Gerechtigkeit durch Common Sense?

Eine poststrukturalistische Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie

Janosik Herder[*]

Schlüsselwörter: Gerechtigkeit, Rawls, Foucault, Subjektivität, Poststrukturalismus, Kritik

Abstract: John Rawls hält unsere Gesellschaft für ungerecht. Die Grundlage seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ist deshalb die Gedankenfigur des Urzustandes unter den Bedingungen eines Schleiers des Nichtwissens. Mithilfe dieser Figur, so Rawls, schaffen wir es, zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die ungerechte Einrichtung der gegenwärtigen Grundstruktur verzerrt werden. Genau hier setzt der vorliegende Aufsatz mit einer poststrukturalistischen, von Michel Foucault ausgehenden Kritik an. Weil die von Rawls postulierte Idee von Gerechtigkeit vom existierenden Common Sense der Subjekte und der Berücksichtigung der subjektiven Intentionen ausgeht, übersieht sie die aus dieser Perspektive wichtigere Frage der Subjektivierung. Weil auch im Common Sense, also darin, wo alle sich einig sind, Ungerechtigkeit existiert, ist die so erreichte Gerechtigkeitsdefinition nicht unbedingt frei von Ungerechtigkeit. Die Lösung dieses Problems liegt nicht in einer richtigeren oder besseren Gerechtigkeitstheorie begründet, sondern im kritischen Vorbehalt gegen eine solche Theorie selbst.

Abstract: John Rawls considers our society as unjust. Hence the basis of his *Theory of Justice* is the important figure of the original position that is limited by a veil of ignorance. By applying this figure, Rawls claims, we can prevent the principles of justice from being biased by the unjust conditions of our contemporary basic structure. With the help of Michel Foucault's critical insights it is argued that by referring to the existing common sense of the subjects and their subjective intention, Rawls misses the crucial question of subjectification. Since injustice may be present in the common sense itself, a concept of justice that relies on this common sense is not devoid of injustice. The solution to this problem is not a better or proper version of a theory of justice but a critical reservation to such theory itself.

Der Wunsch nach einer gerechten Gesellschaft ist allgegenwärtig. In der politischen Philosophie war dieses Begehren der Geburtshelfer einer *politischen* Moralphilosophie. Diese Philosophie versucht zu beantworten, wie eine gerechte Gesellschaft politisch eingerichtet sein muss. Ihre praktische und wissenschaftliche Bedeutung verdankt die Gerechtigkeitstheorie John Rawls. Dessen 1971 veröffentlichte *Theorie der Gerechtigkeit* ist seitdem unzählige Male kritisiert, angezweifelt, reformuliert und umgedeutet worden. In diesem Aufsatz soll das theoretische Fundament Rawls' zum Ausgangspunkt genommen werden, doch ist das Ziel hier keine bessere oder richtigere Version seiner Gerechtigkeitstheorie. Unter Rückgriff auf einige zentrale Gedanken der Arbeiten Michel Foucaults soll

* Janosik Herder, Universität Bremen
Kontakt: jherder@posteo.de

die Idee einer solchen Theorie selbst zum Problem werden. Ich möchte zeigen, dass einige von Rawls' macht- und subjekttheoretischen Prämissen dazu führen, dass die absolut grundlegende Idee der Entzerrung der bestehenden Grundstruktur nicht richtig funktioniert (was Rawls damit meint, soll im Laufe des Aufsatzes klar werden).[1]

Aus dieser Kritik werde ich schließlich eine knappe und sehr grundlegende Einschätzung entwickeln, wie eine Gerechtigkeitstheorie unter poststrukturalistischen Vorzeichen aussehen könnte. Statt einer Antwort auf die Frage, was gerecht sei, äußert der vorliegende Aufsatz einen grundsätzlichen Vorbehalt gegen die Antworten, die eine Gerechtigkeitstheorie gemeinhin gibt. Der Grund dafür liegt, wie sich zeigen wird, in dem Umstand, dass keine Gerechtigkeitstheorie ihre eigene, unausgesprochene Ungerechtigkeit zum Gegenstand ihres Nachdenkens über die Welt machen kann. Das heißt, während eine solche Theorie sehr wohl definieren kann, was Gerechtigkeit bedeutet, kann sie nicht zugleich das erreichen, was Rawls auch für die Aufgabe seiner Gerechtigkeitstheorie hält: zu verhindern, dass die durch sie formulierten Gerechtigkeitsprinzipien durch die bestehende Ungerechtigkeit verzerrt werden.

John Rawls hat nicht nur die umfassendste, sondern die bis heute überzeugendste Variante einer Gerechtigkeitstheorie ausgearbeitet. Er ist daher, trotz Berücksichtigung anderer Autoren und trotz des allgemeineren Anspruchs der vorgetragenen Kritik, der Bezugspunkt der vorliegenden Argumentation. Wenn Rawls hier als Platzhalter dienen muss, dann nicht allein seiner Prominenz wegen, sondern vor allem dank des Anspruchs, durch den Urzustand zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die Einrichtung der bestehenden ‚Grundstruktur' verzerrt sind. Damit äußert Rawls den Anspruch, dass Gerechtigkeitsprinzipien nicht durch die ungerecht eingerichtete Gegenwart, in der wir über sie nachdenken und deliberieren, verfälscht werden sollten. Diese Intention findet sich weder im Anschluss an diskursethische noch an kommunitaristische Überlegungen zur Gerechtigkeit.[2] Ebenso wenig verfolgt wird sie in anderen, grundlegenden Kritiken an dem Konzept Rawls' (vgl. zum Beispiel Mouffe 2000). Diese Idee der Verzerrung, auf welche Rawls während seines Nachdenkens über Gerechtigkeit stößt, lässt sich, so mein Argument, erst aus der Perspektive Foucaults richtig einschätzen und zu Ende denken. Ich möchte daher versuchen, diese grundlegende Idee der Verzerrung mit Foucault weiterzuführen und vor den Aporien zu bewahren, in die sie bei Rawls gerät. Die unübliche Begegnung zwischen Rawls und Foucault bietet damit die Möglichkeit, einige kritische Fragen an die Idee der Gerechtigkeit selbst zu stellen.

In diesem Aufsatz wird zunächst noch einmal die Idee des Urzustandes und dessen zentrale Rolle in der Gerechtigkeitstheorie von Rawls diskutiert. Hieraus entwickelt sich die eigentliche Kritik an Rawls' Vorstellung vom Wissen im Urzustand und der Bedeutung der Einschränkung dieses Wissens für die Gerechtigkeitsprinzipien. Das Vorhaben,

---

1 Für Anmerkungen und Hinweise zu früheren Versionen dieses Textes danke ich Tanja Kunze, Insa Bertram, Frank Meier und den Teilnehmenden des Kolloquiums der AG Politische Theorie der Deutschen Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft. Außerdem danke ich den beiden anonymen Begutachtenden für Kritik und Verbesserungsvorschläge.

2 Für kommunitaristische Autoren gilt vielmehr das Gegenteil: Sowohl den Äußerungen Charles Taylors, der auch nach einer überzeugenden Replik Bill Connollys (vgl. Connolly 1985) nicht von seiner eindimensional nietzscheanischen Lesart Foucaults lässt (vgl. Taylor 1984; 1985), als auch denen Michael Walzers, der eine zentrale Aussage Foucaults mit den Worten quittiert, er wüsste nicht genau, was Foucault damit sagen wolle (vgl. Walzer 1986: 63), lässt sich Widerstand gegen eine solche Perspektive vernehmen.

mit dem Urzustand die mögliche Ungerechtigkeit der bestehenden Gesellschaft nicht in die Prinzipien getragen zu haben, soll anschließend aus der Perspektive Foucaults neu eingeschätzt werden. Die daraus resultierende grundsätzliche Skepsis gegenüber der Formulierung von Gerechtigkeitsprinzipien soll abschließend im Mittelpunkt stehen. Es wird sich zeigen, dass die Schlussfolgerungen dieses Aufsatzes grundsätzlich an der Idee einer praktischen Gerechtigkeitstheorie zweifeln lassen, ohne jedoch eine Antwort auf die Fragen geben zu können, denen sich die Gerechtigkeitstheorie gemeinhin annimmt.[3] Damit wendet sich der Aufsatz gegen die Tendenz, die gegenwärtige politische Philosophie gänzlich der Gerechtigkeitstheorie zuzuschlagen (vgl. beispielsweise Honneth 2011: 14). Die Ablehnung dieser Ansicht ist in der Art der hier geübten Kritik begründet. Was meine Kritik vielmehr vorschlägt, ist ein ‚problematisierendes' Vorgehen, das keine Lösungen anbietet, sondern zunächst Fragen aufwirft. Die Aufgabe einer politischen Philosophie besteht demnach nicht vornehmlich in der Versöhnung (vgl. Rawls 2006: 19 ff.) oder dem Geben von Antworten (vgl. Sandel 1993: 18), sondern in dem Aufwerfen von Fragen. Dieses Fehlen einer positiven Funktion der Gerechtigkeitstheorie ist die größte Schwäche der hier vorgetragenen poststrukturalistischen Kritik. Doch ist es vielleicht auch die einzig mögliche Weise, die von Rawls intendierte Entzerrung tatsächlich zu Ende zu denken.

1. Der Urzustand und seine vernünftigen Beschränkungen

Die Idee des ‚Urzustandes' *(original position)* ist der vielleicht berühmteste Bestandteil der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie. Sie soll hier zunächst nicht als normative Idee, sondern als Technik behandelt werden. Die bekannte Vorstellung, die dieser Idee vom Urzustand zugrunde liegt, ist im Grunde die eines Gedankenexperiments. Man stellt sich zunächst eine Situation vor, in der alle Mitglieder einer Gesellschaft in einer fiktiven Versammlung über Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden sollen. Die Prinzipien, auf die sich alle Mitglieder der Gesellschaft einigen können, sind gerecht, weil ihnen alle Mitglieder aus freien Stücken zugestimmt haben. Die Prinzipien, die aus dieser Situation hervorgehen, müssen anschließend tatsächlich von allen Beteiligten akzeptiert werden. Insoweit gleicht der Rawls'sche Urzustand der klassischen Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass dieser Urzustand für Rawls streng hypothetisch und nichthistorisch ist.[4] Das bedeutet, dass diese Übereinkunft niemals tatsächlich geschlossen wird, und dass der Urzustand dem Ort und der Zeit entspricht, in der wir uns ihn vorstellen. Der Urzustand ist also ein Gedankenexperiment, mit dem wir – unter gleichen Voraussetzungen – jederzeit und jeder für sich zu den gleichen Prinzipien der Gerechtigkeit gelangen sollen. Die Leserin der Rawls'schen Texte soll diese Figur des

3 Die hier dargelegte Kritik schließt sich damit den, in dieser Hinsicht, wichtigen Ausführungen Judith Butlers an, die gerade durch ihre kritische Perspektive zu einigen verhaltenen Schlüssen gelangt (vgl. Butler 2007). Zugleich soll hier mit stärkerer Betonung auf der machtanalytischen Perspektive Foucaults eine praktische Anwendung dieses Gedankens auf dem Gebiet der Gerechtigkeitstheorie erfolgen. Ebenso bedeutend sind hierzu die Ausführungen von Raymond Geuss, dessen kritischer Intention ich ungefragt folge, ohne aber als Modus der Kritik mit dem relativ unbestimmten Begriff der Ideologie arbeiten zu wollen (vgl. Geuss 2011: 123 f.). Auch soll dessen generelle Kritik hier an einem konkreten Beispiel begründet werden.

4 Rawls versucht diesen Umstand zu betonen, in dem er zumeist den Einschub – hier und jetzt – vor oder nach der Verwendung des Begriffs Urzustand benutzt (vgl. beispielsweise Rawls 2006: 41).

Urzustandes nicht nur ebenso denken können wie Rawls selbst, sie soll darüber hinaus auch in der Lage sein, das gleiche Urteil zu fällen. Dafür ist nach Rawls eine doppelte Voraussetzung entscheidend: Wir teilen einerseits dieselbe Fähigkeit zur Vernunft und damit dieselbe Grundlage für Denkformen wie Urteile; und wir setzen andererseits dieselben Dinge voraus, nämlich, dass wir frei, gleich, vernünftig *und* rational sind beziehungsweise sein wollen (vgl. Rawls 2006: 150, 28). Aufgrund dieser Voraussetzungen werden wir Prinzipien zustimmen, nach denen wir sowohl so frei und so gleich wie möglich sind, die uns aber auch rational – im ökonomischen Sinne (Nutzenmaximierung) – *und* vernünftig erscheinen. Vernünftig heißt für Rawls im Grunde fair. Wir sind vernünftig, wenn wir „bereit sind, Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, [und] wenn wir sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden (Rawls 1998: 121)".

Bei der Konstruktion eines Urzustandes, der diesen Anforderungen gerecht werden soll, wird sich uns nach Rawls eine Frage stellen: Wie können wir sicherstellen, dass wir tatsächlich zu Prinzipien gelangen, die alle für vernünftig halten? Es besitzt zwar jeder die Fähigkeit zur Vernunft, aber diese Vernunft funktioniert immer in konkreten, unterschiedlichen Umständen. Wir sind, so das Problem, dem sich Rawls stellt, bereits jemand Bestimmtes, reich oder arm, Mann oder Frau etc., wenn wir uns diesen Urzustand vorstellen. Und das ist für die Entscheidung im Urzustand ein Problem, weil wir so vielleicht nicht alle zu den gleichen Prinzipien gelangen: „Wenn zum Beispiel jemand weiß, daß er reich ist, könnte er es vernünftig finden, für den Grundsatz einzutreten, daß gewisse Steuern, die Wohlfahrtsmaßnahmen dienen sollen, als ungerecht zu betrachten seien" (Rawls 1979: 36). Wollen wir also tatsächlich zu Prinzipien gelangen, denen jeder, ungeachtet seiner konkreten Situation, tatsächlich zustimmen könnte, dann müssen wir vernünftigerweise verhindern, dass unsere konkreten Umstände die Entscheidung für die Prinzipien im Urzustand beeinflussen. Wir müssen also verhindern, dass sich Merkmale und Umstände der Gegenwart auf die Gerechtigkeitsprinzipien ‚übertragen'.

Um diese Neutralität der Gerechtigkeitsprinzipien zu gewährleisten, nimmt Rawls an, dass wir dem Gedankenexperiment des Urzustandes vernünftigerweise Bedingungen auferlegen. Diese Bedingungen fasst Rawls unter dem Begriff ‚Schleier des Nichtwissens' *(veil of ignorance)* zusammen.[5] Nach dieser Vorstellung nehmen wir an, dass alle Personen im Urzustand in eine „symmetrisch strukturelle Situation gebracht werden" (Rawls 2006: 135), in der sie über ihre konkreten Umstände und Eigenschaften nichts wissen. Solange ich nicht wissen kann, so die Idee, ob ich reich oder arm bin, kann ich nur Gerechtigkeitsprinzipien formulieren, die von allen akzeptiert werden können, weil sie generell von den besonderen Umständen und Eigenschaften der Einzelnen absehen. Damit lässt sich nicht nur sicherstellen, dass alle in ihrem Gedankenexperiment zu den gleichen Prinzipien gelangen. Der Schleier gewährleistet damit auch, dass die gewählten Gerechtigkeitsprinzipien nicht „durch die spezifischen Merkmale und Umstände der existierenden Grundstruktur verzerrt werden" (ebd.: 39). Das Ignorieren der jeweiligen Merkmale bedeutet zugleich die Entzerrung der existierenden Grundstruktur. Diese theoretische Annahme ist deshalb nötig, weil für Rawls (1997: 220) „jede wirkliche Gesellschaft mehr oder weniger (meistens gravierend) ungerecht ist". Um also diese bestehende Ungerech-

5 Diese vernünftigen Einschränkungen finden sich – so Rawls – schon bei Kant (vgl. Rawls 2004: 239). Es ist in der Tat diskussionswürdig, ob Rawls hier bloß seine Konzeption in Kant hineinlegt (vgl. Budde 2007).

tigkeit nicht in die Gerechtigkeitsprinzipien zu tragen (und ‚ungerechte Gerechtigkeitsprinzipien' zu entwickeln), benötigen wir den Schleier des Nichtwissens. Er schließt unsere subjektiven Merkmale und Eigenschaften bei der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien aus. Diese Beschränkungen – und das ist äußerst wichtig – legen wir uns als vernünftige Wesen selbst auf, weil wir vernünftigerweise der Überzeugung sind, dass wir ohne diese Beschränkungen zu Gerechtigkeitsprinzipien gelangen, denen nicht alle zugestimmt haben können. Rawls (2006: 141) bezeichnet den Schleier des Nichtwissens deshalb auch als die „vernünftigen Beschränkungen".

2. Der Urzustand als moralisches Ziel

Um zu verstehen, worauf der Urzustand mit dem Schleier des Nichtwissens zielt, ist es hilfreich, den Spuren der Kritik an ihm zu folgen. Ein früher Einwand von Levin und Levin gegen den Urzustand besagt, dass wir die von unserer Vernunft geforderte Einschränkung durch den Urzustand nicht einholen können, selbst wenn wir wollten. Im Urzustand sind wir zwar aufgefordert, uns vorzustellen, wir seien hinter einem Schleier des Nichtwissens. Wir stellen uns diese Situation aber tatsächlich bloß vor (vgl. Levin/Levin 1979). Wir beginnen dieses Nachdenken immer schon von unseren konkreten Umständen und Merkmalen aus, und daher ist die selbst auferlegte Einschränkung nie allgemein. Es ist tatsächlich ein Unterschied, ob wir hinter dem Schleier sind oder uns nur vorstellen, hinter ihm zu sein: „The distinction is that between a subject's not having a trait, and a subject's having that trait but not knowing about it" (Levin 1978: 152). Unsere besonderen Merkmale hätten, so Levin, auch hinter dem Schleier noch Auswirkungen auf unsere Entscheidungen. So brächte auch ein narzisstischer Mensch hinter dem Schleier dieses Merkmal in seine Entscheidung für oder gegen ein Prinzip ein, weil der Narzissmus ja nicht verloren ginge, wenn sich dieser konkrete Mensch vorstellte, ein allgemeiner Mensch zu sein. Die Kritik besagt also, dass das Subjekt, das den Urzustand denkt, stets auch das Subjekt hinter dem Schleier bleibt. In dieser Hinsicht ist die Verallgemeinerung nicht möglich, wenn es nicht schon aus unseren konkreten Umständen heraus etwas Allgemeines geben würde, das sich im Urzustand lediglich entfaltete.

Seyla Benhabib (1995: 180) geht einen Schritt weiter. Sie behauptet, dass der Schleier als solcher inkohärent sei, weil er impliziere, „das Selbst könne unabhängig von seinen moralischen Zielen als Individuum gedacht werden". Hinter dem Schleier, so Benhabibs Vorwurf, ließen sich gar keine Entscheidungen über Gerechtigkeitsvorstellungen treffen, weil er keinen ausreichenden Standpunkt für eine solche Entscheidung biete: „Ohne den Standpunkt des *konkreten anderen* zu beziehen, läßt sich kein kohärenter Universalisierungstest vornehmen, da die nötige epistemische Information fehlt, die es mir erst ermöglicht, meine moralische Situation als der deinen ‚gleich' oder ‚ungleich' zu beurteilen" (ebd.: 182). Während für Levin der Schleier zwar funktioniert aber nicht tut, was er soll, ist er für Benhabib völlig unbrauchbar: Er stellt die Frage nach den Gerechtigkeitsprinzipien von einem abstrakten Standpunkt aus, von dem sich die Frage gar nicht beantworten lässt. Die moralische Entscheidung könne nicht hinter dem Schleier gefällt werden, weil Moral im Erkennen des *konkreten anderen* bestehe; genau dieser wird in der von Rawls konstruierten Situation aber ausgeschlossen, weil hier jeder im Sinne eines Allgemeinen entscheidet.

Auf den eigentlichen Kern dieser beiden Kritikvarianten stößt Clark in einer kaum bekannten frühen Kritik an Rawls. Seiner eindringlichen Warnung nach erfordere Rawls' Idee des Urzustands einen autoritären Staat, der seine Bürgerinnen regelrecht dazu zwingt, sich diesen Urzustand vorzustellen und die Beschränkungen durch den Schleier tatsächlich einzuhalten (vgl. Clark 1986: 147). Dieser Vorwurf ist vor allem deshalb interessant, weil er die Art der Einschränkungen, die sich die den Urzustand Denkenden selbst auferlegen sollen, externalisiert. Der Schleier, den wir uns nach Rawls aus eigenen Stücken auferlegen, wird hier zur Beschränkung von außen. Rawls nimmt, anders als Clark meint, an, dass wir die Fähigkeit zur Vernunft besitzen und uns auch schon einig sind, dass unsere Gerechtigkeitsprinzipien für freie, gleiche, vernünftige und rationale Wesen gelten sollen. Die Bedingungen sowie das Eintreten in den Urzustand sind für Rawls deshalb zugleich freiwillig und notwendig. Doch Clark hat nicht völlig unrecht. Auch wenn es in der Rawls'schen Terminologie nicht explizit wird, unterwerfen wir uns diesem Zustand und den Einschränkungen auf eine gewisse Weise. Für Rawls braucht es dafür keinen Staat, der uns zu dieser Vorstellung zwingt: Der Urzustand umschreibt nicht nur eine freiwillige Unterwerfung unter bestimmte Bedingungen, sondern zugleich eine, die wir selbst wünschen.

Rawls nimmt an, dass wir tatsächlich von unseren konkreten Umständen das Gedankenexperiment des Urzustandes vornehmen können.[6] Das funktioniert, weil wir in unseren konkreten Umständen immer schon die Fähigkeit zur Vernunft teilen, die sich im Urzustand dann entfaltet. Unser Eintreten in den Urzustand *ist bereits* das Ziel, denn sobald wir bereit sind, dieses Gedankenexperiment freiwillig durchzuführen, landen wir bei den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien. Deshalb, so ließe sich gegen die Kritik von Benhabib und Levin argumentieren, wird über das moralische Ziel im Urzustand eigentlich gar nicht verhandelt. Der Schleier des Nichtwissens selbst *ist* das moralische Ziel. Das ist vielleicht seit Beginn von Rawls' Überlegungen zur Gerechtigkeit der Grundgedanke der Fairness-Konzeption (vgl. Rawls 1958). Wir unterwerfen uns freiwillig *und* notwendig dem Urzustand mit Schleier, um zu Gerechtigkeitsprinzipien zu gelangen, die nicht durch die bestehende Grundstruktur verzerrt sind. Und was diese Vorstellung bereits voraussetzt, ist die freiwillige Unterwerfung unter die Bedingungen des Urzustandes. Die Einbeziehung von konkreten Umständen und Merkmalen, wie beispielsweise Benhabib fordert, löst Rawls' Problem nicht. Je mehr Merkmale wir mit in den Urzustand nehmen, desto wahrscheinlicher ist es, dass die aus ihm resultierenden Gerechtigkeitsprinzipien verzerrt sind. Wir müssen also freiwillig alles ausschließen, was nicht der allgemeinen Vorstellung des Subjekts im Urzustand entspricht.

Nehmen wir an, wir können genau so, wie Rawls vorschlägt, zu Prinzipien gelangen, denen jeder zustimmen könnte. Die eigentlich viel offensichtlichere Frage ist doch: *Warum sollen diese Prinzipien gerecht sein?* Es ist richtig, dass sie für Rawls gerecht sind, weil sie die legitimen Ergebnisse eines Verfahrens sind, das Rawls als gerecht bezeichnet. Es ist ebenso zweifellos richtig, dass diese Prinzipien gerecht sind, weil alle ihnen zustimmen können. Aber worauf Rawls mit seinem Schleier ebenfalls abzuzielen scheint, ist eine Gerechtigkeit, in der die bestehende Ungerechtigkeit gänzlich negiert wird, die ge-

6 Während unsere Fähigkeit zur Vernunft immer schon dafür sorgt, dass wir uns am Ende tatsächlich einig sind. Wäre dasselbe nicht für die Idee einer diskursethischen Überlegung zu sagen? Dass sie dafür sorgt, dass sich am Ende immer alle einig sind? Externalisiert sie dabei nicht einfach die Idealität des Gedankenexperiments in die der Diskurssituation (vgl. dazu auch Rawls 1997: 197)?

reinigt ist von allen gesellschaftlichen Machtbeziehungen, die sie trüben könnte. Dieses Argument lässt sich mit Verweis auf das legitime Verfahren nicht gänzlich beantworten. Die Gerechtigkeitsprinzipien sind als legitimes Ergebnis des Urzustandsgedankenexperiments zwar wahr in dem vernünftigen Sinne, den Rawls dem Begriff gibt (vgl. Rawls 1992: 153 f.; Habermas 1997: 184) – aber vielleicht für eine Gegenwart, die inhärent ungerecht ist. Entgehen wir mit dem Urzustand und dem Schleier wirklich der Gefahr, diese ungerechte Gegenwart bloß zu reproduzieren und in die Prinzipien hineinzutragen?

3. Common Sense und Urzustand

Betrachten wir den Urzustand, dann gibt es hinter dem Schleier also keinerlei Wissen um die eigenen Merkmale, keine ‚epistemischen Informationen' aufgrund derer die Einzelnen sich voneinander unterscheiden würden. Um sich für oder gegen Prinzipien der Gerechtigkeit zu entscheiden, muss allerdings irgendeine Form von Information, irgendein Wissen zur Verfügung stehen. Denn ohne grundlegendes Wissen über Ökonomie und Biologie etwa wäre ich im Urzustand zum leblosen Ding degradiert und könnte somit nicht sinnvoll über Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden. Dabei benötige ich gar nicht, wie Habermas fordert, Autonomie oder praktische Vernunft. Ich brauche nur das allgemeine Wissen, auf dessen Grundlage ich im Sinne meiner ‚Entsendung' in den Urzustand entscheiden soll. Ich bin also im Besitz von grundlegendem Wissen, das unabhängig von dem Wissen um meine Umstände und Merkmale ist. Dieses allgemeine, im Gegensatz zum besonderen, Wissen wird nicht ausgeschlossen, denn wir müssen uns zur Entscheidung darüber, was gerechte Prinzipien sind, natürlich im Klaren sein, dass sich die Personen in unserer Gesellschaft als Warenbesitzerinnen begegnen, dass es Mann und Frau, Menschen verschiedener Herkunft etc. gibt. Ohne dieses Wissen könnten die Gerechtigkeitsprinzipien die Gesellschaft, für die sie gelten sollen, nicht wirksam regulieren.

Das Bedeutende am Schleier des Nichtwissens ist also nicht die Tatsache fehlenden Wissens, sondern die Tatsache, dass er ‚anonymisiert' oder ‚ignoriert', wie der englische Begriff *veil of ignorance* anzeigt. Es geht also nicht im eigentlichen Sinne um ein umfangreiches Nichtwissen, sondern um eine umfassende Indifferenz (vgl. Kley 1989: 24; Levin 1978: 150–151). Dieses allgemeine Wissen, welches im Urzustand hinter dem Schleier beachtet werden muss, damit überhaupt sinnvolle Prinzipien zustande kommen, ist, abgesehen von den Einschränkungen durch den Schleier, bedingungslos: Es gibt „keine Beschränkungen, denn Gerechtigkeitsvorstellungen sollen ja den Eigenschaften der Systeme gesellschaftlicher Zusammenarbeit angepaßt sein, die sie regeln sollen, und es gibt keinen Grund, diese Tatsachen auszuschließen" (Rawls 1979: 161). Dieses allgemeine Wissen muss unumstritten und Common Sense sein: Deshalb gestehen wir, so Rawls, „den Parteien [im Urzustand] die allgemeinen Übezeugungen und Denkformen des Common Sense ebenso zu wie die Methoden und Ergebnisse der Wissenschaft, soweit sie nicht umstritten sind" (Rawls 2006: 145). Alles Wissen, solange es unumstrittenes und allgemeines Wissen ist, kann und sollte zur Grundlage der Entscheidungen über die Prinzipien der Gerechtigkeit in den Urzustand einbezogen werden.[7]

7 Wenn ich im Folgenden verkürzend von Common Sense im Bezug auf Rawls spreche, meine ich stets den Common Sense und das unumstrittene Wissen, wie Rawls es hier definiert.

So wäre es, sagt Rawls (1979: 161), „ein Einwand gegen eine Gerechtigkeitsvorstellung, daß aufgrund der Gesetze der Moralpsychologie die Menschen keine Lust hätten, sich ihrer zu verhalten, selbst wenn ihr die Institutionen ihrer Gesellschaft entsprechen würden“. Rawls denkt hier im Rahmen seines Experiments: Wenn wir in den Urzustand gingen und es unumstrittenes Wissen wäre, dass der Mensch gierig wäre oder im Gegenteil solidarisch, so müssten diese Tatsachen Berücksichtigung in den Gerechtigkeitsprinzipien finden. Das gilt aber nur, und wirklich nur dann, wenn es sich um unumstrittenes Wissen handelt. Partikulares oder lokales Wissen muss durch den Schleier des Nichtwissens ausgeschlossen werden. Wir stoßen hier auf einen Widerspruch: Die Prinzipien der Gerechtigkeit sollen offensichtlich dem gegenwärtigen System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zugleich entsprechen und nicht entsprechen. Der Schleier des Nichtwissens *muss* verhindern, dass die zukünftigen Prinzipien der Gerechtigkeit durch die bestehende Grundstruktur verzerrt werden. Zugleich *muss* aber allgemeines Wissen in den Urzustand einbezogen werden, um sicherzustellen, dass unsere Prinzipien der Gerechtigkeit der Gesellschaft entsprechen. Die bestehende Ungerechtigkeit soll durch den Urzustand sozusagen herausgefiltert werden, damit sie nicht die Grundlage der Grundstruktur bildet, die sich aus den Gerechtigkeitsprinzipien ergibt. Rawls gelingt dies, indem er von unumstrittenem Wissen spricht und die Verzerrung allein auf der Seite des ‚besonderen‘ Wissens verortet.

Nehmen wir an, dass es überhaupt möglich ist, zwischen unumstrittenem, allgemeinem und besonderem Wissen zu unterscheiden, dann verbleibt auch dieses vermeintlich unumstrittene Wissen in einer äußerst bedeutenden Rolle. Wenn sich die Subjekte im Urzustand nichts anderem unterwerfen als dem allgemeinen Wissen, scheint dieses Wissen unmittelbar entscheidend für die aus ihm zu konstituierenden Prinzipien, die die Gesellschaft wirksam regulieren sollen. Die gerechte Gesellschaft basiert letztendlich also auf einer allgemeinen Beschränkung auf das allgemeine Wissen. Dieses Wissen dient als Grundlage der Prinzipienfindung. Anders gesagt, ist der Urzustand die Unterwerfung unter das allgemeine Wissen, welches ja letztlich das unumstrittene Wissen und der Common Sense der bestehenden Grundstruktur ist. Das ist die Essenz der von Rawls formulierten Idee der realistischen Utopie: Sie nimmt den Menschen, wie er ist, und richtet die Institutionen so ein, wie sie sein können (vgl. Rawls 2002: 15); sie geht von der Allgemeinheit der vorgefundenen Überzeugungen im Common Sense der bestehenden Grundstruktur aus und formuliert auf dieser Basis Gerechtigkeitsprinzipien.

Es scheint jetzt so, als wäre in Rawls’ Sinne tatsächlich die Formulierung von entzerrten und zugleich der Grundstruktur entsprechenden Prinzipien geglückt. Die verzerrenden Intentionen der Subjekte, ihre individuellen Merkmale und Eigenheiten wurden ausgeschlossen. Alles unumstrittene Wissen und alle Einsichten des Common Sense sind zur Grundlage der neuen Gerechtigkeitsprinzipien hinzugezogen worden. Die Gerechtigkeitsprinzipien, die aus dieser Situation hervorgehen, sind gerecht, weil sie nicht getrübt sind von bestehenden Ungerechtigkeiten. Durch das Gedankenexperiment haben wir die Ungerechtigkeit ausgeschlossen. Doch was wäre, wenn nicht die individuellen Merkmale und Eigenheiten, nicht die Intentionen und Umstände der Einzelnen der Grund für die Ungerechtigkeit der bestehenden Grundstruktur wären, sondern im Gegenteil der Common Sense selbst, die nicht hinterfragten, die nicht umstrittenen Einsichten und Weisheiten, die unsere Gesellschaft regeln?

4. Gerechtigkeit als Waffe?

Michel Foucault hat einmal folgenden Satz geäußert, der für unser gerade aufgeworfenes Problem sehr aufschlussreich ist: „Eigentlich ist die Idee der Gerechtigkeit selbst eine Vorstellung, die in vielen verschiedenen Gesellschaften erfunden wurde, um als Werkzeug für oder als Waffe gegen bestimmte politische und wirtschaftliche Mächte eingesetzt zu werden“ (Chomsky/Foucault 2008: 52). Übersehen wir hier zunächst die Tatsache, dass Foucault Gerechtigkeit doppelt bestimmt, einerseits im Einsatz der Mächte, andererseits als Waffe des Widerstands, und nehmen uns zunächst nur der Seite der Mächte an. Der Begriff der Gerechtigkeit erfährt bei Foucault eine zweifache Bestimmung. Erstens ist Gerechtigkeit eine Vorstellung, die nicht vorgefunden oder erschlossen, sondern nur ‚er-‘ oder ‚gefunden‘ werden kann. Das bedeutet, dass wir bei der Betrachtung der Gerechtigkeit nicht nach ihrem Wesen oder ihren Zielen fragen müssen, sondern nach ihrer Funktion und den Regeln ihrer Formierung. Zweitens ist Gerechtigkeit als Konstruktion nicht neutral, sondern dient als Mittel, um bestimmte Effekte hervorzurufen. Die Gerechtigkeit als Waffe oder Mittel aufzufassen heißt, sie als etwas zu verstehen, das darauf gerichtet ist, das Handeln einer bestimmten Zahl von Subjekten zu lenken oder zu beeinflussen.

Was heißt es, um eine bekannte Äußerung Foucaults zu paraphrasieren (vgl. Foucault 2005d: 251), nicht nach dem *was* oder *warum*, sondern nach dem *wie* der Gerechtigkeit zu fragen? Gerechtigkeit als Mittel zu betrachten und dabei zu behaupten, sie sei selbst nur konstruiert, widerspricht ja offensichtlich der Annahme, dass so etwas wie Gerechtigkeit im substanziellen Sinne überhaupt existieren würde. Doch Foucault beteuert, es bedeute ganz sicher nicht, dass es so etwas wie Gerechtigkeit nicht gäbe. Ganz im Gegenteil: Sie existiert zweifellos. Fragen wir jedoch nicht ‚Was ist gerecht?‘ oder ‚Warum sollten wir gerecht sein?‘, sondern ‚Wie funktioniert Gerechtigkeit?‘ oder ‚Welche Effekte bewirkt die Idee der Gerechtigkeit?‘, dann versuchen wir Unstimmigkeiten oder Auseinandersetzungen in der Gesellschaft nicht auf Fragen der Gerechtigkeit zu reduzieren. Wir versuchen andersherum, Fragen der Gerechtigkeit selbst als Mittel der gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu verstehen. Gerechtigkeit würde demnach existieren, sie wäre aber selbst nur Mittel und Ausdruck einer bestimmten Strategie.

Wie lässt sich diese abstrakte Bestimmung mit Bezug auf das Problem der Verzerrung besser verstehen? Zunächst ist Gerechtigkeit natürlich keine Waffe im klassischen Sinne. Sie ist kein Gegenstand in der Hand eines Einzelnen. Eigentlich ist das, was wir unter Gerechtigkeit verstehen, lediglich eine Vorstellung davon, welche Prinzipien uns in unserer Gesellschaft im Allgemeinen wünschenswert scheinen. So sagen wir mit Rawls, wir wollen es so einrichten, dass unsere Vorstellung von Gerechtigkeit die Grundlage für ein System fairer Kooperation von freien, gleichen etc. Personen ist. Man kann daran absolut nichts Verwerfliches finden. Und es wäre falsch, Rawls zu unterstellen, er würde diese von ihm vorgetragene Vorstellung von Gerechtigkeit als Waffe einsetzen, um bestimmte Ziele zu erreichen oder bestimmte Effekte hervorzurufen. Die Ebene der Machtbeziehungen, auf die Foucault abzielt, ist „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“ (Foucault 1983: 95). Rawls’ Theorie ist keine Waffe, auch wenn die Idee der Gerechtigkeit selbst eine Waffe sein mag: Sie geht über die bloße Intentionalität eines Subjekts hinaus. Das ist paradox, denn Intentionen sind per Definition subjektiv. Was Foucault damit ausdrücken will, ist, dass die Idee der Gerechtigkeit nicht von Subjekten im strengen Sinne rührt und

dennoch nicht neutral ist. Auch Rawls findet die Idee der Gerechtigkeit nur ‚vor', wie ein beliebiger Mensch im 20. Jahrhundert die Schreibmaschine, im 21. Jahrhundert den Computer vorfindet und damit arbeitet, ohne genau zu wissen, woher die Anordnung der Tasten auf der Tastatur rührt. Das Auftreten dieser Dinge aber folgt bestimmten Formierungsregeln, die über unsere bloße Subjektivität hinausgehen und trotzdem intentional sind. Wollen wir herausfinden, wie es zu unserer Idee von Gerechtigkeit gekommen ist, müssen wir weniger auf das Wesen dieser Dinge als vielmehr den Prozess und die Regeln ihrer Herausbildung schauen (vgl. Foucault 1973: 125; Deleuze 1992: 10). Das hieße also, das Verhältnis zwischen dem Subjekt und den ‚Spielen der Wahrheit', also der „Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit" (Foucault 2005a: 286), zu untersuchen, in der die Gerechtigkeit als Wahrheit des Subjekts Geltung hat.

Zweitens ist Gerechtigkeit kein Ding, sondern, nach Rawls, eine Vorstellung, die uns Antworten darauf geben soll, wie eine gerechte Gesellschaft grundsätzlich eingerichtet sein muss. Innerhalb des Gedankenexperiments, an dessen Ende eine bestimmte Erkenntnis steht, sind wir ein bestimmtes Subjekt, das Subjekt der Gerechtigkeit. Im weitesten Sinne versuchen wir anhand der Idee der Gerechtigkeit als Fairness „zu bestimmen, was das Subjekt sein muss, welcher Bedingung es unterworfen ist, welchen Status es haben und welche Stellung im Wirklichen oder im Imaginären es einnehmen muss, um zum legitimen Subjekt dieser oder jener Art Erkenntnis zu werden" (Foucault 2005b: 777). Dieser Umstand ist bei Rawls eigentlich völlig offensichtlich und anhand der eigensinnigen Kritik Clarks nochmal bekräftigt: Wollen wir erkennen, was Gerechtigkeit ist, wollen wir die legitimen Prinzipien der Gerechtigkeit zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen, dann müssen wir uns den Bedingungen des Urzustandes mit Schleier unterwerfen. Nicht der Staat unterwirft uns, wie Clark annimmt, so als ob wir trotz allem als Subjekte unsere Integrität behalten würden, während der Staat immerzu gezwungen wäre, uns zu unterdrücken. Im Gegenteil: Wir begeben uns freiwillig in das Gedankenexperiment, weil wir dadurch zum legitimen Subjekt der Gerechtigkeit werden können. Der Bezug auf die Gerechtigkeitsprinzipien erzeugt ein Subjekt, „das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist" (Foucault 2005d: 245). Diese Subjektivität oder Subjekt-Form ist etwas, das wir durch den Schleier des Nichtwissens nicht ausschließen können, weil es eher auf der Seite des unumstrittenen Wissens, eher im Common Sense zu finden ist.

Die spannende Frage ist aus dieser Perspektive gerade nicht, welche Gerechtigkeitsprinzipien für uns die wohlklingendsten sind, sondern im Gegenteil, warum wir *genau diese* begehren und keine anderen an ihrer Stelle. Diese Frage zielt weniger auf die Subjekte als auf die ihnen vorausgehenden Bedingungen der Subjektivierung. Unverzerrte Gerechtigkeitsprinzipien lassen sich, nach Foucault, nicht allein durch den Ausschluss der subjektiven Intentionen und Merkmale erreichen. Gerade der Common Sense und das allgemeine Wissen, das die Subjekte überhaupt konstituiert, ist entscheidend für die Frage von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Tatsächlich kann man sich kaum etwas Ungerechteres vorstellen als einen Common Sense, der ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Lebensweisen oder Wünsche systematisch ausschließt. Zu sagen, Gerechtigkeit sei eine Waffe, heißt also nicht, dass sie einem Subjekt dient, sondern im Gegenteil, dass sie ein Moment der Subjektivierung ist. Das bedeutet, dass sich nach Foucault Gerechtigkeitsprinzipien auch als Mittel der Subjektivierung verstehen ließen. Subjektivierung heißt Unterwerfung und Erlangen von Handlungsfähigkeit im gleichen Moment. Die Frage ist nach Foucault weniger, wie man zu den richtigen Prinzipien gelangt und diese rechtfer-

tigt, sondern vielmehr, welche Funktion innerhalb der Gegenwart Gerechtigkeit einnimmt.

Die damit geäußerte Kritik ist eher ein grundsätzlicher Vorbehalt gegen eine Vorstellung von Gerechtigkeit, wie sie von Rawls vertreten wird. Statt die Gerechtigkeitstheorie als begehrenswertes Idealmodell zu behandeln, ergibt sich aus diesem Vorbehalt die Notwendigkeit, die Idee von Gerechtigkeit, die die Theorie expliziert, selbst schon als Teil einer spezifischen Subjektivierung zu verstehen und sie in dieser Hinsicht zuallererst analytisch und nicht normativ zu fassen. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit mag ihre bestimmte Funktion in gegenwärtigen Prozessen der Subjektivierung haben. Judith Butler zeigt unter Rückgriff auf diese Perspektive etwa, dass wir aufgrund der Fiktion des Urzustandes immer schon Subjekte sind, die eingewilligt haben, regiert zu werden (vgl. Butler 1991: 18). Grundsätzlich hält uns eine Perspektive, die zunächst die Beziehung zwischen Subjekt und den ‚Spielen der Wahrheit' betrachtet, dazu an, die Idee von Gerechtigkeit in ihrer Positivität und Funktion innerhalb der Gegenwart zu begreifen und nicht so sehr in der Tatsache ihrer vermeintlichen Abwesenheit. Statt ausgehend vom Subjekt die Frage der Gerechtigkeit zu stellen, gelangen wir so „zu einer Analyse [...], die der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen könnte" (Foucault 2003a: 195).

5. Eine Theorie der Ungerechtigkeit?

Hilft Foucaults Perspektive bei der Suche nach Gerechtigkeitsprinzipien, die nicht durch die bestehende Grundstruktur verzerrt sind, weiter? Wir haben mit Foucault argumentiert, dass Macht intentional und nichtsubjektiv ist. Das hieße auch für den Rawls'schen Urzustand, dass bei der Frage, ob die Gerechtigkeitsprinzipien ‚unverzerrt' sind, nicht allein das Subjekt, sondern vielmehr der Moment der Subjektivierung entscheidend ist. Die bedeutendste Frage ist an dieser Stelle also, ob Foucaults Hinweis auf die Rolle der Subjektivierung die Idee der Gerechtigkeit, die Rawls vorschlägt, untergräbt oder ob sie diese Einsicht einbeziehen kann.

Rawls' Anspruch ist es, eine Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, in der Macht keine Rolle spielen soll:

> „[E]ine Gesellschaft, die den Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairness entspricht, kommt einem freiwilligen System noch am nächsten, denn sie entspricht den Grundsätzen, denen freie und gleiche Menschen unter fairen Bedingungen zustimmen würden. In diesem Sinne sind ihre Mitglieder autonom und die von ihnen anerkannten Pflichten selbstauferlegt" (Rawls 1979: 30).

Gerechtigkeit lässt sich so als Grenze verstehen und als Setzung: Es geht Rawls nicht um die Frage, ob etwas gerecht ist. Er zieht vielmehr eine Linie, die die Grenze unserer Vorstellung von Gerechtigkeit markiert. Von seinen intuitiven Voraussetzungen schließt er damit auf die dazu notwendig gehörenden Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. dazu Hare 1973: 146). Diese Prinzipien expliziert er und bringt sie in eine vernünftige Ordnung. In Bezug auf die von ihm vorausgesetzten Bedingungen (‚noch am nächsten') kann Rawls dann tatsächlich von Gerechtigkeit sprechen, weil nämlich Prinzipien so ‚klar' wie möglich formuliert wurden, die bereits immer schon im Common Sense bestehen. Gerechtigkeit ist dann das, worauf sich alle unter vernünftigen Bedingungen einigen können, oder, vom Common Sense aus gesehen, bereits geeinigt hatten. Für Rawls wäre alles andere eine Art

Gewalt, weil man dann nicht von den Überzeugungen der bereits existierenden Menschen ausginge, sondern ihnen etwas aufzwänge. Für Foucault besteht das Problem ganz im Gegenteil darin, dass man so lediglich das für gerecht erklärt, was allen bereits als gerecht erscheint (was für ihn definitiv nicht heißt, dass es auch gerecht ist). Damit lässt sich sowohl Rawls' Überzeugung verstehen, die Alternative zu seiner Konzeption sei „ein fatalistischer Zynismus, der das gute Leben ausschließlich in Begriffen der Macht konzipiert" (Rawls 2002: 95), als auch Foucaults durchaus zynische Feststellung, man kritisiere damit „die Arbeitsweise der Justiz also im Namen einer reineren Justiz" (Chomsky/Foucault 2008: 48).[8]

Eine zufriedenstellende Antwort auf die Uneinigkeit zwischen Rawls und Foucault – dass wir nach Rawls so gerecht wie möglich sind und nach Foucault genau darin das Problem besteht – kann nicht einer verloren geglaubten Gerechtigkeit oder Tugend nachtrauern, wie dies im Anschluss an Rawls prominent getan wurde (MacIntyre 2002; Sandel 2003). Obwohl sich auch die von Foucault ausgehende Kritik an der Frage der Richtigkeit der bestehenden Gerechtigkeitsvorstellung stößt, deutet eine solche Kritik in die entgegengesetzte Richtung. Für Foucault besteht das Problem nicht in dem Finden der verlorenen, eigentlichen, ‚wahren' Gerechtigkeit, sondern in der Erkenntnis, dass jede Wahrheit, jede Gerechtigkeitsvorstellung eine Geschichte und darin eine spezifische Funktion hat (vgl. Saar 2008). Das gebundene, situierte Selbst, welches die kommunitaristische Kritik gegen Rawls beschwört, löst Rawls' Forderung nach einer unverzerrten Gerechtigkeit nicht, sondern macht sie unmöglich. Diese Sehnsucht nach der wahren Gerechtigkeit verführt tatsächlich dazu, „in die Zukunft mit rückwärtsgewandter Sehnsucht zu blicken" (Gutmann 1993: 83).

Rawls selbst hat gezeigt, und ich folge dieser Intention ungefragt, dass die Lösung nicht darin bestehen kann, moralische Ziele vom Standpunkt eines *konkreten anderen* aus zu formulieren. Das Ziel kann nicht darin bestehen, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwerfen, die sich dadurch auszeichnet, dass bei ihrer Formulierung jeder unter gewissen Bedingungen zu Wort kommt. Damit wäre nicht nur der Moment der Subjektivierung übergangen, sondern auch das Subjekt selbst wieder ins Zentrum der Gerechtigkeit gerückt. Auch die von Benhabib (und Habermas) geübte Kritik hat keine Lösung für das Problem der Verzerrung bei der Hand: Auf der Basis strukturell verzerrter Diskurssituationen kann nicht über entzerrte Gerechtigkeit entschieden werden. In gewissem Sinne verlegt Habermas das Problem, das Rawls theoretisch im Urzustand verortet, einfach in den Diskurskontext.

Wie sollen wir also vorgehen? Was die weiter oben skizzierte Kritik von Levin und Levin letztendlich am Urzustand mit Schleier des Nichtwissens kritisiert, ist, dass die Subjekte, die sich in den Urzustand begeben, immer bereits Subjekte sind. Auch wenn Rawls dies fordert, lassen sie sich nicht in einer präsubjektiven Position denken, in der sie im Sinne eines Allgemeinen entscheiden könnten. Genau deshalb muss Rawls annehmen, dass wir als Subjekte bereits den Wunsch nach einer bestimmten Gerechtigkeit haben, die sich im Urzustand dann lediglich artikuliert. Die präsubjektive Position ist also tatsächlich völlig abhängig von der subjektiven Position, in der wir den Urzustand denken. Der von Rawls entworfenen Vorstellung von Gerechtigkeit können wir nur deshalb zustimmen, weil sie nicht neu ist. In unser aller Common Sense stimmen wir ihr bereits zu. Sie wird

8 Man muss nach Rawls die gegenwärtigen Gerechtigkeitsvorstellungen durch das Gedankenexperiment des Urzustands mit Schleier entzerren, um zu einer ‚reineren' Version derselben zu gelangen.

in dieser Hinsicht freiwillig angenommen und legitimiert sich dadurch, dass sie einer allgemein geteilten Intuition entspricht. Deshalb ist nach Rawls der Kern seiner politischen Philosophie auch der Anspruch, dass sie keine umfassende Lehre sein will, sondern sich als ‚freistehend' begreift (vgl. Rawls 1997: 197–199). Gerechtigkeit ist für Rawls die Explikation von Prinzipien aus dem unumstrittenen, vorherrschenden Wissen und wird anhand der von ihm vorgeschlagenen Verfahren in eine vernünftige Ordnung gebracht. Eben hier muss deshalb die richtige Kritik Levin und Levins in eine andere Richtung gelenkt werden.

Das Problem ist zwar, dass wir im Urzustand eigentlich immer schon konkrete Subjekte sind, aber die Lösung besteht keineswegs darin, die von Rawls intendierte Entzerrung aufzugeben. Ich würde behaupten, dass die Entzerrung, das Beilegen der bestehenden Ungerechtigkeit, der Kern jeder abstrakten Vorstellung von Gerechtigkeit ist und sein muss. Diese Intention darf keinesfalls aufgegeben werden. Ich denke allerdings, dass man noch einen Schritt weitergehen muss als Rawls: Die Voraussetzung für eine Gerechtigkeitstheorie, die nicht verzerrt ist, müsste nicht die Subjekte und ihre Intentionen, sondern die *Bedingungen* der Subjekte selbst zur Disposition stellen. Gerechtigkeitstheorie zu betreiben hieße dann nicht, die bestehenden Vorstellungen von Gerechtigkeit zu ordnen und möglichst klar zu formulieren, sondern sie zu hinterfragen und die ihr innewohnenden Probleme zutage zu fördern. Wenn man den Common Sense nicht hinterfragt, weil die Gerechtigkeitstheorie nur auf die intentionale Ebene der Subjekte zielt, dann macht der Anspruch, keine umfassende Lehre zu sein, Rawls' Theorie blind für ihre eigene Ungerechtigkeit. Diese Ungerechtigkeit stammt nicht aus der Rawls'schen Theorie, sondern aus dem Common Sense selbst. Wenn Rawls seine Lehre für nicht umfassend hält, weil sie den Common Sense nicht berührt und den Menschen so nimmt, wie er ist, dann ist der Anspruch, keine umfassende Lehre zu sein, vielleicht die umfassendste Lehre selbst. Den Menschen nehmen, wie er ist, heißt, nicht infrage zu stellen warum er so ist, wie er ist. Und es heißt auch, die Frage zu verweigern, ob er nicht anders sein könnte. Genau diese Frage zu stellen, halte ich allerdings für den Kern der Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit. Erst in dieser Infragestellung zeigt sich zuweilen die inhärente Ungerechtigkeit der bestehenden Gerechtigkeitsvorstellungen.

6. Schluss

Welche Schlüsse lässt die hier vorgetragene Kritik für die Idee der Gerechtigkeit zu? Wie ließe sich eine Gerechtigkeitstheorie denken, die die vorgetragene Kritik berücksichtigt? Ich möchte zur Klärung zunächst zwei Gerechtigkeitsbegriffe vorschlagen, die getrennt voneinander behandelt werden müssen. Das ist einmal eine bestimmte Vorstellung von konkreter, praktischer Gerechtigkeit und zweitens eine abstrakte, metatheoretische Vorstellung von Gerechtigkeit. Die zweite Vorstellung ist klassischerweise diejenige, der sich die Gerechtigkeitstheorie annimmt. Sie ist vor dem Hintergrund der vorgetragenen Kritik schwerer zu halten als die erste.

Die konkrete, praktische Vorstellung von Gerechtigkeit hingegen lässt sich relativ einfach in eine poststrukturalistische Perspektive integrieren. Kehren wir dazu zum Schluss noch einmal zu Foucaults Feststellung zurück, Gerechtigkeit sei eine Waffe für oder *gegen* bestimmte Mächte. Nach dieser Aussage ließe sich Gerechtigkeit auch als

Ausgangspunkt für Widerstand verstehen. Für eine Gerechtigkeitstheorie gibt es zwischen Widerstand und Gerechtigkeit eine natürliche Beziehung, weil (legitimer) Widerstand immer als der Widerstand gegen Ungerechtigkeit gedacht wird. In dieser Hinsicht ergibt es Sinn, dass Rawls seine Theorie als Mittel des Widerstands auffasste und beispielsweise den zivilen Ungehorsam als eine Art dieses legitimen Widerstands bezeichnet hat (vgl. Rawls 1979: 399 ff.; 1977). Für Foucault gibt es keine natürliche Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Widerstand, sondern eine funktionale. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Widerstand ist eine kurze Rekapitulation der Ausführungen Foucaults hierzu nützlich.[9]

Da die Gesellschaft für Foucault ein Plateau aus Kräfteverhältnissen ist, „kann man über Macht nur so reden, dass sie ein Verhältnis zwischen zwei Polen eines Verhältnisses ist, also aus Kraft und Gegen-Kraft, einer Macht und einem Widerstand besteht" (Saar 2007: 209). Das bedeutet, dass Widerstand für Foucault immer innerhalb der Macht zu denken ist. Nicht in ihr eingeschlossen, aber als ihr Gegenüber, welches sich zwangsläufig auf die Macht beziehen muss. Deshalb schreibt er, Widerstand sei koexistent zur Macht, denn „[w]o es Macht gibt, gibt es Widerstand" (Foucault 1983: 96), und die Machtverhältnisse „können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren" (ebd.). Macht ohne Widerstand zu denken, wäre also absurd. Widerstand bedeutet für Foucault deshalb immer spezifischer Widerstand gegen eine Form der Macht – der Gefangenen gegen das Gefängnis, der Wahnsinnigen gegen das Asyl, der Arbeiterinnen gegen den Fabrikbesitzer et cetera. So schreibt Foucault (1994: 42) in Bezug auf das Gefängnis, der Widerstand gegen die dort ausgeübte Macht richte sich „gegen die Kälte, gegen das Ersticken, gegen die Überfüllung, gegen die alten abgenutzten Mauern, gegen den Hunger, gegen die Schläge". Gegen die Machtbeziehungen gibt es also mal offenen, mal verborgenen Widerstand. Deshalb bestimmt Foucault das ‚Werkzeug' Gerechtigkeit auch doppelt. Als Mittel der Macht oder als Mittel des Widerstands dagegen.

Diese Form des Widerstands gegen Ungerechtigkeit ließe sich problemlos als konkrete, praktische Form von Gerechtigkeit auffassen. Gerechtigkeit ist in diesem Sinne eine bestimmte Form des Widerstandes oder eine bestimmte Form der Macht innerhalb eines konkreten Verhältnisses. Innerhalb einer Auseinandersetzung ließe sich konkrete, praktische Gerechtigkeit etwa als Mittel des Widerstandes gegen die Macht verstehen. Sie ließe sich aber auch als Mittel der Macht auffassen. Im Verhältnis etwa eines Polizisten und eines vermeintlichen Straftäters ließe sich Gerechtigkeit sowohl als Mittel des Polizisten (‚im Namen der Gerechtigkeit') als auch als Mittel des Widerstands gegen die Polizei verstehen (‚wir wollen Gerechtigkeit'). Eine solche konkrete Definition von Gerechtigkeit findet sich also in unzähligen Kontexten und verschiedenen Formen.

Eine abstrakte, metatheoretische Definition von Gerechtigkeit als Synonym zu Widerstand lässt sich wiederum auf der Grundlage der Ausführungen Foucaults nicht ohne Weiteres halten. Als Beispiel können wir die eher wenig diskutierten weitergehenden Vorschläge der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie anführen. Dazu zählt beispielsweise die Frage nach einem gerechten, also einem den Rawls'schen Prinzipien entsprechenden Wirtschaftssystem (vgl. Rawls 2006: 211 f.; dazu auch Holt 2011). Rawls fordert hier, unter Berücksichtigung verschiedener möglicher Wirtschaftsformen, eine ‚Demokratie mit Eigentumsbesitz', die die starke Umverteilung von Reichtum und die Vergesellschaftung

9 Zur Frage des Widerstands bei Foucault vergleiche Hechler/Philipps (2008) als auch Foucaults eigene Position, die über sein Wirken immer ambivalent bleibt (vgl. beispielsweise Foucault 2003b; 2005c).

von Produktionsmitteln anstrebt. Diese Staatsform, so Rawls, sei diejenige, die den Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness am ehesten entspreche. Gesellschaften, die Rawls' Konzept der Demokratie mit Eigentumsbesitz nicht entsprechen, wären demnach mehr oder weniger ungerecht – je nachdem, wie sehr sie von dieser Vorstellung abweichen. Die Einsicht, dass eine bestimmte Gesellschaftsordnung ungerecht ist, wäre demnach eine wichtige Grundlage für Widerstand. Man muss nicht lange nachdenken, um zahlreiche Vorstellungen zu finden, die ähnlich sind, sozialistische und kommunistische etwa. Sie teilen zwar nicht Rawls' Konzept einer Demokratie mit Eigentumsbesitz, Privateigentum wäre für sie eher ein Problem als eine Lösung, aber auch sie gründen ihren Widerstand auf der Vorstellung, die bestehende Gesellschaft sei ungerecht. Widerstand findet seine Begründung demnach auf einer gesellschaftstheoretischen Metaebene. Es war nun allerdings Foucaults Verdienst, darauf hinzuweisen, dass Widerstand nicht unter Rückgriff auf ein allgemeines Gerechtigkeitsprinzip gedacht werden sollte, sondern im Gegenteil immer nur innerhalb der spezifischen Machtbeziehungen, gegen die er sich richtet. Gegen die Vorstellung des ökonomischen Universalismus äußert Foucault (2005d: 244), man werfe beispielsweise dem „Ärztestand nicht in erster Linie vor, aus dem Arztberuf ein Geschäft zu machen, sondern eine nicht kontrollierte Macht […] über Leben und Tod der Menschen auszuüben". Der Widerstand gegen die von Foucault angeführte Macht über Leben und Tod lässt sich nicht auf ein abstraktes Gerechtigkeitsprinzip zurückführen. Der Widerstand besteht lokal, innerhalb des Machtverhältnisses der Medizin. Ebenso wäre die Frage der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nach Foucault nur innerhalb dieses Verhältnisses zu klären.[10]

Rawls' Intention, mit seinem Gedankenexperiment zu verhindern, dass die bestehende Ungerechtigkeit die Formulierung der Prinzipien beeinflusst, ist allerdings der Schlüssel zu einer funktionierenden abstrakten Definition von Gerechtigkeit. Obwohl ich dieser Einsicht uneingeschränkt zustimme, muss sie vor dem Hintergrund der hier dargelegten Kritik zugespitzt werden. Es sind nicht nur die Intentionen und das Wissen der Einzelnen, die bei der Entscheidung für Gerechtigkeitsprinzipien ausgeschlossen werden müssen. Der Common Sense und das Wissen, das wir im Moment des Gedankenexperiments für unumstritten halten, können ebenso inhärent ungerecht sein, wie die Intention, reicher oder mächtiger zu sein als alle anderen. Im Grunde kann eine endgültige Entscheidung über Gerechtigkeitsprinzipien nie stattfinden, weil sie ständig Gefahr liefe, Ungerechtigkeiten für gerecht zu erklären, ohne es zu wollen. Daher besteht, folgt man meiner Kritik, die einzig sinnvolle Form einer abstrakten, metatheoretischen Vorstellung von Gerechtigkeit in einer generellen Vorsicht und einem Verhaltensein gegenüber abstrakten Vorstellungen von Gerechtigkeit. Es geht darum, der unbestreitbaren Kraft, die dem Begriff der Gerechtigkeit innewohnt, mit Vorsicht zu begegnen, ständig zu fragen, welche Ungerechtigkeiten er vielleicht verdeckt oder reproduziert. Die Geschichte ist voll von Beispielen, in denen abstrakte Vorstellungen von Gerechtigkeit sich im Blick zurück als begrenzt oder falsch herausgestellt haben – Sklaverei, Rassismus, Sexismus, Heteronormativität. Statt also eine positive Bestimmung vorzunehmen und Gerechtigkeit als Prinzip oder als Positivität zu definieren, schlage ich vor, Gerechtigkeit als abstrakte, ethische Haltung aufzufassen, die dazu anregt, Gegebenes infrage zu stellen.

10 Diese Bedeutung des lokalen Moments der Gerechtigkeit findet sich im Übrigen auch durch soziologische Studien bestätigt, die argumentieren, dass die Bezugspunkte der jeweiligen Gerechtigkeit zeitlich, sachlich und sozial begrenzt sind (vgl. Schmidt 2000: 76).

Die zwei zentralen Einsichten der vorliegenden Arbeit, die aus der unüblichen Begegnung von John Rawls und Michel Foucault resultieren, sind Folgende: Eine poststrukturalistische Theorie der Gerechtigkeit ließe sich entweder als die Analyse von konkreten Widerstands- und Machtverhältnissen verstehen. Sie würde sich hier an klassisch Foucault'sche Fragestellungen anschließen und ihren Schwerpunkt auf die Idee der Gerechtigkeit legen. Eine poststrukturalistische Theorie der Gerechtigkeit ließe sich aber *auch* als Untersuchung verstehen, die nicht nach der richtigen oder plausibelsten Definition von Gerechtigkeit sucht, sondern bestehende Vorstellungen von Gerechtigkeit auf ihre inhärenten Probleme und Unstimmigkeiten befragt. Gerechtigkeitstheorie so verstanden wäre nicht die Theorie, sondern die Kritik von Gerechtigkeit. Und zwar nicht im Namen der Ungerechtigkeit, sondern als geheimer Verbündeter dessen, was sie kritisiert.

Literatur

Benhabib, Seyla, 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt (Main).

Budde, Kerstin, 2007: Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian? In: European Journal of Political Theory 6, 339–358.

Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Main).

Butler, Judith, 2007: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt (Main).

Chomsky, Noam / Foucault, Michel, 2008: Absolute(ly) Macht und Gerechtigkeit, Freiburg.

Clark, Gordon L., 1986: Making Moral Landscapes. John Rawls' Original Position. In: Political Geography Quarterly 5, 147–162.

Connolly, Bill, 1985: Taylor, Foucault, and Otherness. In: Political Theory 13, 365–376.

Deleuze, Gilles, 1992: Foucault, Frankfurt (Main).

Foucault, Michel, 1973: Archäologie des Wissens, Frankfurt (Main).

Foucault, Michel, 1983: Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen, Frankfurt (Main).

Foucault, Michel, 1994: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt (Main).

Foucault, Michel, 2003a: 192. Gespräch mit Michel Foucault. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979, Frankfurt (Main), 186–213.

Foucault, Michel, 2003b: Die Politische Funktion des Intellektuellen. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979, Frankfurt (Main), 145–152.

Foucault, Michel, 2005a: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979, Frankfurt (Main), 875–902.

Foucault, Michel, 2005b: Foucault. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979, Frankfurt (Main), 776–782.

Foucault, Michel, 2005c: Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1976–1979, Frankfurt (Main), 909–924.

Foucault, Michel, 2005d: Subjekt und Macht. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.), Analytik der Macht, Frankfurt (Main), 240–264.

Geuss, Raymond, 2011: Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift, Hamburg.

Gutmann, Amy, 1993: Die kommunitaristische Kritik des Liberalismus. In: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt (Main), 69–84.

Habermas, Jürgen, 1997: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Wilfried Hinsch (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt (Main), 169–195.

Hare, Richard M., 1973: Rawls' Theory of Justice. In: The Philosophical Quarterly 23, 144–155.

Hechler, Daniel / Philipps, Axel, (Hg.) 2008: Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht, Bielefeld.
Holt, Justin P., 2011: The Choice of Economic Systems in the Rawlsian Original Position. In: Critique 39, 393–405.
Honneth, Axel, 2011: Das Recht der Freiheit. Grundrisse einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.
Kley, Roland, 1989: Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Bern.
Levin, Margarita, 1978: The Problem of Knowledge in the Original Position. In: Auslegung 5, 147–161.
Levin, Michael E. / Levin, Margarita, 1979: The Modal Confusion in Rawls' Original Position. In: Analysis 39, 82–87.
MacIntyre, Alasdair, 2002: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt (Main).
Mouffe, Chantal, 2000: Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. In: Reihe Politikwissenschaft / Political Science Series, Institut für Höhere Studien (IHS) 72, Wien.
Rawls, John, 1958: Justice as Fairness. In: The Philosophical Review 67, 164–194.
Rawls, John, 1977: Die Rechtfertigung bürgerlichen Ungehorsams. In: Ottfried Höffe (Hg.), Gerechtigkeit als Fairness, Freiburg, 165–191.
Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main).
Rawls, John, 1992: Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie. In: Wilfried Hinsch (Hg.), Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt (Main), 80–158.
Rawls, John, 1997: Erwiderung auf Habermas. In: Wilfried Hinsch (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt (Main), 196–262.
Rawls, John, 1998: Politischer Liberalismus, Frankfurt (Main).
Rawls, John, 2002: Das Recht der Völker. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft", Berlin.
Rawls, John, 2004: Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel, Frankfurt (Main).
Rawls, John, 2006: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt (Main).
Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main).
Saar, Martin, 2008: Genealogische Kritik. In: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Philosophische Positionen, Frankfurt (Main), 247–266.
Sandel, Michael, 1993: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Axel Honneth, (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt (Main), 18–36.
Sandel, Michael, 2003: Liberalism and the Limits of Justice. In: Derek Matravers / Jonathan E. Pike (Hg.), Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology, London / New York, 140–160.
Schmidt, Volker H., 2000: Bedingte Gerechtigkeit. Soziologische Analysen und philosophische Theorien, Frankfurt (Main).
Taylor, Charles, 1984: Foucault on Freedom and Truth. In: Political Theory 12, 152–183.
Taylor, Charles, 1985: Connolly, Foucault and Truth. In: Political Theory 13, 377–385.
Walzer, Michael, 1986: The Politics of Michel Foucault. In: David Hoy (Hg.), Foucault: A Critical Reader, Oxford, 51–68.