

Ricœur und Rawls

Zugleich ein Querschnitt
durch Ricœurs „kleine Ethik“

Christof Mandry

In seiner „kleinen Ethik“ setzt Paul Ricœur sich ausführlich mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls¹ auseinander. Seine Aufnahme und kritische Einordnung dieser Theorie ist bezeichnend für seine Sicht auf Kantisch-deontologische Moraltheorie und damit aufschlußreich für das Verständnis seiner ethischen Theorie überhaupt. Zu letzterem versucht die folgende Untersuchung einen Beitrag zu leisten, indem sie Ricœurs Umgang mit Rawls kritisch rekonstruiert.

In *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt Paul Ricœur erstmals eine ethische Theorie ausführlich im Zusammenhang. Im Argumentationsverlauf der phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie des Selbst, der das ganze Buch gewidmet ist, nimmt sie die Stellung des Schlußsteines ein, bevor Ricœur in der zehnten Abhandlung eine ontologische Relektüre seiner Überlegungen unternimmt. Wenn auch die Integration der Ethik in das subjektphilosophische Programm einer Vermittlung des Selbst zu sich selbst über den Anderen nicht aus den Augen gelassen werden soll, ist es dennoch möglich, die ethischen Abhandlungen 7-9 als zusammenhängende und in sich geschlossene ethische Theorie zu lesen. Ricœur stellt hier eine Ethik vor, die es sich zur Aufgabe macht, Teleologie und Deontologie miteinander zu vermitteln sowie die spezifische Problematik, die in der Anwendung von moralischen Prinzipien in konkreten Entscheidungsfällen besteht, bereits auf der theoretischen Ebene als eigenes systematisches Problem zu berücksichtigen. Der Leitsatz der gesamten Ethiktheorie lautet „Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen“.² Entlang dieser Formulierung entwickelt Ricœur den Selbstbezug des ethischen Subjekts im Zusammenhang mit der untrennbar damit verbundenen dialogischen Beziehung auf *den* Anderen und den über Institutionen vermittelten Bezug auf *alle* Anderen. Gerade für den dritten Aspekt der Ethik, in der Frage nach der Gerechtigkeit von Institutionen, die soziale Beziehungen regeln, welche über das direkte Ich-Du-Verhältnis hinausgehen, bezieht sich Ricœur auf Rawls' Gerechtigkeitstheorie. Darüber hinaus ist auf der metaethischen Ebene die Rawls'sche Idee eines „Überlegungsgleich-

¹ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1979 (engl. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971).

² „Visée à la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes“ (Sca 202) lautet die französische Fassung, die auch die Variante „avec et pour l'autre“ kennt (Sca 211). Für „visée“ ziehe ich den Ausdruck „Streben“ der Übersetzung durch „Ausrichtung“ vor, der in *Das Selbst als ein Anderer* verwendet wird, weil er die aktive Finalisierung des Handelns deutlicher macht und außerdem ein eingeführter Terminus innerhalb der philosophischen Ethik ist („Strebensethik“).

gewichts“ für Ricœurs eigene Interpretation des Verhältnisses zwischen universale Geltungsansprüche erhebenden Normen und positiven moralischen Überzeugungen, also letztlich von Autonomie und Geschichtlichkeit, bedeutsam.

Ricœurs originelles ethisches Programm stellt bei eingehender Lektüre der „Durchführung“ in den Abhandlungen 7-9 von *Das Selbst als ein Anderer* vor Interpretationsprobleme, von denen einige im folgenden aufgegriffen werden. Zielsetzung dieser Untersuchung ist es, den internen Zusammenhang von Ricœurs ethischer Theorie zu erfassen. Es soll versucht werden, einen Querschnitt durch Ricœurs Ethik zu legen, indem sein Einsatz von und Umgang mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls herausgearbeitet wird.

1. Ricœurs ethische Theorie im Überblick

In Ricœurs Sprachgebrauch steht der Begriff „Ethik“ im engeren Sinn für die teleologische Ausrichtung des Handelns auf ein „gutes Leben“, die in der Struktur von Praxis fundiert ist und narrativ artikuliert bzw. in narrativer Vergewisserung angeeignet wird. „Moral“ meint hingegen die deontologische Formulierung dieser Ausrichtung in den Begriffen von Pflicht und Sollen und mit universal verpflichtenden allgemeinen Normen. In der Ethik orientiert Ricœur sich explizit an Aristoteles, in der Moral an Kant. Die grundlegende These formuliert den Zusammenhang von Ethik und Moral: 1) Die Ethik ist grundlegender als die Moral und geht ihr voraus; 2) Das ethische Streben muß notwendigerweise durch die Moral hindurch, die eine moralische Kritik am naiven Streben vornimmt; 3) Die moralischen Normen führen bei ihrer Umsetzung in konkreten Anwendungsfällen zu Konflikten, die sich mit den Mitteln der Deontologie nicht lösen lassen und den Rekurs auf die „ethischen Ressourcen der Moral“ notwendig machen (vgl. SaA 208 f.). Ethik und Moral sind nicht aufeinander reduzierbar, aber aufeinander angewiesen und komplementär zueinander. Die deontologische Moral ist notwendig, weil das ethische Streben faktisch immer schon verzerrt ist und die Interaktionsbeziehungen nicht von Reziprozität, sondern durch die Dominanz der einen über die anderen gekennzeichnet sind, wodurch deren Tun-Können vermindert oder gar zerstört wird. Das „naive“ ethische Streben nach dem „guten“ Leben kann sich nicht sicher sein, ein wirklich Gutes und nicht nur ein vermeintlich Gutes anzustreben, es kann auch kein Kriterium dafür angeben, welche Wünsche für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Handlungsbeziehungen gerechtfertigt sind und damit den anderen zugemutet werden können. Daraus rührt das Erfordernis des moralischen Unternehmens, die Ethik einer Kritik durch die Normen zu unterziehen. Im Kantischen Geist formuliert Ricœur diese Aufgabe als fortschreitende Formalisierung und Entteleologisierung. Vereinte das ethische Streben nach einem „guten“ Leben die final ausgerichteten Praxisbereiche unter die teleologische Ganzheit eines Lebensideals, so wird in der deontologischen Moral gerade diese Zielvorstellung eines „Guten“ durch die Bindung des guten Willens, als des einzig „uneingeschränkt Guten“, an das moralische Gesetz ersetzt

(vgl. SaA 250). Wichtigster Bestandteil der Moral ist das Universalisierungskriterium: Die Forderung des kategorischen Imperativs, das eigene Handeln nur nach solchen Grundsätzen zu gestalten, die zugleich die Handlungsgrundsätze aller anderen sein könnten, schließt alle „empirischen“, kontingenten und in dem Sinne nicht-rationalen Handlungsantriebe aus, als sie nicht durch reine praktische Vernunft als Gesetze formulierbar wären.

Das Prinzip der Autonomie in Verbindung mit der Universalitätsforderung verlangt also die Umformulierung des ethischen Strebens in der Terminologie moralischer „Gesetze“, wobei der Bezug auf ein inhaltliches „Gutes“ durch die Formalität ersetzt wird. Autonomie als Bindung an selbstgegebene, vernünftige praktische Gesetze ist dabei eine Gestalt der ethischen Freiheit. Freiheit beruht im intuitiv vorausgesetzten Tun-Können, dem Handlungsvermögen des Selbst, das nach Ricoeur in den unmittelbar als meinen gewußten und verantworteten Handlungen realisiert wird.³ Das Selbst setzt sich diese ethische Freiheit voraus, es kann sie sich aber nur in der Anerkennung der Handlungen als „je meiniger“ aneignen. Das moralische Gesetz ist eine Funktion der Verwirklichung ethischer Freiheit unter den Bedingungen der faktisch (bis zur Gewaltsamkeit) ungleichgewichtig vorgefundenen Strebens- und Handlungsverhältnisse.⁴ Entscheidend für Ricoeurs Sichtweise der Moral ist, daß, obgleich die Ablösung vom teleologischen Bezug der Ethik durch Formalisierung die Moral kennzeichnet und daraus erst ihr kritisches Vermögen resultiert, diese Ablösung nicht vollständig gelingen kann. Die Rückbindung tritt als Rekurs zur ethischen Ausrichtung in den Perplexitäten konkreter moralischer Entscheidungsfälle wieder in den Vordergrund. Denn in komplexen Situationen, in denen die Anwendung der notwendig allgemeinen moralischen Prinzipien oder Normen problematisch wird, gelingt nach Ricoeurs Meinung die Lösung nicht mehr auf der Ebene der Moral, sondern nur noch in der Rückbesinnung auf die den jeweiligen Normen innewohnenden ethischen Intentionen. Der Rückgriff der Moral auf das ethische Streben als seine Fundierung ist keine einfache Rückkehr zur Teleologie, sondern eine auf den jeweiligen Einzelfall beschränkte Sinnachfrage nach der eigentlichen Zielsetzung der moralischen Norm, von der Ricoeur überzeugt ist, daß sie nur im ethischen Streben nach dem guten Leben gefunden werden kann. In dieser „praktischen Weisheit“, wie er den Rekurs der Normen auf die Ressourcen der Ethik nennt, bleiben also sowohl die Berechtigung der Strebensethik als auch die der universalistischen Pflichtmoral gewahrt – beide befinden sich auf unterschiedlichen Ebenen und müssen praktisch zueinander vermittelt werden.

³ Vgl. P. Ricoeur, „Avant la loi morale: l'éthique“, in: *Encyclopaedia Universalis, Symposium: Les enjeux*, Paris 1985, S. 45; SaA 255.

⁴ Vgl. „Avant la loi morale: l'éthique“, S. 42-45.

2. Gesellschaft und Gerechtigkeit

2.1. Ethische Grundlegung

Der These vom Vorrang der Ethik vor der Moral entsprechend erkennt Ricœur die Grundlage für eine normative Theorie der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Institutionen im ethischen Streben nach einem „guten“ Leben und in seinen Entfaltungen in zwischenmenschlichen Beziehungen. Wofür im Bereich der interpersonellen Beziehungen zwischen dem Selbst und dem Anderen die Fürsorge [*sollicitude*] steht, das bedeutet die Gerechtigkeit für den Bereich der Vermittlung des Selbst mit den anonymen Anderen der sozialen Gemeinschaft vermittelt der Institutionen. Der ethische Wunsch nach Gerechtigkeit oder Sinn für Gerechtigkeit ist die Entsprechung zur Fürsorge, die durch das spontane Wohlwollen gegenüber dem Anderen und dem fundamentalen Wunsch nach Reziprozität in den Beziehungen charakterisiert ist: ethische Gerechtigkeit ist Streben nach Gleichheit im Bereich der Institutionen. Hier ist entscheidend, wie Ricœur das Wesen der Gemeinschaft und der sie tragenden Institutionen bestimmt. Seine Definition umgeht sowohl den methodologischen Individualismus der Soziologie im Gefolge Max Webers als auch Durkheims These, daß die Gesellschaft eine distinkte Entität ist (vgl. SaA 243 f.). Mit Rawls⁵ sieht Ricœur in der Gesellschaft ein soziales Distributionssystem, an dem der einzelne in dem Maß Anteil hat, als er seinen Teil an den Rechten und Pflichten, sozialen Gütern und Lasten zugeteilt bekommt. Die Alternative von Individuum oder Gesellschaft wird also dadurch umgangen, daß im Begriff des sozialen Kooperationssystems die Konstitution der Gesellschaft, verstanden als Anteilhabe der Individuen, gleichursprünglich mit der Verhaltenssteuerung durch die sozialen Institutionen ist (vgl. SaA 281 f.). Unter Institution wiederum versteht Ricœur die „Struktur des Zusammenlebens einer geschichtlichen Gemeinschaft“, und zwar unter der Hinsicht der Sitten des Zusammenlebens im Sinne des *ethos* und nicht der expliziten Normierungen (SaA 236). Dieser noch unterhalb der Ebene eines positiven sozialen Regelwerkes ansetzende Institutionenbegriff fußt auf dem Zusammen-Leben-Wollen der Menschen, das erst politische Organisationen und juridische Systeme hervorbringt. Noch vor der Weberschen Charakterisierung der Institutionen als Herrschaftsbeziehungen setzt Ricœur mit dem Begriff der Macht an, die wiederum in der sozialen Struktur der Praxis wurzelt. Macht besteht im Zusammen-Können der in gemeinsamer Praxis verbundenen Menschen, die Macht bringt die diesem Zusammen-Können Dauer verleihenden Institutionen hervor.⁶ Diesem Verständnis liegt

⁵ Z. B. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 20.

⁶ M. E. besteht die primäre ethische Grundlage sozialer Institutionen im Zusammen-Leben-Wollen, das im Streben nach dem „guten“ Leben impliziert ist. Davon zu unterscheiden (nicht zu trennen) ist das Zusammen-Können, das im tatsächlichen Sich-Zusammenschließen zu politischer Praxis, nämlich zur Macht, besteht. Die Macht verdankt ihre Dauerhaftigkeit den Institutionen, die sich ihr gegenüber freilich selbstständigen können (vgl. H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 36-57).

die Einsicht von Hannah Arendt zugrunde, daß die Macht als Höchstform der Praxis nichts als sich selbst und ihr Fortdauern hervorbringt und im Zusammenhalt der Gruppe besteht, also im gemeinsamen Tun-Können politischer Praxis, deren Vorhandensein selten bemerkt wird, deren Fehlen aber den Zusammenbruch der Institutionen und der Gemeinschaft nach sich zieht.⁷

In diesem Zusammenhang mit der Praxis und dem ethischen Streben besteht der Grund dafür, daß Ricœur die Gerechtigkeit als, wie Rawls sagt, „erste Tugend sozialer Institutionen“ noch auf der Ebene der Ethik ansiedelt und nicht, wie man vielleicht vermuten würde, erst auf der der Moral. Als Tugend der Institutionen steht das Gerechte an der Schnittstelle von Ethik und Moral, insofern es semantisch ebenso auf das „Gute“ wie das „Legale“ bezogen ist (SaA 240). Das betrifft im gleichen Maß den schon erwähnten Zentralbegriff sozialer Institutionen, die Verteilung. Die Verteilung der durch die sozialen Praktiken erwirtschafteten Güter und die mit ihnen verbundenen Lasten kann nur durch Institutionen geschehen.⁸ Die Brisanz der an die Verteilung gestellten Gleichheitsforderung verdankt sich der Doppeldeutigkeit des Verteilungsbegriffs. Denn verteilt werden nicht nur die Güter und Lasten, sondern auch die sozialen Rollen, Rechte und Pflichten. Damit sind das Anteil-Erhalten an den sozialen Gütern und das Anteil-Haben an der Gesellschaft selbst aufs engste miteinander verknüpft (SaA 243 f.). Diese Vorstellung von Verteilung geht also erheblich über das hinaus, was für gewöhnlich unter „*iustitia distributiva*“ verstanden wird. Indem der Verteilungsbegriff sowohl den Gütertausch als auch die politische Partizipation der Bürger am Gemeinwesen umfaßt, wird er zum zentralen Konstitutionsbegriff gesellschaftlicher Institutionen überhaupt (ebd.). Wird die Gesellschaft als soziales Kooperations- bzw. Distributionssystem verstanden, sind Teilnahme an der Institution und Verteilung der Anteile nur die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Der Wunsch nach Gleichheit in der Verteilung nimmt auf der ethischen Ebene die Gestalt eines Gerechtigkeitssinnes an, der sensibel auf Verletzungen, eben auf als ungerecht Empfundenes reagiert. Exakt zu bestimmen, was in den komplexen sozialen Austauschbeziehungen als gerecht angesehen werden kann, welche Ungleichheiten möglicherweise hingenommen werden müssen und wie gerechte Institutionen zu definieren sind, überfordert den Gerechtigkeitssinn jedoch. Die Moral baut damit auf einem ethischen Problembewußtsein auf, das sich im Gerechtigkeitssinn artikuliert und das in der Suche nach Gleichheit in den sozialen Beziehungen besteht.

⁷ Vgl. H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, S. 193 ff.; *Macht und Gewalt*, S. 41 ff. – Mit den Begriffen der gemeinsamen Macht bzw. des Zusammen-Könnens [*pouvoir-en-commun*] sind für Ricœurs gesamte Theorie in *Das Selbst als ein Anderer* grundlegende Sachverhalte angesprochen, die im Zusammenhang des Tun-Könnens [*pouvoir-faire*] gesehen werden müssen. Diese Zusammenhänge, die über die Ethik weit hinausgehen, können hier nicht eingehender dargestellt werden.

⁸ Vgl. SaA 242 f. (mit Verweis auf Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V, 5).

2.2. Gerechtigkeit auf der Ebene der Moral: Ricœur und Rawls

Ausformulierung und normative Entfaltung des ethischen Gerechtigkeitssinns zu einer Gerechtigkeitsregel ist Gegenstand der Moral, deren zentrale Merkmale nach Ricœur Verpflichtung und Formalismus sind (SaA 247). Als Vertreter einer deontologischen Gerechtigkeitstheorie hat Ricœur sich John Rawls als Gesprächspartner ausgewählt. Die beiden befassen sich allerdings von unterschiedlichen Standpunkten aus mit sozialer Gerechtigkeit. Rawls setzt die Wirklichkeit sozialer Kooperation voraus und fragt nach Kriterien für die Gerechtigkeit ihrer grundlegenden Institutionen. Ricœurs Problem besteht in ungleichen interpersonellen Handlungsverhältnissen, die für das Phänomen der Herrschaft mit der Dominanz der einen über die anderen typisch sind. Mit Hannah Arendt deutet er diese Herrschaftsbeziehungen als sekundär gegenüber der Fundierung des Politischen in der „Macht“. Moralische Gerechtigkeit ist für ihn somit die durch Ungleichheit herausgeforderte Suche nach Gleichheit in den Kooperationsbeziehungen.

Rawls stellt in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* Prinzipien für Basisinstitutionen der Gesellschaft auf, die als Kriterien für die Gerechtigkeit dieses Gesellschaftssystems dienen. Er sieht sich in Kantischer Tradition und beansprucht, die traditionelle Vertragstheorie auf ein höheres Niveau zu heben.⁹ Zentral ist der Begriff der Fairneß: Die Grundsätze gesellschaftlicher Basisinstitutionen sind dann gerecht, wenn ihnen unter fairen Bedingungen jedermann zustimmen kann. Dies stellt das Gedankenexperiment der Prinzipienwahl im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens sicher. Bevor wir untersuchen, wie Ricœur diese Theorie aufnimmt, ist zunächst zu erörtern, wieso er sich überhaupt auf Rawls bezieht in einer Abhandlung, die sich ansonsten sehr eng an Kant orientiert.

Das Argument für Rawls ist ein Argument für die Vertragstheorie. Der Grund für die Verbindung von deontologischer Gerechtigkeitstheorie und der Vertragstheorie liegt in der Abkehr von einem „Guten“, die den Gesellschaftsvertrag auszeichnet. Durch die Etablierung eines Vertrages, also einer freien Übereinkunft, soll jeglicher Bezug auf eine vorgängige, vermeintlich objektive Vorstellung eines Gemeinguten oder Gemeinwohls ausgeschlossen werden. Es ist allein die faire Prozedur, die die für die Gesellschaft fundamentalen Gerechtigkeitsgrundsätze hervorbringt. Ricœur erkennt in dieser Bindung des moralisch Richtigen an einen Vertrag die am weitesten gehende Ablösung der Moral von der teleologischen Ausrichtung der Ethik. Die Vertragstheorie fügt sich dadurch in die Kantische Perspektive ein, daß sie die moralische Autonomie in der vernünftigen Übereinkunft der Individuen im Vertrag realisiert sein läßt. Mit der Orientierung am Vertragsgedanken wird ein individualistischer und liberaler Standpunkt eingenommen, die Akzentsetzung auf den Zustimmungsprozess ersetzt die Frage nach gemeinsamen Zielvorstellungen durch die Übereinkunft bezüglich der Rahmenbedingungen individueller Interessenverfolgung. Die Bedingungen, unter denen im Urzustand die Wahl zwischen Gerechtigkeitskonzeptionen stattfindet und die Rawls unter dem Bild des „Schleiers des Nichtwissens“ zusammenfaßt, entspre-

⁹ Vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 27 f.

chen dabei der Kantischen Ausschlußstrategie alles „Empirischen“. Kants eigene Verwendung des Vertragsgedanken in der *Metaphysik der Sitten – Rechtslehre* kam für Ricœur als Gegenstand der Auseinandersetzung nicht in Frage, weil der Übergang von moralischer Autonomie und Gesellschaftsvertrag nur postuliert wird. Außerdem ist der durch den Vertrag etablierte Rechtszustand für Ricœurs umfassendere Konzeption zu eng an der Eigentumssicherung orientiert (vgl. SaA 277 f., 308). Abgesehen davon, daß sie die gegenwärtig am meisten diskutierte deontologische Gerechtigkeitstheorie ist, bietet sich die Rawls'sche Fassung der Vertragstheorie für Ricœur des weiteren deshalb an, weil Rawls ausdrücklich eine anti-teleologische Stoßrichtung einnimmt. Er wendet sich direkt gegen die utilitaristische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, die einen allgemeinen Begriff des Guten voraussetzt, nämlich daß es Aufgabe sozialer Institutionen ist, das größte Glück für die meisten Individuen zu erreichen. Rawls beansprucht zu zeigen, daß in der von ihm beschriebenen hypothetischen fairen Urwahlsituation die von ihm formulierten Gerechtigkeitsprinzipien den bekannten anderen Gerechtigkeitstheorien, insbesondere den utilitaristischen, vorgezogen würden.¹⁰

2.2.1. Die Gerechtigkeitsgrundsätze von Rawls

Es kann nicht verwundern, daß die von Rawls aufgestellten Gerechtigkeitsprinzipien Verteilungsregeln sind. Schließlich definiert Rawls – und Ricœur folgt ihm hier, wie wir bereits gesehen haben – die Gesellschaft als soziales Distributionssystem. Das Verteilungsproblem muß bei ihm also im Mittelpunkt stehen. In den Begriffen von Ricœurs ethischer Theorie resultiert die Aufgabenstellung der moralischen Theorie der Gerechtigkeit damit aus der schon auf der Ebene des ethischen Strebens doppeldeutigen Bestimmung des Verteilungsbegriffes. Ricœur hält ja daran fest, daß unter der Voraussetzung eines Begriffs von Gesellschaft als sozialem Kooperationssystem Verteilung sowohl den Anteil der Individuen an den sozialen Institutionen selbst als auch den ihnen von diesen zugewiesenen Teil der zu verteilenden Güter und Lasten umfaßt. Diese Ambivalenz des Verteilungsbegriffs gibt für Ricœur den Hintergrund zu Rawls' Gerechtigkeitstheorie ab. Mehrdeutig ist zunächst die Idee des gerechten Anteils selbst, je nachdem, ob der Schwerpunkt im Verständnis dieser Vorstellung darauf liegt, das Eigene unter Ausschluß des dem Anderen Gebührenden zu sichern, oder ob es darum geht, die Kooperationsbedingungen zu stärken, die dem Teilen ermöglichend vorausliegen. Die erste Auslegung wäre eine eher liberale Position, die die gleiche Interessenverfolgung in den Mittelpunkt stellt, die zweite eine gemeinschaftliche Position, der primär an der Kohäsion sozialer Beziehungen gelegen ist (SaA 275). Ebenso uneindeutig ist die Idee der Gleichheit, die den Gerechtigkeitssinn beseelt. In welchem

¹⁰ Rawls behauptet nicht, daß seine Gerechtigkeitskonzeption allen denkbaren anderen vorgezogen würde. Bei der Prinzipienwahl im Urzustand geht es um die Etablierung einer Rangfolge innerhalb einer endlichen Liste bekannter Gerechtigkeitstheorien. Etwas anderes wäre gar nicht durchführbar (vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 144-148).

Verhältnis sollen gerechterweise die Anteile zum Beitrag der Individuen zur Gesellschaft stehen? Wie können soziale Ungleichheiten, die offenbar in wirklichen Gesellschaften unvermeidbar sind, gerechtfertigt werden im „Namen eines komplexeren Begriffes der Gerechtigkeit“ (ebd.)? Diese Zweideutigkeiten auszuräumen und objektive Prinzipien und Kriterien für die gerechte Einrichtung der gesellschaftlichen Basisinstitutionen zu erstellen ist die Aufgabe, die sich für die deontologische Gerechtigkeitstheorie stellt und deren Lösung sie mittels der Ablösung von Vorstellungen des Guten und mittels der Konzentration auf faire und damit gerechte Prozeduren verfolgt. Die Verteilung ist immer ein konfliktuell-konsensuelles Unternehmen, d. h. es gibt einerseits zu jedem Verteilungsparadigma eine Alternative, denn die Zuweisung von Anteilen ist niemals unbestritten, andererseits bedarf eine stabile Verteilung des generellen Konsenses über und der Zustimmung zu Verfahrensweisen, die die Entscheidung zwischen konkurrierenden Ansprüchen zu fällen erlauben.¹¹ Inhaltlich bedeutet das, soziale Gleichheit so zu definieren, daß die verbleibenden Ungleichheiten auf ein unvermeidliches Minimum reduziert werden. Rawls' Lösung dieser komplexen Aufgabe besteht darin, daß er zwei Prinzipien formuliert, dessen zweites seinerseits zwei Teile hat. Der erste Grundsatz garantiert allen an der Gesellschaft Beteiligten das gleiche Recht am umfangreichsten System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle verträglich ist. Das zweite Prinzip läßt Ungleichheiten in der Verteilung der sozialen Primärgüter nur unter der Bedingung zu, daß diese Ungleichheiten den im Gesellschaftssystem am meisten Benachteiligten zum größten Vorteil gereichen und zudem mit gesellschaftlichen Ämtern und Positionen verbunden sind, die nach dem Grundsatz fairer Chancengleichheit prinzipiell allen offenstehen.¹² Entscheidend kommt hinzu, daß diese Prinzipien in einer lexikalischen Reihenfolge stehen, d. h. Grundrechte und -freiheiten können nicht zugunsten einer wirtschaftlichen oder sozialen Verbesserung eingeschränkt werden, sondern ausschließlich um anderer Grundfreiheiten willen, und die Vermögens- und Einkommensverteilung und der Zugang zu gesellschaftlichen Positionen müssen sowohl mit den Grundrechten als auch mit der fairen Chancengleichheit vereinbar sein.¹³

2.2.2. Der Vertrag

Der hypothetische „Vertrag“, den Individuen in einem „Urzustand“ miteinander schließen, dient in Rawls' Theorie als Darstellungsmittel für die rationalen Überlegungen bezüglich der Grundstruktur einer Gesellschaft und die Entscheidung für eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption. Damit diese Übereinkunft, die die Individuen im Urzustand treffen, als Vertrag gelten kann, ist es wichtig zu sehen, daß diese Grundsätze später für die Gesamtgesellschaft bindend sein sollen. Es

¹¹ Vgl. SaA 282 und J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 149.

¹² Vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 81 und 336.

¹³ Vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 82 f., 336 f.

kommt also alles darauf an, die Übereinkunft unter fairen Bedingungen stattfinden zu lassen, so daß Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt werden, bei denen die Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, daß sich alle Gesellschaftsmitglieder unter allen als wahrscheinlich denkbaren realen Umständen an sie halten werden. Die Wahl-situation im Urzustand muß von Rawls also als eine faire Situation konzipiert werden. Sie ist als eine Situation der Gleichheit durch verschiedene Merkmale gekennzeichnet, die Rawls im Bild des „Schleiers des Nichtwissens“ zusammenfaßt. Damit ist gemeint, daß alle zwar gewisse Grundkenntnisse von Gesellschaftsordnungen, Vorstellungen des guten Lebens, des sozialen Verhaltens von Individuen etc. haben, aber keine *bestimmten* Kenntnisse, d. h. daß sie weder wissen, welche Vorstellung vom guten Leben sie selbst haben, noch welche gesellschaftlichen Position etc. sie einnehmen werden. Eine weitere wichtige Bedingung der Wahlsituation ist, daß sie öffentlich stattfindet, d. h. daß alle Beteiligten über dieselben Kenntnisse und Überlegungen betreffs der zur Entscheidung stehenden Gerechtigkeitskonzeptionen verfügen.

Die Prinzipienwahl in der von Rawls durch die minutiösen Bedingungen des Urzustands bestimmten fairen Entscheidungssituation trägt in spieltheoretischer Hinsicht die Züge einer Entscheidung unter Unsicherheitsbedingungen. Rawls zieht in dieser Situation das sogenannte „Maximintheorem“ heran, das besagt, daß unter solchen Bedingungen jeder vernünftigerweise eine Lösung wählen würde, die die anzunehmenden größten negativen Folgen minimiert. Im Vergleich mit anderen Grundsätzen für die Einrichtung sozialer Basisinstitutionen, insbesondere mit denen der verschiedenen Varianten des Utilitarismus, seien es seine Gerechtigkeitsgrundsätze, die gewählt würden, da nur sie garantierten, daß die am schlechtesten Weggekommenen noch am besten dastünden. Mit J.-P. Dupuy¹⁴ nennt Ricœur dies die „anti-sakrifizielle Ausrichtung“ von Rawls' Konzeption: Im Gegensatz zum Utilitarismus, der unberechtigterweise das auf der individuellen Ebene zulässige Vorgehen, eine näherliegende Befriedigung zugunsten einer fernerliegenden, aber größeren aufzugeben, auf die gesellschaftliche Ebene überträgt, wo er zur Folge hat, daß das Wohl zahlenmäßig geringerer Gesellschaftsschichten zugunsten des in der Gesamtsumme größeren Wohls anderer sozialer Gruppen geopfert wird, schließen Rawls' Grundsätze ein solches Ausspielen der einen gegen die anderen aus. Ungleichheiten in der Güterverteilung werden zwar zugelassen, aber nur, wenn sie auch und gerade zum Vorteil der dabei schlechter Gestellten geraten (vgl. SaA 278 f., 284). Gegenüber Kant stellt Ricœur dennoch einen entscheidenden Unterschied fest: Für eine Kantianische Position ist das Opfern der Rechte der einen zugunsten von anderen wegen der unverrechenbaren Würde der Person ausgeschlossen. Wenn Ricœur auch Rawls diese Motivation unterstellt, nämlich die Achtung der Menschenwürde zu sichern, so ist sie offenbar jedoch nicht das Argument, das ihn eine damit unvereinbare Gerechtigkeitskonzeption ablehnen läßt. Anscheinend stützt sich seine Gerechtigkeitskonzeption auf eine rationale Wahl im Sinne der an den Interessen anderer desinteressierten Verfol-

¹⁴ J.-P. Dupuy, „Les paradoxes de ‘Théorie de la justice’. Introduction à l’œuvre de John Rawls“, in: *Esprit* 12 (1988), S. 72-84 (S. 76 ff. über das „*principe sacrificiel*“ des Utilitarismus).

gung der eigenen Interessen (vgl. SaA 279). Damit stellt sich die Frage nach der Interpretation und dem Stellenwert des Maximinarguments: Ist es ein selbständiges und zureichendes Argument für die Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze? Oder dient es der Rationalisierung und damit Konzeptionalisierung eines vorausgesetzten Vorverständnisses von Gerechtigkeit und Achtung der Person?

3. Ricœurs Kritik an Rawls' liberaler Theorie der Gerechtigkeit und die Grenzen der Moral

Ricœurs Kritik an Rawls betrifft im wesentlichen zwei Punkte: die Frage nach dem Status des Vertrages und das Problem der tatsächlichen gesellschaftlichen Verteilung *verschiedener* sozialer Güter. Dabei geht es ihm weniger um eine Widerlegung von Rawls als um seine Einordnung in die ethische Theorie, genauer um den Aufweis, daß die Ablösung der Moral von ethischen Vorstellungen eines anzustrebenden Guten nicht vollständig gelingen kann, sondern ein ethischer Gerechtigkeitssinn bleibend vorausgesetzt wird. Diese Rückbindung an die Ethik wird offenbar, wenn die moralischen Situationsurteile problematisch werden. Wie Ricœur sich diesen Zusammenhang zwischen „praktischer Weisheit“ und Moral vorstellt, wollen wir uns an Rawls' Beispiel etwas näher ansehen.

3.1. Vertrag und ethische Grundlagen der Gerechtigkeitsprinzipien

Die Fragestellung, die Ricœur an Rawls' Gerechtigkeitstheorie heranträgt, erwächst aus der Verortung des Gerechten im ethischen Streben nach dem guten Leben. Näherhin ist es die Frage nach der Grundlegung des gesellschaftlichen Zusammenschlusses überhaupt, die Ricœurs Verständnis sozialer Institutionen und einer Theorie ihrer Gerechtigkeit beseelt. In der siebten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* formuliert Ricœur dieses Problem, das ihn schon seit längerem beschäftigt, wenn er schreibt, daß die „Gründung der Republik“ in der Macht, dem Zusammen-Können der Menschen, den Status des Vergessenen hat. Die auf dem Begriff der legitimen Gewalt fußenden Herrschaftsverhältnisse überlagern für gewöhnlich die Grundlage des Politischen in der Macht des Zusammen-Leben-Wollens, in der gemeinsamen Initiative (SaA 239). Anders als die moralische Autonomie, die sich auf ein Faktum der Vernunft, und die Achtung vor der Person, die sich auf das unmittelbare Bewußtsein eines Unterschiedes zwischen Personen und Sachen berufen können, ist der Status der politischen Macht wesentlich prekärer. Autonomie und Personachtung werden nach Ricœur mit einem unmittelbaren intuitiven Wissen nach Art der Bezeugung gewußt, sie sind Äußerungen des faktischen Bewußtseins der eigenen Handlungsmächtigkeit und der Anerkennung des Anderen als eines ebenfalls freien Wesens. Kollektive Subjekte erfahren sich dagegen nach Ricœur nicht in der gleichen Weise als souverän, als handlungsmächtige Subjekte des gemeinsamen politischen Handlungsraumes. Ihr

Bewußtsein wird vielmehr durch die jahrhundertelange Unterdrückung in Herrschaftsverhältnissen geprägt (SaA 277). Diese Interpretation Ricœurs ist m. E. so zu verstehen, daß die politisch notwendigen Herrschaftsverhältnisse in ausgeformten Institutionen mit Überordnung der einen über die anderen nicht *eo ipso* als Fehlformen des Politischen zu sehen sind (das käme auf eine weitere Bewertung an), sondern daß das, was hier beklagt wird, die Vertauschung der Reihenfolge ist: es sind nicht die faktischen Herrschaftsverhältnisse, in denen sich das Wesentliche des Politischen ausspricht. Herrschaft ist eine abgeleitete Form des Politischen. Sie ist eine Funktion von Institutionen, die ihre eigentliche Grundlage und letztlich ihre Legitimation im fundamentalen Zusammen-Leben-Wollen der Menschen haben. Wenn Ricœur von den „Völkern“ als Subjekten eines Bewußtseins spricht, setzt er die Konstitution dieser kollektiven Subjekte in der Struktur des Gemeinsam-Könnens voraus – daß dieses Bewußtsein aber gerade nicht um die eigene Macht weiß, macht ihren Vergessenheitsstatus aus (vgl. ebd.). So ist es offenbar die Fiktion eines Vertrages zwischen Individuen, die die vergessene Gründung des Gemeinwesens in der Bezeugung kompensieren muß.

Vor diesem Hintergrund ist die Art und Weise zu sehen, wie Ricœur die liberale Theorie des Gesellschaftsvertrags in seine ethische Gesamtheorie einordnet und bewertet. Kann der Vertrag, dessen Funktionsweise im Ablösen des Gerechten vom Guten besteht, dem eigenen Gründungsanspruch gerecht werden? Oder mit Ricœurs Worten: „[W]ieweit [kann] ein ‘ungeschichtlicher’ Pakt eine ‘geschichtliche’ Gesellschaft *binden*“ (SaA 285). Hier ist also auf die Rolle der Vertragshypothese und den Stellenwert des Maximierungsatzes in Rawls’ Gerechtigkeitstheorie zurückzukommen. Ricœurs Vorbehalte gegenüber der deontologischen Ablösung von allen ethischen Grundlagen werden bei seiner Erörterung des Maximintheorems manifest. Wir haben bereits gesehen, daß dieser Entscheidungsgrundsatz für ihn an einer entscheidenden Gabelung steht: Handelt es sich dabei um ein unabhängiges Argument für die Rawls’schen Gerechtigkeitsgrundsätze in dem Sinn, daß die Individuen sich ausschließlich nach einer Rationalität des Eigennutzes für sie entschließen? Wenn dies zuträfe, also wenn eine anti-sakrifizielle Ausrichtung der Gesellschaftsordnung, die es ausschließt, daß die Schwächeren zugunsten einer anderen zugute kommenden Maximierung des Gesamtwohls geopfert werden, durch eine an anderen desinteressierte Verfolgung des Eigeninteresses zureichend begründet würde, dann, so Ricœur, gerät das Rawls’sche Argument in gefährliche Nähe eines „utilitaristischen Kalküls“ (SaA 304). Ob eine solche selbständige Begründung überzeugen könnte, wenn sie nicht auf einem ethischen Vorverständnis der Personwürde implizit aufruhte, ist für Ricœur fraglich (SaA 286). Der für die moralische Ebene typische Versuch der „Selbstautorisierung“ in einem Prinzip, das sich selbst begründet, stößt mit dem Vertrag an seine Grenzen (vgl. SaA 288). Die im Vergleich zum Autonomieprinzip und zur Personachtung schwächere Stellung des Vertrages macht für Ricœur deutlich, daß hier auf ein ethisches Vorverständnis von dem, was gerecht und was ungerecht ist, zurückgegriffen werden muß. Dieses Vorverständnis, das Ricœur mit einer Art empathischer Bereitschaft identifiziert, sich in die Lage des anderen

zu versetzen und seine berechtigten Interessen als prinzipiell gleichwertig zu erachten, beruht für ihn „in letzter Analyse auf der mit der Goldenen Regel verwandten Regel der Gegenseitigkeit“ (SaA 304). Die Gegenseitigkeitsregel wiederum deutet Ricœur als Entfaltung eines ethischen Strebens nach einem „guten“ Leben, das sich in bezug auf den Anderen als Streben nach ausgeglichenen Interaktionsbeziehungen äußert.

Diese Ansicht kann jedoch nicht als Kritik an Rawls verstanden werden, der seiner gesamten Gerechtigkeitstheorie den theoretischen Status eines „Überlegungsgleichgewichtes“ zwischen unseren wohlerwogenen Überzeugungen und der konzeptionellen Ausformulierung zuerkennt.¹⁵ Rawls erhebt also keinen anderen Anspruch,¹⁶ als das Vorverständnis von einer gerechten Gesellschaftsordnung in einer Art wechselseitigem Angleichungsprozeß in die Form einer kohärenten und als Kriterium tauglichen Gerechtigkeitstheorie gebracht zu haben. Der Vertragsabschluß im Urzustand ist nichts anderes als ein Darstellungsmittel, das dazu dient, diese Übereinstimmung mit den bereits gehegten, vielleicht undeutlichen und nicht immer widerspruchsfreien Überzeugungen plausibel zu machen.¹⁷ Die normative Bindungskraft des hypothetischen Vertrages beruht folglich nicht darauf, daß er irgendeine einem wirklichen rechtlichen Vertrag analoge Verpflichtungskraft hat, sondern daß die Beteiligten die in den Vertrag eingehenden Überzeugungen und Gerechtigkeitsvorstellungen bereits als verbindlich anerkennen. Der Vertrag hebt diese Vorstellungen auf die Ebene des öffentlich Rechtfertigbaren und Anerkannten. Ricœur erkennt darin nur zu gerne eine Bestätigung seiner eigenen These vom Zusammenhang zwischen Ethik und Moral: Rawls' Gerechtigkeitstheorie ist eine fortgeschrittene Rationalisierung, die analog zu Kants Reinigungsstrategie von allem „Empirischen“ arbeitet, aber gerade in ihrer Ablösung von einem expliziten Begründungsbezug auf eine vorausgesetzte Vorstellung eines „Guten“ weiterhin einer solchen in einem ethischen Streben nach dem guten Leben mit anderen in gerechten Institutionen untergeordnet bleibt.

¹⁵ Vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 20-22, 39, 65-70. Rawls unterscheidet: Nach moralpsychologischen Erkenntnissen hat jeder Mensch ab einem gewissen Alter einen Gerechtigkeits**sinn**, d. h. ist in der Lage, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen. Hinter diesem Sinn steht eine mehr oder weniger kohärente Gerechtigkeits**vorstellung**, nämlich die Übereinstimmung der Alltagsurteile mit ihren Grundsätzen. Die Gerechtigkeitsvorstellungen können bei verschiedenen Menschen unterschiedlich sein, sie hängen auch mit der Vorstellung vom guten Leben zusammen. Neben diesen verschiedenen Vorstellungen kann man sich einen Gerechtigkeits**begriff** denken, der aus den diesen verschiedenen Vorstellungen gemeinsamen Bestimmungen besteht.

¹⁶ Wenn man die Entscheidung nach dem Maximierungsgrundsatz aus Rawls' übriger Argumentation isoliert, kann man zu dem Eindruck gelangen, hier werde eine von Vorverständnissen unabhängige Begründung versucht. Ricœur sieht aber die Vertragstheorie sich selbstständigen und geht so weit zu meinen, Rawls verleugne „niemals seinen Ehrgeiz, einen unabhängigen Beweis seiner Gerechtigkeitsgrundsätze zu liefern“ (SaA 286). Daß diese Vorverständnisse jedoch keine Universalität beanspruchen können, sondern historisch, geistesgeschichtlich und politisch determiniert sind, hat Rawls erst später anerkannt (vgl. J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1992).

¹⁷ Vgl. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 39.

Ricœur bemerkt also eine bestimmte Zirkularität in Rawls' Argumentation: Die erst zu wählenden Gerechtigkeitsgrundsätze sind im Gerechtigkeitssinn der Beteiligten bereits enthalten, und zugleich motiviert dieses Vorverständnis die Suche nach den Grundsätzen. In Ricœurs Augen ist das ein „gesunder“ Zirkel,¹⁸ der für die Rolle der Argumentation in der Moral bezeichnend ist. Darauf werden wir am Schluß nochmals zu sprechen kommen. Diese Zirkularität werde jedoch durch die „zentrifugalen Kräfte“ der Vertragsmetapher gefährdet, in dem Sinne, daß das Vertragsmodell seit seiner Entwicklung in der frühen Neuzeit mit dem Anspruch auftritt, eine rationale Begründung der gemeinschaftlichen Strukturen zu geben, die gerade nicht auf irgendwelchen vorgegebenen Überzeugungen basiert (vgl. SaA 286 f., besonders Anm. 58). So stellt Ricœur für *Eine Theorie der Gerechtigkeit* eine gewisse Unausgewogenheit und Ambivalenz in bezug auf das Vertragsargument fest.

Wenn man diese Interpretationsschwierigkeiten für den frühen Rawls anerkennt, muß man auch zugeben, daß er in den späteren Modifikationen seiner Gerechtigkeitstheorie versucht hat, das Vertragsargument und das Maximintheorem stärker mit der Vorstellung vom Überlegungsgleichgewicht abzugleichen. Diese Veränderungen betreffen in erster Linie die Reichweite seiner Theorie in Hinsicht auf ihren epistemischen Status und ihren Anwendungsbereich. Für uns ist hier nur von Bedeutung, was er mit dem Stichwort des „Überlappungskonsenses“ verbindet.¹⁹ Die Restriktion der Gerechtigkeitstheorie auf eine politische Theorie, die nicht den Anspruch erhebt, eine umfassende moralische Lehre zu sein, ergibt die Möglichkeit, daß die in einem modernen demokratischen Rechtsstaat vorhandenen, einander möglicherweise widerstreitenden, umfassenden moralischen, religiösen oder rationalen Ideologien (im neutralen Sinn) jeweils auf ihre Weise die politischen Prinzipien der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie stützen. Bei allen sonstigen Unterschieden würden sie also, was die politischen Regelungsgrundsätze der grundlegenden Institutionen angeht, übereinstimmen, sich von verschiedenen Seiten im politischen Bereich „überlappen“. Die Rolle der Theorie besteht dann genau darin, durch das Gedankenexperiment des Urzustands und des Vertrags diese in den verschiedenen Ideologien verdeckt enthaltenen politischen Grundüberzeugungen freizulegen und auf die Ebene von Prinzipien zu erheben, was nicht ohne eine partielle Kritik an den theoretisch „ungeläuterten“ Gerechtigkeitsvorstellungen abgehen mag. Diese Beschränkung auf moderne fortgeschrittene Demokratien bringt somit die festere Verankerung in den politischen Überzeugungen der Akteure mit sich. Damit entspricht m. E. Rawls' Ansicht vom epistemischen Status der Theorie recht genau Ricœurs Vorstellungen vom bleibenden Rückbezug der Moral auf die ethischen Überzeugungen von Individuen

¹⁸ Das schreibt Ricœur schon in seinem Aufsatz von 1988 „Le cercle de la démonstration“ (jetzt in: ders., *Lectures 1*, Paris 1991, S. 216-230).

¹⁹ „*Overlapping consensus*“. Die deutsche Übersetzung schreibt „übergreifender Konsens“, vgl. J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 293-363. Vgl. dazu P. Ricœur, *Le juste*, Paris 1996, S. 99-120.

und Gemeinschaften: so notwendig die Ablösung vom ethischen Streben ist, so unhintergebar ist die Verwurzelung der moralischen Normen in ihm.²⁰

Es ist noch kurz etwas zu Hegels Kritik am Vertrag und zu der Kritik des Kommunitarismus an der prozeduralen Gerechtigkeitstheorie zu bemerken. Gerade die kommunitaristische Kritik schien Ricœur aufzunehmen, als er fragte, wieweit ein ungeschichtlicher Vertrag eine geschichtliche Gemeinschaft binden könne (vgl. SaA 285). Sind nicht die Verbindungen zwischen den Menschen in den konkreten historischen Staaten und Nationen von ganz anderer Art als eine rationale Übereinkunft in rechtlichen Termini, wie es die Vertragstheorie zu suggerieren scheint? In die gleiche Richtung zielt auch Hegels Ablehnung des Gesellschaftsvertrags in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Die mit dem Vertragsgedanken verbundenen Begriffe der kontingenten Interessen, der liberalen Individualität und der übereinkommenden Willen sind für Hegel dem sittlichen Gemeinwesen völlig unangemessen. „Der Staat ist für Hegel eine sittliche Entität, die sich nicht als Individuenaggregat, als Gestalt des künstlichen Assoziationismus begreifen läßt, deren innere Verbindlichkeit und Kohärenz sich nicht in ein Geflecht von Privatbeziehungen zerlegen läßt.“²¹ Gegenüber dem Vertragsverständnis, wie es sich bei Rawls (und anderen liberalen Vertragstheoretikern) findet, nimmt Hegel jedoch eine einschränkende Bestimmung des Vertrages vor. Geht es bei Rawls darum, ein politisches Anerkennungsverhältnis zwischen Personen mit Hilfe des Vertrags darzustellen, so ist für Hegel dieses durch die rechtliche Form ausgedrückte Anerkennungsverhältnis notwendig an einen bestimmten Inhalt gebunden, über den sich die Anerkennung vermittelt. Dieser Inhalt ist das Eigentum. Hegel situiert den Vertrag im „abstrakten Recht“, das die Eigentumsverhältnisse der Personen und, darüber vermittelt, auch die Beziehungen zwischen den Personen regelt.²² Diese Vorstellung leidet folgerichtig, wie Ricœur bemerkt, unter „juristischem Atomismus“: „Was dem abstrakten Recht, dem Vertrag und der damit einhergehenden Idee der Gerechtigkeit grundlegend fehlt, ist die Fähigkeit, die Menschen organisch miteinander zu verbinden; das Recht beschränkt sich darauf, wie Kant zugab, Mein und Dein voneinander zu unterscheiden.“ (SaA 308) Es ist hier nicht der Ort, Hegels sittlich-substantiellen Staatsbegriff zu erörtern. Ricœurs Bezug auf Hegel hat jedenfalls nicht die Absicht, mit Hegels Kritik am Vertrag die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie zu treffen.²³ Es geht Ricœur gerade

²⁰ Rawls begründet diese Rückbindung an die umfassenden Überzeugungen in erster Linie mit der Notwendigkeit der Stabilität einer gesellschaftlichen Regelung bezüglich der Basisinstitutionen, was bei Ricœur nicht im Vordergrund steht. Daß das Ricœur nicht in den Blick kommt, mag daran liegen, daß es ihm nicht um eine ausgeführte politische Theorie geht (und auch nur mittelbar um eine übergreifende ethische Theorie), sondern um das ethische Selbst.

²¹ W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 252.

²² Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 72-81 (ed. H. Glockner, Stuttgart 1928, S. 130-142).

²³ Vgl. SaA 307-310. Zu Ricœur und Hegel vgl. E. Brito, „Hegel dans ‘*Soi-même comme un autre*’ de Paul Ricœur“, in: *Laval théologique et philosophique* 51 (1995), S. 389-404; L. Ponton, „L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricœur dans ‘*Soi-même comme un autre*’“, in: *Laval théologique et philosophique* 52 (1996), S. 473-487. Letzterer setzt sich energisch für Hegel ein.

nicht darum, mit seinem Bezug der Gerechtigkeit auf gelebte („substantielle“) Überzeugungen eine höhere Instanz einzuführen, die wie Hegels Sittlichkeit der Moralität, für die in unserem Fall Rawls steht, übergeordnet ist und die sich nicht der Kritik in rationalen Normen unterzogen haben müßte. Wenn Ricœurs „praktische Weisheit“ auch Hegel viel verdankt, so bleibt sie doch Rawls' Idee des Überlegungsgleichgewichts insofern verbunden, als sich Überzeugungen und rationale Ausformulierung in einer kohärenten Theorie *gegenseitig* angleichen und keine Seite der Kritik entzogen bleibt.

Mit Blick auf die kommunitaristische Kritik muß betont werden, daß die Vertragsmetapher nicht das ausschöpft, was eine geschichtliche Gemeinschaft wirklich zusammengeführt hat und zusammenhält, sondern sich darauf beschränkt, die zwischen den Gesellschaftsmitgliedern bestehenden politischen Beziehungen unter dem Gesichtspunkt des Gerechten zu betrachten. Zumindest die Theorie von Rawls ist eine politische, nicht eine „metaphysische“ Gerechtigkeits-theorie.²⁴ Im übrigen geht es Rawls auch nicht um singuläre und konkrete Institutionen, sondern um die gerechten Grundsätze für die grundlegenden Strukturen der gesellschaftlichen Ordnung. Mit dem Hinweis auf die Grundlage der gemeinschaftlichen Verbindungen und Institutionen in geschichtlich gewachsenen Sitten ist über die Legitimität dieser Sitten noch nichts ausgesagt. Die kommunitaristische Kritik greift ihrerseits auf der Begründungsebene zu kurz, sie tendiert außerdem dazu, Entstehungshypothese und Rechtsgrund einer gesellschaftlichen Ordnung zu verwechseln. Andererseits ist die Geschichtlichkeit der Überzeugungen vom Gerechten und Ungerechten zu berücksichtigen, die damit auch in positiven Werten gelebter Gemeinschaften und ihrem Streben nach dem guten Leben verankert sind, ihren „Sitz im Leben“ haben. Damit sind sie aber noch nicht in ihrer Geltung gerechtfertigt und noch nicht auf die Ebene von Prinzipien erhoben – deren Anwendung allerdings ihre eigenen Schwierigkeiten hat.

Der Problematik der Anwendung allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien, die in universale Geltungsansprüche erhebenden Normen ausformuliert werden, wenden wir uns deshalb jetzt zu. Erneut rückt der Zentralbegriff der Gesellschaft als einem sozialen Kooperationssystem, die Verteilung von Gütern, Lasten, Rechten, Pflichten und sozialen Rollen, in den Brennpunkt: Welche Konflikte tauchen auf, wenn es in realen Gesellschaften um die Verteilung konkreter Güter und Lasten geht, auf die sich verschiedene Ansprüche und unterschiedliche Begehrlichkeiten richten? Inwiefern muß das moralische Situationsurteil hier auf die „ethischen Ressourcen“ zurückgreifen, wie Ricœur schreibt?

3.2. Soziale Verteilung unter geschichtlichen Umständen

Die „Anwendung“ oder „Umsetzung“ von moralischen Normen stellt ein eigenes Problemfeld dar. Normative Verteilungsregeln sozialer Güter im weitesten Sinne, um die es uns hier geht, sind immer allgemein formuliert, sie sollen ja für „alle

²⁴ Vgl. J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 255-292.

Fälle“ gelten. Darin besteht eben der universale Geltungsanspruch moralischer *Gesetze*: sie sind für alle Situationen, die in ihren Zuständigkeitsbereich fallen, gültig und verpflichten die Akteure unbedingt. Das Problemfeld der Normen Anwendung besteht aus mehreren Einzelproblemen, die aber eng miteinander verknüpft sind. Die Situationen, die vor moralische Probleme stellen und eine moralische Beurteilung erfordern, sind immer Einzelfälle, eben singuläre Situationen. Die Vermittlung der notwendigen Allgemeinheit der Regel mit der Einzigartigkeit der Situation stellt somit die erste Schwierigkeit dar. Hinzu kommt die zum Teil erhebliche Komplexität von moralisch relevanten Entscheidungsfällen, bei denen unklar oder zumindest umstritten ist, wie überhaupt die moralische Relevanz des Falles richtig zu beschreiben ist, also „wo das Problem liegt“, wie die verschiedenen Aspekte zu gewichten sind, welche moralischen Regeln überhaupt einschlägig sind, und, wenn es mehrere sein sollten, wie sie zu gewichten sind. Hinzu kommt noch, daß die von der Situation Betroffenen häufig verschiedene Standpunkte einnehmen, einmal, was ihre Verwicklung in den Entscheidungsfall betrifft, auf den sie folglich verschiedene Blicke werfen, andererseits, was ihre moralischen Präferenzen betrifft, also wie sie verschiedene moralische Ansätze oder Einzelregeln in Anschlag bringen. Das moralische Situationsurteil – das hier nicht vollständig beschrieben sein soll – besitzt also seine eigene Problematik, die weit über die einfache Subsumption eines Singulären unter ein Allgemeines hinausgeht. Die „Perplexitäten“ des moralischen Situationsurteils machen es für Ricoeur erforderlich, durch die Normen hindurch nach deren ethischer Fundierung zu fragen, damit die „praktische Weisheit“ eine billige Einzelfalllösung treffen kann, die sowohl der singulären Situation als auch dem Sinn der Norm gerecht wird. Die „praktische Weisheit“ ist eine phronetische Kunst, eine Kompetenz, die sowohl die Regel als auch die Situation bestimmt (vgl. SaA 216, 291 f., 303 f.). Wie Ricoeur sich diesen „Rekurs der Norm auf die Ressourcen der Ethik“ genauer vorstellt, wollen wir jetzt an seinem Umgang mit Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien betrachten.

Die unter dem Schleier des Nichtwissens gewählten Grundsätze sind Verteilungsregeln. Der zweite Grundsatz betrifft, wie bereits dargestellt, die gerechte Verteilung sozialer Güter unter der Inkaufnahme von Ungleichheiten, die legitim sind, sofern sie zugunsten der Stellung der Benachteiligten ausfallen und mit Positionen verbunden sind, die nach dem Grundsatz fairer Chancengleichheit allen zugänglich sind. Der springende Punkt liegt darin, daß die für eine Gesellschaft zentrale Fragestellung der sozialen Verteilung (in dem weiten Sinn, wie wir ausgeführt haben) einerseits stets konfliktbehaftet ist, weil sich immer auch Argumente für eine andere Regelung anführen lassen, andererseits eine stabile Regelung erforderlich ist, da sonst das gesamte System auseinanderbricht. Um zu einer von allen anerkannten Regelung zu kommen, blendet die Übereinkunft, für die die Vertragshypothese steht, die Unterschiede zwischen den zu verteilenden Gütern aus, d. h. sie sieht von allen qualitativen Differenzen ab, die mit den verschiedenen Gütern verbunden sind, seien es nun Einkommen und Vermögen, soziale Rollen,

Befugnisse und Vorrechte von Ämtern, usw.²⁵ Ricœur stellt fest, daß diese „Neutralisierung der qualitativen Differenz“ zwischen den Gütern eine logische Folge des Absehens von allen Vorstellungen des Guten ist, wie sie die Gesellschaftsmitglieder haben. In verschiedenen Lebensentwürfen werden eben die Prioritäten ganz unterschiedlich gesetzt: sind für den einen Einkommen und gesellschaftlicher Rang sehr wichtig, sieht der andere auf diese Güter vielleicht herab. Darauf kann die Verteilungsregel keine Rücksicht nehmen. „Der Formalismus des Vertrags hat die Neutralisierung der Verschiedenheit der Güter zugunsten der Verteilungsregel zur Folge.“ (SaA 282) Die Verteilungsregel kennt nur Güter an sich, aber keine qualitativen Unterschiede zwischen den Gütern: Sie kann keine Rangfolge aufstellen, weil sie sonst wieder einen Gütemaßstab einführen müßte, den sie aber mit dem Ausblenden aller teleologischen Bezüge ausgegrenzt hat. „Neutralisierung der qualitativen Differenz“ der Güter soll nicht heißen, daß der Gütercharakter verschwindet. Güter sind Güter, weil sie angestrebt werden. Die Verteilungsprozedur nimmt jedoch zur Regelung der Verteilung keine Notiz von den verschiedenen Wertschätzungen, die sich auf die Güter richten.

Es leuchtet ein, daß sich gerade hieran die Verteilungskonflikte in realen Gesellschaften entzünden. Die große Bedeutung dieser Konflikte und ihrer Regelung liegt darin, daß Ricœur und Rawls daran festhalten, daß in der Gesellschaft als sozialem Distributionssystem „seinen Anteil erhalten“ und „Anteil am System haben“ aufs engste zusammenhängen. Diese Ambivalenz wird von der Formalität der Verteilungsregel überdeckt, sie taucht aber wieder auf und führt zu Konflikten, wenn die Verschiedenheit der zu verteilenden Güter in den Vordergrund tritt (vgl. SaA 304). Ricœur erkennt das Problem in der „massiven Rückkehr teleologischer Begriffe, die durch den Gedanken *primärer gesellschaftlicher Güter* das Gerechte aufs neue mit dem Guten verbinden“ (SaA 305). In der Tat wird in konkreten sozialen Verteilungskonflikten die Frage unumgänglich, was denn die umkämpften Güter als Güter auszeichnet. Das umso mehr, als es in politischen Konflikten ja niemals nur um *ein* „Gut“ geht, sondern um die Etablierung einer Rangfolge zwischen den Gütern, die es erlauben soll, konfligierende Ansprüche zu entscheiden. Die Frage nach der Güte der Güter läßt sich aber nur mit Bezug auf eine teleologische Vorstellung von einem „guten Leben“ beantworten: *wozu* sind die Güter gut? Daran gekoppelt ist der unterschiedliche *Wert* der Güter. Rawls ist in dieser Richtung bereits einen Schritt gegangen, ohne ihn als solchen anzuerkennen, als er meinte, einige Güter als soziale Primärgüter oder Grundgüter auszeichnen zu können. Diese seien gerade dadurch charakterisiert, daß „jeder vernünftige Mensch sie haben will“.²⁶ Auch wenn man davon absieht, ob diese Grundgüter wirklich für ausnahmslos jeden „vernünftigen“ Lebensplan erstrebenswert sind,

²⁵ Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 83, 112 f. Zu den Grundgütern zählt Rawls auch Rechte und Freiheiten, die jedoch nach seinem ersten Grundsatz für alle Bürger gleich sind. Unterschiede kann es nach dem zweiten Grundsatz nur zwischen sozialen und wirtschaftlichen Gütern geben.

²⁶ „Diese Güter sind für gewöhnlich brauchbar, gleichgültig, was jemand für einen vernünftigen Lebensplan hat.“ (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 83)

wird damit noch nicht der Tatsache Rechnung getragen, daß zweifellos nicht alle Güter für jeden Lebensplan im gleichen Maß erstrebt werden.

Angesichts dieser Problematik greift Ricœur auf Michael Walzers²⁷ Idee von „Gerechtigkeitssphären“ zurück. Nach Walzer geht die Vorstellung, „es könne ein einziges, sozusagen singuläres Set von Primär- oder Grundgütern für alle moralischen und materiellen Welten geben“, nicht nur an der (historischen) Realität vorbei, „es müßte auch so abstrakt konzipiert sein, daß sich über die Art der Verteilung der Güter auf seiner Basis kaum etwas aussagen ließe“.²⁸ Die reale Verschiedenheit der Güter beruht auf der Verschiedenheit der mit ihnen verbundenen Einschätzungen, die ihrerseits die Güter erst als Güter qualifizieren (vgl. ebd.). Alle Güter, um die es in der sozialen Verteilung geht, sind in dem Sinne soziale Güter, als sie es nur durch die Wertschätzung sozialer Gruppen und Gemeinschaften sind. Diese Verschiedenheit der Güterbewertung innerhalb einer Gesellschaft führt dazu, daß die Vorstellung eines einheitlichen Verteilungsbegriffs zugunsten pluraler Verteilungssphären aufgegeben werden muß. Die Unterschiedlichkeit in der Bedeutung der einzelnen sozialen Güter macht die „Autonomie“ der Gerechtigkeitssphären erforderlich. Damit ist gemeint, daß jeder Güterbereich nach seinen spezifischen, historisch wandelbaren Prinzipien verteilt werden muß. „Gerechtigkeit“ bedeutet dann, daß die distinkten Sphären gegeneinander abgegrenzt bleiben und die Grundsätze der einen nicht auf die anderen Sphären übergreifen und diese usurpieren. Walzer denkt bei diesen Gütersphären an die Werte und Bereiche der Bildung, der materiellen Güter, der Arbeit, Sicherheit, Gesundheit, der politischen Macht usw., die alle nach ihren internen Maßstäben reguliert werden. Diese Sphären gilt es gegeneinander abzugrenzen, damit nicht etwa die Güter der politischen Macht nach den Grundsätzen der materiellen Güter verteilt werden, also nicht politische Ämter für Geld verkauft werden.

Mit Walzer ist Ricœur der Ansicht, daß in konkreten Verteilungsfragen die abstrakten Prinzipien allein nicht weiterhelfen. Es geht darum, zwischen verschiedenen Ansprüchen und verschiedenen Wertschätzungen eine für alle akzeptable Entscheidung zu finden. Die dabei auftretenden und vielleicht unvermeidlichen regionalen Verzerrungen und Dominanzen müssen jedoch so beschaffen sein, daß bei aller vorhandenen Unzufriedenheit in gesellschaftlichen Gruppen die die Verteilung regelnden Institutionen dennoch weiterhin mit Zustimmung und Akzeptanz rechnen können. Die Form, die die nach harten Auseinandersetzungen getroffenen politischen Entscheidungen schließlich annehmen, ist die eines Urteils der *phronêsis*, die in den Überzeugungen verankert ist. Ricœur unterscheidet in seiner Analyse der politischen Konflikte drei Ebenen – die der alltäglichen Diskussion in einem Rechtsstaat über die zu etablierende Prioritätenordnung der Güter (SaA 312), die der Diskussion über die Ziele der „guten“ Regierung (SaA 313) und die der Legitimation der demokratischen Staatsform selbst (SaA 315). Was uns hier interessiert ist, wie er in seiner Idee der praktischen Weisheit ein moralisches Si-

²⁷ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M./New York 1992.

²⁸ Ebd., S. 33.

tuationsurteil anvisiert, das zu partikulären Regelungen in distinkten Verteilungsbereichen mit je eigenen Grundsätzen kommt, ohne dabei auf die deontischen Ansprüche allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien zu verzichten. Denn m. E. sieht Ricœur Rawls keineswegs als durch Walzer widerlegt an. Die Frage ist nur, wie sie sich auf der Ebene des moralischen Situationsurteils miteinander vereinbaren lassen.

Die unterschiedlichen Ebenen und Gegenstandsbereiche der Theorien von Rawls und Walzer scheinen mir der Schlüssel zu diesem Problem zu sein. Rawls versucht mit seiner Theorie der Gerechtigkeit eine Fundierung von Gerechtigkeitsprinzipien zu bieten, die sich auf die grundlegende Struktur einer Gesellschaft, auf ihre Basisinstitutionen richtet; Walzer betont hingegen die Inkommensurabilität der Güter, ihm geht es um ein Plädoyer für komplexe Gleichheit unter realen geschichtlichen Umständen, um die Einrichtung konkreter partikulärer Institutionen. Ohne einem zwanghaften Drang nach Harmonisierung der beiden wahrscheinlich unvereinbaren theoretischen Ansätze zu erliegen, scheint mir Ricœur den Versuch zu wagen, die beiden entgegengesetzten Perspektiven zugunsten der Konfliktlösung in moralischen Entscheidungssituationen zusammenzuführen. Dabei kann es nicht darum gehen, die Geltung universaler moralischer Prinzipien an sich zu bestreiten – was hieße, die Moral überhaupt aufzugeben –, noch das moralische Situationsurteil unter den Bedingungen historisch und kulturell determinierter Umstände als entweder den moralischen Normen deduktiv untergeordnet noch als von ihnen völlig unabhängig zu behaupten. Die Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien geben den normativen Hintergrund für die Einrichtung bzw. die moralische Beurteilung der grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Individuen ab. Sie geben noch keine direkt applizierbaren oder in einfache Handlungsanweisungen überführbare Maßstäbe an, wie diese oder jene gesellschaftliche Einrichtung nun konkret zu gestalten ist, aber sie formulieren eine fundamentale Norm, an denen sich die „näheren“ Grundsätze dieser einzelnen Institutionen und Verteilungsprinzipien messen lassen müssen, insbesondere was ihren Zusammenhang und die Art ihres Bezuges zu den übrigen Institutionen betrifft. Es geht Rawls schließlich nicht darum, eine Art Blaupause zur Konstruktion einer Gesellschaftsordnung zu liefern, sondern Gründe aufzuzeigen, warum eine Gesellschaftsordnung, die bestimmte Arten von intuitiv als ungerecht empfundenen Ungleichheiten ausschließt, gegenüber einer anderen, die diese Ungleichheiten zuließe, vorzuziehen ist. Für die konkreten Verteilungsvorgänge sind dann in der Tat die den jeweiligen Gütersphären adäquaten Regelungen und Prozeduren zu finden, die sich nicht ohne Bezug auf die Qualität des verteilten Gutes bestimmen lassen. Diese Bereichsgrundsätze nehmen zwischen den Grundprinzipien und den konkreten Ausgestaltungen und Bewertungen des Güteraustausches eine mittlere Ebene ein. Die Frage, wie sich die Gerechtigkeitsprinzipien und die Bereichsgrundsätze jeweils genau aufeinander beziehen, ist damit natürlich noch nicht beantwortet, hier aber auch nicht zu lösen.

Festzuhalten bleibt, wie sich Ricœur an diesem Beispiel die Art und Weise des moralischen Rekurses auf die „Ressourcen der Ethik“ denkt: Im Augenblick des

moralischen Situationsurteils wird die Komplexität der gegebenen Situation und die Schwierigkeit, die universalen Normen auf sie anzuwenden, deutlich. In diesem Fall gilt es, in gemeinschaftlichen, demokratischen Diskussionen den ethischen Sinn dieser Normen durchsichtig zu machen, d. h. einsichtig zu machen, worin die Funktion der moralischen Formalität besteht, nämlich ein zugrundeliegendes ethisches Streben nach einem „guten Leben“ kritisch zu prüfen und seine Legitimität zu rechtfertigen. In gewisser Weise wird dabei der Weg von der Ethik zur Moral, den Ricœur als Formalisierungs- und Entteleologisierungsprozeß beschrieben hat, rückwärts gegangen. Der Rückgriff auf die Ethik erfolgt jedoch auf einer „höheren Ebene“, insofern die kritische Sichtung des naiven ethischen Strebens nicht rückgängig gemacht werden kann, sondern in die neue Wahrnehmung der ethischen Grundlage der Moral aufgenommen wird. Im übrigen wird der Bereich der Moral nicht verlassen: es handelt sich um ein *moralisches* Urteil, das zu fällen ist. Nur sind die moralischen Akteure sich nun darüber im klaren, daß universale Normen nicht einfach auf eine als *factum brutum* vorliegende Situation appliziert werden, sondern beide, die von den Normen her interpretierte Situation und die ethisch erhellten Normen, zueinander zu vermitteln sind. Diese Vermittlung findet maßgeblich über die Überzeugungen der Gemeinschaften und der Individuen statt. In den Überzeugungen haben die im Laufe eines Lebens angenommenen Einsichten und Erfahrungen mit dem eigenen Wunsch nach einem „guten“ Leben und mit personal angeeigneten moralischen Normen und Werten ihr Residuum. Daher zeugen die subjektiv von der eigenen Lebensgeschichte abgedeckten und argumentativ vertretenen Überzeugungen von der Bereitschaft der moralischen Subjekte, das eigene Leben in gemeinschaftlichen Kontexten verantwortlich zu gestalten, indem sie es kategorisch geltenden Normen unterwerfen und gegenüber anderen und vor sich selbst als mit dem ethischen Streben nach dem guten Leben vereinbar rechtfertigen, das der kritischen Sichtung durch den oder das Andere (sei es die andere Person oder das moralische Gesetz) standhielt.²⁹

4. Ricœur und Rawls: zum Abschluß

Trotz des gemeinsamen Begriffs der Gesellschaft als sozialem Kooperationssystem nehmen Ricœur und Rawls in der Sozialmoral unterschiedliche Perspektiven ein. Geht Rawls von bestehender sozialer Kooperation aus, deren gerechte Grundsätze aufzustellen sind, so sieht Ricœur sich mit dem Problem der Herrschaft, der Dominanz der einen über die anderen, konfrontiert. Die Suche der Moral nach einer gerechten Regelung der Gesellschaftsbeziehungen ist die Antwort auf die durch Herrschaftskonstellationen ungleichen Handlungsverhältnisse. Ricœurs Anliegen ist es, die gesellschaftlichen Herrschaftsbeziehungen zwischen Menschen als abge-

²⁹ Mit dieser moralischen Interpretation wird die Bedeutung von Ricœurs Zentralbegriff der neunten Abhandlung, der Überzeugung, keineswegs erschöpft. Auf die Bedeutung für die Theorie des Selbst, auf die er mit dem engen Bezug zur Bezeugung selbst verschiedentlich hinweist (z. B. SaA 349, Anm. 84), kann hier nicht näher eingegangen werden.

leitet zu erweisen. Seine Phänomenologie des ethischen Strebens, der ethischen Ausrichtung des Praxisfeldes, erkennt die Grundlage sozialer Institutionen im fundamentalen Zusammen-Leben-Wollen, einer Ausweitung des spontanen Wohlwollens der Fürsorge zum gemeinsamen Können der „Macht“. Die Hypothese eines Gesellschaftsvertrags erfüllt die Funktion, diese unbewußte, „vergessene“ Basis der Gesellschaftsordnung wieder präsent zu machen. Gleichzeitig erhebt das theoretische Vertragskonzept die ethischen Wünsche nach einem gerechten Miteinander in sozialen Institutionen auf das diskursiv-kritische Niveau moralischer Normen, die erst eine hinreichend scharfe Begrifflichkeit für die Bewertung einer Gesellschaftsordnung bereitstellen.

Für die notwendige Ablösung der moralischen Gerechtigkeitsgrundsätze von teleologischen Vorgaben verweist Ricœur auf Rawls' Vertragsszenario einer Übereinkunft unter dem „Schleier des Nichtwissens“. Mit diesem Darstellungsmittel will Rawls demonstrieren, wie in einer vorgestellten fairen Ausgangssituation eine Übereinkunft über grundlegende Gesellschaftsprinzipien zwischen Individuen gedacht werden kann, die zwar alle über eine Idee des guten Lebens verfügen, aber nicht wissen, welche sie haben. Seine Grundidee ist nun, daß sie sich dennoch, ihren verschiedenen Lebensplänen geradezu zum Trotz, auf gemeinsame Basisgrundsätze einigen können, die mit seinen zwei Prinzipien identisch sind. Der springende Punkt liegt darin, daß seine Gerechtigkeitsgrundsätze einerseits von teleologischer Begründung absehen und allein auf Übereinkunft beruhen müssen, andererseits ihre Reichweite auf die politische Grundordnung beschränkt werden muß, damit sie überhaupt nach Art eines „Überlappungskonsenses“ von den verschiedenen umfassenden Ethiken der Gesellschaftsmitglieder „abgedeckt“ werden, also doch wieder auf teleologischen Grundlagen aufbauen können.

Ricœur greift diese theoretische Strategie auf, sein Anliegen besteht jedoch weniger darin, wie man trotz verschiedener ethischer Entwürfe zu gemeinsamen Gerechtigkeitsgrundsätzen kommt, sondern wie diese Grundsätze ohne ethische Begründung formiert werden und dabei dennoch auf die ethische Grundlage verwiesen bleiben. Sein Problem ist also nicht wie für Rawls der weltanschauliche Pluralismus, sondern die Funktionsweise und Stellung einer deontischen Moral innerhalb einer umfassenden ethischen Theorie, die wesentlich auf Teleologie beruht, aber in sich quasi einen teleologiefreien Raum enthält.

Rawls' Qualifizierung seiner Theorie als Überlegungsgleichgewicht zwischen der Gerechtigkeitstheorie und den in der Gesellschaft vorhandenen Gerechtigkeitseinstellungen, die in einem spiralförmigen Verfahren wechselseitig angeglichen werden, stellt für Ricœur das Modell bereit, nach dem er den Status von moralischen Normen, ja überhaupt von moralischer Argumentation begreift. Dem ethischen Streben der Subjekte und der Fundierung seiner Ethik in der teleologischen Ausrichtung von Praxis entsprechend sind für Ricœur die in der Erfahrung des Handelns gewonnenen, geschichtlich tradierten und im Selbstbezug überprüften Wertüberzeugungen des moralischen Selbst unhintergebar. Sie von Inkohärenzen und ideologischen Verzerrungen zu befreien und in eine Form zu bringen, die in Zweifelsfällen eine normative Orientierung bietet, ist die Aufgabe

der moralischen Reinigungsstrategie mittels des Universalisierungskriteriums. Zum Konflikt zwischen allgemeinen, kontextenthobenen Prinzipien und kontextuellen, partikulären Überzeugungen kommt es, wenn der Universalitätsanspruch der ersteren auf den Anspruch kulturellen Eigenwerts und der subjektiven Erfahrungsgewißheit der letzteren stößt. Ricœur vertraut darauf, daß ein Ausgleich zwischen beiden Ansprüchen möglich ist. Diesen formuliert er als „Kontextualisierung des Universalismus“ und „Universalisierung der Kontexte“: universale Prinzipien bedürfen der Vermittlung zum jeweiligen sozio-kulturell konstituierten Handlungsfeld, um überhaupt praktisch relevant werden zu können, andererseits sind die historisch und kulturell geprägten Lebensformen innewohnenden Überzeugungen nur moralisch legitim, wenn sich für sie Gründe anführen lassen. Ricœur denkt an einen in beide Richtungen gehenden Argumentationsvorgang, der in sich verschiedene Sprachformen vereinigt. Die z. B. narrativ artikulierte subjektive Bindungskraft von moralischen Überzeugungen, die *gute* Handlungen hervorbringen, lassen sich zumindest im Idealfall, so Ricœurs Hoffnung, „dialektisch“ mit unbedingt *verpflichtenden* Prinzipien, wie etwa den Menschenrechten, in ein Überlegungsgleichgewicht bringen (SaA 349). Das ist dann möglich, wenn es beiden Seiten um etwas geht, nämlich um die verantwortliche praktische Gestaltung menschlichen Lebens, um die beste Art und Weise, ein erfülltes Leben mit und für den Anderen in gerechten Institutionen anzustreben.

Ob sich Ricœurs ethische Theorie in der politischen Ethik als Lösungsversuch des Antagonismus zwischen liberalen und „kommunitaristischen“ Optionen, zwischen Universalismus und Kontextualismus, bewährt, bleibt abzuwarten. Es schiene mir aber den Versuch wert, sie in systematischer Absicht als Interpretationsschlüssel an diesen Diskurs anzulegen und zur Diskussion zu stellen.