und rationalen Platz einräumen. Solange Rawls weder diesen Platz einnehmen noch auf das Diskontieren von Präferenzen verzichten will, ist ein Einvernehmen zwischen ihm und dem Präferentialisten unwahrscheinlich. Es wäre ein glücklicher Zufall. Eine Präferenz, die nicht zählt, oder eine Nichtpräferenz, die zählt – beides gibt es für den Präferentialisten nicht. Zu entscheiden, *als ob* bestimmte Präferenzen nicht und bestimmte andere Dinge doch zählen – das könnte angehen.

3.5 ›Grundgüter‹: Verwünschung der Wünsche?

Welche Gründe führt Rawls gegen die Präferenz-Gerechtigkeit an? Auf diejenigen Einwände, die sich nur gegen bestimmte Spielarten richten, wollen wir hier nicht eingehen. Vielleicht sollten wir tatsächlich – anders als der Utilitarismus –, nach Möglichkeit jedem einzelnen ein Mindestmaß an Präferenzbefriedigung garantieren, bei der Verteilung unser Augenmerk auch auf Gleichheit richten, uns vorrangig um die Schlechtestgestellten kümmern oder anderes in dieser Richtung unternehmen. Doch solchen Forderungen kann *im Rahmen* einer präferenzbasierten Moral Rechnung getragen werden.[73] Noch wollen wir uns in diesem Abschnitt mit der These beschäftigen, keine Spielart des Präferentialismus könne auf breite Zustimmung hoffen. Auch wenn das zuträfe: es wäre nur ein stichhaltiger Einwand, wenn, was Rawls für möglich hält[74], die Inadäquatheit eines Prinzips aus der geringen Zahl seiner Befürworter gefolgert werden könnte.

Präferenzen: Definitheit, Überprüfbarkeit, Genese

Also: Was können ›Grundgüter‹, das erfüllte Wünsche nicht können?

An verschiedenen Stellen sagt Rawls, er führe ›Grundgüter‹ ein, um aus dem ›Urzustand‹ *überhaupt* »a definite result« zu bekommen.[75] Diese Aussage ist schwer zu verstehen. Sind die Parteien im ›Urzustand‹ Zweck-Mittel-rational (und sie sind es, s. TJ § 25), so wird sich ihre Wahl präferentiell charakterisieren lassen. Wo sich Utilitaristen wie Hare oder Harsanyi auf etwas dem ›Schleier der Unwissenheit‹ Vergleichbares beziehen (s. o., Abschn. 3.2-A), erfolgt solch eine Charakterisierung. Und Ihre Ergebnisse sind (s. u., Abschn. 3.6) für Rawls immerhin »definite« genug, um sie zu kritisieren.

Rawls könnte erklären, der Ausdruck »definite result« *bedeute* für ihn »Resultat, das nicht bloß präferentiell charakterisiert ist«. Doch die These, wir müßten von ›Grundgütern‹ reden, um zu einem »definite result« zu gelangen, *bedeutet* dann, daß wir von ›Grundgütern‹ reden müssen, um nicht von Präferenzen reden zu müssen. Sie führt dann keinen *Grund* dagegen an, von Präferenzen zu reden.

Ein anderer Einwand gegen präferentielle Prinzipien bringt die moralischen Kosten ihrer Anwendung aufs Tapet. Der Haken an Begriffen wie dem der Präferenzbefriedigung oder des Nutzens sei:

»We require a workable public interpersonal measure to identify it [...]. The difficulties with [...] utility on this count are substantial. Uncertainty is likely to increase disputes and mistrust for much the same reason that unclear and ambiguous principles do [...].«[76]

Rawls stört wohlgemerkt nicht, daß die Rede von Präferenzen oder von interpersonell vergleichbaren Präferenzstärken ein *begriffliches* Problem sein könnte[77]; ihn stört, daß sie schwer zu überprüfen ist. Erstens können jedoch viele Präferenzen und viele relative Präferenzstärken verläßlich diagnostiziert werden. Ob die verbleibenden Erkenntnisprobleme zahlreicher oder gravierender sind als die, die auf uns zukommen, wenn wir mit vielerlei Rechten und Freiheiten oder ›adäquaten Listen‹ solcher Dinge operieren, ist bestenfalls eine offene Frage. Rawlsens eigenes Kriterium ist ja selbst mit Liste der ›Grundgüter‹ nicht nur allgemein, sondern, was schwerer wiegt, vage. Wer es anläßlich einer konkreten die Gestaltung der Grundstruktur betreffenden Frage zu konsultieren versucht, verdient unser Mitgefühl. (Und Analoga der zahlreichen *Zusatz*-Schritte, die Rawls zur Klärung und Regelung des Konkreten in seiner Theorie vorsieht, müßte er auch dem Präferentialisten zugestehen.)

Zweitens muß es nicht verkehrt sein, verschiedene Prinzipien auf verschiedenen Ebenen zu haben, solange dies allen bekannt ist und niemand getäuscht wird. Wir können konsistenterweise einerseits Präferentialisten sein, wenn wir politische Philosophie betreiben und über Gerechtigkeit und Gesetze nachdenken, andererseits Gesetze verabschieden und anwenden, in denen von Präferenzen nicht oder selten die Rede ist.[78]

Drittens: Ein Einwand, der mit Anwendungsproblemen begründet wird, ist mit der Rawlsschen Öffentlichkeits-Bedingung nicht vereinbar. Er hat ja folgende Form: ›Der Diskussion zuliebe sei zugegeben, daß Prinzip X das Gute oder Richtige zutreffend charakterisiert. Nur wäre sein öffentlicher Gebrauch dem Guten oder Richtigen nicht förderlich.‹[79]

Bestimmt werden Verfechter der Öffentlichkeits-Bedingung den Menschen draußen im Lande auch diesen Einwand nicht verbergen wollen. Wird er nicht verborgen und weiß die Öffentlichkeit

also, daß X das Gute oder Richtige zutreffend charakterisiert, wie können wir sie dann davon abhalten, ihr moralisches Denken *letztlich* auf X fußen zu lassen? Selbst ihre moralischen Faustregeln, die vielleicht (s.o., Abschn. 3.4-E) sinnvollerweise anders aussehen als X, werden sie dann im Lichte von X wählen.

Wir sollten uns, das ist die vierte und letzte Antwort auf das Verifikations-Argument, dem Problem der Überprüfung stellen. Wir sollten ›Grundgütern‹ nicht schon deswegen moralisches Gewicht zuschreiben, weil schwer feststellbar ist, was, in Orektogrammen ausgedrückt, bei einer Handlung oder einer Gesellschafts-Struktur herumkommt. Was würden wir von einem Wissenschaftler oder einem Gerichtshof sagen, die sich, wo die Wahrheitsfindung schwierig wäre, gleich an Gerüchte hielten? Sich auf einen Index von ›Grundgütern‹ zu verlassen ist willkürlich und unmoralisch, sofern nicht die begründete Hoffnung besteht, daß wir uns damit den besten orektischen Ergebnissen wenigstens annähern. Denn die haben moralisch das Sagen. Bei Anwendungen notfalls mutzumaßen, wie einem Prinzip am besten gedient ist, ist eines. Das Prinzip durch Mutmaßungen zu ersetzen ist etwas anderes.

Entsprechendes gilt für Rawlsens Kritik, daß für den Präferentialismus vieles nur unter bestimmten Umständen wichtig sei, diese Umstände aber nicht immer gegeben seien; vielleicht könne die Lehre nicht schützen, was sie schützen sollte.[80] Die Bemerkung setzt den Anti-Präferentialismus voraus, sie rechtfertigt ihn nicht. Der Präferentialist wird bestreiten, daß besagte ›wichtige‹ Dinge für sich genommen wichtig seien, und entgegnen, daß die Annahme ihrer unbedingten, orektisch nicht gestützten Wichtigkeit ein Fehler, zumindest ein Rätsel in der Rawlsschen Theorie sei. Rawls-Gerechtigkeit schützt, was zu schützen sich nicht lohnt, und setzt aufs Spiel, was geschützt werden sollte.

Dem Präferentialismus wurde des weiteren vorgehalten, bestimmte Hintergrundbedingungen könnten Präferenzen zu einer untauglichen Richtschnur machen.[81] Ist dein Wunsch, ein Haus zu besitzen, schwach oder gar nicht vorhanden, mag das an Bedingungen liegen, die selbst schon von Übel sind. Sagen wir, bittere Armut hat deinen Wunsch nach Hausbesitz nicht etwa frustriert, sondern bereits seine Entstehung verhindert oder ihn bald nach der Entstehung wieder erstickt. Jetzt wohnst Du noch immer in einem dreckigen Hinterhof, während ein reicher Hausbesitzer eine schwache Präferenz für ein weiteres Haus hat. Sollten wir in die-

sem Fall das Haus wirklich, wie es die Präferenz-Gerechtigkeit zu implizieren scheint, dem Reichen statt dir geben? Weil er die Präferenz hat und du nicht? (Man erinnere sich an den verwandten Punkt, daß auch Vereinbarungen – genau wie Präferenzen? – nur zählen, wenn sie vor einem fairen Hintergrund zustande gekommen sind; daß etwa ein Vertrag dich nicht bindet, wenn du nur durch deine Unterschrift dem Hungertod entgehen konntest.)

Doch das kontraintuitive Urteil, daß der Reiche das Haus bekommen soll, verschwindet, wenn wir mit Kant Präferenzen für hedonisches Wohlsein voraussetzen, für »Glück«, wie wir im folgenden der Kürze halber sagen werden. Viele Theorien praktischer Vernunft machen diese Voraussetzung, auch die Präferenz-Gerechtigkeit, wie sie in dieser Untersuchung verstanden wird.[82] Präferentialisten unterscheiden also deinen Wunsch, ein Haus zu besitzen, von deinem Wunsch, glücklich zu sein, und dementsprechend Pflichten, dir ein Haus zu geben, von Pflichten, dich glücklich zu machen. Die Immobilien-Vergabe stellt sich dann so dar:

Es gibt, da du nach Voraussetzung glücklich sein willst, präferentialistische Gründe, dich glücklich zu machen. Gesetzt den (exotischen) Fall, dir das Haus zu geben würde dich weder glücklicher machen noch einen anderen Wunsch erfüllen: *Dann* gäbe es in der Tat keinen moralischen Grund, dir das Haus zu geben. (Wer möchte das bestreiten?) Falls es dich hingegen glücklicher macht oder einen anderen Wunsch erfüllt, so gibt es einen moralischen Grund, dir das Haus zu geben. Nichts von all dem ist kontraintuitiv.

Da es beim vorliegenden Fall um die Absenz eines Wunsches geht, sei der Vollständigkeit halber erwähnt, daß auch Präferentialisten eine Meinung dazu haben, welche Präferenzen es geben sollte und welche nicht, mehr dazu gegen Ende dieses Abschnitts. Außerdem zählen auch implizite Präferenzen: Wenn deine Armut dich daran hindert, dir *vorzustellen*, du besäßest ein Haus, dann folgt daraus nicht, daß du es in einem präferentialistisch relevanten Sinne nicht besitzen willst. Schließlich sei daran erinnert, daß wir uns an intrinsischen Wünschen orientieren und doxastisch verseuchte vor der Tür bleiben: Wünschst du das Haus nur in dem Sinne von »wünschen« nicht, in dem ein Wünschen ein Für-erreichbar-Halten impliziert, dann folgt auch daraus nicht, daß du es *im präferentialistischen Sinn* von »wünschen« nicht wünschst. Führt man sich all dies vor Augen, einschließlich des allemal vor-

handenen Wunsches nach Wohlbefinden, so ist ganz allgemein die These zweifelhaft, »needs« (in irgendeinem moralisch relevanten Sinn dieses Wortes) seien »different from desires, wishes, and likings«.[83]

Kostspielige Präferenzen

Rawls erwähnt häufig »expensive tastes« als ein Problem, mit dem Präferentialisten nicht fertig würden. Das Wort »taste« ist in diesem Zusammenhang etwas tendentiös; es suggeriert bereits, daß die Propensitäten, um die es geht, entweder keine echten Wünsche sind (aber dann würde der Präferentialist sie ohnehin ignorieren, und Rawlsens Vorwurf wäre dahin) oder Wünsche sind, die es zu ignorieren gilt (was aber von Rawls als moralische These gedacht war und also nicht schon aus dem Wort »taste« folgen sollte).

Von der Wortwahl zu Rawlsens Beispielen: Möglicherweise hat jemand »a strong desire to study quasars with powerful radio telescopes«, »going on pilgrimages to distant places or building magnificent cathedrals or temples« erscheint ihm wichtig, oder er wäre »distraught without expensive wines and exotic dishes«.[84] Präferentialisten sind, so scheint Rawls anzunehmen, darauf festgelegt, diese Wünsche zu erfüllen – obwohl das so aufwendig wäre. Würden wir statt dessen mit einer Liste von ›Grundgütern‹ hantieren, dann könnten wir Teleskope, Petersdom und Chablis einfach von der Liste lassen und dadurch die Gerechtigkeit gegen bestimmte Ansprüche von Astronomen, Klerikern und Weinkennern immunisieren.

In der Tat, die Vorstellung, ausgemergelte Dorfbewohner würden gezwungen, für ihren Potentaten ein Schloß oder ein Teleskop zu bauen, ist abstoßend. Doch das sagt selbst der Utilitarismus, ganz zu schweigen von solchen präferentialistischen Ethiken, die einen Mindestnutzen oder andere Gleichheitserwägungen in den Vordergrund stellen.[85] Denn die einschlägigen Präferenzen der Dorfbewohner und ihrer hungernden Kinder sind zahlreich und heftig; gerade das *macht* das Szenario von der Zwangsarbeit so abstoßend, und gerade deswegen sind Präferentialisten nicht auf eine empörende Behandlung kostspieliger Präferenzen festgelegt. Im übrigen gibt es ein vielleicht nicht lupenreines, aber hinreichend brauchbares Verfahren zur Klärung der Frage, ob eines

Leibeigenen Überlebenswille stärker ist als des Potentaten Wunsch nach einem Teleskop: Man untersuche, ob der Potentat selbst lieber *ohne Teleskop überleben* oder *mit Teleskop verhungern* würde.[86]

Präferentialisten »require society to skew the allocation of resources in an extreme way in favor of the person interested in quasars«[87] – stimmt das? Ja und nein. In einem Science-fiction-Szenario, in dem Nichtastronomen nichts dagegen haben, ihr Geld und ihre Zeit zur Verfügung zu stellen, ist es geboten und unanstößig, diese Ressourcen zugunsten derjenigen einzusetzen, die andernfalls etwas vermissen würden. Im wirklichen Leben hegen Nichtastronomen aber eigene Wünsche und hängen an ihrem Geld und ihrer Zeit; der Präferentialist entschiede also wie Rawls, daß sie nicht enteignet und zwangsverpflichtet werden sollten. Daß alle Präferenzen zählen, kostspielige eingeschlossen, bedeutet nicht, daß kostspielige Präferenzen nach dem Zählen das Rennen machen. Der Zusatz »kostspielig« heißt gerade, daß ihre Gewinn-Chancen gering sind; für den Präferentialisten bedeutet er, daß in der anderen Waagschale viel konkurrierendes Wollen liegt.

Rawls befürchtet, die Berücksichtigung kostspieliger Präferenzen sei »socially divisive«, nahezu »a receipt for [...] civil strife«.[88] Doch siehe oben: Solche Präferenzen so zu berücksichtigen, wie es der Präferentialist täte, empört und belastet nicht sonderlich. Wo also ist der *nennenswerte* Anlaß für soziale Unruhen? Wann immer die Gerechtigkeit sagt (wie sie es manchmal sagen *muß*), daß der eine etwas auf Kosten des andern bekommen soll, wird Unmut in der Luft liegen. Der Vorwurf müßte somit auf einen besonders starken Anlaß verweisen, stärker noch als die teils heftigen Umverteilungen, für die auch Rawls plädiert. Und selbst dann bliebe das Rawlssche Argument unvollständig, solange es nicht die moralischen Kosten auch der Konflikt*vermeidung* in Ansatz bringt. Eine Theorie der Gerechtigkeit sollte sich nicht in Stabilitäts-Tips erschöpfen. Ruhe ist nicht immer erste Bürgerpflicht, und wir müssen die durch Unruhen frustrierten Wünsche gegen die nur zum Preis der Unruhen erfüllbaren abwägen.[89]

Ferner sieht Rawls die Gefahr, daß manch einer schwindeln und kostspielige Präferenzen vortäuschen würde, die er nicht hat.[90] Das Täuschungsproblem ist jedoch ein Spezialfall des Überprüfbarkeitsproblems, und letzteres haben wir bereits diskutiert. Überprüfung ist nicht unmöglich, und wir müssen sie vornehmen, so

gut wir können. Schwierig ist sie auch bei anderen Gütern. Geld zum Beispiel ist nicht schwerer zu verstecken als Präferenzbefriedigung.

Die Leute würden, so Rawls, selbst wenn sie nicht *betrögen*,

»*develop* [...] costly conceptions of the good in order to shift the distribution of the means of satisfaction in their direction, if only to protect themselves against exorbitant claims of others.«[91]

Doch wie gesagt: Das Zählen kostspieliger Wünsche führt nicht zu exorbitanten Ansprüchen. Es führt zu Ansprüchen, wohin jede Vorstellung von Gerechtigkeit, auch die Rawlssche, führt. Und kostspielige Wünsche zu *entwickeln*, *um* die Mittel zu ihrer Erfüllung zu bekommen, wäre die reinste Dummheit – als wenn jemand einen Kredit *allein* zu dem Zweck aufnähme, ihn zurückzuzahlen.[92] Auf die Art ist nichts zu gewinnen.

Nach Rawlsens Beispielen zu urteilen, lassen sich kostspielige Präferenzen durch eine oder mehrere der folgenden Eigenschaften charakterisieren: Sie sind (i) stark, (ii) ausgefallen oder (iii) so beschaffen, daß zu ihrer Befriedigung andere Menschen auf die Befriedigung vieler ihrer Präferenzen (oder auf viele ihrer ›Grundgüter‹) verzichten müßten. Ad (i): Ist eine Präferenz stark, so ist das kaum ein Grund dafür, sie zu übergehen. Ad (ii): Dasselbe gilt für exotische Präferenzen. Will Liesbeth wirklich Spinat mit Erdbeeren essen, dann ist es pro tanto geboten, ihr diesen Wunsch zu erfüllen, unabhängig davon, ob je ein anderer ähnliches zu verzehren wünscht. Ad (iii): Wie könnte der Konflikt mit einer anderen Präferenz dagegen sprechen, alle betroffenen Präferenzen zu *berücksichtigen*? Gerechtigkeits-Probleme entstehen, wenn nicht jeder alles bekommen kann, und eine Theorie der Gerechtigkeit, nach der es nichts abzuwägen gäbe, wäre keine. Wie der Blick auf Eigenschaften (i) bis (iii) zeigt, ist der Ausschluß kostspieliger Präferenzen nicht zu rechtfertigen.

Ist nicht umgekehrt eher Rawlsens Gerechtigkeits-Kriterium in einigen der Hinsichten inadäquat, die er gegen die Berücksichtigung kostspieliger Präferenzen anführt? Etwa bei der lexikographischen Priorität seines Prinzips 1 gegenüber Prinzip 2: Hier werden manche Präferenzen bedient (die von Prinzip 1 protegierten), *egal, wie kostspielig sie sind* (will sagen: egal, wie viele und starke andere Präferenzen dafür frustriert werden müßten). Ähnliches gilt von Prinzip 2.b: Für die kleinste Verbesserung der Situation

der Schlechtestgestellten wird jede Frustration, gleich welchen Ausmaßes, von bestimmten Präferenzen anderer Menschen als fairer Preis angesehen.[93] (Klingt uns nicht noch Rawlsens Vorwurf im Ohr, die Berücksichtigung kostspieliger Präferenzen sei »socially divisive«, ein »receipt for [...] civil strife«, und führe zu »exorbitant claims«?) Der Hinweis, Rawls rede in diesem Zusammenhang von Rechten und dergleichem statt von Präferenzen, hülfe hier überhaupt nicht: Das macht die Sache eher schlimmer. Tatsache ist, daß in der Rawlsschen Moral manche Bedürfnisse, Rechte, Präferenzen o. ä. einen Kotau vor manchen anderen vollziehen müssen. »Kotau« ist das richtige Wort, da wir von lexikographischen Prioritäten reden: von Vorfahrt, *egal, wieviel* dagegen spricht.

Präferenz-Änderungen

Präferentialisten sähen nicht, so ein weiterer von Rawlsens Vorwürfen, daß Menschen ihre Präferenzen ändern können und dies von ihnen verlangt werden kann.[94] (Eine Anklage, die sich bei ihm erstaunlicherweise mit derjenigen abwechselt, der Utilitarismus fordere uns auf, unsere Präferenzen dauernd zu ändern – s. u., Abschnitt 3.6.) Der Vorwurf ist jedoch unbegründet. Erfordern es die besten realisierbaren Orektogramme, daß Präferenzen geändert werden, dann ist es auch präferentialistisch geboten, darauf hinzuwirken. Insbesondere sind Mengen ko-erfüllbarer Wünsche anzustreben, denn je mehr Ko-Erfüllbarkeit es tatsächlich gibt, desto weniger Frustration muß es geben. Der Präferentialist ist also für Präferenz-Änderungen; aber nur für solche, für die es einen präferentialistischen Grund gibt.

Die Machbarkeits-Bedingung sollte dabei nicht außer acht gelassen werden. Es ist nicht immer möglich, die eigenen Wünsche kraft Entscheidung zu ändern. Es reicht nicht zu sagen, wir könnten die Präferenz-Änderungen verlangen, weil die Wähler im ›Urzustand‹ Revidierbarkeit wollten und *also* sichern würden.[95] Das »also« ist fehlschlüssig, denn wie feste die Wähler auch wollen, Unmögliches können sie nicht herbeiwählen. Von jeder Präferenz, deren Änderung Rawls fordert, müßte er zeigen, daß sie änderbar *ist*. Da bei ihm das Lob der Änderbarkeit etwas mit Autonomie zu tun hat,[96] wird ihm auch nicht jede Form von Änderung ausreichen, man denke an Drogen oder Gehirnwäschen. Somit müßte gezeigt wer-

den, daß die Änderung autonom herbeigeführt werden kann (im von Rawls intendierten Sinne von »autonom«; genau welcher das sein mag, ist an dieser Stelle nicht wichtig). Nun ist aber in vielen Fällen, in denen man etwas will, alles andere als klar, daß man *autonom* damit aufhören kann, es zu wollen. Kann man es, wird man es dann auch wollen? Wir erinnern uns, daß Rawls gegen *andere* Gerechtigkeits-Kriterien die »strains of commitment« bemüht: Die Urzuständler wählen kein Prinzip, von dem sie glauben, es könnte später so viel von ihnen verlangen, daß sie es nicht einhalten würden.[97] Aber geben nicht auch Präferenz-Änderungen des von Rawls verlangten Ausmaßes einen harten »strain« ab?

Noch etwas ist zu beachten: Wer immer die Revision bestehender Präferenzen verlangt, muß angeben, welcher der konfligierenden Parteien er eine Änderung abverlangen will und warum es gerade diese Partei ist. Gesetzt den Fall, der Papst will, daß ich einen Handstand mache, mir ist nicht danach zumute, und er so gut wie ich könnte die eigene Präferenz ändern. Von wem sollte die Moral nun ein Nachgeben erwarten? Wer ist das Opfer, wer der Schuldige, wenn änderbare Präferenzen aufeinanderprallen?

Die Behauptung, der Fall ließe sich durch den Index der ›Grundgüter‹ entscheiden, übergäbe den Schwarzen Peter an dessen Rechtfertigung. Von dort kann er durch einen ›Urzustand‹ o. ä. einer individuellen rationalen Wahl zugeschoben werden. Spätestens dann müssen wir uns aber auf die tatsächlichen Präferenzen der Beteiligten beziehen, da Aussagen darüber, ob ein Leben mit Handständen (oder mit Handstand-Präferenzen) einem ohne vorzuziehen sei, nicht Axiome der rationalen Entscheidungstheorie sind. (Diesen ›Mangel‹ könnte man dadurch beheben, daß man einfach den Wählern im ›Urzustand‹ starke einschlägige Präferenzen zuschreibt, doch das wäre kein Argument, sondern bereits ein moralisches Verdikt.) Präferentialisten haben ein vernünftiges Procedere anzubieten. Sie nehmen sich die aus jeder machbaren Präferenz-Änderung resultierenden Orektogramme vor und schauen nach, welches das beste ist. Aufgrund des Toleranz- und Neutralitäts-Gebots, Artikel 3 ihres Credos, geschieht dies ohne Ansehen der Wunsch*inhalte*.

Weder Rawlsens ›Grundgüter‹ (Thema des vorhergehenden Abschnitts 3.4) noch seine Argumente gegen Präferenzen (Thema des vorliegenden Abschnitts 3.5) überzeugen. Es ist nicht gerecht, einer Person, die nichts essen will, und einer anderen, die gerne über-

leben würde, dazu aber zwei Laibe Brot braucht, jeweils einen Laib zu geben. Analoges gilt für weniger dramatische Fälle. Mittel empfangen ihr Leben aus Zwecken. Dinge *werden* erst zu Gütern, insofern sie präferiert werden oder Präferiertem zuträglich sind. Falls wir das übersehen und ›Güter‹ an den Anfang stellen, geraten wir in Schwierigkeiten. Stellen wir hingegen Präferenzen an den Anfang und müssen sich Güter durch sie ausweisen, so erhalten wir eine einheitliche Geschichte: die Suche nach den besten realisierbaren Orektogrammen. In dieser Geschichte sind Güter diejenigen Dinge, die präferiert werden, und Änderungen von Präferenzen werden angemahnt, wenn sie gut und machbar sind.

3.6 Utilitarismus

Der Utilitarismus ist eine so prominente Spielart von Präferenz-Gerechtigkeit, daß auch untersucht werden soll, wie sich Rawlssche ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ speziell zu ihm verhält. Explizit erwähnen die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien weder Nutzen noch Maximierung. Doch »[w]e may hope«, so Rawls,

> »[that] there are ways of construing or revising utilitarian doctrine so that it can support a conception of justice appropriate for a constitutional regime, even if it can do so only indirectly [...] as a means to the greatest welfare.«

Was hier gehofft wird, erscheint zunächst nicht ausgeschlossen, selbst dann nicht, wenn wir so tun, als sei mit einer »appropriate« Gerechtigkeits-Konzeption eine Rawlssche gemeint. Denn angenommen, wir wollten unter realistischen Bedingungen konstitutionelle Demokratien so einrichten, daß der Nutzen maximiert wird – ist es nicht denkbar, daß dabei Rawls-gerechte Grundstrukturen herauskämen?[98]

Gedankenexperimente?

Manche Leute halten das für unmöglich. Sie versuchen Beispiele anzuführen, in denen ein Utilitarist Sklaverei oder ähnliche Übel billigen müßte. Ein Sklave genießt nicht die Grundfreiheiten, die er Rawls zufolge genießen sollte, und so meinen sie, den Utilitarismus mit der Rawlsschen Doktrin in Konflikt gebracht zu haben.

Wären die Fälle realistisch *und* legten den Utilitarismus auf die Billigung von Sklaverei fest, würden Rawls-Gerechtigkeit und Utilitarismus hier tatsächlich aufeinanderprallen. (Wer dabei recht hätte, braucht uns im Moment nicht zu beschäftigen.) Bislang hat jedoch niemand ein Beispiel mit *beiden* dieser Merkmale vorgelegt.[99] Sind die Fälle nicht realistisch, so hat Rawls-Gerechtigkeit zu ihnen nichts zu sagen, sie will ja auf exotische Fälle nicht anwendbar sein. Wir haben es dann mit Gedankenexperimenten zu tun, die vielleicht auf eine unglückliche Konsequenz des Utilitarismus hinweisen, auf eine Konsequenz aber, die von der Rawlsschen Theorie – der selbstgewählten Grenzen ihrer Zuständigkeit zufolge – gar nicht angefochten wird.

Auf Rawlsens eigene Haltung zum Utilitarismus treffen ähnliche Bemerkungen zu. Wir finden:

(i) Vorwürfe des Inhalts, daß im Utilitarismus einige willkommene Ergebnisse zu stark von Tatsachenannahmen abhängen;
(ii) die Hoffnung, daß Utilitaristen Rawls-Gerechtigkeit unterstützen können;
(iii) die Bekundung, daß Rawls-Gerechtigkeit nur auf realistische Situationen anwendbar ist, und demgemäß eine großzügige Verwendung empirischer Annahmen in der Rawlsschen Theorie.[100]

Hier stellen sich zwei Probleme. Erstens passen (i) und (ii) schlecht zusammen. Entweder gibt es Situationen, in denen beide Lehren konfligieren. Dann muß (ii) gestrichen werden. Oder es gibt keine. Dann verliert (i) seine Kraft.

Zweitens verträgt sich (i) nicht recht mit (iii). In welcher Hinsicht vergleichen wir die Theorien? In Hinsicht auf alle denkbaren Situationen? Dann ist (iii) problematisch, und Rawls-Gerechtigkeit schuldet uns noch ihr Verdikt über eine große Klasse von Situationen. Oder nur in Hinsicht auf realistische Situationen? Dann ist (i) unfair, weil dort über die Grundlage des Vergleichs hinausgegangen wird: Rawls würde eine konkurrierende Theorie in Punkten kritisieren, zu denen seine eigene nichts sagt. Das wäre Neutralität und Nichtneutralität in derselben Angelegenheit, eine Inkonsistenz, die auch nicht durch Rawlsens Wunsch, in einigen Angelegenheiten neutral zu bleiben, gerechtfertigt werden könnte. Rawls muß sich entscheiden: Entweder dürfen beide Theorien Tatsachen

anführen oder beide nicht; die Regel wird kaum lauten, daß Rawls es darf und der Utilitarist nicht.

Wer (i) *und* (iii) vertreten möchte, müßte mindestens eine Situation angeben, auf die beide Theorien anwendbar sind und bezüglich deren Rawls-Gerechtigkeit und Utilitarismus konfligierende Gebote implizieren. Gibt es so etwas? Bekanntlich erlauben es dem Utilitaristen »general facts about human society« – und das ist (TJ § 24) Rawlsens Formulierung für die Tatsachen, die *seine* Theorie nutzt! –, viele kontraintuitive Urteile zu vermeiden.[101] Solange keine Situation vorgelegt worden ist, über die Rawls und der Utilitarist uneins sind, müssen wir vermuten, daß (i) und (iii) zweierlei Maß anlegen; und sobald eine vorgelegt worden wäre, müßte (ii) aufgegeben werden.

Eine Komponente aus der dissonanten Dreier-Gruppe zurückzuziehen wäre ein schwerer Schlag für das Rawlssche Projekt. Der Verlust von (i) würde den Verlust eines wichtigen Arguments für Rawls-Gerechtigkeit und gegen den Utilitarismus bedeuten. Mit dem Verlust von (ii) schwände die Hoffnung auf Konsens, denn obwohl seine Popularität schwankt, ist ein Ende des Utilitarismus nicht abzusehen.[102] Der Verlust von (iii) würde den gesamten Charakter von Rawlsens Theorie ändern, ihr derzeitiger Korpus wäre nur ein Bruchteil dessen, was er sein müßte.

Reprogrammierung, Überbevölkerung, Minderheiten

Wenden wir uns weiteren Einwänden gegen den Utilitarismus zu. Rawls hält ihm vor, er zwinge die Bürger zur ›Reprogrammierung‹ ihrer selbst. Er verlange von ihnen, »to adjust and revise their final ends and desires, and to modify their traits of character and to reshape their realised abilities«. Utilitaristen sähen in Menschen »passive carriers of desires«, »bare persons«, die im Interesse der Maximierung von Präferenzbefriedigung bereit sein müßten, »[to] consider any new convictions and aims«, wann immer dies von ihrer Gerechtigkeits-Vorstellung verlangt werde. Diese Tatsachen, so heißt es, »suffice to illustrate the contrast between utilitarianism and justice as fairness«[103].

Welchen Kontrast? Wir erinnern uns (s. Abschnitt 3.5-E), daß Rawls selber die Änderung von Präferenzen anmahnt. Er führt beispielsweise die Revidierbarkeit von Präferenzen gegen den Vor-

wurf ins Feld, seine ›Grundgüter‹ könnten sich von Desiderata unterscheiden und damit moralisch irrelevant oder verzerrend sein. Rawls-Gerechtigkeit »relies on a capacity to assume responsibility for our ends« und verpflichtet

»citizens to stand apart from conceptions of the good and to survey and assess their various final ends; [...] this must be done whenever these ends conflict with the principles of justice, for in that case they must be revised.«[104]

Quod licet Rawls non licet Sidgwick? Zwar sagt Rawls, daß bei ihm einige Präferenzen dem Schwert der Gerechtigkeit entgehen sollen.[105] Doch ergibt dieser Dispens keinen bemerkenswerten Unterschied zwischen seiner Theorie und dem Utilitarismus. Erstens können auch bei Rawls zahlreiche und tiefe und starke Präferenzen der Revisionspflicht unterliegen. (Darunter etwa der sehnliche Wunsch der Mutter, ihrem Sohn, dem Dieb, möge das Gefängnis erspart bleiben.) Denn von solchen Präferenzen gilt unter bestimmten realistischen Umständen, daß sie nur unter Verletzung der Rawls-Gerechtigkeit erfüllbar sind. Zweitens bekräftigt die *Form* des Rawlsschen Dispenses (siehe neben dem vorstehenden Zitat auch sein Ideal »zulässiger Konzeptionen des Guten« und das Prinzip »justice draws the limit«) das utilitaristische *tu quoque*[106]: Rawls sagt, die Menschen sollten nur diejenigen revidierbaren Wünsche revidieren, deren Erfüllung mit der Gerechtigkeit konfligieren würde. Aber genau das glaubt der Utilitarist auch. Die Frage ist nur, was Gerechtigkeit ist.

Es sollte kurz auf zwei Aspekte des Nutzenbegriffs hingewiesen werden, die für eine utilitaristische Annäherung an den Common sense, aber auch an die Rawls-Gerechtigkeit, wichtig sein könnten. Der erste Aspekt betrifft »different people choices«, das heißt Entscheidungen, die Auswirkungen darauf haben, welche oder wie viele Menschen je existieren. Rawls selbst schenkt solchen Entscheidungen in der Auseinandersetzung mit dem »total utilitarianism«, also dem an der Maximierung des Gesamt-, nicht des Durchschnittsnutzens orientierten Utilitarismus, große Beachtung.

Es ist sinnvoll, Präferenzbefriedigung, in der moralisch relevanten Bedeutung des Wortes, als verhinderte Präferenzfrustration zu verstehen. Präferenzbefriedigung zu maximieren bedeutet dann, Präferenzfrustration zu minimieren. Das Gebot der Maximierung

des Gesamtnutzens würde in dieser Lesart für alle natürlichen Zahlen m und n mit $m > n$ sagen, daß eine Welt mit n glücklichen Bewohnern besser ist als eine mit m weniger glücklichen. Rawls hat recht, wenn er manche moralischen Urteile verwirft, die dem widersprechen; zum Beispiel das Urteil, das in der Literatur als »Repugnant Conclusion« bekannt ist: Eine Welt mit vielen Bewohnern, die alle ein gerade noch lebenswertes Leben führen, könne besser sein als eine mit weniger Bewohnern, die allesamt weit glücklicher sind. Aber Rawls irrt, wenn er glaubt, dem »total utilitarianism« diese Urteile unterstellen zu dürfen: Wie gesagt, sie folgen nicht aus ihm. Das ist eine von mehreren möglichen Antworten auf das einzige wesentliche Argument, das Rawlsens *A Theory of Justice* speziell gegen den »total utilitarianism« vorbringt.[107]

Zum zweiten Aspekt des Nutzenbegriffs. Angeblich vertritt der Utilitarismus die These, jeder Nutzen (egal, wie groß) könne stets durch eine Summe von kleinen Nutzen (egal, wie klein) aufgewogen werden; es gebe immer eine Zahl n, für die gelte: könnte einem jeden von n Menschen aus irgendeinem Grund nur dadurch ein kleiner Zugewinn an Glück bereitet werden, daß eine Handvoll anderer Schreckliches erleidet, dann sollten die letztgenannten leiden, denn so werde der Gesamtnutzen vergrößert. Solche Kompensationen sind die dramatischsten Beispiele – und vielleicht die einzigen, die zumindest prima facie überzeugen – für das angebliche Versäumnis des Utilitarismus, »to take seriously the distinction between persons«[108].

Doch das Greuel-Urteil folgt nicht aus dem Utilitarismus, sondern aus der Verbindung des Utilitarismus mit einem inadäquaten Nutzenbegriff. Wird ein sogennanter nichtarchimedischer Nutzenbegriff zugrunde gelegt, impliziert der Utilitarismus nicht die Entscheidungen gegen Minderheiten, die zu fällen man ihm oft vorhält. Ein solcher Utilitarismus vermeidet zugleich die schlimmsten Folgen des Leximin-Prinzips (d. h. ungefähr: des Gebots, dem Wohl der Schlechtestgestellten Vorrang zu geben): Er wertet nicht jede winzige Verbesserung für die Ärmsten höher als selbst den sehr großen Nutzen anderer.[109] Ist Präferenzbefriedigung verhinderte Präferenzfrustration (s. o.) und ist Nutzen nichtarchimedisch, dann ist wichtiger materialethischer Zündstoff aus dem Weg.

Schließlich eine strukturellere Bemerkung: Rawls verwirft den Utilitarismus nicht als die falsche Moral simpliciter; nur die richti-

ge *politische* Moral könne er nicht sein. Rawls erwartet von einem normativen System die Erfüllung wesentlicher Zusatzbedingungen, bevor er es »political« nennt, darunter vor allem die überraschende Bedingung, es *müsse* bei den meisten Bürgern Unterstützung finden, wenn es adäquat sein wolle. (Die Bedingung ist nicht mit der plausiblen These zu verwechseln, es sei *ceteris paribus* gut, wenn die politische Moral auf breite Zustimmung trifft.) Durch Rawlsens in ihrer Absolutheit ungewöhnliche Forderung reduzieren sich die meisten seiner Argumente ›wider‹ den Utilitarismus auf die Behauptung, es sei unwahrscheinlich, daß der Utilitarismus in großem Umfang Unterstützung finden werde.[110] Daher sollten sich nur solche Nichtutilitaristen auf Rawls berufen, die ihre Sache auf moralische Plebiszite gründen wollen. Das aber sollte, wie in Abschnitt 3.1 ausgeführt, niemand.

Rawlsens Behandlung des Utilitarismus weist, soviel dürfte deutlich geworden sein, ernste Defizite auf. Sie umfaßt Teile, die nicht zueinander oder zum Rest der Rawlsschen Lehre passen, einige angebliche Differenzen zum Beispiel sind gar keine. Zudem sei daran erinnert, daß Rawls-Gerechtigkeit, falls sie nichtutilitaristisch ist, deshalb noch nicht anti-utilitaristisch ist, siehe auch das Zitat zu Beginn dieses Abschnitts. Wäre sie anti-*utilitaristisch*, so wäre sie deshalb noch nicht anti-*präferentialistisch*: Angenommen, jemand »rejects the idea of comparing *and maximising* satisfaction in questions of justice«. Dann muß er noch die gleiche Option *ohne* »maximising« bedenken, bevor er Vergleich und Verteilung von Präferenzbefriedigung als erledigt betrachten darf.[111] Und während Zweifel am *Utilitarismus* zumindest verständlich sind, ist es weitaus schwieriger zu sehen, warum und wie sich eine adäquate Moral vom *Präferentialismus* verabschieden sollte.

3.7 ›Moralische Personalität‹

Noch in der Blüte ihrer Jahre hat Rawlsens Theorie ein in mancher Hinsicht neues Fundament bekommen: ein Ideal der sogenannten moralischen Person, dem die Parteien des ›Urzustandes‹ nun gehorchen. Rawls schreibt:

»we take moral persons to be characterized by two moral powers and by two corresponding highest-order interests in realizing and exercising these powers. The first power is the capacity for an effective sense of justice, that

is, the capacity to understand, to apply and to act from (and not merely in accordance with) the principles of justice. The second moral power is the capacity to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. *Corresponding to the moral powers, moral persons are said to be moved by two highest-order interests to realize and exercise these powers.* [...] [T]he parties [des ›Urzustandes‹] are simply trying to guarantee and to advance the requisite conditions for exercising the powers that characterize them as moral persons.«[112]

Das Richtige, wir erinnern uns, wird von Rawls als das charakterisiert, was im ›Urzustand‹ gewählt würde. Daß die Parteien des ›Urzustandes‹ etwas *wollen*, bedeutet also letztlich, daß es der Fall sein *soll*. Und die heutige Definition des ›Urzustandes‹ stipuliert, siehe vorstehendes Zitat, *was* sie vorrangig wollen: ihre beiden ›moralischen Vermögen‹ pflegen. Daraus folgt: Menschen *sollen* vorrangig ihre ›moralischen Vermögen‹ pflegen. Das ist eine (und vielleicht die) grundlegende Prämisse der Rawlsschen Ethik, wie sie sich heute darstellt.[113]

Materialethische Bedenken: Intentionalismus und Revisionismus

Wenden wir uns zunächst zwei großen materialethischen Problemen dieses Ideals zu. Da ›moralische Personen‹ die Gerechtigkeits-Prinzipien zu verstehen und »*from* (and not merely in accordance with)« ihnen zu handeln wünschen, gilt (siehe die Wollens-Sollens-Bemerkungen des vorigen Absatzes): Leute *sollen* die Gerechtigkeits-Prinzipien verstehen und nicht bloß gerecht, sondern *aus* Gerechtigkeit handeln. Mit anderen Worten: John Rawls ist Intentionalist. Ob Menschen richtig denken, ist für ihn von moralischer Bedeutung.

Nur wieso? *Ceteris paribus* könnten sie sich, statt moralisch zu denken, ebensogut dem traditionellen Mutterbild annähern: viel Wärme, wenig Theorie; oder »wie die Kinder« werden, wie »die Vögel unter dem Himmel« oder »die Lilien auf dem Felde«, um nur ein paar prominente Vorschläge zu nennen.[114] Rawls ist auf die überraschende Behauptung festgelegt, es sei wichtig, daß Sankt Martin nicht nur den Mantel teilt, sondern dies auch noch begründen kann. Aber ist es letztlich nicht egal, *warum* er ihn teilt? Hauptsache, der Bettler friert nicht. Das Gute zu verstehen und

anzustreben ist gut, insofern dies dem Guten *dient*, und das heißt: dem Versteher, Anstreber oder anderen Spaß macht oder, mehr oder weniger direkt, nützt. Was moralisch zählt, ist das Ergebnis, nicht das Motiv.

Was es zur Folge hätte, wenn Rawls tatsächlich der Pflege des Gerechtigkeitssinnes nicht nur Wert, sondern höchsten Wert beimäße, verdeutlicht das folgende Gedankenexperiment: Wir stellen uns vor, wir hätten zwischen zwei Welten zu wählen; in der einen leben nur kreuzunglückliche Menschen, die ihren Gerechtigkeitssinn pflegen (zumindest, soweit er die Grundstruktur betrifft), in der anderen umgekehrt nur glückliche, die es nicht tun. Rawls müßte, im Gegensatz zum Präferentialisten, die Welt der Kreuzunglücklichen vorziehen; sie (resp. ein sie favorisierendes Gerechtigkeits-Kriterium) ist es, die (resp. das) die Parteien seines ›Urzustandes‹, hätten sie wirklich ein höchstes Interesse an der Pflege des Gerechtigkeits*sinnes*, wählen würden!

Nun spricht zwar einiges gegen die Interpretation, nach der Rawls der Pflege des Gerechtigkeitssinnes *höchsten* Wert beimißt: Noch gibt es ja, siehe die Definition zu Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.7, ein großes Interesse der ›moralischen Personen‹ am zweiten ihrer ›moralischen Vermögen‹ – mehr zu dieser Konkurrenz später. Aber er mißt ihm ohne Zweifel *sehr* hohen Wert bei[115], und damit bleibt das Gedankenexperiment im wesentlichen in Kraft: Rawls wäre bereit, für den Intentionalismus große Mengen von Unglück in Kauf zu nehmen.

Aus ähnlichen Gründen beunruhigt es, daß Rawls bei seinen Überlegungen stets Prachtexemplare der Spezies Homo sapiens vor Augen hat: gesund, langlebig, einsichtig und moralisch interessiert. Sie sind nach seiner Auffassung der paradigmatische Gegenstand politischer Moral[116]; zunächst brauchen wir eine Theorie, die *ihnen* gerecht wird; dann erst werden die Interessen von Behinderten, Eichhörnchen, Kriminellen und Kurzlebigen berücksichtigt.

Aber kann Rawls das gebotene Maß an Rücksicht nachholen? Der Vorrang der ›moralischen Personalität‹ deutet darauf hin, daß nicht. Schließlich ist das Leid eines geistig Behinderten oder auch eines Elefanten unter Umständen wichtiger als mein Recht auf freie Meinungsäußerung. Gegenstand der Moral sind Wesen, die Interessen haben. Ihr moralischer Status wird durch ihre Lebensdauer, Größe, Spezies-Zugehörigkeit, Intelligenz oder Gesundheit

nicht berührt. Wie könnten denn solche Eigenschaften entweder einem Wesen moralische Vorfahrt verschaffen oder es zu einem natürlicheren Ausgangspunkt oder zu einem paradigmatischeren Gegenstand der Ethik machen als ein anderes? Eine Moralphilosophie wie die Kantische, die am Ende die Gleichberechtigung nichtrationaler Lebewesen leugnet, ist mangelhaft. Auch dieser Mangel wird nicht dadurch geringer, daß er in einer Theorie auftritt, die sich als politisch bezeichnet. Was Grundstruktur oder Politik an gewichtigen moralischen Auswirkungen haben, das sollte von einer normativen Theorie von Grundstruktur und Politik berücksichtigt werden.

Wer nicht moralischer Deliberator ist, so sehen wir, ist bei Rawls Persona non grata. In welchem Maße non grata, das zeigt auch die Rechtfertigung kostspieliger Therapien: Warum soll die Gesellschaft Schwerkranken teure Behandlungen zukommen lassen? Weil sie leiden? Weil sie nicht sterben wollen? Weil ihre Angehörigen mitleiden und sie nicht verlieren wollen? Falsch, sagt Rawls: um sie wieder zu funktionstüchtigen Bürgern zu machen, die ihre ›moralischen Vermögen‹ kultivieren.[117] Pech für all die, von denen wir wissen, daß sie nach ihrer Rettung froh wären, aber kein Gerechtigkeits-Kriterium mehr verstünden.

Eine zentrale Komponente des Rawlsschen Personen-Ideals, der Intentionalismus, ist wenig überzeugend. Das dürfen wir als erstes Ergebnis dieses Abschnitts festhalten. In ihr spiegelt sich vielleicht, was Rawls und du und ich und andere Verfasser, Verbreiter oder Rezipienten moralischer Theorien sein oder werden wollen; oder was von uns Leuten mit höherer Schulbildung ein bestimmter Prozentsatz sein oder werden will. Präferenzen für das Verstehen von Gerechtigkeits-Prinzipien und für das Vorliegen des Wunsches, sie zu befolgen, sind aber subjektive Präferenzen wie alle anderen; ihren Inhalt (der ja nicht einfach das gerechte Handeln ist) zur Norm zu erheben, nur weil es eben *unsere* Präferenzen sind, wäre illiberal, siehe Artikel 3 des präferentialistischen Credos. Vielleicht *verursachen* solche Präferenzen Gutes – *konstituieren* können sie es nicht.[118] Letztlich wird die Welt dadurch ein besserer Ort, daß viele Lebewesen sind, wie *sie* sein wollen; nicht dadurch, daß viele so sind, wie *wir* sein wollen.

Nun zum zweiten materialethischen Problem: ›Moralische Personen‹ haben (meine Hervorhebung) »highest-order interests to realize *and exercise*« ihre ›moralischen Vermögen‹, deren eines die

»capacity [...] to revise [...] a conception of the good« umfaßt. »*and exercise*« heißt es – sie haben also ein höchstrangiges Interesse unter anderem daran, ihre Konzeption des Guten *tatsächlich* zu revidieren? Und nicht nur: revidieren zu können, wenn sie es möchten? Wer lebenslang derselben Konzeption des Guten anhängt, hat ipso facto das Rawlssche Klassenziel verfehlt? (Little Dorrit zum Beispiel?) Auch dieser Teil des Ideals frappiert.[119]

Das ist keine Haarspalterei. Angenommen, wir nähmen, dem vorstehenden Einwand folgend, die Revision aus dem Skopus des »exercise« heraus. Dann wäre den Parteien nur noch wichtig, daß sie revidieren können, *falls* sie wollen, und diese Bedingung könnte eine Gesellschaft auch durch Herbeiführung der Tatsache, daß sie es nicht wollen, erfüllen – ein Resultat, das Rawls, auch nach eigenem Bekunden, nicht willkommen wäre.[120]

Was geschähe, wenn man die beiden kritisierten Momente ganz aus dem Personen-Ideal entfernte? Verschwinden würden die *speziellen* Präferenzen: erstens das dem gesamten ersten Vermögen entsprechende »highest-order interest«, moralisch zu sein und Moral zu verstehen – das Interesse also, durch das das Rawlssche System ein intentionalistisches wird; zweitens der Wille, die eigene Konzeption des Guten zu revidieren – ein Wille, der im Rawlsschen System, ob von Rawls beabsichtigt oder nicht, auf ein Lob der Revision (und nicht bloß: des Revidieren-Könnens-falls-man-will) hinausläuft.

Es blieben Wähler im ›Urzustand‹, die sich an der Verwirklichung ihrer Konzeption des Guten orientieren (ohne zu wissen, welche das sein wird). Da das mit gutem Willen so verstanden werden kann, daß sie sich an der Befriedigung ihrer Präferenzen orientieren (ohne zu wissen, welche das sein werden), könnte der Präferentialist mit solchen Wählern leben.[121] So gesehen wäre Präferenz-Gerechtigkeit gleich Rawls-Gerechtigkeit minus Intentionalismus minus Lob der Revision.

Personen-Ideal, Gerechtigkeits-Prinzipien, Gewichtungen

Wie zu Beginn des vorliegenden Abschnitts gesagt und belegt: Rawlsens Gerechtigkeits-Prinzipien sollen sich heute im wesentlichen aus seinem Personen-Ideal ergeben. Wie steht es mit Wert und Erfolg dieser Herleitung? Was den Präferentialisten angeht, so

haben wir festgestellt: Es gibt Komponenten des Personen-Ideals, die er nicht unterschreibt, nämlich die Huldigungen *bestimmter* Präferenzen – solcher fürs Moralischsein und fürs Revidieren. Für ihn ist somit eine Herleitung, die auf diesen Komponenten fußt, fruchtlos.[122]

Dem Rawlsianer gibt sein Mehr-Komponenten-Ideal ein anderes Problem auf: Welche Gerechtigkeits-Prinzipien die ›moralischen Personen‹ wählen werden, wird von der *Gewichtung* sowohl der Komponenten eines jeden ihrer ›moralischen Vermögen‹ als auch der beiden Vermögen selbst abhängen.

Wie bedeutend die Gewichtungsfrage ist, sei an Rawlsens Lob der Revidierbarkeit veranschaulicht, das (siehe wiederum den Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.7) Teil seines Personen-Ideals ist. Gewiß: Stipulieren wir, daß die Urzuständler »think of themselves as beings who can choose and revise their final ends and who *must* preserve their liberty in these matters«[123], so gilt trivialerweise, daß sie, wie Rawls es möchte, ein Gerechtigkeits-Prinzip ›wählen‹, das ebendieser Freiheit absoluten Vorrang gibt. (Hier ist wieder schön zu sehen, wie der ›Urzustand‹ zur moralischen Etikettiermaschine verkommt: Der Moralisierende gibt ihr »highest-order interests« nach seinem Gusto, sie klebt ihnen das Zertifikat »highest-order moral priority« auf.[124])

Doch sehen wir uns diese Wesen näher an: Wie sähe sie aus, die Person, die tatsächlich unkonditional darauf bestünde, zu jedem Zeitpunkt ihre Präferenzen oder ihre Konzeptionen des Guten revidieren zu können? Sie ist lau, schwach, feige. Wirkliches Engagement kennt sie nicht, unter keinen Umständen würde sie ihr Leben riskieren (oder auch nur große Teile ihres Besitzes oder ihrer Lebenszeit); nichts kann sie aufrichtig versprechen, keine Freunde kann sie haben.[125] Schließlich ist es in all solchen Angelegenheiten schwer, manchmal unmöglich, einen Rückzieher zu machen. Liebende, Denker, Helden, Mönche und andere, die Beträchtliches unwiderruflich in ihre Vorstellung vom Guten investieren, würden vom Personen-Ideal ausgeschlossen, übrig blieben niedrige Gestalten. Revidierbarkeit, so wird deutlich, mag eine nette Sache sein, aber höchstens eine unter mehreren. Wer ein höchstrangiges Interesse an ihr hat, ist die personifizierte Unverbindlichkeit.

Vermeiden wir es, den Parteien diese unsympathische Präferenzstruktur zuzuschreiben (d. h. die absolute Vorfahrt für die Revi-

dierbarkeit), dann ist auch zweifelhaft, daß sie bei der Wahl der Gerechtigkeits-Prinzipien den zugehörigen Freiheiten absolute Priorität gäben. Denn haben sie eine weniger perverse Präferenzstruktur – eine, nach der sie für viel Realisierung einer Konzeption des Guten Einbußen bei deren Revidierbarkeit in Kauf nehmen –, dann werden sie ein entsprechendes Gerechtigkeits-Kriterium wählen – eines, das, grob gesprochen, für ganz viel Gutes (ganz viel *Realisierung* einer Konzeption des Guten) auch mal bei dieser oder jener ›Freiheit‹ fünfe gerade sein läßt. Und schon droht der Utilitarismus.

Anders gesagt: Was soll geschehen, wenn viele autonome Denker bei einer Konzeption des Guten landen, die mit der Rawls-Gerechtigkeit nicht vereinbar ist, zum Beispiel, weil sie anderen Gütern als der Revidierbarkeit Priorität gibt? Wer's paradox liebt: Es ist unklar, warum ausgerechnet die Revidierbarkeit der Revidierbarkeit entgeht; und warum meine Autonomie nicht so weit reicht, daß ich Teilen meiner Autonomie zugunsten anderer Ziele autonom entsagen darf. Das tut Odysseus, um gefahrlos den Gesang der Sirenen zu hören (»Wenn ich denn flehe und euch befehle, ihr möchtet mich lösen / Alsdann sollt ihr mich fester mit noch mehr Banden umschnüren«), und die meisten von uns haben ihm gegönnt, daß der Coup gelingt.[126]

Religiöse Überzeugungen geben ein weniger exotisches Beispiel ab.[127] Nach Rawls ist es, wie wir in Abschnitt 3.4 gesehen haben, wesentlich für sie, daß der Wunsch, an ihnen festzuhalten, stark ist. Doch kann nicht beides – das Festhalten an einer religiösen Überzeugung und die Möglichkeit, sie zu revidieren – von überragender Wichtigkeit sein. Es fällt nicht schwer, sich Wahlsituationen auszudenken, in denen die beiden Ziele miteinander konfligieren. Man denke an Märtyrer, die nach ihrem Tod nicht mehr viel revidieren können. Tatsächlich würden die meisten Religionen bereits das Interesse daran, seinen Glauben revidierbar zu halten, (ganz zu schweigen von einem höchsten solchen Interesse) als Unglaube werten. Rawls kann nicht die höchste Wichtigkeit der Revidierbarkeit *und* die höchste Wichtigkeit dessen, was revidiert wird, verfechten. In manchen Situationen läßt sich nur eines von beidem haben, also muß abgewogen werden. Das gilt für die Religion und genauso für Schutz versus Revidierbarkeit anderer Ziele.

Welche Gerechtigkeits-Prinzipien die ›moralischen Personen‹ wählen werden, so hatten wir gesagt, und so illustrieren die vorste-

henden Betrachtungen und Beispiele, hängt davon ab, wie sich ihre Interessen an den ›moralischen Vermögen‹ erstens auf die beiden Vermögen, zweitens innerhalb eines jeden Vermögens auf dessen Komponenten verteilen. Wie *gewichten* ›moralische Personen‹ die vielen Interessen, die sie per definitionem – und in moralisch so folgenreicher Weise – haben?[128]

Die These, zu jedem Vermögen gehöre ein »highest-order interest«, sagt darüber gar nichts, sondern gibt nur weitere Rätsel auf: Was soll es heißen, *zwei* »highest-order interests« zu haben? Rawls meint (mehr dazu in Anm. 112) mit »highest-order« auch Vorrang oder höchste Wichtigkeit. Wer vernünftig ist, kann jedoch nicht zugleich ein höchstrangiges Interesse an Gut A und ein höchstrangiges Interesse an einem von A verschiedenen Gut B haben.[129] Sind die beiden Güter voneinander verschieden, so kann es Situationen geben, in denen man nur genau eines von beiden haben kann; dann müßte ein höchstrangiges Interesse dem anderen weichen – und wäre gar nicht höchstrangig.

Wenn Rawls also von *zwei* höchstrangigen Interessen an Dingen redet, deren jedes auch noch zusammengesetzt ist, so kann er damit vernünftigerweise nur *ein* höchstrangiges Interesse an einer *Mixtur* aus allen beteiligten Komponenten meinen. Aber an welcher Mixtur? Einerseits ist nach Architektur der Rawls-Gerechtigkeit klar, daß an dieser Frage *alles*, wirklich alles hängt – die an der Mixtur höchstrangig Interessierten sind es ja, die die Gerechtigkeits-Prinzipien wählen! Andererseits sagt Rawls zu ihr so gut wie nichts.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Wenngleich sie reichlich Gewichtungsfragen offen lassen (darunter diejenige, wie sich die Freiheiten innerhalb eines »fully adequate scheme« zueinander verhalten), nehmen Rawlsens Gerechtigkeits-Prinzipien manch eine Gewichtung vor – siehe die Prioritäten zwischen und in ihnen. Bloß ist der einzigen in seinem heutigen System denkbaren *Quelle* der Gewichtungen, nämlich den »highest-order interests« an der Pflege der ›moralischen Vermögen‹, in dieser Hinsicht nichts zu entnehmen. *Das Mischungsverhältnis der »highest-order interests«, obwohl allentscheidend, wird uns verschwiegen.* Daraus folgt bereits, daß es sich bei den Gerechtigkeits-Prinzipien – in dem Maße, in dem sie überhaupt gewichten – um eine Gewichtung ex nihilo handeln muß.

Wer glaubt, Rawls habe die Liste seiner ›Grundgüter‹ oder die

Gerechtigkeits-Prinzipien oder die weiteren, zu ihrer Ausbuchstabierung nötigen Gewichtungen aus irgend etwas heraus entwickelt (und sei es nur aus seinem selbst bereits unplausiblen Personen-Ideal oder aus demselben plus ›Urzustand‹), sollte sich die entsprechenden Passagen von »The Basic Liberties and their Priority«, »Kantian Constructivism in Moral Theory« und *Political Liberalism* ansehen:[130] Alles, was wir zu *der* Frage der Gerechtigkeitstheorie schlechthin finden, sind ein paar Beispiele, Impressionen, Intuitionen und Skizzen. Im Zentrum der Lehre klafft ein großes Loch.

Status des Personen-Ideals

Jetzt noch einige Bemerkungen zum *Status* der ›moralischen Personalität‹. Der Lobpreis der ›moralischen Vermögen‹ könnte nach Rawlsens eigenem Bekunden nicht einfach aus der Theorie gestrichen werden. Für die Parteien im ›Urzustand‹ ist ihr vorrangiges Interesse daran, diese Vermögen zu pflegen, in vielen ihrer Überlegungen eine wesentliche Prämisse.[131] Das Interesse ist, anders gesagt, eine wesentliche Prämisse von Rawlsens Gerechtigkeits-Prinzipien: der Adäquatheit der ›Grundgüter‹, des Vorranges der Grundfreiheiten, der Leximin-Struktur und der Diskriminierung bestimmter Präferenzen auf Kosten anderer.

Insbesondere läßt sich vereinfacht sagen, daß bei Rawls (i) Intentionalismus plus (ii) »the fact of pluralism« (iii) die Toleranz generieren: Da die Urzuständler (i) wollen, daß sie später die jetzt zu wählenden Gerechtigkeits-Prinzipien unterstützen (Intentionalismus), und (ii) wissen, daß später viele verschiedene Ethiken verfochten werden (»fact of pluralism«), (iii) wählen sie jetzt Gerechtigkeits-Prinzipien, die mit möglichst vielen der später de facto vertretenen Ethiken verträglich sind (Toleranz).[132]

Vergleicht man nun die Wichtigkeit, die die Prämisse von der ›moralischen Personalität‹ für das Rawlssche System haben soll, mit der Chronologie und Nonchalance ihrer Einführung, so springen eigentümliche Mißverhältnisse ins Auge. Beginnen wir mit der Chronologie: Rawls reicht wesentliche Prämissen nach – Jahre, nachdem seine Moral fertig ist. Hat er wirklich neue Gründe entdeckt? Gründe, die zufällig ziemlich genau den alten Konklusionen in die Hände spielen? Oder liebt er die alten Konklusionen so,

daß uns nun maßgedrechselte Stützpfeiler für sie als »basic intuitive ideas« verkauft werden? Ideen, die erstaunlicherweise *sowohl* in unserer politischen Kultur weit verbreitet *als auch* bis neulich verborgen gewesen sein sollen? Ein Atlantis der Stammtische, entdeckt von John Rawls?

Auch die Geschwindigkeit des Stapellaufs überrascht: Rawlsens Begriff der moralischen Person – siehe den Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.7 – ist ein filigranes Gebilde und wird in einer sorgfältig formulierten Definition präsentiert, die viele Zeilen umfaßt. Wie Rawls an anderer Stelle erklärt, sind jedoch Intuitionen und die in der politischen Kultur verbreiteten Werte nicht *prêt-à-porter*. Sie überkommen uns in roherem, vagerem Zustand und müssen erst bearbeitet (analysiert, expliziert, verfeinert, geändert) werden, Rawlssche Metapher: Es gilt, sie in ein »reflective equilibrium« zu bringen.[133] Bei dieser Arbeit fallen Entscheidungen an, viele und wichtige. (Einige Arten, sie zu treffen, führen zur präferenzbasierten Ethik.) Zu den meisten von ihnen gibt es Argumente, teils wohlbekannte. Wer auf Intuitionen oder ähnlichem aufbauen möchte, sollte uns auf diese Entscheidungen und Argumente hinweisen, besonders im Fall der einen Idee, die die Last fast seines gesamten Systems tragen soll. Betont er, mit seiner Theorie an bestehende Ideen anzuknüpfen, dann sollte er nicht zu einer von tausend Interpretationen dieser Ideen *springen*. Tut er es, so gerät er in den Verdacht, nur zu wissen, wo *er* hin will, anstatt, wie er es zu tun bekundet, wiederzugeben, was seine Mitbürger anstreben oder anzustreben Grund haben könnten.

An einer Stelle führt Rawls Sklavenhalter an, die nur die Ansprüche der restlichen Gesellschaft und nicht die der Sklaven gelten lassen. Das Beispiel soll zeigen, daß jemanden »as a self-originating source of claims« zu akzeptieren soviel heiße wie »counting moral personality as a source of claims«. Das Beispiel zeigt aber nichts dergleichen und geht an dem Problem völlig vorbei. Wir können, wie der Präferentialist, konsistent das eine unterlassen (»counting moral personality« im Rawlsschen Sinne) und das andere tun (jemanden »as a self-originating source of claims« akzeptieren).[134]

Kritik am Rawlsschen Personen-Ideal kann auch nicht mit der Forderung erledigt werden, »that the conception of citizens as persons be seen as a political conception and not as one belonging to a comprehensive doctrine«.[135] Wenn Rawlsens politische Konzeption *weniger* vorschreibt als moralische Auffassungen, mit deren

Unterstützung sie nach eigenem Bekunden steht und fällt, ist das vielleicht in Ordnung. Nicht jedoch, wenn sie anderes und Unplausibles vorschreibt; das wäre, anders als partielle moralische Enthaltung, eine Abweichung, die durch die Politizität der Theorie nicht gerechtfertigt werden kann. Von solch einer Abweichung wäre umgekehrt die Politizität selbst gefährdet.

Erinnern wir uns, bevor wir ihn beenden, an die anderen Ergebnisse des vorliegenden Abschnitts 3.7: Die Gerechtigkeits-Prinzipien sollen sich aus dem Personen-Ideal ergeben; aber die Prinzipien gewichten, das Ideal nicht. Daraus folgt bereits, daß ein drastisches *non sequitur* vorliegt – ausgerechnet bei den Gerechtigkeits-Prinzipien, einem nicht ganz unwesentlichen Teil einer Theorie der Gerechtigkeit. Und einige Gewichtungen, die von den Gerechtigkeits-Prinzipien gefordert, aber nicht spezifiziert werden (siehe z. B. das »fully adequate scheme of [...] rights and liberties«), bleiben weitgehend unspezifiziert.

Zusätzlich, so haben wir gesehen, sind große Teile der materialethischen Grundtendenz des Personen-Ideals zu beanstanden: der Intentionalismus und die Revisionsfreude. Spätestens mit ihnen haben sich in die Grundlagen der Rawlsschen Lehre Komponenten eingeschlichen, denen unser aller »considered judgments«, die Rawls ja als letzte Instanz anerkennt,[136] die Gefolgschaft verweigern sollten. Und wie es aussieht, müßten ausgerechnet diese Komponenten, damit sich die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien ergäben, großes Gewicht bekommen.

Rawlsens Theorie enthält im Kern eine Idealvorstellung vom Menschen, die nicht einfach auf dessen Präferenzen oder dessen Glück aufbaut. Noch einmal im Original:

> »Were the parties moved solely by lower-order impulses, say for food and drink, or [wie ein Priester oder eine liebende Mutter?] by certain particular affections for this or that group of persons, association, or community, we might think of them as heteronomous and not as autonomous. But [...] the parties are simply trying to guarantee and to advance the requisite conditions for exercising the powers that characterize them as moral persons. Certainly this motivation is neither heteronomous nor self-centered: we expect and indeed want people to care about their liberties and opportunities in order to realize these powers, and we think they show a lack of self-respect and weakness of character in not doing so.«[137]

Wie zu erwarten, heißt der Präferentialist dann und nur dann die von Rawls gepriesenen Eigenschaften und Präferenzen willkom-

men, wenn sie den Menschen (oder den Tieren) nützen. Rawlsens Würdigung hingegen ist unkonditional, und unkonditional macht der Präferentialist bei den normativen Prämissen des Projekts nicht mit. Das Lob der ›moralischen Person‹ läuft auf die These hinaus, daß über Gerechtigkeitstheorie nachzudenken intrinsisch besser sein kann als sackzukhüpfen, zu beten, Leiden zu lindern, Bilder zu malen oder Vögel zu beobachten – besser sein kann also auch dann, wenn die letztgenannten Tätigkeiten allen Beteiligten genausoviel Spaß machen würden, will sagen: die gleiche Menge und die gleiche Verteilung von Präferenzbefriedigung mit sich brächten. Aber was für ein Liberalismus ist das, der uns verkündet, welche Arten zu leben »fully worthy of human endeavour«[138] sind und welche nicht? Rawls reiht sich in die paradoxe Tradition ein, die uns *im Namen der Autonomie* vorschreibt, wie wir zu sein und was wir zu wollen haben; und welche unserer Präferenzen zählen und welche nicht.

4. Fazit

Ziel dieses Aufsatzes war es, einen Überblick über die Beziehungen zwischen Rawls-Gerechtigkeit und Präferenz-Gerechtigkeit zu geben. Listen wir zum Schluß die wichtigsten Ergebnisse auf.

Rawlsens nichtpräferentielle Wortwahl ist (prinzipiell) unproblematisch, da sie (prinzipiell) Raum für eine Übersetzung ins Präferentielle und für eine empirische Kongruenz seiner und präferentieller Grundsätze ließe (Abschnitt 3.4-A). Rawls steht speziell dem Utilitarismus in mancher Hinsicht näher, als die meisten denken, Rawlsianer und Utilitaristen inbegriffen (3.6): in Sachen Populationsethik, Minderheitenschutz und bei der Beurteilung zahlreicher realistischer Fälle. Ist Rawlsens Lehre nichtutilitaristisch, so muß sie deswegen nicht anti-utilitaristisch sein; ist sie anti-utilitaristisch, so muß sie deswegen nicht anti-präferentialistisch sein (2-E, 3.5-A, 3.6-E).

Davon abgesehen sind die Aussichten nicht rosig. Rawlsens Methode, der Respekt vor einem ›übergreifenden Konsens‹, ist bestenfalls mysteriös. Sie könnte, da es Konsense gibt, die moralisch falsch sind, Unmoralisches empfehlen. Angenommen, wir beschränken deswegen die Methode darauf, die *richtigen* Konsense zu respektieren (die vernünftigen o. ä.): wird nicht dabei gesagt, was ›rich-

tig‹, ›vernünftig‹ etc. ist, so haben wir es mit einer deontischen Tautologie zu tun; im andern Fall mit einer moralischen Meinung; in keinem Fall mit einem moralischen Argument (3.1).

Von keinem aktuellen oder zukünftigen Konsens ist gezeigt worden, daß er vorliegt oder, wenn er vorläge, moralische Aussagekraft hätte. Zudem will Rawls weder für das Vorliegen eines Modus vivendi noch für eine Änderung von irgendjemandes Werten argumentieren. Was an ›Methode‹ bleibt, ist blanker Intuitionismus (3.1).

Sich auf das Bewerten der Grundstruktur zu beschränken ist kein Akt weitreichender Liberalität oder Neutralität: Es besagt ja, daß der geforderte Typ von Grundstruktur und seine Konsequenzen wichtiger als alle Sachverhalte sind, die sich nur mit einer anderen Grundstruktur herbeiführen ließen (3.2-A). Die Ebene, auf der Rawls eine moralische Antwort sucht, ist weder allgemein genug noch speziell genug, als daß auf ihr ein fruchtbares Resultat zu erwarten wäre (3.3). Diverse Rawlssche Bemerkungen zum Utilitarismus passen weder zueinander noch zu anderen Teilen seines Credos (3.6).

Der ›Urzustand‹ ist Rawlsens eigentümliche Spielart des präferentialistischen Gedankens, daß Moral Wahl minus Wissen um Identität ist. Die Spielart leistet argumentativ so gut wie nichts, da sie mit Prämissen überfrachtet ist, unter anderem mit solchen, die wichtigen Konklusionen wie aus dem Gesicht geschnitten sind (3.2, 3.4, 3.7). Materialethisch krankt sie daran, daß einige der Prämissen schlicht unplausibel sind (3.2, 3.7). Auch als Jargon hat sie nichts gebracht. Die Plädoyers für Toleranz bleiben vage und – anders, als man es von einer politischen Philosophie erwarten würde – im wesentlichen unbegründet (3.2).

Die Huldigung eines bestimmten Personen-Ideals ist heute, sofern es so etwas gibt, das Rückgrat der Rawlsschen Theorie. Doch entscheidende Bausteine dieses Ideals, Intentionalismus und Revisionsfreude, sind intrinsisch wertlos. Nähmen wir Rawls beim Wort und räumten ihnen auch noch sehr hohen Rang ein, dann, so wurde gezeigt, würden wir bei moralischen Greuel-Urteilen landen. Die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien bleiben in Gehalt und Begründung, anders als Rawls es möchte, auch durch das Personen-Ideal drastisch unterbestimmt (3.7).

Was wollen die Betroffenen? Güter nach anderen Kriterien zu verteilen als diesem ist nicht gerecht (3.4, 3.5). Bestimme Klassen

von Präferenzen und bestimmte Individuen werden von Rawls diskriminiert (3.4, 3.5, 3.7). Insofern täuscht die liberale Fassade: »Jeder nach *meiner* Fasson« ist das Motiv, das Rawls-Gerechtigkeit ein weiteres mal variiert (3.7).

Präferentialisten, auch Utilitaristen, legen oft auf dieselben Dinge Wert wie Rawls. In vielem dürfte Einigkeit herrschen: Die Verfassung sollte Menschenrechte garantieren; Protestanten sollten nicht verfolgt werden; bevor Müller noch ein Haus bekommt, soll Meier etwas zu essen bekommen; und so fort. Geht es um eine *bestimmte* Gesellschaft zu einem *bestimmten* Zeitpunkt, so könnten Rawls und ein Präferentialist zufällig darin übereinstimmen, was Bürger, Regierung, gesetzgebende Versammlung, Parlament oder Gerichte als nächstes tun sollten.

Im *allgemeinen* zu sagen, wie weit der materialethische Konsens reicht, ist schwer. Zum einen aufgrund der Vagheit des Rawlsschen Kriteriums. Zum andern aufgrund der Konvertierungsprobleme: Präferentialisten haben zwar auf *alle* moralischen Fragen eine präferenzbasierte Antwort. Und zusätzlich auf *konkrete* Fragen, politische und konstitutionelle inbegriffen, Antworten, in denen von Präferenzen nicht die Rede ist: »Du sollst Meier das Brot geben«, »Wir sollten geheime Wahlen abhalten« etc. Nur haben oder brauchen sie auf *allgemeine* Fragen keine Antworten, in denen von Präferenzen nicht die Rede ist. Zum Beispiel auf Fragen nach Kriterien der Gerechtigkeit.

Anmerkungen

* *Dank*: Für die enzyklopädische Hausaufgabe, John Rawlsens Philosophie aus der Sicht Präferenz-orientierter Ethiken zu beleuchten, danke ich Wilfried Hinsch. Für hilfreiche Anregungen und Diskussionen: zuvörderst Ulla Wessels; des weiteren Wolfgang Enderlein, Richard Hare, Wilfried Hinsch, Georg Meggle, Elijah Millgram, Cornelius Wertmüller und den Teilnehmern der Tagung »Zur Idee des politischen Liberalismus«, Bad Homburg, Juli 1992. Für einen schönen Arbeitsaufenthalt: den Trägern, Organisatoren und Gästen des Center for Philosophy of Science, University of Pittsburgh, an dem 1992 Teile dieses Aufsatzes verfaßt wurden. Für die Förderung des Forschungsprojekts »Was zählt?«, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist: der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Zur Zitierweise in diesem Aufsatz: Angaben wie »IV«, »IV.6«, »3.5«, »2-A«, »2-E« stehen für Abschnitte oder Kapitel, schlichte arabische Ziffern, sofern nicht anders gekennzeichnet, für Seiten. (Da Paginierungen von Ausgabe zu Ausgabe variieren, stehen da – und nur da –, wo ohne ernsten Präzisionsverlust möglich, Abschnitts- statt Seitenangaben.) Für manche Quellen sind im Literaturverzeichnis dieses Bandes Original und Übersetzung angegeben; Seitenzahlen beziehen sich in solchen Fällen auf die englischsprachige Ausgabe. »Vg.« heißt »Vorlesung«, »-A« heißt »gegen Anfang«, »-E« heißt »gegen Ende«.

1 Erstes Zitat aus R 1985: I-A, langes Zitat aus R 1982: II-A. Eine detailliertere Einführung in Rawlsens Denken ist z. B. Hinsch 1992. Mehr zur »basic structure« in TJ § 2, R 1978 (analog PL VII) und PL I.2.1; zu ihr als Gegenstand der Moral s. auch unten, Abschn. 3.2, Teilabschnitt zu den unkontroversen Bedingungen des ›Urzustandes‹.

2 Der »fact of pluralism« findet sich z. B. in R 1987: 4 und PL I.6.2. Zu den Vorstellungen darüber, wie angesichts seiner eine Gerechtigkeitstheorie und die Suche nach ihr aussehen sollten, siehe u. a. R 1980: 1. Vg.: I, R 1985: I f., PL I.6 und unten, Abschn. 3.1 f.

3 R 1983: I-A (analog PL VIII.1-A); für das Zitat wurde »First, they« zu »2.a They« und »second,« zu »2.b« geändert. Zu den Prinzipien s. auch R 1982: II-A und PL I.1.1. Die Änderungen gegenüber den Formulierungen aus TJ werden in R 1983 (analog PL VIII) motiviert und erläutert. Zur »original position« Weiteres unten, in Abschn. 3.2.

4 Die drei Zitate stammen aus R 1982: II-A. Zu »primary goods« und der Orientierung an ihnen s. auch TJ § 15, PL V.3 f. sowie unten, Abschn. 3.4 f.

5 Der Ausdruck taucht z. B. in TJ und PL passim auf, s. deren Register. Da wir, wie erwähnt, alle für Fairneß sind (nur was ist Fairneß?), ist der Versuch, den Ausdruck als Namen eines *bestimmten* Gerechtigkeits-Kriteriums einzuführen, nicht hilfreich. Das Vorgehen ist ähnlich problematisch, als würde uns ein Autor sagen, daß er auf seine Theorie von nun an mit dem Namen »die richtige Theorie« referieren wolle.

6 Mill-Zitat aus 1861: II-A; derselbe Gedanke findet sich in Bentham 1789: I. Zu Kants Position s. z. B. Kant 1785: 415 f.

7 Ist es besser, ihn durch die Nichtexistenz des Wunsches oder durch die Existenz des erfüllten Wunsches wahr zu machen? Diese Frage wird von Prinzip 1 offengelassen. Sie ist Thema z. B. des Symposions über mögliche Präferenzen in Fehige/Wessels 1997. Unter anderem hängt von ihr die präferentialistische Populationsethik ab, siehe auch unten, Abschn. 3.6.

8 Zitat aus James 1891: 149.

9 Berühmt ist Benthams Formulierung, die sich an »pleasure« statt an Wunscherfüllung orientiert: »Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry. If the game

of push-pin furnish more pleasure, it is more valuable than either« (1825: 253). In der neueren Literatur firmiert das Prinzip auch als »Neutralitätsbedingung«, s. z. B. Kern/Nida-Rümelin 1994: 6.1.
Die Beziehung von Rawls-Gerechtigkeit speziell zu den vorstehenden Artikeln 1 bis 3 des präferentialistischen Credos wird vor allem in den Abschn. 3.2 sowie 3.4 bis 3.7 zur Sprache kommen; ihre Beziehung zum *Format* einer Moral wie der des Präferentialismus (s. auch nächsten Absatz) vor allem in den Abschn. 3.1 bis 3.3.

10 Manchmal wird beispielsweise vorgeschlagen, bestimmte Wünsche sollten doch nicht zählen: widermoralische etwa (s. auch unten, Abschn. 3.4) oder vergangene oder solche, die der Wünschende auf bestimmte Weise revidiert hat. Eine längere Liste solcher Streitfälle findet sich in Abschn. 1.2 der Einleitung zu Fehige/Wessels 1997.

11 Zu anderen s. beispielsweise Blackorby/Donaldson 1977, Kutschera 1982: 4.3, Sen 1973, 1982 und 1992 (dort, auf S. 93, zahlreiche weitere Literaturangaben), Trapp 1992: Abschn. 2 und unten, Abschn. 3.5-A.

12 Zu den beiden letztgenannten Wegen s. auch unten, Abschn. 3.2-A. Kant-Zitat aus 1785: 430, im Original »meine« kursiv. Der Präferentialismus ist ein Versuch, den Welfarismus (die bereits erwähnte Lehre, daß sich das Gute genau aus dem zusammensetzt, was gut *für* Individuen ist) zu präzisieren, nämlich mit einer präferentiellen Explikation von ›gut für‹ respektive »welfare«. Dem Welfarismus grosso modo zurechnen lassen sich u. a. die Arbeiten von: Arrow, Bentham, Brandt, Broome, Gaertner, Gauthier, Hare, Harsanyi, Hume, Lumer, Mill, Sen, Sidgwick, Singer, Smart, Trapp u. v. m. Viele, aber nicht alle Autoren von dieser Liste sind Präferentialisten; einige andere sind z. B. Hedonisten. Eine Auswahlbibliographie zum Präferentialismus findet sich in Fehige/Wessels 1997, dito eine längere Einführung in ihn.

13 Siehe z. B. TJ §§ 4 (»we work from both ends«), 9 und 24-E (»We want to define the original position so that we get the desired solution«), R 1983: III-A (»To fill the gap«; analog PL VIII.3-A), R 1983: 26 (analog PL 311), PL I.3.4 sowie S. 45 und – sehr deutlich – S. 242, Fn. Siehe auch unten, Abschn. 3.1 (bes. Anm. 23), Abschn. 3.2, Teilabschnitt zum Status des ›Urzustandes‹, und 3.7.

14 Zur Konsensualität s. bes. R 1987, R 1989 und PL IV.

15 Siehe z. B. R 1988: I-A (analog PL V.1.1), PL I.2.1, inkl. Fn. 11, und R 1995a: 149.

16 R 1985: V-E. Rawls nennt Moralen »comprehensive«, wenn sie so gut wie alles bewerten; s. dazu z. B. R 1985: I, R 1987: I, R 1988: I (analog PL V.1.1) und PL I.2.2.

17 Siehe z. B. R 1987: III sowie PL IV.3 und V.5.4.

18 Vielleicht gibt es gute moralische Argumente dafür, daß eine der Parteien ihre Position *aufgeben* sollte; aber das ist erklärtermaßen nicht Rawlsens Ziel.

19 Meine Hervorhebung. Siehe zum Übergang von der Diagnose zur Prognose die Einleitung von R 1989, aus der auch das vorstehende Zitat stammt.

20 Dostojewski, *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*: I.1 und II.3-A, ders., *Verbrechen und Strafe*: I.2-E (vor der allgemeinen Sentenz dort auch: »Erst weint man, und dann gewöhnt man sich dran«), Tolstoi, *Anna Karenina*: VII.13-A; andere Betrachtungen und Quellen zur Gewöhnung in Macmillan 1890: 7-9. Warum die moralische Aussagekraft von Ex-post-Präferenzen beschränkt ist, wird auch in Wessels 1997 erläutert.

Ein Vergleich von Rüdiger Bittner (mündlicher Diskussionsbeitrag): Pascal empfiehlt, daß wir uns ungeachtet der Indizien dazu bringen, an Gott zu glauben; Rawlsens Hinweis auf die Werte, die sich *nach* der Verwirklichung von Rawls-Gerechtigkeit einstellen würden, verdienen dieselbe Skepsis wie die Meinungen, die sich nach einer Pascal-Therapie einstellen würden: Man würde dann also etwas Bestimmtes glauben (im Pascalschen Fall) oder wollen (im Rawlsschen Fall) – doch was besagt das? Wie *vernünftig* sind diese Einstellungen?

21 R 1987: Einleitung. Die Schwierigkeit, eine Interpretation dieses Satzes zu finden, die einerseits relevant, andererseits akzeptabel ist, ist für die hier verhandelten Fragen bezeichnend: Welche Ziele politische Philosophen *de facto* haben, ist uninteressant; und als Aussage darüber, welche Ziele sie haben *sollten*, scheint der Satz auf moralischen Relativismus hinauszulaufen.

22 Siehe z. B. R 1987: IV-E (analog PL IV.4.3); s. auch unten, Anm. 41.

23 R 1985: 228 (analog PL I.1.3); zu »reasonable«, »reflection« und dergl. s. z. B. TJ §§ 4 und 9, R 1980: 518, R 1985: 228 f., PL I.6.2, II.1.2, II.3, III.7.4, IV.3.1 (und Register unter »reflective equilibrium« und »due reflection«) sowie R 1995a: 139, 148 und 153. Zu Rawlsens Intuitionismus äußert sich treffend auch Hare 1983: Abschn. 1. Er wird umso merklicher, je konkreter die Probleme werden, s. z. B. PL 243, Fn. Siehe auch Habermas 1995: III-A (»Rawls remains dependent on substantive normative assumptions«) sowie oben, Anm. 13.

24 Zitat aus R 1985: I (analog PL I.1.3). Daß Rawls Akzeptanz und Geltung nicht hinreichend auseinanderhält, kritisiert auch Habermas (1995: 121 f.). Auf das hier angesprochene Problem werden wir immer wieder stoßen, bes. in Abschn. 3.2; zum Thema »reasonable« s. dort z. B. Anm. 49.

25 S. o., Abschn. 2, sowie unten, Abschn. 3.2 (bes. die zweite Bemerkung zur Toleranz), 3.4 f. (bes. 3.4-A) und 3.7.

26 Titel und Thema von PL III; s. auch R 1980: 3. Vg.

27 Siehe z. B. R 1989: § 2, PL II.2 sowie im Register von PL unter »freestanding view«. Wohl wahr, möchte man antworten; doch nehmen wir Abstand von Gründen, dann haben wir nur noch Meinungen und

nichts mehr, wonach wir sie beurteilen können; und die konsensfähigste Meinung ist vielleicht eine moralisch falsche.

28 Zum letztgenannten Argument unten mehr, in Abschn. 3.3.

29 Anders ausgedrückt: Rawlssche ›Gerechtigkeit als Fairneß‹ ist viel intuitionistischer als vorgesehen (s. R 1980: 3. Vg.: II sowie PL III.1) und damit in entscheidender Hinsicht (s. R 1985 sowie PL 10) weder unmetaphysischer noch politischer als andere Lehren. Von der »öffentlichen Vernunft« ist u. a. in PL VI die Rede.

30 Mehr dazu z. B. an folgenden Stellen: Fehige 1995: 2-E, Hare 1981: 129 und Harsanyi 1977: I.4; s. auch unten, Anm. 35.

31 Wichtigste Quelle für diese Aufzählung ist Rawlsens Überblick in TJ § 25. Zur »original position« s. auch R 1983: IV (analog PL VIII.4) und PL I.4. Die Öffentlichkeits-Bedingung wird noch im vorliegenden Abschnitt behandelt (Teilabschnitt über die problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹), aber auch weiter unten, in den Abschn. 3.4 f. Was das allgemeine Wissen der Parteien betrifft, so s. auch unten, Abschn. 3.3 und 3.6, dort im Teilabschnitt über Gedankenexperimente.

32 TJ § 4. Siehe zu diesem und dem vorhergehenden Absatz auch TJ §§ 9 und 24-E (»We want to define the original position so that we get the desired solution«), R 1983: III-A (»To fill the gap«; analog PL VIII.3-A) sowie oben, die Einleitung zu Abschn. 3 und Anm. 23 (beides allgemein zu Holismus und Intuitionismus), und unten, speziell mit Blick auf das Personen-Ideal, Abschn. 3.7 sowie im vorliegenden Abschnitt den Teilabschnitt über die problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹.

33 TJ § 24-E.

34 »andernfalls non-*q*« stünde nicht unbedingt immer dabei. Das Argument zeigt auch, daß das weitergehende Nichtwissen gar nicht ausschließen könnte, was es nach Rawls ausschließen sollte. Die im vorliegenden Teilabschnitt bislang vorgebrachten Argumente ähneln denen Adrian Pipers (in Piper 1982) gegen die Unterscheidbarkeit von deontologischen und konsequentialistischen Ethiken. Zur Tatsachen-Sensitivität s. auch unten, Abschn. 3.3.

Höhlt die erwähnte Möglichkeit der Konditionalität nicht sogar den harten Kern, das Nichtwissen um die eigene Identität, aus? Würde sie es nicht erlauben, ein Prinzip wie ›Falls ich zu den Millionären gehöre, sollen die Steuern niedrig sein‹ zu wählen? Das Problem kann auf verschiedene Weise umgangen werden, zum Beispiel durch das Verbot von Prinzipien, in denen Individuenkonstanten auftreten (ein Leitmotiv von Richard Hares Moralphilosophie, das, s. Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.2, als Allgemeinheits-Bedingung Eingang in den ›Urzustand‹ gefunden hat); oder dadurch, daß man die Wähler statt Gerechtigkeits-Prinzipien ganze mögliche Welten (minus Identität) wählen läßt.

35 Höchstens einer zwischen ihr und dem Utilitarismus, denn letzterer ergibt sich bei Gleichwahrscheinlichkeit; s. dazu beispielsweise Arrow 1973: II, Harsanyi 1975, Resnik 1987: Kap. 2 und 6, Kutschera 1995: 67-70 und Hares Antwort darauf (im selben Band). Allgemein zu wahrscheinlichkeitslosen Entscheidungen s. z. B. die soeben erwähnte Stelle bei Arrow sowie Ferschl 1975: § 7.

36 Siehe oben, Anm. 11, und unten, Abschn. 3.5-A.

37 Die These ist hier nicht, daß Parteien mit den ihnen von Rawls zugeschriebenen Interessen im ›Urzustand‹ tatsächlich die Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien wählen würden – dazu unten, in Abschn. 3.7, mehr, bes. im Teilabschnitt zu Gewichtungsfragen. Kritisiert wird nur, daß bereits in Rawlsens *Versuch*, die Gerechtigkeits-Prinzipien herzuleiten, derart handfeste Voraussetzungen eine tragende Rolle spielen. (Daß sie es tun, sagt Rawls selbst: s. u., Anm. 131.)

38 Rawls sagt explizit, daß seine politische Theorie eine moralische sein will, s. o., Anm. 15.

39 Siehe dazu auch die vierte Bemerkung zur Toleranz, weiter unten im vorliegenden Abschnitt.

40 Siehe z. B. TJ 132 sowie, über die »strains of commitment«, S. 145 und § 29-A. Hilft die Beschränkung auf Leute, die »reasonable« sind? Siehe dazu die folgende »Erste Bemerkung zur Toleranz« sowie oben, Abschn. 3.1. Unten mehr zur Öffentlichkeits-Bedingung, in den Abschn. 3.4 f., und zur Toleranz, in den Abschn. 3.4 (bes. 3.4-A) bis 3.7. Das methodologische Gegenstück zum Toleranz-Problem wurde in Abschn. 3.1 diskutiert.

41 Siehe z. B. TJ § 35, R 1987: I-E und IV-E sowie PL II.3.6, Fn., und IV.4.3.

42 »reasonable« von mir hervorgehoben. Siehe PL II.3 sowie S. 137 und 217; s. auch oben, Anm. 23 und ihr Umfeld.

43 Der Begründungsmangel besteht nicht darin, daß Rawls *keine* Prämissen angäbe, aus denen der Wert der Toleranz folgt (s. Ende des vorigen Teilabschnitts und weiter unten im vorliegenden Abschnitt die vierte Bemerkung zur Toleranz, dito den Beginn des letzten Teilabschnitts von Abschn. 3.7); sondern darin, daß die Prämissen dieselben Fragen aufwerfen und unbeantwortet lassen wie das Toleranzgebot selbst.

44 Siehe auch unten, Abschn. 3.4 (bes. 3.4-A) und 3.7.

45 Zu Problemen dieses Typs s. z. B. Lewis 1969: Kap. I und Schelling 1960: Kap. 4.

46 Rawls dazu, daß einiges als Treffpunkt nicht in Frage kommt: s. wiederum obige Anm. 41; zu Konsensen und Modi vivendi: s. o., Abschn. 3.1.

47 R 1985: II-E, ähnlich R 1987: 4.

48 Siehe z. B. R 1980: 1. Vg.: I-E: »[T]he practical social task [der Gerechtigkeitstheorie] is primary.«

49 Siehe PL VI. Daß »reasonable« in Rawlsschem Sprachgebrauch bereits »tolerant« *bedeutet*, wird u. a. in PL II.3 f. und IV.1.4 deutlich.

50 Erstes Zitat aus TJ § 69-A, zweites aus PL I.6.1; s. auch TJ § 24 sowie unten, Abschn. 3.7, bes. den Beginn des letzten Teilabschnitts.

51 In Ansätzen bereits in TJ 145 und 176 f.; mehr dazu unten, in Abschn. 3.7, bes. gegen Anfang sowie gegen Anfang des letzten Teilabschnitts. Das Zitat und das Wort »normative« stammen aus R 1990: 7.1 f., das Wort »normative« und eine analoge Charakterisierung der Person finden sich auch in PL I.3.3. Eine ausführlichere Kritik an Rawlsens Personen-Ideal und der Schlüsselrolle, die es in seiner Theorie spielt, folgt in Abschn. 3.7.

52 R 1985: I-A und PL I.2.1, ähnlich R 1980: 518 und R 1988: I (analog PL V.1.1).

53 Siehe bes. R 1985, R 1987, R 1988: I-A (analog PL V.1.1), R 1989 und PL IV; s. auch PL zum Thema »freestanding view« (s. Register) und oben, in Abschn. 3.1, das Theorem-Zitat.

54 Zur Anwendung dieser allgemeinen Bemerkung auf den Spezialfall des Präferentialismus s. auch unten, Abschn. 3.4.

55 Siehe z. B. R 1989: § 2 und PL II.2.

56 Daß wir ›nur‹ über die Grundstruktur urteilen, hilft an dieser Stelle auch nicht. Adäquate Urteile über sie werden ebenfalls konditionale Struktur haben, wie auch die Rawlsschen Prinzipien; s. dazu und allgemein zur Tatsachen-Sensitivität auch oben, Abschn. 3.2, Teilabschnitt über die unkontroversen Bedingungen des ›Urzustandes‹.

57 »method of avoidance« z. B. in R 1985: II-E. Langes Buddha-Zitat aus *Majjhimanikaya*: Rede 63; der Vielfrager wird dort kritisch mit dem vom Pfeile Verwundeten verglichen, der so unvernünftig ist, nicht behandelt werden zu wollen, ehe er alles über den Schützen weiß. Siehe auch Rede 72, wo vom »Dorn der Ansichten« die Rede ist. (Beide Buddha-Zitate aus Neumanns Übersetzung.) Zu der Eigenart, Werte und Machbarkeit simultan zu verhandeln, s. Kukatahas/Pettit 1990: Kap. 1; was den beschränkten Skopus der Theorie betrifft, so s. auch unten, Abschn. 3.4 und 3.6, dort den Teilabschnitt zu Gedankenexperimenten.

58 Der Einwand, *alle* Tatsachen könnten wir ohnehin nicht kennen, berührt das Argument dieses Absatzes nicht. Es ist dann halt ein Argument dafür, (anders als Rawls) entweder keine Tatsachen oder alle *wißbaren* Tatsachen zuzulassen (oder alle *möglichen*, unter Berücksichtigung der *Wahrscheinlichkeit* ihres Eintretens).

59 Gute Sätze im präferentialistischen Sinne, s. o., Abschn. 2. Da Rawls *bestimmte* Rechte und Freiheiten auflistet, kämen wir auf dem hier skizzierten Wege höchstens dahin, daß auch er von Präferenzen redet; nie dahin, daß er *alle* Präferenzen respektiert. Präferenzen- oder interessenbezogene Explikationen des Rechtsbegriffs finden sich u. a. bei

Bentham, Feinberg, Frey, Godwin, Hare (1981: Kap. 9), Hutcheson, Lyons, MacCormick, Nelson, Raz und Tooley; Hinweise zu dieser Tradition gibt auch Waldron 1984: 9-11. Einige der im vorliegenden und dem folgenden Abschnitt vorgebrachten Gedanken zum Verhältnis von »primary goods« zu Präferenzen ähneln denen von Arrow in 1973: III.1. Siehe auch die Diskussionen zum Thema Toleranz an vielen Stellen dieses Aufsatzes, bes. oben, in Abschn. 3.2, und unten, in Abschn. 3.7.

60 Mehr dazu im Laufe des vorliegenden Abschnitts.

61 R 1982: V-A; s. auch unten, Anm. 63.

62 Bentham, zitiert nach Mill 1861: V-E. James-Zitat aus 1891: 149. Zur Toleranz siehe auch oben, Abschn. 3.2, und unten, Abschn. 3.5 und 3.7.

63 Siehe zu diesem Einerseits-Andererseits u. a. R 1980: 1. Vg.: IV-E und 2. Vg.: III, R 1982: II-E, IV-E und V-A, R 1983: 22, R 1985: 244, R 1988: IV sowie PL I.5.4, V.3.2, 4.1, 4.3 und S. 308 (das Wort »all-purpose means« findet sich u. a. dort). Einen Hoffnungsschimmer bietet R 1988: III-E (analog PL V.3.4): Schmerzlosigkeit wird dort zumindest als Anwärter auf den Status eines »primary good« behandelt. Allgemein zu »primary goods« s. auch TJ § 15, PL V.3 f. und oben, Abschn. 1-E.

64 Mehr zu der Suche nach Korrelationen sowohl weiter oben im vorliegenden Abschnitt als auch weiter unten in ihm. Zu der These, daß sie sich schwierig gestalten würde, s. allgemein auch oben, Abschn. 3.3-A.

65 Was nicht heißt, daß es keine präferentiellen Pflichten zur Präferenz-Änderung gäbe, s. auch unten, den entsprechenden Teilabschnitt von Abschn. 3.5. »objective-list approach« ist Griffins Ausdruck, 1986: 33 f. Falls Rechte und dergleichen implizit auf Präferenzen referieren (s. o., zweiter Absatz des vorliegenden Abschnitts), ist dann Rawlsens Liste eine »objective list«? Ich verfahre in diesem Aufsatz durchgehend so, als ob die Antwort ja lautet. Denn nichts deutet darauf hin, daß Rawls mit einer »interest theory of rights« sympathisiert, und allemal lehnt er eine in vollem Sinne präferentialistische Lesart der ›Grundgüter‹ ab, s. o., Anm. 63. Zu Rawls-Gerechtigkeit und Science-fiction s. o., Abschn. 3.3, und unten, Abschn. 3.6, Teilabschnitt zu Gedankenexperimenten.

66 R 1983: 26 (analog PL 311), meine Hervorhebung; ähnlich R 1985: 241 und R 1990: 29.4-A und 30.1-E. Mehr zur Religionsfreiheit unten, in Abschn. 3.7, Teilabschnitt zu Gewichtungsfragen.

67 Mehr dazu, und zwar im Zusammenhang mit nichtarchimedischem Nutzen, in Fehige 1995 und unten, in Abschn. 3.6, Teilabschnitt über Minderheiten.

68 Siehe z. B. R 1974b: IV-E, R 1982: 148, Fn., und R 1983: 48 (analog PL 333).

69 R 1982: V, Fn., meine Hervorhebung. Ein Präferentialist, der anti-

soziale Präferenzen ausschließen möchte, ist Harsanyi, s. z. B. 1977: I.4.6-E.

70 Zum beschränkten Anwendungsbereich s. o., Abschn. 3.3, und unten, Abschn. 3.6, Teilabschnitt zu Gedankenexperimenten.

71 Parfit (1984: Teil I) diskutiert die Angelegenheit und die zugehörige Literatur. Auch das Paradox des Hedonismus (man wird nicht glücklich, indem man versucht, glücklich zu werden) gehört zu diesem Thema. Siehe auch oben, in der dritten Bemerkung zur Toleranz aus Abschn. 3.2, die Unterscheidung von Plausibilität und Wirkung der Rawlsschen Theorie und unten, im ersten Teilabschnitt von Abschn. 3.5, die Bemerkung über die Möglichkeit zweier Ebenen. Eine Zwei-Ebenen-Lösung findet sich in Sidgwick 1874: IV.IV f. sowie in Hare 1981: Kap. 3 und passim.
Es gibt kaum Indizien dafür, daß Rawls selber seine Prinzipien als bloße Faustregeln anzusehen bereit wäre. Allerdings spricht er vom Primat der Praxis (s.o., Anm. 48) und wirft präferentiellen Gerechtigkeits-Kriterien angebliche Nachteile ihrer *Anwendung* vor (s. wiederum den ersten Teilabschnitt von Abschn. 3.5). Sollte uns *das* dazu ermuntern, seine Gerechtigkeits-Prinzipien letztlich als Methode statt als Kriterium aufzufassen?

72 Zur Öffentlichkeits-Bedingung s. TJ § 23, PL II.2 sowie oben, Abschn. 3.2, Teilabschnitt zu den problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹, und unten, Abschn. 3.5, erster Teilabschnitt. Die Literatur zur Öffentlichkeits-Frage ist umfangreich, s. z. B. Platons *Staat*: 414 f., Sidgwick 1874: IV.V.3 sowie Williams 1985: 107-110 und 1988: 14.4-6. Auch die Religion wird ja manchmal als nützliche Lüge verteidigt; der anonyme Traktat *De tribus impostoribus* schockierte das 17. Jahrhundert mit dieser und ähnlichen Thesen, und TJ 454 erwähnt den Großinquisitor aus den *Brüdern Karamasow*.

73 S. o., Anm. 11; und zum Teil sogar innerhalb des Utilitarismus: s. u., in Abschn. 3.6, die Bemerkungen zu realistischen Fällen und zum Nutzenbegriff. Einige der im vorliegenden Abschnitt diskutierten Einwände treten bei Rawls allerdings als Einwände gegen *spezielle* präferentialistische Systeme auf, z. B. gegen den Utilitarismus oder, in R 1975c: VII, gegen das bizarre System der »equal proportionate satisfaction«. Wo nicht ausgeschlossen werden kann, daß Rawls solche Punkte auch als Einwände gegen den Präferentialismus im allgemeinen vorbringen möchte oder würde, diskutiere ich sie hier sicherheitshalber mit, und zwar so, als habe er sie als solche vorgebracht.

74 Siehe dazu oben, Abschn. 1, 3.1 und 3.2, Teilabschnitt zu den problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹ und vierte Bemerkung zur Toleranz, sowie unten, Beginn des letzten Teilabschnitts von Abschn. 3.

75 R 1980: 1. Vg.: IV und PL II.3; ähnlich R 1975c: I, R 1983: 21 (analog PL 307) und PL II.5.3. Zu »primary goods« s. o., Abschn. 1-E und 3.4.

76 R 1990: 38.1.
77 Siehe TJ § 15-A.
78 Siehe Hare 1981: Kap. 3 und oben, Abschn. 3.4-E.
79 Wer die Annahme, die der Einwand der Diskussion zuliebe macht, nicht unterschriebe, beriefe sich nicht nur auf Probleme bei der Anwendung (und nur um die geht es an dieser Stelle), sondern bereits auf andere vermeintliche Inadäquatheiten von X. Zur Öffentlichkeits-Bedingung s. auch TJ § 23, PL II.4 und oben, Abschn. 3.2, Teilabschnitt über die problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹ sowie vierte Bemerkung zur Toleranz, und 3.4-E.
80 Siehe z. B. R 1972 (dort Abschn. c der Replik auf Lyons), TJ § 26-E, R 1974b: 640 und unten, Abschn. 3.6.
81 Siehe z. B. Hinsch 1995: V und Rawls: »[We] want to go behind de facto preferences generated by given conditions« (TJ 155).
82 S. o., Abschn. 2. Unsere Stipulation wurde nicht auf den Einwand zugeschnitten. Historisch und biographisch gesehen sind Präferentialisten in der Regel Ex-Benthamianer, die gesehen haben, daß Glück gut ist, aber nicht ganz genügt. So gut wie jeder Verfechter des Präferentialismus oder ähnlicher Lehren sagt, daß Glück zählt. Entweder sagt er nämlich (wie wir), daß jeder es ceteris paribus vorzieht, glücklicher zu sein (so daß die Rede von Präferenzen die von Glück umfaßt), oder daß sowohl Glück als auch Präferenzen zählen.
83 R 1982: V-E; ähnlich R 1975c-E und R 1985: 244. S. a. oben, Anm. 63.
84 Die drei Zitate stammen, in dieser Reihenfolge, aus: R 1975c: VII-A, R 1983: 44 (analog PL 329) und R 1982: IV-A.
85 S. o., Anm. 11 und Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.5.
86 Siehe auch Hare 1981: Kap. 5 und Harsanyi 1977: I.4.1-4.4.
87 R 1975c: 552.
88 R 1983: 44 (analog PL 329 f.); mehr dazu am Ende des vorliegenden Teilabschnitts.
89 Ein Leitmotiv dieses Aufsatzes; Weiteres dazu in jedem Abschnitt, bes. aber oben, in 3.1 und in der Toleranz-Diskussion in 3.2.
90 R 1975c: VII-A.
91 R 1975c: VII-A, meine Hervorhebung.
92 Siehe auch Fehige 1997; obgleich zu anderen Zwecken eingeführt, illustriert das Drogenbeispiel in Parfit 1984: 497 denselben Punkt.
93 S. o., Abschn. 1; s. dazu auch Arrow 1973: II, Harsanyi 1975: Abschn. 3 und Postskriptum sowie oben, Abschn. 3.4, und unten, Abschn. 3.6 und 3.7, dort bes. das erste materialethische Bedenken.
94 Siehe z. B. R 1982: 168 f.; ähnlich PL V.3.6. Siehe dazu auch unten, Abschn. 3.7.
95 Siehe PL V.3.6; zu den Revidierbarkeits-Wünschen im ›Urzustand‹ s. auch unten, Abschn. 3.7, Teilabschnitte zur materialen Ethik und zur Gewichtung.

96 Genauer gesagt: mit ›moralischer Personalität‹, die selbst wieder mit Autonomie zu tun hat, s. z. B. PL II.5 und unten, das lange Zitat gegen Ende von Abschn. 3.7.

97 Siehe z. B. TJ 145 und § 29-A.

98 Zitat aus R 1987: III-E; ähnlich R 1974a: 143. Siehe zur Korrelation von Präferenzbefriedigung und ›Grundgütern‹ auch oben, Abschn. 3.3 und 3.4.

99 Siehe Hare 1981: Kap. 8.

100 Ad (i): Siehe z. B. TJ § 26-E, R 1972 (dort Abschn. c der Replik auf Lyons), R 1974b: 640, R 1982: VII-E sowie oben, ersten Teilabschnitt von Abschn. 3.5. Ad (ii): Siehe z. B. R 1974a: 143 und, zitiert zu Beginn des vorliegenden Abschnitts 3.6, R 1987: III-E. Ad (iii): Siehe z. B. TJ §§ 22, 24 und 26-E, PL II.4.1-A sowie oben, Abschn. 3.3 bis 3.5.

101 Zum Beispiel die Tatsache, daß es schwer ist, etwas geheimzuhalten, oder daß Menschen fehleranfällig sind; all dies ausführlich u. a. in Sidgwick 1874: IV.IV f. und Hare 1981: Kap. 8.

102 Rawls ist sich des Problems bewußt, s. R 1987: III-E.

103 Zitate aus R 1982: VI-E sowie S. 169 und 180 f. Zur Präferenz-Änderung s. auch oben, den entsprechenden Teilabschnitt von Abschn. 3.5, und unten, Abschn. 3.7, Teilabschnitte zur materialen Ethik und zur Gewichtung.

104 Erstes Zitat aus R 1982: 169; zweites aus R 1980: 2. Vg.: III-A, ähnlich R 1974b: III-E. Sind die Gerechtigkeits-Prinzipien nichtpräferentielle, so drängt sich auch wieder die Frage auf, ob nicht manchmal sie gegenüber Präferenzen statt Präferenzen gegenüber ihnen sensitiv sein sollten, s. o., Abschn. 3.4 f.

105 Siehe z. B. R 1980: 2. Vg.: III.

106 Zum Thema »admissible conceptions« s. z. B. R 1982: I-A und R 1988: III (analog PL V.3); »justice draws the limit« findet sich in der Einleitung zu R 1988 (und dementsprechend in der zu PL V).

107 Siehe TJ § 27. Eine andere Antwort ergibt sich aus der Verwendung eines nichtarchimedischen Nutzenbegriffs, wie er im übernächsten Absatz erwähnt wird; zum Zusammenhang zwischen Nichtarchimedizität und Populationsethik s. Fehige 1995: 4.2: Frage 14. Eine ganz andere Antwort würde lauten, die »Repugnant Conclusion« sei gar nicht »repugnant«; dafür argumentiert z. B. Hare in 1993: Aufsätze 5 f. und 10-12 sowie in 1997. Zu Nutzen als Frustrationsvermeidung s. Fehige 1997 sowie oben, Anm. 7. »different people choices« und »Repugnant Conclusion« sind Derek Parfits Ausdrücke, s. 1984: Abschn. 120 und Kap. 17.

108 TJ § 5-E.

109 Zum nichtarchimedischen Nutzen s. Fehige 1995; zum Vorteil eines nichtarchimedischen Utilitarismus gegenüber Leximin s. ebd.: 4.2:

Frage 15. Zu Leximin s. des weiteren Harsanyi 1975, bes. Abschn. 3 und Postskriptum, TJ § 13, Sen 1970: 9.2 und oben, in Abschn. 3.5, den Teilabschnitt über kostspielige Präferenzen.

110 Speziell zum Utilitarismus siehe u. a. TJ 145 und § 29 und beachte, daß beispielsweise die Argumente in R 1982 solche gegen den Gedanken einer »*well-ordered* utilitarian society« mit einer »*shared* highest-order preference function« sind (VII-A, meine Hervorhebungen). Zum allgemeinen Punkt s. z. B. R 1985: II-E, R 1989: § 4 sowie oben, Abschn. 3.1 und die Diskussionen von Öffentlichkeits-Bedingung und »well-orderedness« in Abschn. 3.2, Teilabschnitt über die problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹ sowie vierte Bemerkung zur Toleranz, und unten, den Beginn des letzten Teilabschnitts von Abschn. 3.7.

111 Zitat aus R 1982: IV-E, meine Hervorhebung. Lyons gehört zu den vielen, die den Utilitarismus für Rawlsens Hauptrivalen halten, s. die Einleitungssätze von Lyons 1972. Was Rawlsens eigene Neigung, die Wahl einzuschränken, betrifft, s. o., Abschn. 3.2, Teilabschnitt zu den problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹. Zu nichtutilitaristischen präferentialistischen Ethiken s. ebenfalls oben, und zwar Anm. 11 und Abschn. 3.5-A.

112 R 1980: 1. Vg.: IV-A, meine Hervorhebung. Ein ähnliches Ideal wird in TJ bereits erwähnt (s. dort im Register unter »moral person«, aber weit weniger strapaziert; Rawls selbst thematisiert diese Änderung z. B. in den im letzten Absatz dieser Anmerkung aufgeführten Werken.

Ein drittes Interesse der Personen, »a higher-order interest in protecting and advancing their conception of the good as best as they can« (R 1980: 1. Vg.: IV-A; ähnlich PL II.5.2), werde ich der Einfachheit halber ignorieren; nach R 1980, selbe Stelle wie gehabt, ist es »subordinate to the highest-order interests«. Da sich meine Kritik, grob gesagt, gegen die Existenz und die unklare Gewichtung der zwei Interessen richtet, die den ›moralischen Vermögen‹ entsprechen, wird sie durch die Existenz eines dritten und ihnen nicht übergeordneten Interesses falls berührt, dann höchstens bekräftigt. Analoges gilt für die Tatsache, daß in PL streckenweise nur noch von »high*er*-order interests« die Rede ist, s. u., Anm. 125.

Daß eine Präferenz oder dergleichen von höchster Ordnung oder Stufe ist, heißt nach üblichem philosophischen Sprachgebrauch noch nicht, daß sie außerordentlich stark oder wichtig ist, sondern daß sie nicht Inhalt einer anderen Präferenz desselben Präferierenden ist. Rawlsens Erläuterungen (z. B. R 1980: 1. Vg.: IV-A und PL II.5.2) und sein Umgang mit den »highest-order interests« machen jedoch hinreichend deutlich, daß er (zumindest *auch*) ersteres im Sinn hat.

Zum Personen-Ideal und zu seiner Verbindung mit dem ›Urzustand‹

s. auch R 1980: 1. Vg.: I-A und 2. Vg.: IV-A, R 1982: III, R 1983: III (analog PL VIII.3), PL I.5; R 1990: 15 und Hinsch 1992: V. Angesprochen wurde das Thema bereits oben, in den Abschn. 3.2, Teilabschnitt über die problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹ und vierte Bemerkung zur Toleranz, und 3.4.

113 Jedenfalls so grundlegend, wie die Dinge bei Rawls werden – s. dazu auch oben, Anm. 32 und Einleitung zu Abschn. 3, und unten, im vorliegenden Abschnitt.

114 Kinder, Vögel, Lilien: Matthäus 18:3 f., 6:26, 28; ein großartiges Plädoyer für ein solches Ideal ist Schlick 1927, bes. S. 349 f. Mehr zum Intentionalismus z. B. bei Kant (1785: »Erster Abschnitt«-A) und – kritisch – bei Kutschera (1982: 2.5). Rawls betont, seine ›moralische Personalität‹ sei kein »ideal for personal life« und charaktierisiere nur, »how citizens are to think of themselves [...] in their political and social relationships as specified by the basic structure« (R 1983: III-A, analog PL VIII.3-A). Daß sich auch zu denjenigen unserer Beispiele, die nicht ›politisch‹ sind, analoge ›politische‹ finden lassen, dürfte jedoch klar sein.

115 Siehe neben dem Personen-Ideal selbst auch die Bedingung der »well-orderedness« der Gesellschaft, oben, Abschn. 3.2, vierte Bemerkung zur Toleranz.

116 Siehe z. B. TJ § 3-E, R 1974a: 142, R 1980: 2. Vg.: III-E, R 1983: 16 f. (analog PL 302 f.), R 1985: III-E sowie PL I.3.4 und II.5.2.

117 Beispielsweise PL V.3.5: »The aim is to restore people by health care so that once again they are fully cooperating members of society.«

118 Der Pflege des Gerechtigkeitssinnes nur hohen *instrumentellen* Wert beizumessen kann nicht sein, was Rawls im Sinn hat. Einschlägige instrumentelle Erwägungen treten bei ihm kaum auf und hätten in einer Konzeption der Person auch wenig zu suchen. Und ginge es ihm nur um solche Erwägungen, dann würde er für den Schutz des Gerechtigkeitssinnes nicht das Kantische Erbe bemühen (wie z. B. in R 1980: 1. Vg.: I-A).

119 Würde hier eingewandt, mit »Revision« sei nur ein Überdenken gemeint, das nicht in eine Änderung münden müsse, so bliebe das Ideal frappierend; auch wäre fraglich, ob Rawls gerechtigkeitstheoretisch auf ihm noch alles fußen lassen könnte, was er möchte. Mehr zur Revidierbarkeit oben, in Abschn. 3.5, Teilabschnitt zu Präferenz-Änderungen, und im nächsten Teilabschnitt des vorliegenden Abschnitts.

120 Siehe z. B. R 1974a: 143 und R 1983: 27 f. (analog PL 313 f.).

121 Siehe dazu auch R 1983: 20 (analog PL 306), Fn. Anders gesagt: Heraus käme in etwa Rawlsens System mit Wählern, die genau das nach seiner Zählung dritte Interesse haben: »to enable the persons represented to protect and advance some determinate (but unspeci-

fied) conception of the good«; s. auch oben, Anm. 112, zweiter Absatz.

122 Es gibt Anlaß zu der Vermutung, daß dies für die Herleitung von beträchtlichen Teilen der Rawlsschen Gerechtigkeits-Prinzipien gilt, s. z. B. Rawlsens Ausführungen über die Priorität der Grundfreiheiten und dazu auch den Beginn des nächsten Teilabschnitts.

123 R 1974: 143, meine Hervorhebung; ähnlich R 1983: 27 (analog PL 313 f.).

124 Siehe auch oben, Abschn. 3.2, bes. Anm. 32 und Teilabschnitt zu den problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹, sowie 3.4.

125 Etwas korrekter, aber in der Sache nicht minder bizarr: *Falls* sie Beziehungen und Projekte hat, wählt sie selbige mit vorrangigem Blick darauf aus, daß sie maximal revidierbar sind. Gewiß sind die unschönen Seiten der Revisionsfreude keine, die zu propagieren Rawls im Sinn hatte; die These ist nur, daß er sie sich de facto eingehandelt hat.

126 *Odyssee* XII: Vers 163 f. (Hampes Übersetzung); mehr dazu z. B. in Elster 1979: II.

127 Des Urzuständlers Gewichtung von Schutz versus Revidierbarkeit seines Glaubens wird unter anderem darüber entscheiden, was als Gotteslästerung verboten und was als freie Rede erlaubt sein soll – in mehreren Demokratien der Welt eine Frage von Leben und Tod.

128 Einige der folgenden Bemerkungen zum Gewichtungsproblem sind verwandt mit den Einwänden Harts (Hart 1973), die Rawls in R 1983 (analog PL VIII) zu beantworten versucht hat – im wesentlichen erfolglos.

129 Rawls ist sich des Problems bewußt, s. R 1983: VIII (analog PL VIII.8). Die im folgenden vorgetragenen Bedenken werden auch nicht dadurch ausgeräumt, daß wir nur noch von »high*er*-order interests« reden (PL II.5.2, meine Hervorhebung); der Komparativ läßt die Gewichtungsfrage mindestens so offen wie der Superlativ.

130 Und *sie* sind einschlägig, nicht TJ; s. dazu die Erläuterungen in R 1983 (analog PL VIII). Wie ad hoc es bei der Gewichtung zugeht, wenn ihr der Konkretheit der Probleme wegen nicht länger aus dem Weg gegangen werden kann, ist gut in PL 243, Fn., zu sehen.

131 Wenngleich eine, die, wie wir gesehen haben, nicht für alles hinreicht, für das sie hinreichen soll. R 1983 (analog PL VIII) sagt, daß und warum die Prämisse notwendig ist; teils wird es auch in dem langen Zitat am Ende des vorliegenden Abschnitts deutlich.

132 Siehe dazu auch oben, Abschn. 3.2, Ende des Teilabschnitts zu den problematischen Bedingungen des ›Urzustandes‹ sowie die vierte Bemerkung zur Toleranz.

133 TJ § 4 und PL III.1.4; s. auch oben, Anm. 13, 23 und 32.

134 Wie William James es uns aufträgt – s. o., das lange Zitat in Abschn. 3.4-A. Rawls-Zitat aus R 1980: 2. Vg.: III-A; ähnlich PL I.5.3.

135 R 1988: III-A sowie PL V.3.1 und VIII.3-A.
136 Siehe wiederum die Anm. 13, 23 und 32.
137 R 1980: 1. Vg.: IV-E.
138 R 1982: IV-E; zur Toleranz s. auch oben, Abschn. 3.2 und 3.4, bes. 3.4-A.

Literatur

Schriften von John Rawls

(1950): *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgements on the Moral Worth of Character*, Ph. D. Diss., Princeton.

(1951a): »Outline of a Decision Procedure for Ethics«, *The Philosophical Review 60*, S. 177-197.

(1951b): Besprechung von Stephen Toulmins *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, *The Philosophical Review 60*, S. 572-580.

(1955): »Two Concepts of Rules«, *The Philosophical Review 64*, S. 3-32; dt.: »Zwei Regelbegriffe«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, München 1975, S. 96-120.

(1957): »Justice as Fairness«, *The Journal of Philosophy 54*, S. 653-662.

(1958): »Justice as Fairness«, *The Philosophical Review 67*, S. 164-194; dt.: »Gerechtigkeit als Fairneß«, in: Höffe 1977, S. 34-83.

(1963a): »Constitutional Liberty and the Concept of Justice«, in: Carl J. Friedrich und John W. Chapman (Hrsg.): *Justice: Nomos VI*, New York 1963, S. 98-125.

(1963b): »The Sense of Justice«, *The Philosophical Review 72*, S. 281-305; dt.: »Der Gerechtigkeitssinn«, in: Höffe 1977, S. 125-164.

(1964): »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«, in: Sydney Hook (Hrsg.), *Law and Philosophy*, New York, S. 3-18.

(1967): »Distributive Justice«, in: Peter Laslett und W. G. Runciman (Hrsg.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, London, S. 58-82.

(1968): »Distributive Justice: Some Addenda«, *Natural Law Forum 13*, S. 51-71; dt.: »Distributive Gerechtigkeit – Zusätzliche Bemerkungen«, in: Höffe 1977, S. 84-124.

(1969): »The Justification of Civil Disobidience«, in: Hugo A. Bedau (Hrsg.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York, S. 240-255; dt.: »Die Rechtfertigung bürgerlichen Ungehorsams«, in: Höffe 1977, S. 165-191.

(1971a): »Justice as Reciprocity«, in: Samuel Gorovitz (Hrsg.), *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*, New York, S. 242-268.

(1971b): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.; dt. (von Hermann Vetter auf der Grundlage eines revidierten Textes): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.

(1972): »Reply to Lyons and Teitelman«, *The Journal of Philosophy 69*, S. 556-557.

(1973): »Distributive Justice«, in: Edmund S. Phelps (Hrsg.), *Economic Justice*, London, S. 319-362.

(1974a): »Some Reasons for the Maximin Criterion«, *The American Economic Review 64*, S. 141-146.
(1974b): »Reply to Alexander and Musgrave«, *Quarterly Journal of Economics 88*, S. 633-655.
(1975a): »The Independence of Moral Theory«, Presidential Address to the American Philosophical Association, Eastern Division, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 48*, S. 5-22.
(1975b): »A Kantian Conception of Equality«, *The Cambridge Review*, S. 94-99.
(1975c): »Fairness to Goodness«, *Philosophical Review 84*, S. 536-554.
(1978): »The Basic Structure as Subject«, in: A. Goldman, J. Kim (Hrsg.), *Values and Morals, Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard B. Brandt*, Dordrecht, S. 47-71; dt.: »Die Grundstruktur als Gegenstand«, in: R 1992, S. 45-79.
(1980): »Kantian Constructivism in Moral Theory«, *Journal of Philosophy 77*, S. 515-572; dt.: »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«, in: R 1992, S. 80-158.
(1982): »Social Unity and Primary Goods«, in: Amartya K. Sen, Bernard Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, S. 159-185.
(1983): »The Basic Liberties and their Priority«, in: Sterlin McMurrin (Hrsg.), *The Tanner Lectures on Human Values 1982*, Salt Lake City, Cambridge, S. 3-87; dt.: »Der Vorrang der Grundfreiheiten«, in: R 1992, S. 159-248.
(1985): »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, *Philosophy and Public Affairs 14*, S. 223-251; dt.: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: R 1992, S. 255-292.
(1987): »The Idea of an Overlapping Consensus«, *Oxford Journal of Legal Studies 7*, S. 1-25; dt.: »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: R 1992, S. 293-332.
(1988): »The Priority of Right and Ideas of the Good«, *Philosophy and Public Affairs 17*, S. 251-276; dt.: »Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten«, in: R 1992, S. 364-397.
(1989): »The Domain of the Political and Overlapping Consensus«, *New York Law Review 64*, S. 233-255; dt.: »Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: R 1992, S. 333-363.
(1990): *Justice as Fairness: A Restatement*, Typoskript, Cambridge, Mass.
(1992): *Die Idee des politischen Liberalismus*, hrsg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M.
(1993a): *Political Liberalism*, New York.
(1993b): *»Law of the People«* (Amnesty International Lectures in Oxford), New York 1993.
(1995a): »Reply to Habermas«, *Journal of Philosophy 92*, S. 132-180.
(1995b): »50 Years After Hiroshima«, *Dissent*, S. 323-327; dt.: »Hiroshima nach 50 Jahren«, *Lettre International 30*, S. 104 f.

Schriften anderer Autoren

Ackerman, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven.

– (1991): *We The People*, Volume I: Foundations, Cambridge.

Alexy, Robert (1983): *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a. M.

– (1985): *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt a. M.

– (1989a): »Probleme der Diskurstheorie?«, *Zeitschrift für philosophische Forschung 43*, S. 81-93; ebenso in: Alexy 1995, S. 109-126.

– (1989b): »Individuelle Rechte und kollektive Güter«, *Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung 1*, S. 49-70; ebenso in: Alexy 1995, S. 232-261.

– (1992): *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg.

– (1993): »Eine diskursethische Konzeption der praktischen Vernunft«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 51, S. 11-29.

– (1995): *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt a. M.

Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*, New York.

Arrow, Kenneth J. (1973): »Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice«, *Journal of Philosophy 70*, S. 245-263; dt. in: Höffe 1977, S. 199-223.

Barry, Brian (1989): *Theories of Justice*, London.

Baynes, Kenneth (1992): *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, NY.

Beitz, Charles (1989): *Political Equality*, Princeton.

Benhabib, Sheila (1989): »In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy«, *The Philosophical Forum 21*, S. 1-31

– (1992): *Situating the Self*, Cambridge 1992

Bentham, Jeremy (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, hrsg. v. J. H. Burns u. H. L. A. Hart, London 1970.

– (1825): *The Rationale of Reward*, in: *The Works of Jeremy Bentham*, hrsg. v. J. Bowring, Edinburgh 1838-43, Bd. 2.

Berlin, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*, Oxford.

Blackorby, Charles, und David Donaldson (1977): »Utility vs. Equity: Some Plausible Quasi-Orderings«, *Journal of Public Economics 7*, S. 365-381.

Buchanan, Allen (1975): »Revisability and Rational Choice«, *Canadian Journal of Philosophy 5*, S. 395-408.

Buchanan, James (1975): *The Limits of Liberty*, Chicago.

Cohen, Joshua (1989a): »Deliberation and Democratic Legitimacy«, in: Hamlin & Pettit 1989, S. 17-34.

– (1989b): Notes on Deliberative Democracy, unveröffentlichtes Manuskript.

– (1991): Besprechung von R. A. Dahls *Democracy and its Critics*, *Journal of Politics 53*, S. 221-225.
– (1993): »Moral Pluralism and Political Consensus«, in: David Copp und Jean Hampton (Hrsg.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, S. 270-291.
– (1994): »Pluralism and Proceduralism«, *Chicago-Kent Law Review 69*, S. 589-618.
Dahl, Robert (1989): *Democracy and Its Critics*, New Haven.
Dworkin, Ronald (1971): »Lord Devlin and the Enforcement of Morals«, in: Richard A. Wasserstrom (Hrsg.), *Morality and the Law*, Belmont, S. 55-72.
– (1985): *A Matter of Principle*. Cambridge.
Elkins, Stanley, und Eric McKittrick (1993): *The Age of Federalism*, New York.
Elster, John (1979): *Ulysses and the Sirens*, Cambridge (zweite, revidierte Aufl. 1984).
Ely, John H. (1981): *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass.
Fehige, Christoph (1995): »Das große Unglück der kleineren Zahl«, in: Fehige/Meggle 1995, Bd. 2, S. 139-175.
– (1997): »A Pareto Principle for Possible People«, in: Fehige/Wessels 1997.
– und Georg Meggle (Hrsg.) (1995): *Zum moralischen Denken*, Frankfurt a. M.
– und Ulla Wessels (Hrsg.) (1997): *Preferences*, Berlin.
Ferschl, Franz (1975): *Nutzen- und Entscheidungstheorie*, Opladen.
Fleming, James (1993): »Constructing the Substantive Constitution«, *Texas Law Review 72*, S. 211-219.
Forst, Rainer (1992): »Justice as Fairness. Ethical, Political or Moral«, Ms. (dt. in diesem Band)
– (1993): »Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte«; in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt a. M., S. 181-212.
– (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.
Franklin, Julian (1978): *Souvereignty of the People*, New York.
Freeman, Samuel (1992): »Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution«, *Philosophy and Public Affairs 21*, S. 3-42.
– (1994): »Political Liberalism and the Possibility of a Just Political Constitution«, *Chicago-Kent Law Review 69*, S. 619-668.
Griffin, James (1986): *Well-Being*, Oxford.
Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford.
Greeanawalt, Kent (1988): *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford.
Gutman, Amy, und Thompson, Denis (1990): »Moral Conflict and Political Consensus«, *Ethics 101*, S. 76-86.

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt a. M.
– (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M. (dritte, durchgesehene Aufl. 1985).
– (1983a): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M.
– (1983b): »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: Habermas 1993, S. 53-125.
– (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.
– (1991a): »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: Habermas 1992a, S. 100-118.
– (1991b): »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: Habermas 1992a, S. 119-226.
– (1992a): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.
– (1992b): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M., (vierte, um ein Nachwort ergänzte Aufl. 1994).
– (1995): »Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism«, *The Journal of Philosophy 92*, S. 109-131 (dt. in diesem Band).
Hamlin, Alan, und Philip Pettit (Hrsg.) (1989): *The Good Politiy*, Cambridge.
Hampshire, Stuart (1993): »Review of ›Political Liberalism‹«, *New York Review of Books*, (Augustheft), S. 44.
Hare, Richard M. (1981): *Moral Thinking*, Oxford.
– (1983): »Rawls's Theory of Justice«, in: ders., *Essays in Ethical Theory*, Oxford 1989, S. 145-174.
– (1993): *Essays in Bioethics*, Oxford.
– (1997): »The Preferences of Possible People«, in: Fehige/Wessels 1997.
Harsanyi, John C. (1953): »Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking«, in: Harsanyi 1976, S. 3-5.
– (1975): »Can the Maximin Principles Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory«, in: Harsanyi 1976, S. 37-63.
– (1976): *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht.
– (1977): *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge.
Hart, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford.
– (1973): »Rawls on Liberty and its Priority«, *University of Chicago Law Review 40*, S. 534-555; dt. in: Höffe 1977, S. 131-161.
Hinsch, Wilfried (1992): »Einleitung«, in: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt a. M., hrsg. v. Wilfried Hinsch, S. 9-44.
– (1995): »Präferenzen im moralischen Denken«, in: Fehige/Meggle 1995, S. 87-112.

Höffe, Ottfried (Hrsg.) (1977): *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
James, William (1891): »The Moral Philosopher and the Moral Life«, in: ders., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Mass., 1979, S. 141-162.
Kamm, Francis M. (1992): *Creation and Abortion*, Oxford.
Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kants Werke, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Bd. 3, Berlin 1911.
– (1784): »Was ist Aufklärung?«, in: Kants Werke, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1923, S. 33-42.
– (1785): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Berlin 1911, S. 385-464.
– (1793): »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: Kants Werke, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1912, S. 273-314
– (1797): *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants Werke, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Berlin 1907, S. 203-493
Kern, Lucian, und Julian Nida-Rümelin (1994): *Logik kollektiver Entscheidungen*, München.
Keynes, John Maynard (1936): *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Cambridge
Korsgaard, Christine (1993): »The Reasons We Can Share. An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values«, in: E. F. Paul, J. Paul, F. D. Miller (Hrsg.): *Altruism*, Cambridge.
Kukathas, Chandran, und Philip Pettit (1990): *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge.
Kutschera, Franz von (1983): *Grundlagen der Ethik*, Berlin.
– (1995): »Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Hare, Gewirth«, in: Fehige/Meggle 1995, Bd. 1, S. 54-76.
Kymlicka, Will (1992): »Two Models of Pluralism and Tolerance«, *Analyse und Kritik 13*, S. 33-56.
Larmore, Charles (1987): *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge.
– (1990): »Political Liberalism«, *Political Theory 18*, S. 339-360.
– (1993): Besprechung von J. Habermas' *Faktizität und Geltung*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41*, S. 321-27.
Laslett, Peter (1960): Einleitung zu *John Locke's Two Treatises of Government*, 2. Aufl., Cambridge.
Laursen, J. C. (1986): »The Subversive Kant«, *Political Theory 20*, S. 584-593.
Lewis, David (1969): *Convention*, Cambridge, Mass.
Lyons, David (1973): »Rawls versus Utilitarianism«, *Journal of Philosophy 69*, S. 535-557.

Mackie, John (1977): *Ethics. Inventing Wright and Wrong*, Hardmonsworth.
Macmillan, Michael (1890): *The Promotion of General Happiness*, London.
Marneffe, Peter de (1990): »Liberalism, Liberty, and Neutrality«, *Philosophy and Public Affairs 19*, S. 253-274.
Martin, Rex (1985): *Rawls and Rights*, Lawrence, Kans.
McCarthy, Thomas (1994): »Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue«, *Ethics 105*, S. 44-63.
McPherson, James (1964): *The Struggle for Equality*, Princeton.
Mendus, Susan (Hrsg.) (1988): *Justifying Toleration*, Cambridge.
Michelman, Frank (1988): »Law's Republic«, *The Yale Law Journal 97*, S. 1493-1537.
Mill, John Stuart (1861): *Utilitarianism*, hrsg. v. M. Warnock, London 1962.
Montesquieu, Charles de Secondat (1748): *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart 1967.
Nagel, Thomas (1975): »Rawls on Justice«, in N. Daniels (Hrsg.): *Reading Rawls*. New York, S. 1-16.
– (1986): *The View from Nowhere*. New York.
– (1987): »Moral Conflict and Political Legitimacy«, in: *Philosophy and Public Affairs 16*, S. 215-240.
– (1991): *Equality and Partiality*, Oxford.
O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason*. Cambridge.
Parfit, Derek (1973): »Later Selves and Moral Principles«, in: A. Montefiore (Hrsg.), *Philosophy and Personal Relations*, London, S. 137-169.
– (1984): *Reasons and Persons*, rev. Aufl., Oxford 1987.
Pease, William u. Jane (1965): *The Antislavery Argument*, London/New York.
Peterson, Merrill (Hrsg.) (1984): *Thomas Jefferson. Writings*, New York.
Philosophy and Social Criticsm (1988): Special Issue: Universalism vs. Communitarism, *Philosophy and Social Criticism 14*, No. 3/4.
Piper, Adrian M. S. (1982): »A Distinction without a Difference«, *Midwest Studies in Philosophy 7*, S. 403-435.
Platon, *Der Staat*; zitiert nach der Stephanus-Paginierung.
Rasmussen, David (1994): Besprechung von *Faktizität und Geltung*, *Philosophy and Social Criticism 20*, S. 21-44.
Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford.
– (1990): »Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence«, in: *Philosophy and Public Affairs 19*, S. 3-46.
Rehg, William R. (1994): *Insight and Solidarity. The Idea of a Discourse Ethics*, Berkeley.
Resnik, Michael D. (1987): *Choices*, Minneapolis.
Richards, David (1986): *Toleration and the Constitution*, Oxford.

Rorty, Richard (1988): »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, S. 82-125.
Rosenblum, Nancy (Hrsg.) (1989): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge.
Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Du Contrat Social*, hrsg. von Robert Derathé, in: J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Bd. 3, Paris, S. 347-470.
Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
Scanlon, Thomas M. (1982): »Contractualism and Utilitarianism«, in: A. Sen u. B. Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, S. 103-128.
Schelling, Thomas C. (1960): *The Strategy of Conflict*, Cambridge (2. Aufl. 1980).
Schlick, Moritz (1927): »Vom Sinn des Lebens«, *Symposion 1*, S. 331-354.
Sen, Amartya (1970): *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco.
– (1973): *On Economic Inequality*, Oxford.
– (1982): *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford.
– (1992): *Inequality Reexamined*, Oxford.
– u. Bernhard A. O. Williams (Hrsg.) (1982): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge.
Shklar, Judith (1989): »The Liberalism of Fear«, in: Rosenblum 1989, S. 21-38.
Sidgwick, Henry (1874): *The Methods of Ethics*, 7. Aufl., London 1907.
Siep, Ludwig (1992): »Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Fichte«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.
Thomson, Judith Jarvis (1971): »A Defense of Abortion«, *Philosophy and Public Affairs 1*, S. 47-66.
Trapp, Rainer W. (1992): »Interessenaggregationsethik«, in: A. Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 2, Tübingen, S. 306-343.
Tribe, Laurence (1985): *Constitutional Choices*, Cambridge.
Tugendhat, Ernst (1984): *Probleme der Ethik*, Stuttgart.
Vickrey, William S. (1945): »Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk«, *Econometrica 13*, S. 319-333.
Waldron, Jeremy (1984): »Introduction«, in: ders. (Hrsg.), *Theories of Rights*, Oxford, S. 1-20.
– (1993): *Liberal Rights*, Cambridge.
Warren, Mary Ann (1973): »On the Moral and Legal Status of Abortion«, *The Monist* 57, S. 43-61
Washington, J. M. (Hrsg.) (1986): *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King*, New York.
Wessels, Ulla (1997): »Ex-post-Präferenzen – eine moralische Richtschnur?«, in: G. Meggle (Hrsg.), *Analyomen 2*, Berlin.
Williams, Bernard A. O. (1976): »Persons, Character and Morality«, in: A. O. Rorty (Hrsg.), *The Identities of Persons*. Berkeley, S. 197-216.

– (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
– (1988): »The Structure of Hare's Theory«, in: D. Seanor u. N. Fotion (Hrsg.), *Hare and Critics*, Oxford, S. 185-196.
Wood, Gordon (1969): *The Creation of the American Republic*, 1776-1787, New York.
Young, Iris M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.

Namenregister

Ackerman, Bruce A. 167 f., 250, 257
Adams, Robert 141
Alexy, Robert 34 f., 263, 297, 300 ff.
Anderheiden, Michael 109
Arendt, Hannah 258
Aristoteles 430 f.
Arrow, Kenneth J. 367, 370, 372, 374
Augustinus 430

Baynes, Kenneth 195, 250, 261, 410
Barry, Brian 66
Beitz, Charles 260
Benhabib, Sheila 192, 195
Bentham, Jeremy 366 f., 372, 374
Berlin, Isaiah 301
Bittner, Rüdiger 28, 39, 368
Blackorby, Charles 367
Brandt, Richard B. 367
Broome, John 367
Brower, Bruce 109
Buchanan, Allen 83 ff., 88
Buchanan, James M. 112
Buddha, Gautama 330, 370

Channing, W. E. 140
Cohen, Joshua 99, 109, 250 f., 260 ff.
Constant, Benjamin 256

Dahl, Robert A. 261 f.
de Marneffe, Peter 30, 109, 142, 253, 404
Descartes, René 383
Donaldson, David 367
Doppelt, Gerald 250
Dostojewski, Fjodor M. 368, 371
Dreben, Burton 250
Dresser, Charles 165
Dworkin, Ronald 113, 177, 252, 260, 262

Elkins, Stanley 257
Elster, Jon 378
Ely, John H. 260
Enderlein, Wolfgang 365
Estlund, David 261

Fehige, Christoph 9, 35, 109, 115, 304, 366 f., 369, 374 f.
Feinberg, Joel 372
Ferschl, Franz 370
Fichte, J. G. 387
Fleming, James 257
Forst, Rainer 36, 188, 195, 396, 399, 410 f., 419
Franklin, Julian 260
Freeman, Samuel 250, 254, 257
Frey, Bruno 372

Gaertner, Wulf 367
Gandhi, Mahatma 325
Gauthier, David 112, 265, 295, 367
Giusti, Miguel 109
Godwin, W. 372
Greenawalt, Kent 138 f.
Griffin, James 372
Grimm, Dieter 301
Gutman, Amy 113, 139 f.

Habermas, Jürgen 31 ff., 58, 66, 74, 169, 196 ff., 236 ff., 240 ff., 246 ff., 256 f., 259 f., 261 f., 303, 368, 399, 410, 419
Hampshire, Stuart 256, 260
Hare, Richard M. 338, 365, 367 ff., 372 ff.

Harsanyi, John C. 316, 338, 367, 369 f., 373 f., 376
Hart, H. L. H. 91, 113, 176, 264 f., 295, 299, 378, 380
Hegel, G.W. F. 201, 251
Hein, Werner 109
Hill, Thomas 255
Hinsch, Wilfried 9, 29, 67, 111 f., 165, 176, 250, 253, 261, 295, 365 f., 374, 377
Hobbes, Thomas 111, 174, 293, 382
Höffe, Otfried 259
Hume, David 111, 367
Hutcheson, Francis 372

James, William 307, 333, 366, 372, 378
Jefferson, Thomas 225 f., 258
Jellinek, Georg 188

Kamm, Francis M. 165
Kant, Immanuel 10, 15, 54, 56, 71, 83, 138, 150 f., 165, 169, 190, 193, 202, 215, 219, 221, 224, 227 f., 239, 251, 257 f., 259, 301, 306, 308, 312 f., 325, 341, 355, 360, 366 f., 377, 382 ff., 386 f., 389 f., 395, 406, 412 ff., 425, 430 f., 434
Kelly, Erin 250
Kercheval, Samuel 225
Kern, Lucian 367
Keynes, John Maynard 85
King, Martin Luther 134, 139 ff.
Kliemt, Hartmut 109
Kohlberg, Lawrence 387
Koppelman, Andrew 165
Korsgaard, Christine 252, 417
Kuflik, Arthur 109, 165
Kukathas, Chandran 66, 371
Kutschera, Franz v. 367, 370, 377
Kymlicka, Will 411

Larmore, Charles 250, 259, 262, 404
Laslett, Peter 395
Laursen, J. C. 138
Lawson, George 231
Leibniz, G. W. 383
Lessing, G. E. 63, 322
Lewis, David 370
Lincoln, Abraham 141, 237
Lloyd, Sharon 165
Locke, John 10, 224, 227, 231, 259, 383 f., 389, 395
Lumer, Christoph 367
Lyons, David 372, 374 ff.

MacCormick, Neill 372
Mackie, John 112
Macmillan, Michael 368
Madison, James 224, 258
Mandle, John 252
Martin, Rex 298 ff., 302
McCarthy, Thomas 250 f., 256, 259, 261
McKittrick, Eric 257
McPherson, James M. 140
Mead, George Herbert 178
Meggle, Georg 365
Mendus, Susan 66
Michelman, Frank 231, 256, 258
Mill, John St. 15, 54, 83, 150f., 165, 219, 251, 306, 367, 430, 434
Millgram, Elijah 109, 365
Montesquieu, Charles de S. 387
Morgenbesser, Sidney 250
Mozart, Wolfgang Amadeus 258

Nagel, Thomas 111, 113, 262, 400, 405, 409, 416
Nelson, Leonard 372
Nida-Rümelin, Julian 367

O'Neill, Onora 138, 195, 409, 419

Paine, Thomas 258
Parfit, Derek 371 ff., 383 ff., 400
Pascal, Blaise 368
Pease, Jane 140
Pease, William 140
Peritz, David 250, 262
Peterson, Merill 258
Pettit, Philip 66, 371
Piaget, Jean 387
Piper, Adrian 369
Platon 373, 430
Pogge, Thomas 40, 51, 165

Quine, W. V. O. 251

Rasmussen, David 258
Raters, Marie-Luise 9, 109
Raz, Joseph 72, 114, 372, 402, 411, 416
Rehg, William R. 179, 251, 258
Resnik, Michael 370
Richards, David 166
Ricken, Friedo 37, 420
Rorty, Richard 181, 399
Rousseau, Jean-Jacques 10, 11, 121, 190, 215, 221, 227 f., 256, 382, 395

Sachs, David 257
Sager, Lawrence 262
Sandel, Michael 399
Scanlon, Thomas M. 113, 181, 195, 397, 409, 419
Schelling, Thomas C. 370
Schiller, Friedrich 302
Schlick, Moritz 377
Sen, Amartya K. 367
Shakespeare, William 258
Shiffrin, Seana 140
Shklar, Judith 250
Sidgwick, Henry 350, 367, 373, 375
Siep, Ludwig 35 f., 380, 395
Singer, Peter 367
Smart, J. J. C. 367
Solum, Lawrence 139 f.

Thomas von Aquin 140, 430
Thomson, Judith Jarvis 165
Thompson, Denis 113
Tooley, Michael 372
Trapp, Rainer W. 367
Tribe, Laurence 260
Tugendhat, Ernst 66

Vetter, Hermann 395
Vickrey, William S. 316
Voltaire 322

Waldron, Jeremy 255, 372
Walzer, Michael 404
Warren, Mary Ann 165
Washington, J. M. 141
Washington, George 237
Weber, Max 192, 261, 401
Wertmüller, Cornelius 365
Wessels, Ulla 365 ff.
Wiesing, Lambert 109
Willascheck, Marcus 109
Williams, Bernard A. O. 373
Wittgenstein, Ludwig 177
Wolf, Ursula 28, 52
Wood, Gordon 259

Young, Iris M. 175