Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 48 (2001)

Heft: 3

Artikel: Sensus communis - ein "Vermögen"? : Quasi-anthropologische und hermeneutische Aspekte in John Rawls' Sozialethik

Autor: Wils, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760919

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-PIERRE WILS

Sensus communis – ein «Vermögen»?

Quasi-anthropologische und hermeneutische Aspekte in John Rawls' Sozialethik*

Die Moralphilosophie John Rawls' wird oft als eine rein kontraktualistische und konstruktivistische Theorie der Gerechtigkeit betrachtet. Es ist auffällig, daß zentrale Aspekte seines Denkens, vor allem die quasi-anthropologischen und hermeneutischen Annahmen, nur selten die ihnen gebührende Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Nach einer kurzen Begriffsbestimmung des «common sense» (sensus communis) soll die wichtige Rolle dieses angeblichen «Vermögens» und des mit ihm verbundenen «sense of justice» in der Theorie-Anlage von Rawls aufgezeigt werden. Im Rahmen des jüngsten Werkes, *The Law of Peoples*, wird vor allem auf die hermeneutische Funktion des «common sense» hingewiesen.

I. Zur Rekonstruktion des «sensus communis»

Bereits diese Konzentration auf einen semantischen Kern geht mit erheblichen Schwierigkeiten einher, denn es stellt sich sogar die Frage, worauf wir uns hier konzentrieren sollten. M. a. W., die Referenz des Begriffs «Gemeinsinn» ist in hohem Maße unklar. Aus diesem Grund erscheint es naheliegend, sich zunächst induktiv und entlang des Leitfadens der Begriffsgeschichte dem Gehalt des Begriffs zu nähern. Vorsichtshalber und gleichsam als Raster könnte man in jedem Falle drei Bedeutungsschichten unterscheiden: die auf Aristoteles zurückgehende erkenntnistheoretisch und wahrnehmungspsychologisch ausgerichtete Tradition, die argumentationstheoretisch und anti-skeptizistische Tradition und die soziale und moralische Tradition. Wie wir sehen werden, lassen sich die Grenzen zwischen diesen verschiedenen Schichten keineswegs sauber ziehen.

* Gastvorlesung im Rahmen des Vorlesungszyklus «Fundamentalethik» an der Universität Freiburg Schweiz am 17. 05. 2001.

In der aristotelisch-stoischen Tradition bildet der sensus communis – einer herkömmlichen Interpretation zufolge – nämlich ein Vermögen, worin unterschiedliche Aspekte zusammengefaßt werden. Es ist der Ort sogenannter «primärer» Einsichten, die den Menschen mit einem gleichsam natürlichen, obzwar nur impliziten und vorreflexiven Wahrheitsbezug ausstatten. Dieses Vermögen hat darüber hinaus eine sozial-ethische Komponente: Es gestattet dem Menschen, sowohl soziales Verhalten an den Tag zu legen als auch ein Wissen darüber zu entwickeln, was dem gemeinen Nutzen dienlich ist. Der sensus communis besitzt also eine motivationale und eine kognitive Seite. Darüber hinaus reklamiert die aristotelisch-scholastische Tradition noch eine weitere Bedeutung – den psychologisch-epistemologischen Aspekt einer Gegenstandskonstitution durch die Sinne: die «κοινὰ αἴσθησις» als ein «gemeinsames Wahrnehmungsvermögen». Der bereits erwähnten herkömmlichen Interpretation zufolge vereinheitlicht oder synthetisiert es die verschiedenen Informationen, welche von den Sinnen herbeigeschafft werden und vergleicht deren Gegenstände.

Die mittelalterliche Seelenlehre lokalisierte den sensus communis im Gehirn und schrieb dem Vermögen eine Art von Apperzeption zu – die Fähigkeit, die Einheit des Gegenstandes von seinen sinnlichen Attributen zu unterscheiden. Unterstellt wird dabei ein implizites «Wissen», ein Bewußtsein um die Differenz der Attribute von ihrem «Träger». Indem die Attribute miteinander verglichen werden, entsteht das Wissen um den Gegenstand, dessen Attribute sie sind. Die Tätigkeit des Vergleichens, basierend auf dem Wissen «um» die Attribute, «konstituiert» gewissermaßen den Gegenstand.[1] Aber dies alles gehört lediglich zu einer philosophischen Traditionsbildung, deren Tragfähigkeit alles andere als gesichert ist.

Im Lichte der vorhin gemachten Bemerkungen hinsichtlich der problematischen Referenz des Begriffs muß diese kurze Synopsis nämlich genauer angeschaut und – dies sei bereits vorweggenommen – in etlichen Punkten problematisiert werden. Entscheidend dürfte die Beantwortung der Frage sein, inwiefern Aristoteles als autoritativer Bezugspunkt der genannten Tradition tatsächlich eine sachliche Basis für die von ihr behaupteten Komponenten des sensus communis darstellt. In seiner großangelegten Untersuchung über *Aisthesis*[2] hat Wolfgang Welsch nämlich ernste Bedenken gegen die Auslegungstradition erhoben.

[1] Vgl. Jos DECORTE, «Naar Zijn beeld en gelijkenis: de ziel», in: De Mitteleeuwse ideeënwereld 1000–1300, Ed. M. Stoffers, Heerlen-Hilversum 1994, 201–232, S. 209.

[2] Wolfgang WELSCH, *Aisthesis*. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987.

Im Zentrum seiner Abhandlung steht die berühmte Stelle aus *De anima* II, 6, worin die Rede ist von den «κοινὰ αἰσθητὰ» – den «gemeinsamen Sinnesgegenständen.»[3] In seinen eindrucksvollen Analysen hat Welsch meines Erachtens zeigen können, daß das «κοινὸν» lediglich die Bedeutung eines Gemeinsamen hat, das den verschiedenen Sinnen bei der Objektwahrnehmung zukommt. Aber dieses Gemeinsame betrifft eine Objekt-Ontologie. Die genannten Kategorien beziehen sich nämlich auf Objekte bzw. auf Angaben von Körperverhältnissen, die von einer Vielzahl von Sinnen gemeinsam wahrgenommen werden. Was Aristoteles demnach wirklich thematisiert, ist nicht ein spezifischer, zusätzlicher Sinn, sondern ein Verhältnis der Sinne zueinander im Rahmen ihres Gegenstandsbezugs. «Κοινὰ sind prinzipiell Körperverhalte.»[4]

Die Stelle, worauf die Tradition sich vor allem berufen hat, ist *De anima* III 1, 425 a 27. Dort heißt es: «Für die gemeinsamen Objekte haben wir bereits einen gemeinsamen Sinn (αἴσθησιν κοινήν)». Allerdings fängt der entsprechende Abschnitt bereits mit einem Satz an, der jeder Interpretation, die auf einen spezifischen Gemeinsinn hinweisen möchte, völlig entgegensteht: «Es kann jedoch auch kein eigenes Wahrnehmungsorgan für die gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte geben, die wir mit jedem einzelnen Sinn akzidentell (κατὰ συμβεβηκὸς) wahrnehmen wie Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Eins.»[5] «Akzidentell» heißt hier, daß der einzelne Sinn als solcher zwar auf den ihn betreffenden Wahrnehmungsaspekt eines Objekts gerichtet ist, auf die Körperverhältnisse des jeweiligen Objekts aber nur «nebenbei» gerichtet ist. Die «Körperverhalte» oder die «κοινὰ» der Wahrnehmung werden von den einzelnen Sinnen wahrgenommen, allerdings nur «akzidentell». Gemeinsam mit der Wahrnehmung der spezifischen Sinne werden die Körperverhalte oder die «κοινὰ» perzipiert: Die «αἴσθησις κοινή» ist nichts anderes als die mit den Einzelsinnen, allerdings akzidentell erfolgende Wahrnehmung der «Körperverhalte», der Wahrnehmungsobjekte.

Die daran anschließende Frage, was nun die Sinne daran hindert, auseinanderzufallen, wird von Aristoteles beantwortet, indem auf eine «Sinneseinheit» zurückgegriffen wird, die allerdings nichts mit einem «Gemeinsinn» zu tun hat. Die «Sinneseinheit» oder die «Einheit der Sinnesvermögen» wird bei Aristoteles in *De sensu* 7, 449a 5–20 abgehandelt. Von zentraler Wichtigkeit ist hier die Auskunft, daß die gleichzeitige Wahrnehmung von heterogenen Qualitäten wie «süß» und «weiß», die für

[3] *De anima* II 6, 418a, 15–20 (Über die Seele, Griech.-Deutsch, Hamburg 1995).
[4] WELSCH, *Aisthesis*, *op. cit.* (s. Anm. 2), S. 271.
[5] *De anima* III 1, 425a 14.

sich genommen einem spezifischen Sinn, hier dem Geschmack und dem Sehen, zugeordnet sind, nur deshalb möglich ist, weil eine «Einheit des Sinnesvermögens» (το αἰσθητικον μὲρος) existiert.[6] Man kann dann schlußfolgern, daß die einzelnen Sinne, wie Welsch sagt, «Funktionsweisen des einen und selben Sinnesvermögens»[7] sind. Von allergrößter Bedeutung ist bereits die Auskunft, daß Aristoteles keinen Zusatzsinn kennt, den man «sensus communis» nennen könnte, sondern lediglich eine funktionelle Wahrnehmungseinheit.[8]

Das Ergebnis der erkenntnistheoretischen und wahrnehmungspsychologischen Lektüre des sensus communis ist also in gewisser Hinsicht enttäuschend. Zumindest findet man keine Bestätigung für eine substantielle Vermögenstheorie. Es gibt, wie bereits angedeutet, keinen Zusatzsinn. Die Sinne sind offenbar synthetisch-funktional miteinander verwoben. Man könnte also lediglich von einer funktionalen Einheit der Sinne sprechen, einem intersensorischen Bezug, wodurch die verschiedenen Wahrnehmungen synthetisiert werden. In diesem Zusammenhang scheint es mir sinnvoll, einen größeren zeitlichen Sprung zu machen und uns auf die Anfänge der argumentationstheoretisch-antiskeptischen und sozialethischen Deutung zu beziehen.

Allerdings sind die sinnestheoretischen Überlegungen nun nicht gänzlich vergessen. Bezeichnenderweise wird bei Shaftesbury, in der berühmten Abhandlung *Sensus communis: Ein Versuch über die Freiheit von Witz und Laune*[9] der Gemeinsinn als ein ästhetisches Vermögen eingeführt. Hier ist der Gegner die skeptische Philosophie[10], die alles in Zweifel zieht, auch unsere «natürliche Redlichkeit und Gerechtigkeit» (natural Faith and Justice), wobei Shaftesbury dem Eiferer dieser radikalen Aufklärung gewissermaßen einen performativen Widerspruch attestiert. Denn weshalb sollte man einen solchen Überzeugungseifer an den Tag legen, wenn nicht eine «Sorge um uns» (concern for Us) und ein «natürliches Wohlwollen» (natural Affection), also etwas Gemeinsames unterstellt wer-

[6] *De sensu* 7, 449a 8–9 (De sensu and De memoria, ed. G.R.T. Ross, New York 1973, S. 96).

[7] WELSCH, *Aisthesis*, *op. cit.* (s. Anm. 2), S. 324.

[8] Vgl. Friedo RICKEN, Probleme der Aristotelischen Wahrnehmungslehre, in: *Philosophische Rundschau* 1991 (38), Heft 3, S. 209–225.

[9] Anthony ASHLEY COOPER, Earl of Shaftesbury, Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor, in: Standard Edition (engl.-deutsch), Aesthetics I, 3, hrsg. von W. Benda u.a., Stuttgart 1992, S. 14–129.

[10] Zur Geschichte des neuzeitlichen Skeptizismus siehe: Richard H. POPKIN, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley-Los Angeles-London 1984 (1960).

den kann.[11] Auch die «skeptische Art des Witzes» wird dadurch zum indirekten Beweis dafür, daß deren Protagonisten «ihre Liebe zur Gesellschaft» und «Humanität und Gemeinsinn» nicht wegräsonieren lassen.[12] Aber was *ist* nun der Gemeinsinn? Er ist «der Sinn für das öffentliche Wohl und das gemeinsame Interesse; Liebe zum Gemeinwesen oder zur Gesellschaft, natürliches Wohlwollen, Menschenliebe, Zuvorkommenheit oder jene Art bürgerlicher Gesinnung, welche aus dem rechten Sinn für die gemeinsamen Rechte der Menschheit und der naturgegebenen Gleichheit erwächst, die unter den Geschöpfen der gleichen Gattung anzutreffen ist.»[13]

Im wesentlichen ist der «common sense» in dieser Deutung ein sozial-ethisches Vermögen egalitärer Ausrichtung, eine Anlage demokratischer Natur. Shaftesbury ist der Meinung, daß dieses Vermögen bereits im Naturzustand (the State of Natur) vorhanden gewesen sei – als ursprüngliches «Gefühl» für das Gemeinschaftliche. Dies hat verschiedene Implikationen. Im Hinblick auf den Status ethischer Urteile gilt, daß diese letztlich nicht auf Konvention oder Übereinkunft gepropft, sondern natürlich und «substantiell» (substantial) ausgerichtet sind. Was die Begründung jener Urteile betrifft, hat die Natürlichkeit ihres Ursprungs zur Folge, daß es im Zweifelsfall immer sinnvoll ist, am «allgemeinen Menschenverstand festzuhalten»[14]. Und was die Genese dieser Urteile betrifft, sind sie das Resultat einer ethisch-ästhetischen Gesinnung, einer Sensibilität für die Orte, wo sie uns gleichsam ad oculos demonstriert werden: «Das den Dingen innewohnende Venustum, das Honestum, das Decorum wird sich einen Weg erzwingen.»[15]

In der Philosophie von Thomas Reid und der Tradition der Schottischen Realisten gehört die Verteidigung des «common sense» ebenfalls zur wichtigsten Waffe gegen den Skeptizismus.[16] Zurückgegriffen wird in diesem Zusammenhang auf einen nativistischen epistemischen Input, also auf ein ursprüngliches Vermögen, worin selbstevidente und unkorrumpierbare erste Prinzipien enthalten sind. Elementares Urteilen ist et-

[11] Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor, *op. cit.* (s. Anm. 9), S. 59.

[12] *Ibid.* S. 65.

[13] *Ibid.* S. 71.

[14] *Ibid.* S. 107.

[15] *Ibid.* S. 117.

[16] In der angelsächsischen Philosophie reicht diese Verteidigung des Common Sense bis zu George Edward Moore. Vgl. «A Defense of Common Sense», in: Philosophical Papers, London-New York 1959, 32–59; «The Conception of Reality» , in: Philosophical Studies, London 1922, 197–219.

was, worin «every man is a competent judge» und «to judge of first principles, requires no more than a sound mind free from prejudice»[17]. Was den ersten Prinzipien widerspricht, ist «not only false but absurd», und aus diesem Grund ist immer «a proof ad absurdum» möglich.[18] Auch im Bereich moralischen Urteilens existieren solche Prinzipien, deren Existenz nicht sinnvoll bezweifelt werden kann. Wenn dies dennoch geschieht, bliebt immer noch die Möglichkeit, an das «Tribunal des common sense» zu appellieren.[19] Schließlich bleibt, wie Reid in seinem *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* betont, nichts anderes übrig: «Philosophy has no other root but the principles of Common Sense»[20].

Reid setzt in moralischen Angelegenheiten also einen Kanon von evidenten ersten Prinzipien voraus, die keinerlei Deduktion oder Beweises bedürfen, sondern im Grunde vernunftgegeben und Ausdruck eines moralischen Vermögens, eines «moral sense» oder eines «Vermögens» (faculty) sind.[21]

Für Kant hat der Gemeinsinn (vor allem) eine ästhetische Funktion. Wie Josef Früchtl hervorhebt, wird das Gemeinsinn-Konzept Kants auf exemplarische Art und Weise im Kontext der Möglichkeitsbedingungen des ästhetischen Urteils entwickelt. Die argumentationstheoretischen, die erkenntnistheoretischen und vermögenspychologischen sowie die sozialethischen Aspekte kommen hier – Früchtl zufolge – alle zur Geltung. Argumentationstheoretisch steht vor allem der exemplarische Charakter eines Kunstwerks im Zentrum: das ästhetische Urteil hat immer eine demonstrative Komponente, weil es sich nicht ohne den Bezug auf ein musterhaft gültiges Kunstwerk begründen läßt.[22] Die eigentümliche Modalität eines Geschmacksurteils, nämlich seine «Notwendigkeit», hängt unmittelbar mit dieser Musterhaftigkeit des Gegenstandes zusammen.

Der Gemeinsinn hat aber bei Kant vor allem eine erkenntnistheoretische Signatur. In der *Kritik der Urteilskraft* wird der Gemeinsinn als eine notwendige Bedingung des Geschmacks*urteils* eingeführt. Denn im Un-

[17] Thomas REID, «Essays on the intellectual Powers», in: Inquiry and Essays, Eds.: K. LEHRER/R. BEIANBLOSSOM, Indianapolis 1975, 127–295, S. 259.

[18] *Ibid.* 261. «That the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call MYSELF, my MIND, my PERSON» (S. 269), ist eines von diesen Prinzipien.

[19] «Essays on the active Powers», in: Inquiry and Essays, *op. cit.*, 297–368, S. 352.

[20] *Ibid.* 2–125, S. 7.

[21] Essays on the active Powers, *op. cit.* (s. Anm. 19), S. 322.

[22] KANT, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl VORLÄNDER, Hamburg 1974, § 46 (182), S. 161.

terschied zu den Erkenntnisurteilen, die auf einem objektiven Prinzip beruhen und «unbedingte Notwendigkeit» erheischen, aber auch im Unterschied zu dem «Sinnengeschmack», der auf keinerlei Notwendigkeit Anspruch erheben kann, beruhen Geschmacksurteile gleichsam auf einem zwischen diesen Polen gelagerten epistemischen Bereich. «Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden.»[23]

Im Bereich des Erkennens und Urteilens spielt die Mitteilbarkeit – «samt der Überzeugung, die sie [die Erkenntnisse und die Urteile; J.-P. Wils] begleitet» – eine wichtige Rolle, «denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu». Insofern aber ästhetische Urteile lediglich subjektiv sind und auf das «Gefühl» des wahrnehmenden Subjekts bezogen sind, muß «die allgemeine Mitteilbarkeit des Gefühls», so sie möglich sein sollte, ein besonderes Vermögen voraussetzen – «einen Gemeinsinn». Allerdings ist die Rede von einem «Vermögen» nicht unproblematisch. Kant selbst fügt sofort hinzu, daß hier keine «psychologische(n) Beobachtungen» unterstellt werden, sondern lediglich eine transzendentale Voraussetzung, «die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit», gemacht werde.

Was nun die Quelle der Geschmacksurteile betrifft, sind diese auf dem «Gefühl» gegründet. Dieses aber kann kein «Privatgefühl» sein, wie Kant sagt, denn dann wären sowohl die Mitteilbarkeit als auch der Anspruch auf Richtigkeit des ästhetischen Urteils unmöglich. Es handelt sich also um ein «gemeinschaftliches» Gefühl. Erneut hebt Kant hervor, daß es sich beim Geschmacksurteil nicht um ein empirisches Datum handelt, sondern um eine «bloß idealische Norm.»[24] «Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt; das beweist unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen.»[25]

Der Gemeinsinn ist also – bis auf weiteres – nichts anderes als eine Unterstellung im Gefolge der Zumutung, einem Geschmacksurteil zustimmen zu sollen. Ein sensus communis wird also lediglich vorausgesetzt. Wenn von der «Mitteilbarkeit» des Geschmacksurteils die Rede ist, wird also ein Kriterium jeder Erkenntnis genannt, das im Falle ästhetischen Urteilens eine Gefühlskomponente hat – den sensus communis. Was aber noch fehlt, ist die Antwort auf die Frage, wie sichergestellt

[23] *Ibid.* § 20 (64), S. 79f.
[24] *Ibid.* § 22 (67), S. 81.
[25] *Ibid.* § 22 (67–68), S. 82. Hervorhebung von mir, J.-P. Wils.

werden kann, daß die Mitteilbarkeit nun auch wirklich eine Kommunikation über etwas Gemeinsames darstellt. Wir verfügen bis jetzt zwar über eine Voraussetzung (mit einer unbestimmten Ontologie), über ein Kriterium und einen «Bestimmungsgrund»[26] (Mitteilbarkeit des Gefühls), über den Gedanken einer normativen Erwartung (idealische Norm), aber noch nicht über eine Einsicht in die Funktionsweise der Genese eines ästhetischen Urteils. Wie sieht also die Praxis ästhetischen Urteils aus?

> «Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an andere nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert.»[27]

In diesem komplexen Bedeutungshorizont des sensus communis sei deshalb das Element des «Vergleichens» hervorgehoben, das bereits in der anfangs erwähnten Tradition eine wichtige Rolle spielt. Der Gemeinsinn ist offenbar ein Vermögen des Aspekt-Vergleichs, die kognitive Fähigkeit eines Standpunkt-Wechsels, der die potentielle Fremdheit des Urteils des Andern zurückbezieht auf den eigenen Erkenntnisort. Sobald wir diesen Aspekt des Vergleichens in einen sozial-ethischen Kontext transformieren, worin der sensus communis immer eine prominente Bedeutung besaß, stoßen wir auf das Vermögen der Gegenseitigkeit. Modern ausgedrückt: Der sensus communis enthält die Struktur der Reziprozität.

Auf den (virtuellen) Dialog der Standpunkte geht Kant auch im Zusammenhang mit dem (aus den epistemologischen Gefilden verbannten) «gemeinen Menschenverstand» ein. Dessen Maximen lauten: «1. Selbstdenken. 2. An der Stelle jedes Anderen denken. 3. Jederzeit mit sich einstimmig denken.»[28] Interessant ist die zweite Maxime, die Kant auch die Maxime der «erweiterten Denkungsart» nennt. Es handelt sich hier um die Fähigkeit eines Urteilenden, der «aus einem allgemeinen Standpunkte (den er nur dadurch bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert.»[29] Dies kommt der

[26] *Ibid.* § 1 (4), S. 39.
[27] *Ibid.* § 40 (157), S. 144f.
[28] *Ibid.* § 40 (158), S. 145.
[29] *Ibid.* § 40 (159), S 146.

Grundfigur der ethischen Kriteriologie, nämlich der Verallgemeinerung der eigenen Maxime, sehr entgegen.

An dieser Stelle ist nun auch die dritte Komponente – die sozialethische – anschlußfähig, denn die Mitteilbarkeit als das qualitative Merkmal der «erweiterten Denkungsart» hat auch eine moralische Implikation.[30] «An der Stelle eines jeden Anderen denken» kann immerhin als eine «Maxime» aufgefaßt werden, welche dem Kantschen Moralkriterium – dem der Verallgemeinerbarkeit – äußerst nahe kommt. Allerdings ist noch ein weiterer moralisch relevanter Aspekt mit dem sensus communis verbunden: der der Urteilskraft. Allerdings weist Kant immer wieder darauf hin, daß die Moralphilosophie sich vor einer Kontamination mit Empirie und Erfahrung hüten solle. Sie wird deshalb nur als «reine» Urteilskraft bezeichnet, die – angeblich unabhängig von Erfahrung – das Sittengesetzt selber dargestellt, den «Typus des Sittengesetzes». Im Grunde wird hier der Test der Verallgemeinerung durch den Verstand lediglich vollzogen.[31]

In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hatte Kant aber noch einen anderen Aspekt des «gemeinen Menschenverstandes» hervorgehoben, den einer spezifischen Urteilskraft: Menschen, die über Gemeinsinn (sensus communis) verfügen, «sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (in concreto)». Dieser Verstand ist der «gesunde Menschenverstand (bon sens)». Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von einem «logischen Takt», «wo die Überlegung den Gegenstand sich auf vielerlei Seiten vorstellig macht und ein richtiges Resultat herausbringt.» Freilich handelt es sich hier jeweils nur um einen «Gegenstand der Erfahrung», wobei die diesbezüglichen Urteile «durch Versuch und Erfolg kontinuierlich bewähret werden»[32]. Hier ist also eine «Urteilskraft» am Werke – «das Vermögen, das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden»[33] –, welche empirisch-pragmatische Fortschritte bei der Gegenstandsbehandlung macht. Man kann auch diese Urteilskraft eine empirisch-praktische Urteilskraft nennen.

Obzwar sie hier auf die Alltagspraxis eingeschränkt wird, kann man ihrer Behandlung einen weiteren wichtigen Hinweis auf die Rolle des sensus communis entnehmen. Vorsichtig ausgedrückt: Der sensus communis ist ein moralanaloges Vermögen, das bei Kant – je nach Nähe zur

[30] Josef FRÜCHTL, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung, Frankfurt a.M. 1996, S. 454.

[31] Kritik der praktischen Vernunft, Ed. VORLÄNDER, Hamburg 1974 (119), S. 79.

[32] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Werkausgabe Bd. XII, Ed. WEISCHEDEL, Frankfurt a.M. 1980, 396–690, S. 423f.

[33] *Ibid.* S. 509.

Transzendentalphilosophie bzw. je nach Ferne zur Erfahrung – unterschiedliche ästhetische, moralische und alltagspraktische Bestandteile hat. Was die Moralbezogenheit dieses sensus communis betrifft, gilt Folgendes: Nicht wie in der common-sense-Tradition ist der Gemeinsinn ein Reservoir transhistorischen ethischen Wissens[34], aber immerhin billigt Kant ihm zu, über die Kompetenz der Verallgemeinerungsfähigkeit quasi-naturaliter zu verfügen. Aber auch nicht wie in den streng transzendentalphilosophischen Partien der Moralphilosophie wird die praktische Urteilskraft auf Regeldemonstration restringiert, sondern in ihrer Verbindung mit dem sensus communis als «gemeinem Menschenverstand» wird ihr die Fähigkeit zur anwendungsbezogenen Konkretisierung des moralischen Gesetzes zugebilligt – zur Applikation.

In unserer Rekonstruktion haben wir mittlerweile zwei Elemente der Kantschen Moralphilosophie hervorgehoben, die man ebenso in seiner Thematisierung des Gemeinsinns wiederfindet. Die Fähigkeit zur Verallgemeinerung, freilich wesentlich verbunden mit dem Gedanken der «Mitteilbarkeit», gehört ebenso zum sensus communis wie die Fähigkeit zur Regelanwendung. Und ebenso wie Kant neben dem rein moralphilosophischen Test der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime und der idealen Mitteilbarkeit eine dem gemeinen Verstand eigene «erweiterte Denkungsart» kennt, hat auch die «praktische Urteilskraft» eine «reine» und eine erfahrungsbezogene, auf die Situation und den Einzelfall realiter bezogene Urteilskraft, die an den sensus communis gebunden ist. Man könnte es auch so ausdrücken: Der Fall dient hier nicht der apriorischen Demonstration der Gesetzesallgemeinheit, indem er als «Typus» aufgefaßt wird, sondern der «erfahrungsgeschärften» Inkarnation des moralischen Gesetzes in einem konkreten Anwendungsfall. Freilich gilt auch hier zu bedenken, daß die Schwankungen zwischen einer reinen Urteilskraft und einer empirisch-praktischen Urteilskraft wiederkehren in der Gegenüberstellung eines «sensus communis aestheticus» und eines «sensus communis logicus» – und so wäre zu ergänzen – «sive practicus».

Rückblickend auf die Geschichte des sensus communis läßt sich festhalten: Am schwersten zu verteidigen scheint ausgerechnet jenes Verständnis, das in der philosophisch-theologischen Tradition am wirkmächtigsten war: das eines Zusatzsinnes. Gerade hieraus haben sich auch all jene Überlegungen gespeist, die auf ein Vermögen in einem substantiell-anthropologischen Sinne gesetzt haben. Die anti-skeptische Tradition

[34] Hans Georg GADAMER spricht zu Recht davon, der Begriff des «sensus communis» habe «einen naturrechtlichen Klang». Vgl. Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 19.

etwa hat in ihren naturrechtlich eingefärbten Anliegen auf ein solches Vermögen zurückgegriffen. Dennoch lassen sich auch Zusammenhänge feststellen. Die genuin-aristotelische Funktionseinheit der Sinne kann zu den wahrnehmungspsychologischen Voraussetzungen des ästhetischen Urteils gerechnet werden. Die argumentationstheoretisch-antiskepktischen Aspekte bilden gleichsam eine naturrechtliche Vorstufe zu den von Kant epistemologisch und kriteriologisch angeschärften Bedingungen des ethischen Urteils. Aus ihnen gehen die intersubjektivitätstheoretischen Überlegungen zu Reziprozität und Kommunikation, zum Standpunktwechsel und zur Urteilskraft als einer applikativen Fähigkeit, Allgemeines und Situatives im Sinne einer *hermeneutischen* Regelanwendung zu vermitteln, hervor.

Die Redeweise von einem «Vermögen» ist also nur schwer zu verteidigen. Eine solche Auffassung wäre – zumal im heutigen moralphilosophischen Diskurs – schwerwiegend und voraussetzungsreich. Ihre Begründung im anthropologie-abstinenten Gelände kontemporären Denkens dürfte kaum möglich sein. Aber die gesamte alteuropäische Tradition[35] unterstellte mit großer Selbstverständlichkeit, daß die Strukturen basalen Wissens, sowohl in theoretischer als auch in praktisch-ethischer Hinsicht, ein quasi-natürliches und von daher auch geteiltes, humanes – sprich anthropologisches – Fundament besitzen

Um der Operationabilität und der analytischen Ergiebigkeit willen wird es sich aber als angemessener erweisen, statt von Gemeinsinn häufig von «Gerechtigkeitssinn» zu sprechen. Die alteuropäischen Hypotheken lassen sich dann leichter abtragen. Der Gemeinsinn bzw. der Gerechtigkeitssinn soll demnach nicht in einer rückwärtsgerichteten Bewegung anthropologisiert werden, nachdem ihm analytisch und konzeptionell für diesen Anspruch zu wenig abgewonnen werden konnte. An dekorativen Kategorien fehlt es nicht gerade im moraltheoretischen Diskurs der Gegenwart. Insofern wir aber einige Strukturen am Gemeinsinn beschreiben können, die in gewisser Weise unhintergehbar sind, erlauben wir uns, das solchermaßen abgeschlankte Prädikat «anthropologisch» weiterhin zu verwenden. Damit hat sich bereits eine Differenzierung zwischen zwei Konzepten von Gemeinsinn in unsere Betrachtungweise eingeschlichen. Nennen wir sie der Einfachkeit halber ein «starkes» und ein «schwaches» Konzept.

Ein «starkes» Konzept wäre ein solches, das eine *substantielle* Auffassung bezüglich Kontext und Gehalt von gemeinsinn-orientiertem Ver-

[35] Diese Tradition endet in den nach-hegelschen Philosophien, vor allem in der Philosophie Friedrich Nietzsches.

halten hegt. Der Kontext einer solchen substantiellen Auffassung wird heute vor allem vor dem Hintergrund eines bestimmten Gesellschaftsmodells oder eines bestimmten politischen Ordnungsmodells gebildet. Der Gehalt des «starken» Konzepts besteht aus einem Kanon von zentralen Werten, die mit sozialer Bindekraft ausgestattet sind, bzw. aus einem kleinen Kodex sozialethischer Grundnormen. Das «schwache» Konzept enthält sich solcher anspruchsvollen Annahmen, ohne daß dadurch über die Möglichkeit und die Angemessenheit solcher Annahmen im Detail bereits entschieden ist.

Das «schwache» Konzept könnte man auch *transzendental* nennen. Es bemüht sich, die Bedingung der Möglichkeit sozial-orientierten Verhaltens aus einigen wenigen elementaren «quasi-anthropologischen» Grundelementen herzuleiten. Das «schwache» Konzept begibt sich auf die Suche nach einigen formalen Merkmalen gemeinsinn-orientierten Handelns. Statt einer inhaltlichen Durchbuchstabierung des sensus communis widmet es sich der Beschreibung der elementaren Struktur des unterstellten Vermögens im Kontext gehaltvoller Theorien der Gerechtigkeit. Dabei gehen wir von zwei notwendigen, wenn auch nicht bereits hinreichenden Bedingungen aus: erstens von dem Strukturdatum des «Gemeinen» bzw. «Gemeinsamen» und zweitens von der «Tätigkeit des Vergleichens» im Sinne der «Standpunktübernahme».

II. «Common sense» und «sense of justice»: Stationen zu einer hermeneutischen Sozialphilosophie

Bereits in der frühen *Theorie der Gerechtigkeit* hatte Rawls auf ein Vermögen des Menschen rekurriert, das er «Gerechtigkeitssinn» nannte. Man könnte es identifizieren mit dem «Gemeinsinn» (sensus communis), denn Rawls stellt es ausdrücklich in die Tradition des «common sense». Ohne diesen «Gerechtigkeitssinn» besäße der Prozeß wohlerwogenen Urteilens kein lebensweltliches Fundament. Die Theorie der Gerechtigkeit sei sogar, so Rawls, «eine Theorie der moralischen Gefühle [...], sie legt die Grundsätze dar, denen unsere moralischen Fähigkeiten folgen, oder genauer: unser Gerechtigkeitssinn.»[36] Gleichwohl wird die Analyse des Gerechtigkeitssinns nicht auf die Anthropologie abgewälzt, sondern auf den Zustand des Überlegungs-Gleichgewichts bezogen: Wer wissen will, was der «Sinn für Gerechtigkeit» beinhaltet, sollte die Urteile im «Überlegungs-Gleichgewicht» prüfen.[37]

[36] Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979, S. 70.
[37] *Ibid.* S. 68.

Die *Praxis* der Herstellung dieses Überlegungs-Gleichgewichts kann man durchaus auffassen als eine Tätigkeit des Vergleichens bzw. der Angleichung nicht nur der vorhandenen eigenen Überzeugungen mit jenen, die als Grundsätze oder Prinzipien im Verfahren konstruiert werden, sondern auch als Vergleich und Angleichung der verschiedenen Standpunkte der am Verfahren Beteiligten. Ein formales Merkmal des sensus communis ist damit realisiert. Aber was läßt sich genauer über diesen Gerechtigkeitssinn sagen?

Rawls vermeidet es, den Gerechtigkeitssinn in der anthropologischen Topologie moralischer Anlagen zu situieren. Der «sense of justice» hat vielmehr moralpsychologische und somit auch moralgenetische Bedingungen. Dennoch wäre es gerechtfertigt, zumindest von einem «quasi-anthropologischen» Vermögen zu sprechen. Rawls unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einer «autoritätsorientierten», einer «gruppenorientierten» und einer «grundsatzorientierten Moralität». Gerechtigkeitsgrundsätze liegen zwar bereits in einer «gruppenorientierten» Moralität vor, denn diese verfügt schon über die Idee der Gleichheit. Aber erst in einer grundsatzorientierten Moralität, also dort, wo Grundsätze (der Gerechtigkeit) zum Habitus der Adressaten geworden sind, kann von einem «Gerechtigkeitssinn» die Rede sein.

Nicht schon die (gruppenorientierten) «Gemeinschaftsgefühle»[38], sondern allererst das Verstehen der Gerechtigkeitsprinzipien bewirkt also das *Entstehen* eines Gerechtigkeitssinnes. Hermeneutisch betrachtet hat der Gerechtigkeitssinn eine Genese – er ist das Ergebnis der Existenz im gehaltvollen moralisch-politischen Horizont einer konkreten Lebensform. Aber ebenso ist der Sinn für Gerechtigkeit auf die kognitive Internalisierung von Gerechtigkeitsproblemen verwiesen und auf die kognitive Explikation der zu ihrer Lösung anstehenden Prinzipien bezogen.

Es ist also die Erkenntnis der Grundsätze, die, wie Rawls an anderer Stelle sagt, den «Wunsch»[39] entstehen läßt, ihnen gemäß zu handeln. Die Einheit von Erkenntnis und Motiv ist der «sense of justice». Es gibt demnach zwei Aspekte an ihm, die man unterscheiden sollte: einerseits die Anlage bzw. das Vermögen des Gerechtigkeitssinns und andererseits seine primären Äußerungen bzw. die kognitiven Grundsätze, in denen er sich spiegelt. Der «Sinn für Gerechtigkeit» impliziert aber nicht bloß ein dispositionelles Vermögen, eine Fähigkeit, sondern auch eine motivationale Einstellung oder eine Bereitschaft zum gerechten Handeln.[40] Dar-

[38] *Ibid.* S. 515.
[39] *Ibid.* S. 519.
[40] Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M. 1998, S. 85f.

über hinaus hat der öffentliche Charakter des «sense of justice» zur Folge, daß man ihn als ein auf Gleichheit angelegtes Vermögen auffassen kann. Auch wenn die Grundsätze der Gerechtigkeit durchaus Differenzen zwischen Menschen voraussetzen, bzw. die Menschen Differenzen bis zu einem gewissen Grad sogar aus Gründen der Gerechtigkeit akzeptieren können, hat der Gerechtigkeitssinn eine egalitäre Innenseite. Er geht von der *Gleichheit* aller Bürger aus.

Die primäre Äußerung des Gerechtigkeitssinns liegt deshalb in der «Idee der sozialen Kooperation». In ihr konkretisiert sich die Haltung der «Reziprozität»: «Alle, die sich beteiligen und ihren Beitrag leisten, so wie es die Regeln und Verfahren fordern, müssen nach Maßgabe einer geeigneten Vergleichsbasis in angemessener Weise davon profitieren können.»[41] Die Reziprozität als eine «Beziehung zwischen Bürgern» verlangt also ein Ordnungskonzept, die Idee einer «wohlgeordneten Gesellschaft», worin die Idee der sozialen Kooperation Gestalt bekommt. Gleichwohl basiert die wohlgeordnete Gesellschaft auf einer Voraussetzung, die sie zwar generieren, aber nicht in toto hervorbringen kann – auf der Voraussetzung, daß es einen Gerechtigkeitssinn der Bürger gibt, den diese gleichsam als Vermögen der Exploration und der Anerkennung von Gerechtigkeitsprinzipien von sich aus einbringen.

Rawls verwendet an verschiedenen Stellen seiner Arbeiten auch den Begriff des «common sense». Seine Bedeutung ist nicht immer klar: «Gemeinsames Wissen»[42] wird er oft genannt, wobei hier vor allem an einen «Vorrat gemeinsamer Grundbegriffe und stillschweigend für wahr gehaltener Grundsätze» gedacht wird, die im common sense latent vorhanden sind.[43] Im Grunde handelt es sich hier um ein durchaus gehaltvolles Potential moralisch-politischer Ideen und Ideale, um Prinzipien mit einer sozial-ethischen Signatur. Ohne diese Ressource hätte der Prozeß einer kontraktualistisch dimensionierten Festlegung der ersten elementaren Gerechtigkeitsprinzipien keinerlei Fundament. Erst in zweiter Instanz, basierend auf dem common sense und als dessen Spezifikation, kommt der Gerechtigkeitssinn ins Spiel. Dieser kann seinerseits als die Fähigkeit aufgefaßt werden, unter der normativen Bedingung der Reziprozität und der Toleranz die liberalen Gerechtigkeitprinzipien zu verstehen und sie anzuwenden.

Trotz alledem bleibt Rawls äußerst zurückhaltend, sobald eine substantiellere Deutung der genannten «Vermögen» ansteht. Der Gerechtig-

[41] *Ibid.* S. 82.

[42] «Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie», in: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, 80–158, S. 114.

[43] *Ibid.* S. 84.s

keitssinn fungiert, wie Rawls an einer Stelle seiner Studie über den «Vorrang der Grundfreiheiten» betont, zunächst nur als eine «rein formale Annahme»[44]: Er wird in Korrespondenz zu dem Maße entwickelt, in dem auf der Grundlage des common sense, den in einer Gesellschaft vorhandenen moralischen Ressourcen, Gerechtigkeitsprinzipien überhaupt entworfen werden. Der Gerechtigkeitssinn ist demnach keine transhistorische Quelle von moralischem Wissen. Obzwar er ein sozial-ethisches Wissen durchaus transportiert, ist er vielmehr «das Ergebnis von Geschichte und Kultur»[45].

Der Gerechtigkeitssinn bildet also eine moraltheoretische Spezifikation des Gemeinsinns. Er wird demnach nur als eine Hintergrundannahme verwendet, die im Verfahren eines politischen Konstruktivismus einen Bestandteil von dessen Ausgangsbedingungen ausmacht. Konstruktivismus heißt hier: Orientiert an den vorhandenen Ressourcen politischer Moralität, wird im Prozeß einer Urteilsbildung ein Überlegungsgleichgewicht hergestellt, woraus die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness konstruiert werden.[46] Der sense of justice ist m. a. W. ein Element der Konstruktion – dasjenige Vermögen, das im Prozeß der öffentlichen bzw. politischen Urteilsbildung notwendigerweise vorausgesetzt werden muß. Der Gerechtigkeitssinn ist deshalb Teil einer *politischen* Konzeption der Person.

Er kann demnach nicht als ein moralisches oder anthropologisches Vermögen verstanden werden, das uns in eine «Gemeinschaft» führt. Eine solche Gemeinschaft, weil sie auf der Zustimmung zu einer wahrheitsorientierten «umfassenden Lehre» beruhen würde, wird von Rawls schlicht als «repressiv»[47] bezeichnet. In einem gewissen Sinne wäre ein Gerechtigkeitssinn in ihr sogar fehl am Plaz. Er hätte seine kritisch-diagnostizierende Funktion eingebüßt, bzw. die Entwicklung dieser Funktion wäre überflüssig. Der sense of justice ist dann erforderlich, wenn die Reziprozität der Relation der Bürger nicht mehr durch eine gemeinsame Konzeption des guten und gerechten Lebens gesteuert wird. Der Gerechtigkeitssinn ist gewissermaßen formalisiert zu einer Urteilskompetenz in politischen oder öffentlichen Angelegenheiten auf der Basis eines Sinnes für Reziprozität, aber ohne konsensuelle Hintergrundgewißheit bezüglich des Gehaltes dieser Gegenseitigkeit.

[44] «Der Vorrang der Grundfreiheiten», in: Die Idee des politischen Liberalismus, *op. cit.* (s. Anm. 42), 159–254, S. 187.

[45] *Ibid.* S. 188.

[46] Vgl. «Politischer Konstruktivismus», in: Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M. 1998, 169–218, S. 169ff.

[47] Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, *op. cit.* (s. Anm. 42), S. 107.

Dennoch sagt Rawls entscheiden zu viel (bzw. zu wenig), wenn der Gerechtigkeitssinn gelegentlich zu einer «rein formalen Annahme» zurückgestuft wird. An dieser Stelle sei deshalb die motivationale Seite des Gerechtigkeitssinns erneut hervorgehoben, denn formale Annahmen (im Rahmen des Theoriekonzepts) können die reziproke Handlungsrücksicht nicht motivieren. Rawls nimmt immerhin mit seiner Auffassung über einen sense of justice eine interessante moralphilosophische Position ein. Die Frage nämlich, was uns motiviert, um unser öffentliches Handeln an Gerechtigkeitsgrundsätzen zu orientieren, kann im Grunde nur im Hinblick auf bestimmte Interessen oder Wünsche beantwortet werden. Um hier einem essentialistisch-anthropologischen Fehlschluß zu entgehen, muß auf ein Repertoir anthropologischer Grundbedürfnisse als Grundlage solcher Wünsche verzichtet werden.

Rawls selber unterscheidet zwischen drei Arten von Wünschen: 1) den «objektabhängigen Wünschen», 2) den «von Prinzipien abhängigen Wünschen» und 3) den «von Konzeptionen abhängigen Wünschen». Erstere könnte man «Wünsche erster Ordnung» nennen. Sie sind unmittelbar objektbezogen, ohne Vermittlung von moralischen Reflexionen. Die zweite Art von Wünschen – die Art der von Prinzipien abhängigen Wünschen (wie der Wunsch, gerecht zu handeln) – ist an Grundsätze, etwa solche der Fairness, geknüpft. Die dritte Art von Wünschen – die Art der von Konzeptionen abhängigen Wünsche – ist bezogen auf übergreifende Ideale oder Selbstkonzepte, wovon die von Prinzipien abhängigen Wünsche einen wichtigen Bestandteil ausmachen.

Wenn wir nun in Rawls' Modell einen Gerechtigkeitssinn unterstellen, setzen wir gleichsam voraus, daß es «von Prinzipien abhängige» Wünschen gibt. Wir gehen dabei von einer bestimmten Auffassung über Motive und ihre Wirkungsweise aus. Jedenfalls wird hier unterstellt, daß Motive nicht unbedingt eine naturalistische Interpretation erforderlich machen. Sie sind Bestandteil der Gründe selber, die wir in Grundsätzen zusammenfassen. Dies erklärt, weshalb Rawls schon in der *Theorie der Gerechtigkeit*, wie wir gesehen haben, den Gerechtigkeitssinn mit dem Überlegungs-Gleichgewicht direkt in Zusammenhang brachte. Insoweit jede Theorie praktischer Rationalität Handlungsgründe sowohl unter dem Aspekt ihrer Rechtfertigung als auch unter dem Aspekt ihrer Erklärung betrachten muß, müssen nicht nur rechtfertigende Gründe, welche die Geltung von Grundsätzen nachweisen, sondern auch erklärende Gründe, welche die Wirksamkeit oder Motivationskraft von Gründen einsichtig machen, geliefert werden.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Rawls in seiner Konzeption des Gerechtigkeitssinns die erklärenden Gründe eng an die rechtfertigenden Gründe zurückbindet. Nicht das Motiv erklärt die Rechtferti-

gung, sondern die Rechtfertigung – im Zuge eines Verfahrens, das die elementaren Strukturen des Gerechtigkeitsmodells anhand des Vernunftmodells eines Überlegungs-Gleichgewichts konstruiert – bildet zugleich das Motiv zu handeln. Im Hinblick auf die Diskussion über das Verhältnis zwischen Motiven und Rechtfertigung durch Gründe nimmt Rawls den Standpunkt des Internalismus ein. Dieser besagt, daß die Gründe, warum eine Handlung richtig (bzw. gerechtfertigt) ist, dieselben sind, warum man eine Handlung ausführt. Rechtfertigende Handlungsgründe benötigen nicht, wie der Externalismus behauptet, zusätzliche Motive.[48]

Nicht jede Rechtfertigung kann demnach auf ein nicht-rationales Motiv, also auf eine Wunschstruktur, reduziert werden, weshalb dann rechtfertigende Gründe immer nur einen hypothetischen Charakter hätten. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die einen normativen Status hat, weil sie verlangt, daß man nach ihren Grundsätzen handeln soll, dürfte also nicht auf Motive oder Wünsche angewiesen sein, die nicht essentiell mit den rechtfertigenden Gründen – hier mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen – zusammenhängen würden. Rawls vertritt einen Internalismus, der sich im übrigen ausschließlich an öffentlichen Gründen ausrichtet.[49] «Von Prinzipien abhängige» Wünsche sind Wünsche, die im Verfahren des «Überlegungsgleichgewichts» gleichsam rational substantiviert werden und insofern auch motivieren. Entsprechend ist der Gerechtigkeitssinn, obzwar anthropologisch postuliert, vor allem ein (notwendiges) Konstrukt (im Rawlsschen Sinne) in einem Rechtfertigungsdiskurs, der auf Kohärenzforderungen beruht. Der Diskurs der Rechtfertigung erklärt gleichzeitig, weshalb Menschen so und nicht anders handeln möchten. Anlage und Erkenntis bzw. Motiv und Rechtfertigung sind wesentlich verbunden.

Darüber hinaus hat diese Interpretation von Motiven zur Folge, daß der Gerechtigkeitssinn (als politische Spezifikation des Gemeinsinns) ein «offenes»[50] Vermögen darstellt. Die Anzahl seiner Motive ist in einem gewissen Sinne abhängig von der Anzahl wohlerwogener Gründe, die im

[48] Der klassische Text des Internalismus findet sich bei David HUME, Ein Traktat über die menschliche Natur, II, 3, 3 , Hamburg 1978, S. 150ff.: «Die Vernunft ist nur der Sklave unserer Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.»

[49] Vgl. Stefan GOSEPATH, Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M. 1999. Der Sprachgebrauch in Sachen «Internalismus» und «Externalismus» ist nicht einheitlich und die Problemlage oft unübersichtlich. Vgl. Jean-Claude WOLF/Peter SCHABER, Analytische Moralphilosophie, Freiburg-München 1998, S. 141ff.; Friedo RICKEN, Allgemeine Ethik (3. Aufl.), Stuttgart-Berlin-Köln 1998, S. 59f.

[50] Der Vorrang der Grundfreiheiten, *op. cit.* (s. Anm. 44), S. 163.

«Überlegungsgleichgewicht», das seinerseits immer nur ein vorläufiger Zustand ist, konstruiert werden. Der Gerechtigkeitssinn ist gleichsam Voraussetzung und Produkt zugleich des Verfahrens eines politischen Konstruktivismus. Urteilskompetenz und Motivationskompetenz sind in ihm ursprünglich vereint.

III. «The Law of Peoples» – eine hermeneutische Vertiefung

Eine wichtige Erweiterung des Gerechtigkeitskonzepts hat in *The Law of Peoples* stattgefunden. Dabei betrifft die Erweiterung nicht bloß das thematische Neuland, das hier betreten wird. Rawls überträgt hier nämlich das Konzept einzelstaatlicher Gerechtigkeit als Fairness auf das Völkerrecht (ius gentium). Im Zentrum steht dabei die Frage, wie das völkerrechtliche Verhältnis zwischen «constitutional liberal democratic» und «non-liberal but decent» Regierungen bzw. Völkern auf der Basis einer Gerechtigkeitskonzeption gedacht werden kann.[51] In diesem Zusammenhang werden jedoch auch die quasi-anthropologischen Vorgaben der Theorie stärker akzentuiert – vor allem der «sense of justice». In diesem Zusammenhang erlangen darüber hinaus jene moralisch-gehaltvollen Voraussetzungen der Gerechtigkeitstheorie – die Angewiesenheit der Theorie auf moralische Ressourcen, die in ihr nicht bloß konstruiert werden können – eine zentralere Bedeutung. Darüber hinaus bekommt die Idee der Toleranz im Rahmen des Grundkriteriums der Reziprozität (reciprocity[52]) erstmals eine deutliche Zuspitzung.

Die völkerrechtliche Ausdehnung des Konzepts läßt Rawls zu einer kurzen Charakterisierung der Grundannahmen des Konzepts, so wie es für eine einzelne Gesellschaft (the Domestic Case) gedacht war, zurückgreifen. Gerade diese Rekapitulation der früheren Gerechtigkeitstheorie im Lichte des neuen Aufgabenfeldes läßt durchaus Akzentverschiebungen und Spezifikationen erkennen. So wird der konstruktivistische Charakter der Theorie weniger akzentuiert. Weil das Völkerrecht eine bestehende Einrichtung darstellt, muß der «realistische» Charakter des neuen Unterfangens – die Ausdehnung des Gerechtigkeitskonzepts auf das

[51] Wir befassen uns hier nicht mit der Frage nach dem Verhältnis dieser «well-ordered peoples» einerseits zu den drei anderen Klassen von Völkern – den «outlaw states», den «societies burdened by unfavorable conditions» und den Gesellschaften, die Rawls als «benevolent absolutisms» bezeichnet.

[52] «This criterion requires that, when terms are proposed as the most reasonable terms of fair cooperation, those proposing them must think it at least reasonable for others to accept them, as free and equal citizens.» The Law of Peoples, Cambridge-London 1999, S. 14.

Völkerrecht – besonders betont werden. Für eine realistische Konzeption der Gerechtigkeit gibt es deshalb eine zentrale und unhintergehbare, gleichsam transzendentale Bedingung: «It must rely on the actual laws of nature and achieve the kind of stability those laws allow, that is, stability for the right reasons. It takes people as they are (by the laws of nature), and constitutional and civil laws as they might be.»[53]

Darüber hinaus verwendet eine politische Gerechtigkeitskonzeption vorfindliche Gerechtigkeitsüberzeugungen – «political (moral) ideals, principles, and concepts to specify a reasonable and just society». Aus diesem Grund gehen die gegen Rawls häufig formulierten Einwände, seine Theorie sei ein typisches Beispiel für einen puren Prozeduralismus, ins Leere.[54]

Den verschiedenen Äußerungen von Rawls läßt sich entnehmen, daß dieses Konzept nicht nur ein erhebliches Spektrum gehaltvoller moralischer Annahmen nicht ausschließt, sondern diese geradezu unterstellt. Er scheut sich nicht zu betonen, daß «these liberalisms contain substantive principles of justice, and hence cover more than procedural justice»[55]. Die Gerechtigkeitsprinzipien (der Grundsatz gleicher Grundrechte und Freiheiten; die Forderung fairer Chancengleichheit; das Differenzprinzip) blieben gleichsam ohne Adressaten und somit ohne Anwendung, wenn ein «sense of justice» nicht vorausgesetzt werden könnte. Wie bereits erwähnt, ist dieser Gerechtigkeitssinn sowohl quasi-anthropologische Vorbedingung als auch das genetische Resultat einer (politischen) Existenz in vernünftigen Institutionen. Was hier auf den Weg gebracht wird, ist nichts weniger als die hermeneutische Fähigkeit, Gerechtigkeitsfragen zu verstehen und sie als solche zu markieren. Solche Bürger «will be able to understand the principles and ideals of the political conception, to interprete and apply them»[56].

Eingerahmt wird diese Gerechtigkeitshermeneutik allerdings auch hier durch die limitierende Bedingung einer politischen Konzeption des sozial Richtigen. Die Vernünftigkeit, die dieser Konzeption des Politischen attestiert wird, hat Konsequenzen für die Reichweite dessen, was in einer Basisfigur von Gerechtigkeitsarrangements überhaupt der kontraktualistischen Regelung bedarf. Rawls unterscheidet sehr genau zwischen «rationality» und «the reasonable». Letzteres wird in einem gewissen Sinne negativ bestimmt: «The reasonable» ist das, was unter der kri-

[53] *Ibid.* S. 12.

[54] *Ibid.* S. 14.

[55] Auf das prozeduralistische Mißverständnis seiner Theorie geht Rawls in der Anmerkung 6, S. 15 ausführlich ein.

[56] *Ibid.* Hervorhebung von mir.

teriologischen Bedingung und Akzeptanz der Reziprozität (reciprocity) von der Konkurrenz um «rationality» übrigbleibt.[57] Wenn die Wahrheit (rationality) nicht töten soll, dann ist das Vernünftige (the reasonable) dasjenige, was den Filter der Reziprozität passiert und als «übergreifender Konsens» (overlapping consensus) in einer Gesellschaft, die durch das «Faktum eines vernünftigen Pluralismus» gekennzeichnet wird, Bestand haben kann.[58]

Auch auf diesem Niveau geht die Theorie erneut von der Annahme aus, daß ein Volk «a certain moral character» besitzt, vor allem «a sense of what is reasonable»[59]. Und auch hier muß ausgegangen werden von «a numerous jurisprudential and political (moral) ideas»[60]. Unter dieser Voraussetzung allerdings bekommt die Idee der Toleranz eine zusätzliche Virulenz, denn Rawls geht (zu Recht) davon aus, daß – im Vergleich zu einer einzelnen Gesellschaft – eine völkerrechtliche Konstruktion von einer erheblicheren Anzahl gehaltvoller und umfassender Überzeugungen (comprehensive doctrines) ausgehen muß. Erneut wird keineswegs die Forderung erhoben, diese Überzeugungen zu ignorieren.

Die Konzeptionen des Guten, die einen substantiellen Teil von diesen Überzeugungen ausmachen, sind aber in einer liberalen Gesellschaft, insofern diese liberal ist (as a liberal society[61]), nicht ausschlaggebend. Deshalb wird unterstellt, daß das, was wir «a moral nature» nennen, im Grunde nichts anderes ist als die Verankerung der Moral selber im Profil einer liberalen Demokratie: «a firm attachment to a political (moral) conception of right and justice»[62]. Diese politische Konzeption generiert und selektiert ihrerseits wiederum jene Gründe, die – aus der Perspektive der Reziprozität – akzeptabel sind. Diese sind «appropriate reasons». Sie werden – wie bereits auf der Ebene der Einzelgesellschaft – unter dem Schleier des Nicht-Wissens (veil of ignorance) bezüglich der eigenen Positionierung bestimmt.

Der Gegenstand eines Völkerrechts unter diesen Bedingungen wird zunächst dadurch bestimmt, daß ein vorhandenes Set traditioneller Prinzipien der Gerechtigkeit zwischen Völkern als Ausgangspunkt benutzt wird. Nur ein Teil von ihnen wird zwischen «liberal-demokratischen» und «anständigen» (decent) Gesellschaften als Basisprinzipien Anerkennung finden müssen, während sie im Hinblick auf andere Völker von

[57] *Ibid.* S. 28.
[58] Siehe: Politischer Liberalismus, *op. cit.* (s. Anm. 40), S. 231ff.
[59] The Law of Peoples, *op. cit.* (s. Anm. 52), S. 25.
[60] *Ibid.* S. 17.
[61] *Ibid.* S. 34.
[62] *Ibid.* S. 24.

größter Wichtigkeit sein werden. Erneut ist es die Reziprozität, die als selektierendes Kriterium die Verhandlungen unter dem Schleier des Nicht-Wissens anleitet. Die verschiedenen, traditionell-völkerrechtlichen Prinzipien, die Rawls auflistet, sind also nicht Gegenstand einer Konstruktion. Sie sind vorfindlich. Aber über ihre «Interpretation» besteht noch keine Einigkeit. Sie müssen unter der Bedingung eines Urzustandes «zweiter Ebene» expliziert werden: «It is these interpretations, of which there are many, that are to be debated in the second-level original position.»[63] Die politische Toleranz ist auch hier Ausgangspunkt und Kontext jener Verhandlungen, wobei die «vernünftigen Interessen» (reasonable interests) des jeweiligen Volkes zum Einsatz kommen. Die Zielgerade dieser Verhandlungen bildet ein qualifizierter Friede (peace by satisfaction)[64], worin der Gerechtigkeitssinn (sense of justice) abermals zum Ausdruck kommt. Auch hier läßt sich nicht übersehen, daß Rawls auf ein moralisches Potential – besser sogar: auf das moralische Können eines Volkes zurückgreift. Denn Völker, die in diese Art von Verhandlungen eintreten, verfügen über «a definite moral nature», vor allem über «a certain proper pride and sense of honor», nicht zuletzt aber über «a sense of justice that inclines them not only to accept but to act upon the principles of justice.»[65]

Verlangt wird aber, daß die gehaltvolle «moralische Natur» im Modus ihrer öffentlichen Repräsentationen, wo sie mit den durch andere Völker spezifizierten Auslegungen ihrer moralischen Natur konfrontiert wird, auf jenes Maß zurückgenommen wird, das durch die Idee der Toleranz und durch das Kriterium der Reziprozität begrenzt wird. Der sense of justice erstreckt sich dann auch primär auf die Bestimmung von Gehalt und Reichweite der basalen Prinzipien eines Völkerrechts, das auf einer «öffentlichen Vernunft» aufruht.[66]

Der konstruktivistische Charakter dieser Sozialphilosophie betrifft demnach nur jenen Teil der Theorie, der die Differenz zwischen Völkern transzendiert.[67] Aber sogar in diesem Bereich bezieht sich die Konstruktion eher auf eine *Re*konstruktion vorhandener Einsichten denn auf eine Ableitung im strengen Sinne des Wortes. Rawls appelliert gewissermaßen an das Verstehen dessen, was praktische Rationalität bedeutet – an das, was als die Grundeinsichten eines common sense in Angelegenheiten ei-

[63] *Ibid.* S. 42.
[64] *Ibid.* S. 47.
[65] *Ibid.* S. 44.
[66] *Ibid.* S. 55.
[67] Vgl. John RAWLS, Lectures on the History of Moral Philosophy, Cambridge-Massachusetts und London 2000, S. 238f.

ner öffentlichen, d. h. politischen Reflexion über Gerechtigkeit unterstellt werden kann. Rawls lehnt deshalb jede «Deduktion» der Prinzipien aus einem gehaltvollen Konzept moralischer Vernunft (No Deduction from Practical Reason) ab. Im Gegenteil – der Gehalt dessen, was die Idee der praktischen Vernunft impliziert, geht zunächst sogar nur aus einer analytischen Rekonstruktion elementarer Bedeutungsmerkmale des Begriffs hervor.

Der «Gehalt» (content) der Idee praktischer Rationalität, also deren Ausfüllung, wird zunächst zugunsten einer Feststellung ihrer semantischen Mindestmerkmale (reasonableness, decency, rationality) zurückgestellt. Sie können als normative Markierung gelten, denen jede weitere Interpretation[68] genügen muß. Aber diese Markierungen stellen ihrerseits nichts weiter als formale Gesichtspunkte dar, deren Bedeutung im Prozeß einer politischen, also auf die *polis* orientierten Reflexion gewonnen werden muß. Diese hat sich wiederum mit vorfindlichem Material auseinanderzusetzen, das in seiner Relevanz «charakterisiert» werden muß.[69]

Dies heißt nichts weniger, als daß die konstruktivistische Theorie auf einem Set von vorfindlichen Prinzipien aufbaut, die gewissermaßen die Erfahrungsbasis jeder weiteren Bestimmung der fundamentalen Grundsätze des Völkerrechts ausmachen. Diese Erfahrungsbasis ist Gegenstand einer Auslegung, einer hermeneutischen Explikation jener primären Dringlichkeiten, die eine prinzipielle Artikulation im Völkerrecht erfordern. Im Grunde existiert lediglich eine zweifache Restriktion dieses Vorgangs – eine Restriktion, die ihrerseits weniger einer normativen Ableitung entspringt als vielmehr einer im Horizont der Auslegung der praktischen Vernunft selber gewonnenen Einsicht: «Reziprozität» und «Toleranz» kennzeichnen als prozeß-immanente Limitierungen den Vorgang der Ausarbeitung jener Prinzipien, die als Basis völkerrechtlichen Handelns fungieren sollen. Man kann sie deshalb als prozeß-immanent bezeichnen, weil sie ihrerseits moralisch gehaltvolle Gesichtspunkte darstellen, die einer Selbstexplikation der Idee praktischer Vernunft entspringen. Sie errichten jenen Raum «gegenseitigen Respekts» (mutual re-

[68] Auf eine offenkundige Unterschätzung des hermeneutischen Potentials von Rawls Gerechtigkeitsphilosophie, motiviert durch eine selektive Lektüre, stößt man bei Paul RICOEUR. Siehe: Is a Purely Procedural Theory of Justice Possible? John Rawls's Theory of Justice, in: The Just, Chicago-London 2000, 36–57.

[69] The Law of Peoples, *op. cit.* (s. Anm. 52), S. 86.

spect)[70], ohne den die Elementarbedingung der Verhandlung, nämlich «Selbstrespekt», nicht gegeben ist.[71]

Sowohl der «sense of justice» als auch die Idee der «Toleranz» können als Grundelemente einer hermeneutischen Sozialphilosophie aufgefaßt werden. Die komplexe Rekonstruktion des Gerechtigkeitssinns hat gezeigt, daß dieser als ein hermeneutisches Grundvermögen konzipiert werden kann. Er ist genetisch in der moralisch-politischen Lebenswelt verankert und transportiert – als Element eines «common sense» – das umfassende Reservoir gehaltvoller Ideen und Ideale der praktischen Vernunft. Und ebenso ist er als Urteilskompetenz in Angelegenheiten der Konstruktion und der Applikation der Gerechtigkeitsprinzipien aufzufassen. Im Lichte einer völkerrechtlichen Spezifikation von «Gerechtigkeit als Fairness» erwies sich die Toleranz-Idee als eine politisch-normative Vorgabe, die ihrerseits der Interpretation und der Anwendung durch den Gerechtigkeitssinn bedarf.

[70] *Ibid.* S. 122.

[71] Vgl. Avishai MARGALIT, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin1997; Axel HONNETH, Kampf um Anerkennung, Frankfurt a.M. 1994; DERS., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2000.