

Ein Appell an den Gerechtigkeitssinn

John Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams und ihre Moralpsychologie

Zur Erlangung des akademischen Grades eines
DOKTORS DER PHILOSOPHIE (Dr. phil.)

von der KIT-Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften des
Karlsruher Instituts für Technologie (KIT)
angenommene

DISSERTATION

von
Simeon Pasqual Emanuel Imhoff aus Landau in der Pfalz

KIT-Dekan: Prof. Dr. Michael Mäs

1. Gutachter: Prof. Dr. Rolf Steltemeier
2. Gutachter: Prof. Dr. Michael Schefczyk

Tag der mündlichen Prüfung: 11.07.2025

Inhaltsverzeichnis

Danksagungen.....	VII
Zusammenfassung	IX
1. Einleitung.....	I
1.1 Fragestellung	I
1.2. Ein umstrittener Begriff?.....	4
1.3 Politischer Ungehorsam	12
1.4 Philosophische Moralpsychologie	17
1.5 Warum ein Appell an den Gerechtigkeitssinn?	20
2. Politische Verbindlichkeit	23
2.1 Ideale und nicht-ideale Theorie	26
2.2 Gerechtigkeit und das Recht der Völker	32
2.3 Der Fairnessgrundsatz	36
2.4 Die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit.....	42
2.5 Ungerechtigkeit und Rechtsgehorsam.....	48
3. Ziviler Ungehorsam bei Rawls	57
3.1 Ein bescheidener Anspruch.....	58
3.2 Rawls' <i>concept</i> zivilen Ungehorsams	63
3.3 Rawls' Definition zivilen Ungehorsams	70
3.3.1 Rechtswidrigkeit	70
3.3.2 Politische Gewissensbestimmung.....	72
3.3.3 Öffentlichkeit.....	76
3.3.4 Gewaltfreiheit.....	77
3.3.5 Ziviler Ungehorsam als Appell an den Gerechtigkeitssinn	81
3.4 Rechtfertigung zivilen Ungehorsams	86
3.4.1 Ungerechtigkeit	88
3.4.2 Vorsatz	91
3.4.3 Absprache	92
3.4.4 Zusammenfassung	93
3.5 Zur Rolle zivilen Ungehorsams.....	94

3.6 Zusammenfassung	96
4. Politischer Liberalismus und ziviler Ungehorsam	99
4.1 Politischer Liberalismus	101
4.2 Liberale Legitimität	106
4.3 Fragen zur öffentlichen Vernunft	115
4.3.1 Umfassende Gründe in der liberalen Demokratie	116
4.3.2 Die »provisio« und umfassende Gründe in der öffentlichen Vernunft ...	120
4.3.3 Ziviler Ungehorsam und die öffentliche Vernunft.....	125
4.4 Ziviler Ungehorsam und Politischer Liberalismus.....	126
5. Ein Vergleich mit Alternativen	131
5.1 Ronald Dworkin: Eine »liberale« Alternative.....	132
5.1.1 Taking Rights Seriously	132
5.1.2 »Civil Disobedience and Nuclear Protest« in <i>A Matter of Principle</i>	135
5.1.3 Überzeugungsstrategien.....	139
5.2. Demokratische und radikal-demokratische Theorien zivilen Ungehorsams ...	141
5.2.1 William Smith: Demokratischer ziviler Ungehorsam.....	142
5.2.2 Radikale Demokratie und ziviler Ungehorsam.....	147
5.3 Zusammenfassung	151
6. Moralpsychologie.....	153
6.1 Zwei moralische Vermögen.....	154
6.2 Moralische Gefühle	159
6.3 Moralpsychologie des Politischen Liberalismus.....	167
6.4 Ungerechtigkeiten trotz Gerechtigkeitssinn	174
6.5 Ungerechte Mehrheiten mit Gerechtigkeitssinn	181
6.5.1 Fehlurteile und Irrtum	181
6.5.2 Willensschwäche	182
6.5.3 Vorsätzliches Unwissen.....	183
6.5.4 Vorsätzliche Ignoranz	185
6.6 Zusammenfassung	188
7. Ein Appell an den Gerechtigkeitssinn.....	191
7.1 Institutionelle Konsequenz	191
7.2 Ziviler Ungehorsam und vorsätzliche Ignoranz	195
7.3 Erziehung zur Gerechtigkeit.....	197
7.4 Die Form zivilen Ungehorsams.....	203
7.4.1 Gewissensbestimmung, Öffentlichkeit und Gewaltfreiheit	204
7.4.2 Direkter und indirekter ziviler Ungehorsam.....	205
7.4.3 Singers Einwand	209

8. Schluss	213
Bibliographie.....	215
Eidesstattliche Versicherung	XI

Danksagungen

Diese Arbeit hat eine »gewisse« Zeit bis zu ihrer Fertigstellung benötigt und sie wäre ohne die Unterstützung vieler Personen nicht vollendet worden.

Meine Dankbarkeit und Liebe gilt meiner Ehefrau und unseren Kindern. Ohne ihren Rückhalt, ihre Geduld und Liebe sowie ihren Ansporn hätte ich diese Arbeit nicht vollenden können.

Ich danke ebenso meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Rolf Steltemeier, der die Arbeit über die lange Zeit ihrer Entstehung stets begleitet hat.

Besonders bin ich Dr. Hans-Jürgen Link, Anika Corban und Dr. Tobias Kronenberg für die kritische Diskussion meiner Gedanken verbunden.

Herzlich danke ich auch Viktor Schubert für seine hilfreichen Kommentare.

Ebenso danke ich sehr herzlich Herrn Prof. Dr. Michael Schefczyk für die Bereitschaft zur Übernahme des Zweitgutachtens.

Diese Arbeit wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung durch ein Promotionsstipendium der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit gefördert. Für die finanzielle und ideelle Förderung bin ich sehr dankbar.

Simeon Imhoff
Januar 2025

Zusammenfassung

Diese Dissertation untersucht John Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams und die zugehörige Moralpsychologie. Es soll geprüft werden, ob sich Rawls' These aufrechterhalten lässt, die von ihm beschriebene Form zivilen Ungehorsams könne an den Gerechtigkeits-sinn der Mitbürgerinnen appellieren, wenn in der betreffenden Gesellschaft ernsthafte Ungerechtigkeiten existieren.

Im ersten Kapitel wird die Fragestellung dieser Arbeit entwickelt und in den größeren Forschungskontext eingeordnet. Methodisch argumentiere ich, dass zwischen *concepts* zivilen Ungehorsams und konkretisierenden *conceptions* unterschieden werden sollte. Diese Unterscheidung wird in der Debatte regelmäßig nicht getroffen und in der Folge gehen Einwände gegen Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams fehl, die ihre konzeptuelle Einbettung in seine Gerechtigkeitstheorie unberücksichtigt lassen.

Das zweite Kapitel diskutiert Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit, die den engeren Rahmen seiner Konzeption zivilen Ungehorsams absteckt. Ich zeige, dass es einen Widerspruch in diesen Überlegungen gibt. Eine Gesellschaft, in der erhebliche Ungerechtigkeiten bestehen, erzeugt gemäß Rawls' Position keine politischen Verbindlichkeiten qua ihrer Gerechtigkeit. Ziviler Ungehorsam erzeugt deswegen keine Pflichtenkollision.

Im dritten Kapitel wird Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams ausgehend von den methodischen Überlegungen zur Unterscheidung von *concepts* und *conceptions* dargestellt. Ich zeige, dass vor diesem Hintergrund wesentliche Einwände gegen Rawls' Vorstellung nicht überzeugen.

Das vierte Kapitel setzt Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams in Beziehung zu seinem Spätwerk, dem Politischen Liberalismus und der Idee der öffentlichen Vernunft. Rawls hat sich darin nicht mehr mit dem zivilen Ungehorsam befasst und sogar die Rahmen-theorie zur politischen Verbindlichkeit zurückgenommen. Ich zeige, wie sich mit der Pflicht zur Bürgerlichkeit ein normativer Ersatz finden lässt und welche inhaltlichen Folgen die Idee der öffentlichen Vernunft für die Frage hat, welche Ungerechtigkeiten offensichtlich und erheblich sind, sodass sie zu einem Gegenstand zivilen Ungehorsams werden können.

Im fünften Kapitel vergleiche ich zur Kontrastierung die im vierten Kapitel revidierte Konzeption zivilen Ungehorsams mit alternativen Vorstellungen politischen Ungehorsams. Es zeigt sich, dass die methodische Unterscheidung zwischen *concept* und *conceptions* erfolgreich ist.

Im sechsten Kapitel wird zunächst Rawls' philosophische Moralpsychologie dargestellt. Ich zeige, dass sich für seine These, ziviler Ungehorsam appelliere an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen, erhebliche Schwierigkeiten ergeben und schlage mit der »vorsätzlichen Ignoranz« eine mögliche Korrektur vor.

Im siebten Kapitel zeige ich abschließend, dass auch mit dieser plausiblen Korrektur die Vorstellung nicht zu retten ist. Allerdings kann sie nochmals abgeändert werden. Ziviler Ungehorsam kann als Appell an die Tendenz zur Reziprozität, die der Entwicklung des Gerechtigkeitssinns bei Rawls zugrunde liegt, konzipiert werden. Ziviler Ungehorsam ist damit eine Form der »Erziehung zur Gerechtigkeit«. Abschließend zeige ich, dass dieses *concept* zivilen Ungehorsams weitestgehend von Rawls' *conception* dieser Handlungsweise erfasst wird. Lediglich im Fall indirekten zivilen Ungehorsams sind Ergänzungen notwendig.

1. Einleitung

Gegenstand dieser Arbeit ist eine These, die John Rawls in seiner *Theory of Justice* aufgestellt hat. Er behauptet dort, es sei möglich, mit einer bestimmten Form politischen Ungehorsams, den er »ziviler Ungehorsam« nennt, an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen¹ zu appellieren, selbst wenn vorherige ordentliche Proteste erfolglos geblieben seien. Dieser Appell drücke die wohlüberlegte Auffassung aus, in der betreffenden Gesellschaft würden die Grundsätze fairer Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen auf eklatante Weise verletzt. Der Ungehorsam fordere die Mitbürgerinnen heraus, ihn entweder zu unterdrücken und damit letztlich weiteren Widerstand zu provozieren oder die berechtigten Ansprüche anzuerkennen und endlich Reformen der gemeinsamen Institutionen in die Wege zu leiten.²

Nachfolgend wird zunächst die Fragestellung dieser Arbeit näher erläutert (1.1). Anschließend gehe ich auf die Umstrittenheit des Ausdrucks »ziviler Ungehorsam« ein (1.2). Ich mache dabei eine Interpretation von Rawls' Begriff zivilen Ungehorsams stark, die die Probleme umstrittener Begriffe umgeht. Im Anschluss (1.3) werden diese Überlegungen durch einen weiter gefassten Begriff politischen Ungehorsams ergänzt und ich gehe auf die Idee der philosophischen Moralpsychologie (1.4) ein. Abschließend wird die Motivation der Fragestellung diskutiert (1.5).

1.1 Fragestellung

Rawls glaubt, dass ziviler Ungehorsam *als Appell an den Gerechtigkeitssinn* nur dann wirksam werden kann, wenn die Ungerechtigkeiten, die er anklagt, ein bestimmtes Maß überschreiten. Sie müssen *vorsätzlich* begangen werden sowie *offensichtlich* und *erheblich* sein. Andernfalls würde der Appell nicht hinreichend deutlich.³ Für die Plausibilität seiner These muss Rawls also voraussetzen, dass die adressierten Personen in der einen oder

¹ Ich verwende nach Möglichkeit konkretisierende allgemeine Personenbezeichnungen im Genus von »Person«, also dem Femininum. Bezeichnungen dieser Art gelten grundsätzlich für alle Wesen, die Personen sind.

² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320–21.

³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 326–28.

anderen Weise über einen wirksamen Gerechtigkeitssinn verfügen. Ein wirksamer Gerechtigkeitssinn aber impliziert neben den notwendigen intellektuellen Fähigkeiten zum Urteilen die *Bereitschaft* oder den *maßgeblichen Wunsch*, mit anderen in einer Form gesellschaftlicher Zusammenarbeit engagiert zu sein, die diese als freie und gleiche Bürgerinnen und nicht als Unterdrückte, Benachteiligte, Manipulierte oder Ausgenutzte vernünftigerweise anerkennen können.⁴ Es stellt sich die Frage, wie Personen, die über dieses moralische Vermögen verfügen, vorsätzliche, offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen Institutionen dulden oder gar unterstützen können, insbesondere dann, wenn sie bereits durch ordentlichen Protest und andere legale Mittel der politischen Einflussnahme darauf aufmerksam gemacht worden sind. Deutlich wird diese Unklarheit insbesondere dann, wenn die Arten der Ungerechtigkeit, die Rawls voraussetzt, berücksichtigt werden:

Offensichtliche Ungerechtigkeiten setzen für Rawls keine Kenntnisse institutioneller Zusammenhänge voraus, um erkannt werden zu können. Sie sind vielmehr ausdrücklich und in aller Öffentlichkeit in der gesellschaftlichen Praxis verankert. Ein System der Rassentrennung dürfte dieses Kriterium zum Beispiel erfüllen.

Erhebliche Ungerechtigkeiten versteht Rawls als Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz sowie eklatante Verletzungen des Grundsatzes der fairen Chancengleichheit.⁵ Ungerechtigkeiten dieser Art liegen beispielsweise vor, wenn Minderheiten ohne vernünftigen Grund politische Rechte vorenthalten werden oder weltanschauliche Bekenntnisse willkürlich unterdrückt werden. Gleches gilt für vergleichbare Eingriffe in die Freiheit von Minderheiten oder Übergriffe auf ihr Eigentum. Ein Sozialminimum, um sicherzustellen, dass Personen als Bürgerinnen »funktionieren« können, gehört für Rawls in den Bereich grundsätzlicher Gerechtigkeit. Eklatante Unzulänglichkeiten gesellschaftlicher Organisation in diesem Bereich dürften für Rawls, auch wenn er diese Fragen erst in seinem *Political Liberalism* diskutiert, ebenfalls erhebliche Ungerechtigkeiten darstellen.⁶ Wenn in einer Gesellschaft Personen beispielsweise obdachlos sein, verhungern oder an leicht behandelbaren Krankheiten sterben müssen, während andere Personen im Überfluss leben, dürften die Kriterien der Offensichtlichkeit und Erheblichkeit auch in einem solchen Fall erfüllt sein.⁷ Das soziale Minimum hat die Aufgabe sicherzustellen, dass Personen als Bürgerinnen überhaupt in Erscheinung treten können. Es ist von möglichen weitergehenden Forderungen der Gerechtigkeit, etwa Rawls' Differenzprinzip, unabhängig.

⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 41, 451; *Political Liberalism*, 19; »The Idea of Public Reason Revisited«, 578.

⁵ Das sind also Verstöße gegen den ersten Grundsatz und den ersten Teil des zweiten Grundsatzes seiner Gerechtigkeitsvorstellung *Justice as Fairness*.

⁶ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 228; *Justice as Fairness*, § 14.

⁷ Vgl. Kap. 4.2.

Vorsätzliche Ungerechtigkeiten liegen spätestens dann vor, wenn sie trotz des ordentlichen Protestes der Minderheit bestehen bleiben.⁸ Die Mehrheit zeigt in diesem Fall auch unter öffentlichem Widerspruch kein Bemühen, die problematischen Institutionen zu reformieren. Die maßgeblichen politischen Parteien greifen das Thema nicht auf oder die Mehrheit nutzt sogar ihre institutionellen Möglichkeiten aus, um gegen den ordentlichen Protest der Minderheit vorzugehen.⁹ Zusammengenommen richtet sich der Appell somit gegen Ungerechtigkeiten, die so offenkundig und eklatant sind, dass sie sich vernünftigerweise nicht ableugnen lassen. Sie sind mit der Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen gänzlich unvereinbar.

Eine naheliegende Erklärung für diese Ungerechtigkeiten wäre, dass bei den betreffenden Personen kein wirksamer Gerechtigkeitssinn vorliegt oder dieser dramatisch verzerrt ist. In diesem Fall wäre allerdings unklar, wie mit zivilem Ungehorsam überhaupt an den Gerechtigkeitssinn appelliert werden kann. Meine Frage in dieser Arbeit lautet daher: Wie lässt sich erklären, dass der Gerechtigkeitssinn von Personen einerseits unzureichend ist und sie von sich aus nicht dazu bewegt, gerechte gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen, andererseits doch »irgendwie« vorhanden ist und durch eine bestimmte Form des Appells erfolgreich angesprochen werden kann?

Im Text der *Theory of Justice* finden sich lediglich einige Hinweise darauf, wie der Appell wirken könnte. Rawls setzt voraus, dass in der betreffenden Gesellschaft eine demokratische Vorstellung gesellschaftlicher Zusammenarbeit als politisches Ideal wirksam verankert ist. Ihre Mitglieder sind also eigentlich davon überzeugt, dass sie von ihren Mitbürgerinnen nicht verlangen können, sich Verhältnissen zu fügen, die sie nicht als Gleiche anerkennen oder in denen Zufälligkeiten und glückliche Fügungen auf unbühnliche Weise zum Nachteil einiger Mitglieder ausgebeutet werden.¹⁰ Unklar bleibt jedoch, warum diese Überzeugung aus sich heraus nicht stark genug ist, um zu entscheidenden Reformen der gemeinsamen Institutionen zu motivieren. Im Gegensatz zu den ordentlichen Möglichkeiten der politischen Einflussnahme soll ziviler Ungehorsam die Mitbürgerinnen zwingen, sich mit dem Anliegen zu befassen. Dieser Zwang stellt jedoch keine Nötigung oder Drohung dar, sondern soll dem Gerechtigkeitssinn angemessenen Raum lassen. Auch wenn weiterer Widerstand im Raum steht, ist es also nicht die Furcht vor einer Eskalation der Proteste, die die Mitbürgerinnen zum Einlenken bringt. Der Zwang erstreckt sich ausschließlich darauf, dass sie sich mit dem Anliegen *befassen müssen*. Wie dabei der Gerechtigkeitssinn affiziert wird bleibt jedoch undeutlich. Rawls merkt lediglich an, es sei ein Missverständnis zu glauben, er drücke sich in selbstlosem und prinzipienfestem Handeln aus. Vielmehr zeige er sich im moralischen Unvermögen

⁸ Vgl. vertiefend dazu Kap. 3.4.2.

⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 327–28.

¹⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 336–37.

der Gesellschaft, den Ungehorsam mit der ganzen Härte des Gesetzes zu verfolgen.¹¹ Woher dieses plötzliche Unvermögen jedoch röhrt, bleibt jedoch offen. Die betreffende Gesellschaft zeigt sonst keine vergleichbaren Skrupel, offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten vorsätzlich in ihren gemeinsamen Institutionen zu dulden, sie bringt sie in Teilen sogar bewusst hervor. Die Frage lautet daher, wie sich die Idee eines wirksamen Appells an den Gerechtigkeitssinn mit der Gleichzeitigkeit schwerwiegender Ungerechtigkeiten vereinbaren lässt.

1.2. Ein umstrittener Begriff?

Ich habe bisher ganz allgemein von politischem Ungehorsam gesprochen, zugleich aber auch den Ausdruck verwendet, mit dem Rawls jene besondere Form bezeichnet, die als Appell an den Gerechtigkeitssinn gerichtet ist: >ziviler Ungehorsam<. Was ziviler Ungehorsam »wirklich« ist, ist umstritten. Versuche, den Begriff zu definieren, sehen sich ausnahmslos mit einer Vielzahl vermeintlicher Gegenbeispiele konfrontiert. Jüngst ist sogar behauptet worden, der Begriff sei ein »essentially contested concept«¹² und damit notwendigerweise umstritten.¹³ Ich argumentiere in diesem Abschnitt dafür, dass diese Begriffsdebatte fehlgeht. Es wird unzureichend berücksichtigt, dass unterschiedliche Definitionsvorschläge nicht konkurrierende Auffassungen (im Folgenden >*conceptions*<) eines geteilten Begriffs (>*concept*<) präsentieren, sondern verschiedene *concepts*, und mithin unterschiedliche Handlungsweisen beschreiben, die differenziert betrachtet werden sollten.

Bereits die Ursprünge des vermeintlich umstrittenen Begriffs >ziviler Ungehorsam< sind mit Unklarheiten behaftet. Gelegentlich wird Henry D. Thoreau die »Erfindung« des Ausdrucks zugeschrieben, aber der Ausdruck >Civil Disobedience< findet sich bei ihm erst als Titel einer posthumen Veröffentlichung (1866) seines berühmten Aufsatzes »Resistance to Civil Government« (1849). Der Titel der späteren Veröffentlichung stammt dabei sehr wahrscheinlich nicht von Thoreau selbst, sondern wurde durch die Herausgebenden gewählt, denn die von Thoreau vor seinem Tod selbst noch edierte Fassung trägt noch den ursprünglichen Titel.¹⁴

Auch inhaltlich bleibt bei Thoreau in der Schwebe, welche Handlungsweise er in seinem Essay porträtiert. Die Darstellung seines Steuerboykotts schwankt zwischen der Missachtung eines rechtlich bindenden Befehls aus Gewissensgründen und einer

¹¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321–22, 337, 339–40.

¹² Vgl. Gallie, »Essentially Contested Concepts«.

¹³ Vgl. Scheuerman, »Introduction: Why, Once Again, Civil Disobedience?«, 5–9; Çıdam u. a., »Theorizing the Politics of Protest«, 517–22.

¹⁴ Vgl. Rossi, »A Note on the Texts«, xi.

Boykotthandlung, die das politische Ziel verfolgt, eine ungerechte Institution zu unterminieren.¹⁵ Gerade diese Unklarheit könnte jedoch erklären, warum der Begriff sich über seine Rezeptionsgeschichte, die auf historische »Heldengestalten« wie Gandhi und Martin L. King, Jr. verweisen kann, zu einem hervorragenden politischen Kampfbegriff¹⁶ entwickelt hat. Letztlich lassen sich sehr heterogene Formen politischen Ungehorsams unter ihm versammeln, die auf diese Weise versuchen an seinem mittlerweile etablierten positiven normativen Überhang zu partizipieren. Es wird sogar behauptet, dass der Umgang mit politischen Kämpfen deswegen maßgeblich davon abhängt, ob sie diese Bezeichnung für sich erfolgreich reklamieren können.¹⁷

Gegen Versuche, den Begriff für eine Vielzahl politischer Kämpfe und Protestformen zu öffnen¹⁸ wird jedoch der Einwand erhoben, der Begriff würde auf diese Weise überdehnt und damit letztlich als analytisches Werkzeug unbrauchbar.¹⁹ Hinsichtlich des richtigen Umgangs mit diesem Befund herrscht jedoch ebenfalls Uneinigkeit. Während beispielsweise Candice Delmas dafür plädiert, die begriffliche Palette um »unzivilen Ungehorsam« zu erweitern,²⁰ ist William E. Scheuerman daran gelegen, die »eindrucksvolle und politische Feuerkraft«²¹ des Begriffs »ziviler Ungehorsam« zu retten, die dieser wegen der mit ihm verbundenen Achtung rechtsstaatlicher Verfahrensweisen habe.

Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams nimmt in der gegenwärtigen Debatte in der Regel die Position einer »problematischen Orthodoxie« ein, die durch »bessere« Vorschläge überwunden werden soll. Ausgehend von Jean L. Cohens und Andrew Aratos einflussreicher Einteilung unterschiedlicher Konzeptionen politischen Ungehorsams in eine »liberale«²² und eine »demokratische« Schule²³, hat sich die Liste unterschiedlicher Perspektiven erheblich erweitert. Das demokratische Lager lässt sich beispielsweise

¹⁵ Vgl. Thoreau, »Civil Disobedience«, 234–35. Eine »unpolitische« Lesart von Thoreau vertritt beispielsweise Hannah Arendt (vgl. Arendt, »Civil Disobedience«, 59–62).

¹⁶ Vgl. Pabst, »Ziviler Ungehorsam«, 23.

¹⁷ Vgl. Çıdam u. a., »Theorizing the Politics of Protest«, 530; Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 132.

¹⁸ Vgl. z. B. Allen, *Civil Disobedience in Global Perspective. Decency and Dissent over Borders, Inequities, and Government Secrecy*; Brownlee, *Conscience and Conviction*; Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«; »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«; »Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice«; »Democratizing Civil Disobedience«; »Radical Democratic Disobedience«; Milligan, *Civil Disobedience*.

¹⁹ Vgl. Delmas, *A Duty to Resist*, 39; Scheuerman, *Civil Disobedience*, 8–9, 157.

²⁰ Vgl. Delmas, *A Duty to Resist*, 46.

²¹ Übers. S. I.: »impressive and political firepower« (Scheuerman, *Civil Disobedience*, 154; vgl. »Recent Theories of Civil Disobedience«).

²² Als ihre Hauptvertreterinnen gelten Rawls und Ronald Dworkin (für Dworkins Beiträge vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Kap. 8; »Civil Disobedience and Nuclear Protest«).

²³ Vgl. Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, Kap. 11.

weiter in eher republikanisch²⁴ oder deliberativ-demokratisch²⁵ orientierte Theorien unterteilen. Hinzu kommen radikal-demokratische Ansätze²⁶ und schließlich auch realistische Perspektiven.²⁷ Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist die Kritik an Rawls' Position, die jedoch je nach theoretischem Hintergrund unterschiedlich ausfällt und entsprechend auch voneinander abweichende Konzeptionen zivilen Ungehorsams entwickelt.

Rawls hat seine eigene Position im Rahmen der intensiven Debatte um zivilen Ungehorsam in den 1960er Jahren in Amerika entwickelt, deren Hintergrund die vielfältigen Formen politischen Ungehorsams der Bürgerrechtsbewegung, der Studierendenproteste und der Opposition gegen den Vietnamkrieg bildeten.²⁸ Auf die Kritik an seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams, hat er nicht reagiert; generell hat das Thema »politischer Ungehorsam« in seinem späteren Werk keine größere Relevanz mehr.

Ich werde mich in dieser Arbeit mit der Begriffsdebatte nur am Rande beschäftigen. Der erste Grund hierfür ist, dass es für meine Fragestellung letztlich unerheblich ist, wie der politische Ungehorsam bezeichnet wird, den Rawls als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn konzipiert. Entscheidend ist, ob diese Handlungsweise tatsächlich plausibilisiert werden kann. Auch wenn ich den Ausdruck »ziviler Ungehorsam« verwende, möchte ich damit keine konzeptionelle These über ihn aufstellen. Ich glaube, dass dies auch die beste Lesart von Rawls' Konzeption in der *Theory of Justice* ist. Ich komme auf diesen Punkt am Anfang des nächsten Kapitels zurück.

Ein zweiter Grund hängt mit den Möglichkeiten zusammen, diese konzeptionelle Debatte, welche Handlungsweise als ziviler Ungehorsam bezeichnet werden sollte, überhaupt angemessen zu führen. Zwar sind anhaltende begriffliche Kontroversen in der Philosophie keine außergewöhnlichen Vorkommnisse, aber angesichts des Fehlens einer Konvergenz der Positionen, liegt die Vermutung nicht fern, dass in der Debatte »etwas

²⁴ Vgl. Markovits, »Democratic Disobedience«.

²⁵ Vgl. Habermas, »Ziviler Ungehorsam«; *Faktizität und Geltung*; Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*; »Deliberative Democratic Disobedience«.

²⁶ Vgl. die in Fußnote 18 genannten Schriften von Celikates.

²⁷ Vgl. Sabl, »Realist Disobedience«.

²⁸ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, 40–41. Als Auftakt dieser weitreichenden Debatte gilt ein Symposium der *APA, Eastern Division* zum Thema »Political Obligation and Civil Disobedience«. Hugo A. Bedaus Aufsatz »On Civil Disobedience«, der sich im Wesentlichen mit der Frage seiner Definition befasst, liefert gewissermaßen den Startschuss für die begriffliche Debatte. Für maßgebliche Anthologien und Einzelbeiträge zu dieser Debatte vgl. Bedau, »On Civil Disobedience«; *Civil Disobedience*; *Civil Disobedience in Focus*; Harris, *Civil Disobedience*; Fortas, *Concerning Dissent and Civil Disobedience*; Zinn, *Disobedience and Democracy*; Cohen, »Civil Disobedience in a Constitutional Democracy«; Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*; Cohen, *Civil Disobedience*; Hall, *The Morality of Civil Disobedience*; Singer, *Democracy & Disobedience*; Zwiebach, *Civility and Disobedience*. Die deutsche Debatte, die sich insbesondere anlässlich der Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss entfaltet hat ist nicht minder umfangreich. Für einen Überblick vgl. Laker, *Ziviler Ungehorsam*; Kleger, *Der neue Ungehorsam*, Kap. 1. Diesen bieten ebenfalls folgende Sammelbände: Glotz, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*; Streithofen, *Frieden im Lande*; Meyer, Miller, und Strasser, *Widerstandsrecht in der Demokratie*.

schiefläuft«. Die Fragestellung ist nicht ausschließlich deskriptiv und folglich spielen normative Erwägungen in ihr eine Rolle, hinsichtlich derer in der Philosophie notorische Uneinigkeit besteht. Zwar könnte ein Forschungsinteresse rein auf der deskriptiven Ebene liegen, aber das würde ohne weitere Argumente nicht ausschließen, dass ein hierfür geeigneter Begriff zivilen Ungehorsams in anderen Kontexten brauchbar ist.

Den jüngsten Versuch einer Klärung, wie es zur anhaltenden Kontroverse um »den« zivilen Ungehorsam kommt, hat Scheuerman mit seinem Vorschlag unterbreitet, zivilen Ungehorsam als *essentially contested concept* zu verstehen. Die Rede von *essentially contested concepts* geht auf W. B. Gallies gleichnamigen Aufsatz zurück, an dem Scheuerman seine Überlegungen orientiert. Seine These ist, dass es letztlich so etwas wie einen Kerngehalt des Begriffs gibt, der durch die Merkmale »Zivilität, Gewissensbestimmtheit, Gewaltfreiheit und Akzeptanz rechtlicher Folgen«²⁹ bestimmt ist. Diese Merkmale würden von den unterschiedlichen Theorien zivilen Ungehorsams »in erheblichem Maße akzentuiert durch ihren jeweiligen theoretischen Hintergrund«³⁰ interpretiert. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Positionen zwar denselben Begriff (*concept*) teilen, aber unterschiedliche Verständnisse dieses Begriffs (*conceptions*) haben.

Scheuerman argumentiert jedoch nicht nur für eine *concept/conception*-Unterscheidung, sondern geht über sie hinaus. Ein übliches Verständnis dieser Unterscheidung lautet wie folgt: Das *concept* eines Begriffs ist sein »Kerngehalt«. Das ist der Bestandteil eines Begriffs, den konkurrierende Begriffsverständnisse (*conceptions*) teilen müssen, damit ihre Kontroverse einen gemeinsamen Gegenstand hat. Wesentlich für ein *essentially contested concept* ist neben der Anerkennung eines gemeinsamen *concept*, dass seine Nutzerrinnen auch eine minimale Anerkennung der konfligierenden Begriffsverständnisse, also der *conceptions*, haben müssen. Nur dann, so Scheuermans These im Anschluss an Gallie, können die unterschiedlichen Positionen miteinander in einen fruchtbaren Streit treten und den Begriff erfolgreich weiterentwickeln.³¹

Ich möchte zunächst in Zweifel ziehen, dass die von Scheuerman vorgeschlagenen Merkmale so etwas wie ein *concept* zivilen Ungehorsams konstituieren, also die Teilnehmerinnen der Debatte einen gemeinsamen Gegenstand haben, wie er für ein *essentially contested concept* notwendig ist. Ein *concept* muss eine größere Bestimmtheit aufweisen als eine bloße Sammlung von vagen Begriffseigenschaften. Betrachten wir hierzu beispielsweise Rawls' *concept* der Gerechtigkeit: Es verlangt, keine willkürlichen Unterschiede zu machen. Angewendet auf seinen Gegenstand der Gerechtigkeit, die Grundstruktur

²⁹ Übers. S. I.: »civility, conscientiousness, nonviolence, and a willingness to accept legal sanctions« (Scheuerman, »Introduction: Why, Once Again, Civil Disobedience?«, 6).

³⁰ Übers. S. I.: »heavily accented by their own political and philosophical views« (Scheuerman, *Civil Disobedience*, 8).

³¹ Vgl. Scheuerman, »Introduction: Why, Once Again, Civil Disobedience?«, 8–9.

einer Gesellschaft, geht es dann darum festzulegen, wie die Vor- und Nachteile gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen den beteiligten Personen aufzuteilen sind, ohne hierbei willkürliche Unterschiede zu machen. An Rawls' *concept* der Gerechtigkeit ist nun gerade nicht umstritten, was ein ›Unterschied‹ ist oder was ›Willkür‹ in einem formalen Sinn bedeutet, nämlich eine Entscheidung auf in der Sache irrelevante Merkmale zu stützen. Unklar ist vielmehr, welche Unterscheidungen auf in der Sachfrage irrelevante Merkmale abheben.

Christine Korsgaard liefert eine Interpretation der Unterscheidung, die besser erfassen kann, welcher funktionale Unterschied zwischen *concepts* und *conceptions* besteht: Ihr zufolge sollten *concepts* als Fragestellungen aufgefasst werden, auf die *conceptions* eine Antwort geben.³² Damit Erstere eindeutig formuliert sind, müssen die verwendeten Ausdrücke in einem *concept* klar sein und von allen Diskutantinnen geteilt werden. Die Aufgabe, die hier einem *concept* zukommt, ist es, eine *conception* zu strukturieren, beispielsweise indem es ersichtlich macht, wie die einzelnen Merkmale einer *conception* eine Einheit bilden.

Scheuermans Definitionsvorschlag beinhaltet lediglich eine Aufzählung einzelner Handlungsmerkmale. Handlungen sind jedoch in der Regel nicht durch ihre rein äußerlichen Eigenschaften verständlich zu machen. Menschen verfolgen mit ihnen Ziele und Zwecke und die in ihren Handlungen durchgeführte Tätigkeit ist rational auf die Realisierung der Handlungsabsichten ausgerichtet. Diese Informationen sind unter anderem für kantische Ethiken äußerst relevant, wenn es um die normative Evaluation von Handlungen geht. In Scheuermans Definitionsvorschlag fehlen diese Erwägungen gänzlich und das führt unter anderem dazu, dass mit ihm sehr unterschiedliche Handlungen beschreibbar sind. Gewissensbestimmung beispielsweise kann als Motiv eine Person dazu veranlassen im Sinne einer Weigerung aus Gewissensgründen, eine rechtlich gebotene Handlung zu unterlassen, um die moralische Integrität der eigenen Person zu wahren. Eine solche Handlung kommt ohne unmittelbare politische Absicht aus. Das Gewissen kann aber auch politisch wirksam werden, indem es in Form von politischem Ungehorsam auftritt, der als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet wird, oder im Falle militanten Handelns, radikalere Änderungen an den Verhältnissen, auch gegen die Überzeugung von Mitbürgerinnen, durchzusetzen versucht.³³

Selbst wenn man Scheuerman mit Wohlwollen zugestehen würde, dass die von ihm vorgeschlagenen Merkmale ein mögliches *concept* zivilen Ungehorsams umreißen, wäre damit nicht geklärt, ob die an der Debatte Beteiligten allesamt auch dieses *concept* teilen. Tatsächlich ist es plausibler davon auszugehen, dass in der Debatte unterschiedliche

³² Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 113.

³³ Die Unterscheidung hier folgt Rawls' Terminologie, die im dritten Kapitel ausführlich thematisiert wird.

concepts vertreten werden. Wie noch im Detail zu zeigen ist, lässt sich Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams am besten mit der These umschreiben, die ich eingangs in diesem Kapitel ausgeführt habe: Welche Form politischen Ungehorsams wirkt als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen? Klarerweise sind die Details seiner Vorstellung eine *conception* dieses *concepts*, aber das gilt nicht für viele andere Begriffsverständnisse in der Debatte. Wenn man daher wie etwa Robin Celikates in Abrede stellt, dass ziviler Ungehorsam notwendigerweise ein Appell an den Gerechtigkeitssinn sein muss, dann handelt es sich dabei um einen konkurrierenden Vorschlag auf der Ebene des *concepts* und nicht der *conception*.³⁴ Aus radikal-demokratischer Perspektive könnte das *concept* folgendermaßen zu fassen sein: Welche Form politischen Ungehorsams ist mit einem Demokratieverständnis kompatibel, das dieses als dialektische Verbindung von konstituierender und konstituierter Macht versteht?³⁵

Um von konkurrierenden Positionen geteilt werden zu können, müsste ein gemeinsames *concept* in der Debatte unabhängig von den konfigierenden politischen Hintergrundtheorien formuliert werden. Ein solches *concept* könnte vielleicht folgendermaßen zu fassen zu sein: Ziviler Ungehorsam ist diejenige Form politischen Ungehorsams, die mit »normalen« politischen Verhältnissen kompatibel ist. Damit würde man unterstellen, dass unsere realen politischen Verhältnisse üblicherweise von den Idealen abweichen, wie sie von politischen Theorien formuliert werden. In diesem Sinne sind normale politische Verhältnisse in normativer Hinsicht ungenügend und bestimmte Formen politischen Ungehorsams daher legitim.³⁶ Ein derartig abstraktes *concept* hätte jedoch erhebliche Folgen für den Fokus der Begriffsdebatte. Erstens wird es in dieser Form in ihr schlicht nicht vertreten, sondern es werden üblicherweise konkretere Fragestellungen verfolgt. Ein wesentlicher Grund dürfte sein, dass unter normalen politischen Bedingungen unterschiedliche Formen politischen Ungehorsams legitim sein können. Das *concept* wäre schlicht nicht trennscharf genug, um die möglicherweise entscheidenden Differenzen zwischen unterschiedlichen Formen des Ungehorsams abzubilden. Rawls macht zum Beispiel einen Unterschied zwischen zivilem Ungehorsam und politischer Militanz. Beide können legitime Formen politischen Ungehorsams sein, aber sie divergieren erheblich im Bereich der eingesetzten Mittel und verfolgten Ziele. Ein *concept*, das diese Unterscheidung nicht zulässt, wäre von Rawls' Standpunkt unterspezifiziert.

Zweitens wäre der Debattenschwerpunkt auf die Ebene der politischen Hintergrundtheorien zu legen, denn dort liegen die wesentlichen theoretischen und normativen Differenzen. Dass unterschiedliche Positionen sehr wahrscheinlich zu konkurrie-

³⁴ Vgl. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 215–16.

³⁵ Vgl. Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 274–80.

³⁶ Aus radikal-demokratischer Perspektive ist diese Annahme nicht notwendig, weil in ihr bestimmte Formen des politischen Ungehorsams bereits im Ideal der Demokratie verankert sind.

renden Auffassungen »legitimen politischen Ungehorsams« kommen ist klar, wenn sie in ihren allgemeinen Annahmen und Überlegungen voneinander abweichen. In der Debatte ist eigentlich früh erkannt worden, dass die Begriffskontroverse ihren Ursprung in konfliktierenden normativen Annahmen hat. Allerdings wurde fälschlicherweise daraus der Schluss gezogen, man könnte den Differenzen auf der Ebene der Hintergrundtheorie dadurch ausweichen, dass man eine »neutrale« Definition des Begriffs aufstellt und streng zwischen der Definition und der Rechtfertigung der so beschriebenen Handlung trennt.³⁷ Das Problem dabei ist, dass es nicht einzelne, inhärent normative Begriffselemente sind, die die Schwierigkeiten bereiten, und die man nur möglichst »weit« interpretieren muss, um Konflikte zu vermeiden³⁸ Je nach Hintergrundtheorie sind verschiedene Merkmale »aufgeladen«. Gerade auch vermeintlich deskriptive Merkmale, von denen behauptet wurde, sie seien von dem Problem nicht betroffen, wie etwa physische Gewaltfreiheit, Öffentlichkeit oder die Bereitschaft die rechtlichen Konsequenzen des Ungehorsams zu tragen,³⁹ werden deswegen nicht allgemein anerkannt. Gerade das radikal-demokratische Verständnis politischen Ungehorsams bezweifelt, dass dieser immer gewaltfrei sein muss oder dass seine UrheberInnen die rechtlichen Folgen ihres Tuns in Kauf nehmen müssen. Die geforderte Öffentlichkeit ist insbesondere von solchen Positionen zurückgewiesen worden, die auch Sabotageakte oder andere verdeckte Handlungen (z. B. das »Befreien« von Tieren) als Akte zivilen Ungehorsams verstehen.

Die mangelnde Differenzierung zwischen unterschiedlichen *concepts* und *conceptions* erklärt, warum sich in der Debatte einzelne Begriffsvorschläge beständig mit vermeintlichen Gegenbeispielen konfrontiert sehen. Eine *conception* kann nur dann überzeugend sein, wenn man auch das zugrundeliegende *concept* teilt.⁴⁰ Eine wesentliche Leistung eines *concepts* ist es beispielsweise eine bestimmte Struktur oder systematische Ordnung in einzelne Begriffsmerkmale zu bringen. Zwei Handlungen können dieselben Merkmale aufweisen, beispielsweise gewaltfreie, politisch motivierte und öffentlich begangene Regelverletzungen sein, aber sich hinsichtlich der von ihnen verfolgten Zwecke und der Art und Weise, wie diese Zwecke erreicht werden sollen, unterscheiden. Dieser Punkt wird in der Kritik an Rawls' Definition⁴¹ zivilen Ungehorsams häufig übersehen. Wenn man etwa wie er glaubt, dass Gewaltlosigkeit notwendig ist, um an den Gerechtigkeitssinn der MitbürgerInnen zu appellieren, dieses Merkmal also zur *conception* zivilen

³⁷ Vgl. Cohen, *Civil Disobedience*, 92–93; Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 218; »Democratizing Civil Disobedience«, 986; Brownlee, *Conscience and Conviction*, 18.

³⁸ Vgl. Laker, *Ziviler Ungehorsam*, 160.

³⁹ Vgl. Laker, *Ziviler Ungehorsam*, 160.

⁴⁰ Wie Rolf Steltemeier treffend formuliert, gilt: »Verliert man den Modellzusammenhang aus den Augen, wird man dem Denken nicht gerecht.« (Steltemeier, *Liberalismus*, 135).

⁴¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320.

Ungehorsams gehört, dann ist ein Einwand schlicht verfehlt, wenn er auf diesen konkreten Punkt nicht eingeht und nur allgemein behauptet, es gebe auch legitimen politischen Ungehorsam, der nicht gewaltlos sei. Um gegen Rawls' Auffassung zivilen Ungehorsams zu argumentieren, müsste man jedoch zeigen, dass es politischen Ungehorsam gibt, der als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet ist und der dennoch nicht gewaltfrei ist. Ich gehe auf diesen Punkt im dritten Kapitel detaillierter ein.

Quo vadis Begriffsdebatte? Die vorangegangenen Überlegungen sprechen gegen die Art und Weise, in der in der gegenwärtigen Debatte begriffliche Fragen zivilen Ungehorsams diskutiert werden. Eine ernsthafte Auseinandersetzung müsste eigentlich auf der Ebene der normativen Hintergrundtheorien stattfinden. Angesichts der erheblichen Differenzen, die in der politischen Philosophie hier zu verzeichnen sind, ist völlig offen, ob ein solches Unterfangen überhaupt erfolgreich sein kann. Man kann das zum Beispiel daran erahnen, welchen Aufwandes es bedarf, um Positionen einander anzunähern, die sich nicht völlig konträr gegenüberstehen, wie etwa Habermas' und Rawls' Demokratieinterpretationen.⁴² Ich bin daher weniger optimistisch als Scheuerman, dass die wechselseitige Auseinandersetzung wirklich dazu beitragen kann, einen *gemeinsamen* Begriff fortzuentwickeln. Wichtiger ist gar, dass sehr abstrakte Begriffe sehr wahrscheinlich unzureichend sind, um notwendige Differenzierungen zu ermöglichen. Politischer Ungehorsam kann viele Formen annehmen und *prima facie* gibt es keinen Grund davon auszugehen, dass er nur dann legitim ist oder auf andere Weise positiv evaluiert werden kann, wenn er eine ganz bestimmte Form, beispielsweise die eines Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen, annimmt. Die *Jail-no-Bail*-Strategie, wie sie im Rahmen der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika praktiziert wurde, hatte höchstens am Rande das Ziel, an einen zweifelhaften Gerechtigkeitssinn zu appellieren. Ihre Absicht war vielmehr das von *Jim Crow* als Abschreckungsmittel genutzte Gefängnissystem durch Überforderung zu schwächen und durch symbolische Aneignung der Gefangenschaft Unterdrückten eine neue Handlungsperspektive zu geben.⁴³ Anstatt die Komplexität politischen Ungehorsams unter einem umstrittenen Begriff zu versammeln, ist es in analytischer Hinsicht vorteilhaft, mit einer trennschärferen Terminologie zu arbeiten. Es ist wichtig, dieses technische Vokabular und seine Funktion nicht mit politischen Absichten aufzuladen, also die Dimension, in der >ziviler Ungehorsam< als Kampfbegriff verwendet wird, auszuklammern, denn für diesen Zweck eignen sich dezidiert technische Begrifflichkeiten gerade nicht.

Aus den divergierenden politischen Hintergrundtheorien ergeben sich ferner auch unterschiedliche theoretische Interessen. Zuletzt ist insbesondere an normativ orientierten Ansätzen kritisiert worden, sie seien nicht in der Lage, die Realität politischen

⁴² Für eine Darstellung dieser Auseinandersetzung vgl. Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*.

⁴³ Vgl. Pineda, *Seeing Like an Activist*, 125; »Civil Disobedience and Punishment«, 10–16.

Ungehorsams abzubilden.⁴⁴ Entgegen einer Position, die einen Fokus auf die tatsächlichen Protestformen einfordert und sich insbesondere gegen solche Überlegungen ausgesprochen hat, die ihren Ausgangspunkt in einer abstrakten normativen Theorie haben,⁴⁵ plädiere ich dafür, den Untersuchungsbereich nicht auf diese Weise einzuschränken. Es ist ein Missverständnis zu glauben, diesem abstrakt-normativen Ansatz gehe es um eine *Beschreibung* der Realität und er habe den Anspruch unmittelbar Vorgaben für die Praxis zu machen. Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams ist in diesem Sinne abstrakt und normativ. Sie ist im Kern eine Behauptung über die Reichweite eines moralischen Vermögens, dem Gerechtigkeitssinn.

Das Interesse dieser Arbeit gilt vorrangig dem Begriff zivilen Ungehorsams bei Rawls. Es ist bisher nicht untersucht worden, ob der von ihm erhobene Anspruch, es ließe sich mittels zivilen Ungehorsams, wie er ihn konzipiert, an dieses Vermögen appellieren, überhaupt eingelöst werden kann. Das Ziel dieser Arbeit ist es nicht, tatsächliche Fälle politischen Ungehorsams zu beschreiben oder zu erklären. Es geht mir darum, eine moralpsychologische Möglichkeit auszuloten, die, wenn das Ergebnis der Untersuchung positiv ausfällt, das Repertoire politischen Ungehorsams erweitert. Bevor ich im übernächsten Abschnitt das moralpsychologische Interesse dieser Arbeit weiter umreiße, soll zunächst der bisher verwendete Begriff des >politischen Ungehorsams<, der hier als Oberbegriff verwendet wurde, erläutert werden.

1.3 Politischer Ungehorsam

Ich habe den allgemeinen Begriff >politischer Ungehorsam< bisher verwendet, ohne näher darauf einzugehen, was ich genau damit meine. Die nachfolgenden Punkte entwickeln dieses Verständnis. So wie ich den Begriff hier konzipiere, handelt es sich um einen Sammelbegriff, der verschiedene Handlungsweisen unter sich versammelt, die divergierende normative oder evaluative Merkmale aufweisen. Der Begriff versucht eine Antwort auf zwei Fragen zu geben: (1) Wie lässt sich Ungehorsam konzipieren und (2) wann ist dieser Ungehorsam politisch? Die nachfolgende Diskussion ist keine Bedeutungsanalyse der beiden Begrifflichkeiten, sondern eine Art Explikation,⁴⁶ die einen bestimmten Gegenstand – politischen Ungehorsam – konstruieren soll.

Ungehorsam sind Handlungen, die eine *bestimmte* gesellschaftliche Handlungserwartung verletzen. >Bestimmt< in welchem Sinn? Es kommt zunächst nicht darauf an, dass diese Erwartung legitimerweise besteht oder dass sie durch rechtliche Institutionen eingefordert und abgesichert wird. Wichtig ist allerdings, dass mit dieser

⁴⁴ Vgl. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 217–18.

⁴⁵ Vgl. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 211.

⁴⁶ Vgl. Quine, *Word and Object*, 258–59.

Handlungserwartung üblicherweise eine gesellschaftliche »Notwendigkeit« nach Sanktionen für den Übertretungsfall verbunden ist. Ungehorsam ist eine Handlung also erst dann, wenn eine gegenläufige Handlungserwartung besteht, der in irgendeiner Form Nachachtung⁴⁷ verschafft wird, wenn sie verletzt wird. Eine lediglich enttäuschte Erwartung stellt also noch keinen Ungehorsam dar. An Rawls orientiert könnte man von Ungehorsam dann sprechen, wenn Personen gegen die konstitutiven Regeln von Institutionen verstößen. Institutionen sind für ihn mehr oder weniger eigenständige gesellschaftliche Handlungszusammenhänge, die durch Regeln beschreibbar sind. Diese Regeln müssen öffentlich anerkannt sein und definieren Ämter oder Positionen mit ihren Rechten, Pflichten, Vollmachten und Immunitäten. Für den Übertretungsfall sehen sie Sanktionen oder Hindernisse vor. Eine solche Institution existiert, wenn ihre konstitutiven Regeln allgemein befolgt werden.⁴⁸ Es ist von Vorteil, Institutionen nicht ausschließlich als rechtliche Gebilde zu verstehen, auch wenn ihre Regeln in modernen Staaten üblicherweise in diesem Medium verankert sind. Der Grund ist, dass Institutionen durch die Praxis von Personen realisiert werden müssen und diese Praxis von rechtlichen Normen erheblich abweichen kann. *Jim Crow*, das System der Rassentrennung in den Vereinigten Staaten von Amerika, wurde beispielsweise nicht nur durch rechtliche Institutionen gestützt. Auch nachdem wesentliche Bestimmungen bereits durch den *Supreme Court* außer Kraft gesetzt waren, wendeten Behörden die entsprechenden Statuten rechtsbeugend an oder griffen gleich auf informelle Sanktionsmöglichkeiten zurück, etwa Terror durch den *Ku-Klux-Klan*, um die gesellschaftliche Ordnung zu stabilisieren. Der Institutionenbegriff und die mit der Verletzung von Institutionsregeln verbundene Vorstellung von Ungehorsam unterscheidet sich also von rechtlichem Ungehorsam wesentlich dadurch, dass er keine These darüber aufstellen muss, ob die in einer Gesellschaft geltenden und auch durchgesetzten Regeln dem Recht der entsprechenden Gesellschaft entsprechen.

Meine Vorstellung politischen Ungehorsams weicht von der »üblichen« Auffassung, die unter anderem auch Rawls vertritt,⁴⁹ in dem Punkt ab, dass sie das Moment des Ungehorsams gerade nicht in einem Rechtsbruch verortet. Auch wenn viele Fälle politischen Ungehorsams in dieser Hinsicht eindeutig sind, es an der Illegalität der betreffenden Handlung also keinen vernünftigen Zweifel gibt, trifft das nicht immer zu. Es ist möglich, dass beispielsweise die Einschätzungen von Ordnungsbehörden, die gegen einen Protest vorgehen, und die nachträgliche juristische Bewertung divergieren. In der Literatur ist das als Problem ausgemacht worden, denn ziviler Ungehorsam sollte nicht »nachträglich« und »plötzlich« kein Ungehorsam mehr sein und zugleich wurde

⁴⁷ Ich lehne mich hier an Habermas' Begriffsverwendung an (vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 167).

⁴⁸ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 47–49.

⁴⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320–23.

als Desiderat ebenso formuliert, dass nicht erst durch eine angemessene gerichtliche Würdigung, feststehen sollte, ob ein Fall von Ungehorsam vorliegt. Versuche, zwischen einem »tatbestandlichen Rechtsbruch« und seiner möglichen »Rechtswidrigkeit« zu trennen und auf diese Weise eine deskriptive und eine normative Ebene auseinanderzuhalten, sind wenig erfolgreich gewesen.⁵⁰ Dies wurde insbesondere bei Verurteilungen von Sitzblockaden im Zuge der Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss als Nötigungen gemäß § 240 StGB deutlich. In dieser Strafnorm ist die Rechtswidrigkeit selbst *Teil des Tatbestandes* und daher im Zweifel ohne ein gerichtliches Verfahren unklar, ob überhaupt eine rechtlich verbotene Handlung ausgeführt wurde. Der Begriff der Rechtswidrigkeit ist also unklar und er hat, je nachdem, wie er definiert wird, eine andere normative Relevanz. Gegen die Einschätzung von Ordnungsbehörden ist beispielsweise in einem Rechtsstaat eine juristische Kontrolle möglich. Diese Kontrollfunktion dient dem Schutz von Bürgerinnen vor einer übergriffigen Staatsgewalt und ist daher vor diesem Hintergrund nicht zwingend ein Akt des Ungehorsams. Das Recht setzt sowohl Bürgerinnen als *auch dem Staat* Grenzen. Wenn man rechtlichen Ungehorsam daher am Einschreiten der Exekutive festmacht,⁵¹ kann man für derartige Handlungen nicht mehr ohne Weiteres beanspruchen, sie seien aus moralischer Perspektive problematisch. Stärker noch könnte man gestützt auf Ronald Dworkin argumentieren, dass die rechtlich-moralischen Verbindlichkeiten von Personen davon abhängen, was tatsächlich »Recht« ist, und das heißt möglicherweise sogar, nicht einmal von der Auffassung eines Gerichts, das sich gegebenenfalls revidieren kann.⁵² Einen konkreten Fall in dieser Hinsicht stellen die letztlich wegen Verstoßes gegen das Bestimmtheitsgebot nach Art. 103 Abs. 2 GG aufgehobenen Verurteilungen wegen Nötigung gemäß § 240 StGB von Sitzblockaden anlässlich von Protesten gegen den NATO-Doppelbeschluss dar. Das Bundesverfassungsgericht hob hier Jahre, nachdem Urteile im Zuge der ordentlichen Strafgerichtsbarkeit gefällt wurden, die entsprechenden Entscheidungen auf.⁵³ Der Fokus auf institutionelle Regelungen und ihre Sanktion, die durch politischen Ungehorsam verletzt werden, erlaubt es, von der möglicherweise unklaren Rechtslage abzusehen.

Das ist ferner in solchen Fällen vorteilhaft, in denen *de jure* rechtliche Institutionen nicht bestehen, weil sie vor dem Hintergrund höherrangigen Rechts nichtig sind,⁵⁴ aber *de facto* Institutionen bestehen, weil ein bestimmtes Verhalten von offiziellen Stellen

⁵⁰ Vgl. Laker, *Ziviler Ungehorsam*, 163–64.

⁵¹ Vgl. Bedau, »On Civil Disobedience«, 655; Laker, *Ziviler Ungehorsam*, 162–66; Harris, »Introduction«, 6.

⁵² Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 214–15.

⁵³ Vgl. Quint, *Civil Disobedience and the German Courts*, 187–88.

⁵⁴ Piero Moraro hat darauf hingewiesen, dass viele von Kings Kampagnen gerade nicht darauf ausgerichtet waren, geltendes Recht zu verletzen, z. B. der Busboykott in Montgomery (vgl. Moraro, *Civil Disobedience*, 84).

notfalls durch Sanktionen erzwungen wird. Exemplarisch hierfür sind unter anderem die *Freedom Rides*. Der *Supreme Court* der Vereinigten Staaten von Amerika hatte in seinen zwei wegweisenden Urteilen *Morgan v. Virginia* und *Boynon v. Virginia* die Anwendung lokaler Rassentrennungsgesetze auf Passagierinnen im zwischenbundesstaatlichen Reiseverkehr untersagt. Die Urteile wurden von den örtlichen Behörden in den Südstaaten üblicherweise ignoriert und die lokalen Rassentrennungsgesetze durchgesetzt. Gegen diese rechtliche Willkür richtete sich der Protest der *Freedom Rides*. Die Teilnehmerinnen dieser »gemischtrassigen« Reisegruppen ignorierten, gestützt auf ihre in den Urteilen begründeten verfassungsgemäßen Rechte, die lokalen Verordnungen zur Rassentrennung und forderten damit nicht nur die Bundesregierung der Vereinigten Staaten heraus, das geltende Recht gegen lokalen Widerstand endlich durchzusetzen, sondern ihr offener Affront gegen die Institution von *Jim Crow* forderte insbesondere den Widerstand dieses Systems heraus. Die Reaktion des Systems ging weit über die missbräuchliche Anwendung der rechtlichen Vorschriften hinaus. Gedeckt durch die Behörden, »aktives Wegsehen« oder schlicht Komplizenschaft⁵⁵ ermöglichten die zuständigen Stellen gewaltsame und terroristische Übergriffe auf die Reisenden mit dem Ziel, den »Southern way of life«⁵⁶ durchzusetzen. Fälle wie die *Freedom Rides* scheinen mir zu eindeutig Versuche eines Appells an ein moralisches Vermögen⁵⁷ zu sein und von ihrem Umfeld als Formen des »Ungehorsams« wahrgenommen worden zu sein, um nicht als solche klassifiziert zu werden. Die *Freedom Riders* kalkulierten mit dem Einschreiten der Behörden und einer mutmaßlich gewaltsamen Reaktion des Systems. Sie waren sich bewusst, dass ihr Verhalten also als Akt des Ungehorsams gegenüber *Jim Crow* gewertet und dementsprechend darauf reagiert werden würde. Den Ungehorsamsbegriff nicht rechtlich zu verstehen, erlaubt es, diese weitergehende Dimension institutioneller Zusammenhänge einzufangen.

Es ist schwierig anzugeben, wann Ungehorsam *politisch* wird. Vereine sind beispielsweise auch durch den obigen Begriff einer Institution beschreibbar. Wenn ein Vereinsmitglied jedoch zum Ungehorsam schreitet, um eine Änderung der Vereinsstatuten anzumahnen oder zu erzwingen, dann wird daraus nicht plötzlich politischer Ungehorsam. Ich schlage vor, Ungehorsam dann als politisch zu bezeichnen, wenn er sich gegen diejenigen Institutionen richtet, die zur Grundstruktur einer Gesellschaft gehören *und* darauf abzielt, sie zu verändern. Es geht nicht um einen konkreten Einzelfall, sondern angestrebt wird eine dauerhafte Veränderung, die über die eigene Person hinausgehend das System der Zusammenarbeit in der gesamten Gesellschaft verändern soll. Die Grundstruktur ist für Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung *Justice as Fairness* der eigentliche

⁵⁵ Vgl. Arsenault, *Freedom Riders*, 136–37.

⁵⁶ Arsenault, *Freedom Riders*, 153.

⁵⁷ Vgl. Arsenault, *Freedom Riders*, 2.

Gegenstand der Gerechtigkeit. Sie bezeichnet das Zusammenwirken der wesentlichen Institutionen einer Gesellschaft als ein System der Zusammenarbeit. Zur Grundstruktur zählt Rawls das politische System und die Verfassung, die Wirtschaftsordnung mit ihren Vorstellungen vom Eigentum und die Familie »in einer Form«.⁵⁸ Diese Liste ist nicht abschließend, denn welche Institutionen für die gesellschaftliche Zusammenarbeit wesentlich sind, hängt unter anderem von den konkreten Umständen oder dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft ab.⁵⁹ In modernen Gesellschaften, in denen wesentliche Positionen nur durch formale Ausbildung eingenommen werden können, gehört mutmaßlich auch das Bildungssystem zu den wesentlichen Institutionen der Grundstruktur. Ein Umstand, der in einer einfachen Gesellschaft, die hauptsächlich von der Landwirtschaft lebt, anders sein kann. Nachfolgend möchte ich die Idee der Grundstruktur, gegen deren Institutionen sich politischer Ungehorsam richtet, weiter schärfen.

Louis-Philippe Hodgson zählt eine Institution dann zur Grundstruktur einer Gesellschaft, wenn sie die soziale Welt einer Person, in der sie ihre Vorstellung vom Guten entwickelt und ihre jeweiligen Ziele handelnd verfolgt, effektiv und unausweichlich strukturiert oder bestimmt.⁶⁰ Institutionen müssen demnach den unausweichlichen Rahmen des Handelns von Personen bilden und nicht »nur« erhebliche Auswirkungen auf sie haben, um zur Grundstruktur zu gehören.⁶¹ In freien Gesellschaften bestehen eine Vielzahl von Institutionen, Rawls nennt sie dann *Vereinigungen* (»associations«), wenn sie in diesem Sinn zwar das Leben von Personen erheblich prägen, aber es deswegen noch nicht unausweichlich bestimmen. Religiöse Gemeinschaften können beispielsweise eine solche Rolle spielen. Da eine Mitgliedschaft in ihnen jedoch freiwillig ist, gehören sie nicht zur *Grundstruktur* einer freien Gesellschaft, denn Personen sind grundsätzlich frei darin, ihre Vorstellungen vom Guten angesichts ihrer Umstände zu revidieren und sie ohne Folgen für ihren Status als freie und gleiche Personen zu verlassen.⁶² Bei Rawls heißt es entsprechend: »The basic structure is the background social framework within which the activities of associations and individuals take place.«⁶³

Gegen die Institutionen der Grundstruktur können Handlungen auf unterschiedliche Weise gerichtet sein. Das Ziel kann sein, den Ablauf einer Institution zu reformieren, zu stören oder sie gänzlich abzuschaffen. Es gibt daher nicht nur eine Form politischen Ungehorsams. *Prima facie* besteht auch kein Grund davon auszugehen, dass politischer

⁵⁸ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 10; *Political Liberalism*, 35; »The Idea of Public Reason Revisited«, 595–601.

⁵⁹ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 12.

⁶⁰ Vgl. Hodgson, »Why the Basic Structure?«, 316.

⁶¹ Vgl. Freeman, *Rawls*, 102.

⁶² Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 11–12, 21–22; *Political Liberalism*, 30–32.

⁶³ Rawls, *Justice as Fairness*, 10.

Ungehorsam nur dann legitim ist oder auf andere Weise positiv evaluiert werden kann, wenn er als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen in Erscheinung tritt. Er kann auch direkt, etwa in Form von Boykotten oder notfalls auch mit Gewalt, den Ablauf einer Institution der Grundstruktur stören. Um politisch zu sein, sollte mit dem Ungehorsam also das Ziel verfolgt werden, den Ablauf einer wesentlichen Institution zu verändern, und zwar grundsätzlich und nicht nur auf den Einzelfall bezogen. Wie in Abschnitt 3.2. des dritten Kapitels ersichtlich wird, sind Weigerungen aus Gewissensgründen daher so etwas wie ein Grenzfall.

Im Unterschied zu politischem Ungehorsam ist »ordentlicher Protest« oder sind vergleichbare Handlungen mit den konstitutiven Regeln gesellschaftlicher Institutionen kompatibel. Üblicherweise sehen liberale Demokratien eine Vielzahl von Möglichkeiten vor, mit denen Personen ihren Unmut über die Art und Weise, in der ihre gesellschaftliche Zusammenarbeit organisiert ist, zum Ausdruck bringen können. Anders verhält es sich in Regimen, die zwar *de jure* solche Protestmöglichkeiten vorsehen, in denen jede Form öffentlicher Kritik jedoch einen Akt politischen Ungehorsams darstellt und als solcher sanktioniert wird. Entscheidend für die Zuordnung ist, was die konstitutiven Regeln der Institutionen der Grundstruktur, so wie sie gelebt werden, *de facto* verlangen.

Zusammenfassend: Politischer Ungehorsam liegt dann vor, wenn Personen institutionelle Regeln ihrer gesellschaftlichen Grundstruktur in der Absicht verletzen, diese Institutionen zu modifizieren. Die Aufgabenstellung dieser Arbeit lässt sich demgemäß so näher bestimmen: Mein Interesse in dieser Arbeit gilt ausgehend von Rawls' These der Möglichkeit eines bestimmten politischen Ungehorsams, der als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet ist.

1.4 Philosophische Moralpsychologie

Als *philosophische* Disziplin hat die Moralpsychologie unser Verhältnis zur Moral aus ihrer eigenen Perspektive heraus zum Gegenstand. Bekanntes Beispiel für dieses Verhältnis ist die Kontroverse, ob es eine praktische Vernunft wirklich gibt. Für Immanuel Kants Ethik ist es von entscheidender Bedeutung für den moralischen Wert einer Handlung, dass sie nicht aus unmittelbarer Neigung heraus ausgeführt wird, sondern unsere praktische Vernunft entscheidenden Anteil an ihrer Motivation hat.⁶⁴ Eine praktische Vernunft ist damit eine notwendige Voraussetzung seiner Moralkonzeption. An David Hume orientierte Ansätze bestreiten üblicherweise diese Möglichkeit einer rein vernunftgewirkten Handlungsmotivation. Moralische Gebote müssen geeignete *desires*

⁶⁴ Vgl. Kant, »Metaphysik der Sitten«, 390.

voraussetzen, an deren Genese die Vernunft keinen ursprünglichen Anteil hat.⁶⁵ Beide Positionen divergieren nicht nur in ihrer jeweiligen Vorstellung davon, was Moral eigentlich ist und welche Handlungen moralisch geboten sind, sondern, daraus abgeleitet, auch in der Frage, wie Personen auf richtige Weise, das Richtige tun.

Das Verhältnis der Moralpsychologie zu den anderen Teildisziplinen der Moralphilosophie, beispielsweise der normativen Ethik oder der Metaethik, wird unterschiedlich bestimmt. Nomy Arpaly und Timothy Schroeder etwa behaupten, dass metaethische und normativ-ethische Fragen in weiten Teilen unabhängig von moralpsychologischen Tatsachen seien. Für sie ist die normative Ethik eine eigenständige Disziplin, die unabhängig von der Frage operiert, wie sich Personen zu ihren Vorschriften verhalten können. Die Frage, was richtig ist, nimmt hier keine Rücksicht darauf, ob Personen auch richtig handeln können. Ihr Unvermögen mag in bestimmten Fällen ein guter Entschuldigungsgrund sein, sollte aber nicht bestimmen, was tatsächlich richtig ist.⁶⁶ Anders dagegen hat insbesondere Rawls moralpsychologischen Erwägungen stets eine entscheidende Rolle in seiner politischen Philosophie eingeräumt. Eine Gerechtigkeitsvorstellung, möge sie noch so überzeugend sein, ist für ihn erheblich defizitär, wenn sie es nicht vermag, in Menschen, unter durch sie geprägten Bedingungen ein wirksames *desire* zu erzeugen sie anzuwenden und zu befolgen.⁶⁷ Zu ergänzen ist an dieser Stelle jedoch, dass sich die moralpsychologischen Voraussetzungen einer Moraltheorie aus ihrem jeweiligen Anspruch ergeben und daher im Vergleich mit den Anforderungen, die beispielsweise Rawls' *Justice as Fairness* erhebt, geringer ausfallen können. Beispielsweise behauptet Rawls, dass der Rationale Intuitionismus mit einer spärlichen Moralpsychologie auskomme. Er müsse lediglich voraussetzen, dass Personen moralische Wahrheiten erkennen können und durch diese zu entsprechenden Handlungen motiviert werden.⁶⁸

Die starke Verbindung von moralpsychologischen und normativ-ethischen Erwägungen ist insbesondere eine Eigenschaft derjenigen kantischen Ethiken,⁶⁹ die versuchen, moralische Grundsätze unmittelbar aus den konstitutiven Voraussetzungen des Handelns zu gewinnen.⁷⁰ Vor diesem Hintergrund ist es besser, keine zwingende Forderung an das Verhältnis von Moralpsychologie und normativer Ethik zu stellen, sondern jeweils das Selbstverständnis einer Moraltheorie ausschlaggebend sein zu lassen. Das

⁶⁵ Wenn diese aber, um die Fülle menschlicher Motivationsmöglichkeiten plausibel abzubilden, wie beispielsweise Bernard Williams annehmen, dass »deliberation« einen wesentlichen Einfluss auf unsere *desires* hat und sogar neue *desires* in uns wachrufen kann, dann reduziert sich die Diskrepanz zum kantischen moralpsychologischen Modell erheblich (vgl. Williams, »Internal and External Reasons«, 105; Rawls, *Political Liberalism*, 85 Fn. 33).

⁶⁶ Vgl. Arpaly und Schroeder, *In Praise of Desire*, 2.

⁶⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 398.

⁶⁸ Vgl. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 77–78; Rawls, *Political Liberalism*, 91–92.

⁶⁹ Vgl. z. B. Korsgaard, *The Sources of Normativity; Self-Constitution*.

⁷⁰ Vgl. Wallace, »Moral Psychology«, 86–87.

bedeutet, dass eine Moraltheorie weitestgehend ohne moralpsychologische Erwägungen auskommen kann, jedoch auch, dass sie wesentliche Bestandteile ihrer normativen Forderungen aus ihnen gewinnt.

Über Fragen, die im Bereich der normativen Theorie angesiedelt sind, ergeben sich für Moralpsychologien – je nach Ausprägung – empirisch-psychologische Abhängigkeiten. Das ist regelmäßig dann der Fall, wenn die zugrundeliegende Moraltheorie *für Menschen* konzipiert ist und ihr Handeln anleiten soll. Das heißt zwar nicht, dass die tatsächliche Psychologie eines Menschen zu jeder Zeit in der Lage sein muss, die geforderte Moralpsychologie zu realisieren, aber es muss »normalen« Menschen zumindest grundsätzlich möglich sein, sie zu realisieren, etwa durch und nach entsprechender Übung, Entwicklung oder »Ausbildung«.⁷¹ Auch wenn daher eine bestimmte Moralpsychologie und ihre zugehörige Moraltheorie durch Erkenntnisse im Bereich der empirischen Psychologie gegebenenfalls revidiert werden muss, scheint Rawls nicht Unrecht zu haben,⁷² wenn er anmerkt, dass unsere Psychologie sehr komplex ist und mit vielen Moraltheorien und ihren Moralpsychologien kompatibel zu sein scheint oder gemacht werden kann.⁷³

Wichtig für diese Arbeit ist der folgende Punkt: Rawls behauptet ziviler Ungehorsam sei eine Art Appell an den Gerechtigkeitssinn. Diese These soll ernst genommen werden und folglich gilt es aufzuzeigen, wie sich diese besondere Form politischen Ungehorsams an das *moralische* Vermögen richtet. Politischer Ungehorsam kann zwar auch auf andere Weise wirksam sein, etwa weil er die Kosten einer Politik in die Höhe treibt oder durch ihren weitreichenden Boykott Institutionen zusammenbrechen lässt, aber diese Wirkungsweisen würde gerade nicht unmittelbar⁷⁴ durch einen wirksamen Gerechtigkeitssinn realisiert. Da für Rawls ziviler Ungehorsam in der Regel erst dann legitim ist, wenn ordentliche Formen des Protests und der politischen Einflussnahme erfolglos geblieben sind, also davon ausgegangen werden kann, dass der Gerechtigkeitssinn einer relevanten Mehrheit der Mitbürgerinnen nicht auf »ordentliche« Weise ansprechbar ist, muss ferner gezeigt werden, wieso und auf welche Weise erst der politische Ungehorsam ausreicht, um das moralische Vermögen wirksam zu adressieren.

⁷¹ Mit Barbara Herman könnte man hier von einem »theory-internalism« sprechen (vgl. Herman, *Moral Literacy*, 6).

⁷² Vgl. Schroeder, Roskies, und Nichols, »Moral Motivation«.

⁷³ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 86–87.

⁷⁴ Der Boykott kann natürlich das Ergebnis eines auf geeignete Weise affizierten Gerechtigkeitssinns sein. Aber es wäre dann diese Wirkung, die zu erklären wäre.

1.5 Warum ein Appell an den Gerechtigkeitssinn?

Ich möchte zum Abschluss dieses Kapitels noch auf die Gründe zu sprechen kommen, die meine Untersuchung motivieren.

Rawls hat seine Konzeption zivilen Ungehorsams in seiner *Theory of Justice* letztmalig ausführlich diskutiert. Bekanntermaßen hat er jedoch die Ausrichtung seiner Gerechtigkeitsvorstellung mit *Political Liberalism* in einigen wichtigen Aspekten geändert. Auch wenn sich im Kern keine größeren Änderungen für die zentralen Behauptungen von *Justice as Fairness* über das Wesen der Gerechtigkeit ergeben, gilt das für seine Vorstellung zivilen Ungehorsams nicht unbedingt. Zumindest ist in der Literatur bisher nicht geprüft worden, welche Auswirkungen der Wegfall der Theorie des Rechten, in die seine Überlegungen zum politischen Ungehorsam eingebettet sind, möglicherweise haben. Die Theorie des Rechten ist eine die Gerechtigkeitstheorie übersteigende Vorstellung. Ihr Gegenstand ist nicht die Grundstruktur einer Gesellschaft, sondern das moralische Verhältnis von Individuen zu ihr. Wie Rawls in *Justice as Fairness: A Restatement* jedoch nahelegt,⁷⁵ gehört dieser Teil zur »umfassenden« Darstellung seiner Gerechtigkeitsvorstellung und ist damit vor dem Hintergrund eines vernünftigen Pluralismus problematisch. Damit zusammen hängt eine Frage, die sich ausgehend von Konzepten ergibt, die Rawls in *Political Liberalism* eingeführt und insbesondere in seinem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited« hervorgehoben hat: die Idee der öffentlichen Vernunft. Diese wird in demokratischen Rechtsstaaten, so stellt Rawls klar, nicht durch eine einzige politische Vorstellung geprägt, sondern durch eine »liberale Familie« mit im *Detail* konfligierenden Gerechtigkeitsvorstellungen.⁷⁶ Eine »aktualisierte« Version der Rawls'schen Konzeption zivilen Ungehorsams sollte diesen veränderten Hintergrund berücksichtigen.

Wie die Fragestellung dieser Arbeit zeigt, gibt es eine erhebliche Unklarheit in Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams. Sie ist bisher in der exegetischen Literatur nicht beachtet und damit auch nicht diskutiert worden.⁷⁷ In dieser Hinsicht und auch im Hinblick auf die im vorangegangenen Absatz ausgeführte Frage beansprucht diese Arbeit damit einen wesentlichen und neuen Beitrag zur Rawls-Exegese zu leisten.

Ein zweiter Punkt ist der folgende: Die Möglichkeit unmoralischen *Handelns* zu erklären, stellt insbesondere für solche Moraltheorien eine Herausforderung dar, die moralische Vermögen eng mit der Fähigkeit des Handelns selbst verknüpft sehen. Bei den von *Justice as Fairness* vorausgesetzten moralischen Vermögen handelt es sich zwar nicht um diese grundlegenden Fähigkeiten, aber sie spielen zumindest in politischer Hinsicht

⁷⁵ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 186–88.

⁷⁶ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 581–83.

⁷⁷ Für jüngere Diskussionen mit einem Fokus auf der Exegese vgl. Kaufman, »Liberalism: John Rawls and Ronald Dworkin«; »Political Authority, Civil Disobedience, Revolution«.

eine vergleichbar fundamentale Rolle. Nun ist es üblicherweise so, dass wir politisch-moralisches Fehlverhalten nicht unmittelbar zum Anlass nehmen (sollten), Personen die entsprechende Kompetenz abzusprechen. Das hätte unmittelbar zur Folge, dass wir beispielsweise auch unsere »reactive attitudes«⁷⁸ ihnen gegenüber dispensieren müssten. In der Regel machen wir Personen aber für ihr Tun und Lassen verantwortlich, und zwar insbesondere dann, wenn es moralisches Fehlverhalten ist. Entsprechend müssen wir eine hinreichende Kompetenz unterstellen. Im Fall des Appells an den Gerechtigkeits-sinn gilt vergleichbares: Obgleich Personen diese Fähigkeiten im Fall offensichtlicher, vorsätzlicher und erheblicher Ungerechtigkeiten scheinbar nicht realisieren, muss unterstellt werden, dass sie eigentlich zu gerechtem Handeln fähig und motivierbar sind.

Dieser Punkt betrifft ein wesentliches Ideal in Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung: *Justice as Fairness* setzt voraus, dass Personen einen besonderen, *leitenden* Wunsch haben, nämlich freie und gleiche Bürgerinnen sein zu wollen und als solche auch anerkannt zu werden.⁷⁹ Ihn zu realisieren ist ein zentraler Aspekt ihrer Vorstellung vom Guten.⁸⁰ Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams hat vor diesem Hintergrund eine besondere Bedeutung. Den oben beschriebenen Wunsch realisieren Personen, indem sie mit anderen Personen in einer gerechten Gesellschaft zusammenarbeiten. Essenziell beinhaltet er damit die Ausübung ihrer beiden moralischen Vermögen: dem Gerechtigkeitssinn und ihrer Fähigkeit, eine Vorstellung vom Guten auszubilden, zu verfolgen und gegebenenfalls zu revidieren. Ungerechte Verhältnisse verhindern, dass Personen diesen zentralen Wunsch realisieren können. Ziviler Ungehorsam verbleibt bei Rawls im Rahmen (erweiterter) moralischer Interaktion. Er richtet sich an dasjenige Vermögen, dessen Ausübung für Bürgerinnen ein zentrales Gut ist. Aus diesem Grund schreibt ihm Rawls eine stabilisierende Funktion für eine »fast-gerechte«⁸¹ Gesellschaft zu.⁸² Rawls' These vom Appell an den Gerechtigkeitssinn wirft daher die interessante Frage auf, wie weit eigentlich die Möglichkeiten genuin moralischer Motivierbarkeit reichen.

⁷⁸ Vgl. Strawson, »Freedom and Resentment«.

⁷⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 81.

⁸⁰ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, V §7.

⁸¹ Ich verwende hier die Schreibweise »fast-gerecht«, um deutlich zu machen, dass es sich um eine technische Begrifflichkeit handelt. Eine »fast gerechte« (»nearly just«) Gesellschaft ist in jedem Fall *ein demokratischer Rechtsstaat*, der größtenteils wohlgeordnet ist, in dem jedoch einige erhebliche Gerechtigkeitsverletzungen vorkommen. In der *Theory of Justice* ist eine Gesellschaft dann wohlgeordnet, wenn ihre Grundstruktur gerecht ist und ihre Mitglieder die hier maßgebliche Gerechtigkeitsvorstellung anerkennen und diese beiden Tatsachen allgemeines Wissen sind (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 4–5). Was »fast-gerechte Gesellschaften« sind, für die Rawls seine Theorie zivilen Ungehorsams konzipiert, und ob sie existieren (und ob Rawls gar dachte, die Vereinigten Staaten seien 1971 »fast-gerecht« gewesen), ist unklar.

⁸² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 337.

2. Politische Verbindlichkeit

Aufgabe dieses und des nachfolgenden Kapitels ist es, die von Rawls in der *Theory of Justice* entwickelte Vorstellung zivilen Ungehorsams zu rekonstruieren. Auf dieser Grundlage untersuche ich dann im vierten Kapitel die Frage, ob und gegebenenfalls welche Revisionen der *Politische Liberalismus* und insbesondere die *Idee der öffentlichen Vernunft* an ihr erforderlich machen. Gegenstand dieses Kapitels ist jedoch zunächst Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit, in deren Rahmen seine Überlegungen zum politischen Ungehorsam eingebettet sind.

In der politischen Philosophie herrscht keine Einigkeit darüber, was politische Verbindlichkeiten⁸³ sind, ob sie bestehen und welchen Umfang sie haben, sollten sie bestehen. In der engen klassischen Auffassung politischer Verbindlichkeit bezeichnet der Ausdruck einen besonderen Grund zum Rechtsgehorsam, den ausschließlich *Bürgerinnen im Verhältnis zu ihren Staaten* haben sollen.⁸⁴ Dieser Grund ist von den eigenständigen moralischen Gründen, die mit der Rechtspflicht identische Handlungen einfordern, unabhängig. Man benötigt beispielsweise keine politische Verbindlichkeit um zu erklären, warum man Personen nicht ermorden darf oder ihnen in Notsituationen helfen muss. Die politische Verbindlichkeit einer Person kommt also zu den ohnehin bestehenden moralischen Verbindlichkeiten hinzu. Sie könnte angeführt werden, um solche Handlungen moralisch verbindlich zu machen, zu denen zwar Rechtspflichten bestehen, aber keine unabhängigen und eigenständigen moralischen Gründe sprechen, beispielsweise die Details der Straßenverkehrsordnung. Als politische Verbindlichkeiten dürfen diese Überlegungen jedoch nur *Bürgerinnen im Verhältnis zu ihren Staaten* betreffen und nicht etwa Touristinnen, die sich in einem fremden Land aufhalten. Letztere haben zwar auch eine Pflicht zum Rechtsgehorsam, aber keine politische Verbindlichkeit. Eine solche haben sie nur gegenüber ihrem Heimatland. An diesem

⁸³ Ich verwende den Ausdruck »politische Verbindlichkeit« anstelle einer wörtlichen Übersetzung des englischen Fachbegriffs »political obligation«, weil unter anderem umstritten ist, ob es sich bei diesen Verbindlichkeiten tatsächlich um Verpflichtungen (»obligations«) handelt. Verpflichtungen sind im Gegensatz zu Pflichten immer freiwillige Erweiterungen unserer moralischen Verbindlichkeiten. Pflichten hingegen unterliegen Personen unbedingt und unabhängig von ihren Handlungen (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 98; Knowles, *Political Obligation. A Critical Introduction*, 6–7).

⁸⁴ Vgl. Dietrich, »Haben wir eine Fairnesspflicht zum Rechtsgehorsam?«, 180 Fn. 1.

engen Verständnis politischer Verbindlichkeit könnte kritisiert werden, dass es Bürgerinnen ausschließlich als Adressatinnen des Rechts in den Blick nimmt. In demokratischen Rechtsstaaten sind Bürgerinnen jedoch immer auch Urheberinnen des Rechts⁸⁵ und das könnte Anlass bieten, eine erweiterte Perspektive einzunehmen. Politische Verbindlichkeiten wären dann nicht mehr nur auf Gründe zum Rechtsgehorsam bezogen. Bürgerinnen haben möglicherweise eine Pflicht oder Verpflichtung, sich aktiv am politischen Geschehen zu beteiligen, sich zur Wahl zu stellen oder ihr Gemeinwesen in einem gerechten Krieg zu verteidigen. Politische Verbindlichkeiten in diesem erweiterten Sinn befassen sich also mit den moralischen Verbindlichkeiten, die Personen qua ihrer Rolle als Bürgerin haben.

Der Fokus auf die Bürgerinnenrolle setzt stillschweigend als Annahme, so die Kritik von Nancy Fraser, ein »westfälisches Paradigma«⁸⁶ voraus: die selbstverständliche Ordnung der Welt in mehr oder weniger souveräne Staaten, in denen einzelne Personen jeweils Bürgerinnen sind. Angesichts von Globalisierung, Migration, supranationalen politischen Organisationen wie der Europäischen Union und separatistischen Bewegungen kann man hier zum einen die empirische Adäquatheit dieses Modells in Zweifel ziehen sowie zum anderen aus einer normativen Perspektive die Frage stellen, wie die Grenzen politischer Gemeinschaft grundsätzlich bestimmt werden können. Wie Michael Schefczyk herausgearbeitet hat, ist die Behauptung, Rawls operiere innerhalb eines westfälischen Paradigmas problematisch. Versteht man darunter eine Weltordnung, bei der die moralischen oder gerechtigkeitsbezogenen Verbindlichkeiten von Staaten an ihren Grenzen enden, dann trifft diese Bezeichnung auf Rawls' Position schlicht nicht zu.⁸⁷ Rawls geht lediglich davon aus, dass Bürgerinnen immer Bürgerinnen bestimmter Gesellschaften sind, in die sie hineingeboren werden und deren Kultur und Selbstverständnis sie prägen.⁸⁸ Dieser kulturelle Hintergrund erfüllt, wie in Abschnitt 2.2 diskutiert wird, eine wesentliche Funktion für das Funktionieren von Gesellschaften.

Hinsichtlich Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit und seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams ist zu berücksichtigen, dass sie in der *Theory of Justice* auf die dort maßgebliche Gerechtigkeit beschränkt ist. Das ist eine Limitation, auf die er ausdrücklich hinweist:

My discussion of civil disobedience is in terms of the duty of justice alone; a fuller view would note the place of these other requirements.⁸⁹

⁸⁵ Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 153.

⁸⁶ Vgl. Fraser, *Scales of Justice*, 77–78.

⁸⁷ Vgl. Schefczyk, »Rawls und die Verantwortung von Nationen«, 16.

⁸⁸ Vgl. Schefczyk, »Rawls und die Verantwortung von Nationen«, 18.

⁸⁹ Rawls, *Theory of Justice*, 331.

Eine vollständigere Sichtweise, die hier von Rawls angesprochen wird, würde beispielsweise auch Verpflichtungen berücksichtigen, die Personen gegenüber denjenigen Gruppen innerhalb einer politischen Gemeinschaft haben, für die sie in Form von politischem Ungehorsam aktivistisch tätig werden.⁹⁰ Diese besonderen Beziehungen gehen über diejenigen hinaus, die »normale« Bürgerinnen untereinander haben, und sie erzeugen deswegen besondere *Verpflichtungen*.⁹¹ Hinzu könnten auch Verbindlichkeiten kommen, die sich nicht unmittelbar aus Rawls' Auffassung von Gerechtigkeit, also der Verteilung von Vor- und Nachteilen aus gesellschaftlicher Zusammenarbeit, ergeben. Dazu gehört beispielsweise das moralische Verhältnis zu Tieren oder zur Natur, das durch seine Vertragstheorie nicht beleuchtet wird. Das bedeutet nicht, dass diese Fragen nicht von großer Bedeutung seien.⁹² Der Vorwurf, seine Vorstellung zivilen Ungehorsams sei zu eng⁹³ und berücksichtige wesentliche Aspekte nicht, die für politischen Ungehorsam relevant seien, macht daher auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, geht aber insofern an seinem Punkt vorbei, weil sie an diese Vorstellung einen Anspruch richtet, den sie selbst nicht einlösen möchte. Rawls beansprucht nicht, eine vollständige Theorie politischen Ungehorsams aufzustellen. Seine »skizzenhafte« Vorstellung zivilen Ungehorsams soll in erster Linie helfen, die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit zu illustrieren.⁹⁴

In der *Theory of Justice* behauptet Rawls, ziviler Ungehorsam sei Ausdruck eines Pflichtenkonflikts, der sich nur für Bürgerinnen in »fast-gerechten« Gesellschaften stelle, die die Gerechtigkeit ihrer Verfassung anerkennen würden:

The problem of civil disobedience, as I shall interpret it, arises only within a more or less just democratic state for those citizens who recognize and accept the legitimacy of the constitution. The difficulty is one of a conflict of duties. At what point does the duty to comply with laws enacted by a legislative majority (or with executive acts supported by such a majority) cease to be binding in view of the right to defend one's liberties and the duty to oppose injustice? This question involves the nature and limits of majority rule.⁹⁵

Damit hier zwei Pflichten wirklich kollidieren, dürfen das Recht, die eigene Freiheit zu verteidigen, und die Pflicht, sich Ungerechtigkeiten entgegenzustellen, die sich aus der Mehrheitsregel ergebende institutionelle Gehorsamspflicht nicht überwiegen. Das scheint für Rawls dann der Fall zu sein, wenn die Verfassung eines (mehr oder weniger) gerechten und demokratischen Staates von den betroffenen Bürgerinnen als legitim anerkannt wird.

⁹⁰ Rawls verweist an diesem Punkt lediglich auf Michael Walzers *Obligations* für eine ausführlichere Diskussion (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 330, 330 Fn. 26; Walzer, *Obligations*, 53–54).

⁹¹ Ich gehe weiter unten auf den Unterschied zwischen Pflichten und Verpflichtungen gesondert ein.

⁹² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 15.

⁹³ Vgl. z. B. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 214–15, 220.

⁹⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 293, 319–20.

⁹⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 319.

Nach dieser kurzen Einordnung der Debatte um politische Verbindlichkeiten, werde ich zunächst einige Aspekte tiefergehend untersuchen und schließlich dafür argumentieren, dass die von Rawls behauptete Pflichtenkollision im Fall zivilen Ungehorsams nicht besteht und zwar gemäß der von ihm selbst vertretenen Theorie.

2.1 Ideale und nicht-ideale Theorie

Ich beginne mit einem Aspekt, der nicht im engeren Sinne zur Theorie der politischen Verbindlichkeit bei Rawls gehört, sondern die Konstruktion seiner Gerechtigkeitstheorie im Allgemeinen betrifft: Eine Theorie der Gerechtigkeit besteht bei Rawls grundsätzlich aus zwei Teilen: Der erste, *idealtheoretische* Teil formuliert eine »realistische Utopie« (»realistic utopia«) gesellschaftlicher Verhältnisse. Aufgabe des zweiten Teiles, der *nicht-idealen Theorie*, ist es anzugeben, wie unter den gegebenen Umständen das vorgestellte Ideal mit legitimen Mitteln erfolgreich und die politischen Möglichkeiten berücksichtigend realisiert werden kann.⁹⁶

Ideale und nicht-ideale Theorie sind komplementäre Teile einer Gesamttheorie der Gerechtigkeit. Die für die ideale Theorie wesentliche realistische Utopie soll die Grenzen dessen beschreiben, was Menschen – gegeben ihre natürlichen Beschränkungen – unter günstigen Umständen praktisch möglich ist. Günstige Umstände sind solche, in denen die materiellen und kulturellen Voraussetzungen für wechselseitig vorteilhafte gesellschaftliche Zusammenarbeit bestehen. Neben knappen, aber nicht unzureichenden Ressourcen gehören zu diesen Voraussetzungen auch das politische und soziale Kapital einer Gesellschaft, ihr Humankapital und das technische Wissen.⁹⁷ Rawls hegt die Hoffnung, dass die durch eine realistische Utopie beschriebenen gesellschaftlichen Verhältnisse für uns annehmbar sind und wir uns mit ihnen »versöhnen« können. Rawls geht also nicht davon aus, dass realisierbare ideale politische Verhältnisse so beschaffen sind, dass jede Person unter ihnen ihre uneingeschränkte Erfüllung finden kann. Jede soziale Welt, wie er gestützt auf Isaiah Berlin festhält, kann nur eine beschränkte Menge von Werten und Idealen realisieren, sodass immer auch legitime Alternativen unverwirklicht bleiben müssen.⁹⁸ Die Idee einer Versöhnung, die Rawls dem Werk G. W. F. Hegels entlehnt, soll aufzeigen, dass diese Welt eine vernünftige Ordnung realisieren kann, die Güter bereitstellt, die für alle Personen gut sind: »political philosophy may try to reconcile us to it by showing us the reason and indeed the political good and benefits of it.«⁹⁹ Politische Bemühungen verfolgen dann, wenn die Vernünftigkeit ihrer Ziele aufgezeigt

⁹⁶ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 89.

⁹⁷ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 106.

⁹⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 197.

⁹⁹ Rawls, *Justice as Fairness*, 4.

werden kann und wie die durch sie realisierten Güter für Personen vorteilhaft sind, ein erstrebenswertes Ziel und ist nicht in letzter Konsequenz »umsonst« und »zwecklos«.¹⁰⁰ Rawls' politische Philosophie ist überwiegend ideale Theorie in diesem Sinne.

Die ideale Theorie hat in seiner Konzeption eine orientierende Funktion. Sie liefert die Folie, mit der sich dann anschließend im Rahmen einer nicht-idealen Theorie ein Abgleich mit der Realität herstellen und die notwendigen politischen Reformen konzipieren lassen. Die nicht-ideale Theorie muss für diese Aufgabe über den Bereich philosophischer Fragestellungen hinausgehen und für die Beschreibung der Realität und die Bestimmung geeigneter Handlungsmöglichkeiten entsprechendes empirisches Wissen heranziehen. In jedem Fall verbietet es sich, idealtheoretische Erwägungen einfach auf nicht-ideale Umstände zu übertragen.¹⁰¹ Bei Rawls, so könnte man sagen, ändern Fehlverhalten und ungünstige Umstände nichts am Wesen der Gerechtigkeit. Es verändert sich durch sie nur die praktische Frage, nämlich wie gerechte Verhältnisse unter diesen ungünstigen Umständen realisiert werden und Ungerechtigkeiten so erfolgreich begegnet werden kann.

Für nicht-ideale Bedingungen gibt es bei Rawls grundsätzlich zwei Erklärungsmöglichkeiten. Erstens können Gerechtigkeitsgebote unter ungünstigen Umständen nicht erfüllt werden. Aufgabe der nicht-idealen Theorie ist es in diesem Fall zu prüfen, wie die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden können, um wechselseitig vorteilhafte gesellschaftliche Zusammenarbeit zu ermöglichen. Zweitens (in der Regel sind das die wesentlicheren Probleme vor denen Gesellschaften stehen) führen individuelle oder kollektive Verstöße gegen Gerechtigkeitsgrundsätze zu nicht-idealen Verhältnissen. Die Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sind vielschichtig. Individuelles Fehlverhalten verlangt beispielsweise nach einer Theorie der Strafe, aber gegebenenfalls auch nach Grundsätzen zur Wiedergutmachung. Eigenständige Grundsätze zur Wiedergutmachung werden auch auf der gesellschaftlichen Ebene unter nicht-idealen Umständen benötigt, etwa beim Umgang mit den Auswirkungen historischer Ungerechtigkeiten. In der *Theory of Justice* werden die ideale und die nicht-ideale Theorie hinsichtlich dieser Eigenschaft, also der Befolgung oder Nichtbefolgung von Gerechtigkeitsgrundsätzen, auch als »strict compliance theory«¹⁰² und »partial compliance theory«¹⁰³ bezeichnet.

¹⁰⁰ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 11; Wenar, »Rawls«, 393–94, 409–10.

¹⁰¹ Das ist ein wesentlicher Punkt, den beispielsweise Onora O'Neill's Kritik an idealen Theorien übersieht. Wie jede Theorie setzt ihre Anwendung »geschärzte Urteilskraft« voraus. Im Gegensatz zu abstrahierenden Theorien, bei denen dieses Vermögen insbesondere vorausgesetzt werden muss, um Aussagen größerer Allgemeinheit zu gewinnen, ist es bei idealisierenden Theorien in jedem Fall für ihre Anwendung relevant (vgl. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, 39–44).

¹⁰² Rawls, *Theory of Justice*, 8.

¹⁰³ Rawls, *Theory of Justice*, 8.

Rawls selbst hat sich nur in drei Fällen mit Fragen der nicht-idealen Theorie befasst. Das ist (1) seine Diskussion politischen Ungehorsams in der *Theory of Justice*, (2) seine Theorie des gerechten Krieges und (3) der Umgang mit »belasteten Gesellschaften« (»burdened societies«) in seinem Werk *Law of Peoples*.

Rawls' Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie ist in der jüngeren Gegenwart zum Gegenstand eines eigenständigen Methodenstreites in der politischen Philosophie geworden.¹⁰⁴ Die Debatte ist in ihren Details zu weitgreifend, um sie im Rahmen dieser Arbeit ausführlich darstellen zu können, insbesondere weil sie mittlerweile eine allgemeine Methodendebatte ist, die in bedeutenden Teilen unabhängig von der ursprünglichen Rawls'schen Unterscheidung ist.¹⁰⁵ Angesichts des in der politischen Philosophie herrschenden Theorien- und Interessenpluralismus ist wenig verwunderlich, dass entscheidende Positionen, wie auch im Fall zivilen Ungehorsams, von diesen Hintergrundannahmen geprägt sind. Ich will mich hier darauf beschränken, einige Einwände und *mögliche* Repliken darzustellen, insofern sie unmittelbar für Rawls' Theorie relevant sind. Das Ziel ist es aufzuzeigen, dass Rawls' Konzeption nicht an offensichtlichen Einwänden scheitert.

Gegen Rawls' Fokus auf die ideale Theorie wird beispielsweise der Vorwurf erhoben, er sei ungeeignet, um unsere nicht-idealen Umstände aufzuklären und unsere Praxis zu orientieren. Dieser Vorwurf ist insbesondere in der in den Vereinigten Staaten virulenten Debatte um »Rasse« und ihre politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen erhoben worden.¹⁰⁶ Es muss hier daran erinnert werden, dass die ideale Theorie bei Rawls nicht die Aufgabe hat, unmittelbar die Praxis anzuleiten, sondern normative Grundsatzfragen klären soll. Der Vorwurf, seine ideale Theorie sei praxisfern, geht damit an ihrem zentralen Anspruch vorbei. Entscheidend ist lediglich, ob seine ideale Theorie ihre orientierende Funktion erfüllen kann. Zu dieser Anforderung hat unter anderem Tommie Shelby mit einer Reihe von Aufsätzen und insbesondere mit seinem Werk *Dark Ghettos* gezeigt, dass sich ausgehend von Rawls' idealem Theorieverständnis eine angemessene nicht-ideale Theorie entwickeln lässt.¹⁰⁷ Folgt man Shelbys Überlegungen im Bereich von »Rasse«, dann erfüllt Rawls' ideale Theorie die ihr zufallende orientierende Aufgabe.

Gegen Rawls' These der Orientierungsfunktion idealer Theorie hat unter anderem Amartya Sen versucht zu zeigen, dass sie für die nicht-ideale Theorie nicht notwendig

¹⁰⁴ Vgl. Schaub, »Ideale und/oder nicht-ideale Theorie«. Eine ausführliche Diskussion der Unterscheidung bei Rawls liefert A. John Simmons »Ideal and Nonideal Theory«.

¹⁰⁵ Vgl. Stemplowska und Swift, »Ideal and Nonideal Theory«, 373–74.

¹⁰⁶ Vgl. u. a. Mills, »Ideal Theory as Ideology«; Pateman und Mills, *Contract & Domination*; Mills, »Retrieving Rawls for Racial Justice?«.

¹⁰⁷ Shelby, »Race and Social Justice«; »Racial Realities and Corrective Justice«; *Dark Ghettos*; »Race, Reparations, and Justice as Fairness«.

ist. Es sei möglich, auch ohne eine ideale Theorie komparative Verbesserungen unter nicht-idealen Zuständen zu beschreiben und damit politische Praxis zu orientieren. Sen sieht die ideale Theorie damit befasst, gerechte Gesellschaften in ihren Details zu beschreiben. Ein solches Wissen sei jedoch nicht notwendig, wenn man zwischen zwei nicht-idealen Zuständen vergleichen müsse.¹⁰⁸ Dagegen lässt sich geltend machen, dass die ideale Theorie nicht nur die Details gerechter Gesellschaften beschreibt, sondern zuallererst die Maßstäbe aufstellt, mit denen die Gerechtigkeit eines Zustandes beschrieben werden kann. Ohne diese Maßstäbe aber, die Sen voraussetzt, sind komparative Vorteile nicht darstellbar. Die Details des Ideals sind für Rawls nicht deswegen relevant, weil sie für Bewertungen notwendig sind, sondern weil er prüfen möchte, ob ideale Verhältnisse überhaupt erstrebenswert sind. Nur wenn das der Fall ist, ist politisches Handeln »der Mühe wert«. Selbst wenn sich Gerechtigkeitsgrundsätze auch auf einem nicht-idealen Weg bestimmen lassen, wäre damit zunächst nur gezeigt, dass es unterschiedliche methodische Möglichkeiten gibt, Gerechtigkeitsfragen zu thematisieren. Die Möglichkeit einer konkurrierenden, rein nicht-idealen Theorie wäre aber nur für Rawls' These relevant, die ideale Theorie sei notwendig, um die nicht-ideale Theorie zu orientieren. Legt man diesen starken Anspruch ab, dann gibt es schlicht unterschiedliche Methoden, angewandt-praktische Fragen zu entscheiden. Es wäre hier dann am konkreten Einzelfall zu prüfen, welche Resultate sich aus den unterschiedlichen methodischen Ansätzen ergeben, ob sie überhaupt konfigurieren und welche Theorie in der Gesamtschau die größere Plausibilität besitzt.

Zwei weitere, miteinander verwandte Einwände betreffen aus unterschiedlichen Stoßrichtungen die Frage, welche Rücksicht Normen auf empirische Möglichkeiten nehmen müssen. Von G. A. Cohen ist Rawls' Verständnis idealer Theorie der Vorwurf gemacht worden, sie mache zu große Zugeständnisse an menschliche Möglichkeiten.¹⁰⁹ Umgekehrt ist gegen Rawls jedoch auch eingewendet worden, seine ideale Theorie sei zu *idealistic*, um *realistic* sein zu können.¹¹⁰ Zofia Stemplowska und Adam Swift zeigen, dass sich von Rawls' Position aus Repliken auf beide Einwände formulieren lassen:¹¹¹ Wenn man nicht den Anspruch aufgeben möchte, dass die Ergebnisse idealer Theorie praktisch werden können, dann müssen sie auf die eine oder andere Weise an menschliche Möglichkeiten rückgekoppelt sein. Wie im vorangegangenen Kapitel im Abschnitt zur Moralpsychologie (1.4) bereits ausgeführt wurde, gibt es in der Frage der Abhängigkeit moralischer Überlegungen von den praktischen menschlichen Möglichkeiten divergierende Positionen. Rawls jedenfalls könnte gegen Cohen erwidern, dass

¹⁰⁸ Vgl. Sen, »What Do We Want From a Theory of Justice?«

¹⁰⁹ Vgl. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Kap. 6.

¹¹⁰ Vgl. Williams, *In the Beginning was the Deed*, Kap. 1; Geuss, *Philosophy and Real Politics*.

¹¹¹ Vgl. Stemplowska und Swift, »Rawls on Ideal and Nonideal Theory«, 121–24.

eine praktische Gerechtigkeitstheorie eben Rücksicht auf menschliche Möglichkeiten nehmen muss, um praktisch sein zu können. Ob Rawls' Annahmen dagegen zu idealistisch sind, wie der gegenläufige Vorwurf behauptet, ist letztlich eine empirische Frage, die abgeleitet aus der zugehörigen Moralpsychologie beantwortet werden muss. Grundsätzlich ist es möglich, dass die Anforderungen von *Justice as Fairness* von vielen Personen nicht erfüllt werden können und die gesellschaftlichen Umstände der Umsetzung dieser Gerechtigkeitsvorstellung entgegenstehen. An diesem Punkt könnte Rawls jedoch erwiedern, dass es schlicht nicht der Anspruch seiner Gerechtigkeitskonzeption ist, zu jeder Zeit und unabhängig von den Umständen verwirklicht zu werden.¹¹² Das wird insbesondere in *Political Liberalism* deutlich: Seine neu ausgerichtete Gerechtigkeitsvorstellung versteht er als Lösungsangebot für eine ganz konkret bestimmte Gesellschaft, nämlich eine, in der ein von allen Parteien anerkannter vernünftiger Pluralismus herrscht und in der sich die Personen als freie und gleiche Bürgerinnen verstehen. Selbst wenn Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung grundsätzlich oder unter bestimmten Umständen »unpraktisch« ist, wäre damit das allgemeine Projekt der idealen Theorie nicht notwendigerweise gefährdet. Grundsätzlich liegt hier ein metatheoretischer Dissens vor, in dem sich konfligierende Vorstellungen davon, was politische Philosophie *ist* und wie sie praktiziert werden sollte, gegenüberstehen. Gegen den Versuch der »realistischeren Alternativen«, normative Anforderungen zu weit an die faktischen Verhältnisse anzupassen, hat eine Rawls'sche ideale Theorie einen größeren moralischen Anspruch und ist in dieser Hinsicht optimistischer. Sie geht davon aus, dass Personen die für sie benötigten moralischen Fähigkeiten entwickeln können und sie ihre »praktische Geltung« daher erst unter bestimmten Umständen erheben kann. Barbara Herman hat diesen Gedanken mit dem Begriff »theory internalism«¹¹³ auf den Punkt gebracht: Eine Moraltheorie ist nicht den gegebenen Motiven und Einstellungen einer Person und ihren jeweiligen Umständen ausgeliefert, insofern diese verändert werden können und Personen zur moralischen Entwicklung fähig sind, sodass sich eine Moraltheorie am Ende die Umstände und Wesen schafft, an die sie ihren Geltungsanspruch erhebt.

Abschließend soll nun Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams in der idealen/nicht-idealen Theorie verortet werden: Wie im nächsten Kapitel ersichtlich werden wird, ist Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams allenfalls ein »bescheidener Ausflug« in die nicht-ideale Theorie. Seine »Skizze« soll nach seinen Angaben lediglich einige grundlegende Fragen, die sich ausgehend von seinen Überlegungen zur politischen Verbindlichkeit ergeben, illustrieren. Sie hat nicht den Anspruch, tatsächliche Fälle zu entscheiden:

¹¹² Diese Behauptung findet sich beispielsweise bei Bernard Williams (vgl. Williams, *In the Beginning was the Deed*, 1–2, 10).

¹¹³ Herman, *Moral Literacy*, 6.

Instead, a useful theory defines a perspective within which the problem of civil disobedience can be approached; it identifies the relevant considerations and helps us to assign them their correct weights in the more important instances.¹¹⁴

Es geht Rawls mit seiner Theorie zivilen Ungehorsams also explizit nicht darum eine so detaillierte Theorie aufzustellen, dass konkrete Einzelfälle entschieden werden können. Seine Untersuchung verbleibt auf der abstrakteren Ebene von aus der Perspektive der Gerechtigkeit folgenden politischen Verbindlichkeiten. Diesen limitierten Anspruch würdigt Robin Celikates in seiner Kritik an Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams nur unzureichend: Er behauptet, dessen idealtheoretischer Ausgangspunkt unterminiere ein adäquates Verständnis, weil er letztlich die tatsächliche Vielfältigkeit dieser Praxis, die für Celikates »entschieden nicht-ideal«¹¹⁵ ist, ausblenden muss. Es ist allerdings nicht Rawls' Ziel, eine vollständige Theorie zivilen Ungehorsams vorzulegen oder gar den politischen Ungehorsam seiner Zeit zu erklären. Gegenstand seiner Überlegungen sind ausschließlich die Implikationen seiner Theorie politischer Verbindlichkeit. Vor diesem Hintergrund diskutiert Rawls insgesamt drei Formen politischen Ungehorsams, auf die diese Arbeit im nachfolgenden Kapitel detaillierter eingeht. Einige der von Celikates als Gegenbeispiele angeführten Formen politischen Ungehorsams fallen in Rawls' Klassifikation beispielsweise nicht mehr in den (sehr engen) Bereich zivilen Ungehorsams, sondern sie sind Formen politischer Militanz.¹¹⁶

In diesem Abschnitt hat sich gezeigt, dass Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams von bestimmten methodischen Annahmen innerhalb der Gerechtigkeitstheorie beeinflusst ist. Als nicht-ideale Theorie orientiert sie sich bei Rawls an den im idealen Teil der Gerechtigkeitstheorie bestimmten Grundsätzen. Im folgenden Abschnitt möchte ich auf einen Aspekt eingehen, der sich ebenfalls aus methodischen Annahmen der Gerechtigkeitstheorie bei Rawls ergibt, nämlich das Verhältnis unterschiedlicher »Gerechtigkeiten« zueinander: Ausgangspunkt von Rawls' Überlegungen zur Gerechtigkeit ist die Grundstruktur der Gesellschaft als ein abgeschlossenes System der Zusammenarbeit. Gesellschaften existieren jedoch im Plural und das eröffnet Fragen zum normativen

¹¹⁴ Rawls, *Theory of Justice*, 320.

¹¹⁵ Übers. S. I.: »decidedly non-ideal« (Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 217).

¹¹⁶ Das gilt zum Beispiel für solchen Ungehorsam, der nicht an den Gerechtigkeitssinn appelliert, sondern in einem strategischen Sinn versucht, durch Kostensteigerung eine Politik zu verhindern (vgl. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 216). Grundsätzlich könnten Handlungen auch beide Aspekte aufweisen, also sowohl einen Appell an den Gerechtigkeitssinn darstellen, als auch mit militärischen Mitteln versuchen, eine Entscheidung zu erzwingen (ich danke Viktor Schubert für diesen Hinweis). Wie im dritten Kapitel in Unterabschnitt 3.3.5 gezeigt wird, erscheint Rawls eine solche Kombination aber nicht sehr realistisch zu sein. Militanz unterminiert die Voraussetzungen, die für einen wirksamen Appell notwendig sind.

Verhältnis zwischen Gesellschaften und dessen Implikationen für die Gerechtigkeit ihrer Grundstruktur.

2.2 Gerechtigkeit und das Recht der Völker

Politische Verbindlichkeiten haben bei Rawls in der *Theory of Justice* eine relativ eng gefasste Bedeutung. Es handelt sich um diejenigen moralischen Verbindlichkeiten, die Personen vom *Standpunkt der Gerechtigkeit* gegenüber ihren jeweiligen Gesellschaften haben. Gerechtigkeit, das habe ich in der Einleitung dargestellt, ist für Rawls eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft. Zu dieser Grundstruktur gehören Institutionen, sofern sie für das System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit wesentlich sind, also von Personen bei der Verfolgung ihrer Vorstellung vom Guten und ihren Lebensplänen unweigerlich beachtet werden müssen. Ungerechtigkeiten können sich entweder aus einem unzureichenden Zusammenspiel von Institutionen ergeben oder es handelt sich um institutionelle Regelungen, die mit der Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen nicht vereinbar sind. Auf Letztere fokussiert Rawls seine Vorstellung zivilen Ungehorsams.

Justice as Fairness beginnt laut Rawls mit der »inneren« Gerechtigkeit einer Gesellschaft, also ihrer Grundstruktur. Liegen die Gerechtigkeitsgrundsätze für die Grundstruktur vor, dann lassen sich von diesem Punkt aus Fragen der »Gerechtigkeit« von Vereinigungen stellen sowie Fragen, die das Verhältnis von unterschiedlichen Gesellschaften untereinander betreffen, das Recht der Völker.¹¹⁷ In der *Theory of Justice* spielt das Recht der Völker hinsichtlich des Umfangs politischer Verbindlichkeiten noch keine wesentliche Rolle. Im Rahmen seiner Diskussion der Weigerung aus Gewissensgründen skizziert Rawls lediglich einige Aspekte, die dann von ihm deutlich später in seinem *Law of Peoples* ausgearbeitet worden sind. Eine Pluralität von Gesellschaften und die sich daraus ergebenden Fragen nach dem moralischen Verhältnis zwischen Gesellschaften und seine Auswirkungen auf das Verständnis von Bürgerinnen werden daher von Rawls in seiner Konzeption zivilen Ungehorsams nicht berücksichtigt. Die Beschränkung auf innergesellschaftliche Ungerechtigkeiten ist eine von Rawls sogar explizit betonte weitere Vereinfachung seiner Theorie.¹¹⁸

Wie hängen diese unterschiedlichen »Gerechtigkeiten« zusammen? Gemäß Rawls' Rechtfertigungsmethode, dem *Überlegungsgleichgewicht wohlerwogener Urteile*, beginnt *Justice as Fairness* zwar mit der »inneren Gerechtigkeit« von Gesellschaften, das bedeutet aber nicht, dass das Recht der Völker oder auch Grundsätze für Vereinigungen und die

¹¹⁷ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 11–14.

¹¹⁸ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 326.

inneren Abläufe von Institutionen, die Gerechtigkeitsgrundsätze, nicht modifizieren können, wenn dies geboten erscheint. Kerngedanke des Überlegungsgleichgewichts ist der folgende: Ausgangspunkt von Gerechtigkeitsüberlegungen sind starke Gerechtigkeitsüberzeugungen, die Personen unter geeigneten Bedingungen mit Zuversicht fällen (wohlerwogene Urteile). Diese Überzeugungen haben sie auf allen Ebenen der Allgemeinheit, also in sehr konkreter Form (»Sklaverei ist ungerecht«) und allgemeiner Art (»Gleiche Fälle sind gleich zu behandeln«). Üblicherweise sind diese Überzeugungen begründet. Sie stehen also mit anderen Überzeugungen in einem logischen Zusammenhang. Ausgehend von diesen Überzeugungen können Personen versuchen, ein Überlegungsgleichgewicht zu erreichen. Hierfür passen sie ihre wohlerwogenen Urteile wechselseitig, gemäß ihrer Überzeugungskraft, aneinander an und suchen allgemeine Prinzipien, die das sich ergebende System der Überzeugungen auszudrücken vermögen. Ein enges Überlegungsgleichgewicht ist erreicht, wenn diese Kohärenz der Überzeugungen für eine gegebene Menge ursprünglicher Überzeugungen erreicht ist. Leitendes Ideal dieses Prozesses ist aber das weite Überlegungsgleichgewicht. Es wäre erreicht, wenn eine Person die Gesamtheit der möglichen Überzeugungen berücksichtigt hätte, also konkurrierende Theorien, mögliche Einwände etc.¹¹⁹ Auch wenn es nicht zwingend ist, hofft Rawls, dass Personen letztlich von ihren unterschiedlichen Ausgangspunkten hinsichtlich bestimmter Überzeugungen und systematischen Erklärungen für diese Überzeugungen konvergieren. Eine solche Konvergenz, zumindest auf eine liberale Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen, ist für seinen Politischen Liberalismus wichtig.¹²⁰

Für Rawls' Theorie ist kennzeichnend, dass sie von einer gewissen Autonomie der einzelnen »Gerechtigkeiten« ausgeht. Die Grundsätze, die die Grundstruktur einer Gesellschaft gerecht machen, nämlich faire Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen beschreiben, sind für andere Verhältnisse unpassend. Das Recht der Völker beispielsweise wird bei Rawls nicht durch die Zusammenarbeit von Bürgerinnen bestimmt, sondern durch eine Zusammenarbeit von Völkern, die von einzelnen Bürgerinnen abweichende fundamentale Interessen haben. Bürgerinnen, wie ich im vierten Kapitel detaillierter erläutere, haben grundsätzlich zwei dominierende Interessen. Sie möchten die von ihnen entwickelte Vorstellung vom Guten verfolgen und dies als freie und gleiche Bürgerinnen tun, die einen Gerechtigkeitssinn haben und daher die Beschränkungen der Gerechtigkeit für die von ihnen verfolgten Vorstellungen vom Guten anerkennen.¹²¹ Völker dagegen streben nach politischer Autonomie. Sie möchten die

¹¹⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, § 9; »The Independence of Moral Theory«; Scanlon, »Rawls on Justification«.

¹²⁰ Vgl. Kap. 4.

¹²¹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 86.

freie Kultur ihrer Gesellschaften erhalten, ebenso die Sicherheit, das Territorium und das Wohlergehen ihrer Bürgerinnen.¹²² Rawls nimmt an, dass der Grad der Zusammenarbeit auf der Ebene der Völker wesentlich geringer ist als im Rahmen von Gesellschaften. Bürgerinnen sind auf Zusammenarbeit angewiesen, um ihre Vorstellungen vom Guten realisieren zu können. Das gilt jedoch nicht für Völker. Sie sind in dieser Hinsicht weitestgehend autark. Von Unglücksfällen abgesehen, können sie sich und ihre gerechten Gesellschaften selbst erhalten. Die Anforderungen, die sich an ihre Zusammenarbeit stellen, sind daher deutlich geringer.¹²³ Mit Rolf Steltemeier ist daher zu konstatieren, dass »Rawls ein Bild der internationalen Gemeinschaft [zeichnet], das sich von seinen Vorstellungen einer innerstaatlichen Gesellschaft unterscheidet.«¹²⁴ Es ist die unterschiedliche Konzeption der Parteien im jeweiligen Urzustand und ihrer leitenden Interessen, die jeweils eigenständige Grundsätze einfordern.

Die weitestgehende Unabhängigkeit von Völkern spiegelt sich in *Justice as Fairness* auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie in Rawls' Annahme geschlossener Gesellschaften wider. Eine wichtige Funktion dieser Annahme besteht darin, die Unabweisbarkeit von Gerechtigkeitsforderungen zu modellieren. Diese lassen sich nicht mit dem Hinweis abschmettern, dass die betreffenden Personen die Gesellschaft ja verlassen könnten, wenn sie mit der Form der Zusammenarbeit unzufrieden seien.¹²⁵ Als Modellannahme der idealen Theorie darf sie nicht mit einer These über das Wesen existierender Gesellschaften verwechselt werden, in der es sehr wohl Migration gibt. Rawls führt sie mit dem wesentlichen Ziel ein, die Untersuchung für Gerechtigkeitsgrundsätze für Gesellschaften zu vereinfachen. Ob diese Vereinfachung problematische Folgen hat, hängt von weiteren Annahmen ab, unter anderem einer These darüber, welcher Voraussetzungen es bedarf, damit sich Personen überhaupt in Form gesellschaftlicher Zusammenarbeit zusammenschließen.

Bei Rawls sind die folgenden Überlegungen in dieser Sache wesentlich: Unsere Welt mit ihren historischen und bestehenden Ungerechtigkeiten wird durch die ideale Theorie nicht beschrieben, sondern die ideale Theorie liefert einen Maßstab, an dem sich politische Bemühungen orientieren sollen. Auf viele politische Fragen, wie sie sich unter *nicht-idealen* Umständen stellen, gibt die *ideale* Gerechtigkeitstheorie deswegen keine konkreten Antworten. Das gilt beispielsweise für Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Migration von Personen zwischen Gesellschaften stellen. Insofern diese durch Ungerechtigkeiten oder Not motiviert (und möglicherweise auch gerechtfertigt) sind,

¹²² Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 34–35.

¹²³ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, § 16; Freeman, »The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice«.

¹²⁴ Steltemeier, *Liberalismus*, 423.

¹²⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 12, 136 Fn. 4.

müssen sie von einer nicht-idealen Theorie beantwortet werden. Rawls' ideales Recht der Völker formuliert hier nur einige allgemeine Leitplanken: Kant folgend, nimmt Rawls an, dass eine einheitliche Weltregierung entweder despotisch wäre oder das resultierende politische Gebilde durch Unabhängigkeitsbestrebungen zerrissen würde. Völker sind moralische »Wesen« mit einer eigenen Kultur, die sich zu den Ideen der Gerechtigkeit und eines Rechts der Völker bekennen. Hierfür müssen sich ihre Mitglieder als Bürgerinnen politischer Gemeinschaften unter effektiven politischen Institutionen und einer Regierung, die sie nach außen vertritt, organisieren. Bürgerinnen müssen deswegen ein »Gefühl der Gemeinsamkeit« teilen und den Wunsch, als politische »Gemeinschaft« zusammenzuarbeiten.¹²⁶ Aus dieser gesellschaftlichen Zusammenarbeit ergeben sich bei Rawls die Gerechtigkeitsforderungen im engeren Sinn, wie sie von seiner Gerechtigkeitsvorstellung *Justice as Fairness* thematisiert werden. Aus diesen Voraussetzungen gesellschaftlicher Zusammenarbeit folgt Rawls, dass es Grenzen von Völkern und ihren Gesellschaften geben muss. So kontingent diese von einem moralischen Standpunkt auch seien, ohne Grenzziehung und die »Bewirtschaftung« eines Territoriums durch ein Volk würden dessen Ressourcen entweder ungenutzt bleiben oder gegebenenfalls auch zugrunde gehen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit ist laut Rawls daher irgendeine Form der kollektiven Verantwortungsübernahme für die Ressourcen eines Territoriums notwendig und das schließt Zutrittsregelungen ein. Die hierfür notwendigen Voraussetzungen können Immigrationswünsche Grenzen setzen, etwa weil eine erfolgreiche Entwicklung der politischen Kultur eines Volkes nur graduell möglich ist und Migrantinnen die öffentliche Kultur einer fremden Gesellschaft erlernen müssen.¹²⁷ Diese Überlegungen haben grundsätzlich im Rahmen einer idealen Theorie Geltung. Wie sie sich im Rahmen einer nicht-idealen Theorie auswirken, die mit den zahlreichen Ungerechtigkeiten der realen Welt befasst ist, ist eine gänzlich eigenständige Frage, die Rawls nicht weitergehend thematisiert hat. Ich komme auf einige dieser Punkte in Abschnitt 2.4 dieses Kapitels zurück, wenn ich das »particularity requirement« und seine Rolle für Rawls' natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit diskutiere.¹²⁸

Das *particularity requirement* versteht politische Verbindlichkeiten als konkrete moralische Beziehung zwischen einer bestimmten Person und einer ganz bestimmten politischen Gemeinschaft (üblicherweise Staaten), nämlich der ihrigen. Diese konkrete Beziehung, so die Forderung, muss durch moralische Gründe gerechtfertigt werden. Sie darf nicht bloß kontingenterweise bestehen, etwa weil Personen in eine bestimmte politische Gemeinschaft hineingeboren werden, denn eine solche natürliche Tatsache scheint moralisch indifferent zu sein. Die Forderung nach Partikularität ist einer der

¹²⁶ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 23–24.

¹²⁷ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 38–39, 39 Fn. 48; *Political Liberalism*, 86.

¹²⁸ Vgl. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, 31–35.

wesentlichen Einwände gegen die von Rawls vorgeschlagene Theorie politischer Verbindlichkeit in der *Theory of Justice*. Rawls diskutiert, wie ich hier betont habe, in der *Theory of Justice* politische Verbindlichkeiten ausschließlich aus der Perspektive der Gerechtigkeit. Von diesem Standpunkt aus könnte es sein, dass sich die mit dem *particularity requirement* verbundenen Anforderungen einfach nicht darstellen lassen. Möglicherweise bedarf es weiterer Überlegung, um den von ihm eingeforderten »Patriotismus« plausibel zu machen.¹²⁹ Anders ausgedrückt: Eine vollständige Theorie politischer Verbindlichkeit könnte einen weiteren normativen Hintergrund voraussetzen, als durch eine Theorie der Gerechtigkeit geliefert werden kann.¹³⁰

In den beiden nachfolgenden Abschnitten wird vor diesem Hintergrund nun Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit diskutiert. Ich beginne in Abschnitt 2.3 mit dem Fairnessgrundsatz, den Rawls in der *Theory of Justice* jedoch als Grundsatz politischer Verbindlichkeit verwirft. Die Gründe hierfür sind aufschlussreich für die dann in Abschnitt 2.4 untersuchte natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit, auf die Rawls die politischen Verbindlichkeiten von Personen zurückführen möchte.

2.3 Der Fairnessgrundsatz

Moralische Verbindlichkeiten für einzelne Personen lassen sich wegen ihres institutionellen Fokus nicht unmittelbar aus *Justice as Fairness* ableiten. Sie gilt für sie gewissermaßen nur mittelbar, nämlich insofern sie Positionen in ihrer Grundstruktur einnehmen. Das lässt jedoch ungeklärt, wie Personen auf moralisch relevante Weise in diese Positionen gelangen. Der Umstand ihrer bloßen Geburt erscheint hierfür *prima facie* unzureichend zu sein. Eine vollständige Theorie des Rechten enthält für Rawls neben Grundsätzen für die Grundstruktur einer Gesellschaft aber auch solche, die das Verhältnis von Personen »an sich« zu ihr zum Gegenstand haben.

Die Theorie des Rechten ist eine die Gerechtigkeitstheorie übersteigende moralische Vorstellung. In ihrer vollen Ausprägung wäre sie ein vollständiges Moralsystem, das unter anderem auch Auskunft über alle Tugenden zu geben vermag, nicht nur über die Gerechtigkeit. Ob eine umfassende Theorie des Rechten – Rawls gibt ihr den Namen »rightness as fairness« – mit dem von ihm genutzten Vertragsgedanke aufgestellt werden kann, ist fraglich. Der Wert der Natur und die Rechte von Tieren scheinen Rawls nicht auf diese Weise angemessen erklärt werden zu können.¹³¹ Für eine Theorie politischer Verbindlichkeiten dagegen lässt sich der Vertragsgedanken nutzbar machen.

¹²⁹ Anna Stilz glaubt, dass das *particularity requirement* durch eine wohlverstandene Pflicht zur Gerechtigkeit erfüllt werden kann (vgl. Stilz, *Liberal Loyalty. Freedom, Obligation, and the State*, 197–202).

¹³⁰ Vgl. Klosko, *Political Obligation*, 99–100.

¹³¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 15.

Rawls greift also für die Theorie politischer Verbindlichkeit auf dasselbe Verfahren zurück, den »Urzustand« (»original position«), mit dem er auch die Gerechtigkeitsgrundsätze ermittelt. Die aus diesem Modell ableitbaren Grundsätze entsprechen, so seine Rechtfertigungshypothese, unseren wohlüberlegten Urteilen im Zustand eines (idealerweise weiten) Überlegungsgleichgewichts (oder kommen im Vergleich mit konkurrierenden Auffassungen diesem näher).¹³²

Im Urzustandsmodell entscheiden ausschließlich eigeninteressierte Personen hinter einem »Schleier des Nichtwissens« (»veil of ignorance«), der ihnen das Wissen über die jeweiligen kontingenten Besonderheiten der von ihnen vertretenen Parteien vorenthält, über die Grundsätze, die die Zusammenarbeit ihrer Gesellschaft regulieren sollen. Der Schleier des Nichtwissens enthält ihnen beispielsweise vor, über welche (entwickelten) Fähigkeiten, sozialen Positionen oder Vorstellungen vom Guten die von ihnen vertretenen Personen verfügen; ebenso kennen sie die genauen Umstände ihrer Gesellschaft nicht. Bekannt sind ihnen lediglich allgemeine Informationen über die menschliche Natur und das Vorliegen günstiger Umstände. Der Schleier des Nichtwissens verhindert, dass die ansonsten rein eigeninteressierten Personen die Grundsätze gesellschaftlicher Zusammenarbeit zu ihren Gunsten verzerren können. Unter diesen Umständen, glaubt Rawls, würden sich die Parteien bei der Wahl aus einer Liste mit gängigen Gerechtigkeitsvorstellungen für die beiden Grundsätze von *Justice as Fairness* entscheiden:¹³³

- (a) Each person has the same indefeasible claim to a fully adequate scheme of equal liberties, which scheme is compatible with the same liberties for all; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle).¹³⁴

Der erste Grundsatz wird üblicherweise als »Freiheitsgrundsatz« bezeichnet. Der zweite Grundsatz enthält zwei Teile: der erste ist der Grundsatz der fairen Chancengleichheit und der zweite das als solches bekannte *Differenzprinzip*. Für Rawls ist politischer Ungehorsam nur dann als Appell an den Gerechtigkeitssinn möglich, wenn Ungerechtigkeiten für den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen offen zu Tage liegen. Das setzt erhebliche Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz und offensichtliche Verletzungen der fairen Chancengleichheit voraus. Das umstrittenere Differenzprinzip hingegen ist in dieser Hinsicht, weil sich seine Erfüllung nicht ohne Weiteres nachweisen lässt und wohlmeinende Personen in den hierfür zu entscheidenden Fragen zu unterschiedlichen

¹³² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 506–7; »The Independence of Moral Theory«.

¹³³ Vgl. Laden, »The Original Position«, 580; Rawls, *Justice as Fairness*, §§ 23–40; Rawls, *Theory of Justice*, Kapitel III.

¹³⁴ Rawls, *Justice as Fairness*, 42–43.

Ergebnissen kommen können, kein wesentlicher Maßstab.¹³⁵ Das Differenzprinzip darf nicht mit Fragen eines Existenzminimums¹³⁶ verwechselt werden, dessen Versagen in der Regel eine hinreichend erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeit auch für Rawls darstellt. Das Existenz- oder Sozialminimum hat, wie gesagt, ausschließlich die Aufgabe, die Existenz und das Funktionieren von Bürgerinnen abzusichern und nicht ihre Stellung in der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu bestimmen: Bürgerinnen müssen wirksamen Gebrauch von ihren Rechten und Freiheiten machen sowie die Möglichkeiten nutzen können, die ihre Gesellschaft bereitstellt.¹³⁷ Dies sicherzustellen ist die Aufgabe des Existenzminimums. Mit dem Differenzprinzip verfolgt Rawls dagegen ein anderes Ziel: Es gleicht natürliche Unterschiede zwischen Personen aus, die durch das System der Zusammenarbeit unterschiedlich wertvoll sind.

Grundsätze der politischen Verbindlichkeit ermittelt Rawls, indem er nicht die Grundstruktur einer Gesellschaft zum Gegenstand der Wahl im Urzustand macht, sondern *das Verhältnis*, das Personen zu ihr haben. Die Parteien im Urzustand denken also darüber nach, wie sie sich gegenüber gerechten Institutionen verhalten sollten. Nachfolgend zeichne ich kurz die Entwicklung von Rawls' Position in dieser Frage nach.

Rawls hatte ursprünglich in seinem Aufsatz »Legal Obligation and the Duty of Fair Play« eine Verpflichtungstheorie politischer Verbindlichkeit vertreten, diesen Ansatz in der *Theory of Justice* jedoch zu Gunsten einer Pflichtentheorie revidiert.¹³⁸ Verpflichtungen bestimmen dort nicht mehr die politischen Verbindlichkeiten von Personen, sondern ihre moralischen Beziehungen gegenüber Vereinigungen und deren Mitgliedern. Freie Gesellschaften erlauben, dass sich ihre Bürgerinnen zur Verfolgung ihrer vielfältigen privaten Ziele und Zwecke zu Vereinigungen zusammenschließen, die diese fördern, beispielsweise in Form von religiösen Gemeinschaften, Vereinen oder auch Universitäten. Verpflichtungen sind daher immer freiwillige Erweiterungen moralischer Verbindlichkeiten. Aus diesem Grund bilden sie sehr genau ab, in welchem moralischen Verhältnis Personen zu Vereinigungen stehen, in denen eine Mitgliedschaft – im Gegensatz zu den Institutionen der Grundstruktur – immer freiwillig ist. Pflichten hingegen – Rawls bezeichnet sie deswegen auch als »natürliche Pflichten« – gelten immer unbedingt. Ihr Zustandekommen hängt nicht davon ab, ob bestimmte Handlungen ausgeführt wurden. Sie gelten für Personen qua ihres Status als moralischer Akteurin.¹³⁹

¹³⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 327.

¹³⁶ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 129–30.

¹³⁷ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 38 Fn. 47.

¹³⁸ In seinem Aufsatz »The Justification of Civil Disobedience« stehen beide Perspektiven noch gleichberechtigt nebeneinander (vgl. Rawls, »The Justification of Civil Disobedience«, 177).

¹³⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 98–99.

Rawls' Verpflichtungstheorie orientiert sich an H. L. A. Harts Fairnessgedanken aus dessen Aufsatz »Are There Any Natural Rights?«.¹⁴⁰ Dieser drücke, so Rawls, die »intuitive Idee« aus, dass Personen nicht ohne eigene Beteiligung von fremder Zusammenarbeit profitieren dürfen. Sie müssen die Regeln dieser Zusammenarbeit befolgen und die damit verbundenen Beschränkungen ihrer Freiheit und andere Lasten tragen, wenn sie die Vorteile derartiger Systeme in Anspruch nehmen möchten.¹⁴¹ Diese Freiwilligkeit von Verpflichtungen erkennt Rawls in der *Theory of Justice* als eine entscheidende Schwäche einer auf den Fairnessgrundsatz gegründeten politischen Verbindlichkeit: Den Institutionen der Grundstruktur einer Gesellschaft können Personen nicht ausweichen. Sie bilden den sozialen Hintergrund, vor dem sie unweigerlich handeln müssen. Von einer moralisch gehaltvollen Freiwilligkeit kann für ihn daher im Rahmen gesellschaftlicher Zusammenarbeit nicht ausgegangen werden.¹⁴² Der Fairnessgrundsatz, auf den Verpflichtungen gegründet sind, ist daher als Prinzip politischer Verbindlichkeit ungeeignet. Er kann lediglich erklären, wie Personen freiwillig weitergehende Verbindlichkeiten gegenüber Vereinigungen im Rahmen der Grundstruktur erwerben können.

Der Fairnessgrundsatz stellt zwei Bedingungen für das Zustandekommen von Verpflichtungen auf: Um sich zu verpflichten, müssen (1) die betreffenden Institutionen gerecht sein (»Gerechtigkeitsbedingung«) und (2) Personen müssen ihre Vorteile freiwillig angenommen oder die Institutionen vorsätzlich für ihre Zwecke ausgenutzt haben (»Freiwilligkeitsbedingung«). Haben sich Personen auf diese Weise einer Institution verpflichtet, müssen sie ihre jeweiligen Regeln befolgen.¹⁴³

Zunächst eine Anmerkung zur Gerechtigkeit von Institutionen: Streng genommen können einzelne Institutionen nur in besonderen Fällen gerecht oder ungerecht sein. Gerechtigkeit ist eigentlich eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft, da sich die Wirkungen einzelner Institutionen gegenseitig beeinflussen können.¹⁴⁴ Von »an sich ungerechten Institutionen«, die sozusagen ohne Rückbezug zur Grundstruktur ungerecht sind, könnte dann gesprochen werden, wenn die betreffenden Institutionen mit der Idee fairer Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen unvereinbar sind. Diese an sich ungerechten Institutionen sind dann immer auch offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten, die für Rawls den Anlass für das Problem des zivilen Ungehorsams liefern. Da der Fairnessgrundsatz das Verhältnis von Personen gegenüber Institutionen reguliert, die nicht Teil der Grundstruktur sind (mit der Grundstruktur sind Personen durch die Pflicht zur Gerechtigkeit verbunden), ist es vermutlich

¹⁴⁰ Vgl. Hart, »Are There Any Natural Rights?«

¹⁴¹ Vgl. Rawls, »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«, 1999, 122.

¹⁴² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 296.

¹⁴³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 96.

¹⁴⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 50.

am besten, die Gerechtigkeitsbedingung so zu verstehen, dass sie in der Regel nur die Vereinbarkeit der Institution mit einer gerechten Grundstruktur einfordert. Diese Formulierung hätte den Vorteil, die interne Gerechtigkeit der zahlreichen Vereinigungen nicht thematisieren zu müssen, die in liberalen Demokratien existieren. Eine Vereinigung wie die Katholische Kirche wäre nach Maßgabe von *Justice as Fairness* offensichtlich nicht gerecht. Eine derartige Reichweite der Gerechtigkeitsgrundsätze würde jedoch die Freiheit von Personen erheblich einschränken. Personen haben ein Interesse daran, ihre Vorstellungen vom Guten auch mit anderen Personen zusammen auszuleben, und insofern die resultierenden Vereinigungen mit einer gerechten Grundstruktur verträglich sind, sollte diese besondere Beziehung auch angemessen von der Gerechtigkeitstheorie reflektiert werden. Wie Rawls in *Justice as Fairness: A Restatement* daher festhält, gilt seine Gerechtigkeitsvorstellung nur für das System der Grundstruktur. Sie erlegt einzelnen Vereinigungen in ihr nur externe Beschränkungen dahingehend auf, dass sie ihren Bemühungen nicht zuwiderlaufen dürfen.¹⁴⁵ Denkbaren Niederschlag finden diese Gedanken etwa in bestimmten Formen des Zeugnisverweigerungsrechts, das es etwa Eheleuten gestattet, vor Gericht einander nicht belasten zu müssen. Im Sinne einer politischen Verbindlichkeit werden Verpflichtungen bei Rawls allerdings für »bessergestellte« Bürgerinnen der Gesellschaft relevant, die einen größeren Vorteil aus politischen Ämtern und dem politischen System ziehen können. Diese erwerben gegenüber den politischen Institutionen der Gesellschaft, die zu ihrer Grundstruktur zählen (und nicht nur gegenüber Vereinigungen in ihr), *zusätzlich* auch politische Verpflichtungen. Sie sind daher »stärker« an die gerechten Institutionen gebunden als »normale« Bürgerinnen.¹⁴⁶

Rawls' Argument warum der Fairnessgrundsatz für Verpflichtungen maßgeblich ist, ist in der *Theory of Justice* knapp gehalten. Außer einem für Rawls »intuitiven Gedanken«, dass Personen nicht von fremder Zusammenarbeit ohne eigenes Zutun profitieren dürfen, führt er lediglich die folgende Analogie an: Analog zu erzwungenen Versprechen erzeugten ungerechte Verhältnisse eine Form von Zwang, die jede Zustimmung zu ihnen nichtig machen:

It is generally agreed that extorted promises are void ab initio. But similarly, unjust social arrangements are themselves a kind of extortion, even violence, and consent to them does not bind. The reason for this condition is that the parties in the original position would insist upon it.¹⁴⁷

A. John Simmons zweifelt an, dass diese Überlegung den Fairnessgrundsatz und insbesondere seine Gerechtigkeitsbedingung begründen kann. Der Zwang ungerechter

¹⁴⁵ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 11–12; »The Idea of Public Reason Revisited«, §§4–5.

¹⁴⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 302–3.

¹⁴⁷ Rawls, *Theory of Justice*, 302.

Institutionen, so sein Einwand, betreffe lediglich ihre Opfer. Nichtbetroffene Personen oder ihre Nutznießerinnen könnten daher ohne Schwierigkeiten in die betreffenden Regelungen einwilligen und sich damit ungerechten Institutionen verpflichten.¹⁴⁸ Simmons übergeht für dieses Urteil jedoch den letzten Satz des obigen Zitats. Dort erklärt Rawls, dass die Parteien des Urzustandes auf der Gerechtigkeitsbedingung beharren würden. Der Grund ist: Die Grundsätze des Rechten sind moralische Grundsätze, auf die sich Personen öffentlich, das heißt auch gegenüber Dritten berufen können. Im Urzustand würden die Parteien jedoch niemals Grundsätzen zustimmen, in denen sie als Opfer ungerechter Verhältnisse anerkennen müssten, dass ihre Unterdrückerinnen¹⁴⁹ durch moralische Verbindlichkeiten an die bestehenden Verhältnisse gebunden sind. Eine Räuberin kann ihr Tun nicht mit dem Hinweis legitimieren, sie habe sich ihrer Bande verpflichtet. Individuelle Nutzenerwägungen können beeinflussen, ob es für Personen rational ist, Verpflichtungen einzugehen, aber diese Nutzenerwägungen können gegenüber anderen Personen keine ungerechten Institutionen legitimieren. Da der Fairnessgrundsatz nur solche Institutionen betrifft, die nicht Teil der Grundstruktur sind, würde er es ohne die Gerechtigkeitsbedingung Personen erlauben, die Beschränkungen der Gerechtigkeit zu unterlaufen. Dieser Gedankengang ist auch für die Begründung der natürlichen Pflicht zur Gerechtigkeit wichtig.

Ein zweiter Einwand gegen Rawls' Argument für den Fairnessgrundsatz, der durch Robert Nozick vorgetragen wurde, fußt auf einem Missverständnis der Freiwilligkeitsbedingung. Es ist auf den ersten Blick unklar, wann Personen Vorteile durch Zusammenarbeit freiwillig empfangen. Reicht das bloße »Zuteilen« von Vorteilen aus oder müssen diese von einer Person aktiv nachgesucht werden? Wie im Rahmen der Diskussion der Pflicht zur Gerechtigkeit ersichtlich wird, ist die Freiwilligkeitsbedingung aus Konsistenzgründen in einem starken Sinn zu lesen. Die erforderlichen Handlungen, um sich Institutionen zu verpflichten, setzen mehr voraus als das bloße Empfangen von Vorteilen, denn dann könnte der Fairnessgrundsatz politische Verbindlichkeiten erklären.¹⁵⁰ Personen müssten einfach mit den Vorteilen gerechter Zusammenarbeit »beschenkt« werden, um sie an das System zu binden. Das ist aber gerade nicht Rawls' Intention. Diesen Punkt übersieht interesseranterweise Nozick. Er bemängelt am Fairnessgrundsatz,

¹⁴⁸ Vgl. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, 77–78.

¹⁴⁹ Unterdrückerinnen können Bürgerinnen auf mindestens zwei Weisen sein: als Mitläufinnen und bloße Nutznießerinnen können sie einfach an ungerechten Institutionen partizipieren und diese so stützen und aufrechterhalten, oder sie können aktiv daran mitwirken, ungerechte Institutionen zu errichten.

¹⁵⁰ Dieser Punkt ist umstritten. George Klosko beispielsweise geht davon aus, dass Personen sehr wohl durch das bloße Zuteilen bestimmter öffentlicher Güter gegenüber Staaten verpflichtet werden können. Das sei dann der Fall, wenn diese Güter nur durch Staaten bereitgestellt werden könnten, die Kosten und Lasten ihrer Bereitstellung fair verteilt und die Güter für ein sinnvolles Leben unverzichtbar sind (vgl. Klosko, *Political Obligation*, 6).

dass Personen durch ihn bereits durch das bloße Empfangen von Vorteilen an Institutionen gebunden würden. Insbesondere solche Institutionen, die öffentliche und unteilbare Güter bereitstellen, würden Personen dadurch automatisch verpflichten.¹⁵¹ Wie es scheint, bemerkt Nozick in seiner Diskussion, die sich auf beide Werke bezieht, nicht, dass sich Rawls in diesem Punkt in der *Theory of Justice* revidiert und gerade nicht mehr die ursprüngliche, an Hart orientierte Position aus dem Aufsatz »Legal Obligation and the Duty of Fair Play« vertritt. Der Fairnessgrundsatz verlangt jedoch, dass die Vorteile gesellschaftlicher Zusammenarbeit mindestens *freiwillig nachgesucht* werden müssen, sei es als finale Güter oder bloße Mittel, um weitere Ziele zu realisieren.

2.4 Die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit

Der Fairnessgrundsatz scheitert als Grundsatz politischer Verbindlichkeit wegen seiner gehaltvollen Freiwilligkeitsforderung. Die Grundstruktur einer Gesellschaft ist für Rawls ein System, in das Personen unweigerlich hineingeboren werden und in dem sie ihr Leben verbringen müssen.¹⁵² Ihr gehören Personen daher automatisch an und das schließt für Rawls eine Zugehörigkeit aus, die auf echter Freiwilligkeit basiert. Politische Verbindlichkeiten lassen sich vom Standpunkt der Gerechtigkeit, wenn sie bestehen sollen, daher nicht auf Freiwilligkeit in diesem Sinne gründen. Rawls schlägt mit der »natürlichen Pflicht zur Gerechtigkeit« in der *Theory of Justice* deswegen eine Alternative vor. Entscheidend für politische Verbindlichkeiten ist nicht ihre *Freiwilligkeit*, sondern ihre Vereinbarkeit mit der *Freiheit* von Personen. Insofern die *Freiwilligkeit* der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft vom Standpunkt des Urzustandes die *Freiheit* einer Person nicht vergrößert, ist eine politische Verbindlichkeit möglich, die Personen in Form einer Pflicht unmittelbar an gerechte Institutionen bindet. Als Pflicht hängt die Geltung der Verbindlichkeit nicht von freiwilligen Handlungen ab. Maßgeblich für politische Verbindlichkeiten ist in der *Theory of Justice* die Pflicht zur Gerechtigkeit, die als Pflicht für Rawls unbedingt gilt:

This duty has two parts: first, we are to comply with and do our share in just institutions when they exist and apply to us; and second, we are to assist in the establishment of just arrangements when they do not exist, at least when this can be done with little cost to ourselves.¹⁵³

Die Pflicht zur Gerechtigkeit hat also zwei Teile beziehungsweise es lassen sich für sie zwei Anwendungsfälle unterscheiden: Der erste Teil der Pflicht fordert für ideale Verhältnisse (solche, in denen gerechte Institutionen bestehen, *die sich auf eine Person*

¹⁵¹ Vgl. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 93–95.

¹⁵² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 296.

¹⁵³ Rawls, *Theory of Justice*, 293–94.

beziehen),¹⁵⁴ dass die betreffende Person ihnen gehorcht und sich gemäß ihren Regeln verhält. Der zweite Teil der Pflicht fordert unter nicht-idealen Bedingungen (solche, in denen keine gerechten Institutionen existieren), dass Personen helfen müssen, gerechte Institutionen zu errichten. Das kann auch durch die Reform bestehender Institutionen erfolgen, wenn sie ungerecht sind. Auffällig ist, dass der zweite Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit im Gegensatz zum ersten Teil zusätzlich einfordert, dass der Aufwand für eine Person verhältnismäßig sein muss. Unter gerechten Institutionen sind die Kosten der Befolgung qua ihrer Gerechtigkeit unter den betroffenen Personen fair verteilt. Das ist im nicht-idealen Fall anders, sodass hier insbesondere diejenigen, die unter ungerechten Institutionen zu leiden haben, sich nicht über Gebühr bei ihrer Beseitigung oder Reform belasten müssen.

Als Nächstes untersuche ich die beiden Überlegungen, die Rawls zu Gunsten der Pflicht zur Gerechtigkeit anführt:

(1) Rawls hat an der Stelle, an der er in der *Theory of Justice* die Verbindlichkeiten von einzelnen Personen gegenüber Gesellschaften untersucht, bereits die Grundsätze der Gerechtigkeit für Letztere aufgestellt. Würden institutionelle Verbindlichkeiten von Personen und ihre moralischen Pflichten, die sie gegenüber diesen haben, divergieren, dann wäre die Theorie des Rechten inkonsistent. Das wäre beispielsweise dann der Fall, wenn Personen individuell nach Maßgabe einer utilitaristischen Konzeption handeln müssten, in institutionellen Belangen aber *Justice as Fairness* maßgeblich wäre. Vom individuellen Standpunkt müssten sie stets berücksichtigen, ob ihr Mitwirken in gerechten Institutionen den Gesamtnutzen maximiert. Dieser Gedanke ist jedoch gerechten Institutionen nach Maßgabe von *Justice as Fairness* fremd und folglich könnten die beiden praktischen Standpunkte unterschiedliche Handlungen einfordern. Laut Rawls würden die Parteien im Urzustand daher zu Gunsten der Befolgung gerechter Institutionen entscheiden.¹⁵⁵

Diese Konsistenzüberlegung scheint relativ schwach zu sein. Sie ist jedoch, wenn man Rawls' Urzustandsmodell akzeptiert, plausibel: Die geänderte Fragestellung, die die Parteien für politische Verbindlichkeiten zu beantworten haben, ändert nichts an den ihnen zur Verfügung stehenden Informationen und auch nichts an ihrer Motivation: Sie möchten die ihnen durch die gesellschaftliche Zusammenarbeit zufallenden Güter maximieren. Von einer Gehorsamspflicht divergierende Grundsätze politischer Verbindlichkeit könnten ihnen zwar im Einzelfall erlauben, zu ihren Gunsten zu defektieren, aber da ihre Mitbürgerinnen ebenfalls von gerechten Grundsätzen abweichen könnten, würde sich mangels fairer Zusammenarbeit die ihnen zukommende Gütermenge gegebenenfalls reduzieren. Da die Personen im Urzustand jedoch nicht wissen, ob sie von

¹⁵⁴ Dieser Einschub ist wichtig und ich gehe weiter unten gesondert auf ihn ein.

¹⁵⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 294–95.

einer solchen Regelung profitieren würden und im Zweifelsfall ihr gesamtes Leben darunter zu leiden hätten, sind mit den institutionellen Pflichten konsistente Regeln politischer Verbindlichkeit für sie vorteilhaft.

(2) Rawls' zweite Überlegung für die Pflicht zur Gerechtigkeit betont die Stabilität der durch einen solchen Grundsatz geordneten Gesellschaft: Unter gleichen Umständen ist eine Gesellschaft stabiler, in der die moralische Verbindung zwischen Personen und Institutionen nicht von freiwilligen Handlungen abhängt. In diesem Fall bliebe nämlich unter Umständen unklar, ob eine Person tatsächlich Mitbürgerin und damit an die Regeln einer gemeinsamen Grundstruktur durch freiwillige Handlungen gebunden ist. Von diesem Wissen hängt ab, ob die Handlung einer Person rational ist: Da Personen in gesellschaftlichen Kontexten durch ihre Handlungen in der Regel unmittelbar aufeinander einwirken können, wäre ohne entsprechendes Wissen die Handlungserwartung einer Person fragil. Eine Pflicht hingegen, die Personen unabhängig von freiwilligen Handlungen miteinander moralisch verbindet, vermeidet dieses Problem.¹⁵⁶ Es ist nun bekannt, dass Bürgerinnen an die gerechten Institutionen einer Gesellschaft gebunden sind und sich – ideale Umstände und vollständige Konformität vorausgesetzt – gemäß den jeweiligen institutionellen Regeln verhalten. Es ist demnach wichtig zu berücksichtigen, dass diese Überlegung vor dem Hintergrund des Urzustandsmodells stattfindet. Gegeben konkrete Umstände, kann es für eine Einzelperson selbstverständlich rational sein, als Trittbrettfahrerin von der Zusammenarbeit anderer Personen zu profitieren oder, weil sie anderweitig selbstgenügsam leben kann, sich gegenüber anderen Personen nicht zu verpflichten. Diese Fälle schließt der Gedanke, der dem Urzustand zugrunde liegt, jedoch von einer Grundsatzwahl aus. Institutionen sind nur dann fair, wenn Personen ihr Verhältnis zu ihnen nicht durch die Überlegungen manipulieren können, die bei der Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze legitimerweise ausgeschlossen worden sind. Aus diesem Grund würde eine Verpflichtung statt einer Pflicht, wie Rawls erklärt, auch keinen größeren Freiheitsgewinn realisieren: Der größtmögliche Umfang der Freiheit, den Personen gegenüber anderen in einem Zustand der Gleichheit rechtfertigen können, ist bereits durch den Freiheitsgrundsatz ausformuliert.¹⁵⁷ Das erklärt sich durch die Überlegung, die im Urzustand für diesen Grundsatz spricht: Personen, die wissen, dass sie freie und gleiche Bürgerinnen sein wollen, werden nicht auf die für alle gleichen Freiheitsrechte verzichten.¹⁵⁸ Auf einen Vorbehalt gemäß des Fairnessgrundsatzes zu beharren, würde Personen jedoch erlauben, in einer bestimmten Situation ihre

¹⁵⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 295–96.

¹⁵⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 295.

¹⁵⁸ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 104; Rawls, *Theory of Justice*, xiii.

von einem moralischen Standpunkt aus willkürlichen Vorteile auszunutzen.¹⁵⁹ Damit wäre jedoch die *gleiche* Freiheit der Bürgerinnen gefährdet. Eine individuell größere Freiheit qua Freiwilligkeitsbedingung wäre daher nur durch eine kollektiv geringere Freiheit und Sicherheit möglich und wird aus diesem Grund im Urzustand abgelehnt.

Der erste Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit beinhaltet einen Zusatz, der die Mitarbeit in gerechten Institutionen nur dann einfordert, wenn *sie sich auf die betreffende Person beziehen*. Umstritten ist in der Literatur, warum Personen nur in diesem Fall an gerechte Institutionen gebunden sind und nicht gegenüber allen gerechten Institutionen politische Verbindlichkeiten haben. Es ist dieser Zusatz, den Vertreterinnen des *particularity requirements* kritisiert haben. Es scheint, als »partikularisiere« Rawls hier die Pflicht zur Gerechtigkeit, ohne einen Grund anzugeben, der den Bezug moralisch legitimiert.¹⁶⁰ Von Jeremy Waldron stammt ein Vorschlag, der zumindest die Dringlichkeit dieses Einwandes abzumildern vermag. Waldron weist darauf hin, dass die Rechtssysteme unterschiedlicher Länder in der Regel nur für die jeweiligen Hoheitsgebiete einen Geltungsanspruch formulieren. In den meisten Fällen befinden sich Personen daher nicht im Geltungsbereich bestimmter gerechter Institutionen und sie können ihrer Pflicht zur Gerechtigkeit einfach dadurch nachkommen, dass sie den Ablauf gerechter Institutionen nicht stören.¹⁶¹ In Rawls' System wäre es die Aufgabe eines Rechts der Völker dafür zu sorgen, dass die entsprechenden gerechten Institutionen verschiedener Gesellschaften untereinander hinreichend koordiniert sind.

Waldrons Überlegung erklärt jedoch nicht die Zugehörigkeit einer bestimmten Person zu einer einzelnen Gesellschaft. Vielmehr wäre nur gezeigt, dass Personen, wenn sie aus irgendeinem Grund im Geltungsbereich einer gerechten Institution sind, ihren Regeln gehorchen müssen und durch ihr Tun andere gerechte Institutionen, die sich nicht auf sie beziehen, nicht unterminieren dürfen. Ungeklärt blieben dabei insbesondere die Grenzen von Gesellschaften und damit zusammenhängend auch die Zugehörigkeit von Einzelpersonen zu ihnen.¹⁶² Ich glaube, dass sich vom idealtheoretischen Standpunkt auf diese Frage keine befriedigende Antwort geben lässt. Wie Rawls in seinem *Law of Peoples*

¹⁵⁹ Rawls' Differenzprinzip hat in dieser Hinsicht beispielsweise die Aufgabe, Personen mit ihrem »Los in der natürlichen Lotterie« insofern zu versöhnen, als (gegeben gleiche Freiheiten und faire Chancengleichheit) die Aussichten der »natürlich benachteiligten« Personen optimiert werden. Unter anderen gesellschaftlichen Organisationsformen würden sie hinsichtlich der durch sie realisierbaren Grundgüter schlechter gestellt sein (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 88–90; Freeman, »Rawls and Luck Egalitarianism«, 114–16).

¹⁶⁰ Vgl. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, 147–52.

¹⁶¹ Vgl. Waldron, »Special Ties and Natural Duties«, 13, 15.

¹⁶² Diesen Punkt klärt beispielsweise auch Freeman nicht auf, wenn er betont, dass sich Gerechtigkeitspflichten dann ergeben, wenn Personen im Rahmen einer Grundstruktur miteinander verbunden sind, einen Umstand den er im internationalen Staatensystem nicht realisiert sieht (vgl. Freeman, »The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice«, 266–69, 290).

selbst anmerkt, sind Grenzen historisch und moralisch contingent. Wenn man wie er mit Kants Einwand, ein Weltstaat sei unweigerlich despotisch, konform geht, dann sind Grenzen zwischen Gesellschaften moralisch zwar notwendig, aber in dieser Hinsicht nicht weiter konkretisierbar. Bei Rawls ließe sich zusätzlich anführen, dass für günstige Umstände, die gerechte Verhältnisse erst ermöglichen, auch soziales und kulturelles Kapital notwendig ist sowie eine gemeinsame Geschichte oder geteilte Wertüberzeugungen. Gerade vor dem Hintergrund eines vernünftigen Pluralismus ist die Wohlordnung einer Gesellschaft erheblich davon abhängig, dass sich Personen auf eine gemeinsame politische Gerechtigkeitsvorstellung »einigen«. Dieser Punkt stellt, wie ich oben bereits erläutert habe, für Rawls einen der wesentlichen Gründe dar, der Migration zwischen Gesellschaften limitiert. Wichtig scheint mir in dieser Hinsicht auch ein zweiter Punkt zu sein: Individuelles Wohlergehen, das für Einzelpersonen vermutlich meist einen wichtigen Grund für Migrationsentscheidungen darstellt, ist für Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung keine entscheidende Überlegung. Individuelles Wohlergehen ist nur insofern relevant, als es für das Funktionieren einer gerechten Gesellschaft notwendig ist, also Aspekte berührt, die das Existenzminimum berühren. Gerechte Gesellschaften müssen jedoch nicht einer bestimmten Vorstellung von Wohlergehen, etwa materiellem Reichtum, nachstreben, sondern können auch »genügsame« oder »an Freizeit orientierte Konzeptionen« realisieren. Differenzen in materieller oder anderer Hinsicht zwischen Gesellschaften sind daher, gegeben gerechte Umstände, das Resultat der freien Entscheidung von Völkern und kein Grund für wechselseitige Ansprüche. Sie sind für ihre politische Kultur und die Organisation ihrer Gesellschaft verantwortlich (und werden mit diesem Interesse im Urzustand von *Law of Peoples* repräsentiert). Das schließt im Rahmen der nicht-idealen Theorie daher nur solche Hilfspflichten ein, die unter ungünstigen Umständen eine Gesellschaft befähigen, wieder ein freies und gleiches Mitglied im »Reich der Völker« zu werden.¹⁶³ Ähnliches gilt auch für den individuellen Erfolg, den Personen im Rahmen gerechter Institutionen haben, oder die Folgen ihres Glücks und Unglücks. Für den Gebrauch ihrer Freiheit und dessen Folgen sind Personen vor dem Hintergrund von *Justice as Fairness* selbst verantwortlich. Das heißt nicht, dass es nicht gegebenenfalls im Rahmen einer nicht-idealen Theorie gute Gründe gibt, sie trotz ihrer Verantwortlichkeit vor bestimmten Folgen ihres Tuns zu schützen und ihnen zu ermöglichen, ihre Rolle als produktives Mitglied gesellschaftlicher Zusammenarbeit wieder einzunehmen zu können. *Justice as Fairness* ist ausschließlich mit dem System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit befasst und der Art und Weise, wie es Positionen erzeugt, von denen Personen dann profitieren.¹⁶⁴ Wesentlich ist daher in erster Linie nicht die aus diesen Entscheidungen resultierende Wohlfahrt der Mitglieder einer

¹⁶³ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, 115–19. Vgl. Stelzmeier, *Liberalismus*, 422–23.

¹⁶⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 131–32; *Justice as Fairness*, 50, 63–64, 179.

Gesellschaft, sondern die Art und Weise, in der die Grundstruktur bestimmte individuelle Besonderheiten von Personen berücksichtigt. Dazu zählt beispielsweise die soziale Schicht, in die Personen hineingeboren werden (deswegen die Forderung nach fairer Chancengleichheit), aber auch die vor dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Möglichkeiten entwickelten natürlichen Anlagen und Fertigkeiten. Auch wenn gesellschaftliche Zusammenarbeit grundsätzlich für jede Person vorteilhaft wäre, sind bestimmte natürliche Anlagen unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen *vorteilhafter*. In einer einfachen, landwirtschaftlich geprägten Gesellschaft sind andere Fähigkeiten nützlich als in einer »modernen« Dienstleistungsgesellschaft. Entscheidend für Rawls ist, dass niemand diesen komparativen Vorteil und den damit verbundenen »besseren Startplatz« in der Gesellschaft von einem moralischen Standpunkt aus verdient hat. Das Differenzprinzip reguliert diese Ungleichheit, indem es fordert, dass die von den Institutionen der Gesellschaft realisierte am schlechtesten gestellte Position (bei Rawls ist das die Position ungelernter Arbeitskräfte) hinsichtlich ihrer erwartbaren Aussichten auf die erzeugten gesellschaftlichen Grundgüter optimal ist. In einer solchen Gesellschaft wirken sich die Institutionen zu Gunsten derjenigen aus, deren Fähigkeiten von der gemeinsamen Zusammenarbeit am wenigsten profitieren.¹⁶⁵

Zusammenfassend ließe sich folgendes Argument für die »kontingente Partikularisierung« im ersten Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit anführen: Die Personen im Urzustand gehen von der moralischen Notwendigkeit von Grenzen aus, auch wenn deren Ausgestaltung contingent ist. Sie wissen ferner darum, dass sie auf politisches und kulturelles Kapital sowie Gemeinsamkeiten im Hinblick auf Vorstellungen politischer Gerechtigkeit angewiesen sind. Diese sind, wenn sie existieren, ein großes Gut, das für sie als freie und gleiche Personen wesentlich ist. Vor diesem Hintergrund ist es vernünftig, diese Errungenschaften zu schützen, wenn sie bestehen, und folglich werden die Personen im Urzustand etablierte gerechte Formen gesellschaftlicher Zusammenarbeit schützen. Sie werden verlangen, dass Personen ihnen trotz ihrer Kontingenz gehorchen, wenn sie sich auf sie beziehen. Wann beziehen sich Institutionen auf Personen? Die Pflicht zur Gerechtigkeit spezifiziert nicht, wann dies der Fall ist. Rawls' Voraussetzung, dass die Personen des Urzustandes annehmen, sie würden in ihre Gesellschaft hineingeboren und müssten ihr gesamtes Leben in ihr verbringen, soll die Unabweisbarkeit von Gerechtigkeitsforderungen simulieren. Migration zwischen Gesellschaften ist vom Standpunkt der Gerechtigkeit kein essenzielles Freiheitsrecht, sondern umgekehrt steht Migration unter dem Vorbehalt der Gerechtigkeit. Insbesondere dürfte das Differenzprinzip ausschlaggebend sein: Die am schlechtesten gestellte Position in einer Gesellschaft ist sicherlich die, in der Personen nicht die Möglichkeit haben, die Gesellschaft, in die sie hineingeboren werden, zu verlassen. Das heißt jedoch nicht, dass es nicht

¹⁶⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 88–89; Freeman, »Rawls and Luck Egalitarianism«, 113–19.

vernünftig sein könnte, bestimmte Möglichkeiten der Migration zuzulassen, wenn sie beispielsweise die Aussichten dieser Personen verbessern. Derartige Detailfragen jedoch sind in der *Theory of Justice* nicht mehr Gegenstand der Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern ihrer Anwendung auf konkretere Fragen im Rahmen des »Vierstufengangs« (>four-stage sequence<).

2.5 Ungerechtigkeit und Rechtsgehorsam

Aus der Pflicht zur Gerechtigkeit folgt (zunächst) nicht, dass Personen auch unter ungerechten Institutionen eine Pflicht haben, den von einer gesetzgebenden Mehrheit beschlossenen Gesetzen zu gehorchen oder die von ihr unterstützte Politik anzuerkennen. Die Pflicht zur Gerechtigkeit bindet Personen unmittelbar nur an diejenigen *gerechten* Institutionen, die sich auf sie beziehen. Für seine These von einer Pflichtenkollision zwischen der Pflicht, den von einer Mehrheit beschlossenen, ungerechten Gesetzen zu gehorchen, und dem Recht, die eigene Freiheit zu verteidigen, und der Pflicht, sich Ungerechtigkeiten entgegenzustellen, muss Rawls daher zeigen, dass sich *auch unter ungerechten Verhältnissen* eine Gehorsamspflicht gegenüber Institutionen ableiten lässt. Wie ich in diesem Abschnitt zeigen werde, sind diese Gründe unzureichend, um eine Pflichtenkollision im Fall legitimen zivilen Ungehorsams zu erzeugen. Vielmehr zeigen Rawls' Überlegungen eigentlich, dass Personen unter den vorausgesetzten Ungerechtigkeiten keine auf die Theorie des Rechten gegründete Pflicht zum Rechtsgehorsam haben.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze, die Rawls aus dem Urzustand ableitet, sind zu abstrakt, um unmittelbar auf bestehende Institutionen oder gesellschaftliche Strukturen angewendet werden zu können. Zur Konkretisierung schlägt er dafür ein eigenes Verfahren, den Vierstufengang, vor. Dabei handelt es sich um ein theoretisches Schema und nicht, wie das beispielsweise Jürgen Habermas anfänglich missverstanden hat, um eine *Vorgabe* für die tatsächliche Deliberation von Bürgerinnen.¹⁶⁶ Es geht Rawls darum aufzuzeigen, wie sich aus seinem System Gründe zur Beantwortung konkreter(er) Gerechtigkeitsfragen ableiten lassen. Die Idee des Vierstufenganges ist es, schrittweise den Schleier des Nichtwissens im Urzustand zu lüften und den Parteien zusätzliche Informationen bereitzustellen, die es erlauben, die Gerechtigkeitsgrundsätze auf konkretere Probleme anzuwenden. Dabei gilt, dass die in einem vorherigen Schritt gewonnenen Grundsätze als Schranken für die nachfolgenden Überlegungen wirken. Das zusätzliche

¹⁶⁶ Vgl. Habermas, »Reconciliation Through the Public Use of Reason«, 128; Rawls, *Political Liberalism*, 397.

Wissen kann daher nicht genutzt werden, um die Vorgaben der Gerechtigkeitsgrundsätze zu umgehen.

Die erste Stufe des Vierstufengangs entspricht dem bekannten Gedankengang im Urzustandsmodell. Sie liefert die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze von *Justice as Fairness*, also den Freiheitsgrundsatz und den Grundsatz fairer Chancengleichheit mit dem nachgelagerten Differenzprinzip. Auf der zweiten Stufe wird eine Verfassung konzipiert, der insbesondere die Aufgabe zukommt, den Freiheitsgrundsatz zu institutionalisieren. Hierfür wird der Schleier des Nichtwissens so weit gelüftet, dass den Parteien im Urzustand Informationen über die konkreten Umstände ihrer Gesellschaft, beispielsweise ihr Entwicklungsstand, bekannt ist. Auf der dritten Stufe, der einfachen Gesetzgebung, sind dann das Wissen um ökonomische Details und konkrete soziale Tatsachen verfügbar, die dafür notwendig sind, den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zu realisieren. Die vierte und letzte Stufe ist schließlich auf konkrete Einzelfälle bezogen, etwa in Gestalt von Anwendungsfragen, wie sie Behörden oder Gerichte zu beantworten haben.¹⁶⁷

Auch wenn das Verfahren eigentlich eine strenge Trennung zwischen den einzelnen Stufen vorsieht, verlangt bereits die Verfassungsgebung einen Wechselschritt zwischen der zweiten und der dritten Stufe. Idealerweise würde eine Verfassung nur solche Akte einfacher Gesetzgebung zulassen, die mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen vereinbar ist. Eine derartige vollständige Verfahrensgerechtigkeit ist für Rawls jedoch im Rahmen politischer Institutionen nicht zu erreichen. Realistisch ist lediglich eine unvollständige Verfahrensgerechtigkeit, die grundsätzlich auch einige Ungerechtigkeiten hervorrufen kann. Diese Unzulänglichkeiten ergeben sich beispielsweise aus der Notwendigkeit, politische Debatten unter Zeitdruck zu einem vorläufigen Abschluss bringen zu müssen. Die hierfür notwendige Mehrheitsregel garantiert keine »richtigen« Ergebnisse. Wie Rawls betont, ist die Mehrheitsregel deswegen auch ein reines Entscheidungsverfahren ohne epistemischen Anspruch. Bürgerinnen müssen seine Ergebnisse grundsätzlich respektieren, aber nicht als »richtig« oder »wahr« anerkennen:

It suffices to note that while citizens normally submit their conduct to democratic authority, that is, recognize the outcome of a vote as establishing a binding rule, other things equal, they do not submit their judgment to it.¹⁶⁸

Zu Abweichungen von substanzialer Gerechtigkeit kommt es beispielsweise im folgenden Fall: Selbst, wenn die wählenden Personen wohlmeinend sind, also grundsätzlich das Ziel verfolgen, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden, und nicht selbstüchtig oder anderweitig voreingenommen handeln, lassen sich aufgrund der Komplexität der zu entscheidenden Sachfragen auf der Ebene der einfachen Gesetzgebung unterschiedliche Auffassungen vernünftig vertreten. Solange Gesetze nicht offensichtlich ungerecht

¹⁶⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 172–75.

¹⁶⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 313–14.

sind und die Lasten einer gerechten Verfassung einigermaßen gleich verteilt sind, werden die Parteien im Urzustand auf eine entsprechende Gehorsamspflicht auch unter diesen »ungerechten Verhältnissen« erkennen. Ohne eine Verfassung mit ihnen unweigerlich auftretenden Defekten wären geordnete Verhältnisse unmöglich. Durch den Vierstufengang sieht Rawls die Personen an eine gerechte Verfassung gebunden. Wenn ihnen das Los zufällt, unter ihren unvermeidlichen Unvollkommenheiten leiden zu müssen, dann haben sie sich unter den zuvor genannten Einschränkungen an ihre Regeln zu halten. Sie haben eine »duty of civility«, die unvermeidlichen Fehler gerechter Institutionen nicht auszunutzen oder vorschnell als Entschuldigungen für das Nichtbefolgen institutioneller Regeln zu verwenden.¹⁶⁹

Das scheint eine Möglichkeit zu eröffnen, dass Personen trotz bestimmter ungerechter Verhältnisse eine Gehorsamspflicht haben. Das wird bei Rawls daran deutlich, dass seine Vorstellung zivilen Ungehorsams voraussetzt, dass die Personen die Legitimität ihrer Verfassung anerkennen. Ohne diese Anerkennung, etwa weil die Verfassung ungerecht ist, würde sich keine Pflichtenkollision ergeben und es wäre mutmaßlich auch fraglich, ob in der Gesellschaft ein wirksamer Gerechtigkeitssinn vorhanden ist. Ungerechtigkeiten können unter *idealen* Fällen aber eigentlich nur dadurch auftreten, dass Personen, infolge ihrer natürlichen Beschränkungen entschuldbare Anwendungsfehler unterlaufen. Wegen dieser unvermeidlichen Fehleranfälligkeit den Gehorsam aufzukünden, würde gesellschaftliche Zusammenarbeit gänzlich unmöglich machen und die Parteien im Urzustand, die an gesellschaftlicher Zusammenarbeit ein wesentliches Interesse haben, werden daher anerkennen, so Rawls, dass sie durch die Akzeptanz des Mehrheitsprinzips auf der Ebene der gerechten Verfassung an seine Folgen gebunden sind, zumindest insofern diese nicht offensichtlich ungerecht sind.¹⁷⁰

Das Problem ist jedoch, dass die von Rawls im Fall berechtigten zivilen Ungehorsams vorausgesetzten Ungerechtigkeiten *offensichtliche und erhebliche* Ungerechtigkeiten sind. Es ist in ihrem Fall unplausibel davon auszugehen, sie ließen sich mit der Komplexität von Entscheidungen rechtfertigen, also auf die unvermeidlichen Schwächen des Mehrheitsprinzips zurückführen. Wenn nicht gerade Dilemmasituationen zu entscheiden sind, in denen jede Option problematisch ist, sind offensichtlich und erheblich ungerechte Folgen eines Gesetzes ein hinreichender Grund, es abzulehnen, und dieser ist für jede Person ohne Weiteres ersichtlich. Ungerechtigkeiten im Fall zivilen Ungehorsams scheinen daher eine andere Voraussetzung zu haben: Sie sind vorsätzliche und schuldhaft hervorgerufene Abweichungen von plausiblen Gerechtigkeitsgrundsätzen oder Ausdruck einer mangelhaften Gerechtigkeitsvorstellung. Gemäß Rawls' eigener

¹⁶⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 312.

¹⁷⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 312.

Definition erheblicher und offensichtlicher Ungerechtigkeiten handelt es sich bei ihnen stets um Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz.¹⁷¹

Wie Rawls jedoch selbst auch festhält, können Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz niemals im Sinne der ursprünglichen Pflicht zur Gerechtigkeit und auch nicht im Sinne einer legitimen Verfassung sein. Im Fall einer ungerechten Verfassung ist das Fehlen einer entsprechenden moralischen Verbindlichkeit für ihn daher offensichtlich:

Roughly speaking, in the long run the burden of injustice should be more or less evenly distributed over different groups in society, and the hardship of unjust policies should not weigh too heavily in any particular case. Therefore the duty to comply is problematic for permanent minorities that have suffered from injustice for many years. And certainly we are not required to acquiesce in the denial of our own and others' basic liberties, since this requirement could not have been within the meaning of a duty of justice in the original position, nor consistent with the understanding of the rights of the majority in the constitutional convention.¹⁷²

Da Rawls die Existenz einer Institution an die allgemeine Befolgung ihrer konstitutiven Regeln koppelt, liegt bei *systematischen* Verstößen gegen die Grundsätze einer gerechten Verfassung ferner der Schluss nahe, dass sie nicht existiert. Systematisch meint hier das Folgende: Rawls konzipiert zivilen Ungehorsam für »fast-gerechte« Gesellschaften. Es ist unklar, was das genau bedeutet, sicher ist in jedem Fall, dass es sich bei fast-gerechten Gesellschaften immer um demokratische Rechtsstaaten handelt. Das schließt Diktaturen oder Autokratien aus, in denen die Zusammenarbeitsregeln der Gesellschaft nicht von einer entsprechend auch gemäß einer politischen Verfassung wirksam konstituierenden gesellschaftlichen Mehrheit getragen werden müssen. Unklar ist an der Begrifflichkeit, welche Ungerechtigkeiten mit einer fast-gerechten Gesellschaft vereinbar sind. Bei Rawls scheinen diese Ungerechtigkeiten ein erhebliches Ausmaß annehmen zu können, denn berechtigter ziviler Ungehorsam, der für fast-gerechte Gesellschaften konzipiert ist, setzt offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten voraus.

Ein weiterer Punkt, der am Begriff der >fast-gerechten Gesellschaft< unklar ist, sind mögliche Referenzen des Begriffs auf reale Gesellschaften. Insbesondere ist gefragt worden, ob Rawls damit auch die Südstaaten der Vereinigten Staaten von Amerika zur Zeit der Rassentrennung erfassen wollte. Fast-gerechte Gesellschaften sind immer demokratische Gesellschaften, die größtenteils wohlgeordnet sind, in denen jedoch einige erhebliche Verstöße gegen Gerechtigkeitsgrundsätze vorkommen.¹⁷³ Als Indiz für eine Identifikation der Südstaaten als fast-gerechte Gesellschaft ließe sich Rawls' Hinweis in einer Fußnote anführen, wonach er beabsichtigte, Martin L. Kings »Letter from Birmingham City Jail« mit seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams in einen weiteren Kontext zu

¹⁷¹ Vgl. Kap. 1.1 u. Kap. 3.4.1.

¹⁷² Rawls, *Theory of Justice*, 312.

¹⁷³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 319.

stellen.¹⁷⁴ Zwingend ist diese Interpretation jedoch nicht. Zwar legt nichtpubliziertes Material aus seinem Nachlass nahe, dass er den politischen Ungehorsam der Bürgerrechtsbewegung im Sinne seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams als einen Appell an den Gerechtigkeitssinn interpretiert hat, aber im Gespräch mit Brian Barry hat Rawls festgehalten, dass die Vereinigten Staaten keinesfalls »fast-gerecht« im Sinne seines Verständnisses dieses Terminus seien. Es gäbe in ihrer Verfassung lediglich einige erhaltenswerte Aspekte.¹⁷⁵ Es ist damit unklar, ob der Begriff »fast-gerecht« bei Rawls eine reale Referenz hat oder ein technischer Begriff ist. Ich komme auf diese Frage im dritten Kapitel nochmals zurück.¹⁷⁶ Hinsichtlich der hier gegenständigen politischen Verbindlichkeit scheint Rawls mit dem Begriff »fast-gerecht« anzeigen zu wollen, dass auch Bürgerinnen, die unter offensichtlichen und erheblichen Ungerechtigkeiten zu leiden haben, immer noch bestimmte politische Verbindlichkeiten gegenüber ihren Gesellschaften und Mitbürgerinnen haben, sofern in der Grundstruktur eine gerechte Verfassung existiert. Dass die Verfassung der Vereinigten Staaten, richtig interpretiert, zur Zeit der Bürgerrechtsbewegung gerecht hätte sein können, hat Rawls in *Political Liberalism* explizit behauptet:

[...] King could appeal—as the abolitionists could not—to the political values expressed in the Constitution correctly understood.¹⁷⁷

Mir scheint es nicht plausibel zu sein, in diesem Fall vom Bestehen politischer Verbindlichkeiten gegenüber der betreffenden Gesellschaft auszugehen, wenn damit behauptet wird, dass sie sich aus dem ersten Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit ergeben.¹⁷⁸ Zur Erinnerung: Der »erste« oder »ideale« Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit verlangt den Gehorsam gegenüber *gerechten* Institutionen, die sich auf die jeweilige Person beziehen. Für das Bestehen einer gerechten Verfassung reicht es nicht aus, dass *einige* Institutionen, beispielsweise der *Supreme Court* in *Brown v. Board of Education*, den Verfassungstext richtig interpretieren, sondern diese Entscheidungen müssen auch von der Exekutive beachtet und wirksam umgesetzt werden, was im Fall der Rassentrennung in Schulen gerade nicht unmittelbar geschah. Eine gerechte Verfassung wird durch das Zusammenspiel unterschiedlicher politischer Institutionen realisiert. Gerechtigkeit liegt nicht vor, wenn die gerechten Urteile eines Verfassungsgerichts durch die Exekutive nicht umgesetzt werden oder die Legislative sich weigert, erforderliche Gesetze zu erlassen.

¹⁷⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320 Fn. 19.

¹⁷⁵ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, 66, 126.

¹⁷⁶ Vgl. Kap. 3.1.

¹⁷⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 250.

¹⁷⁸ Vgl. Lyons, »Moral Judgment, Historic Reality, and Civil Disobedience«, 35–36; Sabl, »Looking Forward to Justice«, 312–14.

Wie oben bereits erläutert wurde, kommt unter Rawls' Voraussetzungen legitimen zivilen Ungehorsams insgesamt betrachtet keine Pflichtenkollision mit einer Gehorsamspflicht zustande. Erstens sprechen die mehr oder weniger systematischen Ungerechtigkeiten grundsätzlich dagegen, dass eine legitime Verfassung als wesentliche gesellschaftliche Institution existiert. Selbst wenn man zugesteht, dass in einer Gesellschaft einzelne Institutionen den Verfassungstext richtig verstehen, sodass sie den darin formulierten Werten und Grundsätzen entsprechende und in diesem Sinne gerechte Institutionen einfordern, reicht das nicht aus, um die Verfassung als gerechte Institution zu realisieren. Hierfür müssen auch die anderen wesentlichen politischen Institutionen gerecht sein. Es bleibt daher festzuhalten: Da erhebliche und offensichtliche Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz nicht im Sinne der Verfassung sind,¹⁷⁹ ist die Institution der Verfassung bei Vorliegen dieser Verstöße nicht realisiert.

Womöglich könnte man die Pflicht zum Rechtsgehorsam *teilweise* retten. Es ließe sich folgende Behauptung aufstellen: Zwar besteht in Fällen erheblicher und offensichtlicher Ungerechtigkeiten keine Pflicht, die *hierfür relevanten* Gesetze oder institutionellen Regeln zu befolgen, aber davon sind solche Normen ausgenommen, die an sich nicht ungerecht sind, beispielsweise Verkehrsregeln. In diesem Fall bestünde bei indirekten Formen politischen Ungehorsams, bei denen der begangene Regelverstoß und das Protestanliegen nicht identisch sind, tatsächlich ein Pflichtenkonflikt. Gesteht man diesen Punkt zu, dann muss jedoch wegen der Wechselwirkungen von Institutionen sichergestellt sein, dass die betreffenden Institutionen tatsächlich von den ungerechten Institutionen der Gesellschaft unabhängig sind. Zusätzlich hinge die Gehorsamspflicht nicht von der Gerechtigkeit der Verfassung ab, die ja wegen offensichtlicher und erheblicher Ungerechtigkeiten nicht besteht, sondern weil die betreffende Institution »an sich« gerecht ist und auch nicht durch eine ungerechte Verfassung in dieser Eigenschaft unterminiert wird. In diesem Fall wäre tatsächlich der ideale erste Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit erfüllt. Abgesehen davon, dass sich diese Gehorsamspflicht in diesem Fall nicht auf eine gerechte Verfassung gründet, wäre zu prüfen, ob ein so gefasster Grundsatz wirklich im Urzustand beschlossen würde. Die von der Grundstruktur losgelösten Institutionen sind im strengen Sinn, wenn Gerechtigkeit eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft ist, »a-gerecht« anstatt gerecht oder ungerecht. Auf die oben beispielhaft angeführten Verkehrsregeln scheint das zuzutreffen. Es ist vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus gleichgültig, ob auf der rechten oder der linken Straßenseite gefahren wird. Entscheidend dürfte hier vielmehr sein, dass eine Regelung getroffen wird. Es ist in solchen Fällen allerdings zweifelhaft, ob die Parteien im Urzustand darauf bestehen würden, dass diesen Regelungen – nach Abwägung aller Bedenken und unter Wahrung

¹⁷⁹ Vgl. Lyons, »Moral Judgment, Historic Reality, and Civil Disobedience«, 48; Sabl, »Looking Forward to Justice«, 313–14; Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 39–41.

aller Vorsichtsmaßnahmen – stets zu gehorchen ist. Die Gerechtigkeit ist für Rawls die erste Tugend gesellschaftlicher Institutionen und es wäre unplausibel, deswegen anderen institutionellen Regelungen, die zu ihnen keinen Bezug haben, einen Vorrang einzuräumen.

Eine »Rettung« der Gehorsamspflicht ist für Rawls' Belange nicht notwendig: Im Fall zivilen Ungehorsams liefert der zweite Teil der natürlichen Pflicht zur Gerechtigkeit, der die Reform und Errichtung gerechter Institutionen verlangt, eine ausreichende normative Grundlage: Alle Bürgerinnen haben die Pflicht, gerechte Institutionen zu errichten, wenn sie nicht existieren, und bestehende Institutionen zu reformieren, wenn dies erforderlich ist. Da offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten eine politische Verbindlichkeit ausschließen, sind Bürgerinnen nicht auf die ordentlichen politischen Mittel, die die betreffende Gesellschaft anerkennt, beschränkt. Sie dürfen daher auch andere Mittel einsetzen. Welche Formen politischen Ungehorsams legitim sind, hängt von den Details der Umstände ab. Ich möchte vorschlagen, Rawls' »fast-gerechte Gesellschaft« in diesem reformulierten Sinn zu verstehen: Im Fall einer fast-gerechten Gesellschaft besteht die nicht aussichtslose Hoffnung, dass in ihr der Gerechtigkeitssinn wesentlicher Kräfte durch zivilen Ungehorsam angesprochen oder geweckt werden kann. Sie muss nicht durch militantes Handeln gegen die eigenen Mitbürgerinnen durchgesetzt werden. Das Problem zivilen Ungehorsams ist daher keine Pflichtenkolission, sondern eine Frage einer klugen Beurteilung der Umstände.¹⁸⁰

Abschließend möchte ich noch kurz auf eine jüngere Diskussion in der Debatte um Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit eingehen: Gegen seine Position zum Rechtsgehorsam hat jüngst Robert Jubb eingewandt, sie erlaube keine graduellen Unterschiede der Verbindlichkeit. Das sei insbesondere deswegen problematisch, weil gegenwärtige Gesellschaften in Rawls' Sinn nicht »fast gerecht« und damit Gegenstand seiner Theorie zivilen Ungehorsams und ihrer Beschränkungen seien. Mit anderen Worten: Rawls erlaubt in gegenwärtigen Gesellschaften jede Form politischen Ungehorsams.¹⁸¹ Gegen den Vorwurf hat Alexander Kaufman geltend gemacht, dass es Rawls nicht um eine vollständige Theorie politischer Verbindlichkeit geht, sondern ausschließlich darum, eine Pflicht zum Rechtsgehorsam unter »moderately unjust«¹⁸² Bedingungen zu begründen, in denen die Entscheidungen von politischen Mehrheiten Autorität besitzen. Ich kann die mit vielen empirischen Abhängigkeiten behaftete Frage hier nicht klären, ob Jubbs These hinsichtlich der Ungerechtigkeit gegenwärtiger westlicher, liberaler Demokratien zutrifft. Rawls selbst scheint hinsichtlich der Realität des fairen Wertes der politischen

¹⁸⁰ Vgl. Sabl, »Looking Forward to Justice«, 322.

¹⁸¹ Vgl. Jubb, »Disaggregating Political Authority«, 956, 960.

¹⁸² Kaufman, »Liberalism: John Rawls and Ronald Dworkin«, 94.

Freiheiten selbst skeptisch gewesen zu sein.¹⁸³ Kaufmans Replik macht in jedem Fall einen wesentlichen Punkt geltend, auf den ich bereits eingangs dieses Kapitels verwiesen habe: Rawls untersucht in der *Theory of Justice* die moralische Qualität von Gesellschaften ausschließlich aus der Perspektive ihrer internen Gerechtigkeit. Erst mit seinem *Law of Peoples* hat er diesen Fokus auf Fragen externer Gerechtigkeit erweitert. Die dort verhandelte Theorie der Menschenrechte ergänzt einen wichtigen Aspekt der »Gesamtgerechtigkeit« von Gesellschaften. Eine wichtige Ergänzung dieses Werkes ist unter anderem, dass neben liberalen Gesellschaften auch andere achtbare Völker existieren können, die wohlgeordnet sind und das Völkerrecht und die Menschenrechte achten, aber aus liberaler Perspektive gerade durch ihre politische Verfassung nicht den fairen Wert der politischen Freiheiten garantieren. Auf diese zentralen Erweiterungen aus Rawls' *Law of Peoples* nimmt Jubb in seinem Artikel jedoch keinen Bezug. Jubbs Kritik ist daher zunächst nur dann plausibel, wenn man wesentliches Material unberücksichtigt lässt. Da Rawls jedoch nicht auf mögliche Zusammenhänge zwischen seiner Theorie politischer Verbindlichkeit in der *Theory of Justice* und den Überlegungen in *Law of Peoples* eingeht, sind hier wesentliche Fragen offen.

Das wesentliche Resultat dieses Kapitels ist, dass Rawls' These, das Problem zivilen Ungehorsams ergebe sich aus einem Pflichtenkonflikt, in einem starken Sinn gelesen nicht plausibel ist. Dennoch sind Fragen politischer Verbindlichkeit relevant, insofern sie für nicht-ideale Verhältnisse bestimmte Forderungen an das Handeln von Personen erheben: Die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit fordert von uns, gerechte Institutionen zu errichten, wenn sie nicht existieren, oder bestehende zu reformieren, wenn dies notwendig ist. Die von Rawls vorausgesetzten Ungerechtigkeiten sind im Fall zivilen Ungehorsams jedoch so gewichtig, dass Personen keine politische Verbindlichkeit haben, die sich aus der Gerechtigkeit ihrer Institutionen ergibt. Für sie gilt lediglich der zweite Teil der natürlichen Pflicht.

Im folgenden Kapitel werde ich mich Rawls' *concept* und *conception* zivilen Ungehorsams im Detail zuwenden.

¹⁸³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 198–99; »The Idea of Public Reason Revisited«, 580; *Justice as Fairness*, 135–36; Forrester, *In the Shadow of Justice*, 125–26; Darby, »The Fair Value of Voting Rights«.

3. Ziviler Ungehorsam bei Rawls

Rawls hat sich letztmalig ausführlich mit Fragen politischen Ungehorsams in seiner *Theory of Justice* befasst. In späteren Schriften ist das Thema, von zwei kurzen Anmerkungen¹⁸⁴ abgesehen, nicht präsent. Der Text in der *Theory of Justice* geht in Teilen auf seinen Aufsatz »The Justification of Civil Disobedience«¹⁸⁵ zurück, wird aber an einigen Stellen modifiziert und insbesondere um Überlegungen zur Weigerung aus Gewissensgründen sowie um einige Bemerkungen zu militänten Handlungen ergänzt.

Wie die Diskussion seiner Theorie politischer Verbindlichkeit im vorangegangenen Kapitel ergeben hat, betrachtet Rawls zivilen Ungehorsam ausschließlich aus der für das Thema der *Theory of Justice* relevanten Perspektive der natürlichen Pflicht zur Gerechtigkeit. Wie ich argumentiert habe, ist in der Regel nur ihr »nicht-idealer Teil« mit seiner Pflicht zur Reform ungerechter Institutionen für zivilen Ungehorsam maßgeblich, da die von Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams vorausgesetzten Ungerechtigkeiten eine Verbindlichkeit gegenüber *bestehenden politischen Institutionen* eigentlich ausschließen.

In diesem Kapitel verfolge ich mehrere Ziele. Mein Hauptanliegen ist es, Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams darzustellen und eine plausible Interpretation dieser Vorstellung anzubieten. Hierfür wird zunächst der Anspruch der Theorie zu klären sein. Ich werde dafür argumentieren, dass Rawls an sie einen sehr bescheidenen Anspruch richtet und dass daher ein zentraler Einwand gegen sie nicht verfängt. Dieser Einwand behauptet, Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams erfülle eine ideologische Funktion. Diese Untersuchung setze ich im anschließenden Abschnitt 3.2 fort und gehe dort dann näher auf Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams ein und zeige, wie es im weiteren Zusammenhang der *Theory of Justice* eingebettet ist. Dabei wird deutlich, dass die Begrifflichkeit gewissermaßen »technischer Natur« ist. Sie erfüllt im Rahmen der Gesamttheorie eine bestimmte Funktion. Ich argumentiere dafür, dass diese Funktion angemessen in der Interpretation seiner Theorie berücksichtigt werden muss und dass dies in der gegenwärtigen Kritik an ihr nur unzureichend geschieht. Im Anschluss (Abschn. 3.3 und 3.4) widme ich mich dann Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams. Ich stelle zunächst Rawls'

¹⁸⁴ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 393–94; »The Idea of Public Reason Revisited«, 594–595 Fn. 57.

¹⁸⁵ Vgl. Rawls, »The Justification of Civil Disobedience«.

Definition und ihre Diskussion dar und zeige anschließend, dass eine Interpretation am plausibelsten ist, die sie im Sinne einer *conception* als Ausgestaltung eines *concepts* versteht. Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams ist, diese Handlung sei eine bestimmte Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn, die trotz erheblicher, offensichtlicher und vorsätzlicher Ungerechtigkeiten erfolgreich sein soll. Dementsprechend ist seine Definition zivilen Ungehorsams als Versuch zu lesen, anzugeben, welche Eigenschaften eine Handlung aufweisen muss, um als ein derartiger Appell an den Gerechtigkeitssinn wirken zu können. Besonders deutlich wird die leitende Rolle des *concepts* im Zuge der Rechtfertigung zivilen Ungehorsams. Die Rechtfertigungsbedingungen sind sämtlich so beschaffen, dass sie auf Wirksamkeitserwägungen des Appells abstehen.

3.1 Ein bescheidener Anspruch

Im ersten Kapitel habe ich dafür argumentiert, dass divergierende Vorstellungen zivilen Ungehorsams häufig nur scheinbar miteinander im Konflikt stehen. Wenn hinter den Vorstellungen letztlich verschiedene *concepts* stehen, dann liegt der eigentliche Streit auf einer grundlegenderen metatheoretischen Ebene. Es ist daher zunächst wichtig den Anspruch, den Rawls mit seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams erhebt, genau zu bestimmen. Kritik ist möglicherweise verfehlt, wenn sie diesen nicht angemessen berücksichtigt.

Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams wird üblicherweise der starke Anspruch unterstellt, etwas über »*den*« zivilen Ungehorsam als einem letztlich theorieunabhängigen Phänomen auszusagen und sie wird dann mit dem Anspruch gelesen, diese *eine* Handlungsweise zu erklären, wobei stets vortheoretisch feststeht, welcher Gegenstandsbereich durch die Theorie erfasst werden muss. Vor diesem Hintergrund erscheint Rawls' Konzeption vielen als »problematische Orthodoxie«,¹⁸⁶ die bereits zur Zeit ihrer Abfassung verkürzt war und insbesondere gegenwärtige Formen politischen Ungehorsams überhaupt nicht mehr zu erfassen vermag.¹⁸⁷ Im schlimmsten Fall wirke sie nun als Ideologie: Sie trage als besonders einflussreiche Konzeption dazu bei, von ihren Vorgaben abweichende Akte politischen Ungehorsams zu delegitimieren und zeichne darüber hinaus ein

¹⁸⁶ Vgl. Scheuerman, *Civil Disobedience*, 5; »Recent Theories of Civil Disobedience«. Der Vorwurf einer problematischen »Orthodoxie« ist bereits früh in der Debatte erhoben worden, vgl. James, »The Orthodox Theory of Civil Disobedience«, 475.

¹⁸⁷ Vgl. u. a. Brownlee, *Conscience and Conviction*, 18–24; Milligan, *Civil Disobedience*, Kap. 2; Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 217–18; »Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice«.

verzerrtes Bild wichtiger historischer Ereignisse, insbesondere der Bürgerrechtsbewegung.¹⁸⁸

Es ist nicht gänzlich unplausibel, Rawls' Position in dieser problematischen Hinsicht zu lesen. Ich möchte im Folgenden jedoch eine Interpretation anbieten, die von diesen Vorwürfen nicht unmittelbar betroffen ist. Wie ich bereits im vorangegangenen Kapitel angemerkt habe, beschränkt sich Rawls bei seiner Diskussion ausschließlich und ausdrücklich nur auf die Folgen der Pflicht zur Gerechtigkeit für politischen Ungehorsam und erörtert mit dem zivilen Ungehorsam und der Weigerung aus Gewissensgründen ausführlich nur zwei mögliche Formen. Militante Handlungen, die eine dritte Kategorie politischen Ungehorsams bilden, erwähnt er nur kurz, betont aber, dass sie grundsätzlich unter anderen Bedingungen ebenso legitim seien wie ziviler Ungehorsam oder Weigerungen aus Gewissensgründen.¹⁸⁹ Hinzu kommt, dass Rawls seine Vorstellung zivilen Ungehorsams ausdrücklich nicht dazu entwickelt, tatsächliche Fälle politischen Ungehorsams zu entscheiden.¹⁹⁰ Insofern dieser Anspruch an die Theorie angelegt wird, geht eine entsprechende Kritik fehl. Aus demselben Grund ist es auch nicht wahrscheinlich, dass die Vorstellung dazu bestimmt ist, die historische Realität in ihrer gesamten Detailfülle angemessen zu beleuchten und zu erklären. Einen derartigen Anspruch kann sie mit der von ihr verfolgten Zielstellung nicht erfüllen. Gewichtiger ist daher der Ideologievorwurf.

Mangels eines einheitlichen Ideologieverständnisses und weil die jeweilige Begriffsverwendung in der Kritik an Rawls nicht ausführlich erläutert wird, ist die genaue Tragweite des Ideologieeinwandes schwer abzuschätzen. Zunächst diskutiere ich ein mögliches Verständnis von >Ideologie<, das den mit dem Vorwurf verbundenen pejorativen Gebrauch des Ideologiebegriffs erfasst. Auf Shelby gestützt scheinen mir folgende Aspekte einer Ideologie wesentlich zu sein: Der Ausdruck wird in diesen Fällen eindeutig in pejorativer Absicht gebraucht und ist folglich kein deskriptiver, sondern ein evaluativer Begriff.¹⁹¹ Ideologien sind immer Formen sozialen Bewusstseins, aber nicht jedes soziale Bewusstsein ist auch eine Ideologie. Um eine Ideologie zu sein, müssen auf dieses Bewusstsein zwei Ideologiekriterien zutreffen.

Der pejorative Gebrauch scheint mir außer Frage zu stehen und als solcher keiner gesonderten Erläuterung zu bedürfen. Einen Gegenstand als >ideologisch< oder >Ideologie< zu bezeichnen, bedeutet, ihn negativ zu bewerten. In welcher Hinsicht Ideologien

¹⁸⁸ Vgl. Delmas, *A Duty to Resist*, 29–35; Pineda, »Civil Disobedience and Punishment«; *Seeing Like an Activist*.

¹⁸⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 322–23.

¹⁹⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 319–20.

¹⁹¹ Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 156.

substanziell problematisch sind, ist jedoch zu klären. Hierfür sind die beiden weiteren Eigenschaften relevant, das soziale Bewusstsein und die beiden Ideologiekriterien.

Soziales Bewusstsein ist bei Shelby eine bestimmte Form der Überzeugung (»belief«):

- S1. Die Überzeugungen müssen von den Mitgliedern einer Gruppe geteilt werden (teilweise auch außerhalb von ihr) und dieser Umstand muss allgemein bekannt sein. Das macht sie zu sozialen und nicht bloß individuellen Überzeugungen.
- S2. Die Überzeugungen ergeben sich ferner aus einem *prima facie* kohärenten deskriptiven und/oder normativen Gedankensystem. Zwar könnte man Überzeugungen auch ohne diese epistemische Komponente fassen, aber dann wären Ideologien nicht mehr von Wahnsinn und anderen Illusionen zu unterscheiden und sie könnten, wie ich weiter unten erläutere, dann ihre besondere Funktion nicht mehr erfüllen.
- S3. Die Überzeugungen beeinflussen den allgemeinen Blick und das Selbstverständnis der Gruppe.
- S4. Die Überzeugungen haben einen wesentlichen Einfluss auf soziale Handlungen und soziale Institutionen.¹⁹² Bei sozialem Bewusstsein handelt es sich also um wirksame Überzeugungen.

Soziales Bewusstsein im obigen Sinn ist, wenn es sich um keine Ideologie handelt, zunächst völlig unproblematisch. Jede Gesellschaft benötigt ein solches Bewusstsein ihrer Mitglieder. Es bestimmt unter anderem, wie sie ihre gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen verstehen und beispielsweise ihre konstitutiven Regeln interpretieren. Die verschiedenen Spielarten des Liberalismus, die westliche Demokratien prägt, ist in diesem Sinn eine Form sozialen Bewusstseins.¹⁹³ Ideologien sind bestimmte Formen sozialen Bewusstseins, die Shelby durch insgesamt zwei problematische Eigenschaften beherrscht sieht:

- I1 Ideologische Illusion: Jedes soziale Bewusstsein ist eine Form des Wissens. Ideologien jedoch sind zu einem bestimmten Grad falsch. Um zu funktionieren, können Ideologien zwar nicht völlig illusionär sein, sonst würden sie unweigerlich an der Realität scheitern, aber sie sind von ihrem repräsentationalen Gehalt keine akkurate Wiedergaben der Realität.¹⁹⁴

Es ist wichtig zu sehen, dass die Frage der Wahrheit oder Angemessenheit einer Form sozialen Bewusstseins umstritten sein kann, ohne dass es sich bei dieser Vorstellung

¹⁹² Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 158.

¹⁹³ Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 160.

¹⁹⁴ Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 167.

deswegen zugleich um eine Ideologie handelt. In liberalen Staaten konkurrieren unterschiedliche umfassende Lehren und politische Theorien, die konfligierende Weltdeutungen anbieten, miteinander, ohne dass dies beispielsweise unmittelbar die Fähigkeit von Personen zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit untergraben würde. Entscheidend ist vielmehr, dass die sich mit dem inhärenten Wahrheitsanspruch von sozialem Bewusstsein ergebenden epistemischen Pflichten, beispielsweise zur kritischen Revision einer Überzeugung im Fall evidenter Gegeneinwände, eingelöst werden. Ideologien müssen daher über weitere notwendige Eigenschaften verfügen und das Merkmal der Illusion ist alleine nicht hinreichend:

I2 Falsches Bewusstsein: Klassisch sind Ideologien durch falsches Bewusstsein geprägt. Falsches Bewusstsein liegt dann vor, wenn die ursächlichen Gründe einer Überzeugung nicht mit den tatsächlich für sie sprechenden epistemischen Gründen identisch sind. Im Fall einer Ideologie liegt daher eine bestimmte Form von Irrationalität vor. Die relevanten Überzeugungen einer Person (damit eine Form sozialen Bewusstseins vorliegt, müssen hinreichend viele Personen diesen Defekt ebenfalls aufweisen) sind nicht einfach nur das Resultat eines epistemischen Fehlers. Diese »Irrationalität« wäre unproblematisch und ließe sich auf dem üblichen Weg, etwa durch Belehrung, überwinden. Das Problem im Fall einer Ideologie ist, dass gänzlich irrelevante Motive die Überzeugungen beeinflussen.¹⁹⁵

Ideologien sind also laut Shelby bestimmte Formen sozialen Bewusstseins, die deshalb so problematisch sind, weil sie die faktische und normative Realität systematisch verzerren (ideologische Illusion) und damit beispielsweise Formen der Ausbeutung und Unterdrückung ermöglichen oder aufrechterhalten. Entscheidend ist, dass diese Illusion durch ihren Ursprung in einem falschen Bewusstsein nicht durch die üblichen Mittel der Kritik beseitigt werden kann. Wie gesagt wäre ein grundsätzlicher Anspruch auf die Richtigkeit eines sozialen Bewusstseins sicherlich überzogen. Insofern Personen jedoch den epistemischen Standards der Wahrheit verpflichtet sind, werden sie bereit sein, ihre Überzeugungen im Lichte besserer Argumente abzuändern. Dies ist im Fall irrationaler Überzeugungsgründe gerade nicht der Fall.¹⁹⁶

Grundsätzlich lässt sich natürlich nicht ausschließen, dass Rawls ideologisch verbündet war, als er seine Theorie zivilen Ungehorsams ausarbeitete. Ein häufig zitiertes Hinweis für diesen Befund¹⁹⁷ ist die in seinem Aufsatz »Legal Obligation and the Duty of Fair Play« aus dem Jahr 1964 gemachte Behauptung: »I shall assume, as requiring no

¹⁹⁵ Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 170–72.

¹⁹⁶ Vgl. Shelby, »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«, 173–74.

¹⁹⁷ Vgl. Delmas, *A Duty to Resist*, 29; Forrester, *In the Shadow of Justice*, 46–48.

argument, that there is, at least in a society such as ours, a moral obligation to obey the law [...].«¹⁹⁸ Der Text ist mit einem Vortrag identisch, den Rawls 1963 auf dem Symposium »Law and Philosophy«¹⁹⁹ gehalten hat.²⁰⁰ Das ist bemerkenswert, weil zu dieser Zeit der *Civil Rights Act (1964)* und der *Voting Rights Act (1965)*, der die Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht, Hautfarbe und Religion untersagte beziehungsweise die gleichberechtigte Teilnahme von Minderheiten an US-Wahlen sicherstellen sollte, noch nicht in Kraft waren. Rawls stellte also eine mindestens gewagte These auf, wenn er behauptet, in einer Gesellschaft wie der seinigen hätten Personen, *ohne dass es hierzu eines Argumentes bedürfe*, eine Pflicht, sich an die geltenden Gesetze zu halten.

Allerdings ist der Vorwurf, Rawls sei damals ideologisch verblendet, wenn man obiges Ideologieverständnis voraussetzt, mit erheblichen Begründungslasten versehen und es ist auch ohne Weiteres nicht klar, dass sich diese Verblendung auch auf seine spätere Theorie zivilen Ungehorsams erstreckt. Da er seine Theorie politischer Verbindlichkeit in der *Theory of Justice* grundlegend revidiert hat, scheint er seine Position gemäß epistemischen Standards zu revidieren und er vertritt dort schließlich auch die problematische These hinsichtlich der Pflicht zum Gesetzesgehorsam nicht mehr. Wie ich im vorangegangenen zweiten Kapitel argumentiert habe, lässt sich eine derartige Gehorsampflicht für die Zeit vor der Bürgerrechtsgesetzgebung auch mit seiner Theorie politischer Verbindlichkeit nicht begründen, wenn hierfür die Gerechtigkeit der Gesellschaft maßgeblich sein soll.

Für den Ideologievorwurf müsste zusätzlich noch gezeigt werden, dass die Überlegungen zur politischen Verbindlichkeit in der *Theory of Justice*, die ja wesentliche Änderungen gegenüber dem Aufsatz »Legal Obligation and the Duty of Fair Play« beinhaltet, bei der Revision seiner Position nicht maßgeblich gewesen sind. Wie seine Bemerkungen zum fairen Wert politischer Freiheiten in der *Theory of Justice*,²⁰¹ seine Kritik am Wohlfahrtsstaat und die Idee einer »property-owning democracy«²⁰² sowie Aussagen in einer Diskussion mit Brian Barry²⁰³ zeigen, sind Rawls' Überlegungen gerade als *Kritik* an den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen. Wie ich im vergangenen Kapitel ebenfalls gezeigt habe, gelangt man, ausgehend von seiner Theorie politischer Verbindlichkeit, aus diesem Grund auch zu dem (korrekten) Schluss, dass in Fällen gravierenden Unrechts, keine politischen Verbindlichkeiten aus Gerechtigkeitsgründen ableitbar sind. Unberührt bleibt davon jedoch die allgemeine Pflicht zur Gerechtigkeit,

¹⁹⁸ Rawls, »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«, 1999, 117.

¹⁹⁹ Vgl. Rawls, »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«, 1964.

²⁰⁰ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, 46.

²⁰¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 198–99.

²⁰² Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, §41; Anderson, »Rawls's Principles of Justice as a Transcendence of Class Warfare«.

²⁰³ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, 125–26.

die einfordert, dabei zu helfen, gerechte Verhältnisse herzustellen. Wenn Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams daher gegenwärtig »ideologisch« ist, dann liegt das nicht an ihrem Inhalt, sondern an ihrer mangelhaften Rezeption.

Hinsichtlich des Vorwurfs, Rawls' Konzeption könne gegenwärtige, neuartige Formen politischen Ungehorsams nicht erfassen oder erklären, ist schlicht festzuhalten, dass dies nicht der Anspruch dieser Theorie ist. Rawls betont ausdrücklich, dass seine Überlegungen nur dazu dienen sollen, die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit zu illustrieren und aufzuzeigen: »it identifies the relevant considerations and helps us to assign them their correct weights in the more important cases.«²⁰⁴ Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, geht Rawls nicht davon aus, dass die Pflicht zur Gerechtigkeit alleine die moralischen Verbindlichkeiten von Personen bestimmt.²⁰⁵ Gerechtigkeit ist bei Rawls ausschließlich eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft und dies auch nur im Hinblick auf deren Eigenschaft, eine Form der Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Personen²⁰⁶ zu sein. Auch wenn der Anspruch von Rawls' zivilem Ungehorsam in diesem Sinne beschränkt ist, bedeutet das nicht, dass er nicht wichtige Aspekte politischen Ungehorsams erfasst. Ist Gerechtigkeit in diesem Sinn die »first virtue«²⁰⁷ einer Gesellschaft, dann ist es auch auf ihrer Grundlage operierender politischer Ungehorsam. Dieser Punkt leitet über zur Frage nach Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams und seiner Rolle in der *Theory of Justice*.

3.2 Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams

Entscheidend für ein »unproblematisches« Verständnis von Rawls' zivilem Ungehorsam ist, wie ich im letzten Abschnitt erläutert habe, sein begrenzter Anspruch. Kritik, die diesen Punkt verfehlt, geht entscheidend an den erhobenen Behauptungen vorbei und wendet sich an eine Position, die in dieser Weise nicht vertreten wird.

Für die Analyse von Rawls' zivilem Ungehorsam habe ich in der Einleitung vorgeschlagen, zwischen einem *concept* und einer *conception* zu unterscheiden. Im Folgenden diskutiere ich das *concept* seiner Vorstellung.

²⁰⁴ Rawls, *Theory of Justice*, 320.

²⁰⁵ Eine vollständige Moraltheorie ist laut Rawls durch den Vertragsgedanken ohnehin nicht konstruierbar (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 15).

²⁰⁶ Ein Wesen, das zu dieser Zusammenarbeit nicht, noch nicht oder nicht mehr in der Lage ist, verliert deswegen nicht seinen (möglichen) Status moralischer Relevanz. Es ist nur nicht mehr Gegenstand von Gerechtigkeitsforderungen, die sich aus *diesem* sehr engen Verständnis von Gerechtigkeit ergeben. Wie sich diese Wesen in Rawls' Konzeption einfügen lassen und ob dieser Weg ihrer Berücksichtigung plausibel ist, ist natürlich umstritten (vgl. z. B. Cureton, »A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled«; Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*).

²⁰⁷ Rawls, *Theory of Justice*, 3.

In der *Theory of Justice* thematisiert Rawls insgesamt drei Formen politischen Ungehorsams: zivilen Ungehorsam, militantes Handeln und Weigerungen aus Gewissensgründen. Hinsichtlich der Weigerung aus Gewissensgründen könnte man bestreiten, dass es sich bei ihr um eine Form politischen Ungehorsams handelt, so wie ich den Begriff in der Einleitung definiert habe. Mit einer Weigerung aus Gewissensgründen versucht eine Person in erster Linie, ihre moralische Integrität zu wahren und gerade nicht, bestehende Institutionen einer Gesellschaft zu verändern. In diesem Sinne ist sie, selbst wenn sie durch politisch-moralische Überzeugungen motiviert würde, keine unmittelbar politische Handlung. Andererseits ist der Rechtfertigungsgrund, den Rawls zu ihren Gunsten anführt, politischer Natur: Weigerungen aus Gewissensgründen können unter geeigneten Umständen destabilisierenden Tendenzen in anderweitig gerechten Gesellschaften entgegenwirken und damit unter nicht-idealen Umständen eine wünschenswerte Funktion ausüben.²⁰⁸ Weigerungen aus Gewissensgründen sind daher so etwas wie ein Grenzfall. Für den zivilen Ungehorsam und militantes Handeln gilt dies jedoch nicht. In beiden Fällen ist es das unmittelbare Ziel der jeweiligen Handlung, bestehende institutionelle Verhältnisse zu ändern.

Konstitutives Merkmal zivilen Ungehorsams ist, dass er als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet ist. Darin unterscheidet er sich sowohl von der Weigerung aus Gewissensgründen als auch von militärischen Handlungen. Letztere sind bei Rawls so etwas wie eine Sammelkategorie. Unter sie fallen all jene Formen politischen Ungehorsams, die weder Appelle an den Gerechtigkeitssinn (ziviler Ungehorsam) sind noch Weigerungen aus Gewissensgründen, bei denen die moralische Integrität im Mittelpunkt steht und deren motivierende Grundsätze häufig keine Aussicht auf allgemeine Akzeptanz haben, etwa weil es sich um religiöse oder andere weltanschauliche Überlegungen handelt. Militärische Handlungen können Boykotte oder andere Störungsversuche institutioneller Abläufe sein, aber auch gewaltsame Proteste und Umsturzversuche. Sie beabsichtigen, im Zweifel auch gegen die Ansichten der übrigen Mitbürgerinnen eine gewünschte politische Entwicklung zu erzwingen. Häufig stehen sie daher in erheblicher Opposition zu den in einer Gesellschaft herrschenden Gerechtigkeitsvorstellungen.²⁰⁹ Zunächst erläutere ich kurz die Funktion konstitutiver Merkmale.

Die Idee eines konstitutiven Merkmals lehne ich hier an Christine Korsgaards Idee konstitutiver Standards²¹⁰ an. Ein konstitutiver Standard organisiert die einzelnen Elemente einer Sache, sodass sie nicht bloß ein »Haufen einzelner Merkmale« sind, sondern ein funktionales Ganzes bilden. Ein Haus, um Korsgaards Beispiel aufzugreifen,

²⁰⁸ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 325, 337.

²⁰⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 322–23.

²¹⁰ Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, 27–34.

besteht aus Wänden, einem Dach, einem Fundament, einem Kamin etc. Diese Dinge können nicht beliebig arrangiert werden, wenn der resultierende Gegenstand *ein Haus* sein soll. Um ein Haus zu »konstituieren«, müssen die Wände auf dem Fundament ruhen und das Dach auf den Wänden sowie der Kamin an geeigneter Stelle das Dach durchstoßen. Auf vergleichbare Weise ist nicht jede illegale Handlung, die gewaltfrei ist und durch politische Grundsätze motiviert wird, ein Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen und damit ziviler Ungehorsam in Rawls' Sinn. Blockaden und andere friedlich-disruptive Handlungen könnten auch einfach darauf abzielen, die Kosten einer bestimmten Politik in die Höhe zu treiben, oder dazu dienen, durch ihren Sensationscharakter ein größeres publizistisches Interesse zu mobilisieren. Abhängig von einem konstitutiven Merkmal oder Standard ergeben sich aus denselben Merkmalen einer Handlung verschiedene Handlungsweisen, die je eigenen Zwecken dienen. Am deutlichsten wird diese Funktion der Idee einer Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn im Rahmen von Rawls' Diskussion der einzelnen Merkmale zivilen Ungehorsams, der ich mich im nächsten Abschnitt widme. Ich argumentiere nun zunächst dafür, dass *concepts* im Wesentlichen als konstitutive Merkmale wirksam sind.

Dass die Appelfunktion zivilen Ungehorsams ein *konstitutives* Merkmal ist, zeigt sich im Text der *Theory of Justice* daran, dass Rawls auf die Appelfunktion verweist, um die Abgrenzungen der unterschiedlichen Formen politischen Ungehorsams vorzunehmen. Hinsichtlich des Unterschieds zur Weigerung aus Gewissensgründen heißt es etwa:

First of all, conscientious refusal is not a form of address appealing to the sense of justice of the majority.²¹¹

Im abschließenden Abschnitt des Kapitels, in dem Rawls die Rolle zivilen Ungehorsams in einer Demokratie erörtert, heißt es übereinstimmend:

By engaging in civil disobedience one intends, then, to address the sense of justice of the majority and to serve fair notice that in one's sincere and considered opinion the conditions of free cooperation are being violated.²¹²

An beiden Stellen wird deutlich, dass die Appelfunktion eine entscheidende Rolle im *concept* zivilen Ungehorsams übernimmt und es gegenüber anderen *concepts* abgrenzt.

Wie zentral die Rolle des Appells für Rawls' Verständnis zivilen Ungehorsams ist, zeigt sich auch im Zusammenhang mit seiner Definition dieser Handlungsweise:

I shall begin by defining civil disobedience as a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government. *By acting in this way one addresses the sense of justice of the*

²¹¹ Rawls, *Theory of Justice*, 324.

²¹² Rawls, *Theory of Justice*, 335.

*majority and declares that in one's considered opinion the principles of social cooperation between free and equal men are not being respected.*²¹³

Der hier von mir hervorgehobene Teil des Zitats erfolgt, *nachdem* Rawls auf die Quellen für seine Definition verwiesen hat. Die Stelle liefert eine Interpretation der Definition und insbesondere erklärt sie, wie ihre einzelnen Teile zusammen eine »organische« Einheit bilden.

* * *

Wie im ersten Kapitel ausgeführt, stütze ich mich auf Korsgaards Vorstellung der Unterscheidung von *concepts* und *conceptions*. *Concepts* sind mit Problem- oder Fragestellungen²¹⁴ vergleichbar, auf die *conceptions* eine Antwort formulieren. Die mit Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams aufgeworfene Frage lautet daher in etwa: Wie lässt sich mittels einer bestimmten Form politischen Ungehorsams an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen appellieren? Auf diese Frage komme ich beginnend mit dem nächsten Abschnitt zu sprechen. Zunächst ist jedoch zu klären, was das *concept* als solches motiviert. Ich habe bisher dagegen argumentiert, dass es Ausdruck ideologischer Verblendung ist und in diesem Abschnitt bisher herausgearbeitet, wie es Rawls dazu dient, unterschiedliche Formen politischen Ungehorsams voneinander abzugrenzen. Nachfolgend gehe ich mögliche Erklärungen für diese Vorgehensweise durch.

Rawls hat seine Theorie zivilen Ungehorsams vor dem Hintergrund einer Epoche politischen Ungehorsams formuliert.²¹⁵ Hinweise auf diese Umstände finden sich in der *Theory of Justice* jedoch bestenfalls am Rande. Augenfällig ist eher, dass sich Rawls nicht auf die damals bereits ausufernde Begriffskontroverse einlässt. In den Anmerkungen zu seiner Definition zivilen Ungehorsams erklärt er beispielsweise einfach, man könne zivilen Ungehorsam auch weiter fassen, er sei jedoch an einer »restricted notion«²¹⁶ interessiert und er wolle keineswegs behaupten, nur die von ihm diskutierte Form politischen Ungehorsams sei jemals in einer Demokratie legitim.²¹⁷

Maßgebliche Inspirationsquelle für seine Definition ist seinem Bekunden nach die von Hugo A. Bedau vorgeschlagene Variante. Sie lautet:

Anyone commits an act of civil disobedience if and only if he acts illegally, publicly, non-violently, and conscientiously with the intent to frustrate (one of) the laws, policies, or decisions of his government.²¹⁸

²¹³ Rawls, *Theory of Justice*, 320 (Hervorhebung: S. I.).

²¹⁴ Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 113.

²¹⁵ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, Kap. 2.

²¹⁶ Rawls, *Theory of Justice*, 320 Fn. 19.

²¹⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320 Fn. 19, 322 Fn. 22.

²¹⁸ Bedau, »On Civil Disobedience«, 661.

Der augenfälligste Unterschied zwischen den beiden Definitionen ist, dass Bedau zivilen Ungehorsam als eine Handlung versteht, die Gesetze, eine Politik oder Entscheidung verhindern soll (»to frustrate«). Das ist bei ihm so zu verstehen, dass der Ungehorsam als Widerstand die Durchsetzung der betreffenden Gesetze, Politiken und Entscheidungen tatsächlich behindert. Der von Rawls stark gemachte Gedanke eines Appells an den Gerechtigkeitssinn oder eine andere Ansprache der politischen Öffentlichkeit ist für ihn bestenfalls ein »Grenzfall«.²¹⁹

Ebenso behauptet Rawls, er orientiere sich an Martin L. Kings »Letter from Birmingham City Jail« und wolle diese Auffassung in einen weiteren theoretischen Zusammenhang stellen.²²⁰ Kings *Letter* selbst enthält keine explizite Definition, es könnten aus dessen Beschreibung seiner Handlungsweise lediglich mögliche Elemente abgeleitet werden. Eine weitergehende, über den bloßen Hinweis hinausführende Diskussion dieser Quellen wird von Rawls jedoch nicht vorgenommen. Über diesen Umstand hat sich beispielsweise Celikates verwundert gezeigt und behauptet, Rawls erkenne nicht, welche Herausforderungen konkurrierende Ansätze für seine Konzeption bedeuteten.²²¹ Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Das Fehlen einer ausführlichen Diskussion zeigt, wenn man Rawls nicht ohne Not einen gravierenden blinden Fleck unterstellen möchte, dass sein konzeptionelles Interesse weder darin besteht, sowohl die historische Realität in Gestalt des *Letters* zu erklären, noch eine Definition politischen Ungehorsams vorzuschlagen, die dessen Pluralismus einzufangen vermag. Wie aus Rawls' Äußerungen im Zusammenhang mit der Weigerung aus Gewissensgründen hervorgeht, sieht er, dass seine Terminologie hinsichtlich des damals üblichen Sprachgebrauchs revisionistisch ist.²²² Der für ihn entscheidende Vorteil ist darum, dass sich auf diese Weise unterschiedliche Aspekte von tatsächlichem politischem Ungehorsam differenziert betrachten lassen, der in der Regel nicht den sauberen Trennlinien einer Theorie folgt.²²³ Dass Rawls insgesamt drei Formen politischen Ungehorsams unterscheidet, zielt also darauf ab, ein besseres begrifflich-analytisches Werkzeug zu schaffen, um die Differenzen zwischen den einzelnen Handlungsweisen klarer herausarbeiten zu können, von denen er ja behauptet, sie seien unter anderen Umständen legitime Formen politischen Ungehorsams.

Der vorangegangene Punkt macht zwar begriffliche Differenzierungen plausibel, begründet jedoch keine konkrete Variante. Wie aus nicht publizierten Unterlagen hervorgeht, hat Rawls die Protestformen der Bürgerrechtsbewegung als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn Amerikas verstanden, wie er in der Verfassung institutionalisiert.

²¹⁹ Vgl. Bedau, »On Civil Disobedience«, 657–58.

²²⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320 Fn. 19; King, »Letter from Birmingham City Jail«.

²²¹ Vgl. Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 218 Fn. 34.

²²² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 323.

²²³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 326.

siert zum Ausdruck kommt.²²⁴ Dieser Punkt, den Kritikerinnen als eine Form der problematischen Einhegung dieses Protestes aus Gründen ideologischer Dominanz verstehen,²²⁵ ist in der *Theory of Justice* in dieser Form jedoch nicht enthalten. Rawls trifft in ihr keine Aussagen, die direkt seine politische Gegenwart betreffen. Nimmt man ernst, dass es Rawls nicht um eine Theorie zur unmittelbaren Anwendung auf die (damaligen) politischen Verhältnisse geht, dann lässt sich der Fokus auf die Rolle politischen Ungehorsams für die *Theory of Justice* in den Blick nehmen: Das sechste Kapitel über »Duty and Obligation« schließt den zweiten Teil dieses Werkes ab, in dem Rawls die Form der Institutionen beschreibt, die *Justice as Fairness* einfordert. Der nachfolgende dritte Teil thematisiert die für seine Gerechtigkeitsvorstellung notwendige Moralpsychologie von Personen und enthält das berühmte Stabilitätsargument, dessen Scheitern den Anlass für Rawls' Revision seiner Gerechtigkeitsvorstellung in *Political Liberalism* darstellt. Zentrale These des dritten Abschnitts der *Theory of Justice* ist, dass *Justice as Fairness* eine stabile Gerechtigkeitsvorstellung ist, die ihre eigene Unterstützung generieren kann. Personen, die unter nach ihrer Maßgabe wohlgeordneten Verhältnissen leben, erwerben einen wirksamen Gerechtigkeitssinn und entwickeln eine mit ihm kompatible Vorstellung vom Guten. Der Gerechtigkeitssinn als Stabilisierungsinstanz wirkt zudem als Kraft in der Gesellschaft, die sie in einen gerechten Zustand zurückführt, wenn es zu entsprechenden Abweichungen vom idealen Zustand kommt.²²⁶ Rawls' ziviler Ungehorsam dient im Wesentlichen dazu, genau diese Möglichkeit zu illustrieren. Seine Rolle ist es, eine Gesellschaft, die wegen erheblicher Ungerechtigkeiten nur »fast-gerecht« ist, wieder in den gerechten Idealzustand zu führen.²²⁷ Er ist politischer Ungehorsam, der an das moralische Vermögen gerichtet ist, dessen Einsatz Personen in die Lage versetzt, sich zu gerechten Formen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu vereinigen.

Zusammenfassend ergibt sich folgende Erklärung für Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams: Auf der Ebene der politischen Hintergrundtheorie versteht Rawls Gerechtigkeit als eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft. Diese institutionalisiert ein System der Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Personen. Um hieran partizipieren zu können, müssen Personen über zwei moralische Vermögen verfügen, wobei es ihr Gerechtigkeitssinn ist, der erklärt, warum Personen die mit der Gerechtigkeit verbundenen Beschränkungen für ihr Tun anerkennen. Rawls entwickelt seine Gerechtigkeitsvorstellung ausgehend vom Modell des Urzustandes. Als Modellannahme beschreibt dieser nicht die moralischen Vermögen tatsächlicher Personen. Ob *Justice as Fairness* praktisch werden kann, ist daher Aufgabe des dritten Teils der *Theory of Justice*.

²²⁴ Vgl. Forrester, *In the Shadow of Justice*, 66.

²²⁵ Vgl. Delmas, *A Duty to Resist*, 35; Pineda, *Seeing Like an Activist*, 39–40.

²²⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 398–99.

²²⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 336.

Er soll zeigen, warum Personen unter gerechten Institutionen einen wirksamen Gerechtigkeitssinn erwerben und dieser Gerechtigkeitssinn wohlverstanden auch zum Gut einer Person wesentlich beiträgt. Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams ist zwischen diesen beiden Teilen der *Theory of Justice* angesiedelt. Als Problemstellung nimmt es die Frage in den Fokus, wie der Gerechtigkeitssinn die ihm zugesetzte stabilisierende Funktion unter nicht-idealen Umständen ausfüllen können soll.

Die Überzeugungskraft des *concepts* hängt offensichtlich davon ab, ob man das zugrundeliegende, sich aus der Theorie ergebende Problem teilt. Einigkeit auf der Ebene der Hintergrundtheorie ist in der Philosophie nicht zu erwarten und folglich ist diese Art der Problemstellung nicht zwingend. Dennoch: Die These, dass es bestimmte Formen politischen Ungehorsams gibt, die die moralischen Vermögen von Personen adressieren, ist nicht auf Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams beschränkt. Mahatma Gandhis *satyagraha* ist von Richard Gregg beispielsweise in genau dieser Perspektive, als eine Form der moralischen und nicht physischen Auseinandersetzung (»moral jiu-jitsu«²²⁸) gelesen worden.²²⁹ Bei William Smith, der für eine deliberativ-demokratische Erweiterung von Rawls' zivilem Ungehorsam plädiert, ist die Rolle moralischer Vermögen ebenfalls zentral: »The creation of a moral space for deliberation in the public sphere about the appropriateness of sanctions also sets up a standing invitation for all citizens to exercise their moral powers through participating in this dialogue.«²³⁰

In den beiden ersten Abschnitten dieses Kapitels habe ich dafür argumentiert, an Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams nur einen bescheidenen Anspruch anzulegen. Insbesondere habe ich die These stark gemacht, dass es Rawls mit seiner Theorie nicht darum geht, tatsächliche Fälle zivilen Ungehorsams in ihrer Detailfülle zu analysieren. Eine plausible Rolle seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams ergibt sich, wenn man ihre Brückefunktion in der *Theory of Justice* berücksichtigt. Sie leitet dort zu Rawls' moralpsychologischer Untersuchung über und ist in der Lage, seine These zu plausibilisieren, dass dem Gerechtigkeitssinn eine zentrale Rolle bei Stabilisierung (und Stabilität) gerechter Gesellschaften zukommt. Berücksichtigt man diesen Punkt, dann wird deutlich, dass Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams nur dann eine ideologische Funktion erfüllt, wenn man sie aus ihrem Kontext in der *Theory of Justice* herausnimmt und für Zwecke

²²⁸ Gregg, *The Power of Nonviolence*, 44. Das Konzept ist wesentlich durch Gene Sharp als »political jiu-jitsu« weiterentwickelt worden (vgl. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Kap. 12).

²²⁹ Die Weiterentwicklung dieser Perspektive in Gene Sharps *The Politics of Nonviolent Action* geht nicht zentral auf die normative Dimension der Moral ein, sondern verhandelt »politisches Jiu-Jitsu« letztlich aus einer strategischen Perspektive. Zentral sind für Sharp die Möglichkeiten, mit denen sich Macht durch gewaltfreie Handlungen brechen lässt. Überzeugung und moralischer Appell spielen hier neben vielen anderen strategisch ausgerichteten Möglichkeiten nur eine Nebenrolle (vgl. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*).

²³⁰ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 126 (Hervorhebung S. I.).

einsetzt, die ihr nicht zugeschrieben sind. Das ist jedoch ein Problem, das man nicht Rawls zum Vorwurf machen kann.

Die beiden folgenden Abschnitte befassen sich nun mit Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams, also gewissermaßen der Umsetzung seines *concepts* einer Form politischen Ungehorsams, die als Appell an den Gerechtigkeitssinn wirkt. Unter anderem gilt es zu prüfen, ob diese Umsetzung plausibel ist und welche möglichen Revisionen vorgenommen werden müssen. Diese Aufgabe wird in diesem Kapitel jedoch nicht abgeschlossen werden können, da noch der Politische Liberalismus (Kap. 4) und Rawls' Moralpsychologie (Kap. 6) berücksichtigt werden müssen.

3.3 Rawls' Definition zivilen Ungehorsams

In diesem Abschnitt möchte ich die oben aufgestellte Behauptung ausführlich begründen, der Appell an den Gerechtigkeitssinn sei der konstitutive Standard für Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams ist, liege ihr also als organisierendes *concept* zugrunde. Hierfür stelle ich in einem ersten Schritt Rawls' Definition zivilen Ungehorsams dar und diskutiere wesentliche Einwände, die gegen sie vorgetragen wurden (3.3.1–3.3.4). Schließlich (3.3.5) möchte ich zeigen, dass viele der gegen Rawls' *conception* gerichteten Einwände nicht zutreffen, wenn man bei der Interpretation sein *concept* berücksichtigt. Zusätzlich werde ich in der Diskussion von Rawls' Definition prüfen, welche Hinweise er dazu gibt, wie ziviler Ungehorsam auf den Gerechtigkeitssinn von Personen einwirkt. Die Herausforderung besteht dabei darin, dass diese Erklärung mit der Gleichzeitigkeit erheblicher, offensichtlicher und vorsätzlicher Ungerechtigkeiten kompatibel sein muss.

Rawls' Definition zivilen Ungehorsams ist oben bereits angeführt worden. In der *Theory of Justice* beschreibt er ihn »als öffentliche, gewaltfreie aber gewissensbestimmte politische Handlung, die üblicherweise darauf gerichtet sei, eine Veränderung von Gesetzen oder Politiken der Regierung herbeizuführen.«²³¹ Dementsprechend gilt zu prüfen, was Rawls unter »Rechtswidrigkeit« (3.3.1), »(politischer) Gewissensbestimmung« (3.3.2), »Öffentlichkeit« (3.3.3) und »Gewaltfreiheit« (3.3.4) versteht.

3.3.1 Rechtswidrigkeit

Dass ziviler Ungehorsam immer mit einem Rechtsverstoß verbunden ist, ist das sicherlich am wenigsten umstrittene Merkmal in Rawls' Definition. Selbst jene Kritikerinnen seiner Position, die erheblich abweichende Definitionsverschläge gemacht haben teilen

²³¹ Übers. S. I.: »[...] as a public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government.« (Rawls, *Theory of Justice*, 320).

dieses Merkmal: Für Celikates beispielsweise ist ziviler Ungehorsam eine vorsätzlich rechtswidrige und an Prinzipien orientierte Protesthandlung, mit der Personen die politische Absicht verfolgen, bestehende Gesetze, Politiken oder Institutionen zu verändern.²³² Auch Kimberley Brownlee erkennt einen vorsätzlichen Rechtsbruch als notwendige Eigenschaft zivilen Ungehorsams an.²³³ Jürgen Habermas spricht in seiner Diskussion »bürgerlichen Ungehorsams« zwar allgemeiner von einer »symbolischen Regelverletzung«, die durch zivilen Ungehorsam begangen werde. Da er der von Cohen und Arato vorgeschlagenen Definition dieser Handlungsweise, die die Illegalität als notwendiges Merkmal enthält, zustimmt, ist davon auszugehen, dass auch für Habermas bürgerlicher Ungehorsam notwendigerweise illegal ist.²³⁴

Eine rechtswidrige Handlung liegt für Rawls dann vor, wenn ein Rechtsverstoß nicht nur in der Absicht begangen wird, einen Testfall für eine verfassungsgerichtliche Überprüfung zu generieren.²³⁵ Der Ungehorsam soll auch dann bestehen bleiben, wenn eine Entscheidung gegen die Auffassung der Protestierenden gefällt wird.²³⁶ Rawls schließt damit eine Form politischen Ungehorsams aus seiner Definition zivilen Ungehorsams aus, die zur damaligen Zeit nicht unwesentlich war. *Test cases* sind Gerichtsverfahren, die dazu dienen, Präzedenzfälle zu schaffen. Sie können der Klärung unklarer Rechtsbegriffe dienen oder dazu, die verfassungsmäßige Gültigkeit von Gesetzen im konkreten Einzelfall zu prüfen. Im Fallrecht (*case law*) kommt diesen richterlichen Entscheidungen eine wichtige Rolle in der Rechtsfindung zu. Beispiele für die weitreichende Rolle solcher Entscheidungen sind etwa *Brown v. Board of Education* (1954), das die Desegregation des Schulwesens einforderte, oder das mittlerweile revidierte (*Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* von 2022) Urteil *Row v. Wade* (1973), das Frauen das Recht gab, über die Fortsetzung einer Schwangerschaft in gewissem Umfang zu entscheiden.

Hinsichtlich eines anderen Debattengegenstandes ist Rawls' Illegalitätsverständnis liberal: Es ist für seine Definition gleichgültig, ob direkter oder indirekter ziviler Ungehorsam ausgeübt wird. Direkter ziviler Ungehorsam liegt dann vor, wenn das Protestanliegen zugleich dasjenige Gesetz ist, gegen das verstoßen wird. Das sei jedoch, so Rawls, nicht immer möglich, etwa wenn das Anliegen eine komplexe Politik ist, gegen die nicht »einfach« verstoßen werden könne, oder weil Klugheitserwägungen dagegensprächen, ein bestimmtes, problematisches Gesetz zu brechen. Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn ein solcher Verstoß gegen ein Gesetz mit erheblichen Sanktionen

²³² Vgl. Celikates, »Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation«, 39.

²³³ Vgl. Brownlee, *Conscience and Conviction*, 18.

²³⁴ Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 462–63.

²³⁵ Diese Form politischen Ungehorsams liegt eher im Fokus Ronald Dworkins (vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Kap. 8).

²³⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320–21.

belegt ist. Im Fall indirekten zivilen Ungehorsams werden stattdessen andere Gesetze »stellvertretend« gebrochen, gegen die keine Einwände bestehen.²³⁷

Wie eingangs des Abschnitts angeführt, ist in der Debatte eigentlich²³⁸ nicht umstritten, dass das Moment des Ungehorsams zivilen Ungehorsams in seiner Rechtswidrigkeit besteht. Insofern ist eine Auseinandersetzung mit Kritik an diesem Kriterium nicht notwendig. Meinen eigenen Vorschlag, die Illegalität durch die institutionelle Regelwidrigkeit zu ersetzen, diskutiere ich im Rahmen meines Interpretationsvorschlages in Unterabschnitt 3.3.5.

3.3.2 Politische Gewissensbestimmung

Den Ausdruck »conscientious yet political« in Rawls' Definition zivilen Ungehorsams gebe ich hier mit »politischer Gewissensbestimmung« wieder. Er umreißt die für Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams zentrale Motivationslage der handelnden Personen. Der Fokus auf ausschließlich *politische* Gründe erklärt sich durch den Fokus der *Theory of Justice*, die Gerechtigkeit der Grundstruktur einer Gesellschaft. Die in der Realität ebenso relevanten »privaten« Gründe von Personen, religiöse oder andere weltanschauliche Überzeugungen, die in pluralistischen Gesellschaften nicht allgemein geteilt werden, erfasst Rawls dagegen über seine Konzeption der Weigerung aus Gewissensgründen. Bei dieser liegt der Fokus allerdings auf der moralisch-persönlichen Integrität, die durch die Weigerung gewahrt bleiben soll, einer bestimmten rechtlichen Anordnung zu folgen. Allerdings muss die Integrität einer Person nicht im Fokus eines derartig motivierten politischen Ungehorsams stehen, sondern es könnten auch die jeweiligen nicht-politischen Gründe aus sich heraus für politischen Ungehorsam motivational ausschlaggebend sein. Derartiger politischer Ungehorsam wird durch Rawls' Definition jedoch nicht erfasst.

Ziviler Ungehorsam ist für Rawls also eine politische Handlung und sie wird darüber hinaus durch die *geteilten* politischen Grundsätze geleitet, die der gesellschaftlichen Ordnung zugrunde liegen und nicht durch solche der persönlichen Moral.²³⁹ Da Rawls

²³⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320. Für ausführlichere Diskussionen der Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Ungehorsam vgl. u. a. Harris, »Introduction«, 27–30; Laker, *Ziviler Ungehorsam*, 164–65; Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*, 32–34; Hall, *The Morality of Civil Disobedience*, 31–35; Fortas, *Concerning Dissent and Civil Disobedience*, 61; Zinn, *Disobedience and Democracy*, 32–38; Bedau, »On Civil Disobedience«, 657–58.

²³⁸ Vgl. Pabst, »Ziviler Ungehorsam«, 28.

²³⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321. William Scheuerman erkennt in diesem Punkt die wesentliche Verbesserung der »liberalen Theorie« zivilen Ungehorsams gegenüber ursprünglicheren, religiös motivierten Konzeptionen dieser Handlungsweise: der moralische und religiöse Pluralismus liberaler Gesellschaften macht den effektiven Rekurs auf Grundsätze persönlicher Moral unmöglich (vgl. Scheuerman, *Civil Disobedience*, 34). Für Singer dagegen liegt hierin eine Schwäche von Rawls' Position, die bestimmte moralische Fragen auf diese Weise als Gegenstand zivilen Ungehorsams ausschließt, etwa Fragen des Tierwohls

einen demokratischen Rechtsstaat für seine Vorstellung voraussetzt, sind die möglichen Grundsätze entsprechend auf diese politische Organisationsform beschränkt. Wie im vierten Kapitel ersichtlich werden wird, sind die Grundsätze aber nicht ausschließlich aus einer Gerechtigkeitsvorstellung, etwa *Justice as Fairness*, ableitbar. Dem trägt Rawls in der *Theory of Justice* bemerkenswerterweise bereits *avant la lettre* Rechnung:

There can, in fact, be considerable differences in citizen's conceptions of justice provided that these conceptions lead to similar political judgments. And this is possible, since different premises can yield the same conclusions. In this case there exists what we may refer to as overlapping rather than strict consensus.²⁴⁰

Es wird deutlich, dass es für Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams wichtig ist, dass er an geteilte Überzeugungen appellieren kann, auch wenn sich diese nicht aus den gleichen grundlegenden Prämissen ergeben müssen.

Rawls verwendet in seiner Definition den Gewissensbegriff im Sinne aufrichtiger und starker Überzeugungen von Personen. Mit ihm sind keine besonderen religiösen oder die Integrität von Personen betreffenden Implikationen verbunden, wie das ein anderer, üblicher Gewissensbegriff nahelegt, der etwa in der Weigerung aus Gewissensgründen Verwendung findet. Entscheidend ist für Rawls, dass ziviler Ungehorsam nicht ausschließlich durch Eigen- oder Gruppeninteresse motiviert sein darf, obgleich es hier zu Überschneidungen kommen kann, sondern es ist die normative Kraft der Grundsätze, auf die Bezug genommen wird, die hier relevant ist.²⁴¹

Zusammenfassend impliziert die politische Gewissensbestimmung zivilen Ungehorsams also das Folgende: Es handelt sich um Grundsätze, die der politischen Ordnung der Demokratie immanent sind, diese Grundsätze sind zumindest in ihren praktischen Folgen allgemein anerkannt und es ist ihre normative Kraft, die mitentscheidend die Motivation zivil ungehorsamer Personen prägt.

* * *

(vgl. Singer, *Democracy & Disobedience*, 90). Es ist sicherlich so, dass sich viele Anliegen ökologisch motivierten politischen Ungehorsams nicht als politische Gerechtigkeitsfragen im Sinne Rawls' reformulieren lassen und daher im Rahmen seiner *Gerechtigkeitstheorie* nicht diskutiert werden (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 15). Für eine Position zum »ökologischen Ungehorsam« vgl. bspw. Welchman, »Is Ecosabotage Civil Disobedience?«. Grundsätzlich könnte man derartige Handlungen jedoch in Rawls' System als Formen militärenten Handelns diskutieren. Eine Übersicht über die aktuelle Debatte zum »ökologischen Ungehorsam« bietet Scheuerman, »Political Disobedience and the Climate Emergency«.

²⁴⁰ Rawls, *Theory of Justice*, 340. Für die Differenzen zum *overlapping consensus* in *Political Liberalism* vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 15 Fn. 17.

²⁴¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321.

Es ist deutlich geworden, dass Rawls' Vorstellung politischer Gewissensbestimmtheit seiner Konzeption zivilen Ungehorsams eine relativ eng gefasste Bedeutung gibt. Dieser Fokus ist wesentlicher Gegenstand der Kritik.

Peter Singer etwa fragt, warum der Appell sich nur auf solche Grundsätze beziehen könne, die in der betreffenden Gesellschaft anerkannt seien:

Why could one not be justified in disobeying in order to ask the majority to alter or extend the shared conception of justice? [...] Maybe we cannot ourselves see improvements in a particular society's conception of justice, but we surely cannot rule out the possibility that in time it may appear defective, not only in its application, but in the fundamentals of the conception itself.²⁴²

Einen ähnlichen Einwand formuliert auch die »demokratische Theorie« zivilen Ungehorsams, die politischem Ungehorsam unter anderem die Aufgabe zuweist, »das System der Rechte unter wechselnden Umständen von neuem zu realisieren, d. h. besser zu interpretieren, angemessener zu institutionalisieren und in seinem Gehalt radikaler auszuschöpfen.«²⁴³

Zunächst ist festzuhalten, dass die Institutionalisierung der Gerechtigkeitsgrundsätze für Rawls kein abschließbarer Prozess ist. Eine Verfassung muss an sich ändernde Umstände angepasst werden, um gerecht zu bleiben. Bessere Interpretationen der Gerechtigkeitsgrundsätze vorzulegen, zu diskutieren und zu implementieren, ist für Rawls Teil des ordentlichen politischen Prozesses, in dem ziviler Ungehorsam nicht notwendig ist, solange das System ordnungsgemäß funktioniert, also gerecht ist.²⁴⁴ Darüber hinaus ist die Institutionalisierung einer Verfassung mit komplexen Abwägungsfragen verbunden, die nicht ausschließlich Gegenstand der politischen Philosophie sind und über die vernünftige und wohlmeinende Personen nicht unbegründet unterschiedlicher Auffassung sein können.²⁴⁵ Das ist in der *Theory of Justice* nicht in wünschenswerter Weise klar formuliert, aber Rawls' Vorstellung einer liberalen Familie politischer Vorstellungen,

²⁴² Singer, *Democracy & Disobedience*, 88–89. Für einen ähnlichen Einwand vgl. u. a. Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 133–34; »Democratizing Civil Disobedience«, 984–85; »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 215.

²⁴³ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 464.

²⁴⁴ Cohen und Arato missverstehen in dieser Hinsicht Rawls' Bemerkung, die Gerechtigkeitsgrundsätze würden im Urzustand »once and for all« festgelegt und könnten sich daher nicht mehr ändern (vgl. Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, 574; Rawls, *Theory of Justice*, 11). Rawls weist dieses Verständnis in seiner »Reply to Habermas« explizit zurück. Gerechtigkeitsgrundsätze, aus welcher Quelle sie auch immer kommen mögen, müssen von Bürgerinnen und ihrer politischen Öffentlichkeit immer daraufhin überprüft werden, ob sie ihren wohlerwogenen Überzeugungen im Überlegungsgleichgewicht entsprechen (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 377–79). Im Urzustand hat die Bedingung nur die Aufgabe sicherzustellen, dass Personen im Nachgang ihre getroffene Übereinkunft nicht einfach deswegen aufkündigen können, weil ihnen das unter ihren gegenwärtigen Umständen vorteilhaft erscheint (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 399).

²⁴⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 408–9.

die die öffentliche Vernunft demokratischer Rechtsstaaten prägt, macht dies zumindest in seinem späteren Werk deutlich.²⁴⁶ Die fehlende Eindeutigkeit in schwierigen konstitutionellen Sachfragen steht in einem Kontrast zu den von Rawls vorausgesetzten erheblichen, *offensichtlichen* Ungerechtigkeiten.

Singers Vorschlag modifiziert die Art und Weise, wie der betreffende Ungehorsam wirkt. Rawls konzipiert eine Handlung, die an eigentlich geteilte Überzeugungen appelliert, wohingegen Singer und insbesondere die demokratische Theorie zivilen Ungehorsams politischen Ungehorsam aus einer Perspektive betrachten, die ihn gewissermaßen als politischen Debattenbeitrag verstehen. Liest man Einwände wie den Singers nur als Hinweis, dass es auch relevante alternative Formen politischen Ungehorsams gibt, dann besteht hinsichtlich Rawls' Position kein Dissens. Wie ich in den Abschnitten 3.1 und 3.2 argumentiert habe, hat er seine Vorstellung zivilen Ungehorsams nicht dazu konzipiert, die Gesamtheit politischen Ungehorsams zu erfassen. Singer verfolgt ein von Rawls abweichendes *concept* zivilen Ungehorsams.

Man könnte Rawls lediglich dann einen Vorwurf machen, wenn er behaupten würde, die von ihm konzipierte Fassung zivilen Ungehorsams sei konkurrierenden Positionen überlegen. Diese Behauptung stellt er jedoch nicht auf. Vielmehr können für ihn unterschiedliche Formen *politischen Ungehorsams* gerechtfertigt sein. Lässt sich politischer Ungehorsam nicht durch Rekurs auf geteilte Grundsätze legitimieren, dann ist er in Rawls' Terminologie *militantes Handeln*, das unter bestimmten Umständen ebenso gerechtfertigt sein kann wie ziviler Ungehorsam.

Der Appell an den Gerechtigkeitssinn scheint für Rawls relativ voraussetzungsreich zu sein, denn er setzt voraus, dass unter den Personen eine Übereinkunft hinsichtlich *gemeinsamer* politischer Grundsatzüberzeugungen besteht. Diese Überzeugungen können sich aus unterschiedlichen Grundsätzen ableiten, die nicht von allen Personen geteilt werden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Singers Einwand gegen Rawls' Vorstellung politischer Gewissensbestimmung auf eine andere Handlungsweise, also ein anderes *concept* politischen Ungehorsams hinausläuft. Ziviler Ungehorsam dient bei Rawls nicht dazu, dass Personen ihre politischen oder moralischen Überzeugungen revidieren,²⁴⁷ sondern er appelliert an Überzeugungen, die die betreffenden Personen eigentlich akzeptieren. Ob hier tatsächlich unterschiedliche Handlungsweisen vorliegen ist jedoch noch nicht geklärt. Entscheidend wird hierfür die Analyse der Moralpsychologie zivilen Ungehorsams sein, die Gegenstand des fünften Kapitels ist. Zu zeigen wäre, dass es einen wesentlichen Unterschied in der Moralpsychologie der beiden Handlungsweisen gibt und es daher gegebenenfalls sinnvoll ist, zwischen beiden begrifflich zu differenzieren.

²⁴⁶ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 582–83; *Political Liberalism*, 399.

²⁴⁷ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 108–9.

3.3.3 Öffentlichkeit

Die Öffentlichkeit zivilen Ungehorsams hat in vergleichbarer Weise Anlass zu Missverständnissen gegeben: Nicht berücksichtigt wird, dass Rawls mit dem Ausdruck »ziviler Ungehorsam« nur eine bestimmte Form politischen Ungehorsams meint.

Die Öffentlichkeit zivilen Ungehorsams verlangt, dass dieser nicht »verdeckt oder im Verborgenen«²⁴⁸, sondern mit »fair notice«²⁴⁹ im öffentlichen politischen Forum erfolgt. Für Rawls ist entscheidend, dass der politischen Öffentlichkeit das Anliegen durch den zivilen Ungehorsam adressierte Anliegen bekannt wird. Er soll öffentlich zum Ausdruck bringen, dass die Grundsätze fairer Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen nicht respektiert werden.²⁵⁰ Als Appell an den Gerechtigkeitssinn wäre ziviler Ungehorsam vermutlich wirkungslos, wenn er nicht wahrgenommen würde. Fraglich ist, ob Rawls' Forderung nach Öffentlichkeit damit Genüge getan werden kann, dass ein zunächst versteckt erfolgter Rechtsbruch nachträglich öffentlich gemacht wird. Beispielsweise ist unklar, ob Edward Snowden durch sein nachträgliches Bekenntnis zu seinem *Whistleblowing* die Qualität seines politischen Ungehorsams verändert oder ihr eine neue Dimension hinzugefügt hat.²⁵¹ Ich sehe nicht, dass Rawls einer erweiterten Öffentlichkeitsbedingung nicht grundsätzlich zustimmen könnte. Entscheidend ist ausschließlich, dass die Öffentlichkeit, wie auch immer sie letztlich hergestellt wird, den Appell und seinen Inhalt angemessen verstehen kann.

Fälschlicherweise ist Rawls' Forderung nach *fair notice* von einigen Kommentatorinnen so gelesen worden, als verlangte sie eine Vorabinformation der Ordnungsbehörden. Diese Praxis war zwar üblich, weil ohne die Vorabinformation *von Medien* keine ausreichende Öffentlichkeit generiert werden konnte und ohne das in der Regel rabiate Einschreiten von Ordnungsbehörden kein berichtenswertes Ereignis entstand, aber bei Rawls findet sich kein expliziter Hinweis darauf, dass er mit *fair notice* auf diese Methode Bezug nimmt. Eingewendet wird jedoch, dass wesentliche Formen zivilen Ungehorsams nur dann erfolgreich sein könnten, wenn sie von Ordnungsbehörden nicht vorab vereinbart werden könnten:

²⁴⁸ Übers. S. I.: »[C]overt or secretive« (Rawls, *Theory of Justice*, 321).

²⁴⁹ Rawls, *Theory of Justice*, 321.

²⁵⁰ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 335.

²⁵¹ Vgl. Scheuerman, »Whistleblowing as Civil Disobedience«, 2014, 616. Für Kritik an dieser Position, vgl. Brownlee, »The Civil Disobedience of Edward Snowden«, 966. Für einen Vergleich von *Whistleblowing* und zivilen Ungehorsam, vgl. Scheuerman, »Whistleblowing as Civil Disobedience«, 2021.

The exercise of some well-established forms of civil disobedience – blocking an intersection, occupying a port or obstructing the deportation of so-called illegal immigrants, to give just a few examples – depends on not giving the authorities fair notice in advance.²⁵²

Gegen diesen Einwand²⁵³ lässt sich nicht nur der obige Punkt geltend machen, sondern dass grundsätzlich *fair notice* nicht als Vorabinformation von Ordnungsbehörden verstanden werden muss. *Fair notice* ist auch ein wesentlicher Bestandteil der amerikanischen Rechtsvorstellung. *Fair notice* verlangt, dass eine klagende Partei die beklagte Partei über ihre Forderungen so informiert, dass eine kompetente Person den Sachverhalt nachvollziehen kann.²⁵⁴ Dieses Verständnis deckt sich mit dem Verständnis des Begriffs, der sich aus dem Text der *Theory of Justice* ergibt und in dem gerade kein Hinweis darauf enthalten ist, dass eine *Vorabinformation* gemeint ist.

3.3.4 Gewaltfreiheit

Rawls' Behauptung, ziviler Ungehorsam sei gewaltfrei, ist ebenso kontrovers diskutiert worden. Ich werde hier nicht erneut im Einzelnen auf solche Einwände eingehen, die unberücksichtigt lassen, dass politischer Ungehorsam bei Rawls auch andere Formen annehmen kann, als die eines Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen, und die übersehen, dass militante Handlungen grundsätzlich auch legitim sein können,²⁵⁵ auch wenn sie mit der Ausübung von Gewalt verbunden sind.²⁵⁶ Stattdessen möchte ich zunächst Rawls' Gewaltfreiheitsbegriff näher diskutieren. In der *Theory of Justice* heißt es:

It [civil disobedience] tries to avoid the use of violence, especially against persons, not from the abhorrence of the use of force in principle, but because it is a final expression of one's case. To engage in violent acts likely to injure and to hurt is incompatible with civil disobedience as a mode of address. Indeed, any interference with the civil liberties of others tends to obscure the civilly disobedient quality of one's act.²⁵⁷

Es wird deutlich, dass Rawls ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen Gewalt, insbesondere dann, wenn sie Personen verletzt oder ihnen Schmerzen zufügt, und der Appelldimension zivilen Ungehorsams sieht. Paradigmatisch für Gewalt scheint für

²⁵² Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«, 321.

²⁵³ Die von Celikates aufgeführten Beispiele könnten in Rawls' Terminologie Fälle militanten Handelns sein.

²⁵⁴ Vgl. Garner, *Black's Law Dictionary*, 11th Edition, 1277.

²⁵⁵ Kimberley Brownlee beispielsweise versteht Rawls' Definition als einen Versuch anzugeben, was der Ausdruck »civility« bedeutet (vgl. Brownlee, *Conscience and Conviction*, 23). Wie ich in der Einleitung gezeigt habe, lehnt Rawls derartige Begriffsanalysen ab und es ist schlicht nicht plausibel, ihm diese Absicht bei der Definition zivilen Ungehorsams zu unterstellen. Ein vergleichbares Missverständnis unterläuft auch Celikates (vgl. Celikates, »Democratizing Civil Disobedience«, 983).

²⁵⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 322–23.

²⁵⁷ Rawls, *Theory of Justice*, 321.

Rawls zwar physische Gewalt gegen Personen zu sein,²⁵⁸ aber der zweite Satz des Zitats macht deutlich, dass Gewalt eigentlich nur *eine* bestimmte Verletzung von Bürgerrechten ist. Es ist aber vorrangig die Verletzung von Bürgerrechten, die den Appellcharakter der Handlung »verdunkelt«.

Die Gewaltfreiheit zivilen Ungehorsams ergibt sich für Rawls ferner aus der Mittelposition zwischen ordentlichem Protest und politischer Militanz. Ziviler Ungehorsam bringt eine grundsätzliche Opposition gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen zum Ausdruck, wie sie zu seinem Zeitpunkt bestehen. Er bleibt jedoch deren maßgeblichen Gerechtigkeitsgrundsätzen verpflichtet, die von diesen nicht adäquat realisiert werden, von denen aber angenommen wird, sie würden eigentlich in der betreffenden Gesellschaft allgemein geteilt. Die mit dieser »erweiterten Rechtstreue« einhergehende Gewaltfreiheit und die Bereitschaft, die rechtlichen Konsequenzen des Tuns zu tragen,²⁵⁹ drücken laut Rawls aus, dass es die Minderheit ernst meint und es einzelnen Personen nicht um ihren persönlichen Vorteil²⁶⁰ geht:

To be completely open and nonviolent is to give bond of one's sincerity, for it is not easy to convince another that one's acts are conscientious, or even to be sure of this before oneself.²⁶¹

Die Gewaltfreiheit zivilen Ungehorsams erstreckt sich also nicht nur auf die Rechte von Mitbürgerinnen, sondern kommt auch im Umgang mit den gesellschaftlichen Institutionen zum Ausdruck. Ihrem ordentlichen Ablauf wird kein Widerstand entgegengesetzt. Im Hinblick auf die Gesamtsituation des Ungehorsams, dem Verhältnis von Protestierenden, adressierter Mehrheit und institutioneller Sanktion, wird auf diese Weise eine bestimmte Eindeutigkeit hergestellt: Die Protestierenden verhalten sich auf eine Weise, die ihren Respekt gegenüber gerechten Institutionen zum Ausdruck bringt. Sie symbolisieren ihre Bereitschaft zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit, indem sie ihre Regelakzeptanz gerade am »Mitwirken« an der Sanktion realisieren. Das stellt die Mehrheit vor die Wahl, entweder die Sanktionen anzuwenden und damit ein Unrecht zu begehen, das sie, wenn sie einen wirksamen Gerechtigkeitssinn haben, als solches verstehen, oder

²⁵⁸ Vgl. Scheuerman, »Good-Bye to Nonviolence?«, 1289.

²⁵⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 322.

²⁶⁰ Hannah Arendt hat gezeigt, dass die Bereitschaft, die Folgen des eigenen Tuns zu tragen, nicht immer eine positive Form der Gewissensbestimmtheit impliziert: »It is most unfortunate that, in the eyes of many, a >self-sacrificial element< is the best proof of >intensity of concern,< of >the disobedient's seriousness and his fidelity to law,< for single-minded fanaticism is usually the hallmark of the crackpot and, in any case, makes impossible a rational discussion of the issues at stake.« (Arendt, »Civil Disobedience«, 67). Arendt hat hier nur insofern Recht, als eine verrückte Person durch das Kriterium der Inkaufnahme der Folgen zivilen Ungehorsams nicht von einer auf die richtige Weise gewissenhaften Person unterschieden werden kann. Die politische Gewissensbestimmtheit bei Rawls hilft jedoch, diesen Unterschied zu machen.

²⁶¹ Rawls, *Theory of Justice*, 322.

geeignete Reformen der gemeinsamen Institutionen in die Wege zu leiten. Da Letzteres nicht unmittelbar möglich ist, bleibt im Fall eines Gerechtigkeitssinns nur der von Rawls vorgeschlagene Weg, den zivilen Ungehorsam nicht mit der ganzen Härte des Gesetzes zu bestrafen:

Courts should take into account the civilly disobedient nature of the protester's act, and the fact that it is justifiable (or may seem so) by the political principles underlying the constitution, and on these grounds reduce and in some cases suspend the legal sanction.²⁶²

* * *

Der Fokus in der Debatte um die Rolle von Gewalt im Zusammenhang mit zivilem Ungehorsam liegt im Wesentlichen auf der Frage, was Gewalt ist, beispielsweise ob auch Sachbeschädigungen hinzuzuzählen sind oder welche Rolle »strukturelle Gewalt«²⁶³ für zivilen Ungehorsam hat.²⁶⁴

Auf Joseph Raz gestützt hat etwa Brownlee gegen Rawls vorgebracht, dass wichtiger als die Frage des Einsatzes von Gewalt der durch eine Handlung verursachte Schaden (»harm«) sei. In dieser Hinsicht könne beispielsweise der Streik von Sanitäterinnen wesentlich problematischer sein als beschränkter Vandalismus.²⁶⁵ Auf diesen Einwand könnte Rawls erwidern, dass der Schadensbegriff nicht wirklich klarer ist als der Gewaltbegriff und dass er mit dem Kriterium der Verletzung von Grundrechten eine Lösung präsentiert, die der Vielfältigkeit, mit der Handlungen Personen schaden oder sie verletzen können, besser gerecht wird. Relevant ist ferner, dass es Rawls an dieser Stelle nicht um Rechtfertigungs-, sondern um Definitionsfragen geht.²⁶⁶

Entscheidend ist also nicht, ob Gewalt, Schaden oder Grundrechtsverletzung in einem Einzelfall gerechtfertigt werden können, sondern wie sie sich zur Möglichkeit eines Appells durch politischen Ungehorsam verhalten. Rawls' Ausführungen sind in dieser Hinsicht allerdings nicht sehr umfangreich. Fest steht, dass ziviler Ungehorsam eine Art von Zwang darstellt, aber keine Drohung.²⁶⁷ Eine Drohung, so könnte man Rawls hier

²⁶² Rawls, *Theory of Justice*, 339.

²⁶³ Vgl. Galtung, »Violence, Peace, And Peace Research«, 170–71.

²⁶⁴ Vgl. u. a. Moraro, *Civil Disobedience*, Kap. 4; Scheuerman, »Good-Bye to Nonviolence?«, 1289–91; Moulin-Doos, *CiviC Disobedience*, 35–42; kritisiert wird der Fokus auf Gewalt und ihre Definition u. a. auch von Livingston, »Nonviolence and the Coercive Turn«.

²⁶⁵ Vgl. Brownlee, *Conscience and Conviction*, 22; Raz, »A Right to Dissent? I. Civil Disobedience«, 267.

²⁶⁶ Was Brownlee völlig zu übersehen scheint, obwohl sie Rawls eine Vermischung beider Fragestellungen vorwirft (vgl. Brownlee, »Features of a Paradigm Case of Civil Disobedience«, 337). Zur Rechtfertigung zivilen Ungehorsams hat Rawls an dieser Stelle nämlich noch nichts gesagt.

²⁶⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 322. Livingston übersieht in seiner Diskussion von Rawls' Gewaltbegriff, dass dieser im vorherigen Absatz einen bestimmten Zwangcharakter zivilen Ungehorsams behauptet. Entsprechend trifft Livingstons These zu Rawls' Position – »coercion is illiberal because it constitutes >a

verstehen, umgeht den Gerechtigkeitssinn der adressierten Person. Sie ist damit in der Regel eine militante Handlung. Ziviler Ungehorsam dagegen, wenn er als Appell an den Gerechtigkeitssinn gerichtet sein soll, muss dieses moralische Vermögen und die Voraussetzungen berücksichtigen, die für seine Ausübung notwendig sind. Ziviler Ungehorsam soll den *Einsatz* dieses Vermögens *erzwingen*, nicht aber ein bestimmtes Ergebnis, auch wenn die betreffenden Personen dies natürlich erhoffen und wünschen.

Auch wenn Rawls keine Gründe anführt, warum Verstöße gegen Grundrechte in dieser Hinsicht problematisch sind, sind diese vermutlich nicht grundsätzlicher Natur. Vielmehr dürften hier psychologische Plausibilitätserwägungen relevant werden, ebenso medientheoretische Hypothesen. Alexander Livingston hat etwa behauptet, dass der Einsatz von Gewalt in der medialen Berichterstattung gegenüber der Darstellung der eigentlichen Protestanliegen in den Vordergrund tritt. Die Unterscheidungsfähigkeit zur Differenzierung unterschiedlicher Gewaltformen ist ferner in politischen Öffentlichkeiten unzureichend ausgebildet.²⁶⁸ Für diese gilt in pluralistischen Demokratien ohnehin, dass sie nicht einheitlich formiert ist. Es gibt in der Regel keine einheitliche Öffentlichkeit, die »der« Regierung gegenübersteht,²⁶⁹ sondern ein komplexes Feld unterschiedlicher, kooperierender, einander ignorierender oder im Konflikt befindlicher Akteurinnen:

The public, in other words, is always plural. The consequence of violent action in such a complex field is more typically an escalating dynamic of counterviolence than an educational gesture of public enlightenment.²⁷⁰

Diese problematische Eskalationstendenz von Gewalt, die letztlich Gegengewalt motiviert und den Fokus vom eigentlichen Protestanliegen ablenkt, hat aus realistischer Perspektive Andrew Sabl ebenfalls stark gemacht, auch wenn er die Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn als Idealisierung ablehnt.²⁷¹

Wie auch im Fall der Öffentlichkeit und der politischen Gewissensbestimmung lässt die Kritik an Rawls' Definition bei der Gewaltfreiheit außer Acht, dass Rawls mit seiner Definition nicht die Gesamtheit politischen Ungehorsams erfassen möchte und auch keine Aussage darüber trifft, wie diese anderen Formen politisch-moralisch zu bewerten

final expression of one's case« – nicht zur Gänze zu (Livingston, »Nonviolence and the Coercive Turn«, 258).

²⁶⁸ Vgl. Livingston, »Nonviolence and the Coercive Turn«, 262.

²⁶⁹ In dieser Hinsicht erscheint mir zum Beispiel Celikates nicht präzise genug zu sein, wenn er erklärt, mit zivilem Ungehorsam agierten »Bürgerinnen und Bürger *als* Bürgerinnen und Bürger, das heißt: als politische Gemeinschaft in ihrer Funktion oder Rolle als konstitutive Macht« (vgl. Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 73). *Einige* oder *eine* Gruppe von Personen agiert in dieser Weise, aber in der Regel *nie die Gesamtheit* der Bürgerinnen.

²⁷⁰ Livingston, »Nonviolence and the Coercive Turn«, 262.

²⁷¹ Vgl. Sabl, »Looking Forward to Justice«, 314–15; »Realist Disobedience«, 158–59.

sind. Ich glaube, dass sich ein angemessenes Verständnis der Definition nur dann ergibt, wenn die Unterscheidung zwischen *concept* und *conception* berücksichtigt wird: Rawls *concept* zivilen Ungehorsams ist die Idee einer Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen, offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in den gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen zu reformieren. Die Definition fungiert als *conception*, also als eine konkretisierende Vorstellung darüber, welche Eigenschaften eine Handlung aufweisen muss, um diese Funktion zu erfüllen. Dass sich aus dieser Perspektive eine plausible Interpretation von Rawls' Definition zivilen Ungehorsams ergibt, ist Gegenstand des nachfolgenden Abschnitts.

3.3.5 Ziviler Ungehorsam als Appell an den Gerechtigkeitssinn

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen *concept* und *conception* möchte ich nun eine Interpretation von Rawls' Definition zivilen Ungehorsams vorschlagen, die diese als *conception* versteht, die sein *concept* zivilen Ungehorsams – eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen – konkretisiert. Ich beginne mit einem Revisionsvorschlag: Allgemein ist es üblich, so auch bei Rawls, das Moment des Ungehorsams beim zivilen Ungehorsam als Illegalität zu deuten. Dagegen habe ich in der Einleitung dieser Arbeit (Kap. 1., Abschn. 1.3) ausgehend von Rawls' Institutionenbegriff vorgeschlagen, Ungehorsam über den Bruch von Institutionsregeln zu charakterisieren. Das erlaubt, Fälle wie die *Freedom Riders* zu erfassen und legt den Fokus auf die tatsächlich umgesetzten Formen gesellschaftlicher Zusammenarbeit. Die *Freedom Riders* handelten gerade nicht rechtswidrig, als sie gegen lokale Rassentrennungsgesetze verstießen, weil sie sich auf entsprechende Urteile des *Supreme Courts* berufen konnten, wonach diese verfassungswidrig waren. Es war vielmehr die Reaktion der Behörden, die gegen gelendes Recht verstieß und beispielsweise im Fall der Zusammenarbeit mit dem *Ku-Klux-Klan* den ordnungsgemäßen Rahmen gänzlich verließ. Zwar sind Institutionsregeln häufig im Medium des Rechts verankert, aber das ist eben – die *Freedom Riders* geben hierzu ein Beispiel – nicht zwingend der Fall.

Institutionen, so die Konzeption bei Rawls, sind öffentliche Regelsysteme, die Positionen und Ämter mit ihren Rechten, Pflichten und Immunitäten beschreiben, die durch Sanktionen stabilisiert werden. Zwischen institutionellen Regeln und Rechtsnormen gibt es eine strukturelle Gemeinsamkeit. Beide Normen sehen Sanktionen für den Übertretungsfall vor und sie beschreiben beide Handlungsweisen, die für die betreffenden Personen entweder erlaubt, geboten oder verboten sind.

Entscheidend dafür, dass sich das Kriterium der Rechtswidrigkeit durch die institutionelle Regelwidrigkeit ersetzen lässt, ist, ob der resultierende Ungehorsam auf die gleiche Weise in der Lage ist, an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen zu appellieren. Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Illegalitätskriterium finden sich zu dieser

Frage bei Rawls keine klärenden Ausführungen. Erst im nachfolgenden Abschnitt, in dem Rawls die politischen Gewissensgründe erläutert, die zivilen Ungehorsam bei ihm motivieren sollen, findet sich die folgende Beschreibung über die Wirkung zivilen Ungehorsams:

The persistent and deliberate violation of the basic principles of this conception [»the commonly shared conception of justice that underlies the political order«²⁷²] over any extended period of time, especially the infringement of the fundamental equal liberties, invites either submission or resistance. By engaging in civil disobedience, a minority forces the majority to consider whether it wishes to have its actions construed in this way, or whether, in view of the common sense of justice, it wishes to acknowledge the legitimate claims of the minority.²⁷³

Auch wenn Rawls hier nur von zivilem Ungehorsam spricht, scheint der wesentliche Unterschied zwischen ordentlichem Protest und zivilem Ungehorsam darin zu liegen, dass Letzterer eine politische Mehrheit *zwingt*, sich mit dem Gerechtigkeitsanliegen einer Minderheit zu befassen. Er *zwingt* sie, dies in einer besonderen Weise zu tun, nämlich in Form einer Entscheidung zwischen der Anerkennung der Forderungen der Minderheit als berechtigt oder der Fortsetzung der Praxis, diesmal in dem Wissen, dass sie von der Minderheit als eine Form der Unterdrückung wahrgenommen wird, gegen die diese glaubt, legitimerweise mit weitergehendem Widerstand vorgehen zu dürfen.²⁷⁴ Ziviler Ungehorsam ist damit eine radikalere Form der Opposition gegenüber den gesellschaftlichen Organisationen als ordentlicher Protest. Rawls konzipiert also eine Mittelposition politischen Ungehorsams, die zwischen ordentlichem Protest, der die politische Ordnung anerkennt, und militanten Handlungen, die die politische Ordnung und die sie tragenden Grundsätze nicht mehr anerkennen, angesiedelt ist. Ziviler Ungehorsam ist dem Ideal gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Personen verbunden und drückt damit »Ungehorsam im Rahmen allgemeiner Rechtstreue«²⁷⁵ aus. Diese Rechtstreue besteht nicht gegenüber der bestehenden Gesellschaft und ihren ungerechten Institutionen, sondern der ihr zugrundeliegenden Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit, von der die Ungehorsamen annehmen, sie sei wirkmächtig genug, um die Mehrheit zu entsprechendem Handeln zu motivieren.

Entscheidend für die Wirkung zivilen Ungehorsams ist bei Rawls, dass er eine bestimmte Befassung mit einem Protestanliegen erzwingt. Hierfür scheint die Illegalität geeignet zu sein, weil das Recht wesensgemäß das zentrale Medium ist, in dem gesellschaftliche Sanktionen erfolgen. Legt man Rawls' Institutionenverständnis zugrunde,

²⁷² Rawls, *Theory of Justice*, 321.

²⁷³ Rawls, *Theory of Justice*, 321.

²⁷⁴ Vgl. Scheuerman, »Good-Bye to Nonviolence?«, 1288.

²⁷⁵ Übers. S. I.: »expresses disobedience to law within the limits of fidelity to law« (Rawls, *Theory of Justice*, 322).

wie ich es im Rahmen meiner Diskussion politischen Ungehorsams getan habe, dann handelt es sich dabei jedoch auch um eine Eigenschaft, die definitionsgemäß jeder Institution zukommt und nicht nur dem Recht. Zwar ist die Rechtsform *in der Regel* diejenige, die maßgeblich diese Sanktionen bestimmt, aber sie ist nicht die einzige. Der Fall der *Freedom Riders* illustriert diesen Punkt. Hier wurden rechtliche Institutionen missbräuchlich dazu verwendet – wenn man sie nicht einfach ignoriert hat –, um den institutionellen Regeln von *Jim Crow* durch Sanktionen Nachahmtung zu verschaffen.²⁷⁶ Rechtsbrüche mögen daher zwar paradigmatisch die von Rawls beschriebene Wirkung im Fall zivilen Ungehorsams entfalten, aber ein tatsächlicher Rechtsbruch ist hierfür nicht notwendig. Institutionen können sich auch durch außerrechtliche Sanktionen stabilisieren. Folglich kann die Illegalität in Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams durch das Kriterium eines institutionellen Normenverstoßes ersetzt werden. Ein Vorteil dieser erweiterten Auffassung ist, dass sie den Kerngedanken von Rawls einfangen kann und zugleich historische Beispiele angemessener erfasst.

Hinsichtlich der Wirkweise zivilen Ungehorsams lässt sich ausgehend von der vorangegangenen Diskussion Folgendes festhalten: Der Appell an den Gerechtigkeitssinn erfolgt durch eine Zwangslage, in die die Mehrheit durch den Ungehorsam gebracht wird. Aus der Logik einer Institution heraus muss sie, soll die Institution so bestehen bleiben wie sie ist, auf den Normverstoß mit den vorgesehenen Sanktionen reagieren. Besteht jedoch ein Gerechtigkeitssinn, dann wird die Mehrheit, so Rawls' These, nicht den moralischen Mut aufbringen, den Ungehorsam zu unterdrücken und mit großer Härte zu bestrafen.²⁷⁷

* * *

Die zuvor kurz untersuchte Wirkung zivilen Ungehorsams ist hilfreich, um nun das zweite Anliegen dieses Abschnitts zu bearbeiten, die Interpretation von Rawls' Definition zivilen Ungehorsams als *conception* seines *concepts* dieser Handlungsweise.

Die Motivation, die zivilem Ungehorsam zugrunde liegen kann, ist in Rawls' Vorstellung relativ begrenzt, nämlich auf politische Grundsätze, die von den adressierten Mitbürgerinnen eigentlich geteilt werden und die ferner eigentlich die gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen bestimmen sollte. Unklar ist bisher geblieben, wie diese >eigentliche Geltung< möglich ist, wenn vorsätzliche, offensichtliche und erhebliche Gerechtigkeitsverstöße eher anzeigen, dass die Mehrheit die relevanten Grundsätze nicht anerkennt und ihre Gesellschaft auch nicht nach ihrer Maßgabe gestaltet. Nicht

²⁷⁶ Für eine ausführliche Diskussion dieser zweifelhaften »Rechtsanwendung« vgl. Konvitz, *Expanding Liberties*, Kap. 7.

²⁷⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 339.

unplausibel ist die Annahme, dass diese Grundsätze beispielsweise zumindest als Lippenbekenntnisse das öffentliche Bild der Gesellschaft und ihrer Bürgerinnen bestimmen, mit dem sie nach innen und außen wahrgenommen werden möchten.²⁷⁸

Dass ziviler Ungehorsam als Zwang wirkt, ist wesentlich für die *Art* des Appells, den er bei Rawls darstellen soll. Der Zwang ist bei Rawls *normativer Zwang*. Die Minderheit möchte ihre Ansprüche als *angesichts des gemeinsamen Gerechtigkeitssinns berechtigte Ansprüche* geltend machen.²⁷⁹ Das heißt, seine Wirkung entfaltet durch die *Anerkennung* moralischer Grundsätze und nicht dadurch, dass er in einem strategischen Sinn die Entscheidungen der adressierten Bürgerinnen beeinflusst, indem etwa deren Handlungsfähigkeit durch Boykotte oder ähnliche Aktionsformen reduziert wird.²⁸⁰ Für Rawls dürften solche Formen gewaltfreien politischen Ungehorsams ein wesentliches Ziel nicht erreichen, nämlich sicherzustellen, dass die resultierenden Verhältnisse von den betroffenen Personen als legitim anerkannt werden. Sein Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft verlangt jedoch die Anerkennung ihrer Grundsätze durch ihre Mitglieder.²⁸¹

Auf der Seite der von Singer vorgeschlagenen Erweiterung der motivierenden Überzeugungen für zivilen Ungehorsam wäre dagegen unklar, ob Grundsätze, die von den Mitbürgerinnen nicht geteilt werden und von denen sie daher erst überzeugt werden müssen, den von Rawls konzipierten Zwang erzeugen können. Zwang würde sich lediglich im Nachgang einstellen, wenn sich die Überzeugungen der Bürgerinnen geändert haben. Hier könnte sich retrospektiv gegebenenfalls so etwas wie »moralisches Unbehagen« hinsichtlich der Unterdrückung der eigentlich vernünftigen Ansichten einstellen. Neuer ziviler Ungehorsam dagegen würde in einer veränderten Überzeugungslandschaft dann wie in der von Rawls vorgesehenen Weise an geteilte Ansichten appellieren können.

In der Zusammenschau ergibt sich Folgendes: Auf der Ebene des *concepts* ist deutlicher geworden, wie Rawls den Appell an den Gerechtigkeitssinn versteht: Ziviler Ungehorsam stellt die Mitbürgerinnen vor ein moralisches Dilemma. Entweder anerkennen sie die berechtigten Ansprüche der Minderheit oder sie müssen zu ihrer Unterdrückung schreiten. Auf der *conception*-Ebene macht das einen Rückbezug auf eigentlich geteilte

²⁷⁸ Arsenault hält eine derartige Situation für die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten fest: »In the 1960s civil rights advocates of all persuasions would become adept at turning the Cold War to their advantages by pointing out the international vulnerability of a nation that failed to practice what it preached on matters of race and democracy. But this was not the case in the 1950s, before the decolonization of Africa and Asia heightened State Department sensitivity to public opinion on the >colored< nations of the Third World« (Arsenault, *Freedom Riders*, 56).

²⁷⁹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321.

²⁸⁰ Vgl. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Kap. 13.

²⁸¹ Vgl. Simmons, »Ideal and Nonideal Theory«.

normative Grundsätze plausibel. Nur wenn die Ansprüche der Minderheit irgendwie als berechtigte Ansprüche begriffen werden und nicht bloß als Forderungen, wird eine moralische Dilemmasituation für die angesprochenen Mitbürgerinnen erzeugt.

Rawls erläutert die Öffentlichkeit und die Gewaltfreiheit zivilen Ungehorsams in der *Theory of Justice* zusammenhängend. Beide Merkmale zivilen Ungehorsams sind also aufeinander bezogen und es sind sie, die die Form des Appells wesentlich bestimmen. Öffentlichkeit im Sinne von *fair notice* soll sicherstellen, dass der Inhalt des Appells von den Mitbürgerinnen aufgefasst werden kann. Darüber hinaus vergleicht Rawls den zivilen Ungehorsam explizit mit anderen Formen der Ansprache:

One may compare it to public speech, and being a form of address, an expression of profound and conscientious political conviction, it takes place in the public forum.²⁸²

Entscheidend ist hier der Mittelteil des Zitats: Die Öffentlichkeit der Handlung macht deutlich, dass die Personen, die zivilen Ungehorsam praktizieren, zu ihren Überzeugungen stehen und glauben, dass sie sich zu ihnen öffentlich bekennen können. Als Bürgerinnen nehmen sie es sich gewissermaßen gegenüber ihren Mitbürgerinnen heraus, diese in aller Öffentlichkeit auf die Unhaltbarkeit der gesellschaftlichen Umstände hinzuweisen, und dies auf eine Weise, die eine direkte Reaktion erforderlich macht. Das mit der Sanktion in Kauf genommene Risiko, so Rawls' Ansicht, mache die tiefe Überzeugung ebenfalls deutlich:

We must pay a certain price to convince others that our actions have, in our carefully considered view, a sufficient moral basis in the political convictions of the community.²⁸³

Gegen die Bereitschaft zur Inkaufnahme von Sanktionen als Kriterium für tiefe und starke Überzeugungen ist von Hannah Arendt eingewendet worden, dass gerade Fanatikerinnen und Verrückte über sie verfügen würden.²⁸⁴ Bei Rawls geht es jedoch nicht nur um die Stärke von Überzeugungen, sondern darum, dass sie einen Rückhalt in den Überzeugungen der Mitbürgerinnen haben. Der Preis – die drohenden Sanktionen bei öffentlichem Ungehorsam – sind tragbar, weil im Fall zivilen Ungehorsams davon ausgegangen wird, dass die Mitbürgerinnen die berechtigten Ansprüche als solche anerkennen und gerade nicht zum Mittel der Unterdrückung greifen werden. Ohne die Sanktionsherausforderung würde Ungehorsam zudem nicht die von Rawls konzipierte Dilemmasituation erzeugen.

Die Gewaltlosigkeit, die bei Rawls ja eigentlich weiter gefasst ist und die Schonung der Grundrechte der Mitbürgerinnen verlangt, dient ebenfalls dazu, den Appellcharakter deutlich werden zu lassen:

²⁸² Rawls, *Theory of Justice*, 321.

²⁸³ Rawls, *Theory of Justice*, 322.

²⁸⁴ Vgl. Arendt, »Civil Disobedience«, 67.

To engage in violent acts likely to injure and to hurt is incompatible with civil disobedience as a mode of address. Indeed, any interference with the civil liberties of others tends to obscure the civilly disobedient quality of one's act.²⁸⁵

Ziviler Ungehorsam, so könnte man etwas freier formulieren, gibt den adressierten Mitbürgerinnen keine Gelegenheit, sich nicht in der Sache angegriffen zu fühlen. Er erzeugt eine moralisch möglichst eindeutige Situation, in der nur noch entweder die Anerkennung der berechtigten Ansprüche oder die Unterdrückung der Minderheit Handlungsoptionen für die politische Mehrheit sind. Kein Gewaltakt, keine Sachbeschädigung oder dergleichen kann dann als Entschuldigung oder Rechtfertigung angeführt werden, wenn gegen den Protest vorgegangen wird. Es ist dann ausschließlich die Bereitschaft der Mehrheit, eine ungerechte gesellschaftliche Ordnung zu stabilisieren, die ihre Sanktionen motiviert.

* * *

Ich habe in diesem Unterabschnitt aufgezeigt, wie Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams sein *concept* zivilen Ungehorsams interpretiert. Der Appell an den Gerechtigkeitssinn (*concept*) wird von Rawls als eine Art des Zwangs konstruiert, die dem moralischen Vermögen der Personen jedoch ausreichend Raum lässt, sich zwischen den »erzwungenen« Wahlmöglichkeiten zu entscheiden: der Anerkennung berechtigter Ansprüche oder der Unterdrückung der Minderheit. Der Rekurs auf geteilte politische Grundsätze, die Öffentlichkeit des Ungehorsams und die Rücksicht auf bürgerliche Rechte (*conception*) zielen auf diese Wirkung des zivilen Ungehorsams ab. Die hier verhandelten Einwände gegen Rawls' Konzeption lassen diesen wesentlichen Aspekt unberücksichtigt und finden daher in seinen Ausführungen auch keine grundsätzlicheren Argumente, die seine Definition ohne die Idee des Appells an den Gerechtigkeitssinn begründen können. Sie verbinden damit jedoch eine Anforderung, die Rawls mit seiner Vorstellung zivilen Ungehorsams nicht beabsichtigt einzulösen. Wie zentral der Appellgedanke ist, zeigt sich auch im folgenden Abschnitt, der Rawls' Rechtfertigung zivilen Ungehorsams diskutiert. Auffällig ist, dass er dabei hauptsächlich auf Erwägungen zurückgreift, die die Wirksamkeit des Ungehorsams als Appell betreffen.

3.4 Rechtfertigung zivilen Ungehorsams

Ich komme nun auf § 57 der *Theory of Justice* zu sprechen, in dem Rawls zivilen Ungehorsam aus der Rechtfertigungsperspektive untersucht. Rawls beginnt seine Theorie zivilen

²⁸⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 321.

Ungehorsams mit der These von einer Pflichtenkollision:²⁸⁶ Einerseits haben Personen eine Pflicht, den von einer politischen Mehrheit beschlossenen Gesetzen zu gehorchen und ihrer Politik Folge zu leisten. Andererseits bestehen ein Recht, die eigene Freiheit zu verteidigen, und eine Pflicht, sich Ungerechtigkeiten entgegenzustellen.²⁸⁷ Wie ich im zweiten Kapitel jedoch gezeigt habe, ist diese These nicht plausibel. Im Fall erheblicher, vorsätzlicher und offensichtlicher Ungerechtigkeiten bestimmt alleine der zweite Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit die moralischen Verbindlichkeiten von Personen. Wenn dagegen eine institutionelle Gehorsamspflicht besteht, dann ist ziviler Ungehorsam in der Regel gerade nicht legitim, weil die gesellschaftliche Grundstruktur dann gerecht ist.

Man könnte erwarten, dass Rawls sich in dem Abschnitt, der der Rechtfertigung zivilen Ungehorsams gewidmet ist, den Details seiner These des Pflichtenkonflikts widmet. Die begrenzte Geltung der Mehrheitsregel, die er in der *Theory of Justice* zuvor (§§ 53 f.) diskutiert hat, erklärt nicht ohne weiteres, warum es das Recht zur Verteidigung der eigenen Freiheit gibt. Ebenso ist nicht völlig offensichtlich, wie sich aus dem zweiten Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit, der die Reform bestehender Institutionen verlangt, wenn sie ungerecht und die Kosten ihrer Beseitigung nicht erheblich sind, eine Pflicht folgt, sich ungerechten Institutionen *entgegenzustellen*. Die mit zivilem Ungehorsam verbundenen Risiken können allgemein als Kosten verstanden werden. Es scheint jedoch sinnvoll zu sein, zwischen dem Risiko, wegen zivilen Ungehorsams rechtliche oder anderweitige Sanktionen fürchten zu müssen, und beispielsweise geringen Einkünften zu unterscheiden. Kurz: Rawls müsste eine Theorie darüber vorlegen, wie Kosten ganz allgemein zu bestimmen sind und gegebenenfalls erläutern, bis zu welchem Grad sie zu tragen sind. Tatsächlich widmet sich Rawls diesen oder vergleichbaren Überlegungen allenfalls am Rande.

Rawls unterscheidet in § 57 zwei Perspektiven auf die Frage, wann ziviler Ungehorsam eine angemessene Handlungsweise ist. Das ist einmal eine Frage moralischen Rechts und auf der anderen Seite eine Frage der Klugheit:

There is still, of course, the question whether it is wise or prudent to exercise this right. Having established the right, one is now free, as one is not before, to let these matters decide the issue. We may be acting within our rights but nevertheless unwisely if our conduct only serves to provoke the harsh retaliation of the majority.²⁸⁸

Unklug sind Akte zivilen Ungehorsams letztlich dann, wenn sie das Gerechtigkeitsniveau einer Gesellschaft verringern. Gestützt auf Michael Walzers Überlegungen in *Obligations*,²⁸⁹ auf die Rawls hierzu Bezug nimmt, haben Klugheitserwägungen dieser Art

²⁸⁶ Vgl. Kap. 2

²⁸⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320.

²⁸⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 330.

²⁸⁹ Vgl. Walzer, *Obligations*, Kap. 3.

gegebenenfalls moralische Relevanz. Rawls nimmt an, dass Personen gegenüber den übrigen Mitgliedern ihrer unterdrückten Gruppe moralische Verpflichtungen haben (können). Wenn sie bestehen, dann sind bestimmte Formen mangelnder Klugheit möglicherweise moralisch relevant, weil sie diesen Personen im schlimmsten Fall schaden. Gebote der Klugheit mahnen die Effektivität gewählter Mittel an. Diese müssen den beabsichtigten Zweck realisieren und nicht verhindern. Moralische Gebote hingegen legen fest, welche Zwecksetzungen und gegebenenfalls welche Mittel einzeln oder in Kombination legitimerweise verfolgt und eingesetzt werden dürfen.

Bei Rawls' Ausführungen zur Rechtfertigung fällt jedoch auf, dass sie im Wesentlichen nicht zentral die moralische Frage thematisieren, sondern sehr eng an Klugheitserwägungen orientiert sind. Im Vordergrund steht immer die Überlegung, ob der resultierende Ungehorsam in der Lage ist, als Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen zu wirken. Das plausibilisiert weiter, wie ich im Folgenden zeigen möchte, die im vorangegangenen Abschnitt vertretene Interpretationsthese, nach der der Appell an den Gerechtigkeitssinn Rawls' Verständnis zivilen Ungehorsams als *concept* zugrunde liegt. Zusätzlich soll ferner geprüft werden, welche moralischen Rechtfertigungsgründe Rawls anführt.

Zur Orientierung: In seinen Ausführungen benennt Rawls drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ziviler Ungehorsam legitim ist: (1) Er muss sich auf erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten beschränken, (2) ordentliche politische Wege der Einflussnahme müssen *ceteris paribus* erfolglos genutzt worden sein und (3) im Konfliktfall mit konkurrierenden Protestanliegen müssen wechselseitige Absprachen zur Zurückhaltung getroffen und befolgt werden, damit die bestehenden Institutionen nicht zerrütteten. Ich wende mich den Aspekten nun im Einzelnen zu.

3.4.1 Ungerechtigkeit

Ziviler Ungehorsam muss sich bei Rawls gegen offensichtliches und erhebliches Unrecht wenden. Wenn man zivilen Ungehorsam als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen verstehen wolle, dann erscheine es, so Rawls, vernünftig, ihn auf »Fälle substantieller und eindeutiger Ungerechtigkeiten zu beschränken, vorzugsweise solche, die der Beseitigung weiterer Ungerechtigkeiten entgegenstehen.«²⁹⁰ Wesentlich und eindeutig sind Ungerechtigkeiten dann, wenn sie gegen den ersten Gerechtigkeitsgrundsatz von *Justice as Fairness*, den Freiheitsgrundsatz, und auf eklatante Weise gegen den Grundsatz der fairen Chancengleichheit verstößen, also den vorrangigen Teil des zweiten Grundsatzes. Offensichtlich werden sie, wenn kein

²⁹⁰ Übers. S. I.: »[...] instances of substantial and clear injustices, and preferably [...] those which obstruct the path to removing other injustices« (Rawls, *Theory of Justice*, 326).

besonderes institutionelles Verständnis notwendig ist, um die betreffende Ungerechtigkeit verstehen zu können. Sie ergibt sich nicht aus einem ungenügenden Zusammenspiel von Institutionen, sondern ist ihren konstitutiven Regeln auf offensichtliche Weise eingeschrieben.²⁹¹ In der Regel seien daher Verstöße gegen das Differenzprinzip keine geeigneten Ursachen für zivilen Ungehorsam, da für ihre Bestimmung derartiges Wissen vorausgesetzt werden muss. Details hingen von komplizierten Sachfragen ab, in denen wohlmeinende Personen unterschiedlicher Auffassung sein könnten. Es sei in diesen Angelegenheiten schwer, »die Einflüsse des Eigeninteresses und von Vorurteilen zu kontrollieren; und selbst wenn dies im eigenen Fall möglich erscheint, ist es nicht leicht, andere von der eigenen Aufrichtigkeit zu überzeugen.«²⁹² Ihre Lösung überlasse man daher am besten dem politischen System.²⁹³ Bemerkenswert ist hier, dass Rawls so eindeutig auf die Wirkung des Ungehorsams auf seine Adressatinnen eingeht, um die Beschränkung auf erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten plausibel zu machen.

Rawls' Verweis auf die Wirkung zivilen Ungehorsams lässt dagegen ungeklärt, wie diese Überlegungen mit dem allgemeinen Pflichtenkonflikt zusammenhängen, der ja den Hintergrund des Problems bildet. Gesteht man Rawls zu, dass ziviler Ungehorsam nur dann als Appell deutlich wird, wenn er erhebliches und offensichtliches Unrecht zum Gegenstand hat, dann scheint sich in erster Linie ein Klugheitsgrund zu ergeben, ihn auch nur in diesen Fällen einzusetzen. Ein Mangel an Klugheit ist jedoch gemäß Rawls' eigener Position nicht zwingend auch ein moralischer Fehler oder verletzt das Recht einer Person. Eine Möglichkeit, hier eine moralische Begründung zu erkennen, liegt in seinem Hinweis, dass bestimmte Ungerechtigkeiten *am besten durch den politischen Prozess zu beseitigen seien*, wenn dieser selbst hinreichend gerecht²⁹⁴ sei: Eine wesentliche Aufgabe politischer Prozesse ist die faire kollektive Entscheidungsfindung in Uneinigkeitssituationen. Das sind insbesondere solche, in denen kompetente und wohlmeinende Personen zu unterschiedlichen Auffassungen gelangen können. Es wäre unfair, wenn Personen ihren Ansichten in diesen Situationen durch außerordentliche Formen politischen Handelns größeres Gehör oder tatsächlichen Einfluss verschaffen würden:

The violation of the principles of equal liberty is, then, the more appropriate object of civil disobedience. This principle defines the common status of equal citizenship in a constitutional regime and lies at the basis of the political order. When it is fully honored the

²⁹¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 327.

²⁹² Übers. S. I.: »[...] to check the influences of self-interest and prejudice; and even if we can do this in our own case, it is another matter to convince others of our good faith« (Rawls, *Theory of Justice*, 327).

²⁹³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 327.

²⁹⁴ Das ist für Rawls dann der Fall, wenn die Grundstruktur einer Gesellschaft jeder Person den fairen Wert ihrer gleichen politischen Freiheiten gewährt (vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, § 45).

presumption is that other injustices, while possibly persistent and significant, will not get out of hand.²⁹⁵

Ein verbreiteter Einwand gegen die Beschränkung auf erhebliches und offensichtliches Unrecht ist, dass die Grenzziehung in der Realität schwer zu treffen und damit selbst umstritten sein könne: Ist etwa religiös motivierter Drogenkonsum durch den Freiheitsgrundsatz gedeckt und stellt sein Verbot damit eine erhebliche Ungerechtigkeit dar, gegen die mittels zivilen Ungehorsams vorgegangen werden darf?²⁹⁶

Grundsätzlich scheint es mir kein genereller Einwand gegen die Unterscheidung zwischen grundsätzlichen Gerechtigkeitsfragen und solchen, die durch politische Verfahren berechtigterweise entschieden werden müssen, zu sein, dass sie im Einzelfall kontrovers sind. Es könnte hinreichend viele eindeutige Fälle geben, in denen die technische Unterscheidung erfolgreich angewendet werden kann. Schwierige Fälle sind dadurch nicht ausgeschlossen, aber sind eben das: schwierig. Da Rawls die Notwendigkeit von mehr oder weniger eindeutiger Ungerechtigkeit als notwendig ansieht, damit der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen überhaupt wirksam angesprochen werden kann, könnte man uneindeutige Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz als Gegenstand zivilen Ungehorsams ausschließen. Die Freiheiten, die der Freiheitsgrundsatz gewährt, können nicht alle gleichzeitig absolut gelten, sondern müssen im Konfliktfall gegeneinander abgewogen oder in praktische Konkordanz gebracht werden. Eine solche Abwägung ist nicht trivial und kompetente und wohlmeinende Personen werden hier zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen können. Es wäre unfair und würde vermutlich auch als Anmaßung empfunden werden, wenn Personen durch zivilen Ungehorsam hier ein bestimmtes Ergebnis forcieren würden. Vorausgesetzt der politische Prozess ist gerecht institutionalisiert, würden sie damit die gleiche politische Freiheit ihrer Mitbürgerinnen ignorieren.

Nun ist es nicht trivial, die gleichen politischen Freiheiten von Bürgerinnen mit einem fairen Wert zu institutionalisieren.²⁹⁷ Ungerechtigkeiten auf diesem Gebiet können weitreichende Konsequenzen für die politischen Möglichkeiten von Bürgerinnen haben und damit auch ihren Status als freie und gleiche Bürgerinnen. Schwierigkeiten bereitet insbesondere, dass diese Ungerechtigkeiten *nicht offensichtlich*, aber *erheblich* sind und *erhebliche* Folgen haben.²⁹⁸ William Smith kritisiert, dass Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams auf dieses Problem nicht reagieren kann, weil sie die Offensichtlichkeit von

²⁹⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 327.

²⁹⁶ Vgl. Singer, *Democracy & Disobedience*, 91–92. Hauptadressat des Vorwurfs ist in der Regel nicht Rawls, sondern Dworkins Unterscheidung von *principle*- und *policy*-Gründen (vgl. Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«). Für Kritik an dieser Position vgl. u. a. Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 138.

²⁹⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 197–200; *Political Liberalism*, 327.

²⁹⁸ Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 43.

Ungerechtigkeiten einfordert. Wie hier gezeigt wurde, ist die Offensichtlichkeit nicht einfach nur eine, wie Smith meint, restriktive Stipulation²⁹⁹ von Rawls, sondern durch die leitende Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn motiviert. Die von Smith behaupteten Ungerechtigkeiten sind eine Herausforderung für eine nicht-ideale Theorie. Das Problem ist eine Art »blinder Fleck«: Ungerechtigkeiten können erheblich sein, ohne dass es hinreichende Möglichkeiten gibt, dies auf eine Weise festzustellen, die zwischen wohlmeinenden und kompetenten Bürgerinnen konsensfähig ist. Dieser Umstand ist jedoch kein Mangel in Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams. Unter den von Smith beschriebenen Umständen ist ein Appell an den Gerechtigkeitssinn schlicht nicht erfolgreich möglich und es wäre daher unklug, auf ein derartiges Protestmittel zurückzugreifen.

Gegebenenfalls erscheint die folgende Möglichkeit denkbar: Neben der Erheblichkeit und Offensichtlichkeit einer Ungerechtigkeit ist auch der Vorsatz der Mehrheit, der im nächsten Unterabschnitt diskutiert wird, für legitimen Ungehorsam bei Rawls notwendig. Folgende prozedurale Lösung könnte hier für bestimmte erhebliche, aber nicht offensichtliche Ungerechtigkeiten funktionieren: Wohlmeinende und aufrichtige Bürgerinnen müssen anerkennen, dass in ihrer Gesellschaft erhebliche Ungerechtigkeiten bestehen können, die als solche nicht offensichtlich sind und deswegen von der Mehrheit auch nicht vorsätzlich verursacht werden. Das gibt ihnen einen gewichtigen Grund, solchen Einwänden in ihren politischen Institutionen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die derartige Ungerechtigkeiten beklagen, für die sie gewissermaßen »blind« sind. Insofern dies, also die politische Befassung mit diesen Ungerechtigkeiten, *offensichtlich* nicht geschieht, könnte ziviler Ungehorsam möglicherweise legitim sein.

3.4.2 Vorsatz

Die zweite notwendige Rechtfertigungsbedingung zivilen Ungehorsams ist der Vorsatz der betreffenden Ungerechtigkeit. Ein entsprechender Vorsatz kann angenommen werden, wenn die politische Mehrheit nicht auf den ordentlichen Protest der Minderheit reagiert und legale Möglichkeiten der Einflussnahme, etwa im Rahmen einer verfassungsgerichtlichen Überprüfung, nicht erfolgreich sind.³⁰⁰

Zunächst hat es jedoch den Anschein, als würde Rawls im Text nicht für den Vorsatz argumentieren, sondern nur für das Ausschöpfen ordentlicher politischer Einflussmöglichkeiten. Ein möglicher Grund für eine solche Restriktion könnte dem oben diskutierten Respekt vor den etablierten politischen Strukturen geschuldet sein. Diese bestehen, wenn die erste Bedingung erfüllt ist, jedoch nicht. Erhebliche und offensichtliche

²⁹⁹ Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 43.

³⁰⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 327.

Ungerechtigkeiten implizieren immer auch ungerechte politische Institutionen. Wie er jedoch ebenfalls erklärt, ist das Ausschöpfen ordentlicher Möglichkeiten nicht immer zwingend notwendig. In besonders gewichtigen Fällen, etwa wenn die Religionsausübung einer schutzlosen Minderheit verboten werden solle, dann sei ziviler Ungehorsam auch ohne das vorherige Bemühen ordentlicher Einflussmöglichkeiten wie Protesten oder gerichtlichen Interventionen legitim. Er sei vielleicht sogar ein zu mildes Mittel, da sich die Mehrheit durch ihr Handeln bereits mutwilliger Ungerechtigkeit schuldig gemacht habe und ihre »offen feindselige Absicht«³⁰¹ klar ersichtlich sei. Entscheidend ist also vielmehr, dass die Ungerechtigkeit *vorsätzlich* begangen wird. Sie ist nicht einfach ein »Betriebsunfall« des demokratischen Systems, sondern zeigt einen erheblichen Missstand an:

When it [civil disobedience] is justified there has been a serious breakdown; not only is there grave injustice in the law but a refusal more or less deliberately to correct it.³⁰²

Das Ausschöpfen ordentlicher Protestmittel ist also am besten als eine Art Sicherungssystem zu verstehen, das in umstrittenen Fällen verhindern kann, dass ziviler Ungehorsam zu leichtfertig eingesetzt wird. Ordentlicher Protest gibt den Mitbürgerinnen zunächst die Gelegenheit, auf die Anliegen der Minderheit zu reagieren und damit ihre Bereitschaft auszudrücken, als freie und gleiche Bürgerinnen zusammenzuarbeiten.

Auch im Fall des Vorsatzes hat die Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn eine zentrale Stellung inne: In Rawls' Beispiel einer schutzlosen Minderheit erscheint ziviler Ungehorsam als möglicherweise zu milde, weil die Intention der Mitbürgerinnen klarerweise erkennen lässt, dass sie keinen Gerechtigkeitssinn haben. Im Verbot einer Religion, die für die ihr anhängenden Personen eine zentrale Rolle in ihrer Vorstellung vom Guten einnimmt, ist gewissermaßen die Bereitschaft zur Unterdrückung inkludiert. Das Dilemma, das ziviler Ungehorsam eigentlich erzeugen soll, kann unter diesen Umständen nicht realisiert werden, weil die Entscheidung der Mitbürgerinnen bereits feststeht. Unklar bleibt allerdings, wie diese Form des Vorsatzes von derjenigen Variante abgegrenzt werden kann, die für legitimen zivilen Ungehorsam vorliegen muss. Das Versagen ordentlicher politischer Einflussmöglichkeiten zeigt ja an, dass hier Ungerechtigkeiten verdrängt oder ignoriert werden, die eigentlich mit einem wirksamen Gerechtigkeitssinn unvereinbar sind.

3.4.3 Absprache

In ihrer Art einzigartig in der Debatte ist Rawls dritte und letzte Legitimitätsbedingung: Wenn unterschiedliche Gruppen einen berechtigten Anspruch zum zivilen Ungehorsam haben, dann muss es eine Absprache geben, die die Rechte der Minderheit respektiert.

³⁰¹ Übers. S. I.: »overtly hostile aims« (Rawls, *Theory of Justice*, 328).

³⁰² Rawls, »The Justification of Civil Disobedience«, 183.

sam gemäß den beiden vorangegangenen Bedingungen haben, dann müssen sie sich koordinieren, damit durch den Ungehorsam keine politische Unordnung resultiert, die das Funktionieren der gerechten Verfassung unterminiert.³⁰³ Ich habe im vorangegangenen Kapitel herausgearbeitet, dass die Gerechtigkeit der Verfassung nicht faktisch verstanden werden darf. Wenn erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft bestehen, also der Freiheitsgrundsatz von *Justice as Fairness* verletzt wird, dann ist die Verfassung dieser Gesellschaft *faktisch* ungerecht. Der entscheidende Punkt ist vielmehr: Ziviler Ungehorsam wird von Rawls als Grenzfall zwischen ordentlichem Protest und militanten Handlungen konzipiert. Er verbleibt an der Grenze der Rechtstreue und vermeidet so, die »Bande der Gemeinschaft«³⁰⁴ zu den übrigen Mitbürgerinnen aufzukündigen. Die Absprachebedingung bezweckt also, dass der zivile Ungehorsam von den Mitbürgerinnen verarbeitet werden kann und ihren Gerechtigkeitssinn nicht überfordert.³⁰⁵

Es ist auch hier bemerkenswert, dass sich Rawls' Diskussion im Wesentlichen auf sein *concept* zivilen Ungehorsams stützt, also die Rolle des Kriteriums für den Appell an den Gerechtigkeitssinn herausstellt. Genuin normative Überlegungen werden von ihm nicht explizit gemacht. Hinsichtlich der Absprache könnte folgende Begründung angeboten werden: Erscheint die Absprache notwendig, weil der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen sonst überfordert wäre, dann würde, verzichtete man auf sie, der intendierte Zweck der Handlung, die Reform bestehender ungerechter Institutionen oder die Errichtung gerechter Institutionen, nicht erreicht. Da hierzu gemäß dem zweiten Teil der Pflicht zur Gerechtigkeit eine Pflicht besteht, würde ohne die Absprache gegen diese Verbindlichkeit verstößen.

3.4.4 Zusammenfassung

Im vorangegangenen Abschnitt wurde die zentrale Rolle von Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams für die Frage der Rechtfertigung dieser Handlung ersichtlich. Zusammen mit der Diskussion von Rawls' Definition in Abschnitt 3.3 unterstützt dies die leitende Vermutung dieses Kapitels, dass eine plausible Interpretation von Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams die leitende Funktion der Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn berücksichtigen muss. Sie ist das *concept* seiner Vorstellung und wird durch die Definition und auch die Rechtfertigung als Teil einer *conception* konkretisiert.

³⁰³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 328.

³⁰⁴ Übers. S. I.: »ties of community« (Rawls, *Theory of Justice*, 337).

³⁰⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 328.

3.5 Zur Rolle zivilen Ungehorsams

In der *Theory of Justice* beschließt Rawls seine Theorie zivilen Ungehorsams mit einigen Überlegungen zur Rolle dieser Handlungsweise in fast-gerechten Gesellschaften. Neben der bereits angesprochenen Idee, ziviler Ungehorsam erzeuge eine Art von Zwang, unter den der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gestellt wird, finden sich in § 59 der *Theory of Justice* die wenigen Ausführungen Rawls' darüber, wie der Gerechtigkeitssinn durch zivilen Ungehorsam angesprochen wird. Da bisher seine Moralpsychologie noch nicht diskutiert wurde, beschränke ich mich an dieser Stelle auf die Sammlung der zwei relevanten Ausführungen.

Erstens: Rawls merkt an, dass die Wirksamkeit des Appells davon abhängig ist, dass in der betreffenden Gesellschaft ein demokratisches Selbstverständnis herrscht. In Gesellschaften, in denen diese Annahme nicht gilt, sei ein Appell an einen entsprechenden Gerechtigkeitssinn offensichtlich nicht möglich und die betreffende Handlungsweise daher ungeeignet.

Die Bereitschaft zum zivilen Ungehorsam gehört für Rawls zu den stabilisierend wirkenden Faktoren demokratischer Gesellschaften. Stabilität wird von Rawls in der *Theory of Justice* erst deutlich später definiert. In § 69 bezeichnet Stabilität die Eigenschaft eines Systems, nach Störungen in seinen ursprünglichen Gleichgewichtszustand zurückzukehren. Abweichungen von ihm rufen in einer so verstandenen Gesellschaft Kräfte hervor, die sie in ihren gerechten Zustand *zurückführen*.³⁰⁶ Nähme man diese Definition wörtlich, würde dies Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams auf solche Fälle beschränken, in denen erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten auftreten, *nachdem* die Gesellschaft zuvor in einem idealen, gerechten Zustand war. Paradigmatische Fälle wie die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten würden dann nicht mehr durch sie erfasst. Auch wenn Rawls nicht unmittelbar beabsichtigt, tatsächliche Fälle zu entscheiden, wäre das eine erhebliche Einschränkung. Der Kontext in § 59 lässt zumindest nicht erkennen, dass Rawls dies tatsächlich beabsichtigt. Entscheidend ist für ihn eher, dass sich die betreffende Gesellschaft als demokratische Gesellschaft versteht, in der freie und gleiche Bürgerinnen miteinander zusammenarbeiten. An diese nicht zwingend in den Institutionen der Gesellschaft verwirklichte, tief sitzende Überzeugung richtet sich der zivile Ungehorsam.³⁰⁷ Erkennt die Mehrheit der Bürgerinnen diese Vorstellung an, dann anerkennt sie (eigentlich) auch das Folgende:

To deny justice to another is either to refuse to recognize him as an equal (one in regard to whom we are prepared to constrain our actions by principles that we would choose in a situation of equality that is fair), or to manifest a willingness to exploit the contingencies of natural fortune and happenstance for our own advantage. In either case deliberate

³⁰⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 336.

³⁰⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 336.

injustice invites submission or resistance. Submission arouses the contempt of those who perpetuate injustice and confirms their intention, whereas resistance cuts the ties of community. If after a decent period of time to allow for reasonable political appeals in the normal way, citizens were to dissent by civil disobedience when infractions of the basic liberties occurred, these liberties would, it seems, be more rather than less secure.³⁰⁸

Als freie und gleiche Bürgerinnen sind sie nicht bereit, sich dauerhaft Ungerechtigkeiten zu unterwerfen, die diesen Status negieren. Die Parteien im Urzustand, die modellieren, was freie und gleiche Bürgerinnen als gerecht anerkennen, beschließen ja die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit als maßgebliches Prinzip politischer Verbindlichkeit und dieses bindet Personen unter erheblich ungerechten Verhältnissen nicht mehr an die entsprechenden Institutionen einer Gesellschaft. Das Vorliegen eines Gerechtigkeitssinns aber erlaubt den Unterdrückten eine Handlung, die nicht auf die endgültige Auflösung der Gemeinschaft mit den übrigen Mitbürgerinnen gerichtet ist. Die Kosten einer solchen Handlung wären nicht nur unter Umständen enorm, sie würden auch verunmöglichen, dass diese Personen unter wechselseitiger Anerkennung als freie und gleiche Bürgerinnen leben könnten. Da sie über einen Gerechtigkeitssinn verfügen – ob diese Unterstellung eingelöst werden kann, wird die weitere Untersuchung dieser Arbeit zeigen –, ist dies möglich. Entsprechend heißt es bei Rawls:

Doing this would indicate the weight of the natural duty of justice in one important special case. It would also tend to enhance the realization of justice throughout the society by strengthening men's self-esteem as well as their respect for one another. As the contract doctrine emphasizes, the principles of justice are the principles of willing cooperation among equals.³⁰⁹

Rawls' Hinweis an dieser Stelle auf den Selbstwert (»self-esteem«) und den Respekt untereinander ist hier nicht unwesentlich: Der Hinweis zeigt an, dass mit Zusammenarbeit als freie und gleiche Personen wichtige Güter verbunden sind, die für freie und gleiche Bürgerinnen wesentlicher Bestandteil ihrer Vorstellung vom Guten sind: Gerechtigkeit auch dann zu versagen, wenn berechtigter ziviler Ungehorsam zu Reformen der gemeinsamen Institutionen mahnt, bedeutet, dass sich die Mehrheit diese Güter durch ihre Unterstützung der ungerechten Institutionen selbst versagt. Insofern daher die Vorstellung vom Guten der Bürgerinnen durch entsprechende Grundsätze der Gerechtigkeit geprägt sind, ist ziviler Ungehorsam damit nicht nur ein Appell an ihren Gerechtigkeitssinn, sondern auch an ihre Vorstellung vom Guten.

Zweitens: § 59 enthält die in der Einleitung angeführte Behauptung Rawls', die Wirkung des Gerechtigkeitssinns zeige sich nicht unbedingt in prinzipientreuem und selbstlosem Verhalten, sondern im moralischen Unvermögen, zivilen Ungehorsam mit der

³⁰⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 337.

³⁰⁹ Rawls, *Theory of Justice*, 336.

vollen Härte der verfügbaren Sanktionen zu ahnden.³¹⁰ Wie es zu dieser Asymmetrie kommt, klärt Rawls jedoch nicht auf. Die Asymmetrie besteht darin, dass der Gerechtigkeitssinn der Mehrheit nicht hinreichend ist, um von vorneherein vorsätzliche, erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten zu verhindern, jedoch wirksam wird, wenn es darum geht, diese Institutionen gegen zivilen Ungehorsam durchzusetzen. Hinsichtlich möglicher Erfolgsbedingungen präsentierte Rawls lediglich zwei Möglichkeiten: (1) Der durch zivilen Ungehorsam angesprochene gemeinsame Gerechtigkeitssinn der Bürgerinnen könne gegenüber denjenigen, die Ungerechtigkeiten begehen, wenn diese in der Minderheit seien, den Ausschlag geben oder (2) wenn die Gruppen in etwa die gleiche Stärke hätten, könnten die bisher Unbeteiligten den entscheidenden Einfluss ausüben.³¹¹ Wie Bürgerinnen an Ungerechtigkeiten unbeteiligt sein können, die die Grundstruktur ihrer Gesellschaft betreffen, ist an dieser Stelle allerdings völlig offen. Von der Grundstruktur einer Gesellschaft – das ist quasi Teil von Rawls’ Definition – können sich Bürgerinnen eigentlich nicht frei machen. Sie bildet den Hintergrund ihrer gesamten Handlungen. Deswegen ist sie die *Grundstruktur* und sind ihre Auswirkungen »tiefgreifend und von Beginn an präsent.«³¹²

Bevor ich auf die hier offenen Fragen im sechsten und siebten Kapitel zurückkomme, werde ich im folgenden vierten Kapitel zunächst die möglichen Auswirkungen von Rawls’ Politischen Liberalismus auf seine Vorstellung zivilen Ungehorsams untersuchen. Rawls hat sich in seinem Spätwerk nicht erneut mit dem zivilen Ungehorsam befasst, aber einige grundlegende Elemente seiner Theorie revidiert. Dazu zählt beispielsweise seine Theorie politischer Verbindlichkeit. Zunächst schließe ich dieses lange Kapitel mit einer kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse ab.

3.6 Zusammenfassung

Ich habe in diesem Kapitel drei Ziele verfolgt. Zunächst habe ich aufgezeigt, dass man Rawls’ Theorie zivilen Ungehorsams mit einem bescheidenen Anspruch lesen kann. Sie beansprucht nicht, eine vollständige Theorie politischen Ungehorsams zu sein und sie soll auch nicht dazu dienen tatsächliche Fälle zu entscheiden. Es geht Rawls lediglich darum einige grundsätzliche Fragen, die sich aus seiner Theorie der politischen Verbindlichkeit ergeben im Hinblick auf die behauptete Stabilisierungseigenschaft des Gerechtigkeitssinns zu entwickeln. Ich habe dabei unter anderem aufgezeigt, dass der Ideologievorwurf gegen ihn nicht ohne Weiteres überzeugt. Die Diskussion von Rawls’ Definition zivilen Ungehorsams hat ferner ergeben, dass die Idee des Appells an den Gerechtig-

³¹⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 339–40.

³¹¹ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 339.

³¹² Übers. S. I.: »profound and present from the start« (Rawls, *Theory of Justice*, 7).

keitssinn eine konstitutive Funktion in dieser Vorstellung einnimmt. Sie ist so etwas wie das *concept*, das durch die Definition und in Teilen auch durch die Rechtfertigung in Form einer *conception* ausgearbeitet wird. Ich habe dabei vorgeschlagen, das Kriterium der Illegalität durch das der institutionellen Normverletzung zu ersetzen, um bestimmte historische Beispiele einfangen zu können. Hinsichtlich des zentralen Anliegens dieser Arbeit wurde die bereits in der Einleitung formulierte These bestärkt, dass Rawls nicht wirklich aufklärt, wie der Appell an den Gerechtigkeitssinn genau funktioniert. Festzuhalten sind die folgenden Punkte:

- (1) Anders als ordentlicher Protest, der sozusagen rein kommunikativ ist, *zwingt* ziviler Ungehorsam Bürgerinnen in eine Entscheidungssituation: Entweder müssen sie den berechtigten Protest der Minderheit anerkennen und Reformen der gesellschaftlichen Institutionen einleiten oder sie müssen den Protest und letztlich die Minderheit unterdrücken, was die politische Gemeinschaft mit ihr als freie und gleiche Bürgerinnen aufhebt. Anders als im Fall von Militanz wird der Gerechtigkeitssinn beim zivilen Ungehorsam nicht umgangen. Er ist dasjenige Vermögen, von dessen Warte aus sich die Zwangssituation überhaupt erst ergibt. Deswegen gründet sich ziviler Ungehorsam bei Rawls auf (eigentlich) geteilte politische Grundsätze, die in der betreffenden Gesellschaft und ihren Institutionen jedoch nicht realisiert sind.
- (2) Ungerechtigkeiten müssen offensichtlich und erheblich sein, um diese moralische Zwangssituation zu erzeugen. In Fällen, in denen wohlmeinende Personen begründeterweise konfliktierender Auffassung sein können, befinden diese sich letztlich in einer symmetrischen Position: keine Seite kann die andere von ihrer Auffassung überzeugen. Es kommt hinzu, dass die Parteien sich wechselseitig als wohlmeinend und vernünftig verstehen, also die Meinungsverschiedenheiten nicht auf bösem Willen und mangelnder Kompetenz beruhen. Es wäre unfair und anmaßend, unter diesen Umständen, politische Fragen durch ein Protestmittel wie den zivilen Ungehorsam entscheiden zu wollen. Die unterlegene Partei könnte, ohne dass sich etwas an der Situation ändern würde, ebenfalls zu diesem Mittel greifen, sollte ihre Auffassung kein Gehör finden.
- (3) Der Gerechtigkeitssinn ist ein Vermögen, das überfordert werden kann, wenn es mit zu vielen Appellen konfrontiert wird. Gehäufter Ungehorsam, so Rawls' empirische Vermutung, unterminiert letztlich die Effizienz der politischen Institutionen.
- (4) Abschließend habe ich eine mögliche Erklärung für die Wirkweise zivilen Ungehorsams angeboten (vgl. Abschnitt 3.5): Personen verfügen in der *Theory of Justice* über zwei moralische Vermögen, ihren Gerechtigkeitssinn und

ihre Vorstellung vom Guten. Ungerechtigkeiten verhindern, dass Personen das für sie als freie und gleiche Vernunftwesen zentrale Gut der Selbstachtung und des wechselseitigen Respekts realisieren können, und zwar sowohl auf der Seite der Mehrheit als auch auf der der ungerecht behandelten Minderheit. Ziviler Ungehorsam kann auf diese Weise einen internen Konflikt zwischen den beiden moralischen Vermögen von Personen herausfordern. Es wäre in diesem Fall jedoch festzustellen, dass der Appell sich nicht nur an den Gerechtigkeitssinn, sondern die gesamten moralischen Vermögen von Personen richtet.

In dieser Darstellung von Rawls' zivilem Ungehorsam bin ich noch nicht auf mögliche Revisionen an dieser Theorie eingegangen, die sich ausgehend von *Political Liberalism* und insbesondere der darin entwickelten Idee der öffentlichen Vernunft ergeben. Ebenso habe ich im zweiten Kapitel lediglich den Stand von Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit diskutiert, wie er unmittelbar für dieses Kapitel erforderlich war. Da Rawls jedoch behauptet hat, die Theorie des Rechten sei Teil der problematischen umfassenden Darstellung von *Justice as Fairness* in der *Theory of Justice*,³¹³ werde ich im nächsten Kapitel untersuchen, welche Änderungen sich für Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams hieraus ergeben.

³¹³ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 186–88.

4. Politischer Liberalismus und ziviler Ungehorsam

Ziviler Ungehorsam und andere Formen außerordentlichen politischen Handelns sind von Rawls in seinen späteren Schriften nicht mehr eingehend erörtert worden. Die bisherige Diskussion, die hauptsächlich mit der Rekonstruktion seiner Position beschäftigt war, hat sich dementsprechend hauptsächlich mit der *Theory of Justice* auseinandergesetzt. Bekanntermaßen hat Rawls die Ausrichtung seiner politischen Philosophie mit *Political Liberalism* in einer entscheidenden Hinsicht geändert: *Justice as Fairness* soll nun eine »politische« Theorie sein, die mit einem Pluralismus umfassender Lehren und Vorstellungen vom Guten kompatibel ist. Denn, so Rawls, ein solcher (vernünftiger) Pluralismus stelle sich unweigerlich unter den von *seiner* Gerechtigkeitsvorstellung beschriebenen gerechten Institutionen ein, wenn freie und gleiche Bürgerinnen unter freien Institutionen Gebrauch von ihren moralischen Vermögen machen. Den Grund dieses Pluralismus verortet Rawls in den »Bürden des Urteilens« (»burdens of judgment«). Diese Bürden des Urteilens und der sich daraus ergebende vernünftige Pluralismus sind daher für Rawls ein Faktum, das nur durch den Einsatz staatlicher Gewalt beseitigt werden könnte (»fact of oppression«³¹⁴). Ein solcher Rückgriff auf staatliche Gewalt ist jedoch für Rawls mit der Idee *freier* und gleicher Bürgerinnen unvereinbar: Die Überzeugungen, die die gesellschaftliche Ordnung stützen sollen, dürfen nicht, wenn man sie im Modus der Anerkennung ernst nehmen können soll, ausschließlich durch Macht hervorgerufen werden. Gehaltvolle Anerkennung kann nur freiwillig und geleitet durch Gründe erfolgen.

Nun hat Rawls in der *Theory of Justice* allerdings mit der kantischen Vorstellung freier und gleicher Vernunftwesen im Rahmen seiner schwachen Theorie des Guten eine umfassende Lehre vorausgesetzt, die von diesem vernünftigen Pluralismus betroffen ist, um die Kongruenz zwischen den beiden praktischen Standpunkten von Personen (ihrem Gerechtigkeitssinn und ihrer Vorstellung vom Guten) nachzuweisen. Das ist das >Stabilitätsargument<, das Rawls im dritten Teil der *Theory of Justice* entwickelt. Der zivile Ungehorsam ist mit diesem insofern verknüpft, als er eines der Mittel ist, mit denen sich eine gerechte Gesellschaft stabilisieren lässt beziehungsweise eine fast-gerechte Gesell-

³¹⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 37.

schaft reformiert und verbessert wird. Sein Ziel in *Political Liberalism* ist es, zu erklären, wie seine Gerechtigkeitsvorstellung revidiert werden kann, sodass sie mit diesem vernünftigen Pluralismus kompatibel ist. *Justice as Fairness* muss eine *politische* Theorie werden, die mit dem vernünftigen Pluralismus kompatibel ist. Hieraus ergeben sich für seine Theorie zivilen Ungehorsams, der ja einen Appell an den Gerechtigkeitssinn darstellen soll, einige Fragen:

Ein erster Punkt betrifft Rawls' Idee der öffentlichen Vernunft, die er mit *Political Liberalism* in sein Theoriegebäude eingeführt hat und die insbesondere im Vorwort der Taschenbuchausgabe dieses Werkes und in seinem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited« ausgebaut wurde. Rawls weist dort darauf hin, dass die öffentliche Vernunft demokratischer Gesellschaften nicht durch eine einzige politische Gerechtigkeitsvorstellung bestimmt wird, sondern durch eine »liberale Familie«:

Each of these liberalisms endorses the underlying ideas of citizens as free and equal persons and of society as a fair system of cooperation over time. Yet since these ideas can be interpreted in various ways, we get different formulations of the principles of justice and different contents of public reason.³¹⁵

Dieser Punkt ist für unser Verständnis des Gerechtigkeitssinns von Personen wichtig. In der *Theory of Justice* lässt sich zwischen einem allgemeinen Vermögen und seiner entwickelten Form unterscheiden: Als allgemeines Vermögen ist der Gerechtigkeitssinn die Fähigkeit, begründete Gerechtigkeitsurteile zu fällen und ihnen gemäß handlungsmotiviert zu sein. Üblicherweise ist diese Fähigkeit immer durch eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung, beispielsweise *Justice as Fairness*, geprägt. Wenn es jedoch in der öffentlichen Vernunft demokratischer Staaten nicht nur eine Gerechtigkeitsvorstellung gibt, die sich zu unterschiedlichen Zeiten im politischen Prozess durchsetzen, dann werden die Institutionen einer solchen Gesellschaft nicht nach Maßgabe einer einzigen Gerechtigkeitsvorstellung organisiert sein. Vielmehr dürfen sie den Gehalt der liberalen Familie ausdrücken. Das hat Folgen hinsichtlich der Ungerechtigkeiten, die zivilen Ungehorsam legitimieren, denn diese müssen für die unterschiedlichen, aber dennoch verwandten Mitglieder der liberalen Familie zugänglich sein.

Damit zusammen hängt ein zweiter Punkt: Eine Anforderung an eine rein *politische* Theorie bei Rawls ist ihre Beschränkung auf die Grundstruktur einer Gesellschaft.³¹⁶ Wie in der Diskussion von Rawls' Theorie politischer Verbindlichkeit jedoch gezeigt wurde, ist sie mit dem *Verhältnis von Personen und Gesellschaften* befasst und geht damit

³¹⁵ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 582.

³¹⁶ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 11–12. Hinzuzufügen wäre hier, dass auch eine vergleichbare Vorstellung angemessen erscheint, denn die Idee der Grundstruktur gehört zu *Justice as Fairness* und ist nicht Teil der geteilten Vorstellungen in einer pluralistischen Demokratie (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 14–15 Fn. 16).

über diese Beschränkung hinaus. Wie Rawls in *Justice as Fairness: A Restatement* sogar erklärt, gehört sie damit zum problematischen »umfassenden« Teil der *Theory of Justice*.³¹⁷ Es ist also erstens fraglich, wie der zivile Ungehorsam, der in der *Theory of Justice* ja ein Sonderproblem der politischen Verbindlichkeit ist, in die veränderte Theorie normativ eingebettet werden kann. In *Political Liberalism* und dem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited« diskutiert Rawls einen anderen Grundsatz, der die politischen Verbindlichkeiten von Bürgerinnen spezifiziert, das »liberale Legitimitätsprinzip«. Ich werde prüfen, ob und gegebenenfalls welche Auswirkungen das auf Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams hat.

Ich beginne, indem ich im nächsten Abschnitt (4.1) einige Kerngedanken von Rawls' Politischem Liberalismus etwas detaillierter nachzeichne, um die Grundposition vor Augen zu haben, die dann die Befassung mit den Themen ermöglicht, die für die Fragestellung der Arbeit relevant sind. Anschließend (Abschn. 4.2) bespreche ich das liberale Legitimitätsprinzip und (Abschn. 4.3) die Idee der öffentlichen Vernunft. Schließlich präsentiere ich (Abschn. 4.4) eine >revidierte< Rawls'sche Theorie zivilen Ungehorsams und stelle ihr (Abschn. 4.5) einige Alternativen gegenüber, um sie besser einzuordnen.

4.1 Politischer Liberalismus

Moderne liberale Demokratien sind durch einen Pluralismus unterschiedlicher Lebensentwürfe geprägt. Insofern er sich nicht auf die Gründe erstreckt, mit denen die gesellschaftliche Ordnung gerechtfertigt werden soll, stellt er an sich auch keine größere Herausforderung dar. Schwierigkeiten ergeben sich erst dann, wenn auf der Ebene der Rechtfertigungsgründe unterschiedliche Positionen bestehen, die nicht miteinander kompatibel sind und nicht ohne Weiteres wegen interner Mängel oder Inkonsistenzen zurückgewiesen werden können. Es stellt sich dann nämlich die Frage, auf welche Weise sich die gemeinsame gesellschaftliche Ordnung noch gegenüber ihren Mitgliedern rechtfertigen lässt. Lassen sich hinreichende Mehrheiten bilden, dann könnte dem theoretischen Problem natürlich einfach durch Unterdrückung von Minderheiten begegnet werden. Das muss nicht immer katastrophale Ausmaße annehmen. Insofern ihnen dieselben Rechte wie den übrigen Bürgerinnen zukommen, müssen sie vielleicht nur dann wirklich Sanktionen fürchten, wenn sie versuchen, ihre Auffassung der Gerechtigkeit politisch durchzusetzen. Das Problem, das sich Rawls in seinem *Political Liberalism* vorgelegt, entspringt diesem Hintergrund: Er fragt, wie eine dauerhafte, gerechte und stabile politische Ordnung freier und gleicher Bürgerinnen möglich ist, wenn diese Personen durch unterschiedliche religiöse und philosophische Vorstellungen nachhaltig uneins

³¹⁷ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 186–88.

sind. Die Frage stellt sich mit besonderer Dringlichkeit, wenn Bürgerinnen einem religiös geprägten Lebensentwurf folgen, die nicht unbedingt auf klassischen liberalen Ideen gründen. Wie können sie eine liberale demokratische Gesellschaftsordnung *anerkennen*, also nicht nur im Sinne eines *modus vivendi* akzeptieren?³¹⁸ Hinzu kommt noch: In liberalen Demokratien vertreten Bürgerinnen unterschiedliche Auffassungen darüber, welche gesellschaftliche Ordnung gerecht ist. Die maßgeblichen Ideen der Freiheit und Gleichheit und ihre praktischen Forderungen lassen sich unterschiedlich interpretieren und gewichten. Es gibt daher auch auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie und nicht nur im Bereich der privaten Lebensentwürfe von Bürgerinnen in liberalen Demokratien unterschiedliche und miteinander unvereinbare Ansichten.³¹⁹

Rawls' Vorschlag in *Political Liberalism* ist »speziell«: Man würde von einer philosophischen Theorie üblicherweise erwarten, dass sie so etwas wie eine Rechtfertigung für die von ihr vorgeschlagene politische oder gesellschaftliche Ordnung anbietet; eine Rechtfertigung die aufzeigt, warum jede Person gute Gründe hat, ihre Vorgaben anzuerkennen und zu beachten. Rawls erhebt diesen Anspruch nicht. Wie er in seinem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited« sogar ausdrücklich betont, wendet sich der Politische Liberalismus nicht an Personen, die seine zentrale Idee nicht teilen und er unternimmt auch keinen Versuch, für diese Ideen Gründe anzuführen, die diese Personen überzeugen könnten.³²⁰ Genau diese Zurückhaltung macht den Kern seiner Überlegungen aus: Unterstellt man, dass die unterschiedlichen Weltanschauungen und Überzeugungen von Personen nicht auf Inkompotenz, Unfähigkeit oder bösen Willen zurückgehen, sondern aus dem aufrichtigen Bemühen ihrer Vernunft entstehen, dann ist eine Einigung über diese Grundsätze in einem negativen Sinn utopisch. Trotz dieses Pluralismus haben diese Personen aber ein Interesse an gerechter gesellschaftlicher Zusammenarbeit. Sie wollen als *freie und gleiche Bürgerinnen* eine dauerhafte, gerechte und stabile gesellschaftliche Ordnung errichten oder erhalten, die dem Pluralismus von Lebensentwürfen und Gerechtigkeitstheorien (in einem gewissen Umfang)³²¹ als unweigerliche Folge freier Institutionen und ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft einen weiten Raum geben kann.³²² Den so bestimmten Personen schlägt Rawls vor, auf starke

³¹⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, xxxvii–xxxviii, 4.

³¹⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, xlvii.

³²⁰ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 574.

³²¹ Hinsichtlich des Umfangs legitimer Gerechtigkeitsvorstellungen vgl. meine Ausführungen weiter unten im Haupttext. Legitim sind Lebensentwürfe dann und der Pluralismus »vernünftig«, wenn er mit legitimen Gerechtigkeitsvorstellungen kompatibel ist und von der betreffenden umfassenden Lehre oder Vorstellung vom Guten aus deren eigenem Wahrheitsverständnis (oder einer vergleichbaren Auffassung) heraus anerkannt wird (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, II § 3).

³²² Quelle dieser unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten und Gerechten sind die »burdens of judgment«. Es ist wichtig, diese Bürden des Urteilens nicht als These über die Unzulänglichkeiten der allgemeinen menschlichen Vernunft zu verstehen, sondern als eine These über die Vernunft vernünftiger

Wahrheitsansprüche im Bereich der Gerechtigkeitstheorie zu verzichten und nur zu prüfen, welche politische Vorstellung sie ihren Mitbürgerinnen aufrichtig als Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens unterbreiten könnten, von der sie ebenso aufrichtig glauben, sie könne von den Adressierten aufrichtig anerkannt werden.

Es ist klar, dass sie hierfür nicht auf ihre Vorstellungen vom Guten, die ihren Lebensentwürfen zugrunde liegen, und die sie prägenden umfassenden Lehren zurückgreifen können. Auf dieser Grundlage ist keine Einigung möglich. Damit eine Gerechtigkeitsvorstellung Aussicht auf aufrichtige Anerkennung haben kann muss sie von diesen Quellen unabhängig sein und »freistehend« (»freestanding«³²³) formuliert werden: Rawls geht davon aus, dass es in der öffentlichen Kultur von liberalen Demokratien gewisse geteilte Überzeugungen gibt, die sich zu einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung entwickeln lassen (politischer Konstruktivismus).³²⁴ Eine solche Gerechtigkeitsvorstellung betrifft ausschließlich das, was er im Rahmen von *Justice as Fairness* als die Grundstruktur einer Gesellschaft bezeichnet hat, also die essenziellen Institutionen einer Gesellschaft, die für Personen unhintergehbar das System der Zusammenarbeit konstituieren, und sie verwendet ausschließlich diese impliziten Ideen der öffentlichen politischen Kultur. Dazu zählt für Rawls zentral die Idee der gesellschaftlichen Zusammenarbeit, das Selbstverständnis der Personen, freie und gleiche Bürgerinnen zu sein, und die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft, also einer Gesellschaft, in der die maßgeblichen Gerechtigkeitsgrundsätze von allen Mitgliedern (auf eine bestimmte Weise verstanden) anerkannt werden können.³²⁵ Mittels dieses Konstruktionsverfahrens lassen sich unterschiedliche politische Gerechtigkeitsvorstellungen konzipieren. Insofern sie die impliziten Ideen der Demokratie artikulieren, also die Idee der gesellschaftlichen Zusammenarbeit freier und gleicher Bürgerinnen und den Anspruch auf Reziprozität, artikulieren, werden sie laut Rawls jedoch zu einer »liberalen Familie« gehören. Diese liberale Familie ist durch drei Bedingungen gekennzeichnet:

First, a list of certain basic rights, liberties, and opportunities (such as those familiar from constitutional regimes);

Bürgerinnen, also in einem technischen Sinn. Vernünftige Bürgerinnen verfügen alle über die notwendigen Fähigkeiten zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit und das ist hinreichend um ihre Freiheit und Gleichheit zu begründen. Die Gründe für die abweichenden Urteile von Bürgerinnen ergeben sich von diesem Bezugspunkt aus (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, II § 2; Enoch, »Political Philosophy and Epistemology«, 158–61; »Against Public Reason«, 121).

³²³ Rawls, *Political Liberalism*, 10.

³²⁴ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, III § 1. und Kap. 6.3.

³²⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 8–9. Rawls nimmt hier – ohne es zu begründen – an, dass die von ihm vorgeschlagenen Ideen geteilt werden oder dass es zumindest in demokratischen Gesellschaften keine miteinander gänzlich unverträglichen impliziten Vorstellungen gibt.

Second, an assignment of special priority of those rights, liberties, and opportunities, especially with respect to the claims of the general good and perfectionist values; and

Third, measures ensuring for all citizens adequate all-purpose means to make effective use of their freedoms.³²⁶

Diese Bedingungen markieren den Mindestgehalt einer liberalen politischen Vorstellung. Es ist jedoch wichtig, dass sie selbst keine solche politische Vorstellung sind. Diese müssen deutlich gehaltvoller sein, um konkretere politische Fragen diskutieren und entscheiden zu können. Sie sind nicht bloß eine Sammlung von Mindestanforderungen, sondern ergeben sich, indem die grundlegenden Ideen demokratischer Gesellschaften systematisch zu einer kohärenten Vorstellung entwickelt werden.

Jeder Liberalismus (oder eine vergleichbare Vorstellung) sichert also bestimmte Grundrechte, Freiheiten und Gelegenheiten zu, wie sie aus demokratischen Rechtsstaaten bekannt sind (»Freiheits-Rechte-Bedingung«). Diese Rechte, Freiheiten und Gelegenheiten haben einen Vorrang vor dem Allgemeinwohl oder perfektionistischen Werten und können daher von diesen nicht einfach überwogen werden (»Vorrangbedingung«). Schließlich muss sichergestellt sein, dass Personen auch einen wirksamen Gebrauch von ihren Freiheiten machen können. Die politische Ordnung muss ihnen hierfür die notwendigen allgemeindienlichen Mittel bereitstellen (»Ermöglichungsbedingung«). Auf welche Weise das im Einzelnen geschieht, etwa durch ein bedingungsloses Grundeinkommen oder annehmbare Möglichkeiten, diese Mittel zu erwerben, wird durch verschiedene politische Gerechtigkeitsvorstellungen unterschiedlich konzipiert. Zu den allgemeindienlichen Mitteln zählen aber insbesondere auch Gelegenheiten zur Bildung und Information, damit Bürgerinnen auch ausreichend für die Teilnahme am politischen Geschehen befähigt sind. Eine Besonderheit ist hierbei, dass der dritte Grundsatz nicht so stark ist, dass er zwingend faire Chancengleichheit einfordert, die in *Justice as Fairness* wesentlicher Bestandteil des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes ist.³²⁷ Dieser Punkt wird für die revidierte Theorie zivilen Ungehorsams in Abschnitt 4.4 relevant.

Entscheidend für die Zugehörigkeit zur liberalen Familie ist jeweils, dass die drei wesentlichen Punkte auf eine Weise erfüllt werden, die die vernünftige Zustimmung von freien und gleichen Bürgerinnen bekommen könnten. Formaler ausgedrückt: Sie müssen das Kriterium der Reziprozität erfüllen können. Es besagt:

Citizens are reasonable when, viewing one another as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of cooperation according to what they consider the most reasonable conception of political justice; and when they agree to act on those terms, even at the cost of their own interests in

³²⁶ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 581–82.

³²⁷ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 580.

particular situations, provided that other citizens also accept those norms. The criterion of reciprocity requires that when those terms are proposed as the most reasonable terms of fair cooperation, those proposing them must also think it at least reasonable for others to accept them, as free and equal citizens, and not as dominated or manipulated, or under the pressure of an inferior political or social position. Citizens will of course differ as to which conception of political justice they think the most reasonable, but they will agree that all are reasonable, even if barely so.³²⁸

Die Idee der Reziprozität, die die »konstitutive Idee« oder das *concept* der liberalen Familie umreißt, ist ausgehend von den nach Rawls impliziten Ideen demokratischer Rechtsstaaten organisiert: der Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit, der Vorstellung, ihre Mitglieder seien freie und gleiche Bürgerinnen etc. Diese Zusammenarbeit muss fair sein und daher muss auf die eine oder andere Weise ausgeschlossen werden, dass die resultierenden Regeln auf unmoralische Weise zu Stande kommen (Manipulation oder Dominanz) oder moralisch willkürlichen Umständen entspringen (unterlegene soziale oder politische Position). Der Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie ermöglicht es laut Rawls, die verschiedenen Mitglieder der liberalen Familie von politischen Gerechtigkeitsvorstellungen als »vernünftig« zu bezeichnen. Die Mitglieder der liberalen Familie sind Lösungsvorschläge für die Organisation der gesellschaftlichen Zusammenarbeit, die sich aus den begrenzten Ressourcen, mit denen die Bürgerinnen dieses praktische Problem lösen müssen, konstruieren lassen. Bürgerinnen werden zwar unterschiedlicher Auffassung darüber sein, welche Gerechtigkeitsvorstellung, beispielsweise Rawls' *Justice as Fairness* in ihrer politischen Variante, die vernünftigste politische Gerechtigkeitskonzeption ist, aber sie können alle Mitglieder der liberalen Familie zumindest als »noch-vernünftig« akzeptieren.³²⁹ Wie erleichtert eine politische Gerechtigkeitsvorstellung Bürgerinnen, insbesondere wenn sie starke religiöse Überzeugungen haben, ihre Anerkennung? Der erste, wesentliche Punkt ist der bereits angesprochene Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch. Eine politische Gerechtigkeitsvorstellung präsentiert sich als Lösung für ein praktisches Problem und nicht als eine Theorie mit Wahrheitsanspruch. Sie nimmt ausschließlich diejenigen Ressourcen zur Hand, die bereits in der Problemstellung enthalten sind. Eine Person, die diese Problemstellung als die ihrige begreift, ist daher auch an ihre Lösung »gebunden«.³³⁰ Rawls kann damit voraussetzen, dass er es mit Personen zu tun hat, die über einen Gerechtigkeitssinn verfügen und (offensichtlich) die Fähigkeit besitzen, eine Vorstellung vom Guten auszubilden. Bürgerinnen in diesem Sinn sind also Personen, die über die beiden bereits aus *Justice as Fairness* bekannten moralischen Vermögen verfügen. Da die Gerechtigkeit dem Grenzen setzt, was Personen als Teil ihrer Vorstellung vom Guten behaupten.

³²⁸ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 578.

³²⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, xlvii.

³³⁰ Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 114.

ten können, müssen sie ihre Fähigkeit, eine Vorstellung vom Guten auszubilden, als in diesem Sinn eingeschränkt verstehen. Sie müssen sich *als Bürgerinnen* in der Lage sehen, ihre Vorstellung vom Guten gegebenenfalls zu revidieren, wenn dies erforderlich ist.³³¹ Wahrheit oder ihre Geltung erlangt eine politische Vorstellung nicht durch sich selbst, sondern indem sie von den adressierten Personen aus ihren jeweiligen Vorstellungen vom Guten heraus anerkannt wird. Idealerweise stellt sich auf diese Weise ein übergreifender Konsens (»overlapping consensus«) ein: Die unterschiedlichen Mitglieder einer Gesellschaft erkennen ausgehend von ihren jeweiligen Vorstellungen vom Guten und ihren umfassenden Lehren die in der Gesellschaft maßgebliche politische Gerechtigkeitsvorstellung an. Zwar teilen sie damit nicht die »Wahrheitsgründe« aus den individuellen Weltanschauungen und Vorstellungen vom Guten, aber sie können auf der Grundlage der politischen Vorstellung, die sie alle anerkennen, ihre gemeinsamen Angelegenheiten regeln.³³²

Rawls' Politischer Liberalismus ist eine komplexe Vorstellung. Ihre Kernüberzeugung ist es, dass sich gerechte politische und gesellschaftliche Verhältnisse herstellen lassen, ohne dass ihre Mitglieder hierfür bezüglich den letztlich rechtfertigenden Gründen Einigkeit erzielen müssen. Entscheidend ist, dass sie sich als freie und gleiche Bürgerinnen verstehen und die impliziten Grundsätze demokratischer Gesellschaften achten. Warum sie dies tun oder tun sollten, wird durch den Politischen Liberalismus als Teil seiner Lösungsstrategie nicht thematisiert. Im Sinne einer moralischen Arbeitsteilung bleibt diese Aufgabe zunächst den Mitgliedern auferlegt.³³³ Sie müssen für sich, im Lichte ihrer Weltanschauungen und »privaten« Gemeinschaften, prüfen, warum sie eine freie und gleiche Bürgerin in einem System gesellschaftlicher Zusammenarbeit sein wollen. Wenn sie dies für sich bejahen, dann hat ihre Rolle als Bürgerin automatisch einen besonderen Vorrang inne, der dem, was sie als ihre Theorie des Guten oder als ihre Weltanschauung behaupten, Grenzen setzt.

Der nachfolgende Abschnitt befasst sich mit der Legitimitätsfrage und damit zusammenhängend mit den Gründen, die zivilen Ungehorsam im Politischen Liberalismus rechtfertigen können.

4.2 Liberale Legitimität

Welche Grenzen setzt der politische Liberalismus dem Einsatz staatlicher Macht und welche Pflichten haben Bürgerinnen gegenüber ihren gemeinsamen Institutionen beziehungsweise in ihrem wechselseitigen Verhältnis? Rawls' Theorie politischer Verbind-

³³¹ Vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 21–22.

³³² Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 386–87.

³³³ Ich gehe später (vgl. Kap. 4., Abschn. 4.3) auf Details und Erweiterungen ein.

lichkeit in der *Theory of Justice* geht über den Bereich der Grundstruktur einer Gesellschaft hinaus, denn sie soll ja gerade *das Verhältnis von Personen zu dieser Grundstruktur* klären. Da eine politische Gerechtigkeitsvorstellung bei Rawls jedoch auf die Grundstruktur beschränkt sein muss, um die strittigen Themen des vernünftigen Pluralismus zu meiden, verletzt die Theorie politischer Verbindlichkeit in der *Theory of Justice* diese wesentliche Forderung des Politischen Liberalismus.

Von Simmons ist vorgeschlagen worden, die Grundsätze politischer Verbindlichkeit, also die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit, einfach zu »politisieren«, sie nicht als an Personen »an sich« gerichtet zu betrachten. Vielmehr sollen sie nun die Pflichten von Bürgerinnen bestimmen.³³⁴ Dieser Vorschlag sieht sich jedoch mehreren Schwierigkeiten gegenüber: (1) *Bürgerinnen* sind bei Rawls so konzipiert, dass die gesellschaftliche Zusammenarbeit als freie und gleiche Bürgerinnen zu ihren leitenden und maßgeblichen Motiven und Wünschen gehört. Die Pflicht beschreibt daher lediglich das, was sie ohnehin bereits tun möchten. (2) Zwar könnte es immer noch erhellend sein zu wissen, warum das, was Bürgerinnen ohnehin tun möchten, auch ihre Pflicht ist, aber eine politische Gerechtigkeitstheorie kann hierzu keine wirklich gehaltvollen Aussagen treffen. Dass sie eine Theorie über die Grundsätze gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen ist, ist ihre *Anfangsprämissen*. Die Antwort, die eine rein politische Gerechtigkeitstheorie geben kann ist daher tautologisch. (3) Zöge man eine bestimmte politische Gerechtigkeitstheorie heran, um über die Grundstruktur hinausgehende Aussagen zu treffen, würde man die für den Politischen Liberalismus zentrale Beschränkung auf eben diese Grundstruktur verletzen, mit der Folge, dass die getroffenen Aussagen im Rahmen eines vernünftigen Pluralismus strittig wären. Dass beispielsweise mittels des Urzustandsmodells unsere moralischen Pflichten abgeleitet werden können, ist umstritten. Religiöse Personen würden stattdessen etwa auf die Gebote Gottes verweisen, warum sie als freie und gleiche Bürgerinnen im Rahmen gesellschaftlicher Zusammenarbeit zusammenleben sollten.³³⁵

Vom Standpunkt des Politischen Liberalismus aus lässt sich die Frage politischer Verbindlichkeit nur noch eingeschränkt beantworten: Versteht man die Frage in ihrem ursprünglichen, starken Sinn, dann muss ein Versuch, sie zu beantworten, zwangsläufig mit dem vernünftigen Pluralismus der Vorstellungen vom Guten in einer liberalen Gesellschaft in Konflikt geraten. Bürgerinnen vertreten in Fragen politischer Verbindlichkeit unterschiedliche »letzte« Gründe, warum sie einer Gesellschaft angehören sollten. Das Mitwirken an gerechten Institutionen könnte ein Gebot Gottes für sie sein oder eben eine Forderung, die sich aus dem Urzustandsmodell ableiten lässt. Ein wesentlicher Teil der Theorie politischer Verbindlichkeit wird also durch den politischen

³³⁴ Vgl. Simmons, »Disobedience and Its Objects«, 1819–20.

³³⁵ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 590–91.

Liberalismus in einer Art moralischen Arbeitsteilung an die Bürgerinnen und ihre privaten Vorstellungen zurückverwiesen. Im Rahmen ihrer Theorie des Guten und den von ihnen vertretenen umfassenden Lehren müssen sie Gründe finden, die ihre Rolle als Bürgerin rechtfertigen. Eine politisierte natürliche Pflicht drückt dagegen allenfalls denjenigen Teil politischer Verbindlichkeit aus, der sich aus der abstrakten Bürgerinnenrolle ergibt. In diesem Fall fragen wir nur nach einer Art von Selbstverständnis der Bürgerinnen.

Weil es nicht nur den Pluralismus im Bereich des Guten, sondern abgemildert auch im Bereich der politischen Gerechtigkeitstheorien gibt, stellt sich das Problem der politischen Verbindlichkeit auf eine andere Weise: Realistischerweise kann nicht davon ausgegangen werden, dass in einer Gesellschaft ausschließlich eine bestimmte politische Gerechtigkeitsvorstellung anerkannt ist, auch wenn das natürlich möglich ist. Vielmehr ist anzunehmen, dass (auch unter idealen Bedingungen) mehrere Gerechtigkeitsvorstellungen aus der liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen vertreten werden. Bürgerinnen können begründeterweise zu konfigrierenden Gerechtigkeitsurteilen gelangen, die ihnen wechselseitig als »noch-vernünftig« erscheinen, auch wenn sie natürlich der Ansicht sind, ihre Auffassung leite sich aus der vernünftigsten politischen Konstruktion ab.

In der *Theory of Justice* war Rawls nicht davon ausgegangen, dass es auch auf der Ebene der Gerechtigkeitsgrundsätze einen gewissen legitimen Pluralismus gibt. Legitim sind Gesetze dort daher dann, wenn sie gemäß der *four-stage sequence* vernünftigerweise aus der maßgeblichen Gerechtigkeitsvorstellung *Justice as Fairness* abgeleitet werden können. Nimmt man hingegen den beschränkten Pluralismus der Gerechtigkeitsvorstellungen an, dann erweitert sich der Kreis legitimen Rechts oder legitimer Politik. Es ist ausreichend, dass Gesetze oder Politiken sich aus einer der annehmbaren Gerechtigkeitsvorstellungen ableiten lassen. Umgekehrt gilt für Ungerechtigkeiten: Sie liegen dann vor, wenn sie durch jedes Mitglied der liberalen Familie als solche ausgewiesen werden.

Zusätzlich anerkennt der Politische Liberalismus eine weitere Form der Ungerechtigkeit: Werden Gesetze oder eine Politik nicht mit einer *politischen* Gerechtigkeitsvorstellung begründet, sondern mit Gründen und Idealen, die aus umfassenden Lehren stammen, dann werden Bürgerinnen in ihrer Gleichheit und Freiheit verletzt. Sie können die betreffenden Vorstellungen nicht akzeptieren, ohne ihre berechtigten Vorstellungen vom Guten zu revidieren, und sie müssten dem Einsatz politischer Macht gehorchen, den sie nicht als freie und gleiche Bürgerinnen autorisieren können: Der Einsatz staatlicher Macht würde durch Gründe gerechtfertigt, die freie und gleiche Bürgerinnen vernünftigerweise nicht anerkennen müssen. Selbst wenn der entsprechende Gesetzesvorschlag in seinen Auswirkungen im Rahmen dessen liegen würde, was inhaltlich auch von einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung unterstützt werden könnte,

wird die wesentliche Prägung durch eine umfassende Lehre oder Vorstellung vom Guten einer Minderheit,³³⁶ die diese Ansichten nicht teilt, eine vollständige Akzeptanz unmöglich machen. Insofern das vorsätzlich erfolgt, wird bewusst die Grundlage eines gemeinsamen Zusammenlebens unter Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus angriffen. Das scheint eine erhebliche Ungerechtigkeit darzustellen, nämlich das Versagen der Anerkennung als freier und gleicher Mitbürgerin. Insofern eine solche Handlung vorsätzlich begangen wird und mehr oder weniger offensichtlich ist, ist eine sie *prima facie* ein angemessener Gegenstand zivilen Ungehorsams. Entscheidend dürfte sein, dass diese Handlungen mehr oder weniger offensichtlich darauf abzielen, eine bestimmte Weltanschauung der Mehrheit zum Ausdruck zu bringen und ihr einen Einfluss in den politischen Institutionen zu verschaffen.

Zusammenfassend: Rawls' ursprüngliche Theorie politischer Verbindlichkeit einfach nur zu politisieren, wie es Simmons vorschlägt, würde diese Überlegungen verdecken. Erstens kann es für den politischen Liberalismus keine vollständige Theorie politischer Verbindlichkeit geben, weil er wesentliche Fragen an die Bürgerinnen und ihre Vorstellungen vom Guten delegieren muss. Das ist zentral die Frage, warum sie freie und gleiche Bürgerinnen sein sollten. Zweitens gibt es im Bereich der Gerechtigkeit einen Pluralismus, der sich ebenfalls nicht ausräumen lässt. Welche Gesetze und Politiken verbindlich sind, lässt sich nicht allein durch eine bestimmte Gerechtigkeitstheorie bestimmen. Maßgeblich ist der gesamte Raum, der durch die liberale Familie politischer Gerechtigkeitstheorien aufgemacht wird. Für Rawls' Politischen Liberalismus bestimmt sich der Umfang verbindlicher Regelungen deswegen nicht mehr durch die Pflicht zur Gerechtigkeit, sondern durch einen anderen Grundsatz, das *liberale Legitimitätsprinzip*, das mit der *Pflicht zur Bürgerlichkeit* (»duty of civility«³³⁷) eine »subjektive Seite« besitzt, die für Bürgerinnen unmittelbarer relevant ist.

* * *

Wie Rawls das *liberale Legitimitätsprinzip* genau versteht, ist leider nicht eindeutig klar, denn er hat es in unterschiedlichen Varianten formuliert, die zwar in vielen Teilen

³³⁶ Rawls' »*provisio*«, vorläufig Gründe aus einer umfassenden Lehre in den politischen Prozess einzuführen, solange diese zu gegebener Zeit durch politische Gründe ergänzt werden, erlaubt hier einen gewissen Spielraum (vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 591–93).

³³⁷ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 578. Diese »duty of civility« darf nicht mit derjenigen verwechselt werden, die Rawls in der *Theory of Justice* beschreibt. Dort verlangt die *duty of civility*, dass Bürgerinnen die unvermeidlichen Fehler gerechter Institutionen ein gutes Stück weit akzeptieren. Hier jedoch handelt es sich um eine andere positive Pflicht, die angibt, auf welche Weise Bürgerinnen politische Macht einsetzen dürfen (vgl. Kap. 2., Abschn. 2.5).

identisch sind, aber dennoch in einigen wesentlichen Dingen voneinander abweichen. In seinen Texten finden sich die folgenden Formulierungen:

- (1) [O]ur exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason. [...] To this it adds that all questions arising in the legislature that concern or border on constitutional essentials, or basic questions of justice, should also be settled, so far as possible, by principles and ideals that can be similarly endorsed.³³⁸
- (2) [O]ur exercise of political power is proper and hence justifiable to others only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational.³³⁹
- (3) Let us say, then, that the exercise of political power is legitimate only when it is exercised in fundamental cases in accordance with a constitution, the essentials of which all reasonable citizens as free and equal might reasonably be expected to endorse.³⁴⁰
- (4) [O]ur exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we offer for our political action may reasonably be accepted by other citizens as a justification of those actions. This criterion applies on two levels: one is to the constitutional structure itself, and the other is to particular statutes and laws enacted in accordance with that structure.³⁴¹
- (5) Our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we would offer for our political actions—were we to state them as government officials—are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons. The criterion applies on two levels: one is to the constitutional structure itself, the other is to particular statutes and laws enacted in accordance with that structure.³⁴²
- (6) Political power is legitimate only when it is exercised in accordance with a constitution (written or unwritten) the essentials of which all citizens, as reasonable and rational, can endorse in the light of their common human reason. [...] It is a further desideratum that all legislative questions that concern or border on these essentials, or are highly divisive, should also be settled, so far as possible, by guidelines and values that can be similarly endorsed.³⁴³

³³⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 137.

³³⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 217.

³⁴⁰ Rawls, *Political Liberalism*, 393.

³⁴¹ Rawls, *Political Liberalism*, xliv.

³⁴² Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 578–79.

³⁴³ Rawls, *Justice as Fairness*, 41.

(7) [...] that when constitutional essentials and questions of basic justice are at stake, the exercise of coercive political power, the power of free and equal citizens as a collective body, is to be justified to all in terms of their free public reason.³⁴⁴

Die Formulierungen (1)–(3) erklären den Einsatz politischer Macht dann für legitim, wenn er gemäß einer Verfassung erfolgt, deren wesentlichen Inhalt alle Bürgerinnen als freie und gleiche Personen anerkennen können. Fragen grundsätzlicher Gerechtigkeit sowie solche Fragen, die freie und gleiche Bürgerinnen entzweien könnten, sollen, soweit das möglich ist, ebenfalls durch politische Gründe legitimiert werden. Die Stellen (4) (aus dem Vorwort der jüngeren Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism*) und (5) (aus dem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited«) sind strenger: Jede politische Handlung muss sich durch politische Gründe rechtfertigen lassen, ebenso jedes ihrer *inhaltlichen* Ergebnisse. Die Stellen (6) und (7) aus *Justice as Fairness: A Restatement* stellen eine Mittelposition dar. Sie enthalten zumindest im ersten Fall den Hinweis auf die verfassungsgemäßen politischen Verfahren, die auch im Haupttext von *Political Liberalism* enthalten ist. Die jüngste Formulierung stammt aus dem Aufsatz »The Idea of Public Reason Revisited« und könnte insofern Rawls' endgültige Festlegung des liberalen Legitimitätsprinzips enthalten.³⁴⁵ Versteht man die Pflicht zur Bürgerlichkeit als subjektive Seite des liberalen Legitimitätsprinzips, dann ergibt sich jedoch folgendes Bild: Die Pflicht zur Bürgerlichkeit verlangt:

Thus when, on constitutional essentials or matters of basic justice, all appropriate government officials act from and follow public reason, and when all reasonable citizens think of themselves ideally as if they were legislators following public reason, the legal enactment expressing the opinion of the majority is legitimate law. It may not be thought the most reasonable, or the most appropriate, by each, but it is politically (morally) binding on him or her as a citizen and is to be accepted as such. Each thinks that all have spoken and voted at least reasonably, and therefore all have followed public reason and honored their duty of civility.³⁴⁶

Die öffentliche Vernunft (>public reason<) ist diejenige »Vernunft«, mit der sich die politische Öffentlichkeit demokratischer Rechtsstaaten über sich selbst verständigt:

A political society, and indeed every reasonable and rational agent, whether it be an individual, or a family or an association, or even a confederation of political societies, has a way of formulating its plans, of putting its ends in an order of priority and of making its decisions accordingly. The way a political society does this is its reason; its ability to do these things is also its reason, though in a different sense: it is an intellectual and moral power, rooted in the capacities of its human members.³⁴⁷

³⁴⁴ Rawls, *Justice as Fairness*, 141.

³⁴⁵ Vgl. Freeman, *Rawls*, 374.

³⁴⁶ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 578.

³⁴⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 212–13.

Mittels ihrer öffentlichen Vernunft beziehungsweise durch Partizipation an ihr bestimmten Bürgerinnen »gemeinsam« über ihre politischen Geschicke und die Art und Weise, wie sie ihre Grundstruktur an die sich wandelnden Umstände anpassen. Es ist von größter Wichtigkeit, die öffentliche Vernunft und ihr Forum in einem sehr eingeschränkten Sinn zu verstehen. Die öffentliche Vernunft zielt auf die »Programmierung« der politischen Macht der Gesellschaft. Andere Orte in ihrer »Hintergrundkultur« (»background culture«³⁴⁸) dagegen, die Debatten im Privaten, in Kirchen und Vereinen oder Universitäten etc. haben dieses Ziel nicht und entsprechend dürfen in ihnen ohne Probleme andere Gründe, auch solche aus Vorstellungen des Guten und umfassenden Lehren, verwendet werden. Im Gegensatz zu Habermas ist bei Rawls die Öffentlichkeit auf diese Weise »getrennt«. Darin sieht er eine wesentliche Entlastungsfunktion für die Hintergrundkultur. Diese ist nicht unmittelbar mit der Aufgabe betraut, politische Entscheidungen zu diskutieren.³⁴⁹ Das liberale Legitimitätsprinzip und die Pflicht zur Bürgerlichkeit gelten bei Rawls daher nur für die öffentliche Vernunft und ihr Forum.

Die Pflicht zur Bürgerlichkeit scheint paradoxausweise nicht zu verlangen, dass wir jedem Einsatz politischer Macht gehorchen, sondern nur dem, der sich auf angemessene Weise auf Verfassungsgrundsätze und Fragen grundlegender Gerechtigkeit erstreckt. Haben die politisch Verantwortlichen (in der Regel Politikerinnen und Regierungsbeamten, bei Referenden aber beispielsweise alle Bürgerinnen³⁵⁰) sich in ihrer politischen Entscheidung von politischen Gerechtigkeitsgrundsätzen leiten lassen, dann sind Mehrheitsentscheidungen bindend, wenn sie sich auf die vorgenannten Bereiche beziehen. Welchen Grund jedoch gibt es, diesen Grundsatz nicht auch auf die einfache Gesetzgebung zu erweitern? Das Funktionieren gerechter Institutionen dürfte maßgeblich davon abhängen, dass ihre vielen Detailregelungen üblicherweise beachtet werden. Diese Unklarheit zeigt sich beispielsweise auch an einer der wenigen Stellen in Rawls' Spätwerk, an der er zumindest den Ausdruck »ziviler Ungehorsam« verwendet. In seiner »Reply to Habermas« erklärt er:

[...] even if particular reasonable statutes and decisions may be rejected, and as necessary protested by civil disobedience or conscientious refusal.³⁵¹

Hintergrund ist hier die Frage, wie Personen, die aus ihrer umfassenden Lehre und Vorstellung vom Guten heraus eine bestimmte vernünftige Mehrheitsentscheidung ablehnen, zugleich aufrichtige Bürgerinnen in der betreffenden Gesellschaft sein können. Solange die Vorstellung vom Guten diese Zugehörigkeit bejaht, sieht Rawls keine

³⁴⁸ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 576.

³⁴⁹ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 591–94.

³⁵⁰ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 574–77.

³⁵¹ Rawls, *Political Liberalism*, 394.

größeren Schwierigkeiten darin, dass einzelne Entscheidungen grundsätzlich abgelehnt und (möglicherweise) zum Gegenstand politischen Ungehorsams werden. Gehen wir davon aus, dass hier Rawls' Verständnis zivilen Ungehorsams aus der *Theory of Justice* maßgeblich ist, der Ungehorsam also als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet ist. Welcher plausible Vorwurf lässt sich hier konstruieren? Was ist der Inhalt des Appells? Vorgeworfen werden kann nicht, die betreffende Handlung sei *illegitim*, insofern sie aus Grundsätzen gerechtfertigt werden kann, die sich aus einer der Gerechtigkeitsvorstellungen der liberalen Familie ergeben. Eine solche Entscheidung wäre mindestens *noch-vernünftig* und daher von Bürgerinnen zu akzeptieren. Dementsprechend müsste ein auf dieser Grundlage stattfindender politischer Ungehorsam als Anmaßung erscheinen und es wäre auch nicht wirklich ersichtlich, wie sich hier für die adressierten Bürgerinnen eine moralische Zwangslage ergeben sollte, die für Rawls' zivilen Ungehorsam ja wesentlich ist. Die Forderung nach einer Sonderbehandlung oder besonderer Rücksichtnahme auf die eigene Vorstellung vom Guten im Fall einer Weigerung aus Gewissensgründen scheint ebenfalls fragwürdig. Jede Bürgerin könnte auf diese Weise versuchen, Konzessionen für ihren Lebensentwurf zu erstreiten. Wegen des vernünftigen Pluralismus in diesem Bereich ist das jedoch nicht konfliktfrei möglich.

Welchen Grund könnte es jedoch geben, das liberale Legitimitätsprinzip und damit die Pflicht zur Bürgerlichkeit auf die Ebene grundsätzlicher Gerechtigkeit und der politischen Verfassung zu beschränken? Zu Gunsten einer solchen Beschränkung hat Freeman folgende Überlegung angeführt: Die Bedingung, dass alle Bürgerinnen jede Regierungshandlung anerkennen können müssen sei zu herausfordernd, denn zu den meisten politischen Handlungen gäbe es Alternativen, die von vernünftigen Bürgerinnen in gleicher Weise anerkannt werden könnten. Es sei unvernünftig zu erwarten, dass sich alle Bürgerinnen stets auf eine bestimmte Regelung einigen könnten.³⁵² Diese Überlegung überzeugt nicht: Auch auf der Ebene der Verfassung und der grundlegenden Gerechtigkeit werden verschiedene politische Gerechtigkeitsvorstellungen substanzial voneinander abweichen, beispielsweise in Fragen des Wahlrechts. Zudem ist nicht gefordert, dass die betreffenden Handlungen als die *vernünftigste* Möglichkeit anerkannt werden, sondern nur als (noch) vernünftig. Der Bereich des Vernünftigen ist durch einen begrenzten Pluralismus gekennzeichnet und jede Gerechtigkeitsvorstellung in der liberalen Familie kann von freien und gleichen Bürgerinnen anerkannt werden. Gegen Freeman lässt sich also geltend machen, dass es zu keiner Überforderung führt, wenn jede politische Handlung und insbesondere ihr Inhalt am liberalen Legitimitätsgrundsatz gemessen wird. Personen können hinsichtlich dessen divergieren, welche Auffassung am vernünftigsten ist, aber sie können dabei immer noch anerkennen, dass eben

³⁵² Vgl. Freeman, *Rawls*, 372–73.

auch bestimmte andere Vorschläge »noch-vernünftig« sind. Für die eigenen Lebensentwürfe ein nicht auf gleiche Weise gewährbares Entgegenkommen einzufordern, verletzt die Gleichheit der Bürgerinnen. Das scheint die Auffassung zu sein, die Rawls später, in »The Idea of Public Reason Revisited«, tatsächlich auch vertritt:

While they may think the outcome of a vote on which all reasonable citizens have conscientiously followed public reason to be incorrect or not true, they nevertheless recognize it as legitimate law and accept the obligation not to violate it. In such a society there is strictly speaking no case for civil disobedience and conscientious refusal. The latter requires what I have called a nearly just, but not fully just, society.³⁵³

In der Gesamtschau ergibt sich das folgende Bild: Im Gegensatz zur *Theory of Justice* ist im Politischen Liberalismus eingeschränkt, welche Gründe für den Einsatz staatlicher Macht legitimerweise herangezogen werden dürfen: Diese Gründe müssen sich aus *politischen* Gerechtigkeitsvorstellungen ergeben und von Personen in ihrer Rolle als freien und gleichen Bürgerinnen anerkannt werden können. Zentral ist eine Beschränkung dieser Gründe auf die Institutionen der Grundstruktur. Ich habe argumentiert, dass sich auf diese Weise die legitimierenden Gründe für zivilen Ungehorsam erweitern können. Das Ziel des liberalen Legitimitätsgrundsatzes und der Pflicht zur Bürgerlichkeit ist es, »einen demokratischen Rechtsstaat auf der Grundlage bürgerlicher Freundschaft«³⁵⁴ zu konstituieren. Politische Macht gemäß Gründen auszuüben, von denen man nicht vernünftigerweise erwarten kann, dass sie von freien und gleichen Bürgerinnen vernünftigerweise akzeptiert werden können, versagt diese Bürgerinnenfreundschaft, insbesondere dann, wenn es plausible Hinweise darauf gibt, dass dies mit Vorsatz geschieht. *Vernünftiger* Dissens auf der Ebene einfacher Gesetze ist kein Grund für zivilen Ungehorsam.

Die wichtigste Folge des Politischen Liberalismus für Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams ist nicht nur die Einführung des vernünftigen Pluralismus auf der Ebene der Vorstellungen vom Guten, sondern Rawls' später gemachte Beobachtung, dass sich dieser Pluralismus auch ein Stück weit auf der Ebene der politischen Gerechtigkeitstheorien einstellt. Die Ideen, die der öffentlichen Kultur demokratischer Rechtsstaaten zugrunde liegen, können unterschiedlich interpretiert und miteinander systematisch kombiniert werden, sodass sie eine Vorstellung dieser politischen Ordnung ergeben. Das schränkt ein, mit welchen Gründen sich ziviler Ungehorsam rechtfertigen lässt beziehungsweise welche Ungerechtigkeiten sich in der Aussicht mit ihm anklagen lassen. Soll diese Handlungsweise bei den angesprochenen Mitbürgerinnen ein moralisches Dilemma erzeugen, dann kann sie sich nicht auf »Ungerechtigkeiten« berufen, die nur vor dem Hinter-

³⁵³ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 595 Fn. 57 (594–595).

³⁵⁴ Übers. S. I.: »a constitutional democratic regime as one of civic friendship« (Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 579).

grund einer bestimmten politischen Theorie als solche ausgewiesen werden. Moralischen Zwang kann ziviler Ungehorsam nur dann ausüben, wenn die betreffenden Ungerechtigkeiten mit der liberalen Familie politischer Vorstellungen als Ganzes nicht kompatibel sind, weil sie der Idee der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen zuwiderlaufen und mit ihr unvereinbar sind.

Gegen Rawls' Idee der öffentlichen Vernunft und ihre Beschränkungen sind (erwartbar) Einwände erhoben worden. Einen zentralen Einwand, den ich exemplarisch an Nicholas Wolterstorff diskutiere, kritisiert die erheblichen Hürden, die angeblich mit dieser Vorstellung verbunden und die gerade für religiöse Bürgerinnen problematisch seien.

4.3 Fragen zur öffentlichen Vernunft

Die Anforderungen an den legitimen Einsatz von politischer Macht sind in Rawls' Politischem Liberalismus erheblich: Er darf nicht durch Gründe gestützt und motiviert werden, die aus dem Bereich der umfassenden Lehren und Vorstellungen vom Guten stammen, denn diese sind wegen der Bürden des Urteilens dauerhaft strittig und auf ihrer Grundlage lässt sich daher keine politische Einigung erzielen. Zusätzlich erstrecken sich diese Bürden ein Stück weit auch auf den Bereich politischer Gerechtigkeitstheorien. Die impliziten Ideen in der öffentlichen Kultur demokratischer Rechtsstaaten lassen sich unterschiedlich verstehen und systematisch zu einer einheitlichen Doktrin kombinieren. Das Resultat ist eine liberale Familie politischer Gerechtigkeitstheorien, die die öffentliche Vernunft dieser Gesellschaften dauerhaft bestimmt. Entscheidend für Bürgerinnenfreundschaft ist, dass auch die Gründe, die diesen Einsatz bestimmen, unmittelbar aus einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung stammen, die das Reziprozitätsprinzip erfüllt. Insbesondere dem »Verbot«, auf die eigenen umfassenden Überzeugungen zu rekurrieren, um das eigene politische Handeln zu begründen – die Pflicht zur Bürgerlichkeit –, stehen kritische Einwände gegenüber. Diese Anforderung erscheint erheblich, insbesondere für Personen, die beispielsweise religiösen Lebensentwürfen folgen, die sie in ihrer Gesamtheit einnehmen, und die daher ihre politischen Entscheidungen ganz im Lichte ihrer Weltanschauungen entscheiden möchten. Rawls' Vorschlag würde von diesen Personen einfordern, dass sie in ihrem politischen Verhältnis nicht auf diese »umfassenden« Gründe zurückgreifen dürfen, etwa wenn sie für einzelne Gesetze in einem Referendum stimmen oder für eine Kandidatin bei einer Wahl. Die Bürden der öffentlichen Vernunft scheinen solche Personen nicht auf dieselbe Weise zu treffen wie andere Bürgerinnen und insbesondere religiöse Lehren zu »benachteiligen«.

Rawls hat im Zuge dieser Debatte³⁵⁵ seine Idee der öffentlichen Vernunft um eine »provisio« ergänzt: Gründe aus dem Bereich der umfassenden Lehren dürfen zur Rechtfertigung politischer Handlungen eingeführt werden, wenn in angemessener Zeit politische Gründe für die von ihnen unterstützten Entscheidungen nachgeliefert werden.³⁵⁶ Rawls hat hier die Abolitionisten und die Bürgerrechtsbewegung vor Augen, die natürlich seine Theorie der öffentlichen Vernunft noch nicht kennen konnten und die ihr politisches Handeln in der Regel mit religiösen Gründen rechtfertigten. Der entscheidende Punkt für Rawls ist, dass diese umfassenden Gründe politische Regelungen befürworteten, für die triftige politische Gründe hätten angeführt werden können.³⁵⁷

Die *provisio* ergänzt einen Gedanken, den Rawls bereits in *Political Liberalism* entwickelt hat: Unter nicht-idealen Bedingungen, wenn Gesellschaften beispielsweise nicht wohlgeordnet sind und in ihnen kein »liberaler« Gerechtigkeitssinn existiert, könnte ein Appell an die religiösen Überzeugungen der Mitbürgerinnen dazu beitragen, »wohlgeordnetere« Verhältnisse zu realisieren. Im Sinne einer transitorischen nicht-idealen Theorie könnten dann, wenn diese Entwicklungsrichtung wahrscheinlich ist, auch Gründe aus dem Bereich der umfassenden Lehren legitimerweise zur Begründung und Motivation politischen Handelns genutzt werden.³⁵⁸

Im Folgenden werden diese Punkte weiter ausgeführt. Ich beginne mit der Kritik an Rawls' Idee der öffentlichen Vernunft, nämlich den beiden Einwänden, dass (1) insbesondere religiösen Personen eine untragbare Selbstspaltung zwischen ihrer wirklichen und ihrer politischen Identität abgefordert wird und (2) dass Anforderung ihnen gegenüber unfair ist.³⁵⁹ Ausgangspunkt ist nachfolgend die von Nicholas Wolterstorff vorgeschlagene Alternative, um den beiden Einwänden zu entgehen. Auf Rawls' *provisio* gehe ich anschließend ein.

4.3.1 Umfassende Gründe in der liberalen Demokratie

Die Anforderungen der öffentlichen Vernunft lassen sich auf zwei grundsätzliche Annahmen in Rawls' politischer Philosophie zurückführen. Das ist zum einen die bereits in der *Theory of Justice* zentrale Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft und zum anderen die in *Political Liberalism* eingeführte Idee der Bürden des Urteilens. Wohlgeordnet ist eine Gesellschaft dann, wenn nicht nur ihre Grundstruktur gerecht ist, sondern diese Gerechtigkeit auch von idealerweise allen Mitgliedern anerkannt wird. Die Bürden des

³⁵⁵ Einen Überblick bietet: Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, Kap. 8.

³⁵⁶ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 584, § 4.

³⁵⁷ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 593.

³⁵⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 249–50.

³⁵⁹ Vgl. Finlayson, *The Habermas-Rawls Debate*, 219; Yates, »Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere«, 883–84.

Urteilens setzen dem Grenzen, was erwartbar durch Personen allgemein anerkannt wird, nämlich nur politische Gründe, die sich aus der öffentlichen Kultur demokratischer Rechtsstaaten ergeben. Eine Folge dieser Annahmen ist die »Trennung« der Person bei Rawls in die Bürgerin, die sich an politischen Grundsätzen orientiert, und die »private Person«, die ihre umfassenden Vorstellungen verwirklicht. Zwischen beiden besteht ein enges Verhältnis: Die private Person versteht sich als Bürgerin und daher nehmen in ihrer Vorstellung vom Guten die politischen Gründe eine leitende Rolle ein. Religiöse Überzeugungen sind hier zunächst völlig unproblematisch, insofern sie die Bürgerinnenrolle unterstützen und ihr die beanspruchte Rolle zuerkennen. Von einer wirklichen Spaltung kann in diesem Fall nicht gesprochen werden. Es mag empirisch fraglich sein, ob Personen wirklich immer in der Lage sind, ihre politischen Überzeugungen von einem ungebührlichen Einfluss ihrer umfassenden Lehren freizuhalten, aber wenn man hier die üblichen Kritik- und Revisionsmöglichkeiten zulässt, dann sollten diese Einflüsse in der öffentlichen Vernunft auf ein erträgliches Minimum reduzierbar sein. Politische Gerechtigkeitsvorstellungen lassen sich nicht beliebig durch umfassende Lehren beeinflussen, ohne dass dies zu Inkonsistenzen führen und schließlich den Mitbürgerinnen auffallen und Anlass zur Kritik bieten wird.

Die öffentliche Vernunft wird für solche Personen eine Herausforderung, die sich ausgehend von ihren umfassenden Lehren einer Befassung mit politischen Gründen verweigern, etwa weil ihre Religion einen vollständigen Anspruch auf ihr Handeln formuliert und dabei keine politischen Gründe zulässt. Im Sinne Rawls' könnte man in diesem Fall einfach davon ausgehen, dass es sich bei den betreffenden Personen nicht um Bürgerinnen handelt. Der Politische Liberalismus kann bei ihnen, wenn sie seine Problemstellung nicht teilen, keinen Anklang finden. Der Einwand der Selbstspaltung und der Unfairness verlangt, dass die Debatte auf eine abstraktere Ebene gehoben wird – auf die sich der Politische Liberalismus eigentlich nicht begeben möchte. Man könnte fragen, ob es nicht eine Alternative zum Politischen Liberalismus geben könnte, die erstens stabile politische Verhältnisse garantiert, die zweitens in etwa dem entsprechen, was von demokratischen Rechtsstaaten verlangt wird und die drittens gegenüber den »umfassend eingestellten Bürgerinnen« weniger fordernd ist. Die Punkte eins und zwei sind gewissermaßen schwächere Formulierungen zentraler Ideen des Politischen Liberalismus. Der dritte Punkt formuliert den Vorteil, den man gewinne, wenn man die Idee der Wohlordnung der Gesellschaft aufgeben würde. Im Folgenden diskutiere ich nun Wolterstorffs Vorschlag, der in dieser Hinsicht ein Gegenmodell zu Rawls' Politischem Liberalismus formuliert:

Zentral ist bei Wolterstorff nicht die Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen im Modus reziproker Gründe, sondern ein »equal right to full political

voice«³⁶⁰. Das »gleiche Recht zur vollen politischen Stimme« ist das Recht, seine politische Stimme im Rahmen der Beschränkung einer Verfassung auszuüben, die die Macht der Regierung rechtlichen Schranken unterwirft und das gleiche Recht zur vollen politischen Stimme der Mitbürgerinnen unangetastet lässt.³⁶¹ »Stimme« meint neben der Wahlstimme auch das Recht, die damit verbundenen Entscheidungen öffentlich zu befürworten.³⁶²

Zu Gunsten seiner Auffassung führt Wolterstorff an, dass sie die verschiedenen Ansichten von Bürgerinnen fair behandelt. Sie stellt keine inhaltlichen Anforderungen an diese und muss damit vor dem Hintergrund pluralistischer Weltdeutungen keine umstrittene Position einnehmen.³⁶³ Zugleich sichert sie, durch die gehaltvollen Anforderungen des gleichen Rechts zur vollen politischen Stimme die Kerngehalte demokratischer Rechtsstaatlichkeit ab. Dieses Recht setzt dem Grenzen, was Bürgerinnen als legitime politische Vorschläge vertreten können. Eine Religion beispielsweise, die bestimmte Personen von politischer Mitbestimmung ausschließt, würde offensichtlich gegen das gleiche Recht zur vollen politischen Stimme verstößen. Darüber hinaus sind die weiteren Beschränkungen der Regierung und hinsichtlich legitimer Gesetzgebung in dieser Vorstellung nicht unerheblich: Auf eine naturrechtliche Vorstellung gestützt, zählen bei Wolterstorff dazu beispielsweise das Recht der Bürgerinnen auf freie Religionsausübung, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, der Schutz vor grausamer und unüblicher Bestrafung, Rechtsstaatlichkeit etc.³⁶⁴

Zwischen den Mindestanforderungen der liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen und Wolterstorffs Anforderungen gibt es erstaunliche Parallelen: Die von Wolterstorff vorausgesetzten Grenzen, etwa hinsichtlich der Meinungs- und Versammlungsfreiheit oder der Rechtsstaatlichkeit sowie der Verpflichtung, das gleiche Recht zur vollen politischen Stimme der Mitbürgerinnen unangetastet zu lassen, lassen sich durchaus mit der ersten und zweiten Bedingung der liberalen Familie vergleichen. Es müssen die üblichen Freiheiten, Rechte und Gelegenheiten demokratischer Rechtsstaaten gewährt werden und diese haben hier sogar einen absoluten Vorrang vor perfektionistischen Vorstellungen. Auch scheint Wolterstorff die dritte Bedingung der liberalen Familie zu teilen, denn »mittellose und des Lesens und Schreibens unkundige Bürgerinnen«³⁶⁵ sind für Wolterstorff nicht in der Lage, ihr gleiches Recht auszuüben. Entsprechend sieht auch seine Position ein Mindestmaß an allgemeindienlichen Mitteln

³⁶⁰ Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 125.

³⁶¹ Vgl. Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 125.

³⁶² Vgl. Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 128, 146–47.

³⁶³ Vgl. Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 131–33.

³⁶⁴ Vgl. Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 133.

³⁶⁵ Übers. S. I.: »[d]estitute and illiterate citizens« (Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 130).

vor, damit Bürgerinnen wirksamen Gebrauch von ihren Freiheiten machen können. Die Unterschiede zu Rawls' Position betreffen daher in der Hauptsache die Gründe, die Personen für ihre politischen Entscheidungen anführen können. Diese dürfen bei Wolterstorff auch religiöser Natur sein, also aus den umfassenden Lehren der Bürgerinnen stammen. Zusätzlich ist bei ihm der Schutz privater Freiheiten geringer. Insofern diese für das gleiche Recht zur politischen Stimme nicht erforderlich sind, könnten sie erheblich beschränkt werden. Allerdings zählt bei Wolterstorff auch die freie Religionsausübung zu den schützenswerten Grundrechten. Es ist nicht unmittelbar ersichtlich, dass jede religiöse Betätigung mit dem Recht zur politischen Stimme in einem direkten Zusammenhang steht. Wenn religiöse Bürgerinnen hier einen besonderen Schutz genießen, dann ist nicht ausgeschlossen, dass andere weltanschauliche Überzeugungen nicht auf vergleichbaren Sicherheiten in ihren Belangen bestehen könnten. Grundsätzlich ist auch bei Wolterstorff ein bestimmtes Ideal politischer Deliberation eigentlich erwünscht: Bürgerinnen sollen miteinander *aufrichtig* debattieren und ihre Auseinandersetzungen als moralische Interaktion verstehen, auch wenn sie nicht alle Gründe teilen mögen:³⁶⁶

And suppose that it is likewise possible for citizens to regard and exercise their political voice as a moral engagement with their fellow citizens. The governing idea implicit within constitutional liberal democracy does not *require* that politicians and citizens so regard and exercise their political voice; but neither does it forbid or prevent their doing so.³⁶⁷

Bei Wolterstorff sind es eher kontingente Umstände, die Bürgerinnen dazu drängen, ihr politisches Handeln als moralische Interaktion mit ihren Mitbürgerinnen zu verstehen. Um politischen Einfluss ausüben zu können, müssen hinreichende Mehrheiten gefunden werden, und das wird in einer pluralistischen Gesellschaft ohne entsprechende Koalitionen unmöglich sein. Letztere haben (idealerweise) einen moderierenden Einfluss auf die angestrebten politischen Entscheidungen.³⁶⁸ Wolterstorff hält zusammenfassend fest:

The model of morally based democratic political activity [...] is *convergence on a particular policy from ideologically diverse standpoints*. The model urged by Rawls and all others who espouse a consensus version of public reason liberalism is *application to a particular policy of shared general principles*.³⁶⁹

Wie die Ausführungen zum Pluralismus in der öffentlichen Vernunft in diesem und dem vorangegangenen Abschnitt zeigen, ist die im obigen Zitat gemachte Aussage von Wolterstorff nicht korrekt. Die öffentliche Vernunft bei Rawls wird nicht durch eine

³⁶⁶ Vgl. Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 138–39; »Exercising One's Political Voice as a Moral Engagement«, 172–73.

³⁶⁷ Wolterstorff, »Liberal Democracy as Equal Political Voice«, 138.

³⁶⁸ Vgl. Wolterstorff, »Exercising One's Political Voice as a Moral Engagement«, 172.

³⁶⁹ Wolterstorff, »Exercising One's Political Voice as a Moral Engagement«, 172.

einige Gerechtigkeitstheorie bestimmt und folglich lassen sich aus ihr auch nicht einfach politische Handlungsanweisungen ableiten. Festgelegt ist bei Rawls lediglich die Art der Gründe, die in politischen Belangen angeführt werden dürfen. Insofern politische Entscheidungen getroffen werden müssen, sind auch bei Rawls entsprechende Mehrheitsentscheidungen notwendig, und diese mögen für ihr Zustandekommen voraussetzen, dass sich die politischen Parteien von unterschiedlichen liberalen Gerechtigkeitstheorien aus auf eine bestimmte Politik einigen.

Was bei Wolterstorff im Gegensatz zu Rawls jedoch völlig offen ist, ist die Frage, warum gerade jene gänzlich religiös eingestellten Personen die von seinem Vorschlag aufgestellten Beschränkungen anerkennen sollten, denn diese sind nicht religiös formuliert. Aus welchen Gründen haben diese Personen keinerlei Probleme, diese religiös-extern formulierten Vorgaben anzuerkennen, obwohl es ihnen gleichzeitig unmöglich ist, Beschränkungen ihrer politischen Gründe durch die Pflicht zur Bürgerlichkeit zu akzeptieren? Beide Vorstellungen setzen voraus, dass die jeweiligen Beschränkungen politischer Macht von den Bürgerinnen dauerhaft anerkannt werden. Bei Rawls sind Bürgerinnen sicher, dass die gemeinsame politische Macht nicht dazu eingesetzt werden kann, weltanschauliche Ideale zu realisieren, die sie als freie und gleiche Bürgerinnen nicht teilen können. Bei Wolterstorff dagegen sind sowohl die positiven als auch die negativen Möglichkeiten dieser Option in den Grenzen des gleichen Rechts zur vollen politischen Stimme gegeben. Entscheidend wird in diesem Fall sein, dass ein weiter Pluralismus der Positionen und Weltanschauungen seinen moderierenden Einfluss geltend machen kann.

4.3.2 Die »provisio« und umfassende Gründe in der öffentlichen Vernunft

Der verbotene Rekurs auf »umfassende Gründe« ist bei Rawls zwar Teil eines Ideals der öffentlichen Vernunft, aber wie im Rahmen der Diskussion der nicht-idealen Theorie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, gelten idealtheoretische Überlegungen nicht unmittelbar für nicht-ideale Umstände. Rawls hat dem bereits in *Political Liberalism* Rechnung getragen und den strikten Ausschluss umfassender Gründe aus der öffentlichen Vernunft abgemildert. Später hat er diese Position mit seiner »provisio« weiter ergänzt.

In *Political Liberalism* unterscheidet Rawls zwischen zwei Möglichkeiten, die Beschränkungsforderung der öffentlichen Vernunft zu verstehen.³⁷⁰ Das »enge Verständnis« (»exclusive view«) schließt jeden Bezug auf Gründe aus Vorstellungen des Guten und umfassenden Lehren im Forum der öffentlichen Vernunft aus. Diese Interpretation der öffentlichen Vernunft ist für Rawls im Fall idealer Verhältnisse maßgeblich. Neben dem engen Verständnis steht das »weite Verständnis« (»inclusive view«), das Rawls für

³⁷⁰ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 247–51.

einige nicht-ideale Verhältnisse vorsieht. Hinter dem weiten Verständnis stehen unterschiedliche Überlegungen, die unter jeweils speziellen Umständen maßgeblich sind:

(1) Es kann der Fall auftreten, dass die Treue einer Gruppe von Bürgerinnen zu den grundlegenden politischen Werten einer demokratischen Gesellschaft in Frage steht. In diesem Fall ist es für Rawls legitim und wünschenswert, wenn die fragliche Gruppe ihre umfassenden Überzeugungen in die öffentliche Vernunft einführt, um zu zeigen, wie diese die politischen Gründe unterstützen:

This knowledge surely strengthens mutual trust and public confidence; it can be a vital part of the sociological basis encouraging citizens to honor the ideal of public reason. This being so, the best way to strengthen that ideal in such instances may be to explain in the public forum how one's comprehensive doctrine affirms the political values.³⁷¹

(2) Eine weitere Möglichkeit für den Rückgriff auf umfassende Gründe ist dann gegeben, wenn eine Gesellschaft nicht wohlgeordnet ist, sich aber gerechtere Verhältnisse dadurch erreichen lassen, dass an umfassende Überzeugungen der Mitbürgerinnen appelliert wird. Unterstützen diese umfassenden Überzeugungen die von politischen Gründen geforderten Reformen oder Institutionen, dann dürfen sie in die öffentliche Vernunft eingeführt werden. wenn sich politische Gerechtigkeitsgrundsätze nur dadurch unter nicht-idealen Umständen durchsetzen lassen, dass Bürgerinnen nicht als Bürgerinnen, sondern als »umfassende Personen« angesprochen werden. Die politische Motivation erfolgt hier zwar »auf die falsche Weise«, hat aber »das richtige Ziel«, nämlich eine politische Gemeinschaft, in der Grundsätze beachtet werden, die das Reziprozitätsprinzip erfüllen. Historisches Beispiel für diese Möglichkeit sind für Rawls (bewusst idealisiert interpretiert) die Abolitionisten und die Bürgerrechtsbewegung unter Martin L. King, Jr.³⁷² Die Abolitionisten konnten sich laut Rawls noch nicht auf eine angemessene Interpretation der US-Verfassung berufen, sondern lediglich an die religiösen Überzeugungen ihrer Mitbürgerinnen appellieren, wonach die Sklaverei eine schwere Sünde sei. Kings Ansichten waren ebenfalls, so Rawls, durch religiöse Überzeugungen geprägt und appellierte auch an diese, aber sie brachten zusätzlich deutlich zum Ausdruck, dass sie die mittlerweile »richtig« interpretierten politischen Werte der US-Verfassung unterstützen.³⁷³

(3) Die *provisio* ergänzt diese Überlegungen. Sie lautet:

[...] reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons—and not reasons given solely by comprehensive doctrines—are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to

³⁷¹ Rawls, *Political Liberalism*, 249.

³⁷² Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 249–50.

³⁷³ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 250 Fn. 39.

support. This injunction to present proper political reasons I refer to as the *provisio*, and it specifies public political culture as distinct from the background culture.³⁷⁴

Während das weite Verständnis den Rekurs auf vernünftige umfassende Lehren nur unter nicht-idealen Umständen legitimiert, erlaubt die *provisio* ihn grundsätzlich auch für »idealere« Bedingungen. Entscheidend ist, dass dann, wenn Gründe aus umfassenden Lehren in die öffentliche Vernunft eingeführt werden, hinreichende politische Gründe »zu gegebener Zeit« nachgereicht werden. Details, wann und wie die *provisio* erfüllt werden muss, lässt Rawls offen. Sie seien in der Praxis zu ermitteln. Wichtig sei lediglich, dass die Einführung dieser Gründe aufrichtig (»in good faith«) erfolge, und da die öffentliche Debatte auf Verständigung abziele, hätten diejenigen, die ihre umfassenden Überzeugungen anführten, praktische Gründe, ihre Ansichten für ihre Mitbürgerinnen akzeptabel zu machen.³⁷⁵

Rawls' *provisio* erlaubt es, die Herausforderungen für Bürgerinnen abzumildern, die grundsätzliche Schwierigkeiten damit haben könnten, eine ausreichende Verbindung zwischen ihren Vorstellungen vom Guten und politischen Gerechtigkeitsvorstellungen herzustellen. Entgegen Wolterstorffs Vorschlag bleibt jedoch die Forderung bestehen, dass Personen als Bürgerinnen ihren Mitbürgerinnen das aufrichtige Bemühen schulden, zur Not in gemeinsamer Arbeit vernünftige politische Gründe zu finden. Habermas hat in dieser Hinsicht einen Vorschlag gemacht, der in der Mitte zwischen den beiden Positionen angesiedelt ist. In »Religion in der Öffentlichkeit« argumentiert er, dass die Bürden der öffentlichen Vernunft nur Politikerinnen zur Gänze auferlegt werden sollten. Bürgerinnen dagegen könnten aus der Totalität ihrer Lebensentwürfe und umfassenden Vorstellungen vom Guten heraus politisch handeln, solange sie anerkennen würden, dass in der öffentlichen Vernunft ausschließlich politische Gründe maßgeblich sind. Die Trennung von politischer Gerechtigkeit und Vorstellung vom Guten sollte demnach institutionell erfolgen und nicht intrapersonal. Als Argument führt Habermas an, dass sich so die religiöse Freiheit der Bürgerinnen sichern lasse, die ein gänzlich religiös bestimmtes Leben führen möchten. Diese müssten lediglich anerkennen, dass der Staat in weltanschaulichen Fragen neutral bleiben müsse und daher Politikerinnen und öffentliche Institutionen neutrale Gründe für ihr Handeln und ihre Entscheidungen präsentieren müssen.³⁷⁶

Aus Rawls' Perspektive ergeben sich gegenüber Wolterstorffs und Habermas' »Alternativen« der öffentlichen Vernunft letztlich Stabilitätsbedenken. Im Fall von Wolterstorff habe ich stark gemacht, dass bei ihm letztlich auch eine Form des Argumentierens wichtig ist. Die politischen Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen

³⁷⁴ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 591.

³⁷⁵ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 592.

³⁷⁶ Vgl. Habermas, »Religion in the Public Sphere«, 8–9.

Bürgerinnen finden zwischen Personen statt, die aufrichtig diejenigen Gründe vortragen, die ihrer Ansicht nach für ihre Position sprechen. Das Recht zur politischen Stimme setzt dem, was Bürgerinnen berechtigterweise als Vorschlag in den Prozess einbringen können, erhebliche Grenzen, jedoch erlaubt es in einem gewissen Umfang den Einsatz staatlicher Macht, um gegebenenfalls Politiken durchzusetzen und zu erlassen, die von Mitbürgerinnen, ausgehend von ihren umfassenden Lehren und Vorstellungen vom Guten, nicht anerkannt werden können. Eine solche politische Ordnung ist nicht grundsätzlich illegitim. Wie im Zusammenhang mit Rawls' *Law of Peoples* kurz erörtert wurde, gibt es achtbare Völker, die nicht liberal organisiert sind. Sie müssen grundlegende Menschenrechte realisieren und hinreichend die politischen Partizipationsrechte ihrer Mitglieder achten.³⁷⁷ Unter bestimmten nicht-idealen Bedingungen kann eine solche politische Ordnung ein realistisches Optimum darstellen. Die Stabilität einer solchen Gesellschaft hängt maßgeblich davon ab, dass die betreffende umfassende Lehre, die ihrer Ordnung zugrunde liegt, dauerhaft von einer wesentlichen Mehrheit anerkannt und akzeptiert wird. Für Rawls sind das nicht die Voraussetzungen des politischen Liberalismus.³⁷⁸ Die Suche nach *politischen* Grundsätzen ist hier durch die vorausgesetzte Erfahrung motiviert, dass sich auf andere Weise wegen des vernünftigen Pluralismus keine hinreichenden Gemeinsamkeiten auf der Ebene der umfassenden Lehren und Vorstellungen vom Guten finden lassen, zugleich jedoch ein bloßer *modus vivendi* allen Beteiligten nicht ausreicht. Der politische Liberalismus setzt voraus, dass seine Problembeschreibung geteilt wird, und um als Problemlösung akzeptabel zu bleiben, führt er selbst keine Gründe dafür an, warum diese Problembeschreibung anerkannt werden sollte:³⁷⁹

Political liberalism does not engage those who think this way. The zeal to embody the whole truth in politics is incompatible with an idea of public reason that belongs with democratic citizenship.³⁸⁰

Auf Wolterstorffs Alternative kann der politische Liberalismus damit keine grundsätzliche, sie zurückweisende Antwort geben. Von ihrer Warte aus wird seine zentrale Voraussetzung nicht geteilt, nämlich die Bereitschaft zur Suche von politischen Grundsätzen, die Personen unterschiedlicher Weltanschauungen religiöser und philosophischer Natur gemeinsam teilen können. Diese Bereitschaft ist kontingent. Sie setzt die Erfahrung voraus, dass ohne bestimmte Formen von Toleranz, Rücksichtnahme etc. ein friedliches Zusammenleben unter Bedingungen des Pluralismus nicht möglich ist. Die

³⁷⁷ Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, §§7–9.

³⁷⁸ Das ist ein wesentlicher Einwand gegen Bernard Williams' Vorwurf des politischen Moralismus. Wohlverstanden behauptet Rawls nichts anderes als das, was Williams' These behauptet: »LEG + Modernity = Liberalism« (Williams, *In the Beginning was the Deed*, 9).

³⁷⁹ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 573–74.

³⁸⁰ Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 574.

eigene Weltanschauung gänzlich von politischer Gerechtigkeit abzuschotten »verrate eine Bereitschaft, die (weltanschaulichen) Antagonismen in der Hoffnung wiederzubeleben, eine vorteilhaftere politische Ausgangsposition für die eigenen Anliegen zu gewinnen, wenn die Umstände hierfür vielversprechend erscheinen.«³⁸¹ Auch bei Wolterstorff können Bürgerinnen nicht einfach in ihren Vorstellungen vom Guten verharren. Vielmehr müssen sie, um angesichts der zunehmenden Differenzen zwischen verschiedenen religiösen und philosophischen Orientierungen überhaupt zu einigermaßen stabilen politischen Verhältnissen zu gelangen, nach politischen Lösungen suchen, unter denen diejenigen bereit sind zu leben, die im Prozess unterliegen.³⁸² Die Differenzen zwischen beiden Ansichten sind also tatsächlich geringer als dies zunächst den Anschein hatte. Offen bleibt bei Wolterstorff, warum religiöse Bürgerinnen eigentlich die Beschränkungen anerkennen sollten, die ihnen das gleiche Recht zur vollen politischen Stimme auferlegt, die gerade nicht religiös formuliert sind, jedoch dann nicht in der Lage sind, sich gegenüber ihren Mitbürgerinnen mit Gründen zu rechtfertigen, die diese erwartbar teilen.

Hinsichtlich Habermas' Vorschlag ist zunächst anzumerken, dass das Ideal der öffentlichen Vernunft bei Rawls ein moralisches und kein rechtliches ist. Bürgerinnen können daher ohne Rechtsfolgen befürchten zu müssen, ein gänzlich religiös bestimmtes Leben führen. (Politisch-)moralisch jedoch ist offen, ob das Recht zur freien Religionsausübung die von Habermas vorausgesetzte Weite hat oder nicht von anderen Gütern überwogen und eingeschränkt werden kann. Damit die institutionelle Arbeitsteilung gelingen kann, müssen religiöse Bürgerinnen die in neutraler Sprache formulierten Vorschläge nachvollziehen können, um im Anschluss daran ihre religiösen Überzeugungen daraufhin zu überprüfen, welche von diesen Vorschlägen für sie akzeptabel sind. Dass Politikerinnen und öffentliche Institutionen ihre religiösen Überzeugungen nicht spiegeln können, müssen sie akzeptieren. Sie können damit nicht grundsätzlich von der öffentlichen Vernunft dissoziiert sein und ausschließlich »Gefangene« ihrer weltanschaulichen Vorstellungen bleiben. Wieso sollten sie dann nicht *auch* die Sprache sprechen, mit der sie ihre politischen Institutionen anspricht? Vor diesem Hintergrund scheint es mir unplausibel anzunehmen, dass die Pflicht zur Bürgerlichkeit ihnen unverhältnismäßig höhere Hürden bereiten würde. Rawls' *provisio* dagegen mutet Bürgerinnen nicht mehr zu, als sie können müssen, um unter der Bedingung eines vernünftigen Pluralismus zu politischen Entscheidungen zu gelangen, die von ihnen als Bürgerinnen (noch) vernünftigerweise akzeptiert werden können, nämlich die Bereitschaft, die eigene

³⁸¹ Übers. S. I.: »betrays a readiness to revive those antagonisms in the hope of gaining a more favorable position should later circumstances prove propitious.« (Rawls, *Political Liberalism*, 161).

³⁸² Vgl. Wolterstorff, »Exercising One's Political Voice as a Moral Engagement«, 172–73.

Weltanschauung ein Stück weit zu transzendieren – und sich dabei notfalls von den Mitbürgerinnen helfen zu lassen:

[A]ny comprehensive doctrine, religious or secular, can be introduced into any political argument at any time, but I argue that people who do this should also present what they believe are public reasons for their argument. So their opinion is no longer just that of one particular party, but an opinion that all members of a society might reasonably agree to, not necessarily that they would agree to. What's important is that people give the kinds of reasons that can be understood and appraised apart from their particular comprehensive doctrines. So the idea of public reason isn't about the right answers to all these questions, but about the kinds of reasons that they ought to be answered by.³⁸³

Erkennt man dies an, dann ist klar, dass Rawls seine ursprüngliche Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft erheblich revidieren muss. In der *Theory of Justice* ist eine Gesellschaft dann wohlgeordnet, wenn ihre Grundstruktur gerecht ist und die maßgebliche Gerechtigkeitsvorstellung von (fast) allen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt wird. Diese Konvergenz auf eine Gerechtigkeitsvorstellung ist jedoch im politischen Pluralismus nicht plausibel. Idealerweise erwartbar ist nur, dass die Grundstruktur der Gesellschaft durch eine oder mehrere politische Gerechtigkeitsvorstellungen aus der liberalen Familie effektiv reguliert wird, dass die Zahl der Bürgerinnen dauerhaft in der Mehrheit ist, die ausgehend von ihren umfassenden Lehren und Vorstellungen vom Guten eine politische Gerechtigkeitsvorstellung der liberalen Familie anerkennen, und dass die auftretenden politischen Fragen im Rahmen der öffentlichen Vernunft entschieden werden (können).³⁸⁴

4.3.3 Ziviler Ungehorsam und die öffentliche Vernunft

Wie im vorangegangenen Unterabschnitt gezeigt wurde, erlaubt Rawls, dass nicht nur unter nicht-idealen Umständen, sondern auch nach Maßgabe der *provisio* unter »normalen« Bedingungen umfassende Gründe in die öffentliche Vernunft eingeführt werden. Das wirft die Frage auf, ob auch ziviler Ungehorsam auf dieser Grundlage operieren könnte.

Für den Fall, dass er einen Appell an die umfassenden Überzeugungen der Mitbürgerinnen darstellt, wenn eine Gesellschaft nicht wohlgeordnet ist, ist es plausibel anzunehmen, dass sich eine vergleichbare moralische Zwangslage auf dieser Grundlage erzeugen lässt. Da die betreffende Gesellschaft nicht wohlgeordnet ist, werden in ihr erhebliche Ungerechtigkeiten vorliegen. Insofern diese für die umfassenden Überzeugungen der Bürgerinnen (eigentlich) offensichtlich sind, werden die Bürgerinnen entweder den

³⁸³ Prusak und Rawls, »Commonweal Interview with John Rawls«, 619.

³⁸⁴ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, xlvii–xlviii. Meine Zusammenfassung weicht in einigen Punkten von der Stelle ab, auf die ich hier verweise. Sie berücksichtigt diejenigen Ergänzungen, die ich in der vorangegangenen Diskussion erarbeitet habe.

berechtigten Ungehorsam anerkennen und Reformen einleiten oder den Protest unterdrücken müssen.

Hinsichtlich der *provisio* ist zunächst zu unterscheiden, mit welchen politischen Gründen diese verbunden ist. (1) Erlaubt der Politische Liberalismus in dieser Frage letztlich unterschiedliche politische Gerechtigkeitsurteile, dann liegt klarerweise keine offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeit vor³⁸⁵ und ziviler Ungehorsam könnte keine moralische Zwangssituation aufbauen. Auf die betreffende politische Frage können vernünftigerweise abweichende Antworten gegeben werden und daher sind die Ergebnisse der ordentlichen politischen Verfahren zu akzeptieren. (2) Denkbar wäre als zweite Möglichkeit auch, dass die umfassenden Gründe offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeiten im Sinne der liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen benennen. Unklar ist, warum dann nicht auf diesen Umstand verwiesen werden kann. Damit die *provisio* erfüllt wird, müssen diejenigen, die umfassende Gründe in die Debatte einführen, ja aufrichtig davon ausgehen, politische Gründe rechtzeitig nachliefern zu können. Im Fall offensichtlicher und erheblicher Verstöße gegen den Kerngehalt der liberalen Familie ist es jedoch so, dass die »richtige« Begründung geradezu offensichtlich zugänglich ist. Man muss nicht auf Gebote Gottes rekurrieren, wenn Ungerechtigkeiten angemahnt werden sollen, die mit der Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen unvereinbar sind. Insgesamt ist durch die *provisio* daher keine Erweiterung zivilen Ungehorsams möglich.

4.4 Ziviler Ungehorsam und Politischer Liberalismus

In der *Theory of Justice* beschränkt Rawls zivilen Ungehorsam auf erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten, die vorsätzlich begangen werden, und damit auf eindeutige Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz beziehungsweise den Grundsatz der fairen Chancengleichheit. Angesichts des Pluralismus, den es auch im Bereich der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen gibt, ist eine Rückbindung zivilen Ungehorsams an nur eine bestimmte politischen Gerechtigkeitsvorstellung nicht plausibel. Der Einsatz politischer Macht ist *inhaltlich* legitim, insofern er im Rahmen der liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen verbleibt.

- (1) Mit Blick auf die drei Bedingungen, die eine liberale politische Gerechtigkeitsvorstellung erfüllen muss, wirkt sich das folgendermaßen aus: Verstöße gegen den Freiheitsgrundsatz sind in der Regel Verstöße gegen die erste Bedingung, die Freiheiten, Rechte und Gelegenheiten, wie sie für liberale Demokratien wesentlich sind, einfordert. Insbesondere wenn die Verstöße erheblich und

³⁸⁵ Vgl. Kap. 4., Abschn. 4.2.

offensichtlich sind, lassen sie sich nicht durch unterschiedliche Gewichtungen dieser Freiheiten und Rechte erklären, sondern sind mit der leitenden Idee der Reziprozität unvereinbar und damit *prima facie* berechtigte Gegenstände zivilen Ungehorsams. Der hier maßgebliche Reziprozitätsgrundsatz werde, so Rawls, üblicherweise verletzt, wenn Grundfreiheiten versagt werden.³⁸⁶

- (2) Hinsichtlich des Gebots fairer Chancengleichheit können die Mitglieder der liberalen Familie laut Rawls in einem gewissen Bereich unterschiedlicher Auffassung sein. Seine starke Vorstellung fairer Chancengleichheit in *Justice as Fairness* beispielsweise ist nicht zwingend. Zwar muss es gemäß der dritten Bedingung, die allgemeindienliche Mittel vorsieht, um wirksamen Gebrauch von den Freiheiten und Rechten machen zu können, eine angemessene Vorstellung von Fairness und Chancengleichheit geben,³⁸⁷ aber diese erstreckt sich (minimal) nur auf »Bewegungsfreiheit, freie Arbeitswahl und ein Existenzminimum.«³⁸⁸

Dieser Befund wird sicherlich denjenigen als Rückschritt erscheinen, die Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams bereits in ihrer ursprünglichen Fassung vorgeworfen hatten, sie erlaube diese Form politischen Ungehorsams nicht, um nichtoffensichtliche, aber dennoch erhebliche Ungerechtigkeiten, etwa Verstöße gegen den fairen Wert der politischen Freiheiten oder ökonomische Ungerechtigkeiten, zu adressieren.³⁸⁹ Wenn man Rawls soweit folgt, dass ein vernünftiger Pluralismus auch ein Stück weit im Bereich der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen möglich ist, dann erscheint diese Beschränkung folgerichtig, denn der Gerechtigkeitssinn freier und gleicher Bürgerinnen wird in diesen Fragen unterschiedliche Optionen als »noch-vernünftig« ausweisen können. Aus diesem Punkt lässt sich das folgende Kriterium für erhebliche Ungerechtigkeiten ableiten: Eine Ungerechtigkeit ist dann erheblich, wenn sie von jeder Gerechtigkeitsvorstellung in der liberalen Familie als Ungerechtigkeit beschrieben wird. Es handelt sich dabei um Ungerechtigkeiten, die mit der Idee freier und gleicher Bürgerinnen, die in einer Form gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigt sind, nicht kompatibel sind. Zur Ergänzung ist zu diesem Punkt anzumerken, dass die entsprechenden mini-

³⁸⁶ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 579.

³⁸⁷ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 582.

³⁸⁸ Übers. S. I.: »freedom of movement and free choice of occupation and a social minimum covering citizens' basic needs« (Rawls, *Political Liberalism*, 230).

³⁸⁹ Vgl. z. B. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 39–41; Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 138. Celikates spricht an dieser Stelle zwar von »economic inequalities«, also Ungleichheiten, aber er meint vermutlich Ungleichheiten in einer problematischen Form, also Ungleichheiten, die ungerecht sind.

malen Gehalte einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung von *freien und gleichen Bürgerinnen* anerkannt werden können müssen, die nicht unterdrückt, manipuliert oder aus einer unterlegenen sozialen oder politischen Situation heraus agieren müssen.³⁹⁰ Wie sich diese Detailfragen schlussendlich zu einer zusammenhängenden politischen Gerechtigkeitsvorstellung verbinden lassen, kann abstrakt nicht geklärt werden. Gerechtigkeitsvorstellungen müssen beispielsweise kohärent sein und sollten idealerweise so umfassend sein, dass sich auf ihrer Grundlage auch alle wesentlichen politischen Fragen, die im Forum der öffentlichen Vernunft zu erörtern sind, beantworten lassen. Wie Rawls' *Justice as Fairness* mit dem Differenzprinzip zeigt, müssen die Merkmale der liberalen Familie nicht notwendigerweise in einem sehr minimalen Sinn interpretiert werden. Ebenso wie die öffentliche Vernunft nicht abschließend auf eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung fixiert werden kann, müssen auch politische Gerechtigkeitsvorstellungen offenbleiben und beispielsweise angemessen auf kritische Einwände reagieren.³⁹¹

- (3) Das liberale Legitimitätsprinzip und die Idee der öffentlichen Vernunft machen die Legitimität politischer Macht nicht nur von ihren inhaltlichen Forderungen abhängig, sondern wesentlich auch von der Art der Gründe, die im Rahmen des politischen Prozesses zu ihren Gunsten angeführt werden. Freie und gleiche Bürgerinnen haben ein essenzielles und berechtigtes Interesse daran, dass der Einsatz politischer Macht letztlich durch Gründe gerechtfertigt wird, die sie in dieser Eigenschaft grundsätzlich als (noch) vernünftig anerkennen können. Vorsätzliche und erhebliche Verstöße gegen diese Bedingung, so habe ich argumentiert, sind legitime Anlässe für zivilen Ungehorsam. Dies gilt nicht für Umstände, die in so erheblichem Maße ungerecht sind, dass sie auch nicht mehr fast-gerecht sind. Ist unter diesen Bedingungen ein Appell an die umfassenden Lehren der Mitbürgerinnen möglich und ist die Annahme plausibel, dass dieser Appell gerechtere Verhältnisse ermöglicht, dann kann in diesem Fall vom Rekurs auf politische Gründe Abstand genommen werden.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es die Konfrontation von Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams mit seinem Politischen Liberalismus erlaubt, jene von ihrem Bezug zu *Justice as Fairness* frei zu machen und damit einzulösen, was Rawls in der *Theory of Justice* behauptet: Dass es nämlich nicht wichtig sei, dass alle Bürgerinnen dieselbe Gerechtigkeitstheorie anerkennen, damit ziviler Ungehorsam erfolgreich eine moralische

³⁹⁰ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 578.

³⁹¹ Rawls' Idee eines Überlegungsgleichgewichts illustriert die hier notwendige Offenheit (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, § 9; »The Independence of Moral Theory«; *Political Liberalism*, 45).

Zwangslage erzeugen kann, sondern dass ihre unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen sie zu vergleichbaren politischen Urteilen in der Sache führen.³⁹²

³⁹² Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 340.

5. Ein Vergleich mit Alternativen

Im vorangegangenen, vierten Kapitel wurde John Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams in den Kontext seines Politischen Liberalismus eingepasst und entsprechend aktualisiert. In diesem Kapitel sollen dieser Konzeption zivilen Ungehorsams nun einige Alternativen gegenübergestellt werden. Dabei soll gezeigt werden, dass sich diese auf der Ebene des *concepts* und nicht nur der *conception* unterscheiden. Hierfür wird zunächst mit Ronald Dworkin ein Denker herangezogen, der in der Debatte zusammen mit Rawls der »liberalen Theorie zivilen Ungehorsams« zugeordnet wird. Danach werde ich mit William Smith den gegenwärtigen Hauptvertreter der »demokratischen Theorie zivilen Ungehorsams« diskutieren und abschließend mit Robin Celikates »radikal-demokratischer Theorie zivilen Ungehorsams« einen der Hauptkritiker der Rawls'schen Konzeption zivilen Ungehorsams betrachten. Das Ziel dieses Kapitels ist es *nicht*, Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams gegen diese Alternativen zu verteidigen. Wenn die These richtig ist, dass hier unterschiedliche *concepts* zivilen Ungehorsams vertreten werden, dann werden von den verschiedenen Theorien unterschiedliche *Handlungsweisen* und nicht *unterschiedliche Perspektiven* auf dieselbe Handlungsweise diskutiert. Unterschiedliche politische Theorien werden Einteilungen politischen Ungehorsams nicht auf dieselbe Weise vornehmen, sondern gemäß ihren jeweiligen Annahmen abweichende Handlungsweisen als besonders wesentlich herausstellen. Eine metatheoretische Debatte ist nicht Zielsetzung dieser Arbeit.

Ein abschließender Hinweis: Ich werde im Folgenden den Ausdruck »ziviler Ungehorsam« abweichend von der bisherigen Verwendungsweise gebrauchen. Bisher habe ich damit Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams bezeichnet, also die ganz konkrete Variante politischen Ungehorsams, die eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen darstellen soll. Dieses Begriffsverständnis teilen natürlich die nachfolgend diskutierten Konzeptionen politischen Ungehorsams nicht. Ich werde mit »zivilem Ungehorsam« daher in diesem Kapitel stets die jeweils diskutierte Konzeption politischen Ungehorsams bezeichnen, aber es ist dabei immer zu beachten, dass damit kein Gegenstand bezeichnet wird, der allen Konzeptionen gemeinsam ist.

5.1 Ronald Dworkin: Eine »liberale« Alternative

Neben Rawls gilt Dworkin als der bedeutendste Vertreter einer »liberalen Theorie zivilen Ungehorsams«. Diese »Schulbezeichnung« ist mittlerweile gebräuchlich,³⁹³ aber sie ist nicht unproblematisch. Mit dem Ausdruck »Liberalismus« beispielsweise werden sehr heterogene politische Vorstellungen bezeichnet, die keine einheitliche Doktrin vertreten.³⁹⁴ Wie die nachfolgende Darstellung von Dworkins Auseinandersetzung mit politischem Ungehorsam zeigt, kann dieses Themenfeld deswegen auch auf gänzlich andere Weise erfasst werden. Die Bezeichnung verdeckt in diesem Fall erhebliche Differenzen in der Theorie politischen Ungehorsams.

Im Fall von Dworkins Überlegungen zum politischen Ungehorsam ist fraglich, ob sie tatsächlich so etwas wie eine *Theorie* zivilen Ungehorsams darstellen, wenn unter »Theorie« eine systematische und zusammenhängende Erörterung einer Sache verstanden wird, die versucht, ihren Gegenstand als Einheit abzubilden. Dworkin hat sich nämlich aus zwei sehr eigenständigen Perspektiven mit politischem Ungehorsam befasst: In *Taking Rights Seriously* befasst sich Dworkin aus einer rechtsphilosophischen Perspektive mit der Frage, ob Bürgerinnen dem Recht gehorchen müssen. Hintergrund der Auseinandersetzung bilden hier Widerstandshandlungen gegen den Vietnamkrieg, die sich auf rechtliche Argumente stützen. In einem späteren Aufsatz in *A Matter of Principle*, der auf einen Vortrag zurückgeht, verfolgt Dworkin eine gänzlich andere Fragestellung. Vor dem Hintergrund der Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss entwickelt er dort eine eher praktisch-moralische Fragestellung: Wie beeinflussen unterschiedliche Motivlagen und Handlungsweisen die normative Bewertung zivilen Ungehorsams?

5.1.1 Taking Rights Seriously

In *Taking Rights Seriously* entwickelt Dworkin eine allgemeine Theorie des Rechts. Gegen die »rechtspositivistische Standardauffassung« argumentiert er dafür, dass »gesetzliche Rechte« (»legal rights«) nicht ausschließlich durch Rechtssetzung erschaffen werden, sondern davon unabhängig bestehen können. Rechtsanwendung besteht für ihn darin, die Frage zu entscheiden, welche gesetzlichen Rechte Personen in den konkreten Fällen haben. Entgegen der Standardauffassung ist er der Ansicht, dass in »schwierigen Fällen« (»hard cases«) Richterinnen keine willkürliche Rechtsschöpfung betreiben dürfen, sondern idealerweise durch eine sehr komplizierte Theorie zu ermitteln haben, wie die unterschiedlichen gesetzlichen Rechte sich in dem betreffenden Fall

³⁹³ Sie hat ihren Ursprung in Cohens und Aratos *Civil Society and Political Theory*. Deren Einteilung in »liberale« und »demokratische« Theorien zivilen Ungehorsams ist mittlerweile um zahlreiche weitere Gruppen ergänzt worden (vgl. Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, Kap. 11; Scheuerman, *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, v).

³⁹⁴ Vgl. Stelzemeier, *Liberalismus*, 38.

zueinander verhalten.³⁹⁵ Vor diesem Hintergrund befasst er sich im achten Kapitel von *Taking Rights Seriously* mit der Frage, wie sich Personen verhalten sollten, wenn in einer Rechtsfrage Unklarheit herrscht, das heißt, in der Sache hinreichend vernünftige und wohlmeinende Personen in ihren Interpretationen, welche gesetzlichen Rechte in einer Situation existieren, zu unterschiedlichen Auffassungen kommen können. Dworkin untersucht also Fälle, in denen die einfache Regel nicht ohne Weiteres angewendet werden kann, wonach Rechtsbrüche zu bestrafen sind und Verstöße gegen ungültiges einfaches Recht, etwa weil dieses gegen höheres Recht verstößt, nicht bestraft werden sollen.³⁹⁶ In den unklaren Fällen, glaubt Dworkin, handelten Personen im Rahmen des Rechts, wenn sie ihrer wohlmeinenden und vernünftigen Auffassung davon folgten, was das Recht von ihnen verlange: Sie müssen eine Theorie darüber entwickeln, was im betreffenden Fall Recht ist, welche gesetzlichen Rechte den betreffenden Parteien tatsächlich zukommen.³⁹⁷

In ihrer Eigenschaft als Interpretinnen des Rechts unterscheiden sich Personen bei Dworkin in einer Sache nicht von Gerichten: Getroffene Entscheidungen können fehlerhaft sein. Wenn sich Gerichte in ihrer Rechtsauffassung revidieren, dann versteht Dworkin dies gemäß seiner Rechtstheorie als bessere Einsicht in das, was immer schon Recht war. Gemäß der Standardauffassung handelt es sich dagegen um eine Veränderung dessen, was Recht ist. Die Möglichkeit der Revision stärkt die Position derer, die in strittigen Fällen das tun, was nach ihrer wohlmeinenden und vernünftigen Auffassung das Recht »wirklich« von ihnen verlangt:

A citizen's allegiance is to the law, not to any particular person's view of what the law is, and he does not behave unfairly so long as he proceeds on his own considered and reasonable view of what the law requires.³⁹⁸

Diese Praxis hat für Dworkin einen entscheidenden Vorteil gegenüber dem unqualifizierten Gehorsam gegenüber Gerichtsurteilen: Es bringt im »Rechtsbruch« deutlich das Gewicht der Überzeugung zum Ausdruck, dass die durch das Gericht getroffene Entscheidung dramatisch falsch ist, und erhöht so die Chance darauf, dass diejenigen Regeln gelten, die tatsächlich Recht sind.³⁹⁹

Dworkin weist ausdrücklich darauf hin, dass seine Theorie es nicht erlaubt, die Entscheidungen von Gerichten einfach zu ignorieren. Gerichtsurteile haben, abhängig von dem Grad, in dem sie sich auf Urteile über gesetzliche Rechte stützen, eine Bindewir-

³⁹⁵ Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, xii, Kap. 1–4.

³⁹⁶ Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 208.

³⁹⁷ Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 214.

³⁹⁸ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 214.

³⁹⁹ Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 214.

kung,⁴⁰⁰ und diese muss von jeder vernünftigen und wohlmeinenden Interpretation dessen, was Recht ist, berücksichtigt werden.

Für Dworkin ist mit der oben skizzierten Theorie allerdings noch nicht geklärt, wie staatliche Stellen auf den »Ungehorsam« rechtstreuer Bürgerinnen reagieren sollten. Diese Fragen betreffen einmal die Strafverfolgung, aber auch die Legislative, die durch Rechtssetzung die Rechtsfrage verändern könnte. In der Frage der Bestrafung ist für Dworkin entscheidend, ob der geleistete Ungehorsam Auswirkungen auf gesetzliche Rechte hat oder lediglich die Durchsetzung einer Politik erschwert, ohne dabei jedoch die gesetzlichen Rechte einzelner Personen zu verletzen. Wesentlich ist, dass die durch Sanktionen hergestellte Rechtssicherheit gewährleistet wird und politische Gestaltung möglich bleibt:

That would paralyze the government's ability to carry out policies [...]. If the state never prosecuted, then the courts could not act on the experience and the arguments the dissent has generated.⁴⁰¹

Gewaltanwendung etwa wäre für Dworkin ein klarer Eingriff in gewichtige gesetzliche Rechte und daher zu sanktionieren. Zu einem anderen Ergebnis ist er in der Frage gelangt, ob Wehrpflichtige während des Vietnamkriegs ihre Einberufung ignorieren durften. Hier sieht er lediglich marginale Effekte auf die gesetzlichen Rechte anderer Personen und in der Hauptsache ist für ihn die politische Signalwirkung entscheidend, dass nämlich gewichtige Rechte der Bürgerinnen durch den Krieg betroffen sind und die Legitimität dieser Politik im Lichte dieser Rechte erheblich zweifelhaft ist.⁴⁰²

* * *

Welches *concept* zivilen Ungehorsams legt Dworkin in *Taking Rights Seriously* vor? Folgt man der in der Einleitung favorisierten Interpretation, nach der *concepts* durch theoretische Fragestellungen konstituiert werden, dann geht es Dworkin hier vorrangig um legitimen Ungehorsam gegenüber Gerichtsurteilen. Nachgelagert ist für ihn die dadurch noch nicht beantwortete Frage, wie mit diesem Ungehorsam umgegangen werden sollte.

Seiner *conception* nach ist Ungehorsam dann legitim, wenn er in strittigen Fällen erfolgt, in denen wohlmeinende und kompetente Personen zu abweichenden Urteilen darüber gelangen können, was das Recht verlangt. Insofern dieser Ungehorsam keine wesentlichen anderen gesetzlichen Rechte beeinträchtigt (etwa durch Gewaltanwendung) und in erster Linie politische Kosten verursacht, ist er *prima facie* legitim.

⁴⁰⁰ Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 110–115, 214–15.

⁴⁰¹ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 215.

⁴⁰² Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 217–19.

Zwar hat ziviler Ungehorsam auch bei Dworkin eine gewisse Appelfunktion – er spiegelt bei ihm das rechtlich-normative Gewicht der abweichenden Rechtsauffassung der ungehorsamen Personen –, aber die wesentliche Differenz zu Rawls ist, dass bei diesem gerade keine *unklare* Rechtsfrage zu klären ist, sondern *offensichtliches* Unrecht vorliegt. Ziviler Ungehorsam mahnt bei ihm nicht nur eine *fehlerhafte* Entscheidung an, sondern bringt zum Ausdruck, dass die betreffende Ungerechtigkeit so schwerwiegend ist, dass sie die Fortsetzung der politischen Gemeinschaft gefährdet. Es ist vor diesem Hintergrund sinnvoll, sogar unterschiedliche *concepts* eines Appells an den Gerechtigkeitssinn zu unterscheiden, also Rawls' *concept* von zivilem Ungehorsam noch genauer zu fassen: Dworkins Appell richtet sich an die politische Öffentlichkeit und regt eine Befassung mit komplizierten Rechtsfragen an. Der Appell bei Rawls dagegen ist in der inhaltlichen Frage eigentlich entschieden. Es ist offensichtlich, dass eine erhebliche Ungerechtigkeit vorliegt. Er richtet sich bei Rawls daher weniger an die intellektuelle Dimension des Gerechtigkeitssinns als an sein motivationales Moment: Wieso wird das, was als offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeit öffentlich anerkannt ist, nicht beseitigt?

5.1.2 »Civil Disobedience and Nuclear Protest« in *A Matter of Principle*

Anlässlich der Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss in Deutschland hat Dworkin in »Civil Disobedience and Nuclear Protest« politischen Ungehorsam aus einer politisch-moralischen Perspektive thematisiert. Der in *A Matter of Principle* abgedruckte Aufsatz wurde von ihm ursprünglich als Vortrag auf einer von Jürgen Habermas organisierten Konferenz zum zivilen Ungehorsam unter der Schirmherrschaft der SPD im September 1983 in Bonn gehalten.⁴⁰³ Die Perspektive des Vortrags ist, wie gesagt, eine politisch-moralische und keine rechtsphilosophische. Zwar verweist Dworkin gegen Ende des Textes auf seine Argumente in *Taking Rights Seriously*,⁴⁰⁴ aber die politisch-moralischen Überlegungen werden von ihm unabhängig von der dort vertretenen Rechts-theorie entwickelt und sind in dieser Form nicht von ihr abhängig.

Dworkin setzt für sein *concept* zivilen Ungehorsams voraus, dass die grundsätzliche Legitimität der politischen Ordnung anerkannt wird und seine Motivation nicht kriminell in dem Sinne ist, dass die betreffenden Personen aus egoistischen Motiven handeln. Ziviler Ungehorsam ist für ihn ein Appell an den »kollektiven moralischen Sinn der Gemeinschaft«⁴⁰⁵, der vor einem Hintergrund grundsätzlicher Meinungsverschiedenheiten darüber stattfindet, was gerecht ist:

⁴⁰³ Vgl. Dworkin, *A Matter of Principle*, 404.

⁴⁰⁴ Vgl. Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 114–15.

⁴⁰⁵ Übers. S. I.: »the collective moral sense of the community« (Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 105).

Civil disobedience is a feature of our political experience, not because some people are virtuous and others wicked, or because some have a monopoly of wisdom and others of ignorance. But because we disagree, sometimes profoundly, in the way independent people with a lively sense of justice will disagree, about very serious issues of political morality and strategy.⁴⁰⁶

Im Gegensatz zu *Taking Rights Seriously*, wo gerade die Möglichkeit, trotz anders lautender Gerichtsurteile im Recht zu sein die Legitimität zivilen Ungehorsams begründet, schlägt Dworkin nun stattdessen vor, die Frage der Legitimität nicht an den Inhalt der Gründe zu knüpfen, sondern an ihre Art:

We must aim, that is, to make our judgments turn on the kinds of convictions each side has, rather than the soundness of these convictions. We might call a theory of that type a *working theory of civil disobedience*.⁴⁰⁷

Für seine Arbeitstheorie zivilen Ungehorsams unterscheidet Dworkin drei mögliche Motiv- oder Überzeugungslagen, die dem Ungehorsam zugrunde liegen können. Hinzu kommt noch eine Unterscheidung, die die Ziel- und Mittelwahl des Ungehorsams betrifft. Dieser kann versuchen, die Mitbürgerinnen zu *überzeugen* oder er kann dazu dienen, die *Kosten einer Politik in die Höhe zu treiben*, sodass die politische Mehrheit diese schließlich verändert oder einstellt, ohne dass sie von der unabhängigen Richtigkeit dieser Entscheidung überzeugt ist. Die Motiv- oder Überzeugungslagen sind: (1) Integrität, (2) Gerechtigkeit und (3) Politik:

Integrität: Integritätsmotive liegen vor, wenn Personen die Befolgung eines Gesetzes deswegen verweigern, weil es eine Handlung von ihnen verlangt, die diese aus Gewissensgründen ablehnen. Vor Augen hat Dworkin hier Verstöße gegen den *Fugitive Slave Act* durch Personen, die seine Befolgung für unmoralisch hielten, oder die Weigerung von Wehrpflichtigen ihrer Einberufung in einem von ihnen für verwerflich befundenen Krieg Folge zu leisten. Dworkins Position in diesem Fall lautet:

Almost everyone would agree, I think, that people in this position do the right thing, given their convictions, if they break the law. Of course, violence and terrorism cannot be justified in this way. If someone's conscience will not let him obey some law, neither should it let him kill or harm innocent people.⁴⁰⁸

Sieht man davon ab, dass Dworkin nur eine *Arbeitstheorie* vorlegen möchte, dann stellt sich hier die Frage, wie das Verbot von Terrorismus oder Gewalt gerechtfertigt werden kann. Zusätzlich könnte man Dworkin vorwerfen, seine Beispiele so gewählt zu haben, dass sie mit unseren moralischen Überzeugungen, etwa im Fall der Sklaverei, in Einklang stehen. Geht es bei dieser Form zivilen Ungehorsams darum, die Integrität von Personen

⁴⁰⁶ Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 105–6.

⁴⁰⁷ Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 106.

⁴⁰⁸ Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 108.

zu schützen, dann würden durch sie vermutlich auch problematischere Fälle erfasst. In Wahn und Eifer könnte die Integrität von Personen alles Mögliche verlangen. Möchte man hier jedoch sinnvollerweise legitime von illegitimen Gewissensnöten unterscheiden, dann wird man nicht um eine Antwort auf jene umstrittenen Fragen herumkommen, die Dworkin nicht entscheiden möchte.

Gerechtigkeit: Im Gegensatz zu Integritätsmotiven zielen Gerechtigkeitsmotive auf »den Abbau unmoralischer politischer Programme«⁴⁰⁹ ab. Unmoralisch sind Politiken, wenn sie die Rechte von Personen verletzen. Es geht beim gerechtigkeitsbasierten zivilen Ungehorsam also darum darauf hinzuweisen, dass Rechte von Personen verletzt werden. Rechte haben bei Dworkin grundsätzlich die Rolle von Trümpfen. Sie verbieten, dass bestimmte Überlegungen – etwa Nutzenargumente oder bloße Interessen – gegen sie aufgewogen werden. Anders als beim integritätsbasierten zivilen Ungehorsam, bei dem letztlich die individuelle Nichtbefolgung eines Gebotes zentral ist, geht es beim gerechtigkeitsbasierten Ungehorsam darum, eine politische Entscheidung oder Praxis zu verändern. Er richtet sich daher an die übrigen Mitbürgerinnen. Wie gesagt, setzt Dworkin voraus, dass die betreffende politische Ordnung grundsätzlich anerkannt wird und der zivile Ungehorsam keinen gewalttätigen Umsturz oder ähnliche revolutionäre und militärische Akte beinhaltet. Unter diesen Bedingungen ergeben sich zwei strategische Möglichkeiten: (1) Politischer Ungehorsam kann dazu eingesetzt werden, die Mitbürgerinnen von der Ungerechtigkeit der Politik oder eines Gesetzes zu *überzeugen* oder (2) er kann darauf abzielen, die Kosten dieser Ordnung in die Höhe zu treiben, sodass sie die Mehrheit schließlich zum Einlenken *zwingen*. Kostensteigerungsstrategien können unterschiedlich ausfallen und beispielsweise auch »einschüchtern, Furcht und Unbehagen hervorrufen«⁴¹⁰. Ihr Ziel ist es, die Durchsetzung einer Politik so kompliziert und aufwendig zu gestalten, sodass es schließlich klüger ist, sie nicht weiter zu verfolgen. Aus der Gerechtigkeitsintention ergeben sich allerdings einige Einschränkungen: Da das Ziel die Gerechtigkeit der Gesellschaft ist – immer betrachtet vom subjektiven Standpunkt der ungehorsamen Personen, die grundsätzlich die betreffende politische Ordnung anerkennen –, muss die Mittelwahl rational erfolgen. Eine Form politischen Ungehorsams, die die Gesamtsituation verschlechtert, weil sie zu Vergeltungsmaßnahmen führt und die politischen und gesellschaftlichen Fronten verhärtet, erfüllt diese Bedingung beispielsweise nicht. Grundsätzlich müssen auch aussichtsreiche ordentliche politische Verfahren zur Gesetzesänderung erfolglos durchlaufen worden sein. Schließlich gilt, dass geeigneten Überzeugungsstrategien der Vorrang vor Kostensteigerungsstrategien zu ge-

⁴⁰⁹ Übers. S. I.: »intimidation, fear, and anxiety« (Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 109).

⁴¹⁰ Übers. S. I.: »the dismantling of an immoral political program« (Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 109).

ben ist. Letztere, so fordert Dworkin, müssen »gewaltlos« bleiben.⁴¹¹ Nicht geklärt wird, ob diese Gewaltlosigkeit mit der von ihm beschriebenen Einschüchterung, Angst und dem Unwohlsein verträglich ist, auf die Kostensteigerungsstrategien abzielen können. Mangels Textstellen wäre eine Festlegung hier rein spekulativ. Minimalkonsens in der Debatte ist der Ausschluss quasi-militärischer Gewalt, die auf die Vernichtung des Gegenübers abzielt.⁴¹² Grundsätzlich könnte sich Dworkin dieser Auffassung anschließen.

Politik (»policy«): Dworkin zufolge gibt es einen Bereich politischer Entscheidungen, solche etwa, die das Gemeinwohl betreffen, in denen unterschiedliche Politiken legitimerweise verfolgt werden dürfen. Sie tangieren keine Fragen grundsätzlicher politischer Moralität oder Gerechtigkeit. Zwar ist auch in diesen Fragen kein Konsens zu erwarten, aber alle Parteien erkennen an, dass sie berechtigterweise dem Mehrheitsprinzip unterliegen.⁴¹³ Geht man beispielsweise davon aus, dass ein Raumfahrtprogramm zwar teuer ist, aber sonst keine Rechte von Bürgerinnen berührt und auch anderweitig nicht ungerecht ist, dann dürfen Gesellschaften, wenn sie dies mit Mehrheit beschließen, ein solches Programm unterhalten. Das mag einigen ihrer Mitglieder zwar unklug, absurd oder »verblendet« erscheinen, weil die Mittel stattdessen in der Medizinforschung verwendet werden könnten, aber das ändert nichts daran, dass es sich bei der Entscheidung um eine Politik handelt, die legitim ist. Gegen Mehrheitsentscheidungen dieser Art scheinen Dworkin daher nur Überzeugungsstrategien legitim zu sein, die auf eine Einsicht der Mitbürgerinnen bauen.

Hinsichtlich des Umgangs mit den unterschiedlichen Formen politischen Ungehorsams äußert sich Dworkin nur kurz. Seine Überlegungen zeigen, so die These, dass politischer Ungehorsam, gegeben den jeweiligen subjektiven Horizont, in bestimmten Formen als legitime Handlungsweise akzeptiert werden sollte. Diesen Umstand sollten Gerichte bei ihrer Urteilsfindung berücksichtigen, was jedoch nicht ausschließt, dass Rechtsverstöße sanktioniert werden.⁴¹⁴

Im Vergleich mit Rawls wird deutlich, dass Dworkin eine allgemeinere »Theorie« politischen Ungehorsams anbietet, die über Rawls' Vorstellung zivilen Ungehorsams hinausgeht und auch solche Handlungen erfasst, die bei ihm in die Kategorie der Militanz fallen oder in den Bereich der Weigerung aus Gewissensgründen. Sein *concept* zivilen

⁴¹¹ Vgl. Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 108–10.

⁴¹² Vgl. Celikates, »Democratizing Civil Disobedience«, 986; Scheuerman, *Civil Disobedience*, 8.

⁴¹³ Vgl. Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 111.

⁴¹⁴ Vgl. Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 114–16.

Ungehorsams ist hier also sehr weit gefasst. Es lässt sich im Kern mit einem *legitimen Rechtsbruch in einem liberalen und demokratischen Rechtsstaat* umreißen. Weil das *concept* so weit gefasst ist, ergibt sich auf der Ebene der *conception* keine einheitliche Definition. Welche Form ziviler Ungehorsam annehmen muss, um grundsätzlich legitim zu sein, hängt von den Motivlagen und Überzeugungen derjenigen ab, die ihn praktizieren.

Klammert man den integritätsbasierten zivilen Ungehorsam aus, der bei Rawls durch die Weigerung aus Gewissensgründen⁴¹⁵ erfasst wird, dann ergeben sich im Vergleich der beiden Theorien zivilen Ungehorsams zwei Unterschiede: (1) Ein Unterschied ergibt sich durch den von Rawls vertretenen liberalen Legitimitätsgrundsatz. Insofern gerechte politische Verfahren befolgt werden und das Ideal der öffentlichen Vernunft realisiert wird, sind erlassene Gesetze und verfolgte Politiken legitim und als solche von Bürgerinnen zu achten. Das dürfte manchen politischen Ungehorsam ausschließen, den Dworkin grundsätzlich für legitim erachtet, nämlich Ungehorsam, der sich gegen legitime Mehrheitsentscheidungen, die unter fairen Bedingungen zustande kommen, mit einer Überzeugungsstrategie wendet. (2) Damit zusammenhängend wird der Appellcharakter des zivilen Ungehorsams, wenn er eine Überzeugungsstrategie verfolgt, von Dworkin anders konzipiert: Der zivile Ungehorsam findet bei ihm vor dem Hintergrund nicht aufzulösender Meinungsverschiedenheiten statt. Solche Meinungsverschiedenheiten sind jedoch bei Rawls im Fall *offensichtlicher* Ungerechtigkeiten ausgeschlossen. Das Ziel seines Appells an den Gerechtigkeitssinn ist nicht die öffentliche Debatte einer umstrittenen Gerechtigkeitsfrage, sondern der Appell tritt im Rahmen eines moralischen Dilemmas auf: Entweder müssen dem als berechtigt anerkannten Ungehorsam Reformen folgen oder es muss die Bereitschaft bestehen, den so anerkannten Protest und die Minderheit zu unterdrücken.

5.1.3 Überzeugungsstrategien

Die Diskussion von Dworkins Überlegungen zum zivilen Ungehorsam haben gezeigt, dass die für diese Arbeit wesentliche Differenz zu Rawls' Vorstellung in der Art liegt, in der (bei Dworkin nur bestimmte Formen zivilen Ungehorsams) an die moralischen

⁴¹⁵ Rawls' Konzeption der Weigerung aus Gewissensgründen hat gegenüber Dworkins integritätsbasierten Vorstellungen zivilen Ungehorsams den Vorteil, dass sie die Frage beantworten kann, welche Gewissensentscheidungen einen besonderen Schutzanspruch behaupten können. Es sind solche, die letztlich dazu beitragen, die Gerechtigkeit einer Gesellschaft insgesamt zu erhalten oder zu verbessern. Im Fall der Weigerung etwa, einer Einberufung Folge zu leisten, würde der bloße Verweis auf das eigene Gewissen bei Rawls keinen hinreichenden Grund darstellen. Die Wehrdienstverweigerung ist vielmehr unter gerechten Verhältnissen eine Ungerechtigkeit, denn sie erlässt Bürgerinnen eine Bürde, die aus Gerechtsigkeitsgründen eigentlich gleich zu verteilen ist. Die Wehrdienstverweigerung ist unter nicht-idealnen Bedingungen deswegen aus Gewissensgründen statthaft, weil sie laut Rawls ein Gegengewicht darstellt: Sie wirkt den Tendenzen von Staaten entgegen, Kriege aus Eigeninteresse oder anderweitig unzulässigen Motiven zu führen (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, § 8).

Fähigkeiten und Einsichtsbereitschaften der Mitbürgerinnen appellieren. Grundsätzlich teilt Dworkin mit Rawls die Einschätzung, dass der Erfolg der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre wesentlich darauf beruhte, das Gewissen der Mitbürgerinnen anzusprechen. Diese Auffassung, dass es der Gewissensappell war, der den Ausschlag gab, ist umstritten und ich möchte mir diese These hier nur insofern zu Eigen machen, als ein Appell an den Gerechtigkeitssinn *einen* Beitrag geleistet haben kann. Kostensteigerungsstrategien sind nicht darauf ausgerichtet, die Mitbürgerinnen von der Richtigkeit einer politischen Auffassung zu überzeugen. Aber sie können im Sinne Rawls' die Mitbürgerinnen durchaus in eine moralische Zwangslage versetzen. Hat die Mehrheit einen eigentlich wirksamen Gerechtigkeitssinn, dann wird sie anerkennen, dass der Protest der Minderheit berechtigt ist und sie sich legitimerweise, etwa wie im Fall des *Montgomery Bus Boykotts* weigert, eine ungerechte Institution weiter zu befolgen. Die Praxis führte im Beispieldfall zu erheblichem Kostendruck, da die Buslinien in Montgomery nicht mehr wirtschaftlich betrieben werden konnten, aber der Boykott fand eben auch vor dem Hintergrund einer offensichtlichen Ungerechtigkeit statt. Gegen ihn vorzugehen, war damit immer auch ein Versuch, eine ungerechte gesellschaftliche Ordnung durchzusetzen. Der Fall läge im Sinne einer moralischen Dilemmasituation nicht vor, wenn das Anliegen stattdessen im Erzwingen einer bestimmten Buslackierung gelegen hätte.

Betrachtet man Dworkins Erläuterungen, wie die Überzeugungsstrategie im Fall der Bürgerrechtsbewegung funktionierte, verringert sich der Abstand zu Rawls' Position:

The rhetoric of American politics had for some decades been freighted with the vocabulary of equality, and the Second World War had heightened the community's sense of the injustice of racial persecution. I do not deny that there was and remains much hypocrisy in that rhetoric and alleged commitment. But the hypocrisy itself provides a lever for persuasive strategies. The majority, even in the South, blushed when it was forced to look at its own laws. There was no possibility of a political majority saying, »Yes, that is what we're doing. We're treating one section of the community as inferior to ourselves.« And then turning aside from that with equanimity. Civil disobedience forced everyone to look at what the majority could no longer, for a variety of reasons, ignore. So minds were changed, and the sharpest evidence of the change is the fact that halfway through the battle the law became an ally of the movement rather than its enemy.⁴¹⁶

Ausgangspunkt für die Überzeugungsstrategie ist eine Situation, in der sich eine Gesellschaft gewissermaßen »im Glanz bestimmter Werte und Gerechtigkeitsgrundsätze sonnt«, ohne ihre praktischen Konsequenzen tatsächlich zu tragen. Ziviler Ungehorsam deckt diese Heuchelei auf. Er zwingt die Mehrheit dazu, entweder zu den tatsächlich realisierten Werten und Grundsätzen zu stehen oder politische Reformen zu veranlassen. Voraussetzen muss die Überzeugungsstrategie, dass die erheuchelten Werte tatsächlich ein entscheidendes Gewicht haben, also zu einem gewissen Umfang den Gerechtig-

⁴¹⁶ Dworkin, »Civil Disobedience and Nuclear Protest«, 109–10.

keitssinn der Mitbürgerinnen bestimmen. Es ist, um die verbleibende Differenz zu Rawls zu markieren, unklar, ob hier ein wirkliches *Überzeugen*, also eine *Revision von Überzeugungen angesichts besserer Argumente*, stattfand oder nicht vielmehr nur ihrer normativen Kraft durch den Ungehorsam »nachgeholfen« wurde, wie dies bei Rawls der Fall ist.

5.2. Demokratische und radikal-demokratische Theorien zivilen Ungehorsams

Seit Cohen und Arato in *Civil Society and Political Theory* die einflussreiche Unterscheidung zwischen liberalen und demokratischen Theorien zivilen Ungehorsams eingeführt haben, hat sich mangels neuer Beiträge im »liberalen Lager« nur das demokratische Pendant »diversifiziert«. Das Feld reicht von republikanischen⁴¹⁷ Theorien, über diejenigen, die sich an einem Modell deliberativer Demokratie⁴¹⁸ orientieren, bis hin zu radikal-demokratischen⁴¹⁹ Varianten. Die Differenzen unter diesen Theorien sind nicht nur erheblich, sondern resultieren auch aus unterschiedlichen hintergrundtheoretischen Annahmen. Als *demokratische* Theorien eint sie daher lediglich eine Familienähnlichkeit. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zum zivilen Ungehorsam sind jeweils Annahmen über »die« Demokratie.⁴²⁰ Folgt man Cohen und Arato, dann steht hinter »der«

⁴¹⁷ Vgl. Markovits, »Democratic Disobedience«.

⁴¹⁸ Vgl. Habermas, »Ziviler Ungehorsam«; Habermas, *Faktizität und Geltung*; Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*; Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«.

⁴¹⁹ Vgl. Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«; Celikates, »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«; Celikates, »Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice«; Celikates, »Democratizing Civil Disobedience«; Celikates, »Radical Democratic Disobedience«.

⁴²⁰ Annahmen über die impliziten Ideen, die demokratischen Rechtsstaaten zugrunde liegen, sind auch für Rawls' Politischen Liberalismus zentral. Dass er in der Regel als »liberale Theorie zivilen Ungehorsams« interpretiert wird, liegt in der Hauptsache daran, dass diese Gedanken in der *Theory of Justice* noch keine Rolle spielen. Aus der Gerechtigkeitsperspektive, die dort maßgeblich ist, leitet Rawls nur sehr wenige konkrete Folgerungen für die politischen Strukturen gerechter Gesellschaften ab. Das liegt bei Rawls wesentlich daran, dass zentrale Fragen der Institutionalisierung politischer Freiheiten auf der Ebene der Verfassungsgebung gelöst werden müssen, die laut Rawls keine rein philosophische Problemstellung formuliert. Wie sich Möglichkeiten der politischen Einflussnahme möglichst gleichwertig für alle Bürgerinnen realisieren lassen, hängt unter anderem von empirischen Umständen ab, die Rawls in der *Theory of Justice* nicht näher erörtert (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, § 31; Rawls, *Political Liberalism*, 298). Die Hinweise, die Rawls gibt, sind daher vage: » All citizens should have the means to be informed about political issues. They should be in a position to assess how proposals affect their well-being and which policies advance their conception of the public good. Moreover, they should have a fair chance to add alternative proposals to the agenda for political discussion. The liberties protected by the principle of participation lose much of their value whenever those who have greater private means are permitted to use their advantages to control the course of public debate. For eventually these inequalities will enable those better situated to exercise a larger influence over the development of legislation. In due time they are likely to acquire a preponderant weight in settling social questions, at least in regard to those matters upon which

Demokratie das Ideal einer *unmittelbareren und gleichen* Teilhabe aller Bürgerinnen am politischen Geschehen. Ein solches Ideal ist sicherlich utopisch,⁴²¹ aber man kann aus seinem Scheitern mindestens zwei mögliche Schlüsse ziehen, von denen ausgehend nachfolgend eine demokratische und eine radikal-demokratische Theorie zivilen Ungehorsams nachgezeichnet werden: (1) Politischer Ungehorsam kann unter nicht-idealnen Umständen dazu beitragen, Abweichungen von diesem Ideal zumindest ein Stück weit entgegenzuwirken. (2) Da das Ideal offensichtlich nicht realisiert werden kann, sind politische Institutionen unweigerlich defizitär und die politischen Rechte von Bürgerinnen nicht umfänglich verwirklicht. Politischem Ungehorsam kommt dann nicht mehr die Funktion zu, diese Defizite unmittelbar zu beheben, denn jede andere Form der Institutionalierung wäre ebenfalls unzureichend, sondern er dient dazu, diese »eingefahrenen Formen der Unfreiheit und Ungleichheit«⁴²² herauszufordern und damit ihre Persistenz zu verhindern. Politischer Ungehorsam in diesem radikal-demokratischen Verständnis hat die Aufgabe, gegen die konstituierte Macht der politischen Institutionen der konstitutiven Macht der Bürgerinnen zum Ausdruck zu verhelfen. Er ist wesentlicher Teil der »nichtabschließbare[n] Praxis der Demokratisierung«⁴²³.

5.2.1 William Smith: Demokratischer ziviler Ungehorsam

Die erste der beiden oben aufgemachten Option ist umfassend von Smith in *Civil Disobedience and Deliberative Democracy* ausgearbeitet worden. Seine Theorie ist die am weitesten entwickelte Theorie zivilen Ungehorsams, die einen Hintergrund in der deliberativen Demokratietheorie hat, und bietet sich daher beispielhaft für die Diskussion »der« demokratischen Theorie zivilen Ungehorsams an.

Smiths Überlegungen zum zivilen Ungehorsam nehmen ihren Ausgang bei der für die deliberative Demokratie zentralen These, dass der Kern des politischen Handelns in Demokratien in der *Deliberation* und nicht in »Wahlen, Interessenaggregation, Grundrechten und sogar Selbstregierung«⁴²⁴ liegt. Als ziviler Ungehorsam erscheint dann derjenige politische Ungehorsam, dem eine förderliche Wirkung für die Deliberation zugeschrieben werden kann.⁴²⁵

they normally agree, which is to say in regard to those things that support their favored circumstances.« (Rawls, *Theory of Justice*, 198). Man kann Rawls sicherlich nicht vorwerfen, dass er hier einem Elitenmodell der Demokratie das Wort redet (vgl. Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, 590).

⁴²¹ Vgl. Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, 590.

⁴²² Übers. S. I.: »entrenched forms of unfreedom and inequality« (Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 129).

⁴²³ Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 296.

⁴²⁴ Übers. S. I.: »voting, interest aggregation, constitutional rights, or even self-government« (Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 1; Smith zitiert diese Stelle zustimmend, vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 105).

⁴²⁵ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 105.

Die gesellschaftlichen Institutionen, die Rawls aus seiner Gerechtigkeitsperspektive als erheblich oder sogar offensichtlich ungerecht bezeichnen würde, werden bei Smith als Formen von »*deliberative disrespect*«⁴²⁶ konzeptionalisiert. Deliberativer Respekt werde versagt, wenn Regierungen gegenüber ihren Bürgerinnen keine vernünftig rechtfertigbare Erklärung für ihre Politik geben können. Das ist bei Smith in der Regel dann der Fall, wenn diese Politik für Rawls eine offensichtliche Ungerechtigkeit darstellen würde, also etwa bei politischer Entrechtung, Einschränkungen religiöser Freiheit etc.⁴²⁷

Der Fokus von Smiths Überlegungen liegt jedoch auf nichtoffensichtlichen Ungerechtigkeiten und insbesondere strukturellen Defiziten der politischen Institutionen, die den deliberativen Prozess erheblich stören und verzerrn können und bezüglich derselben ziviler Ungehorsam, so die These, als Korrekturmechanismus fungieren könne. Smith erfasst diese Ungerechtigkeiten als »*deliberative disagreement*«⁴²⁸:

The thought is that civil disobedience can be justified as a means of contesting discursive blockages that inhibit the proper functioning of the public sphere in a deliberative democracy. The public sphere is the network of forums within which citizens debate and discuss issues of common concern. Civil disobedience, I suggest, can be justified as part of a broader campaign to publicize urgent and important agendas—or >discourses<—that receive insufficient consideration in the public sphere due to the pervasive effects of *deliberative inertia*.⁴²⁹

Die Aufgabe der Öffentlichkeit (»*public sphere*«) ist die politische Willensbildung in einer Gesellschaft. Im Gegensatz zu Rawls' öffentlicher Vernunft ist diese Aufgabe bei Smith weiter gefasst und damit auch das, was Smith als Öffentlichkeit versteht. Die öffentliche Vernunft bei Rawls ist ausschließlich mit der *Rechtfertigung politischer Entscheidungen* befasst und weite Teile der politischen Willensbildung erfolgen bei ihm in der sogenannten »*Hintergrundkultur*« (»*background culture*«) einer Gesellschaft. Bei Smith dagegen debattiert die Öffentlichkeit sämtliche Belange von öffentlichem Interesse. Eine Unterteilung in engere politische Entscheidungen und allgemeine Debatten gibt es bei Smith nicht und Diskurse über beide Bereiche finden bei ihm in der Öffentlichkeit statt. Zivilem Ungehorsam kommt dabei die Aufgabe zu, »*deliberative Hindernisse*« zu beseitigen. Deliberative Hindernisse können unterschiedliche Formen annehmen:

Zugang zur Öffentlichkeit: Akteurinnen, für die politische Entscheidungen erhebliche Relevanz haben, können vom Zugang zur Öffentlichkeit ausgeschlossen sein. Das betreffe beispielsweise Asylsuchende, Migrantinnen und andere Nicht-

⁴²⁶ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 40.

⁴²⁷ Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 40.

⁴²⁸ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 47.

⁴²⁹ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 60.

Staatsangehörige, die üblicherweise ihre Interessen in nationalstaatlich organisierten Öffentlichkeiten nicht artikulieren können.⁴³⁰

Strukturelle Ungleichheit: Die Fähigkeit, sich in der politischen Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen und die eigenen Anliegen wirksam zu artikulieren, hängt wesentlich von sozialem und politischem Kapital ab und die Anerkennung von Perspektiven wird durch kulturelle Stereotype behindert.⁴³¹

Deliberative Inertia (im engeren Sinn): Die politische Willensbildung in der Öffentlichkeit wird durch »conceptual frameworks«⁴³² bestimmt. Deliberative Hindernisse treten auf, wenn diese Diskurse so hegemonial eingefahren sind, dass alternative Formen der Weltdeutung marginalisiert werden und dadurch keinen Einfluss auf die politische Willensbildung mehr haben können. Hegemoniale Diskurse dieser Art sind etwa »der Neoliberalismus«, demgegenüber marginalisierte Diskurse beispielsweise der Umweltdiskurs.⁴³³

Fehlende politische Umsetzung: Schließlich kann das politische System darin versagen, weitgeteilte Resultate der Willensbildung der Öffentlichkeit in politische Entscheidungen zu übersetzen.⁴³⁴

In seinem *Civil Disobedience and Deliberative Democracy* folgt Smith in der Definition zivilen Ungehorsams Rawls:

Civil disobedience is defined throughout as a *public, non-violent, conscientious yet political act, contrary to law, carried out to communicate opposition to law and policies of government*.⁴³⁵

Ziviler Ungehorsam erfolgt *öffentlich*, wenn er offen erfolgt und kein Versuch unternommen wird, sich einer Verhaftung zu entziehen. Er ist *gewaltfrei*, wenn Personen nicht physisch verletzt werden und ihr Eigentum nicht beschädigt wird. *Gewissensbestimmt* ist der Ungehorsam, wenn die Opposition gegen Gesetze und politische Akte durch moralische, ethische oder pragmatische Gründe gerechtfertigt wird. Als *politische Handlung* versucht er, grundsätzliche Opposition zu kommunizieren und so eine Veränderung von Gesetzen und Politiken lokaler, nationaler und internationaler Regierungsorganisationen zu erzielen.⁴³⁶

Eine Herausforderung für Smith stellt die Konfrontation dieser Perspektive auf zivilen Ungehorsam mit seiner Praxis dar: Politischer Ungehorsam ist nicht grundsätzlich auf die Kommunikation von Gründen und Überzeugungen angelegt, um

⁴³⁰ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 112.

⁴³¹ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 112–13.

⁴³² Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 113.

⁴³³ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 113–14.

⁴³⁴ Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 73.

⁴³⁵ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 3.

⁴³⁶ Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 3.

Deliberationen in den unterschiedlichen öffentlichen Sphären voranzutreiben. Neben ästhetisch-expressiven Formen des Ungehorsams sind insbesondere solche, die Zwang auf die Mitglieder der Öffentlichkeit ausüben (etwa Kostensteigerungsstrategien) nicht ohne Weiteres mit dem Ideal freier Deliberation zu vereinbaren.⁴³⁷ Insgesamt plädiert er dafür, dass es zwischen zivilem Ungehorsam und den definierenden Normen des deliberativen Prozesses einen konstruktiven Zusammenhang geben müsse, auch wenn er zu diesen bisweilen in ein Spannungsverhältnis treten könne.⁴³⁸ Den kommunikativen Rahmen zivilen Ungehorsams verlassen in seiner Terminologie beispielsweise *direct actions*, also Handlungen, die unmittelbar darauf gerichtet sind, ein Übel zu beseitigen oder seine Entstehung zu verhindern, und hierfür ausschließlich strategisch und nicht kommunikativ vorgehen. Derartige Handlungen, die sich in Teilen mit Rawls' militanten Handlungen decken, können, so Smith, unter bestimmten Umständen gerechtfertigt sein, auch wenn sie nicht in einem deliberativen Modus ablaufen.⁴³⁹

* * *

Auch wenn Smith Rawls' Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn in seinem Sinn als eine kommunikative Handlung deutet,⁴⁴⁰ gibt es zwischen beiden Vorstellungen zivilen Ungehorsams einen wichtigen Unterschied. Im Sinne eines *concepts* ist ziviler Ungehorsam bei Smith ein politischer Ungehorsam, der auf die Förderung (in einem weiten Sinn) der deliberativen Prozesse in einer Demokratie gerichtet ist. Da Smith die Beschränkung auf eine politische Öffentlichkeit wie bei Rawls nicht teilt, muss ziviler Ungehorsam auf der Ebene der *conception* sich bei ihm nicht an grundsätzlich anerkannte und wesentliche politische Grundsätze oder Überzeugungen in der Gesellschaft richten, sondern er kann auch neue Vorstellungen und Ideen in ihre weite(n) Öffentlichkeit(en) einführen.

Ob der von Smith beschriebene zivile Ungehorsam die von ihm skizzierten deliberativen Hindernisse in einer demokratischen Gesellschaft überwinden kann, hängt wesentlich von empirischen Faktoren ab. Das größere mediale Interesse an zivilem *Ungehorsam* kann beispielsweise dazu beitragen, marginalisierte Positionen in den Fokus der Öffentlichkeit zu bringen.⁴⁴¹ Jedoch bietet die Form des Protests nicht nur eine Gelegenheit, die Stärke der jeweiligen Überzeugung zu übermitteln und im Rahmen

⁴³⁷ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 118–23.

⁴³⁸ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 124.

⁴³⁹ Vgl. Smith, »Disruptive Democracy. The Ethics of Direct Action«.

⁴⁴⁰ Vgl. Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 107–8.

⁴⁴¹ Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 462.

institutioneller Folgen wie Sanktionen, den Deliberationsprozess voranzutreiben.⁴⁴² Die Diskussion der Angemessenheit politischen Ungehorsams kann stattdessen aber auch den Fokus vom inhaltlichen Aspekt des Protests auf die Legitimität seiner Form verlagern. Das kann unter Umständen die Öffentlichkeit sogar daran hindern, die Sachfrage effektiv zu diskutieren.

Folgt man der hier vorgeschlagenen Interpretation von Rawls' Appell an den Gerechtigkeitssinn, dann wird deutlich, dass ziviler Ungehorsam bei Smith gerade nicht wesentlich auf die Erzeugung einer moralischen Dilemma- oder Zwangssituation hinausläuft. Bei ihm, wie auch bei Habermas, ist ziviler Ungehorsam keine unmittelbar »moralische Herausforderung«, sondern ausgehend vom Ideal der Deliberation sollen »auch abseits klarer Grundrechtsverletzungen [...] die öffentliche Debatte über weiter gefasste Probleme, Themen und Agenden«⁴⁴³ stimuliert werden. Ziviler Ungehorsam richtet sich an »das kritische Urteil eines Staatsbürgerpublikums«⁴⁴⁴ und nicht wie bei Rawls an eine eigentlich wirksame tiefliegende moralische Überzeugung im Gerechtigkeitssinn einer Person. Bei Rawls erlauben die offensichtlichen, erheblichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten gerade keinen echten Dialog, der im Sinn eines Austausches von Argumenten zu verstehen ist. Es ist bei Rawls, anders als bei Smith, von vorneherein klar, dass eine Ungerechtigkeit vorliegt, die beseitigt werden muss, wenn die Gesellschaft weiterhin als eine Form der Zusammenarbeit fortgeführt werden soll. Mit dieser von ihr eigentlich geteilten Einsicht wird die Mehrheit bei Rawls gewissermaßen *konfrontiert*. Sie ist *keine Frage, über die deliberiert* werden muss.

Insgesamt betrachtet schließen sich die beiden unterschiedlichen Vorstellungen zivilen Ungehorsams nicht aus. *Prima facie* scheint Rawls' Modell den Mangel, den erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten darstellen, besser zu erfassen. Dass Bürgerinnen für erhebliche Ungerechtigkeiten keine vernünftigen Gründe gegeben werden können und damit für Smith *deliberative disrespect* vorliegt, erkennt diese Ungerechtigkeiten nur aus einer *politischen Perspektive* an und nicht auch aus der privaten Perspektive, in der solche Ungerechtigkeiten, etwa willkürliche Beschränkungen der Religionsfreiheit, gerade die Vorstellungen vom Guten von Personen beschränken. Dieser Schaden wird nur dann richtig deutlich, wenn aus der umfassenderen Gerechtigkeitsperspektive bei Rawls die Doppelfunktion von Bürgerinnen im Rahmen gesellschaftlicher Zusammenarbeit berücksichtigt wird.

⁴⁴² Vgl. Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, 76; »Deliberative Democratic Disobedience«, 116.

⁴⁴³ Übers. S. I.: »in the absence of clear rights-violations [...] public deliberation across a broader range of problems, issues, and agendas« (Smith, »Deliberative Democratic Disobedience«, 105).

⁴⁴⁴ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 463.

Smiths »deliberativer Ungehorsam« lenkt dagegen den Blick auf Detailfragen der nicht-idealen Theorie, mit denen sich Rawls nicht näher auseinandersetzt hat: Die unzureichende Institutionalisierung von politischen Freiheiten stellt eine erhebliche Ungerechtigkeit dar, die nicht immer offensichtlich ist. Bei Smith sind das etwa deliberative Inertia oder strukturelle Ungerechtigkeiten im Zugang zu und innerhalb der Foren der politischen Öffentlichkeit. Erheblich ist diese Ungerechtigkeit, weil sie weitreichende Folgen für die tatsächliche Gleichheit von Bürgerinnen in politischen Angelegenheiten hat, die auf sämtliche gesellschaftliche Institutionen ausstrahlen können und damit letztlich die Zusammenarbeit insgesamt beeinträchtigen. Wie ich in Unterabschnitt 3.4.1 im dritten Kapitel argumentiert habe, sollte Rawls diese möglichen »blinden Flecke« als Probleme ernst nehmen. Offen ist allerdings wegen der empirischen Fragen, die sich philosophisch nicht beantworten lassen, ob ziviler Ungehorsam, wie er von Smith konzipiert wird, diese tatsächlich adressieren kann. Die Öffentlichkeit muss, damit ziviler Ungehorsam in seinem Sinne erfolgreich sein kann, zur Deliberation bereit sein und den zivilen Ungehorsam auch als deliberativen Beitrag ernst nehmen und über seinen inhaltlichen Punkt streiten, weniger über die Angemessenheit der Protestform. In diesem Fall ist unklar, ob vergleichbare Ergebnisse nicht etwa auch mit *andauernden* ordentlichen Protesten erreicht werden könnten, die sich schließlich qua Persistenz unweigerlich in der Öffentlichkeit niederschlagen müssen.

Ich habe hier die Unterschiede zwischen den Konzeptionen zivilen Ungehorsams bei Rawls und Smith betont, aber auch auf ihre wechselseitige Anschlussfähigkeit hingewiesen. Deutlicher wird im Fall der radikal-demokratischen Theorie zivilen Ungehorsams, die im nachfolgenden Abschnitt kurz dargestellt wird, dass sich ziviler Ungehorsam auch gänzlich ohne die Dimension eines Appells (sei es als moralische Zwangslage oder deliberativ) konzipieren lässt.

5.2.2 Radikale Demokratie und ziviler Ungehorsam

Die radikale Demokratietheorie ist wie auch der Liberalismus eine Theoriefamilie und keine einheitliche Doktrin. Im Folgenden stütze ich mich beispielhaft auf Robin Celikates' radikal-demokratische Theorie zivilen Ungehorsams. Celikates sieht mehrere Familienähnlichkeiten, die die radikal-demokratische Theoriefamilie ausmachen:

- (1) »*Die*« Demokratie wird nicht mit einer bestimmten Menge von Institutionen des liberalen Staates identifiziert, sondern Demokratie wird durch Praxen aktualisiert, die die bestehende Ordnung und den hegemonialen Konsens, auf dem sie ruht, herausfordern. Dies zeigt, so Celikates, den politischen und damit streitbaren Charakter jeder Institution und eröffnet die Möglichkeit zu einer radikalen Neuorganisation der Ordnung.

- (2) Das emanzipatorische Potenzial dieser Neuorganisation wird ausschließlich negativ definiert, nämlich als gegen festgefaßte Formen der Unfreiheit und Ungleichheit gerichtet. Es wird durch die radikal-demokratische Theorie selbst kein positives normatives Ideal formuliert.
- (3) Da grundsätzlich jedes moralische oder rechtliche Prinzip in Frage gestellt werden kann, zielen »radikal transformative politische Praktiken«⁴⁴⁵ auf eine Demokratisierung der Demokratie durch Kämpfe für Freiheit und Gleichheit ab.
- (4) Demokratisches Handeln wird durch Praxen realisiert, die im Sinne einer konstituierenden Macht des *demos* auf die Überwindung *und* Neuerrichtung von Ordnung in kollektiver und kreativer Spontaneität ausgerichtet sind.
- (5) Der *demos*, der sich auf diese Weise »artikuliert«, ist eine inhärent konflikt-hafte und plurale Vielfalt, die niemals einheitlich ist und daher auch nicht vollständig institutionalisiert werden kann. Radikale demokratische Praxis erstreckt sich deswegen stets über die Grenzen von Recht und Staat und nimmt vielfältige Formen an.⁴⁴⁶

Im Gegensatz zur demokratischen Theorie folgert die radikal-demokratische Theorie zivilen Ungehorsams aus dem Scheitern einer angemessenen Institutionalisierbarkeit der demokratischen Idee, dass Ungehorsam zu einer Art notwendigen Ergänzung institutionalisierter Formen werden muss beziehungsweise dies immer ist. Er hat die Funktion, in diesem konflikthaften Verständnis von Demokratie sicherzustellen, dass hegemoniale Strukturen aufgebrochen werden. Wichtig ist, dass auch die radikal-demokratische Version der Demokratie auf Institutionen bezogen bleibt. Ungehorsam artikuliert sich immer gegenüber bestehenden Institutionen.

Ziviler Ungehorsam ist unter diesen Bedingungen höchstens im Ausnahmefall ein Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen. Er äußert sich in der radikal-demokratischen Variante vielmehr »in Momenten echter Konfrontation«⁴⁴⁷ wie Blockadeaktionen und sogar bestimmten Formen der Gewaltanwendung, etwa der Zerstörung von Eigentum. »Civil« bleibt der Ungehorsam, insofern er nicht mit militärischer Logik auf die Vernichtung des Gegenübers abzielt oder Ausschlüsse aufgrund von Rasse, Gender oder Klasse einfordert.⁴⁴⁸ Entsprechend weit fällt Celikates' Definition zivilen

⁴⁴⁵ Übers. S. I.: »radically transformative political practices« (Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 129).

⁴⁴⁶ Vgl. Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 129–30.

⁴⁴⁷ Übers. S. I.: »in moments of real confrontation« (Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 143).

⁴⁴⁸ Vgl. Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 136.

Ungehorsams aus, die insbesondere darum bemüht ist, jede mögliche Form zivilen Ungehorsams zu erfassen:

Als ziviler Ungehorsam gilt ein absichtlich rechtswidriges und prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln, mit dem das Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze oder politische Maßnahmen zu verändern (zu verhindern, oder zu >forcieren<). Diese minimalistische Bestimmung lässt bewusst [...] offen, ob ziviler Ungehorsam immer öffentlich, gewaltlos, nur gegen staatliche Institutionen gerichtet, in seinen Zielen begrenzt und auf eine Transformation innerhalb der Grenzen des existierenden Systems beschränkt sein muss.⁴⁴⁹

Deutlich zeigt sich an dieser Definition die Abgrenzung zur Rawls'schen Definition zivilen Ungehorsams.⁴⁵⁰ Das ist jedoch wenig verwunderlich, denn die unterschiedlichen Definitionen ergeben sich aus den unterschiedlichen *concepts* zivilen Ungehorsams, die die beiden Autoren vertreten.

* * *

Celikates' Vorstellung zivilen Ungehorsams ist eng an bestimmten Fällen politischen Ungehorsams ausgerichtet, die für sein radikal-demokratisches Verständnis paradigmatisch sind, etwa Globalisierungsproteste, Widerstände gegen Austeritätspolitik oder die Kämpfe irregulärer Migrantinnen sowie der *Black-Lives-Matter*-Bewegung.⁴⁵¹ Wie in der Diskussion von Rawls' Theorieanspruch deutlich wurde, teilt er dieses theoretische Interesse nicht, und es ist daher auch verständlich, dass seine Definition zivilen Ungehorsams gerade nicht den Inklusionsanspruch erhebt, der für Celikates' Vorstellung wesentlich ist.

Der Kontrast zwischen den unterschiedlichen Vorstellungen auf der *concept*-Ebene wird hier deutlich: Bei Rawls ist ziviler Ungehorsam als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn konzipiert, die neben anderen legitimen Formen politischen Ungehorsams steht, etwa der Weigerung aus Gewissensgründen. Celikates dagegen entwickelt einen Begriff politischen Ungehorsams, der die Gesamtheit des Ungehorsams umfassen soll, der mit dem radikal-demokratischen Verständnis von Demokratie als konflikthafter Praxis vereinbar ist. Die Differenzen zwischen beiden Vorstellungen sind also nicht unterschiedliche Interpretationen oder Ausdeutungen eines geteilten *concepts* und damit konfligierende *conceptions*, sondern es handelt sich eben um divergierende *concepts*. Die Plausibilität eines *concepts* hängt allerdings wesentlich davon ab, ob die ihm

⁴⁴⁹ Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 280.

⁴⁵⁰ Celikates verwendet sie in seinen Aufsätzen durchgängig als Folie, gegen die er seinen radikal-demokratischen Gegenentwurf stellt. Auf einige Punkte seiner Interpretation wurde kritisch in der Diskussion von Rawls' Definition zivilen Ungehorsams eingegangen (vgl. Kap. 3.3 u. 3.4).

⁴⁵¹ Vgl. Celikates, »Radical Democratic Disobedience«, 136; Celikates, »Democratizing Civil Disobedience«, 983–84.

zugrundeliegende Hintergrundtheorie geteilt wird, aus der sich die konkreteren Fragestellungen und Konzeptionalisierungen der Gegenstände ergeben. Eine solche Auseinandersetzung wäre ein eigenständiges Unterfangen und daher beschränke ich mich abschließend auf die Skizze einiger kritischer Rückfragen beschränken, die sich hinsichtlich der behaupteten normativen Zurückhaltung der radikal-demokratischen Theorie ausgehend etwa von Rawls' politischer Theorie stellen: Auch wenn die radikal-demokratische Theorie zivilen Ungehorsams keine unbestreitbaren normativen Annahmen treffen möchte, liegen ihr dennoch normative Annahmen zugrunde. Sie ist keine rein deskriptive Theorie, sondern bewertet zivilen Ungehorsam explizit als Praxis, die »intensivere und/oder extensivere Formen der demokratischen Selbstbestimmung zum Ziel«⁴⁵² hat. Ohne eigenständige Kriterien für diese Bewertung bliebe beispielsweise unklar, woran man den Erfolg zivilen Ungehorsams messen könnte.

Die »versteckte Normativität« zeigt sich unter anderem auch daran, dass Celikates explizit solche Formen politischen Ungehorsams aus dem zivilen Ungehorsam ausschließt, die »im Namen eines partikularistischen, vorpolitisch (etwa ethnisch) bestimmten Kollektivs«⁴⁵³ erfolgen. Seine Definition zivilen Ungehorsams jedoch erfasst grundsätzlich auch derartigen Ungehorsam, wie etwa die Blockade einer Flüchtlingsunterkunft. Es sind normative Erwägungen darüber, was Demokratie bedeutet und welche Handlungen mit ihr vereinbar sind, die den Ausschluss derartiger Handlungen aus dem zivilen Ungehorsam bei ihm begründen. Diese Annahmen über das Wesen des Demokratischen sind allerdings nicht unumstritten und die radikal-demokratische Theorie wird daher nicht umhinkommen, diese Annahmen tiefergehend zu rechtfertigen.

Das führt abschließend zu der Frage, ob die radikal-demokratische Perspektive normativen Fragen nicht zu wenig Aufmerksamkeit widmet: Natürlich könnte man etwa die US-Bürgerrechtsbewegung und Ungehorsam gegen die friedliche Nutzung der Kernenergie gleichermaßen als Ausdrucksformen der konstituierenden Macht des *demos* beschreiben, aber das würde gewissermaßen das Offensichtliche nicht thematisieren, dass nämlich die Ungerechtigkeit im ersten Fall *offensichtlich* und erheblich ist und diese normative Tatsache zur Legitimation der betreffenden Handlungen wesentlich beiträgt.

⁴⁵² Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 291.

⁴⁵³ Celikates, »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie«, 291 Fn. 32.

5.3 Zusammenfassung

In diesem ›Vergleich mit Alternativen‹ wurden die Differenzen auf der *concept*-Ebene zivilen Ungehorsams zwischen einigen konkurrierenden Ansätzen herausgearbeitet. Für Rawls' *concept* einer Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn wurde insbesondere im Vergleich mit der demokratischen Theorie zivilen Ungehorsams deutlich, dass die Idee eines Appells unterschiedlich konzipiert werden kann. Die demokratische Theorie versteht diesen Appell pointiert gesprochen als einen *Debattenbeitrag*, der in die Deliberation der Öffentlichkeit eingeführt wird. Bei Rawls dagegen zielt der zivile Ungehorsam nicht in erster Linie auf eine Debatte ab, sondern der Appell entsteht durch das Erzeugen einer moralischen Dilemmasituation.

Die Differenzen zur radikal-demokratischen Theorie zivilen Ungehorsams sind erheblich. Es ist nicht plausibel, hier von konkurrierenden Auffassungen zu sprechen, die denselben Gegenstand thematisieren und in diesem Sinne ein *concept* teilen. Kritisch wurde darauf verwiesen, dass die radikal-demokratische Theorie zivilen Ungehorsams, wegen der von ihr beanspruchten normativen Bescheidenheit, keine wirkliche Einordnung der normativen Aspekte politischen Ungehorsams vornehmen kann.

6. Moralpsychologie

Ziviler Ungehorsam soll sich als eine Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen richten. In der Gegenüberstellung von Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams mit der deliberativ-demokratischen Perspektive auf politischen Ungehorsam wurde herausgearbeitet, dass die These, Rawls verstehe diesen Appell als »eine Form der Kommunikation, als Mittel des Dialoges«⁴⁵⁴ nicht überzeugt. Natürlich kann man ›Dialog‹ oder ›Kommunikation‹ sehr weit verstehen, aber dann ist es mit dieser Terminologie nicht mehr möglich, zwischen kommunikativen Akten zu unterscheiden, in denen Parteien miteinander Gründe austauschen, um strittige Sachverhalte durch vernünftige Argument zu klären (»Dialog als philosophisches Seminar«), und solchen, in denen Kommunikation quasi unvermeidbar ist, weil jede Protesthandlung konzeptionell ein Protestanliegen hat, das sie adressiert und deswegen auch »vermittelt«. Der Appell an den Gerechtigkeitssinn ist bei Rawls kein Dialog im ersten Sinn. Es liegt hinsichtlich der Ungerechtigkeit bei Rawls gerade kein »Mangel an Eindeutigkeit«⁴⁵⁵ vor. Die Ungerechtigkeiten liegen klar auf der Hand und die protestierende Minderheit ist aus guten Gründen nicht bereit auf ihre Forderung zu verzichten. Weil die Mitbürgerinnen eigentlich über einen wirksamen Gerechtigkeitssinn verfügen, müssten ihnen die Ungerechtigkeiten ihrer Gesellschaft ohne *weitere* Argumente ersichtlich sein. Ziel des Ungehorsams kann es daher nicht sein, die Überzeugungen der Mitbürgerinnen durch Argumente zu verändern.

Gegenstand dieses Kapitels ist Rawls' Moralpsychologie, zentral die Moralpsychologie des Gerechtigkeitssinns, die in Rawls' Schriften »erstaunlich vage und uneinheitlich«⁴⁵⁶ bleibt. Es gilt zu klären, ob und gegebenenfalls wie Bürgerinnen mit einem eigentlich wirksamen Gerechtigkeitssinn offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen dulden oder sogar zu ihnen beitragen können. Wie ziviler Ungehorsam im Sinne eines Appells in

⁴⁵⁴ Übers. S. I.: »[...] a form of communication, a way of engaging in dialogue« (Milligan, *Civil Disobedience*, 18).

⁴⁵⁵ Habermas, »Ziviler Ungehorsam«, 41.

⁴⁵⁶ Scarano, »Der Gerechtigkeitssinn«, 234–35.

diesem Fall wirksam werden könnte, wird dagegen erst im nachfolgenden, siebten Kapitel untersucht.

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels diskutiere ich den Gerechtigkeitssinn im Zusammenhang mit dem zweiten moralischen Vermögen, der Vorstellung vom Guten. Beide Vermögen sind – obwohl eigenständig – aufeinander bezogen und damit wechselseitig voneinander abhängig. Der zweite und der dritte Abschnitt widmen sich der Darstellung des Gerechtigkeitssinns in der *Theory of Justice* und in *Political Liberalism*. Anschließend wird dann in Abschnitt 6.4 in größerer Detailtiefe untersucht, wie ungerechten Mehrheiten ein Gerechtigkeitssinn zugeschrieben werden könnte.

6.1 Zwei moralische Vermögen

Der Gerechtigkeitssinn ist neben der Fähigkeit, eine Vorstellung vom Guten auszubilden, zu verfolgen und gegebenenfalls zu revidieren, eines der beiden von *Justice as Fairness* vorausgesetzten moralischen Vermögen. Ebenso setzen der Politische Liberalismus und Rawls' Idee der öffentlichen Vernunft im Allgemeinen diese beiden (oder sehr ähnliche) Vermögen voraus. Die öffentliche Vernunft wird bei Rawls ja nicht durch eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung dominiert, etwa *Justice as Fairness*, sondern ihr Inhalt wird durch die liberale Familie bestimmt.⁴⁵⁷ Es hätte daher auch der Fall sein können, dass jede der dort vertretenen Gerechtigkeitsvorstellungen eigene und abweichende Implikationen hinsichtlich der benötigten moralischen Vermögen hat. Der Gerechtigkeitssinn und die Fähigkeit zu einer Vorstellung vom Guten sind allerdings nicht in einer konkreten Gerechtigkeitsvorstellung verankert, sondern ergeben sich aus dem für Rawls zentralen Gedanken der fairen gesellschaftlichen Zusammenarbeit, die den Kern des Politischen Liberalismus ausmacht.

In Rawls' Terminologie ist es der Gerechtigkeitssinn, der eine Person »vernünftig« (»reasonable«) macht. Ihre Fähigkeit zur Vorstellung vom Guten dagegen macht sie »rational« (»rational«). Für Rawls sind diese beiden Bestimmungen eigenständige Aspekte einer Person, auch wenn sie wechselseitig aufeinander bezogen und voneinander abhängig sind. Wie im Folgenden ausgeführt werden soll, sind beide Bestimmungen für gesellschaftliche Zusammenarbeit notwendig, ohne dass eine Reduktion des einen auf das andere Vermögen möglich wäre:⁴⁵⁸

As complementary ideas, neither the reasonable nor the rational can stand without the other. Merely reasonable agents would have no ends of their own they wanted to advance

⁴⁵⁷ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 607–8.

⁴⁵⁸ Rawls glaubt nicht, dass sich diese These tatsächlich beweisen lässt. Möglich sei lediglich, Versuche, die eine Reduktion in die eine oder andere Richtung versuchen, zu widerlegen. (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 53).

by fair cooperation; merely rational agents lack a sense of justice and fail to recognize the independent validity of the claims of others.⁴⁵⁹

Aus dem Zitat wird deutlich, dass beide Bestimmungen aus dem Grundgedanken gesellschaftlicher Zusammenarbeit hervorgehen, der zentralen normativen Idee von *Justice as Fairness* und des politischen Liberalismus. Die Vorstellung gesellschaftlicher Zusammenarbeit ist in der *Theory of Justice* noch nicht in dem Detailgrad ausgearbeitet,⁴⁶⁰ wie das für Rawls' Schriften ab »Justice as Fairness: Political not Metaphysical« gilt, in denen sie sich durch insgesamt drei Eigenschaften auszeichnet:

- (1) Zusammenarbeit ist mehr als bloße Handlungskoordination, wie sie für jede Vereinigung von Menschen notwendig ist, deren Handlungen nicht beständig konfigurieren sollen. Zusammenarbeit wird aber immer durch öffentlich anerkannte Grundsätze geleitet, die Personen als angemessene Beschränkungen ihrer Handlungsmöglichkeiten anerkennen und daher freiwillig befolgen. Eine Diktatur, deren Regeln von Personen ausschließlich aus Furcht vor Sanktionen befolgt werden, realisiert in diesem Sinn nur Handlungskoordination, aber keine Zusammenarbeit im Sinne einer »echten« Kooperation.
- (2) Zusammenarbeit enthält, in Abgrenzung zum reinen wechselseitigen Vorteil (»mutual advantage«), eine Vorstellung von fairen Zusammenarbeitsregeln, die von ihren Teilnehmerinnen vernünftigerweise anerkannt werden können, wenn die anderen Teilnehmerinnen dies ebenfalls tun.⁴⁶¹ Ferner enthalten diese Regeln eine Vorstellung von Reziprozität: Jede Teilnehmerin hat Anspruch auf die Güter gesellschaftlicher Zusammenarbeit gemäß ihren konstitutiven Regeln. Auf dieser normativen Grundlage erfolgt die im vorherigen Punkt beschriebene Anerkennung der Zusammenarbeitsregeln.
- (3) Schließlich ist gesellschaftliche Zusammenarbeit vom individuellen Standpunkt einer Person gut, befördert also auf rationale Weise ihre Vorstellung vom Guten.⁴⁶²

Zusammenarbeit in Rawls' Sinn ist also nicht als Zusammenarbeit von mehreren Personen zu verstehen, die vor allem *ein Ziel teilen* und dieses *gemeinsam* erreichen möchten. Zusammenarbeit ist vielmehr die Form oder die Beschränkung, in deren Rahmen

⁴⁵⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 59.

⁴⁶⁰ In der *Theory of Justice* heißt es: »Let us assume, to fix ideas, that a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it« (Rawls, *Theory of Justice*, 4).

⁴⁶¹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 16–17.

⁴⁶² Vgl. Rawls, »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, 396–97; *Political Liberalism*, 16; *Justice as Fairness*, § 2.

vernünftige Personen ihre *individuellen Ziele* realisieren möchten, die gegebenenfalls auch mit denen anderer Personen konfligieren können.⁴⁶³ Zwar ist Gerechtigkeit für vernünftige Personen ein eigenständiges und mit anderen vernünftigen Personen geteiltes Gut,⁴⁶⁴ aber dieses Gut setzt als ermöglichte Bedingung voraus, dass Personen *eigenständige Ziele* verfolgen wollen. Aus diesen eigenständigen Zielen leiten sich die Ansprüche ab, die Personen auf die durch die Zusammenarbeit bereitgestellten Grundgüter erheben. Ihr Gerechtigkeitssinn befähigt sie dazu anzuerkennen, dass die anderen Teilnehmerinnen an der Zusammenarbeit auf diese Grundgüter ebenfalls berechtigte Ansprüche erheben. Zusammenarbeit entsteht erst, wenn Personen nicht bloß interessengeleitet, also strategisch handeln, sondern glauben, dieses Handeln gegenüber anderen Personen rechtfertigen, ihnen gegenüber also Ansprüche geltend machen zu können. Im Rest dieses Abschnitts befasse ich mich mit diesen Ansprüchen, also der Theorie des Guten, die die Gerechtigkeitstheorie bei Rawls darüber informieren soll, welche Ansprüche Personen geltend machen können.

In der *Theory of Justice* verwendet Rawls eine »schwache Theorie des Guten«, um die Motivation der Parteien im Urzustand bestimmen zu können:

[...] we need what I have called the thin theory of the good to explain the rational preferences for primary goods and to explicate the notion of rationality underlying the choices of principles in the original position.⁴⁶⁵

Gerechtigkeit beschreibt bei ihm ja die angemessene Verteilung von Gütern, die durch gesellschaftliche Zusammenarbeit produziert werden. Es muss daher erklärt werden, welche Güter durch die Zusammenarbeit hervorgebracht werden sollen. Die schwache Theorie des Guten spielt jedoch auch eine wesentliche Rolle innerhalb des Stabilitätsarguments. Dieses für die *Theory of Justice* zentrale Argument soll zeigen, dass Gerechtigkeit im Sinne der schwachen Theorie des Guten selbst ein Gut für Personen ist und folglich ihre beiden praktischen Standpunkte – der Standpunkt des Guten und der Standpunkt der Gerechtigkeit – miteinander kongruent sind. *Justice as Fairness*, so Rawls' These in der *Theory of Justice*, ist stabil, weil Personen die Gerechtigkeit als wesentlichen Teil dessen verstehen, was das Gute für sie ist.

Die Theorie des Guten, die Rawls in der *Theory of Justice* vertritt, war in der ursprünglichen Fassung des Werkes (1971) nach seinem Bekunden im Vorwort der revidierten Neuauflage (1999) nicht eindeutig in der Frage, ob das Gute ausschließlich durch natürliche Tatsachen der menschlichen Psychologie⁴⁶⁶ festgelegt wird oder nicht eine

⁴⁶³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 4–5.

⁴⁶⁴ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, V §7.

⁴⁶⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 349.

⁴⁶⁶ Rawls' »Aristotelian Principle« könnte etwa in dieser Weise gelesen werden. Es behauptet, dass unter gleichen Umständen Personen die Ausübung ihrer Fähigkeiten Freude bereitet und diese Freude mit dem Grad der Komplexität der ausgeübten Fähigkeit zunimmt (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 374).

bestimmte moralische Vorstellung der Person in seine Bestimmung maßgeblich eingeht. Wie Rawls dort ergänzt, soll Letzteres der Fall sein: Das Gute bestimmt sich nicht nur durch natürliche Tatsachen, sondern enthält ein bestimmtes Ideal der Person.⁴⁶⁷ Die maßgebliche Vorstellung, die das Gute in der *Theory of Justice* leitet, ist die (im Sinne des vernünftigen Pluralismus problematische) Vorstellung der Person als einem freien und gleichen Vernunftwesen. Als ein solches Vernunftwesen ist eine Person nicht unweigerlich an ihre empirischen Neigungen und Wünsche gebunden. Sie verfügt in dieser Eigenschaft über die Fähigkeit eine Vorstellung vom Guten auszubilden, zu verfolgen und zu revidieren (etwa weil es ihre Umstände verlangen oder sich ohne die Aufgabe bestimmter Wünsche kein konsistenter Lebensplan entwerfen lässt). Personen sind dem für sie Guten nicht *ausgeliefert*, sondern für ihre Vorstellung, was im menschlichen Leben letztlich von Wert ist,⁴⁶⁸ verantwortlich und sie sehen sich daher in der Lage diese Vorstellung aktiv zu entwickeln.⁴⁶⁹

Im Urzustand bildet Rawls diese Fähigkeit durch ein »higher-order interest« der Parteien ab, eine Vorstellung vom Guten zu entwickeln und zu verfolgen und das hierfür relevante moralische Vermögen daher ausüben zu wollen. Seine hierzu konzipierte Theorie der Grundgüter gibt an, welche allgemeindienlichen Mittel, Rechte und Freiheiten Personen im Allgemeinen benötigen, um dieses *higher-order interest* zu realisieren.⁴⁷⁰

Wie angemerkt, ist die Vorstellung von Personen als freien und gleichen Vernunftwesen im Sinne des vernünftigen Pluralismus nicht zu halten. Personen haben wegen der Bürden des Urteilens unterschiedliche, vernünftige Selbstverständnisse. Rawls' Politischer Liberalismus trifft daher über das Gute von Personen keine so weitreichenden Aussagen mehr, wie das noch für die *Theory of Justice* gilt. Dennoch benötigt auch der Politische Liberalismus eine Vorstellung vom Guten, das durch gesellschaftliche Zusammenarbeit hervorgebracht wird. Die maßgebliche Vorstellung ist nun die freie und gleiche Bürgerin, die bestimmte Güter benötigt, um ihre vernünftige Vorstellung vom Guten realisieren zu können. Der Rekurs von *Justice as Fairness* auf Grundgüter als wesentlichen Gerechtigkeitsgütern ist vor diesem Hintergrund vorteilhaft, weil er Gegenstände beschreibt, die für (die meisten) Vorstellungen vom Guten notwendig und daher wünschenswert sind. Es ist deswegen keine tiefergehende Übereinkunft über das Wesen des Guten notwendig, beispielsweise als Maximierung erfüllter Präferenzen oder die Entwicklung wahrer Tugendhaftigkeit.⁴⁷¹ Entscheidend ist, dass eine Person ihre

⁴⁶⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, xii; Baldwin, »Rawls and Moral Psychology«, 250 Fn. 7.

⁴⁶⁸ Vgl. Rawls, »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, 398.

⁴⁶⁹ Vgl. Rawls, »Social Unity and Primary Goods«, 369.

⁴⁷⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, xiii; »Social Unity and Primary Goods«.

⁴⁷¹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 179–80.

Vorstellung vom Guten als ausreichenden Grund versteht, Gerechtigkeitsansprüche zu erheben:

[A] conception [...] for the sake of which they think it proper to make claims on the design of their common institutions.⁴⁷²

Obwohl der Gerechtigkeitssinn auf die Fähigkeit zu einer Vorstellung vom Guten als ermögliche Bedingung angewiesen ist, beansprucht er einen Geltungsvorrang vor dem Guten. Das ist der »Vorrang des Rechten vor dem Guten«. Gleichgültig, welche Vorstellung vom Guten eine Person verfolgt, wenn sie mit den Forderungen des Gerechtigkeitssinns konfligiert, dann muss sie abgeändert werden:

A just social system defines the scope within which individuals must develop their aims, and it provides a framework of rights and opportunities and the means of satisfaction within and by the use of which these ends may be equitably pursued. The priority of justice is accounted for, in part, by holding that the interests requiring the violation of justice have no value. Having no merit in the first place, they cannot override its claims.⁴⁷³

Anders ausgedrückt: Personen sind dann unvernünftig, wenn sie im Verhältnis zu ihren Vorstellungen vom Guten den Forderungen des Gerechtigkeitssinns nicht den ihnen zukommenden Stellenwert einräumen. Aus dem Zitat wird darüber hinaus deutlich, dass die institutionellen Umstände einer Person einen wesentlichen Einfluss darauf haben, welche Vorstellung vom Guten diese Person entwickeln kann und wird.⁴⁷⁴ Diese formative Wirkung institutioneller Umstände wird von Rawls in seiner Theorie zivilen Ungehorsams bemerkenswerterweise *nicht* berücksichtigt. Unter offensichtlich und erheblich ungerechten Verhältnissen ist es sehr wahrscheinlich, dass Personen Vorstellungen vom Guten entwickeln, die hinsichtlich der Ungerechtigkeiten systematisch verzerrt sind. Ihre Vorstellung vom Guten – etwa eine »rassengetrennte Gesellschaft« – ist mit den Forderungen der Gerechtigkeit nicht vereinbar. Gerade weil die beiden moralischen Vermögen miteinander verwoben sind, könnte ziviler Ungehorsam daher nicht nur an den Gerechtigkeitssinn appellieren, sondern auch eine Reform der Vorstellung vom Guten anstoßen müssen.

In diesem Abschnitt wurde die enge Verbindung des Gerechtigkeitssinns mit der Fähigkeit zu einer Vorstellung vom Guten nachgezeichnet und zuletzt der Einfluss der gesellschaftlichen Umstände einer Person auf die Entwicklung der Vorstellung vom Guten betont. Die nächsten beiden Abschnitte diskutieren die moralpsychologischen Details

⁴⁷² Rawls, »Kantian Constructivism in Moral Theory«, 312. Es wäre natürlich möglich, die Erfüllung unserer *desires* als eine Theorie des Guten zu postulieren. Rawls hält eine derartige Position jedoch für irrational, wenn nicht sogar verrückt. Das Selbst würde auf diese Weise entstellt und in den Dienst eines einzigen Zwecks gestellt. Das Gute für Menschen sei heterogen, wie auch die Ziele des Selbst vielfältig seien (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 486).

⁴⁷³ Rawls, *Theory of Justice*, 28.

⁴⁷⁴ Gleichermaßen gilt, wie im nächsten Abschnitt ausgeführt wird, auch für den Gerechtigkeitssinn.

des Gerechtigkeitssinns, zunächst im Rahmen der *Theory of Justice* und danach von *Political Liberalism*.

6.2 Morale Gefühle

In der *Theory of Justice* führt Rawls den Gerechtigkeitssinn »formell« zunächst als ein *allgemeines* Vermögen ein, begründete Gerechtigkeitsurteile zu fällen und ihnen gemäß (üblicherweise) zum Handeln motiviert zu sein:

Let us assume that each person beyond a certain age and possessed of the requisite intellectual capacity develops a sense of justice under normal social circumstances. We acquire a skill in judging things to be just and unjust, and in supporting these judgments by reasons. Moreover, we ordinarily have some desire to act in accord with these pronouncements and expect a similar desire on the part of others.⁴⁷⁵

Wie Rawls anmerkt, ist der Gerechtigkeitssinn eine komplexe Fähigkeit, bei der kognitive und motivationale Aspekte miteinander verwoben sind. Unklar bleibt an dieser Stelle, wie diese beiden Aspekte miteinander genau interagieren. Im Sinne der Internalismus/Externalismus-Debatte könnte man beispielsweise fragen, wie das Verhältnis zwischen diesen beiden Aspekten beschaffen ist: Können Gerechtigkeitsurteile aus sich heraus motivieren oder sind sie auf kontingente außermoralische Motive angewiesen, um praktisch zu werden?⁴⁷⁶ Der Zusammenhang zwischen Urteilen und Motiven ist grundsätzlich interessant, weil er eine Erklärung dafür liefern könnte, warum Personen mit einem Gerechtigkeitssinn erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten in ihren Institutionen dulden können.

Wesentlich für Rawls' Diskussion ist, dass der Gerechtigkeitssinn nicht in der oben beschriebenen allgemeinen Form auftritt, sondern dass Personen oder Bürgerinnen immer einen konkreten Gerechtigkeitssinn haben, der gemäß einer Gerechtigkeitsvorstellung entwickelt ist. Im Fall der *Theory of Justice* ist diese Gerechtigkeitsvorstellung *Justice as Fairness*. Grundlage für diese Entwicklung ist die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn, über die laut Rawls die meisten Personen verfügen. Es ist diese grundsätzliche Fähigkeit, unter geeigneten Bedingungen einen wirksamen Gerechtigkeitssinn ausbilden zu können, die für ihn die Voraussetzung ist, damit Personen in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit eintreten.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 41.

⁴⁷⁶ Vgl. Scarano, »Der Gerechtigkeitssinn«, 236.

⁴⁷⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 442. Das ist verschiedentlich kritisiert worden, denn nicht alle Menschen verfügen über diese Anlagen oder sie haben sie durch Krankheit und Unglück verloren. Rawls sieht das jedoch als ein Problem einer nicht-idealen Theorie der Gerechtigkeit an, die er in der *Theory of Justice* nicht entwickeln möchte, ebenso nicht in *Political Liberalism*. Eine Diskussion dieser Fragen ist hier nicht möglich. Grundsätzlich sehe ich folgende Option, wenn man Rawls' grundsätzliche Gerechtigkeitsvorstellung

In der *Theory of Justice* verwendet Rawls zwei Beschreibungsweisen von Handlungsmotiven, deren Zusammenhang nicht gänzlich klar ist und daher nachfolgend rekonstruiert werden soll: Im Gegensatz zu *Political Liberalism*, wo *desires* die maßgeblichen psychologischen Entitäten für Motive sind, ist die Moralpsychologie in der *Theory of Justice* weniger eindeutig: Unter Rückgriff auf seinen Aufsatz »The Sense of Justice« präsentiert Rawls eine Theorie der moralischen Entwicklung, in der *Gefühle* und *komplexere Dispositionen* zentral sind, die er als »sentiments« bezeichnet. Der Gerechtigkeitssinn fällt in diese Klasse psychischer Zustände. Gleichzeitig geht Rawls davon aus, dass menschliche Handlungen immer durch *desires* motiviert werden:

I shall assume that human actions spring from existing desires and that these can be changed only gradually. We cannot just decide at a given moment to alter our system of ends [...]. We act now as the sort of person we are and from the wants we have now, and not as the sort of person we might have been or from desires we would have had if earlier we had only chosen differently. Regulative aims are especially subject to this constraint.⁴⁷⁸

Der Gerechtigkeitssinn einer Person ist also nicht nur ein *sentiment* und zeigt sich in bestimmten Gefühlen, sondern er ist auch ein »regulative aim« im Sinne eines dauerhaften, zentralen und leitenden *desires*. Rawls' Theorie der moralischen Entwicklung fokussiert im Wesentlichen auf (moralische) Gefühle. Die Beschreibung des Gerechtigkeitssinns als ein bestimmtes *desire* wird dagegen erst dann eingeführt, wenn die moralische Entwicklung abgeschlossen ist. Grundsätzlich ist die Beschreibung von Motiven durch *desires* interessant, weil sie eine direkte Verbindung zur Moralpsychologie von *Political Liberalism* erlaubt, und mein Ziel ist es daher, eine solche Rekonstruktion von Rawls' Theorie moralischer Entwicklung anzubieten.

Wesentlich für Rawls' Theorie der Gefühle ist die Vorstellung, dass diese psychologischen Entitäten durch kognitive Vorgänge rational aufgeklärt werden können und damit ihre Form verändern. Bereits in »The Sense of Justice« gilt, dass der Gerechtigkeitssinn weder eine rein kognitive Urteilskompetenz ist noch ein blindes Gefühl. Er ist:

[...] no mere moral conception formed by the understanding alone, but a true sentiment of the heart enlightened by reason, the natural outcome of our primitive affections.⁴⁷⁹

als Zusammenarbeit zwischen Personen beibehalten möchte: Es ist nicht gesagt, dass ausschließlich Gerechtigkeitserwägungen unsere moralischen Verbindlichkeiten gegenüber Personen bestimmen. In diesem Fall müsste die Gerechtigkeitstheorie darauf verweisen, dass hier erhebliche moralische Verbindlichkeiten bestehen, die entweder durch Einzelpersonen oder die Gesellschaft der Zusammenarbeitenden in ihrer Gesamtheit realisiert werden müssen. In einem solchen Fall müssten zur Gerechtigkeit fähige Personen als Sachwalter derjenigen Personen auftreten, die nicht zur Gerechtigkeit befähigt sind. Zweitens können Personen graduell, also nach Maßgabe der von ihnen entwickelbaren Fähigkeiten zur Zusammenarbeit an der Gerechtigkeit partizipieren.

⁴⁷⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 498.

⁴⁷⁹ Rawls, »The Sense of Justice«, 96.

Der Gerechtigkeitssinn ist eine durch die Vernunft aufgeklärte »Herzensregung«. Diese Herzensregung von Menschen entwickelt sich »natürlich« aus den einfachen Zuneigungen von Personen, die sie gegenüber denjenigen haben, die in ihrem Leben eine entscheidende Rolle spielen oder gespielt haben.⁴⁸⁰

In der *Theory of Justice* skizziert Rawls diesen Entwicklungsprozess in einer dreistufigen Theorie der moralischen Entwicklung. Auf der ersten Stufe, der autoritätsorientierten Moral, entwickeln Kinder in der Beziehung mit ihren Eltern grundlegende moralische Kompetenzen. Diese verfeinern sich auf der zweiten Stufe, der gruppenorientierten Moralität, wenn sie in komplexere Formen der Zusammenarbeit integriert werden, etwa als Klassenkameradin, Freundin oder in einer der vielfältigen Rollen des Erwerbslebens. Auf der dritten Stufe, der grundsatzorientierten Moral, werden schließlich diejenigen moralischen Fähigkeiten entwickelt, die zur Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze einer wohlgeordneten Gesellschaft notwendig sind, und es wird eine direkte Bindung an diese Grundsätze erworben. Leitend in diesem Entwicklungsprozess ist eine »psychologische Tatsache«, die Tendenz zur Reziprozität. Vernünftige Personen haben eine allgemeine Neigung, »Gleiches mit Gleichen« zu vergelten. Sie entwickeln positive Einstellungen gegenüber denjenigen, die ihr Wohl befördern, und Aversionen gegenüber denjenigen, die ihm entgegenstehen. Die Reziprozitätstendenz ist dabei sehr komplex und äußert sich auf den unterschiedlichen Stufen der moralischen Entwicklung auf verschiedene Weise, nämlich in Form dreier »psychologischer Gesetze«:

First law: given the family institutions are just and that the parents love the child and manifestly express their love by caring for his good, then the child, recognizing their evident love of him, comes to love them.

Second law: given that a person's capacity for fellow feeling has been realized by acquiring attachments in accordance with the first law, and given that a social arrangement is just and publicly known by all to be just, then this person develops ties of friendly feeling and trust toward others in the association as they with evident intention comply with their duties and obligations, and live up to the ideals of their station.

Third law: given that a person's capacity for fellow feeling has been realized by his forming attachments in accordance with the first two laws, and given that a society's institutions are just and are publicly known by all to be just, then this person acquires the corresponding sense of justice as he recognizes that he and those for whom he cares are the beneficiaries of these arrangements.⁴⁸¹

Deutlich wird, dass ab der gruppenorientierten Moral das öffentliche Wissen um die Gerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse maßgeblich für die weitere moralische Entwicklung ist. Die Reziprozitätstendenz enthält daher einen direkten Bezug zum

⁴⁸⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 415.

⁴⁸¹ Rawls, *Theory of Justice*, 429–30.

Reziprozitätsprinzip, das den normativen Kerngehalt der für den Politischen Liberalismus maßgeblichen Idee der gesellschaftlichen Zusammenarbeit bestimmt:

This leads to what we may think of as a reasonable moral psychology; indeed, a psychology of the reasonable itself: This name is appropriate since the idea of reciprocity appears both as a principle giving its content and as a disposition to answer in kind.⁴⁸²

Now this tendency to reciprocity is a deep psychological fact. Without it our nature would be very different and fruitful social cooperation fragile if not impossible. For surely a rational person is not indifferent to things that significantly affect his good; and supposing that he develops some attitude toward them, he acquires either a new attachment or a new aversion. If we answered love with hate, or came to dislike those who acted fairly toward us, or were averse to activities that furthered our good, a community would soon dissolve. Beings with a different psychology either have never existed or must soon have disappeared in the course of evolution. A capacity for a sense of justice built up by responses in kind would appear to be a condition of human sociability. The most stable conceptions of justice are presumably those for which the corresponding sense of justice is most firmly based on these tendencies.⁴⁸³

Die Reziprozitätstendenz ist gewissermaßen das psychologische Gegenstück des Reziprozitätsprinzips. Rawls geht also davon aus, dass die Reziprozitätstendenz eine tiefliegende psychologische Tatsache ist, ohne die Menschen nicht zu produktiver Zusammenarbeit oder sogar bloßem Zusammenleben fähig wären. Das Reziprozitätsprinzip kann daher an einer festen Disposition »andocken«. Details zur moralischen Entwicklung auf dieser Grundlage werden nachfolgend erläutert.

Die für Rawls maßgebliche ursprüngliche Bindung oder Zuneigung, mit der die moralische Entwicklung von Personen beginnt, ist die Liebe zwischen Kindern und ihren Eltern. Rawls geht davon aus, dass Kinder zunächst nur durch sehr primitive Begehrungen motiviert sind, die sie mangels entwickelter kognitiver Fähigkeiten noch nicht rational verfolgen können. Sie sind auf ihre Eltern (oder andere Personen im Fall abweichender Familieninstitutionen) angewiesen. Diese besondere Zuneigung, die Kinder gegenüber ihren Eltern entwickeln, ist ein erworbenes Gefühl oder eine entsprechende Einstellung, das bzw. die sich, so Rawls, nicht aus ursprünglichen Instinkten und Wünschen ableiten lasse. Es beziehungsweise sie werde durch die Liebe der Eltern hervorgerufen, die von einem Kind auf positive Weise erfahren werde. Ihre Liebe drücke sich in der offensichtlichen Bereitschaft aus, für das Kind zu sorgen oder sich an seiner Gegenwart zu erfreuen. Sie vermittele dem Kind eine einfache Vorstellung seiner selbst als eines autonomen Wesens und stärke das Selbstvertrauen in die eigene Person.⁴⁸⁴ Die meisten Menschen, so Rawls' Hypothese, entwickelten gemäß der Tendenz zur Reziprozität

⁴⁸² Rawls, *Justice as Fairness*, 195.

⁴⁸³ Rawls, *Theory of Justice*, 433.

⁴⁸⁴ Vgl. Rawls, »The Sense of Justice«, 101–2.

unter diesen Bedingungen korrespondierende Einstellungen. Kinder werden unter diesen Umständen also ihre Eltern ebenfalls lieben lernen.

Bemerkenswert ist, dass die Reziprozitätstendenz trotz der Ungleichheit in der Beziehung zwischen Kindern und Eltern zum Tragen kommt. Kinder können die ihnen von ihren Eltern entgegengebrachte Liebe nicht dadurch erwidern, dass sie mit ihren Eltern auf dieselbe Weise umgehen wie diese mit ihnen. Das »Gleiche« reflektiert in diesem Fall die Asymmetrie in der Beziehung. Für Rawls zeigt sich die Liebe von Kindern gegenüber ihren Eltern in der Anerkennung ihrer Autorität und der grundsätzlichen Bereitschaft, ihren Anweisungen Folge zu leisten. Dass sich die Ziele und Motive eines Kindes erweitert haben und die Grundlagen eines Gerechtigkeitssinns entwickelt wurden, zeigt sich laut Rawls daran, dass das Kind eine neue Klasse von Gefühlen verspürt: Für den Fall, dass Kinder die Gebote ihrer Eltern übertreten, stellen sich bei ihnen *Schuldgefühle* ein. Diese Schuldgefühle sind »einfach« in dem Sinn, dass das Kind die Grundsätze, auf denen die Vorgaben seiner Eltern basieren, in der Regel noch nicht vollständig verstehen oder nachvollziehen kann. Es erkennt sie zwar als »berechtigte« Autoritäten an, hat aber noch keine (wirkliche) Vorstellung von den Gründen, die diese Autorität rechtfertigen. Die Beziehung des Kindes zu seinen Eltern wäre unvollständig oder sogar nicht existent, wenn es die entsprechenden moralischen Gefühle, die für diese Beziehung charakteristisch sind, nicht hätte. Die Gefühle zeigen an, dass das Kind die für die jeweilige Beziehung typischen Handlungserwartungen verinnerlicht hat und an ihnen festhält. Mit den sich entwickelnden intellektuellen Fähigkeiten erwerben Kinder zumindest ein implizites Wissen über diese Regeln und Erwartungen. Das ermöglicht es ihnen, eine eigene Kategorie von Gefühlen zu entwickeln: *moralische Gefühle*.

Im Unterschied zu natürlichen Gefühlen wie etwa Hunger, Wut und Freude verlangt die Erklärung eines moralischen Gefühls laut Rawls immer den Rekurs auf eine anerkannte Norm des Guten oder Rechten. Moralische Gefühle in diesem Sinn sind beispielsweise Schuldgefühle – die Rawls hauptsächlich diskutiert –, Ärger oder (moralische) Hochachtung. Maßgeblich für das Vorliegen moralischer Gefühle ist der subjektive Standpunkt der betreffenden Person. Von ihrer Anerkennung der relevanten normativen Grundsätze hängt es ab, ob ein Gefühl beispielsweise ein echtes Schuldgefühl ist oder sich, weil sie beispielsweise die Grundsätze nicht mehr teilt, »nur so ähnlich« anfühlt.⁴⁸⁵ Rawls behauptet also, dass bestimmte Beziehungen nur dann vorliegen, wenn sich diese auf in der Gefühlswelt der beteiligten Personen ausdrücken. Für diese Gefühle gilt, dass in ihre angemessene Erklärung die konstitutiven Regeln der Beziehung »eingebunden« sind.

Der »endgültige« Gerechtigkeitssinn einer Person ergibt sich am Ende der moralischen Entwicklung. In einem Mittelschritt, der gruppenorientierten Moralität, lernen

⁴⁸⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 421–22.

Personen als Heranwachsende durch die sich ausdifferenzierenden sozialen Rollen, in die sie mit zunehmendem Alter eingebunden werden (Klassenkameradin, Freundschaften, Arbeitstätigkeit etc.), neue Beziehungen mit ihren eingeschriebenen Regeln kennen. Insofern diese (in einer wohlgeordneten Gesellschaft ist das der Fall) grundsätzlich positiv erfahren werden, erweitert sich die Zahl der positiv erfahrenen Beziehungen und damit auch das Repertoire an moralischen Gefühlen. Das liegt unter anderem auch daran, dass die Reziprozitätstendenz ab dieser Stufe auf eine andere Weise wirkt: Die kindliche Moralentwicklung wird bei Rawls noch nicht (wesentlich) durch kognitive Aspekte bestimmt. Gerechtigkeitsurteile spielen bei ihr noch keine Rolle. Haben sich diese Fähigkeiten jedoch entwickelt, dann gehen sie ab der zweiten Stufe der Moralentwicklung in die Reziprozitätstendenz ein. Wie oben gezeigt wurde, ist sie auch auf der ersten Stufe der Moralentwicklung keine bloße »Tendenz zur Nachahmung«. Kinder können ihre Eltern nicht in derselben Form lieben, wie sie von ihren Eltern geliebt werden. Ab der Stufe der gruppenorientierten Moral ist für das Auslösen der Reziprozitätstendenz wichtig, dass alle Mitglieder der Gesellschaft *öffentlich wissen*, dass ihre Institutionen gerecht sind.⁴⁸⁶ Die Tendenz kommt nur vorbehaltlich zu tragen, wenn die entsprechenden Voraussetzungen, eine wohlgeordnete Gesellschaft, vorliegen.

Auf der letzten Stufe der moralischen Entwicklung erkennen Personen schließlich, dass es die maßgeblichen *Gerechtigkeitsgrundsätze* ihrer wohlgeordneten Gesellschaft sind, die ihnen diese für sie positiven Beziehungen ermöglichen. Gemäß der Reziprozitätstendenz werden damit die Gerechtigkeitsgrundsätze selbst zum Gegenüber einer »Beziehung«. Personen zeigen dann moralische Gefühle, die nun unmittelbar durch die Gerechtigkeitsgrundsätze (und nicht mehr durch lokale Normen) erklärt werden.⁴⁸⁷ Ihr Gerechtigkeitssinn zeigt sich, »endlich« vollständig entwickelt, auf zweifache Weise:

First, it leads us to accept the just institutions that apply to us and from which we and our associates have benefited. We want to do our part in maintaining these arrangements. We tend to feel guilty when we do not honor our duties and obligations, even though we are not bound to those of whom we take advantage by any ties of particular fellow feeling. [...] In any case, the citizen body as a whole is not generally bound together by ties of fellow feeling between individuals, but by the acceptance of public principles of justice. While every citizen is a friend to some citizens, no citizen is a friend to all. But their common allegiance to justice provides a unified perspective from which they can adjudicate their differences. Secondly, a sense of justice gives rise to a willingness to work for (or at least not to oppose) the setting up of just institutions, and for the reform of existing ones when justice requires it. We desire to act on the natural duty to advance just arrangements. And this inclination goes beyond the support of those particular schemes that

⁴⁸⁶ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 429–31.

⁴⁸⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, §§71–2.

have affirmed our good. It seeks to extend the conception they embody to further situations for the good of the larger community.⁴⁸⁸

Der Gerechtigkeitssinn einer Person besteht also *erstens* in der Bereitschaft, an gerechten Institutionen mitzuwirken, die für uns und die Personen, die uns nahestehen, vorteilhaft waren. Er erstreckt sich jedoch über diesen Kreis hinaus auch auf jene Personen, die in der gesellschaftlichen Zusammenarbeit mitwirken und zu denen keine engeren Bindungen bestehen. Im Übertretungsfall zeigt sich der Gerechtigkeitssinn einer Person als Schuldgefühl. *Zweitens* impliziert der Gerechtigkeitssinn ein *desire*, die natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit zu erfüllen und gerechte Verhältnisse zu befördern, selbst wenn diese noch nicht dazu beitragen konnten, die Vorstellung vom Guten einer Person zu befördern.⁴⁸⁹ Es wird an dieser Stelle deutlich, dass der Gerechtigkeitssinn einer Person bei Rawls sich zwar an ihren Schuldgefühlen *zeigt*, wenn sie Gerechtigkeitsgrundsätze in ihrem Handeln verletzt hat, ausschlaggebend für die motivationale Wirkung aber *desires* sind, die im Rahmen der moralischen Entwicklung erworben werden. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass Personen neue Ziele und Wünsche erwerben und diese in ihre Persönlichkeit integrieren. Im Fall des Gerechtigkeitssinns liegt am Ende der moralischen Entwicklung ein leitendes *desire* im Sinne einer Disposition vor, das in geeigneten Situationen Handlungen motiviert, die auf die Mitwirkung in gerechten Verhältnissen oder ihrer Herstellung abzielen.

Wie hängen nun die kognitiven und motivationalen Aspekte des Gerechtigkeitssinns zusammen? Ab der gruppenorientierten Moralität setzen die zunehmend komplexeren Formen der Interaktion mit anderen Personen gesteigerte kognitive Vermögen voraus:

Our moral understanding increases as we move in the course of life through sequences of positions. The corresponding sequences of ideals require increasingly greater intellectual judgment and finer moral discrimination.⁴⁹⁰

Wesentlich für die gruppenorientierte Moralität ist das Verständnis sozialer Rollen und der vielfältigen Situationen, in denen sie jeweils angepasste Verhaltensweisen und Handlungen notwendig machen. Die Entwicklung dieser Kompetenzen erfolgt dabei in dem Maße, in dem sich die Zahl und die Komplexität der sozialen Rollen, die eine Person in

⁴⁸⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 415.

⁴⁸⁹ Hinsichtlich der empirischen Plausibilität von Rawls' moralischer Entwicklungstheorie lässt sich aus philosophischer Perspektive kein Urteil fällen. Er beansprucht in der *Theory of Justice*, dass seine Überlegungen grundsätzlich mit den verfügbaren empirisch-psychologischen Erkenntnissen übereinstimmen sollen (vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 404–5). In *Justice as Fairness* bestätigt er diese Behauptung nochmals (vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 196 Fn. 17). Im Sinne einer philosophischen Moralpsychologie, die eher seiner Herangehensweise in *Political Liberalism* entspricht, würde ich von den empirisch-psychologischen Detailbehauptungen absehen. Entscheidend für *Justice as Fairness* ist, dass Personen über ihre ursprünglichen Affektionen und Einstellungen hinausgehend neue Motive und Wünsche erwerben können, die inhaltlich auf moralische Grundsätze bezogen sind.

⁴⁹⁰ Rawls, *Theory of Justice*, 410.

der gesellschaftlichen Zusammenarbeit einnimmt, verändert. Der Fortschritt der Entwicklung beinhaltet gemäß der Reziprozitätstendenz auch neue, als positiv erfahrene und bewertete Bindungen an die jeweiligen gesellschaftlichen Positionen und die Beziehungsformen, mit denen sie verbunden sind. Das zeigt sich an den sich entwickelnden moralischen Gefühlen. Moralische Gefühle setzen ja voraus, dass Personen die betreffenden Grundsätze, nach denen sie geordnet sind, anerkennen und sie setzen ebenfalls voraus, dass Personen den Wunsch haben, diese Beziehungen auszufüllen. Sie müssen in ihrer Persönlichkeit eine maßgebliche Stellung einnehmen:

Thus if those engaged in a system of social cooperation regularly act with evident intention to uphold its just (or fair) rules, bonds of friendship and mutual trust tend to develop among them, thereby holding them ever more securely to the scheme.⁴⁹¹

Grundlage des Gerechtigkeitssinns sind motivational wirksame und für eine Person bedeutsame Bindungen an andere Personen. Diese Bindungen schlagen sich in starken und anhaltenden *desires* von Personen nieder. Hat sich ein wirksamer Gerechtigkeitssinn entwickelt, dann haben Personen das entsprechende *desire*, gemäß den Geboten der Gerechtigkeit zu handeln, indem sie entweder gerechte Institutionen befolgen oder helfen, diese zu errichten bzw. zu reformieren, wenn sie nicht bestehen. Dieses *desire* kann, da nicht immer offensichtlich ist, was die Gerechtigkeit verlangt, zugleich erklären, warum Personen Gerechtigkeitsurteile fällen. Wenn diese auch Handlungen sind, muss für sie gelten, dass sie durch ein geeignetes *desire* motiviert sind. Im Fall des Gerechtigkeitssinns erklärt dieses *desire* also, warum die notwendigen kognitiven Urteile gefällt werden und warum diese für gewöhnlich mit einer entsprechenden Handlungsmotivation verbunden sind. Gemäß der Reziprozitätstendenz haben vernünftige Personen eine tiefliegende Neigung, die für die Gerechtigkeit wichtigen Bindungen einzugehen und ihnen gemäß zu handeln, wenn sie unter wohlgeordneten Bedingungen im Zuge ihres HeranwachSENS mit ihnen konfrontiert werden. Sind die kognitiven Fähigkeiten von Personen hinreichend entwickelt, ist die Reziprozitätstendenz für die Gerechtigkeit der Umstände nicht mehr blind, sondern es existiert gewissermaßen ein Gerechtigkeitsvorbehalt: Nur wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse öffentlich als gerecht anerkannt werden, werden Personen gemäß der Tendenz Bindungen an ihre Institutionen erwerben und schließlich die Grundsätze, die die gesellschaftliche Ordnung bestimmen, selbst anerkennen und akzeptieren.

Im folgenden Abschnitt wende ich mich der Moralpsychologie des Politischen Liberalismus' zu. Ich möchte zeigen, dass die in diesem Abschnitt entwickelte Interpretation grundsätzlich in Übereinstimmung mit den dort getroffenen Annahmen ist, auch wenn der Politische Liberalismus gewisse Revisionen erforderlich macht.

⁴⁹¹ Rawls, *Theory of Justice*, 412.

6.3 Moralpsychologie des Politischen Liberalismus

Die bedeutendste Revision, die Rawls in seinem *Political Liberalism* an der Moralpsychologie der *Theory of Justice* vorgenommen hat, ist die Zurücknahme seines Stabilitätsarguments. Dieses Argument im dritten Teil der *Theory of Justice* sollte zeigen, dass die beiden praktischen Standpunkte einer Person, ihr Gerechtigkeitssinn und ihre Vorstellung vom Guten, kongruent sind: Über einen Gerechtigkeitssinn, der gemäß *Justice as Fairness* entwickelt ist, zu verfügen und seinen Geboten gemäß zu handeln, ist Teil des Guten einer vernünftigen Person. Rawls' Gerechtigkeitsvorstellung würde dann in der Lage sein, unter wohlgeordneten Bedingungen diejenigen psychologischen Voraussetzungen bereitzustellen, die notwendig sind, damit sie von den von ihr adressierten Personen bereitwillig befolgt und eingesetzt wird. *Justice as Fairness* wäre damit »stabil«.

In seinem Argument für diese These, dem Stabilitätsargument, hatte Rawls unter anderem vorausgesetzt, dass sich Personen als *freie und gleiche Vernunftwesen* verstehen. Diese »kantische Interpretation« von *Justice as Fairness* ist jedoch, wie Rawls in *Political Liberalism* ausführlich darlegt, eine im Sinne des vernünftigen Pluralismus problematische Vorstellung: Unter freien Institutionen kann dieses Selbstverständnis bei vernünftigen Bürgerinnen nicht vorausgesetzt werden, beispielsweise, weil sie ein religiös geprägtes Selbstverständnis haben, in dem dieses Ideal keinen Platz hat. Zwar gilt für Rawls *konzeptionell*, dass vernünftige Bürgerinnen politische Vorstellungen akzeptieren können, die Teil der liberalen Familie sind, aber aus welchen Gründen sie diese Vorstellungen ausgehend von ihren Vorstellungen vom Guten anerkennen, ist nicht mehr Gegenstand der politischen Philosophie. *Justice as Fairness* und andere liberale politische Vorstellungen müssen diese moralpsychologische Unterstellung machen, also dass die vernünftigen Vorstellungen vom Guten von Personen die liberale Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen anerkennen, ohne allerdings, wie Rawls das noch in der *Theory of Justice* zeigen wollte, eine Konvergenz aus grundlegenden Annahmen herleiten zu können.

Weil umfassende Lehren und Vorstellungen vom Guten im politischen Liberalismus umstritten sind, müssen politische Gerechtigkeitsvorstellungen von diesen unabhängig aufgestellt werden können. Politische Gerechtigkeitsvorstellungen haben daher etwas Artifizielles. Sie werden aus Ideen entwickelt, die in der öffentlichen politischen Kultur demokratischer Gesellschaften enthalten sind. Rawls spricht daher davon, dass die Grundsätze politischer Gerechtigkeit als Resultate eines Konstruktionsprozesses (»politischer Konstruktivismus«) verstanden werden können, dessen Bedingungen durch die impliziten Ideen der politischen Kultur spezifiziert werden:

[T]he principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a procedure of construction (structure). In this procedure rational agents, as representatives of

citizens and subject to reasonable conditions, select the principles to regulate the basic structure of society.⁴⁹²

Dieses Verfahren ist für Rawls »praktisch« anstatt »theoretisch«, weil die resultierenden Gerechtigkeitsvorstellungen nicht aus unabhängigen Tatsachen einfach abgeleitet, sondern ausgehend von Annahmen über die »konstruierenden Wesen« und deren Vermögen als »Produkte ihrer Vernunft« hervorgebracht werden.⁴⁹³ Das erlaubt es, Gerechtigkeitsgrundsätze ohne einen mit ihnen erhobenen starken Wahrheitsanspruch aufzufassen:

We adopt, then, a constructivist view to specify the fair terms of social cooperation as given by the principles of justice agreed to by the representatives of free and equal citizens when fairly situated. The bases of this view lie in fundamental ideas of the public political cultures as well as in citizens' shared principles and conceptions of practical reason. Thus, if the procedure can be correctly formulated, citizens should be able to accept its principles and conceptions along with their reasonable comprehensive doctrine.⁴⁹⁴

Da politische Gerechtigkeitsvorstellungen keinen starken Wahrheitsanspruch erheben, können Bürgerinnen, insofern ihre Vorstellungen vom Guten das Problem des Politischen Liberalismus akzeptieren, jeweils eine für ihre Vorstellung passende *Begründung* vornehmen.

Wie im vierten Kapitel herausgearbeitet wurde, existiert auch im Bereich der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen ein gewisser Pluralismus, der durch die »liberale Familie« umrissen wird. Wie auch im Fall der Vorstellungen vom Guten und der umfassenden Lehren sind die Quellen dieser Divergenzen die Bürden des Urteilens (»burdens of judgment«).⁴⁹⁵ Die Bürden des Urteilens sind Rawls' Erklärung dafür, warum *freie und gleiche Bürgerinnen*, die eine menschliche Vernunft teilen, insbesondere im Bereich des Guten konfligierender Ansichten sind, aber auch im Fall politischer Gerechtigkeitsvorstellungen ein begrenzter Pluralismus existieren kann. Die Bürden des Urteilens sollen also erklären, wie es zum Ursprungsproblem, das der Politische Liberalismus lösen soll, kommen kann, nämlich konfligierenden Vorstellungen über das Gute und der politischen Gerechtigkeit. Wichtig ist allerdings, dass diese Erklärung mit stabiler gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen vereinbar ist. Das bedeutet, die Quelle der Meinungsverschiedenheiten darf erstens nicht durch mangelnde Kompetenz begründet und zweitens nicht durch fehlendes Wohlwollen verursacht sein. Die Bürden des Urteilens betreffen also kompetente und wohlmeinende Personen, die an gesellschaftlicher Zusammenarbeit als freie und gleiche Personen ein zentrales Interesse haben und auch über die hierfür notwendigen Vermögen verfügen.

⁴⁹² Rawls, *Political Liberalism*, 93.

⁴⁹³ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 93–94.

⁴⁹⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 97.

⁴⁹⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, xlvi.

Gleichermaßen wichtig ist, dass die Bürden des Urteilens freie und gleiche Bürgerinnen betreffen und nicht Personen an sich. Freie und gleiche Bürgerinnen sind Personen, die ein zentrales Interesse an fairer gesellschaftlicher Zusammenarbeit gemäß dem Reziprozitätsprinzip haben. Also Grundsätzen, die sie als gleichberechtigte Mitglieder gesellschaftlicher Zusammenarbeit grundsätzlich anerkennen können.⁴⁹⁶ Die Bürden des Urteilens zählen eine Reihe von Gründen auf, warum *die so näher bestimmten* Personen in praktischen und theoretischen Fragen unterschiedlicher Auffassung sein können, ohne dass dies ein Grund ist, ihnen Aufrichtigkeit und Kompetenz zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit abzusprechen.⁴⁹⁷ Dazu zählen beispielsweise unterschiedliche Möglichkeiten, in komplexen Fragen Abwägungen von Beweisen oder Gründen und Werten vorzunehmen. Ebenso können die epistemischen Standpunkte dieser Personen divergieren, etwa weil sie durch unterschiedliche Erfahrungen und Ausgangspunkte limitiert sind.⁴⁹⁸ Es ist für den Lösungsvorschlag, den der Politische Liberalismus unterbreitet, zentral, dass von den Bürden des Urteilens »Personen an sich« nicht betroffen sind. »Personen an sich« können zum Beispiel religiöse oder andere weltanschauliche Überzeugungen haben, die ihnen versichern, im Besitz der »ganzen Wahrheit« zu sein. Es könnte in diesem Sinn eine Wahrheit über das Gute und die Gerechtigkeit geben und der vernünftige Pluralismus dieser Auffassungen damit nicht unerheblich aus falschen Vorstellungen bestehen. Das könnte der Fall sein und der Politische Liberalismus leugnet diese Möglichkeit nicht. Er behauptet nur, dass dann, wenn Personen als Teilnehmerinnen gesellschaftlicher Zusammenarbeit vorgestellt werden, die die notwendigen Fähigkeiten und Motive zu ihr besitzen, derartige unfehlbare Einsichten von den so beschriebenen Wesen nicht gewonnen werden können, sondern sie den Bürden des Urteilens unterliegen. Insofern eine Vorstellung vom Guten diese Beschränkung anerkennt, ist sie eine vernünftige Lehre, die mit dem Politischen Liberalismus kompatibel ist.

Die Bürden des Urteilens sind also keine starke epistemische These darüber, dass Wahrheitsfragen grundsätzlich nicht sicher zu entscheiden sind und deswegen ein Skeptizismus oder eine vergleichbare Haltung im Bereich der Vorstellungen vom Guten am vernünftigsten ist.⁴⁹⁹ Würde man die Bürden des Urteilens in einem starken Sinn verstehen, dann würden sie als Erklärungen in Zweifel ziehen, ob die starken Wahrheitsansprüche, die Personen mit ihren Vorstellungen vom Guten üblicherweise erheben, berechtigt sind. Personen müssten eigentlich einsehen, dass sie hinsichtlich ihrer Überzeugungen skeptischer auftreten sollten, was beispielsweise für religiöse Weltdeutungen problematisch sein könnte. Zugleich müssten die Personen eingestehen, dass ihre

⁴⁹⁶ Vgl. 4.2 u. 4.3.

⁴⁹⁷ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 55.

⁴⁹⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 56–57.

⁴⁹⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, IV §4.

»guten Gründe« unzureichend sind, um andere wohlmeinende und kompetente Personen notwendigerweise von der Wahrheit dieser Ansichten zu überzeugen. Auch in diesem Fall wären Konflikte mit bestimmten umfassenden Lehren unausweichlich.⁵⁰⁰ Um keine starken epistemischen und anthropologischen Behauptungen aufzustellen, die Rawls mit seinem Politischen Liberalismus ja gerade vermeiden möchte, sind es Personen *in ihrer Rolle als freie und gleiche Bürgerinnen*, die bei Rawls von den Bürden des Urteilens betroffen sind. Freie und gleiche Bürgerinnen sind zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit fähig und motiviert. Das ist der Kern dieser impliziten Idee der öffentlichen politischen Kultur in Demokratien. Personen können anerkennen, dass diese Idee nicht eindeutig festgelegt ist, sondern in einem Rahmen (dem der liberalen Familie von Gerechtigkeitsvorstellungen) unterschiedlich interpretiert werden kann. Insbesondere enthält diese Idee nur sehr wenige Vorgaben für das, was Bürgerinnen inhaltlich als ihre Vorstellung vom Guten behaupten können, solange sie im Rahmen der Gerechtigkeit verbleibt. Die Bürden des Urteilens, von denen freie und gleiche Bürgerinnen betroffen sind, setzen damit keine sehr konkrete Vernunftkonzeption oder Ähnliches voraus. Insofern sich Personen *als solche Bürgerinnen* verstehen, müssen sie einsehen, dass andere Personen *als ihre Mitbürgerinnen* daher insbesondere im Bereich des Guten vernünftigerweise zu weit divergierenden Ansichten kommen können. Die Bürden des Urteilens sind also keine starke These über die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, sondern über die Vernunft von Bürgerinnen, verstanden im technischen Sinn des Politischen Liberalismus. Im Bereich der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen wirken sich die Bürden des Urteilens weniger stark aus, da hier mit der Idee der fairen Zusammenarbeit und der Idee der Freiheit und Gleichheit, die ihre Mitglieder kennzeichnet, weitere Bestimmungen existieren. Die Anerkennung dieser Bürden des Urteilens gehört ebenso wie ein wirksamer Gerechtigkeitssinn und die Vorstellung vom Guten zu den moralpsychologischen Voraussetzungen des Politischen Liberalismus.

Konzeptionell versucht Rawls, diesen gesamten Komplex an Voraussetzungen durch ein bestimmtes *desire* vernünftiger Bürgerinnen zu erklären. In *Political Liberalism* unterscheidet er hierzu drei unterschiedliche Formen von *desires*: (1) objektbezogene, (2) grundsatzbezogene und (3) vorstellungsbezogene *desires*.⁵⁰¹

Die einfachste Form der *desires* sind objektbezogen. Es handelt sich hier beispielsweise um einfache »körperliche« Wünsche nach Essen und Schlaf, aber auch um komplexere Wünsche, etwa nach bestimmten Aktivitäten oder sozialen Gegenständen wie Macht, Wohlstand oder Ruhm. Sie unterscheiden sich von grundsatzbezogenen *desires* dadurch, dass sie ohne Rekurs auf rationale oder vernünftige Grundsätze beschrieben werden

⁵⁰⁰ Vgl. Enoch, »Political Philosophy and Epistemology«, 158–61.

⁵⁰¹ Bei Rawls heißen sie entsprechend »object-dependent«, »principle-dependent« und »conception-dependent desires« (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 82–84).

können. Grundsatzbezogene *desires* dagegen haben einen solchen Bezug. Nur solche Wesen, die die entsprechenden Grundsätze verstehen und anwenden können, können über sie verfügen.⁵⁰² Rawls selbst unterscheidet zwei Klassen innerhalb der grundsatzbezogenen *desires*: (1) »rationale *desires*« sind solche, deren konstitutive Grundsätze angeben, wie Personen oder Vereinigungen und Institutionen praktisch deliberieren sollten, wenn die praktischen Fragen ausschließlich sie selbst betreffen. Hinsichtlich der Grundsätze des Rationalen gibt es laut Rawls unterschiedliche Auffassungen. Neben rationalen gibt es auch vernünftige grundsatzbezogene *desires*. (2) Vernünftige Grundsätze bestimmen, wie mehrere Personen oder Vereinigungen miteinander interagieren. Zu den hier maßgeblichen Grundsätzen gehören beispielsweise die Grundsätze der Fairness, der Gerechtigkeit oder Vorstellungen über Tugenden.⁵⁰³ Entscheidend für den Politischen Liberalismus und die Wirksamkeit des Gerechtigkeitssinns, der Bereitschaft, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und der Gerechtigkeit einen Vorrang vor der eigenen Vorstellung vom Guten einzuräumen, ist eine noch komplexere Klasse von *desires*, die oben als drittes angeführten vorstellungsbezogenen *desires*:

These desires can be described by saying that the principles we desire to act from are seen as belonging to, and as helping to articulate, a certain reasonable conception, or a political ideal.⁵⁰⁴

Für den Politischen Liberalismus ist das maßgebliche vorstellungsbezogene *desire* das Ideal einer *freien und gleichen Bürgerin im Rahmen fairer gesellschaftlicher Zusammenarbeit*. Der Politische Liberalismus nimmt an, dass Personen freie und gleiche Bürgerinnen sein und als solche von ihren Mitbürgerinnen anerkannt werden wollen. Daraus folgt, dass sie auch den Wunsch haben, die aus diesem Ideal folgenden Handlungen auszuführen, also ihre Vorstellung vom Guten auszubilden und zu verfolgen, und dies in einem gerechten Kontext. Deswegen haben sie auch den abgeleiteten Wunsch, ihren Gerechtigkeitssinn einzusetzen.⁵⁰⁵

Rawls' Unterscheidung zwischen den verschiedenen Formen von *desires* soll plausibel machen, dass die Motive von Personen in der Regel aus dem Bereich der beiden komplexen *desire*-Formen, den grundsatz- und den vorstellungsabhängigen *desires*, stammen. Menschliche Motivation ist komplex und nicht auf das Ersehnen simpler Gegenstände beschränkt. Ihre praktische Vernunft befähigt Personen, komplexe Vorstellungen des Guten und Rechten zu entwickeln, und sie können sich zu diesen Vorstellungen im Sinne eines *desires* hingezogen fühlen:

⁵⁰² Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 82.

⁵⁰³ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 82–84.

⁵⁰⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 84.

⁵⁰⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 84.

Once we grant — what seems plainly true — that there exist principle-dependent and conception-dependent desires, along with desires to realize various political and moral ideals, then the class of possible motives is wide open. Capable of reason and judgment, we can understand complex religious and philosophical, moral and political doctrines of right and justice, as well as doctrines of the good. We may find ourselves drawn to the conceptions and ideals that both the right and the good express.⁵⁰⁶

Im Haupttext von *Political Liberalism* liefert Rawls keine Begründung für diese These. Explizit behauptet er sogar, seine Theorie der Motivation sei >nicht-humeanisch<.⁵⁰⁷ Das wirft die Frage auf, warum Rawls hier eine so starke These aufstellt, wenn er doch sonst bemüht ist, strittige philosophische Fragen auszuklammern. In einer erläuternden Fußnote hält er hierzu fest:

To illustrate: suppose that in some fashion the concept dependent desire [...] to act in ways worthy of a reasonable and equal citizen, becomes one of the desires by which we are moved. Then to ascertain what answers to that desire, what it means to act in ways that can be justified to others, or in ways worthy of a reasonable and equal citizen, will call upon reasoning of many kinds. A line of thought and reasoning is needed to spell out what the conception-dependent desire requires.⁵⁰⁸

Für Rawls ist wichtig, dass die Gegenstände der grundsatz- und der vorstellungsbezogenen *desires* nicht einfach wie im Fall der objektbezogenen *desires* gegeben sind, sondern Gegenstände, die erst durch den Gebrauch der Vernunft konstruiert oder hervorgebracht werden. Was es heißt, eine freie und gleiche Bürgerin sein zu wollen – gegeben das *desire*, diese sein zu wollen –, muss erst für die gegebene Situation konkretisiert werden. Rawls versteht seine Motivationstheorie deswegen als anti-humeanisch, weil er dem historischen Hume und seiner Vorstellung der Motivation keine praktische Vernunft mit dieser Reichweite, abgesehen von instrumenteller Vernunft, zuschreibt.⁵⁰⁹ Wenn man allerdings bereits instrumentelle praktische Vernunft zugesteht, dann sei es, so Rawls, für eine humeanische Vorstellung grundsätzlich möglich, den Bereich der *desires* auszuweiten und auch vorstellungs- oder grundsatzbezogene *desires* anzuerkennen, wie sie für den Politischen Liberalismus notwendig sind.⁵¹⁰

Festhalten lässt sich, dass der Politische Liberalismus recht komplexe motivationale Möglichkeiten als Teil seiner Moralpsychologie voraussetzen muss, die mit *einfachen Varianten* einer an Hume orientierten *desire belief psychology* nicht kompatibel sind. Wie eine andere Fußnote offenbart, orientiert sich Rawls mit seinen grundsatz- und vorstellungsabhängigen *desires* an Thomas Nagels Idee motivierter *desires*.⁵¹¹ In seinem Werk

⁵⁰⁶ Rawls, *Political Liberalism*, 85.

⁵⁰⁷ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 84.

⁵⁰⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 85 Fn. 33.

⁵⁰⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 85 Fn. 33; Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 48–50.

⁵¹⁰ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 85 Fn. 33.

⁵¹¹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 84 Fn. 32; Nagel, *The Possibility of Altruism*, insb. 27–76.

The Possibility of Altruism greift Nagel eine bestimmte *desire belief psychology* an. Die angegriffene Kernbehauptung dieser Theorie der Gründe besagt, dass jedem Grund, den eine Person hat, immer ein unmotiviertes *desire* zugrunde liegt, über das sie zu dem Zeitpunkt, an dem sie den Grund hat, verfügen muss. Dieses unmotivierte *desire* erklärt die motivierende Kraft des Grundes. Unmotivierte *desires* entsprechen den objektbezogenen *desires* in Rawls' Terminologie. Nagel beansprucht an einer Reihe von Beispielen aufzuzeigen, dass sich eine plausible Theorie der Motivation nicht allein durch diese unmotivierten *desires* konstruieren lässt. Vielmehr ist eine Theorie notwendig, in der *motivierte desires* eine zentrale Rolle spielen, und Nagel möchte zeigen, dass sich diese motivierten *desires* am besten durch eine Struktur der praktischen Vernunft erklären lassen. Diese Struktur hat bei Nagel eine Entsprechung in unserer Person als einem zeitlich ausgedehnten Wesen, dessen einzelne zeitliche Existenzen gleichermaßen real sind, und als einem Wesen unter vielen, wobei alle diese Wesen gleichermaßen real sind. Das führt ihn zu einer praktischen Vernunft, in der Klugheit und Altruismus in die Struktur menschlicher Motivation eingewoben sind. Wenn Personen Urteile über ihre hinreichenden praktischen Gründe fällen, dann ist eine Person durch ihr Urteil immer auch entsprechend motiviert und wird in der Regel, wenn es keine gegenläufigen Motive gibt, auch entsprechend ihren hinreichenden praktischen Urteilen handeln.⁵¹²

Rawls ist Nagels Überlegungen allerdings nur ein Stück weit verpflichtet: Entscheidend für den Politischen Liberalismus ist nicht unbedingt, dass praktische Urteile aus sich heraus motivieren können, das heißt, ohne die Hilfe eines unmotivierten *desires*. Es ist nur notwendig, dass Personen das vorstellungsbezogene *desire* haben, eine freie und gleiche Person sein zu wollen, und dass dieses *desire* die notwendigen praktischen Urteile motiviert, die zu seiner situationsspezifischen Konkretisierung notwendig sind. Wie Personen dieses *desire* erwerben, kann (und sollte wegen der Bürden des Urteilens) von Rawls unbeantwortet gelassen werden:

[...] the superficial answer, proposed in the text, is that they are learned from the public political culture.⁵¹³

Mit anderen Worten: Irgendwie – Rawls liefert in der *Theory of Justice* eine entsprechende Hypothese – müssen Bürgerinnen im Rahmen ihres Aufwachsens in wohlgeordneten Gesellschaften zu Bürgerinnen werden, die die leitenden Ideen ihrer politischen Ordnung motivational und kognitiv sicher verinnerlicht haben.

Ein abschließender Klärungsbedarf besteht noch hinsichtlich des Verhältnisses der verschiedenen *desire*-Formen untereinander. Als psychologische Entitäten haben sie eine motivationale Stärke und werden gemäß dieser Stärke wirksam. Von dieser Stärke

⁵¹² Vgl. Nagel, *The Possibility of Altruism*, 66–67.

⁵¹³ Rawls, *Political Liberalism*, 85 Fn. 33.

unterscheidet Rawls im Fall der grundsatz- und vorstellungsbezogenen *desires* ihr Gewicht. Das Gewicht eines *desires* wird laut Rawls ausschließlich durch die Grundsätze, die an das jeweilige *desire* angebunden sind, bestimmt. Idealerweise hat gegenüber den anderen *desires* einer Person ein grundsatz- oder vorstellungsbezogenes *desire* für Rawls genau die Stärke, die seinem Gewicht entspricht. Er erklärt:

A person with a good will, to use Kant's term, is someone whose principle-dependent desires have strengths in complete accordance with the force, or priority, of the principles to which they are attached.⁵¹⁴

Eine »gute Bürgerin« hat also das gegenüber ihren anderen *desires* (beispielsweise ihren objektbezogenen spontanen Gelüsten) das leitende und maßgebliche *desire*, eine freie und gleiche Bürgerin sein zu wollen.

Zusammenfassend: Der Gerechtigkeitssinn ist bei Rawls im Politischen Liberalismus mit einem bestimmten vorstellungsabhängigen *desire* verknüpft.⁵¹⁵ Eine Person, die dieses *desire* entsprechend seiner beanspruchten Stärke hat, wird abgeleitet motiviert sein, ihren Gerechtigkeitssinn auf die gebotene Weise einzusetzen: Sie kann Gerechtigkeitsgrundsätze verstehen und im Sinne des politischen Konstruktivismus konzipieren und auf ihre Umstände anwenden und ist entsprechend motiviert, dies zu tun. Ferner ist sie durch ihren maßgeblichen Wunsch auch motiviert, diese Urteile in ihrer Praxis umzusetzen.

6.4 Ungerechtigkeiten trotz Gerechtigkeitssinn

Ausgehend von der zuvor erarbeiteten Moralpsychologie des Politischen Liberalismus wende ich mich nun der ersten Leitfrage dieser Arbeit zu: Wie lässt sich bei einer Mehrheit von Bürgerinnen vom Vorliegen eines wirksamen Gerechtigkeitssinns ausgehen, wenn in der betreffenden Gesellschaft gleichzeitig erhebliche, offensichtliche und vorsätzlich begangene Ungerechtigkeiten in den gemeinsamen Institutionen bestehen?

Rawls' Moralpsychologie weist eine erhebliche Limitation auf, denn sie gilt nur für ideale, also wohlgeordnete Verhältnisse. Die notwendigen Bindungen, die Anlass für geeignete moralische Gefühle oder den Erwerb der entsprechenden vorstellungsbezogenen *desires* geben, können unter ungerechten Verhältnissen nicht eingegangen werden. Zwar ist damit nicht ausgeschlossen, dass sich die entsprechenden Motive und Fähigkeiten nicht anderweitig entwickeln, aber diese Möglichkeit wird von Rawls nicht diskutiert. Nun liegt im Fall vorsätzlicher, offensichtlicher und erheblicher Ungerechtigkeiten gerade keine wohlgeordnete Gesellschaft vor und Rawls' Theorie der moralischen Ent-

⁵¹⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 83 Fn. 31.

⁵¹⁵ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 85–86.

wicklung legt für diesen Fall durchaus nahe, dass unter diesen Umständen kein wirksamer Gerechtigkeitssinn entwickelt wird. Das wäre allerdings fatal für die These, an einen solchen Gerechtigkeitssinn ließe sich unter diesen Umständen auf eine bestimmte Weise appellieren, nämlich durch zivilen Ungehorsam.

Um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, müsste Rawls seine Theorie zivilen Ungehorsams auf einen besonderen Spezialfall beschränken, in dem sich eine vormals gerechte und wohlgeordnete Gesellschaft, die die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinns ermöglicht, von ihrem Idealzustand »irgendwie« entfernt. Dieser Schritt würde allerdings die Anwendbarkeit seiner Theorie zivilen Ungehorsams radikal einschränken. Zur Zeit der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung etwa bestand der durch *Plessy v. Ferguson* (1896) etablierte Grundsatz *separate but equal*, der die Rassentrennung in den Südstaaten rechtlich legitimierte, bereits seit etwa sechzig Jahren oder etwa zwei Generationen. Der Mehrheit der Bürgerinnen hätte unter diesen Umständen kein wirksamer Gerechtigkeitssinn unterstellt werden können, auch wenn man die gewagte Behauptung aufstellen würde, die Vereinigten Staaten seien vor diesem Urteil des *Supreme Courts* eine wohlgeordnete und gerechte Gesellschaft gewesen.

Ich glaube, dass diese Schwierigkeiten erheblich sind, und werde im nächsten Kapitel (genauer: in Abschnitt 7.3) daher einen Weg vorschlagen, wie der Appell an den Gerechtigkeitssinn unter der Annahme gedacht werden kann, dass in der betreffenden Gesellschaft *kein* Gerechtigkeitssinn existiert. Im Folgenden werde ich diese Schwierigkeit zunächst nicht berücksichtigen. Das wäre zwar für die »abstrakte Theorie« *kein* Schaden, aber sie würde dadurch ohne echte Anwendungsfälle zurückgelassen werden. Ich fahre nun mit der Diskussion der Frage fort, wie in einer eigentlich gerechten Gesellschaft erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten entstehen könnten.

Entscheidend für eine Antwort auf die gestellte Frage ist, was die Zuschreibung eines Gerechtigkeitssinns impliziert, zunächst in der *Theory of Justice* und dann in Rawls' Politischem Liberalismus:

In der *Theory of Justice* ist der Gerechtigkeitssinn ein *leitendes und maßgebliches desire*, gemäß den Regeln gerechter Institutionen zu handeln beziehungsweise diese Institutionen zu reformieren oder zu errichten, wenn dies notwendig erscheint. Dieses *desire* muss eine gewisse Stärke haben, wenn einer Person ein Gerechtigkeitssinn zugeschrieben werden soll:

We act now as the sort of person we are and from the wants we have now, and not as the sort of person we might have been or from desires we would have had if earlier we had only chosen differently. Regulative aims are especially subject to this constraint. [...] We cannot have things both ways. We cannot preserve a sense of justice and all it implies while at the same time holding ourselves ready to act unjustly should doing so promise some

personal advantage. A just person is not prepared to do certain things, and if he is tempted too easily, he was prepared after all.⁵¹⁶

Maßgeblich für die Handlungen einer Person sind also laut Rawls die *desires* einer Person, die zum Zeitpunkt der Handlung vorliegen, und nicht kontrafaktische *desires*, die sie unter anderen Umständen haben würde. Dies gelte insbesondere für regulative Ziele, zu denen unter anderem auch der Gerechtigkeitssinn gehört. Für diesen gilt, dass er nur dann zugeschrieben werden kann, wenn eine Person auch die mit ihm verbundenen Handlungen regelmäßig ausführt. Einen Gerechtigkeitssinn zu haben oder zu erhalten, ist daher nicht vereinbar mit der Bereitschaft, ungerecht zu handeln, wenn dies für einen selbst vorteilhaft erscheint.

Auch im Fall des Politischen Liberalismus gilt, dass eine Bürgerin nur dann wirklich eine Bürgerin ist, wenn sie über das entsprechende vorstellungsbezogene *desire* verfügt, eine solche Bürgerin sein zu wollen, und dieses in der Regel eine Stärke gemäß seinem praktischen Gewicht hat. Es mag hier unklare Fälle geben, aber ab einem bestimmten Punkt kann eine Person nicht mehr von sich behaupten, eine freie und gleiche Bürgerin sein zu wollen, wenn sie oft oder regelmäßig entgegen den damit verbundenen Geboten handelt und keinerlei Motivation erkennen lässt, diesen Umstand zu ändern. Sowohl die *Theory of Justice* als auch *Political Liberalism* begrenzen damit auf unbestimmte Weise, bis zu welchem Grad ein Gerechtigkeitssinn von gegenläufigen Interessen und Motiven überwogen werden kann.

Wenn ein wirksamer Gerechtigkeitssinn also eigentlich leitende und maßgebliche Motive impliziert, wie können dann erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft existieren? In seiner Theorie zivilen Ungehorsams bietet Rawls ein einfaches Modell an, um zu erklären, wie ziviler Ungehorsam als Appell wirksam werden kann:

[T]he essential question is the relative strength of the tendencies that oppose the sense of justice and whether the latter is ever strong enough so that it can be invoked to some significant effect.⁵¹⁷

Es entscheidet also die Stärke des jeweiligen *desires* darüber, ob entweder der Gerechtigkeitssinn einer Person maßgeblich ist (ihr vorstellungsbezogenes *desire*, eine freie und gleiche Bürgerin sein zu wollen) oder konkurrierende Motivlagen dominieren, etwa eine Vorstellung vom Guten, die mit den Beschränkungen der Gerechtigkeit nicht kompatibel ist.

Ergänzend führt Rawls aus:

First of all, I have assumed throughout that we have to do with a nearly just society. This implies that there exists a constitutional regime and a publicly recognized conception of

⁵¹⁶ Rawls, *Theory of Justice*, 498.

⁵¹⁷ Rawls, *Theory of Justice*, 338.

justice. Of course, in any particular situation certain individuals and groups may be tempted to violate its principles but the collective sentiment in their behalf has considerable strength when properly addressed. These principles are affirmed as the necessary terms of cooperation between free and equal persons. If those who perpetrate injustice can be clearly identified and isolated from the larger community, the convictions of the greater part of society may be of sufficient weight. Or if the contending parties are roughly equal, the sentiment of justice of those not engaged can be the deciding factor. In any case, should circumstances of this kind not obtain, the wisdom of civil disobedience is highly problematic.⁵¹⁸

Rawls eröffnet hier zwei Fälle: (1) Die Ungerechtigkeiten können auf das Handeln weniger Personen oder bestimmter Gruppen zurückgeführt und diese können durch den Appell an den Gerechtigkeitssinn der übrigen Mitbürgerinnen isoliert werden. (2) Bei etwa gleich großen sich gegenüberstehenden Gruppen könnte der Gerechtigkeitssinn einer unbeteiligten Mehrheit den Ausschlag geben, wenn er auf die richtige Weise adressiert wird. Entscheidend ist in beiden Fällen, dass es den Protestierenden gelingt, durch ihren zivilen Ungehorsam eine zum Handeln bereite Mehrheit gegen die Ungerechtigkeiten in Stellung zu bringen.

Rawls' Erklärung erscheint intuitiv plausibel. Bei einer näheren Betrachtung jedoch ergibt sich nicht nur einiger Klärungsbedarf, sondern auch ein wesentlicher Einwand gegen sie. Beginnen möchte ich damit, Rawls' Rede von >Mehrheiten< und den Gruppen, aus denen sie bestehen, zu schärfen.⁵¹⁹ Rawls konzipiert seine Vorstellung zivilen Ungehorsams unter der Voraussetzung einer demokratischen Gesellschaft. In dieser können zwar erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten vorkommen, aber als Demokratie sind in ihr letztlich eine Mehrheit von Bürgerinnen für das politische Geschehen maßgeblich. Wenn Rawls hier von Mehrheiten spricht, dann hat er eine solche politisch wirksame Mehrheit vor Augen. Wie sie politisch wirksam wird, ist offen. Sie könnte dies auf ordentlichem Wege tun, etwa indem sie ihren Einfluss auf politische Entscheidungsträgerinnen geltend macht, beispielsweise durch Demonstrationen oder öffentlichen Druck. In einer Demokratie hängt die institutionelle Position politischer Entscheidungsträgerinnen letztlich davon ab, dass sie in diese Ämter gewählt werden,⁵²⁰ und die Aussicht, dieses Amt zu verlieren, könnte Amtsträgerinnen beispielsweise dazu veranlassen, die notwendigen institutionellen Reformen einzuleiten. Die politische Macht der Mehrheit könnte sich auch auf außerinstitutionellem Weg entfalten, beispielsweise durch militante Handlungen oder gar Revolutionen, aber wenn man eine fast-gerechte Gesellschaft voraussetzt, dann sollten die ordentlichen Wege der politi-

⁵¹⁸ Rawls, *Theory of Justice*, 339.

⁵¹⁹ Für Hinweise zu diesem Punkt danke ich Tobias Kronenberg.

⁵²⁰ Einige Amtsträgerinnen werden natürlich nicht direkt gewählt, sondern von gewählten Amtsträgerinnen ernannt. Sie sind nichtsdestotrotz »mittelbar« gewählt.

schen Einflussnahme und Gestaltung eigentlich ausreichen, um in üblicher Zeit die notwendigen Reformen einzuleiten. Die Idee der Mehrheit lässt sich relativ unproblematisch auf diese Weise erfassen. Interessanter ist jedoch die Frage, welche Gruppe von Bürgerinnen diese Mehrheiten konstituieren.

Einzelne Gruppen innerhalb der Mitglieder einer Gesellschaft lassen sich unterschiedlich konzipieren. Rawls unterscheidet zwischen Urheberinnen von Unrecht, den von ihm Betroffenen und unbeteiligten Bürgerinnen. Innerhalb einer Demokratie können sich diese Gruppen in unterschiedlichen institutionellen Positionen befinden. Es wurde oben bereits zwischen »normalen« Bürgerinnen und politischen Entscheidungsträgerinnen differenziert. Letztere sind dabei so konzipiert worden, dass sie nicht unmittelbar einer staatlichen Gewalt zugeordnet wurden, sondern dass der Ausdruck allgemein all jene Personen bezeichnet, die im Rahmen von politischen Institutionen besondere Rollen einnehmen. Mit diesem Verständnis lässt sich bei Rawls anknüpfen. In »The Idea of Public Reason Revisited« unterscheidet er zwischen politischen Entscheidungsträgerinnen, zu denen zusätzlich noch die Kandidatinnen für öffentliche Ämter und insbesondere Richterinnen zählen, und normalen Bürgerinnen. Erstere unterliegen in ihren politischen Handlungen unmittelbar den Grundsätzen der öffentlichen Vernunft.⁵²¹ »Normale« Bürgerinnen hingegen erfüllen diese Idee und das mit ihr verbundene Ideal in der Regel, wenn sie im Rahmen von Wahlen und Referenden die Vorgaben der öffentlichen Vernunft beachten und ihre politischen Entscheidungsträgerinnen im Rahmen ihrer Möglichkeiten auf dieses verpflichten.⁵²²

Der Gruppe der Urheberinnen von Ungerechtigkeiten können sowohl normale Bürgerinnen als auch politische Entscheidungsträgerinnen angehören. Gleiches gilt grundsätzlich auch für die Opfer erheblicher und vorsätzlicher Ungerechtigkeiten, wobei hier anzunehmen ist, dass sie häufig wegen der Ungerechtigkeiten die Funktion von politischen Entscheidungsträgerinnen nicht ausfüllen können. Urheberinnen von Ungerechtigkeiten können unterschiedliche Motive haben. Rawls' Ausführungen legen nahe, dass es sich bei ihnen um Personen handelt, die keinen wirksamen Gerechtigkeitssinn (gemäß *Justice as Fairness* oder einer vergleichbaren Gerechtigkeitsvorstellung) haben. An diese Personen wird sich ziviler Ungehorsam daher nicht im Sinne eines Appells richten, wenn dieser Appell so konzipiert wird, dass er einen entsprechenden Gerechtigkeitssinn voraussetzt. Hinsichtlich der von Rawls behaupteten Gruppe von unbeteiligten Bürgerinnen oder gar politischen Entscheidungsträgerinnen stellt sich allerdings die Frage, ob diese Gruppe im Rahmen seines institutionellen Gerechtigkeitsverständnisses plausibel gemacht werden kann. Ungerecht sind Institutionen und ihre konstitutiven Regeln. Wenn Ungerechtigkeiten offensichtlich und erheblich sind, dann betreffen sie

⁵²¹ Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 574, 576.

⁵²² Vgl. Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 577.

nicht marginale gesellschaftliche Institutionen, sondern die Grundstruktur. Von einer fehlenden Beteiligung an Ungerechtigkeiten, die im Fall zivilen Ungehorsams Gegenstand sind, kann daher nicht ausgegangen werden. Vielmehr gilt: Durch ihr Mitwirken in offensichtlich und erheblich ungerechten Institutionen der Grundstruktur sind Bürgerinnen unweigerlich Miturheberinnen der Ungerechtigkeiten. Wenn sich beispielsweise eine Person als ungewollte Nutznießerin von Rassentrennungsgesetzen an diese hält, dann wird durch diesen Gehorsam eine ungerechte Grundstruktur realisiert. Ihr Unwille ändert nichts an den strukturellen Folgen ihrer Handlung.

Diese Ergänzungen erlauben es, die Wirkung zivilen Ungehorsams auf die unterschiedlichen Gruppen zu differenzieren. Entsprechend der jeweiligen Rolle gibt ziviler Ungehorsam Anlass zu unterschiedlichen Handlungen der adressierten Personen. Am direktesten zielt er auf politische Entscheidungsträgerinnen, die unmittelbar politische Reformen einleiten können. Er richtet sich auf andere Weise an die Mitbürgerinnen, insbesondere wenn sie bisher nicht aktiv gegen die Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen Institutionen vorgegangen sind, und fordert sie zu aktiverer Opposition heraus. Aus der Pflicht zur Bürgerlichkeit lässt sich beispielsweise folgern, dass sie Entscheidungsträgerinnen durch Wahlen aus Ämtern entfernen müssen, die sich als ungeeignet erwiesen haben, die Anforderungen der öffentlichen Vernunft zu erfüllen. Ebenfalls zählen öffentlicher Widerspruch und Demonstrationen zu ihren ordentlichen politischen Handlungsmöglichkeiten. Selbst die Gruppe der Opfer von Ungerechtigkeiten kann Adressatin zivilen Ungehorsams sein, etwa wenn er ihr als Vorbild dient, sich den Ungerechtigkeiten nicht zu fügen und gegebenenfalls aktiver gegen die Unterdrückung vorzugehen.⁵²³

In Rawls' Ausführungen kommt der Gruppe der »unbeteiligten Bürgerinnen« eine entscheidende Rolle zu. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Gruppe im Fall offensichtlicher und erheblicher Ungerechtigkeiten nicht ohne Weiteres existiert. Derartige Ungerechtigkeiten betreffen die Grundstruktur einer Gesellschaft und es ist definitionsgemäß nicht möglich, außerhalb der Grundstruktur einer Gesellschaft zu handeln.⁵²⁴ Es kommt hinzu, dass Rawls für zivilen Ungehorsam von vorsätzlichen Ungerechtigkeiten ausgeht. Dieser Vorsatz zeigt sich unter anderem daran, dass auf ordentlichen Protest nicht angemessen reagiert wird. Die »unbeteiligten Bürgerinnen« haben in diesem Fall versagt dabei zu helfen, die betreffenden Ungerechtigkeiten von vorneherein zu verhindern oder die gesellschaftlichen Institutionen zu reformieren. Aufgrund der Offensichtlichkeit der Ungerechtigkeiten ist der Reformbedarf eigentlich

⁵²³ Die solidarisierende und mobilisierende Wirkung politischen Ungehorsams im Rahmen der Bürgerrechtsbewegung hat Erin Pineda herausgearbeitet (vgl. Pineda, »Civil Disobedience and Punishment«, 15).

⁵²⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 48.

für jede Bürgerin ohne spezielle Kenntnisse ersichtlich. Ziviler Ungehorsam wird laut Rawls gerade notwendig, weil ordentliche Maßnahmen keinen Erfolg zeigen.⁵²⁵

Wie oben jedoch ausführte wurde, lässt sich ein Gerechtigkeitssinn nur dann zuschreiben, wenn er nicht regelmäßig von gegenläufigen Motiven überwogen wird. Man könnte einer Person dann vielleicht noch einzelne Gerechtigkeitsmotive unterstellen, aber sie wären gerade nicht gemäß ihrem Gewicht leitend und maßgeblich. Den an den Ungerechtigkeiten angeblich »unbeteiligten Bürgerinnen« kann also nur dann ein Gerechtigkeitssinn zugeschrieben werden, wenn ihre Ignoranz gegenüber dessen Forderungen nicht systematisch ist, sondern nur im Einzelfall besteht. In Fällen, in denen die Gruppe der »unbeteiligten Bürgerinnen« jedoch sehr groß ist, muss hierfür ein außerordentlicher Zufall bemüht werden: Trotz der Offensichtlichkeit und Erheblichkeit der Ungerechtigkeiten versagt eine entscheidende Menge dieser Bürgerinnen im gehäuften Einzelfall darin, den Forderungen ihres Gerechtigkeitssinns nachzukommen. Da die Ungerechtigkeiten zudem vorsätzlich bestehen und auch trotz ordentlicher Proteste bestehen bleiben, setzt sich dieses besondere Versagen sogar noch zeitlich ausgedehnt fort. Soll der Gerechtigkeitssinn die grundsätzliche Stabilität einer Gesellschaft erklären können, dann muss sein Vorliegen einen derartigen Zufall soweit ausschließen können, dass er als Erklärung für die Wirkung zivilen Ungehorsams nicht mehr relevant ist. Die plausiblere Annahme ist daher, dass die »unbeteiligten Bürgerinnen« keinen wirksamen Gerechtigkeitssinn haben, sondern vielmehr Komplizen eines ungerechten Systems sind. Das erklärt auf einfache Weise, warum es in der betreffenden Gesellschaft die erheblichen, offensichtlichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten gibt.

Rawls' Erklärung berücksichtigt also unzureichend, wie in fast-gerechten Gesellschaften erhebliche, offensichtliche⁵²⁶ und vorsätzliche Ungerechtigkeiten existieren können. Die von ihm konzipierten »unbeteiligten Bürgerinnen« stehen nicht außerhalb ungerechter Verhältnisse, sondern sind über die Grundstruktur mit ihnen unweigerlich verbunden. Hätten sie einen wirksamen Gerechtigkeitssinn, dann müssten diese Bürgerinnen eigentlich eine hinreichende Mehrheit konstituieren können, die diese Ungerechtigkeiten von vorneherein vermieden hätte oder ohne zivilen Ungehorsam bereits motiviert wäre, die notwendigen institutionellen Reformen einzuleiten. Möchte man Rawls' Position weiterhin verteidigen, dann muss eine Erklärung dafür gefunden werden, wieso der Gerechtigkeitssinn einer Mehrheit der Bürgerinnen *systematisch* versagt, ohne damit den Personen zugleich den Gerechtigkeitssinn als solches abzusprechen. Dieser transformierten Frage wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

⁵²⁵ Vgl. Rawls, »The Justification of Civil Disobedience«, 183.

⁵²⁶ »They are publicly incorporated into the recognized practices, if not the letter, of social arrangements. The establishment of these wrongs does not presuppose an informed examination of institutional effects.« (Rawls, *Theory of Justice*, 327).

6.5 Ungerechte Mehrheiten mit Gerechtigkeitssinn

Der Einwand des vorangegangenen Abschnitts gegen Rawls' Erklärung, wie ein wirksamer Gerechtigkeitssinn mit erheblichen und offensichtlichen Ungerechtigkeiten vereinbar werden kann, macht geltend, dass es sich bei diesen Ungerechtigkeiten um systematische Ungerechtigkeiten handelt. Ihre Aufrechterhaltung, gerade wenn sie auch vorsätzlich begangen werden, ist nur möglich, wenn der Gerechtigkeitssinn einer Mehrheit der Bürgerinnen durch gegenläufige Motive überwogen wird. Derartige Ungerechtigkeiten betreffen die Grundstruktur einer Gesellschaft und in diese ist jede Bürgerin unweigerlich involviert. Diese Gefolgschaft ist jedoch (plausibel) nicht durch ein Einzelfallversagen des Gerechtigkeitssinns bei jeder einzelnen Bürgerin erklärbar. Naheliegend scheint zu sein, dass es einer systematischeren Erklärung für diese Situation bedarf. Kandidatinnen für eine solche Erklärung werden in diesem Abschnitt erörtert. Wichtig ist, dass Rawls' These vom Vorliegen eines Gerechtigkeitssinns so weit wie möglich eingeholt wird. Ich gehe zunächst kurz auf Fehlurteile oder Irrtümer (6.5.1) und Willensschwäche (6.5.2) ein. Beide Vorschläge erweisen sich recht schnell als unplausibel. Im Anschluss untersuche ich deswegen >vorsätzliche Unwissenheit< (6.5.3), die dann, weiterentwickelt zur >vorsätzlichen Ignoranz< (6.5.4), die aussichtsreichste Erklärung liefert.

6.5.1 Fehlurteile und Irrtum

Menschen mögen keine perfekten Wesen sein und ihnen unterlaufen daher zwangsläufig in komplexen Tätigkeiten wie etwa dem politischen Urteilen und Handeln, Fehler.⁵²⁷ Das könnte auch im Fall von *offensichtlichen* Ungerechtigkeiten gelten, aber eigentlich müssten Bürgerinnen erkennen, insbesondere dann, wenn sie durch ordentlichen Protest darauf hingewiesen werden, dass die von ihnen unterstützten Politiken und Institutionen auf erhebliche Weise ungerecht sind. Selbst wenn man dennoch Einzelfallversagen zulässt, führt dieses nicht zu *systematischen* Ungerechtigkeiten innerhalb der Grundstruktur. Die Mitbürgerinnen würden den individuellen Fehler stets durch ihre Mehrheit ausgleichen. Damit Fehlurteile offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten erklären können, müsste ein geradezu »grandioser gesellschaftlicher Irrtum« vorliegen. Als echte Erklärung in historischen Fällen scheidet eine solche außergewöhnliche Situation allerdings aus. Niemand würde etwa ernsthaft behaupten wollen, die meisten Bürgerinnen der Vereinigten Staaten hätten sich über die Ungerechtigkeit von *Jim Crow* schlicht geirrt und diese irrigerweise für echte moralische Erfordernisse gehalten.

⁵²⁷ Vergleiche auch weitere Ungerechtigkeiten, die offensichtlich nicht vernünftig umstritten sein können, in Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, 579.

Würde man dennoch davon ausgehen, dass überzeugte Anhängerinnen der Rassentrennung nur kognitive moralische Fehler begehen, dann stellt sich das folgende Problem. Ein wirksamer Gerechtigkeitssinn liegt nur dann vor, wenn Gerechtigkeitsurteile auch regelmäßig praktisch umgesetzt werden. Es müssen also wirksame Gerechtigkeitsmotive vorliegen. Im Rahmen von Rawls' Moralpsychologie müsste also behauptet werden, dass die Anhängerinnen der Rassentrennung eigentlich wirksame Motive haben, gemäß *Justice as Fairness* oder einer vergleichbaren legitimen politischen Vorstellung zu handeln, aber daran ständig von ihren Fehlurteilen gehindert werden. Es ist hier deswegen deutlich plausibler davon auszugehen, dass in diesem Fall kein »richtiger« Gerechtigkeitssinn vorliegt, weil die Anhängerinnen der Rassentrennung Motive und Einstellungen ausgebildet haben, die zu ihren fehlerhaften moralischen Überzeugungen passen.⁵²⁸

6.5.2 Willensschwäche

Ähnlich unplausibel scheint mir auch ein Versuch zu sein, derartige Ungerechtigkeiten über so etwas wie Willensschwäche zu erklären. Die Idee wäre in diesem Fall, die Ungerechtigkeiten dadurch zu erklären, dass die Mehrheit der Bürgerinnen, obwohl sie die Ungerechtigkeiten als solche erkennt, motivational zu »schwach« ist, um ihre Urteile praktisch in gebotenen Reformen umzusetzen.

Willensschwäche liegt gemeinhin dann vor, wenn eine Person entgegen ihrem praktischen Urteil darüber handelt, was in einer gegebenen Situation richtigerweise zu tun wäre. Interessant wird sie für die Erklärung, wenn eine einfache Form der Willensschwäche ausgeschlossen wird. Die bloße Übernahme einer Person durch ihre Gelüste, Triebe und Laster, also ein reiner Kontrollverlust, gibt nicht nur keine sonderlich erklärbarenbedürftige Form der Willensschwäche ab, sondern würde der Mehrheit der Bürgerinnen geradezu personale Kompetenz absprechen. Willensschwäche darf hier also nicht zu simpel verstanden werden. Wesentlich ist vielmehr, zu erklären, wie Personen *bewusst und vorsätzlich* entgegen ihrer praktischen Urteile handeln und in der Umsetzung ihres Tuns gerade bestimmte Aspekte des planvollen Vorgehens zeigen. Wie J. L. Austin pointiert formuliert: »We often succumb to temptation with calm and even with finesse.«⁵²⁹

Folgt man Donald Davidsons klassischer Diskussion der Willensschwäche, dann ist Akrasie eine Form der praktischen Irrationalität. Personen versagen letztlich darin, ihre abwägenden praktischen Urteile in solche zu überführen, die eine konkrete Handlungsentscheidung zum Gegenstand hat. Sie verstößen damit gegen das »principle of continence.«⁵³⁰ Es verlangt von uns, diejenigen Handlungen auch zu ergreifen, die wir

⁵²⁸ Ich danke Viktor Schubert für den Hinweis, diesen Punkt klarer zu betonen.

⁵²⁹ Austin, »A Plea for Excuses«, 24 Fn. 13.

⁵³⁰ Davidson, »How is Weakness of the Will Possible?«, 41.

gemäß unseren Gründen als beste Handlung ansehen. Auch wenn man davon ausgeht, dass Personen des Öfteren willensschwach sind und entgegen ihren besten abwägenden Urteilen der Versuchung nachgeben, müsste es im Fall gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten im Bereich der Grundstruktur zu einer sehr unwahrscheinlichen Konvergenz der Willensschwäche unterschiedlicher Personen kommen. Nicht nur wäre eine solche Konvergenz völlig unplausibel, sie hätte auch erhebliche Konsequenzen für die betreffende Gesellschaft: Eine Gesellschaft wird kaum funktional sein, wenn ihre Mitglieder dauerhaft darin versagen, sie gemäß Grundsätzen der Gerechtigkeit zu reformieren. Entsprechend kann sich die Akrasie nicht grundsätzlich zeigen, sondern nur in einem Teilbereich. Dieser Ausfall praktischer Vernunft muss bei einer relevanten Mehrheit der Bürgerinnen denselben Teilbereich betreffen, damit er überhaupt wirksam wird. Verlangt würde also beispielsweise, dass eine Mehrheit der Bürgerinnen ihre Überzeugung, dass sie hinreichende Gründe haben, den Ausschluss von Frauen von Wahlen zu revidieren, wegen ihrer Willensschwäche nicht in das entsprechende praktische Urteil überführen können, das entsprechende Gesetz aufzuheben. Da die Mehrheit der Bürgerinnen diesen Mangel in anderen Fällen nicht zeigt – sonst würden notwendige gesellschaftliche Entwicklungen gänzlich unterbleiben – wäre eine derartige Zufälligkeit eine außergewöhnliche Besonderheit. Daher scheidet sie als naheliegende Erklärung aus.

6.5.3 Vorsätzliches Unwissen

Realistischer scheint eine Variante, die das Bestehen derartiger Ungerechtigkeiten über eine Form des »vorsätzlichen Unwissens« erklärt. Darunter möchte ich ein Unwissen verstehen, das eine Person *aktiv befördert*, üblicherweise weil sie die möglichen (praktischen) Folgen dieses Wissens nicht tragen möchten. Gemeint sind Fälle, in denen eine Person eine gewisse Ahnung hat, dass ein bestimmter Sachverhalt vorliegen könnte, und eine Vorstellung davon hat, was sie tun würde, wenn sie wirklich wüsste, dass dieser Sachverhalt besteht. Um als vorsätzlich unwissend hinsichtlich einer Sache S gelten zu können, darf eine Person von S also nicht überzeugt sein oder eine vergleichbar starke Einstellung dahingehend haben, dass S. Sie muss Anhaltspunkte haben, dass S sein könnte, sodass sie sich gemäß den von ihr anerkannten Standards⁵³¹ praktischer Rationalität eigentlich hinreichende Sicherheit über S oder nicht-S verschaffen müsste.⁵³²

Ungerechte Verhältnisse haben einen erheblichen Einfluss darauf, welche Vorstellungen vom Guten Personen ausbilden. Ihre Entwicklung hängt, wie auch die Entwicklung des Gerechtigkeitssinns, von den gesellschaftlichen Umständen ab. Ungerechtig-

⁵³¹ Ich setze hier voraus, dass es Standards praktischer Rationalität gibt, die dies festlegen, oder dass zumindest ab einem bestimmten Punkt nicht mehr von einer Person gesprochen werden kann, die sich an Standards der praktischen Rationalität orientiert.

⁵³² Vgl. Lynch, »Willful Ignorance and Self-Deception«, 509.

keiten erlauben es nicht nur, dass Personen legitime Formen des Guten auf ungebührliche Weise verfolgen, auf ihrer Grundlage bilden sich vielmehr auch ungerechte Vorstellungen vom Guten, die mit der Idee freier und gleicher Bürgerinnen nicht zu vereinbaren sind.⁵³³ Im Fall von ungerechten Gesellschaften könnte vorsätzliche Unwissenheit beispielsweise dazu beitragen, die moralischen Spannungen zwischen den (eigentlich) anerkannten Gerechtigkeitsgrundsätzen und verfolgten Vorstellungen vom Guten zu mindern, die diesen Grundsätzen nicht entsprechen, oder wenn sie es tun, darüber unwissend zu bleiben, dass Vorstellungen vom Guten auf ungerechte Weise verfolgt werden. Moralische Spannungen innerhalb einer Person entstehen dann, wenn sie wegen ihres Gerechtigkeitssinns eigentlich einen abgeleiteten wirksamen Wunsch hat, ihr Handeln an gerechten Grundsätzen zu orientieren. Diesen Forderungen ihres Gerechtigkeitssinns gegenüber stehen die Forderungen ihrer Vorstellung vom Guten, die ebenfalls motivational wirksam sind. Gemäß dem Vorrang des Rechten vor dem Guten müssten in diesem Fall die betreffenden Vorstellungen eigentlich revidiert werden, zumindest aber die Art und Weise, in der sie verfolgt werden.

Eine Schwierigkeit unter den Voraussetzungen von Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams ist allerdings, dass Unwissenheit dieser Art angesichts der Offensichtlichkeit der Ungerechtigkeiten nur sehr schwer zu behaupten ist. Diese sind mehr oder weniger öffentlich in den Regeln der wesentlichen Institutionen eingeschrieben und Opposition gegen sie wird durch Proteste deutlich zum Ausdruck gebracht. Diese Institutionen zu befolgen, ist also unmöglich, ohne zugleich auf diesen Umstand aufmerksam werden zu müssen. Mit anderen Worten: Es ist im Fall *offensichtlicher* Ungerechtigkeiten unmöglich, das notwendige *Unwissen* aufrechtzuerhalten, um die moralischen Spannungen innerhalb einer Person so weit zu reduzieren, dass der als wirksam vorausgesetzte Gerechtigkeitssinn nicht zur Revision der eigenen Vorstellung vom Guten oder der politischen Verhältnisse mahnen würde.⁵³⁴

Festzuhalten ist im Fall der vorsätzlichen Unwissenheit abschließend, dass in ihrem Fall nicht mehr von einem wirklich wirksamen Gerechtigkeitssinn ausgegangen werden kann. Wenn Personen versuchen, sich der motivationalen Stärke ihrer Gerechtigkeitsmotive zu entziehen, die sie gemäß ihrem normativen Gewicht haben müssten, dann sind diese Motive gerade nicht in dem Maße leitend, wie dies für einen wirksamen Gerechtigkeitssinn eigentlich notwendig ist. Man kann also nur davon sprechen, dass Personen, die sich der vorsätzlichen Unwissenheit schuldig machen, nur über *Gerechtigkeitsmotive* verfügen, nicht aber über einen Gerechtigkeitssinn.

⁵³³ Vgl. Kap. 6., Abschn. 6.1.

⁵³⁴ Eine vergleichbare Idee vorsätzlicher Unwissenheit findet sich bei Thomas v. Aquin (vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*, I-II q6 a8c-a).

6.5.4 Vorsätzliche Ignoranz

Im Fall der vorsätzlichen Unwissenheit liegt der moralische Fehler darin, dass das aktiv erhaltene Unwissen einen Bereich betrifft, von dem die jeweilige Person annimmt, er werfe zwingende moralische Fragen auf. Möchte man wie Rawls vorsätzliche, erhebliche und insbesondere *offensichtliche* Ungerechtigkeiten mit gewichtigen Gerechtigkeitsmotive in Einklang bringen, dann muss der Grad moralischer Unzulänglichkeit weiter gesteigert werden. Ich schlage daher vor, von der bloßen Unwissenheit die vorsätzliche Ignoranz zu unterscheiden. Mit Aristoteles könnte man nämlich davon sprechen, dass es im Fall der Unkenntnis allgemeiner moralischer Gebote keine echte Unwissenheit geben kann. Diese erstreckt sich nicht auf das Allgemeine, sondern nur auf konkrete Einzelfälle.⁵³⁵

Vorsätzliche Ignoranz liegt dann vor, wenn eine Person es unterlässt, ihre Aufmerksamkeit auf ihr wohlbekannte Gründe zu richten, die für ihr Handeln unmittelbar von großer Relevanz sind, um auf diese Weise zu vermeiden, dass sie praktisch werden. Vergleichbar mit dem vorsätzlichen Unwissen handelt es sich um eine bewusste Form, die eigene Aufmerksamkeit zu steuern. Angenommen wird in beiden Fällen, dass die *motivationale* Stärke moralischer Überlegungen wesentlich auch von der Aufmerksamkeit abhängt, die ihnen gewidmet wird. Im Gegensatz zur vorsätzlichen Unwissenheit ist die Ungerechtigkeit im Fall der vorsätzlichen Ignoranz bekannt. Es geht nun darum, diesem Umstand so wenig Beachtung wie möglich zu schenken, damit er nicht motivational wirksam wird.

Vorsätzliche Ignoranz ist sicherlich eine verbreitete Untugend. Nehmen wir beispielsweise Personen, die das Leid ignorieren, das mit ihrem Fleischkonsum verbunden ist, oder es nur deswegen »billigend in Kauf nehmen« können, weil sie es sich nicht gemäß seinem praktischen Gewicht vergegenwärtigen. Vergleichbare Vorwürfe werden auch im Zusammenhang mit anderen Formen des Konsums oder hinsichtlich der Klimafolgen der »westlichen Lebensweise« erhoben. Zum letzten Punkt schreibt etwa Lea Bonasera, eine Mitgründerin der »Letzten Generation«:

Und eigentlich bin ich mir sicher, dass viele Menschen in den Autos vor mir auch bewusst ist, dass wir mitten in der Katastrophe stecken – und sie über den kurzfristigen Frust hinwegsehen können, wenn sie sich wirklich dem Anliegen öffnen. Ich weiß, dass dieser Prozess hart ist. Es tut weh zu akzeptieren, dass die Situation ist, wie sie ist, es nimmt einem jegliche Sicherheit und Schutz. Doch ich glaube, wir müssen die Dinge offen auf den Tisch legen, denn nur so finden wir wirkliche Lösungen.⁵³⁶

⁵³⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III 2, 1110b–1111a. Ich danke Hans-Jürgen Link für die Erinnerung an diese Stelle.

⁵³⁶ Bonasera, *Die Zeit für Mut ist jetzt!*, 29.

Wenn Personen, so ihre These, sich nur die katastrophalen Folgen des Klimawandels wirklich vergegenwärtigen würden, würden sie nicht nur die gewählte Form politischen Ungehorsams akzeptieren (das Festkleben auf der Straße, um durch den resultierenden Stau dem Protestanliegen eine größere Öffentlichkeit zu verschaffen), sondern auch zu politischen Reformen bereit wären.

Für die US-Bürgerrechtsbewegung ist ein vergleichbarer Punkt ausführlich von Erin Pineda herausgearbeitet worden. Ihr Begriff »white ignorance«, den sie von Charles Mills⁵³⁷ und Elizabeth Spelman⁵³⁸ entlehnt, beschreibt ein komplexes, gesellschaftlich erzeugtes und aufrechterhaltenes epistemisches System, das verhindert, dass Personen sich als Urheberinnen von erheblichen Ungerechtigkeiten (hier: »white supremacy«⁵³⁹) verstehen, deren Vorliegen sie eigentlich anerkennen.⁵⁴⁰

It would not be enough to insist, rationally and reasonably, that black Americans were citizens and deserved rights of citizens; it would not be enough to show that racism was pervasive and harmful. The problem of ongoing racial domination was not that white Americans were unaware of it; the problem was that the social order was structured to approve, encourage, and support collective avoidance of it.⁵⁴¹

Vorsätzliche Ignoranz ist ein fragiler Zustand, der sich, folgt man hier Pineda, nur dadurch aufrechterhalten lässt, dass die gesellschaftliche Ordnung, der er »dient«, ihn unterstützt. In jedem Fall ist eine solche Unterstützung *hilfreich*. Das »Weg-ignorieren« *offensichtlicher* Ungerechtigkeiten ist mit erheblichen Anstrengungen und Kosten verbunden. Die involvierten Bürgerinnen müssen beständig das Offensichtliche leugnen, wegrationalisieren⁵⁴² oder anderweitig Erklärungen dafür finden, warum es sich in »Wirklichkeit« eigentlich ganz anders verhält. Die von Pineda beschriebene »gesellschaftliche Unterstützungsleistung« bei seiner Aufrechterhaltung hilft zu erklären, warum derartige Zustände dennoch stabil sein können. Da vorsätzliche Ignoranz ein

⁵³⁷ Vgl. Mills, »White Ignorance«.

⁵³⁸ Vgl. Spelman, »Managing Ignorance«.

⁵³⁹ Ich erlaube mir zu dieser inneramerikanischen Debatte kein Urteil. Meine Diskussion betrifft einen grundsätzlichen moralpsychologischen Punkt und ist insofern nicht auf konkrete Umstände bezogen.

⁵⁴⁰ Vgl. Pineda, *Seeing Like an Activist*, 174–75.

⁵⁴¹ Pineda, *Seeing Like an Activist*, 175.

⁵⁴² Ich danke Hans-Jürgen Link für diesen Hinweis. Eine Rationalisierung liegt allgemein dann vor, wenn ein Sachverhalt, eine Handlung o. Ä. durch eine Beschreibung rational erklärt oder »gerechtfertigt« wird. Der Ausdruck kann auch eine pejorative Funktion haben, nämlich wenn mit ihm darauf hingewiesen wird, dass eine Handlung zwar mit der gegebenen Erklärung verständlich gemacht werden könnte, aber diese Erklärung bloß vorgeschoben ist und der Handlung eigentlich weniger läbliche Motive zugrunde liegen. In meinem Sinn von vorsätzlicher Ignoranz wäre ein solcher Vorwurf angebracht: Wer vorsätzlich ignoriert, versucht, für seine Handlungen und Überzeugungen Erklärungen zu finden, die den Anschein der Rechtfertigung und Rationalität haben. Aber die betreffende Person weiß zugleich darum, dass sie diese Erklärungen mit diesem Ziel fabriziert hat und eigentlich andere Beweggründe für ihr Handeln ausschlaggebend sind. Rationalisierungen können auch im Fall vorsätzlicher Unwissenheit dazu beitragen, den normativen Druck zur Nachforschung abzumildern.

Zustand ist, der von Personen *herbeigeführt* wird, haben Personen sogar Motive, derartige Hilfen bei der Aufrechterhaltung ihres Zustandes zu unterstützen. Durch die Vorsätzlichkeit erklärt sich daher, wie Ignoranz, anders als Willensschwäche oder Irrtum, zu einem gesellschaftlichen Phänomen werden kann.

Vorsätzliche Ignoranz und Unwissenheit können miteinander verbunden sein, also zusammen auftreten. Personen, die offensichtliche Ungerechtigkeiten ignorieren, wissen, dass diese Ungerechtigkeiten bestehen, und kennen daher auch ihren ungefähren Umfang. Weitere institutionelle Folgen und möglicherweise auch die Art und Weise der eigenen Involviertheit in die offensichtlichen Ungerechtigkeiten können schwerer zu fassen sein und es ist plausibel anzunehmen, dass Personen sich hier eher vorsätzlicher Unwissenheit schuldig machen, indem sie plausiblen Vermutungen nicht nachgehen. Unterdrückung kann für die betroffenen Personen beispielsweise erhebliche soziale und ökonomische Folgen haben, die sich wegen kumulativen Effekten auch nach einer formalen Gleichstellung auswirken können. Diese Effekte sind in ihrer Form nicht *offensichtlich*, sondern bedürfen einer (wissenschaftlichen) Untersuchung, um einigermaßen erfasst zu werden. Gegen diese Untersuchung könnte dann vorsätzliche Unwissenheit gerichtet sein, weil sich aus ihren Resultaten möglicherweise weitreichende Wiedergutmachungspflichten ergeben würden, die Personen lieber nicht zu befolgen wünschen.

Die zuletzt diskutierte vorsätzliche Ignoranz und ihre Verbindung zur vorsätzlichen Unwissenheit ist in der Zusammenschau eine mögliche Erklärung dafür, warum eine Mehrheit von Bürgerinnen trotz grundsätzlich wirksamer Gerechtigkeitsmotive erhebliche Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen Institutionen dulden und sich Reformen verweigern. Sie ist als Erklärung im Kreis von Aktivistinnen akzeptiert und mit der Offensichtlichkeit von Ungerechtigkeiten kompatibel. Schließlich kann sie auch die Motivation der »ungerechten Mehrheit« beschreiben, die ihrem Gerechtigkeitssinn entgegensteht, ohne dass sie zu simpel auf das Gewicht gegenläufiger Motivationen abstellen muss. Vielmehr ist vorsätzliche Ignoranz eine Untugend, mit der sich Personen gegenüber der motivationalen Kraft ihrer Gerechtigkeitsmotive immunisieren. Ziviler Ungehorsam müsste diesen Mechanismus überwinden. Ob das möglich ist, wird im nächsten Kapitel untersucht.

Die hier entwickelte Erklärung über die vorsätzliche Ignoranz erzwingt gewisse Abstriche an Rawls' These, der Appell des zivilen Ungehorsams richte sich an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen. Im Fall vorsätzlicher Ignoranz wären Gerechtigkeitsmotive zwar grundsätzlich wirksam, wenn ihnen die notwendige Aufmerksamkeit gegeben würde, aber die Motive, die zur vorsätzlichen Ignoranz Anlass geben, sind mit einem wirklich leitenden und maßgeblichen Gerechtigkeitssinn gerade *nicht in Einklang zu bringen*. Personen möchten gerade vermeiden, dass Gerechtigkeitsmotive in der

Stärke wirksam werden, die ihrem normativen Gewicht entspricht. Sie bleiben von ihrem Gerechtigkeitssinn auf eine bestimmte Weise dissoziiert.

6.6 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden die moralpsychologischen Voraussetzungen von *Justice as Fairness* und des politischen Liberalismus untersucht. Ziel war es zu erklären, wie die von Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams vorausgesetzte Gleichzeitigkeit von erheblichen, offensichtlichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten und einem (eigentlich) wirksamen Gerechtigkeitssinn erklärt werden kann. Rawls selbst nutzt hierfür konfligierende *desires*. Der Gerechtigkeitssinn ist als wirksames *desire* zwar vorhanden, wird jedoch von anderen Motivlagen überwogen, etwa Vorstellungen des Guten, die mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit nicht vereinbar sind. Ein Problem dieser Position ist schlicht, dass sie mit anderen Aussagen von Rawls nicht wirklich kompatibel ist. Personen haben nämlich nur dann *wirklich* einen Gerechtigkeitssinn, wenn er auch regelmäßig ihr leitendes *desire* ist und unter anderem ihre Vorstellung vom Guten entsprechend beschränkt:

We cannot have things both ways, We cannot preserve a sense of justice and all that this implies while at the same time holding ourselves ready to act unjustly should doing so promise some personal advantage.⁵⁴³

Wie herausgestellt wurde, sind die von Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams vorausgesetzten Ungerechtigkeiten nicht ohne die stillschweigende Komplizinnenschaft der Mehrheit der Bürgerinnen möglich. Eklatante Verstöße gegen die Grundfreiheiten und ähnliche Ungerechtigkeiten betreffen unmittelbar die Grundstruktur. Bürgerinnen hätten eigentlich gemäß der Pflicht zur Gerechtigkeit (im Fall des Politischen Liberalismus der Pflicht zur Bürgerlichkeit) die Pflicht, sich diesen Ungerechtigkeiten entgegenzustellen. *Hätten* sie einen Gerechtigkeitssinn im Sinne eines maßgeblichen und leitenden Vermögens, dann *würden* sie diese Sachverhalte nicht nur erkennen, sondern sie wären auch ihres Gerechtigkeitssinns auch hinreichend dazu motiviert, die entsprechenden Handlungen auszuführen. Da dies nicht der Fall ist, wurde mit der vorsätzlichen Ignoranz eine alternative Erklärung gesucht, die zumindest die Grundidee eines Appells an moralische Überzeugungen und Motive einzufangen vermag. Mit vorsätzlicher Ignoranz liegt letztlich kein im vollen Sinn wirksamer Gerechtigkeitssinn vor.

In Abschnitt 6.4 wurde eine Schwierigkeit für Rawls' Moralpsychologie zunächst zurückgestellt, die sich im Fall des zivilen Ungehorsams ergibt. Letzterer ist ein Teil der nicht-idealen Theorie. Rawls' Moralpsychologie allerdings beschreibt eine moralische Entwicklung unter *idealen* Verhältnissen. Es ist daher völlig unklar, welche

⁵⁴³ Rawls, *Theory of Justice*, 498.

Moralpsychologie Personen unter nicht-idealnen Bedingungen zugeschrieben werden kann. Ich werde mich dieser Frage im nächsten Kapitel widmen.

7. Ein Appell an den Gerechtigkeitssinn

Im vorangegangenen Kapitel wurde ein Problem in Rawls' Theorie zunächst zurückgestellt: Seine Überlegungen zur Moralpsychologie setzen ideale Verhältnisse voraus, die allerdings gerade nicht gegeben sind, wenn offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft bestehen. Die beste Erklärung, die für die von Rawls behauptete Gleichzeitigkeit von Gerechtigkeitssinn und diesen Ungerechtigkeiten gefunden wurde, die vorsätzliche Ignoranz, bestätigt diesen Befund, denn wohlgeordnete (ideale) Verhältnisse liegen erst dann vor, wenn nicht nur die Grundstruktur der betreffenden Gesellschaft gerecht ist, sondern ihre Mitglieder auch über einen *wirksamen* Gerechtigkeitssinn verfügen.

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass sich die Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn in einem abgewandelten Sinn vertreten lässt: Ziviler Ungehorsam richtet sich nicht an ein entwickeltes moralisches Vermögen, sondern er ist eine Form der Erziehung zur Gerechtigkeit. Mit der Reziprozitätstendenz verfügen (grundsätzlich) vernünftige Bürgerinnen über ein Vermögen, unter geeigneten Bedingungen einen Gerechtigkeitssinn auszubilden. Ziviler Ungehorsam, so die These, stellt derartige Bedingungen her. Das soll im Folgenden gezeigt werden.

Ziviler Ungehorsam ist laut Rawls mit einer bestimmten Form des Zwangs verbunden. Diese Form des Zwangs wird im ersten Abschnitt (7.1) dieses Kapitels untersucht. Anschließend (7.2) soll aufgezeigt werden, dass ziviler Ungehorsam in Rawls' Konzeption von der vorsätzlichen Ignoranz betroffen ist und damit letztlich diese Vorstellung zurückgewiesen werden muss. In Abschnitt 7.3 soll dann jedoch gezeigt werden, dass sich die Idee eines Appells an den Gerechtigkeitssinn, das *concept* dieser Vorstellung, auf die oben skizzierte Weise retten lässt. Abschließend (7.4) wird geprüft, ob Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams mit der erarbeiteten Alternative kompatibel ist oder ob Änderungen an ihr vorzunehmen sind.

7.1 Institutionelle Konsequenz

Das Mitwirken an ungerechten Institutionen, das nicht auf ihre Reform oder Beseitigung gerichtet ist, ist grundsätzlich gemäß der Pflicht zur Gerechtigkeit und der Pflicht

zur Bürgerlichkeit verboten. Diejenigen, die unter ungerechten Verhältnissen zu leiden haben, handeln daher, wenn ordentliche Versuche der Einflussnahme erfolglos geblieben sind oder zukünftig erfolglos scheinen, im Rahmen ihrer moralischen Rechte, wenn sie die Befolgung dieser Institutionen verweigern. Gegebenenfalls haben sie unter geeigneten nicht-idealen Verhältnissen sogar eine Pflicht, gerechte Verhältnisse auf diese Weise zu realisieren. Dementsprechend müssen die vorsätzliche und andauernde Verweigerung grundlegender Freiheitsrechte und andere Verstöße gegen die Grundsätze der Gerechtigkeit entweder den Widerstand oder die Unterwerfung der Unterdrückten provozieren:⁵⁴⁴ Entweder fügen sich diejenigen Bürgerinnen, die unter ungerechten Verhältnissen zu leiden haben, in ihr Schicksal und geben das Ideal, als freie und gleiche Mitglieder in der Gesellschaft zu leben, faktisch preis, oder sie behaupten sich in dieser Rolle, nun jedoch gegen Widerstand.

Ziviler Ungehorsam soll laut Rawls »mehr« sein als eine ordentliche Demonstration. Anders als das bei ordentlichem Protest der Fall ist, soll ziviler Ungehorsam ein Bekenntnis der politischen Mehrheit in dieser Sache *erzwingen*:

By engaging in civil disobedience a minority forces the majority to consider whether it wishes to have its actions construed in this way, or whether, in view of the common sense of justice, it wishes to acknowledge the legitimate claims of the minority.⁵⁴⁵

Wie ist dieser Zwang (»force«) zu verstehen? Rawls macht deutlich, dass es ihm nicht um Zwang im Sinne einer Nötigung durch Furcht oder eine Drohung mit zukünftiger Militanz geht:

Yet civil disobedience is giving voice to conscientious and deeply held convictions; while it may warn and admonish, it is not itself a threat.⁵⁴⁶

Die relevante Drohung (»threat«) ist in diesem Fall der gewaltsame Widerstand, der im Fall zivilen Ungehorsams gerade noch nicht erwogen werden soll.⁵⁴⁷ Was ziviler Ungehorsam dagegen deutlich machen soll, ist, dass die Mehrheit nicht länger erwarten kann, dass sich die unterdrückte Minderheit einfach mit ihrer Lage abfindet.⁵⁴⁸ Ziviler Ungehorsam warnt also davor, dass ohne ein Einlenken der Mehrheit von ordentlicher gesellschaftlicher Zusammenarbeit der Minderheit absehbar nicht mehr ausgegangen werden kann: Als Unterdrückte wären sie reine Befehlsempfängerinnen und die konstitutiven Merkmale gesellschaftlicher Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen würden für diese Form der sozialen Organisation nicht mehr erfüllt werden. Weitergehender Widerstand, die zweite Alternative, jedoch würde ebenso »die Bande der

⁵⁴⁴ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321.

⁵⁴⁵ Rawls, *Theory of Justice*, 321.

⁵⁴⁶ Rawls, *Theory of Justice*, 322.

⁵⁴⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321–22.

⁵⁴⁸ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 335–36.

Gemeinschaft«⁵⁴⁹ zerschneiden, was nicht gewollt sein kann: Mit diesen Personen soll ja auf gerechte Weise zusammengearbeitet werden. Rawls macht deutlich, dass die Warnung zivilen Ungehorsams an den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen gerichtet ist und keine Drohung darstellen soll.⁵⁵⁰

We are appealing to others to reconsider, to put themselves in our position, and to recognize that they cannot expect us to acquiesce indefinitely in the terms they impose upon us.⁵⁵¹

Es hat den Anschein, als sei die relevante Form des Zwangs hier rationaler Zwang,⁵⁵² also die normative Kraft der Erkenntnis, dass die betreffenden Ungerechtigkeiten mit den eigentlich vertretenen Gerechtigkeitsgrundsätzen nicht zu vereinbaren sind. Unklar ist, warum sich eine vergleichbare Einsicht nicht bereits durch die ordentlichen Proteste einstellt, die zivilem Ungehorsam bei Rawls in der Regel vorausgehen. Wieso sollte beispielsweise nicht auch eine groß angelegte Reihe von Demonstrationen der politischen Öffentlichkeit die offensichtlichen Ungerechtigkeiten deutlich vor Augen führen können? Die Erklärung des besonderen Zwangscharakters zivilen Ungehorsams muss daher komplexer ausfallen.

Rawls behauptet, dass sich der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen am ehesten darin zeige, dass sie sich moralisch nicht dazu durchringen können, den zivilen Ungehorsam mit »der ganzen Härte des Gesetzes« zu sanktionieren und »rücksichtslose Taktiken« würden von ihnen nicht als wirkliche Gegenmaßnahmen erwogen.⁵⁵³ Der Gerechtigkeitssinn verhindert demnach laut Rawls *eben* die Sanktionierung berechtigten zivilen Ungehorsams *als* er die Bürgerinnen dazu bewegt, Gerechtigkeit zu üben und ihre gemeinsamen Institutionen zu reformieren. Der Gerechtigkeitssinn wirkt also eher indirekt:

Thus the sense of justice affects, in ways we are often unaware of, our interpretation of political life, our perception of the possible courses of action, or will to resist the justified protests of others, and so on.⁵⁵⁴

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Zwangscharakter zivilen Ungehorsams auch anders konzipieren: Als illegale Handlung (in Rawls' *conception*) oder als Handlung, die institutionelle Regeln bricht (wie in dieser Arbeit alternativ vorgeschlagen), nutzt ziviler Ungehorsam den in Institutionen eingebauten Sanktionsmechanismus aus. Wie in der Einleitung bereits ausgeführt wurde, sind Institutionen soziale Regelsysteme, die

⁵⁴⁹ Übers. S. I.: »ties of community« (Rawls, *Theory of Justice*, 337).

⁵⁵⁰ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 321–22.

⁵⁵¹ Rawls, *Theory of Justice*, 335–36.

⁵⁵² Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, 3.

⁵⁵³ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 339.

⁵⁵⁴ Rawls, *Theory of Justice*, 339.

Positionen mit ihren Befugnissen und Pflichten beschreiben. Für den Übertretungsfall sehen sie Sanktionen vor. Eine Institution existiert, wenn ihre konstitutiven Regeln von einer hinreichenden Zahl von Personen befolgt werden.⁵⁵⁵ Die mit ihnen verbundenen Sanktionen zeigen an, dass normabweichendes Verhalten nicht einfach toleriert wird, sondern dass der Anspruch besteht, die betreffende Institution durchzusetzen. Das Unvermögen, ungerechte Institutionen mittels Sanktionen durchzusetzen, hat daher für diese eine korrosive Wirkung. Eine Institution, die nicht zur Genüge durchgesetzt wird, hört auf, als solche zu existieren.⁵⁵⁶ Der besondere Zwangscharakter zivilen Ungehorsams ergibt sich folglich aus der Logik von Institutionen. Er nutzt aus, dass der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen zwar nicht in der Lage ist, von sich aus zu motivieren, ungerechte Institutionen zu reformieren oder geeignete Institutionen zu errichten, aber stark genug ist, um ungerechte Institutionen nicht durch die Anwendung der vorgesehenen Sanktionen stabilisieren zu wollen.⁵⁵⁷

Vor diesem Hintergrund wird klar, wieso ordentlicher Protest in diesen Fällen unzureichend ist, um den Gerechtigkeitssinn ausreichend anzusprechen. Er richtet sich an die Einsichtsfähigkeit der Bürgerinnen und zielt auf ordentliche Reformen der gemeinsamen Institutionen ab. Diese eigentlich zu erwartende Funktion erfüllt der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen jedoch nicht, wenn offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen Institutionen bestehen. Deswegen schlägt ordentlicher Protest fehl. Gleches gilt auch für solche Formen politischen Ungehorsams, die ihn, wie etwa die demokratische Theorie, als Appell »an das kritische Urteil eines Staatsbürgerpublikums«⁵⁵⁸ konzipieren.⁵⁵⁹ Unter *anderen Umständen* können diese alternativen Formen politischen Ungehorsams natürlich *erfolgreich* sein.

⁵⁵⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 47–48.

⁵⁵⁶ Die mit Institutionen verbundenen Sanktionsmechanismen können ihre Funktion auch durch Umdeutung verlieren. Die *Jail-no-bail*-Strategie der Bürgerrechtsbewegung ist hierfür beispielhaft. Als zentraler Anker von *Jim Crow* diente das Strafssystem der Südstaaten wesentlich auch der Unterdrückung und Einschüchterung der schwarzen Bürgerinnen. Die freiwillige Inkaufnahme und vorsätzliche Provokation von Gefängnisaufenthalten zielte symbolisch darauf ab, die eigentlich mit einem Gefängnisaufenthalt verbundene Stigmatisierung in ein Ehrenzeichen des Widerstandes gegen ein rassistisches System umzudeuten. Auf der strategischen Ebene wurde auf diese Weise ein wesentliches Machtinstrument in seiner Wirkung reduziert.

⁵⁵⁷ In Kap. 7., Abschnitt 7.4 wird diskutiert, ob dies ggf. divergierende Auswirkungen auf direkten und indirekten zivilen Ungehorsam hat.

⁵⁵⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 461.

⁵⁵⁹ Habermas konzipiert »Akte bürgerlichen Ungehorsams« als »Akte symbolischer Regelverletzung«, die gegen »bindende Entscheidungen [protestieren], die nach Auffassung der Akteure trotz ihres legalen Zustandekommens im Lichte geltender Verfassungsgrundsätze illegitim sind« (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 462). Es wird bei Habermas nicht deutlich, was diese »geltenden Verfassungsgrundsätze« sind, denn Verstöße gegen sie dürften in vielen Fällen automatisch die Legalität erlassener Gesetze beeinflussen und sie zum Beispiel nichtig machen. Ausgehend von Habermas ist argumentiert worden, dass die Reversibilität von Entscheidungen ein derartiger, impliziter Verfassungsgrundsatz ist (vgl. Habermas, »Ziviler

Der Appell an den Gerechtigkeitssinn erfolgt im Fall zivilen Ungehorsams hingegen »indirekt«. Es sind nicht überzeugende Gründe, die der Protest formuliert, die die Mitbürgerinnen zum kritischen Urteil und anschließender Reform bewegen sollen. Sonder der Gerechtigkeitssinn zeigt sich als ein nicht zu überwindendes Unvermögen, den Ungehorsam zu bestrafen. Dieses Unvermögen hat in einem institutionellen Zusammenhang einen erodierenden Effekt. Institutionen müssen mit Sanktionen auf normabweichendes Verhalten reagieren. Sind sie hierzu fortgesetzt nicht in der Lage, dann hören sie auf als Institution zu existieren.

Ausgehend von diesem Befund stellen sich eine Reihe weiterer Fragen: (1) Ist ziviler Ungehorsam in der Lage, die im letzten Kapitel zur Erklärung der vorsätzlichen, offensichtlichen und erheblichen Ungerechtigkeiten herangezogene vorsätzliche Ignoranz zu kontern? (2) Wie ergeben sich aus dem bloßen Unvermögen zur Sanktion Bereitschaften zur angemessenen Reform ungerechter Institutionen und welche Rolle kommt dabei dem Gerechtigkeitssinn zu? (3) Welche Rolle spielt die Form des zivilen Ungehorsams bei der Ansprache des Gerechtigkeitssinns? Die drei nachfolgenden Abschnitte entwickeln diese Fragen in dieser Reihenfolge.

7.2 Ziviler Ungehorsam und vorsätzliche Ignoranz

Man kann gegen Rawls' Behauptung, der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen zeige sich im Fall zivilen Ungehorsams in einem besonderen moralischen Unvermögen, einwenden, sie erfolge *ad hoc*. Das Problem ist nicht, dass diese Erklärung völlig unplausibel ist, sondern dass Rawls nicht zeigt, wie sie aus seinen moralpsychologischen Überlegungen folgt. Der Gerechtigkeitssinn soll eigentlich eine Fähigkeit zum begründeten Gerechtigkeitsurteilen sein, der üblicherweise eine entsprechende Handlungsmotivation korrespondiert. Hier plötzlich wirkt er auf eine Weise, die von den Betroffenen »nicht wirklich bemerkt« wird und die auch in keiner Weise zu Rawls' Darstellung passt, der

Ungehorsam«, 50; Kleger, *Der neue Ungehorsam*, 260–69). Auf dieser Grundlage sind politische Entscheidungen kritisiert worden, die im Ernstfall irreversible Folgen haben (bspw. Stationierung von Atomwaffen, energetische Nutzung der Kernenergie). Das Irreversibilitätskriterium ist allerdings weniger eindeutig, als das zunächst den Anschein hat. Im Fall der Nachrüstung hat Dworkin überzeugend argumentiert, dass hier komplizierte Wahrscheinlichkeitserwägungen entscheidend sind und auch die Nichtstationierung erhebliche und irreversible Effekte haben kann. Häufig werden unterschiedliche Seiten in der politischen Auseinandersetzung daher auf diesen Grundsatz verweisen können. Hinsichtlich der möglichen Risiken von Technologien ist ebenso offen, welche realistischen alternativen Zukünfte denn tatsächlich bestehen und ob auch hier nicht Folgen zu verzeichnen wären, die im Sinne von Pfadabhängigkeiten *de facto* von neuen Mehrheiten nur sehr schwer revidiert werden können. Diese komplexen Detailfragen im Zusammenhang mit der Irreversibilität machen es in jedem Fall nicht sehr wahrscheinlich, dass Verstöße gegen sie immer offensichtlich sind. Vielmehr setzt sie eben das kritische Urteil der Mitbürgerinnen voraus. Diese Voraussetzung ist jedoch im Fall von Rawls' zivilem Ungehorsam nicht gegeben.

zivile Ungehorsam mahne die Mitbürgerinnen, sie könnten angesichts der geteilten Gerechtigkeitsgrundsätze eine Fortsetzung der Ungerechtigkeiten eigentlich nicht betreiben wollen. Diese Beschreibung kommt der eines normalen Gerechtigkeitsurteils zu nahe und kann daher das unbemerkte moralische Unvermögen nicht plausibel machen. Für diese verdeckte Wirkung des Gerechtigkeitssinns werde ich im nächsten Abschnitt eine Erklärung anbieten, für die kein entwickelter Gerechtigkeitssinn vorausgesetzt werden muss, sondern lediglich ein Teil, nämlich die Tendenz zur Reziprozität.

Die Idee der vorsätzlichen Ignoranz wurde im vorangegangenen Kapitel deswegen entwickelt, weil offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten mit einem wirksamen Gerechtigkeitssinn nicht wirklich vereinbart werden können. Bleibt man am allgemeinen Modell dieses Vermögens orientiert, also der Fähigkeit zum begründeten Gerechtigkeitsurteil in Verbindung mit einer korrespondierenden Motivation, dann kann unter diesen Umständen kein wirksamer Gerechtigkeitssinn zugeschrieben werden. Vorsätzliche Ignoranz ist daher ein Versuch zu erklären, wie Personen sich von ihren Gerechtigkeitsurteilen distanzieren oder ihnen gegenüber immunisieren können. Ihnen könnten dann zumindest die entsprechenden Fähigkeiten zum Urteilen zugeschrieben werden, ohne dass diese jedoch gemäß ihrem normativen Gewicht praktisch werden. Wie nachfolgend ersichtlich wird, ist die notwendige Unterstellung vorsätzlicher Ignoranz so folgenreich, dass sie auch die institutionellen Konsequenzen, die ziviler Ungehorsam erzwingen soll, betrifft.

Wie im vorangegangenen Abschnitt ausgeführt wurde, nutzt ziviler Ungehorsam den in Institutionen enthaltenen Sanktionsmechanismus aus, um den Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen anzusprechen. Institutionell kommt die Gesellschaft nicht umhin, Verstöße gegen ihre Ordnung zu registrieren und zu ahnden. Im Fall vorsätzlicher Ignoranz jedoch stellt sich die Frage, warum es den Mitbürgerinnen nicht möglich sein sollte, die gerechtigkeitsrelevanten Implikationen dieser Sanktionen ebenfalls zu verdrängen oder wegzurationalisieren. Beispielhaft ist eine derartige Strategie in Gestalt des Vorwurfs gegenüber der US-Bürgerrechtsbewegung verfolgt worden, die von ihr initiierten Proteste als das Werk von »outside agitators« zu delegitimieren, die eine eigentlich zufriedene schwarze Bevölkerung entgegen ihren wahren Interessen aufzuwiegeln versuchten.⁵⁶⁰ Versuche, ihren politischen Ungehorsam zu delegitimieren, beklagt gegenwärtig etwa auch die *Letzte Generation*.⁵⁶¹ Ich möchte diese Fälle hier nicht inhaltlich beurteilen. Entscheidend vom Standpunkt der Gerechtigkeit ist, dass generell mit der Möglichkeit vorsätzlicher Ignoranz gerechnet werden muss. Bürgerinnen, die zu Mitteln des politischen Ungehorsams greifen, müssen strategisch damit rechnen, dass seine Form gegebenenfalls eine Angriffsfläche bietet, an der die Mechanismen der vorsätzlichen Ignoranz

⁵⁶⁰ Vgl. King, »Letter from Birmingham City Jail«, 289–90.

⁵⁶¹ Vgl. z. B. Bonasera, *Die Zeit für Mut ist jetzt!*, 26.

angreifen können. Bürgerinnen im Allgemeinen müssen ebenso damit rechnen, dass sie den offensichtlichen Ungerechtigkeiten ihrer Gesellschaft nicht die gebotene Aufmerksamkeit widmen, wenn die öffentliche Debatte bei der *Form* des Protestes stehen bleibt und inhaltliche Fragen nicht diskutiert werden.

Zusammenfassend betrachtet ist das Ergebnis für Rawls' Konzeption ungünstig: Die Idee der vorsätzlichen Ignoranz musste eingeführt werden, um erklären zu können, wie sich vorsätzliche, erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten mit einigen Aspekten eines Gerechtigkeitssinns vereinbaren lassen. Diese Erklärung ist jedoch mit einem wirklichen Gerechtigkeitssinn nicht kompatibel zu machen. Dieser muss gemäß dem normativen Gewicht seiner Ansprüche ein maßgebliches und leitendes Vermögen sein. Selbst wenn die Idee der vorsätzlichen Ignoranz jedoch akzeptiert wird, ist ziviler Ungehorsam ungeeignet, die von Rawls avisierten gesellschaftlichen Reformen zu motivieren. Zwar erzwingt ziviler Ungehorsam qua Sanktionserfordernis institutionell eine Befassung mit sich, doch diese Befassung kann in gleicher Weise von vorsätzlicher Ignoranz betroffen sein. Selbst wenn also nicht unerhebliche Annahmen getroffen werden, weist Rawls' Konzeption eine erhebliche interne Erklärungslücke auf.

Zu diesem Befund kommt hinzu, dass die Erklärung durch moralisches Unvermögen *ad hoc* erfolgt und von Rawls nicht weiter vor dem Hintergrund seiner Moralpsychologie erläutert wird. Am schwerwiegendsten ist jedoch, dass seine Theorie der moralischen Entwicklung nahelegt, dass unter offensichtlichen, erheblichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten kein wirksamer Gerechtigkeitssinn ausgebildet wird. Die bisherige »ReKonstruktion« war darum bemüht, so wenige Änderungen an Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams vorzunehmen, wie das möglich erschien. Insgesamt ergeben sich jedoch entweder erhebliche Erklärungslücken oder Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams mangelt es an einer grundsätzlichen Anwendbarkeit. Im nächsten Abschnitt schlage ich eine Revision dieser Konzeption vor, die größere Änderungen vornimmt. Im Kern verwerfe ich die Annahme, die Mitbürgerinnen hätten in einer Gesellschaft, in der offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten möglich sind, einen wirksamen Gerechtigkeitssinn. Sie verfügen mit der Tendenz zur Reziprozität nur über die Voraussetzungen, um unter geeigneten Bedingungen einen Gerechtigkeitssinn auszubilden. Ziviler Ungehorsam, so meine These, ist ein Mittel der »Erziehung zur Gerechtigkeit«.

7.3 Erziehung zur Gerechtigkeit

Zentrales Element der nachfolgenden Ausführungen über die »Erziehung zur Gerechtigkeit« ist die Reziprozitätstendenz. In Rawls' Theorie moralischer Entwicklung ist sie eine grundlegende psychologische Eigenschaft vernünftiger Bürgerinnen. Sie erlaubt es,

das wird meine These sein, dass sie unter geeigneten Bedingungen einen Gerechtigkeits-sinn entwickeln und damit ihre Rolle als freie und gleiche Bürgerinnen in einem System fairer gesellschaftlicher Zusammenarbeit einzunehmen.

Die »Erziehung zur Gerechtigkeit« soll mehrere Aspekte erklären können: (1) Wie können in einer Gesellschaft erhebliche, offensichtliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten existieren? (2) Sie muss dann zeigen, wie sich unter ungünstigen Umständen ein wirksamer(er) Gerechtigkeitssinn entwickeln kann, wenn die Mitbürgerinnen mit zivilem Ungehorsam konfrontiert werden. Drittens gilt es, das von Rawls postulierte moralische Unvermögen zur Sanktion zivilen Ungehorsams nicht bloß *ad hoc* zu erklären, das sich als erstes Anzeichen einer moralischen Entwicklung einstellt.

Zunächst zum ersten Aspekt: Die »einfache« Erklärung für erhebliche, offensichtliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft ist schlicht, dass eine politisch wirksame Mehrheit der Bürgerinnen über keinen wirksamen und leitenden Gerechtigkeitssinn verfügt. Diese einfache Erklärung ist tatsächlich, so soll folgend argumentiert werden, die beste Erklärung. »Gerechtigkeitssinn« meint an dieser Stelle einen Gerechtigkeitssinn, in dem der Reziprozitätsgrundsatz des Politischen Liberalismus maßgeblich ist und der auch die entsprechende zentrale Rolle in der Moralpsychologie einer Person einnimmt. Das heißt nicht, dass diese Personen nicht über anderweitige Gerechtigkeitsmotive und -überzeugungen verfügen. Diese dürften stets notwendig sein, wenn Gesellschaften »irgendwie« als Zusammenarbeitsregime bestehen sollen und nicht bloß als Gewaltherrschaften.⁵⁶² Die moralische Bewertung von Handlungen ist ein ubiquitäres Phänomen, das nicht nur auf wohlgeordnete Gesellschaften beschränkt ist. Entsprechend können grundlegende moralische Kompetenzen vorausgesetzt werden. Eine Voraussetzung für zivilen Ungehorsam ist also, dass die Mitbürgerinnen keine Amoralistinnen sind. Sie verfügen über grundlegende Anlagen zur Gerechtigkeit und haben in der Regel auch bereits bestimmte »moralische Kompetenzen« ausgebildet, um in ihren (ungerechten) Gesellschaften leben zu können. Das Problem ist einfach, dass ihr Gerechtigkeitssinn entweder falsch oder unterentwickelt ist. Die hier beschriebene Form der moralischen Entwicklung setzt demnach grundlegende moralische Fähigkeiten, des moralischen Beurteilens und Bewertens sowie entsprechende motivationale Anlagen in einem Umfang voraus, wie sie für die Phase der gruppenorientierten Moralität bei Rawls notwendig sind. Wie ergibt sich auf dieser Grundlage durch zivilen Ungehorsam die Möglichkeit zu einer Entwicklung des Gerechtigkeitssinns?

⁵⁶² Sabl hat hierzu im Anschluss an Robert Dahl vorgeschlagen von »piecewise just societies« zu sprechen. Es handelt sich dabei um Gesellschaften, in denen Gerechtigkeit lediglich innerhalb einer herrschenden Mehrheit geübt wird, nicht aber gegenüber Minderheiten (vgl. Sabl, »Realist Disobedience«, 311–12).

Ein besonderes Merkmal der Tendenz zur Reziprozität ist, dass ab der zweiten Entwicklungsstufe, der gruppenbezogenen Moral, das öffentliche Wissen⁵⁶³ um die Gerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse vorausgesetzt werden muss, damit die Reziprozitätstendenz wirksam wird. Nur dann werden Personen freundschaftliche Bande und Vertrauen in die Mitglieder der Vereinigungen in einer Gesellschaft entwickeln, in die sie im Rahmen ihrer Sozialisation eintreten. »Kindern« auf der ersten Stufe der moralischen Entwicklung fehlt es dagegen noch an den notwendigen kognitiven Fähigkeiten, sodass auf der ersten Stufe der moralischen Entwicklung die Gerechtigkeit *als bewusster Inhalt einer Erfahrung* noch keine Rolle spielt. Diese Gerechtigkeitsabhängigkeit der moralischen Entwicklung führt allerdings dazu, *contra* Rawls, dass Bürgerinnen, die anhaltend unter erheblich ungerechten Verhältnissen zusammenarbeiten, keinen wirksamen Gerechtigkeitssinn entwickeln werden. Im Fall vorsätzlicher, erheblicher und offensichtlicher Ungerechtigkeiten liegen die Voraussetzungen nicht vor, damit die von Rawls angenommenen psychologischen Gesetze wirksam werden können. Sie setzen eine ideale Gesellschaft voraus.⁵⁶⁴ Da keine letztlich überzeugende Rekonstruktion dafür gefunden werden konnte, wie ein wirksamer Gerechtigkeitssinn und seine Entwicklung mit derartigen Ungerechtigkeiten zu vereinbaren ist, ist die naheliegendste Erklärung die »einfache Erklärung«: Eine politisch relevante Mehrheit der Bürgerinnen verfügt über keinen wirksamen und leitenden Gerechtigkeitssinn, wenn erhebliche, offensichtliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten in ihren gemeinsamen Institutionen existieren.

Ein Vorteil der einfachen Erklärung ist, dass sie es nicht notwendig macht, Ungerechtigkeiten durch vorsätzliche Ignoranz oder vergleichbare Untugenden zu erklären: Die vorsätzliche Ignoranz oder eine vergleichbare Form der Verleugnung von Ungerechtigkeiten war als These notwendig, um die Gleichzeitigkeit von Ungerechtigkeiten *und einem Gerechtigkeitssinn* plausibel machen zu können. Da nun kein wirksamer Gerechtigkeitssinn vorausgesetzt wird, ist vorsätzliche Ignoranz als Annahme nicht notwendig. Das erlaubt erst die Erziehung zur Gerechtigkeit durch zivilen Ungehorsam.

⁵⁶³ Die Entwicklung des Gerechtigkeitssinns erfolgt schrittweise. Dementsprechend entwickelt sich die Komplexität der Gerechtigkeitsurteile, zu denen heranwachsende Personen fähig sind. Eine vollständige Transparenz dieser Urteile wird bei Rawls erst auf der letzten Stufe der moralischen Entwicklung erworben, wenn sich der Gerechtigkeitssinn schließlich an Grundsätzen orientiert. Beginnend mit der Entwicklung der gruppenorientierten Moral verfügen Heranwachsende über die kognitiven Fähigkeiten, um die von ihnen erfahrenen Beziehungen bewusst zu bewerten, unter anderem daraufhin, ob sie ihnen als gerecht erscheinen. Damit Ungerechtigkeiten wahrgenommen werden können, muss es in einer Gesellschaft vermutlich ein bestimmtes Maß an Widerspruch geben, sodass die gemachten Erfahrungen als Ungerechtigkeiten bestimmt werden können. Ich danke hier Anika Corban, die mich auf die Unklarheit gestoßen hat, wie bei Rawls eigentlich Gerechtigkeitsurteile verstanden und wirksam werden können, wenn die moralische Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist.

⁵⁶⁴ Vgl. Kap. 6., Abschn. 6.4.

Zum zweiten Punkt: Wie trägt ziviler Ungehorsam dazu bei, einen Gerechtigkeits-sinn zu entwickeln? Die Reziprozitätstendenz ist eine tiefliegende Anlage in vernünftigen Personen, über die sie zeitlebens verfügen.⁵⁶⁵ Sie kann daher auch zu einem späteren Zeitpunkt wirksam werden, wenn sie entsprechend angesprochen wird. In der *Theory of Justice* heißt es über diese Tendenz und den auf sie aufbauenden Gerechtigkeitssinn:

A capacity for a sense of justice built up by responses in kind would appear to be a condition of human sociability.⁵⁶⁶

Es ist also davon auszugehen, dass die Reziprozitätstendenz eine sehr grundlegende Eigenschaft ist, die auch unter nicht-idealen Umständen nicht einfach verschwindet, auch wenn sie dort keine optimalen Entfaltungsbedingungen vorfindet. Würde diese Grundlage menschlicher Gesellschaftsfähigkeit unter nicht-idealen Umständen nämlich nicht wirksam werden können, dann wären Entwicklungen zu wohlgeordneteren Verhältnissen sehr unwahrscheinlich. Ein solcher Pessimismus ist jedoch nicht plausibel. Es gibt Gesellschaften in denen erhebliche, positive moralische Entwicklungen stattgefunden haben.

Ein wesentliches Merkmal des zivilen Ungehorsams bei Rawls ist nun, dass er die »Bande der Gemeinschaft« nicht durchtrennt: Ziviler Ungehorsam erfolgt auf eine Weise, die die Grundrechte der Mitbürgerinnen, also beispielsweise ihre Unversehrtheit und ihr Eigentum, respektiert. Er findet in der Öffentlichkeit statt und Sanktionen der Institutionen wird nicht ausgewichen. Damit die Reziprozitätstendenz hier wirksam wird, indem ziviler Ungehorsam von den adressierten Personen als eine letztlich positive Form der Beziehung aufgefasst werden. Die Reaktion mit zivilem Ungehorsam ist in dieser Hinsicht ambivalent. Einerseits versagt er die Unterwerfung unter ungerechte Verhältnisse und fordert als institutionelle Konsequenz das Verhängen von Sanktionen ein, andererseits ist er nicht der befürchtete Widerstand im Sinne militanter oder gewalttätiger Handlungen. Die Adressatinnen zivilen Ungehorsams werden, mit Richard Gregg gesprochen, mit einer »neuen Wertewelt«⁵⁶⁷ konfrontiert. Sie werden dabei in einem positiven Sinne als freie und gleiche Mitbürgerinnen angesprochen, denen ein Gerechtigkeitssinn und damit die Fähigkeit und Bereitschaft zur fairen gesellschaftlichen Zusammenarbeit unterstellt wird. Insofern es sich dabei um eine grundsätzlich positive Erfahrung handelt, so die Hoffnung, werden die adressierten Personen gemäß der Reziprozitätstendenz das System ihrer Ziele verändern und (minimalen) Bindungen an diejenigen erwerben, die ihnen mit offensichtlicher Gerechtigkeit gegenübergetreten sind.

⁵⁶⁵ *Political Liberalism* legt nahe, dass diese Tendenz fortlaufend wirkt und dazu beiträgt, gerechte Verhältnisse zu stabilisieren, indem sie eben das wechselseitige Vertrauen stärkt (vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 86).

⁵⁶⁶ Rawls, *Theory of Justice*, 433.

⁵⁶⁷ Übers. S. I.: »new world of values« (Gregg, *The Power of Nonviolence*, 44).

Im Gegensatz zu Widerstand oder Unterwerfung spricht ziviler Ungehorsam die von ihm adressierten Personen als freie und gleiche Bürgerinnen an. Zu klären ist, inwiefern diese Ansprache als freie und gleiche Mitbürgerin durch zivilen Ungehorsam von den adressierten Personen als etwas Gutes erfahren werden muss. Die Erklärung gründet auf die von Rawls vorausgesetzte vernünftige Psychologie von Personen.⁵⁶⁸ Rawls' Idee wohlgeordneter Gesellschaften ist ohne eine entsprechende Affinität zu dieser Form der Zusammenarbeit bei ihren Mitgliedern undenkbar:

Zu den grundlegenden Voraussetzungen des Politischen Liberalismus zählt, dass vernünftige Personen sich als freie und gleiche Bürgerinnen verstehen und als solche anerkannt werden wollen. Das ist ein Wesensmerkmal ihrer Vernünftigkeit oder vernünftigen Psychologie.⁵⁶⁹ Damit ziviler Ungehorsam die Motivlage von Personen im Sinne des Politischen Liberalismus positiv verändern kann, muss angenommen werden, dass Personen in der Regel eine derartige Ansprache als freie und gleiche Bürgerin positiv bewerten. Die Form, in der ziviler Ungehorsam auftritt, versucht das sicherzustellen.⁵⁷⁰ Gemäß der Reziprozitätstendenz erzeugt das letztlich freundschaftliche Bindungen und Vertrauen, die für den Gerechtigkeitssinn maßgeblichen *desires* einer Person stärken oder in ihrem Motivationsgefüge verankern. Ausgehend von dieser revidierten Motivationslage erfolgen dann gegebenenfalls die notwendigen Reformen der gemeinsamen Institutionen. Der Punkt ist also: Der Politische Liberalismus muss für seine Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft voraussetzen, dass Personen grundsätzlich eine gemäß der Reziprozitätsidee organisierte Form der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Bürgerinnen positiv bewerten oder im Rahmen einer moralischen Entwicklung dazu gebracht werden können. Die Reziprozitätstendenz als Hypothese zur menschlichen Gesellschaftsfähigkeit erklärt also, wie eine solche moralische Entwicklung stattfinden kann. Da Menschen grundsätzlich gesellschaftsfähig sind, liegen letztlich die Voraussetzungen einer vernünftigen Moralpsychologie im Sinne des Politischen Liberalismus vor.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 86.

⁵⁶⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 86.

⁵⁷⁰ Vgl. Kap. 7., Unterabschn. 7.4.1 und 7.4.2.

⁵⁷¹ Ein weiterer stützender Gedankengang ist ferner: Rawls bezeichnet in *Justice as Fairness: A Restatement* die Reziprozitätstendenz als psychologisches Korrelat des Reziprozitätsprinzips (vgl. Rawls, *Justice as Fairness*, 195–96). Das Reziprozitätsprinzip verlangt von Gründen, dass sie von denjenigen Personen, denen sie gegeben werden sollen, vernünftigerweise anerkannt werden können. In der Reziprozitätstendenz ist daher eine bestimmte Form von Rechtfertigung inkludiert. Die Beziehungen, die Personen gemäß der Tendenz eingehen, sind wechselseitig und die Gründe, die für die Gutheit dieser Beziehungen sprechen, werden von beiden Seiten anerkannt. Das Ideal einer freien und gleichen Bürgerin spezifiziert eine auf solchen Gründen basierte Form der wechselseitigen Beziehung. Unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus, der tiefergehende Übereinkünfte zwischen Bürgerinnen unmöglich macht, ist sie die tiefste Form der politischen Gemeinschaft, die realistischerweise umsetzbar ist. Die Verbindung von Reziprozitätstendenz und Reziprozitätsprinzip legt nahe, dass die Reziprozitätstendenz auch so etwas wie

Abschließend ist nun der dritte Punkt zu klären, nämlich das moralische Unvermögen zur Sanktion zivilen Ungehorsams: Die hier entwickelte Möglichkeit, durch zivilen Ungehorsam einen Gerechtigkeitssinn anzubauen, darf nicht als eine Einflussnahme verstanden werden, dieses moralische Vermögen instantan zu entwickeln. Die moralische Entwicklung durch das Eingehen von Beziehungen zu anderen Personen ist bei Rawls klar ein zeitlich ausgedehnter Prozess. Transparent wird dieser Prozess für die »betroffenen« Personen schließlich erst, wenn er abgeschlossen ist, wenn also ein grundsatzorientierter Gerechtigkeitssinn besteht. Erst dann kann erkannt werden, wie sich die einzelnen Gruppenmoralen und Vereinigungen zu einem System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zusammenfügen, das gerecht ist. Dass sich der sich ausbildende Gerechtigkeitssinn zunächst in einem mehr oder weniger unerklärlichen moralischen Unvermögen zur Sanktion zeigt, lässt sich deswegen folgendermaßen plausibel machen: Das moralische Unvermögen ist das Resultat von sich entwickelnden Gerechtigkeitsmotiven, die den institutionellen Sanktionserfordernissen entgegenstehen. Diese Motive entwickeln sich gemäß der oben beschriebenen Wirkung der Reziprozitätstendenz. Anzunehmen ist, dass das moralische Unvermögen mit der Zeit größer wird. Die Unerklärlichkeit dieses moralischen Unvermögens führt daher, dass die sich verändernden Motive der Personen von diesen noch nicht rational eingeholt wurden. Der Gerechtigkeitssinn der Personen ist noch nicht im Sinne der letzten Entwicklungsstufe an Gerechtigkeitsgrundsätzen orientiert, die für die betreffende Person transparent sind und die sie vollständig anerkennt.

* * *

Zusammenfassend schlage ich daher vor, zivilen Ungehorsam bei Rawls nicht als Appell an den Gerechtigkeitssinn als ein entwickeltes moralisches Vermögen zu verstehen, sondern als eine Art des Appells an seine psychologische Grundlage, die Reziprozitätstendenz.

- (1) Weil auf diese Weise kein entwickelter Gerechtigkeitssinn vorausgesetzt werden muss, ist es nicht notwendig, dieses Vermögen mit offensichtlichen, erheblichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten in Einklang zu bringen.
- (2) Als Grundvoraussetzung menschlicher Gesellschaftsfähigkeit ist die Reziprozitätstendenz auch unter nicht-idealen Verhältnissen wirksam. Sie ist eine plausible Grundlage, um moralischen Fortschritt zu erklären.

unser Bedürfnis erklärt, unser Handeln uns gegenüber und gegenüber anderen Personen rechtfertigen zu können. Der Bezug auf die Gerechtigkeit ab der zweiten Stufe der moralischen Entwicklung bei Rawls legt dies ebenfalls nahe. Unter einem vernünftigen Pluralismus markiert das Reziprozitätsprinzip die Grenze, bis zu der eine gesellschaftliche Rechtfertigung (noch) möglich ist.

- (3) Ziviler Ungehorsam hat eine ambivalente Wirkung: Er ist weder Unterwerfung unter ungerechte Verhältnisse, noch militanter Widerstand, sondern bleibt der Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit treu.
- (4) Er spricht die Mitbürgerinnen daher im Sinne eines Ideals als freie und gleiche Mitbürgerinnen an. Gleichzeitig beanspruchen die unterdrückten Personen durch ihr Handeln, freie und gleiche Bürgerinnen zu sein.
- (5) Diese Ansprache als freie und gleiche Bürgerin ist für die betreffenden Personen grundsätzlich positiv und kann von ihnen auf diese Weise erfahren werden.⁵⁷²
- (6) Das moralische Unvermögen zur Sanktion hat eine korrosive Wirkung auf ungerechte Institutionen. Es stellt sich ein, indem sich die Motive der Personen, zunächst noch nicht vollständig reflektiert, gemäß der Reziprozitätstendenz verändern und nun dem institutionellen Sanktionserfordernis entgegenstehen.

7.4 Die Form zivilen Ungehorsams

Die vorangegangenen Überlegungen schlagen eine Revision der Moralpsychologie des zivilen Ungehorsams bei Rawls vor. Grundlegend ist nicht der Gerechtigkeitssinn, sondern die Reziprozitätstendenz. Sie ist eine notwendige Neigung oder Anlage freier und gleicher Bürgerinnen. Abschließend ist nun zu untersuchen, ob diese Revision des *concepts* zivilen Ungehorsams auch Änderungen an der *conception* notwendig macht. Rawls' *concept* zivilen Ungehorsams ist ein politischer Ungehorsam, der als Appell an den Gerechtigkeitssinn wirksam wird. Hinsichtlich dieses *concepts* schlage ich als Revision die Idee eines Appells an die Reziprozitätstendenz vor. Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams hält fest, welche Eigenschaften eine solche Handlungsweise aufweisen muss: Ziviler Ungehorsam, so seine Definition, ist eine illegale, politisch gewissensbestimmte, gewaltfreie und öffentlich erfolgende Handlung.⁵⁷³

Ich diskutiere zunächst die Gewissensbestimmung, die Gewaltfreiheit und die Öffentlichkeit (7.4.1). Das Kriterium der Illegalität wurde bereits insofern ausführlich besprochen, als ich vorgeschlagen habe, es besser als >Verstoß gegen institutionelle Regeln< zu konzipieren. Offen ist dabei eine moralpsychologische Frage geblieben, die in Unterabschnitt 7.4.2 erörtert wird: Rawls behauptet, ziviler Ungehorsam sei sowohl in

⁵⁷² Im Sinne des vernünftigen Pluralismus gilt sogar: Ausschließlich als freie und gleiche Bürgerin können Personen mit anderen Personen auf eine Weise zusammenleben, die der Reziprozitätstendenz voll entspricht, nämlich gemäß dem Reziprozitätsprinzip. Es gibt keine engere Form des Zusammenlebens mit »Fremden«.

⁵⁷³ Vgl. Kap. 3.3.

direkter als auch in indirekter Form legitim. Offen ist allerdings, ob indirekter ziviler Ungehorsam auf dieselbe Weise wie direkter ziviler Ungehorsam wirksam ist. Seine Legitimität wäre »leer«, wenn indirekter ziviler Ungehorsam nicht mit der Erziehung zur Gerechtigkeit kompatibel wäre. Abschließend (7.4.3) greife ich Singers Einwand auf, ziviler Ungehorsam könne bei Rawls immer nur an existierende Gerechtigkeitsvorstellungen appellieren und keine neuen Gerechtigkeitsüberzeugungen anbahnen. Meine These von einer möglichen Erziehung zur Gerechtigkeit kann diesen Vorwurf in einem an Rawls orientierten Modell entkräften. Allerdings zeigen sich dabei, welche Limitationen mit dem Modell letztlich verbunden sind.

7.4.1 Gewissensbestimmung, Öffentlichkeit und Gewaltfreiheit

Damit Personen gemäß der Reziprozitätstendenz positive Bindungen zu anderen Personen aufbauen, müssen deren Handlungen von ihnen als Handlungen verstanden werden können, die auf ihr Wohl gerichtet sind. Das passiert im Fall zivilen Ungehorsams durch die Ansprache als freie und gleiche Mitbürgerin. Ausgehend von dieser konzeptionellen Idee lassen sich die Elemente von Rawls' *conception* auf einfache Weise erklären. Sie stellen sicher, dass die Reziprozitätstendenz zu tragen kommt, der Ungehorsam also eine positive Beziehung initiiert.

Rawls versteht die Gewissensbestimmung in seiner *conception* zivilen Ungehorsams als eine politische.⁵⁷⁴ Die politische Motivation und Begründung setzt ja den zivilen Ungehorsam von der Weigerung aus Gewissensgründen ab. Ziviler Ungehorsam soll dazu beitragen, dass Personen diejenigen Bindungen und Beziehungen zueinander aufbauen, die für ihre wechselseitige Anerkennung als freie und gleiche Bürgerinnen wesentlich sind. Die Beschränkung auf Gründe, die mit diesem Personenverständnis kompatibel sind, die also das Reziprozitätskriterium erfüllen, ist damit quasi konzeptionell verbunden. Es geht darum, die Grundlage für eine bestimmte Beziehung zu legen, nämlich die politische Beziehung zwischen freien und gleichen Bürgerinnen. Deswegen müssen die adressierten Personen auch in dieser Form angesprochen werden. Interessanterweise schließt das in der Konzeption des Politischen Liberalismus nicht aus, dass Gründe aus dem Bereich der Vorstellung vom Guten nicht auch eine wesentliche Rolle beim zivilen Ungehorsam spielen. Insofern Bürgerinnen ihre Rolle als Bürgerin und die Idee der Reziprozität nämlich auch ausgehend von den von ihnen vertretenen Vorstellungen vom Guten anerkennen müssen, ist ziviler Ungehorsam nicht nur im politischen Aspekt einer Bürgerin verankert, sondern auch in ihrem »privaten« Aspekt als Bürgerin.

Die Bedingungen der *Gewaltfreiheit* und der *Öffentlichkeit* zivilen Ungehorsams lassen sich ebenfalls ohne größere Probleme erklären: Öffentlichkeit ist notwendig, damit

⁵⁷⁴ Vgl. Kap. 3.3.2.

der Ungehorsam überhaupt wahrgenommen wird. Darüber hinaus geht es darum, dass Personen durch ihn als freie und gleiche Bürgerinnen in Erscheinung treten und als solche ihre Mitbürgerinnen adressieren. Die Inkaufnahme von institutionellen Folgen, also Sanktionen, setzt diese Rollenbeanspruchung fort. Zusammen mit der Gewaltfreiheit, die Rawls genauer als Achtung von Grundfreiheiten⁵⁷⁵ versteht, dienen die Öffentlichkeit und die offene Kommunikation der motivierenden Gründe also einem performativen Zweck: Die Situation muss trotz der provozierten Sanktionserfordernis deutlich machen, dass die adressierten Personen als freie und gleiche Mitbürgerinnen angesprochen werden und nicht als Gegnerinnen, die notfalls durch militante Handlungen bekämpft werden. Gemäß der Reziprozitätstendenz sind vernünftige Personen geneigt, unter geeigneten Bedingungen einen Gerechtigkeitssinn zu entwickeln, also ein leitendes und wirksames *desire* auszubilden, gemäß den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu handeln. Das erklärt unter anderem dann (abgeleitet) die Bereitschaft, das eigene Handeln und die institutionellen Umstände auf ihre Gerechtigkeit hin zu evaluieren. Geeignet für die Entwicklung neuer Ziele und Bindungen sind solche, die von Personen als auf ihr Wohl gerichtet erfahren werden, wobei dieses Wohl ab der Entwicklungsstufe der gruppenbezogenen Moralität auch durch einen expliziten Gerechtigkeitsbezug bestimmt ist. Ziviler Ungehorsam ist im Vergleich mit militanten Handlungen gewissermaßen eine Einladung zur fairen Zusammenarbeit, die gegenüber den Mitbürgerinnen, die in erhebliche und offensichtliche Ungerechtigkeiten verstrickt sind, ausgesprochen wird und die sie als eigentlich vernünftige Personen als Teil ihres Guten verstehen müssen.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Rawls' *conception* zivilen Ungehorsams auch mit der hier entwickelten Revision der Appellidee kompatibel ist und sie daher bestehen bleiben kann.

7.4.2 Direkter und indirekter ziviler Ungehorsam

Ziviler Ungehorsam kann für Rawls in zwei Formen auftreten, nämlich als direkter ziviler Ungehorsam und als indirekter ziviler Ungehorsam. Im Fall direkten zivilen

⁵⁷⁵ Da der Politische Liberalismus eine Familie liberaler Konzeptionen mit unterschiedlichen Vorstellungen darüber beinhaltet, auf welche Weise und in welchem Umfang die Rechte freier und gleicher Bürgerinnen festzulegen sind, ist dieser Punkt komplexer, als das für die *Theory of Justice* gilt, in der alleine *Justice as Fairness* die maßgebliche Gerechtigkeitsvorstellung ist. Folgendes böte sich an: Sind Grundfreiheiten, wie sie unter fast-gerechten Institutionen bestehen, grundsätzlich mit Freiheiten kompatibel, wie sie durch eine politische Gerechtigkeitsvorstellung der liberalen Familie bestimmt werden würden, dann sollten diese durch zivilen Ungehorsam nicht beeinträchtigt werden. So wäre beispielsweise das Eigentum von Personen vor Beschädigungen oder Wegnahme im Rahmen zivilen Ungehorsams geschützt, nicht jedoch ein vermeintliches Recht auf »Rassentrennung«. Grundrechte und Freiheiten schützen die fundamentalen öffentlichen und privaten Interessen von freien und gleichen Bürgerinnen.

Ungehorsams wird das Gesetz (oder die institutionelle Regel) verletzt, gegen das sich der Protest richtet. Im indirekten Fall wird »stellvertretend« ein anderes Gesetz gebrochen, gegen das eigentlich keine Einwände bestehen.⁵⁷⁶ Im Zuge der Diskussion dieser Unterscheidung in Unterabschnitt 3.3.1 des dritten Kapitels habe ich ein endgültiges Urteil über den indirekten Ungehorsam zunächst zurückgestellt, denn es hängt letztlich von der Moralpsychologie zivilen Ungehorsams ab, ob beide Formen des zivilen Ungehorsams gleichermaßen *möglich* sind. Rawls geht zwar davon aus, zeigt dies aber nicht explizit auf. In der Frage sind normative und moralpsychologische Elemente miteinander verwoben: Indirekter ziviler Ungehorsam muss nicht nur legitim sein, er muss auch im Sinne einer Erziehung zur Gerechtigkeit wirksam sein können; nur dann liegt keine »leere« Möglichkeit vor.

Zunächst zur normativen Frage: Rawls selbst führt zu Gunsten einer permissiven Position an, dass ohne indirekten zivilen Ungehorsam kein wirksamer Protest gegen bestimmte Gesetze oder Politiken möglich sei, gegen die nicht auf direktem Wege vorgegangen werden könne.⁵⁷⁷

Der stärkste Einwand gegen die permissive Position betrifft nicht die Moralpsychologie zivilen Ungehorsams. Er macht bereits eine normative Differenz zwischen beiden Formen geltend: Hinsichtlich indirekter Formen zivilen Ungehorsams ist in der Literatur⁵⁷⁸ die Frage aufgeworfen worden, ob diese nicht, weil ziviler Ungehorsam dann eigentlich legitime Gesetze oder Institutionsregeln verletzt, unter erhöhtem Rechtfertigungsdruck steht. Man könnte den Vorwurf erheben, dass indirekter Ungehorsam in diesen Fällen gerade nicht mehr »Ungehorsam im Rahmen allgemeiner Rechtstreue«⁵⁷⁹ ist, wenn er »eigentlich« gerechte⁵⁸⁰ Regelungen bricht. Es könnte, so ließe sich behaupten, der Eindruck entstehen, die Protestierenden seien an einer gerechten Zusammenarbeit nicht interessiert, wenn sie derartige Gesetze oder institutionelle Regelungen verletzen.

Hinsichtlich einer Replik auf den normativen Einwand ist vom Standpunkt der *Theory of Justice* aus zu fragen, wie die Pflicht zur Gerechtigkeit zu interpretieren ist, die Personen gemäß ihrem ersten Teil die Pflicht auferlegt, *gerechten Institutionen* zu gehorchen, die sich auf sie beziehen. Im Sinne der Pflicht zur Bürgerlichkeit und ihrer Idee von Legitimität im Politischen Liberalismus wäre dagegen zu fragen, ob Institutionen, die dem Kriterium der Reziprozität genügen, deswegen auch legitim sind. Da in der betreffenden Gesellschaft offensichtliche, erhebliche und vorsätzliche Ungerechtigkeiten existieren,

⁵⁷⁶ Vgl. Kap. 3.3.1.

⁵⁷⁷ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 320.

⁵⁷⁸ Vgl. Fn. 235 in 3.3.1.

⁵⁷⁹ »[D]isobedience to law within the limits of fidelity to law« (Rawls, *Theory of Justice*, 322).

⁵⁸⁰ Als »gerecht« könnte eine solche Institution dann gelten, wenn sie grundsätzlich mit der liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen kompatibel ist.

ist die Frage daher, ob einzelne Institutionen unabhängig von der Grundstruktur einer Gesellschaft gerecht oder legitim sein können, sodass ihnen gegenüber Gehorsamsverbindlichkeiten bestehen.

Von Rawls' Position aus habe ich geltend gemacht, dass Gerechtigkeit in erster Linie eine Eigenschaft der Grundstruktur einer Gesellschaft ist, nicht einzelner Institutionen und Vereinigungen in ihr. Rawls selbst bleibt, bemerkenswerterweise, dieser Konzeption nicht immer treu, etwa wenn er zivilen Ungehorsam als Pflichtenkollision konzipiert.⁵⁸¹ Institutionen können auf zwei Weisen ungerecht sein beziehungsweise zu einer ungerechten Grundstruktur führen. Es gibt offensichtlich ungerechte Institutionen, die mit einer gerechten Grundstruktur grundsätzlich nicht kompatibel sind, beispielsweise die Sklaverei. Eigenständig, also ohne systematische Beziehung zu anderen Institutionen, sind einzelne Institutionen nicht in einem »*positiven*« Sinn gerecht. Die Straßenverkehrsordnung beispielsweise mag eine funktionale Regelung sein, um den Straßenverkehr zu regeln, aber das bedeutet nicht, dass sie deswegen auch *gerecht* ist. Wenn in einer Gesellschaft offensichtliche Ungerechtigkeiten bestehen, dann gibt es gerade keine aus der (ja nichtexistierenden) Gerechtigkeit der Gesellschaft herrührenden Gründe, sich unter ihre Institutionen zu fügen, selbst wenn diese funktional sein mögen. Es kann anderweitig sehr gute Gründe geben, sich an diese Regelungen zu halten, beispielsweise an Straßenverkehrsregeln, aber eben nicht, weil ein Verstoß gegen sie ungerecht wäre. Die Gerechtigkeit der Grundstruktur hat also einen gewissen normativen Vorrang vor einzelnen »*gerechten*« Institutionen. Insofern Übertretungen dazu beitragen, das Gesamtsystem gerechter zu machen, dürfen vom Standpunkt der Gerechtigkeit in einer offensichtlich ungerechten Gesellschaft einzelne institutionelle Regeln verletzt werden.

Akzeptiert man diese Überlegung, dann wird plausibel, warum Rawls die weitergehende Behauptung aufstellen kann, dass indirekten zivilen Ungehorsam aus dem Handlungsrepertoire auszuschließen hieße, entweder die Mittel zu verweigern, um gegen offensichtliche, vorsätzliche und erhebliche Ungerechtigkeiten vorgehen zu können oder die betreffenden Personen zu militanten Handlungen zu drängen. Man kann nun erkennen, warum beide Optionen vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus im Vergleich mit indirektem zivilem Ungehorsam unterlegen Handlungsoptionen sind. Unterwerfung ist mit dem Ziel fairer gesellschaftlicher Zusammenarbeit nicht zu vereinbaren und Widerstand kündigt die Gemeinschaft auf. Ziviler Ungehorsam dagegen adressiert die Mitbürgerinnen in ihrer Eigenschaft als Bürgerinnen, also als freie und gleiche Mitglieder in einem System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit.

Offen ist daher nur, ob indirekter ziviler Ungehorsam dieselbe moralpsychologische Wirkung wie direkter ziviler Ungehorsam entfalten kann. Entscheidend ist, wie die Reziprozitätstendenz durch indirekten zivilen Ungehorsam angesprochen wird. Zu

⁵⁸¹ Vgl. Kap. 2.5.

berücksichtigen ist hier, welche Stufe der moralischen Entwicklung bei den Mitbürgerinnen vorausgesetzt werden kann. Im Rahmen der gruppenorientierten Moralität werden positive Bindungen erworben, wenn *die betreffende Institution* gerecht ist. Die grundsatzorientierte Moralität setzt dagegen die Gerechtigkeit *aller Institutionen* einer Gesellschaft voraus und im strengen Sinn lässt sich ja auch erst auf dieser Ebene von wirklich gerechten Institutionen sprechen.⁵⁸² Die Wirkung indirekten zivilen Ungehorsams ist auf folgende Weise davon betroffen: Ob indirekter ziviler Ungehorsam einsetzbar ist, hängt davon ab, ob der Gerechtigkeitssinn der Mitbürgerinnen so weit entwickelt ist, dass er grundsätzlich die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit der Grundstruktur und der bloß abgeleiteten Gerechtigkeit einzelner Institutionen erkennen kann:

(1) Auf der Stufe der gruppenorientierten Moralität ist ausschließlich die »abgeleitete Gerechtigkeit« einer gegebenen Institution für die notwendige positive Erfahrung relevant. Es wäre daher anzunehmen, dass Verstöße gegen »gerechte« Institutionen auf dieser Stufe der moralischen Entwicklung als »Ungerechtigkeiten« wahrgenommen werden und die entsprechende Fortentwicklung des Gerechtigkeitssinns nicht erfolgt. Es fehlt am notwendigen Überblick über das systematische Zusammenwirken einzelner Institutionen. Wenn etwa »Klimakleber« Straßen blockieren, um auf die ihrer Ansicht nach eklatant unzureichende politische Bearbeitung des Klimawandels aufmerksam zu machen (zu der der Straßenverkehr sogar einen Beitrag leistet), dann müsste man, wollte man diese Handlungen als Erziehungsversuche zur Gerechtigkeit verstehen, voraussetzen, dass die Einsicht für die adressierten Personen zugänglich ist, dass hier eine bloß funktionale Institution Teil einer unhaltbar ungerechten Grundstruktur ist. Kann man eine solche Einsichtstiefe nicht voraussetzen, dann ist indirekter ziviler Ungehorsam kein geeignetes Mittel zur Entwicklung des Gerechtigkeitssinns.

(2) Auf der Schwelle von der gruppenorientierten zur grundsatzorientierten Moral dagegen, ist die Tendenz zur Reziprozität so weit entwickelt, dass die Gesamtgerechtigkeit einer Gesellschaft berücksichtigt wird. Unter diesen Umständen könnten die obigen Überlegungen zur Legitimität indirekten zivilen Ungehorsams von den adressierten Mitbürgerinnen durchgeführt werden. Entscheidend für die Wirksamkeit indirekten zivilen Ungehorsams ist also der Stand der moralischen Entwicklung der Mitbürgerinnen. Sind diese in der Lage, die Gerechtigkeit ihrer Gesellschaft als Ganze zu überblicken und haben sie als vernünftige Personen die entsprechende Tendenz zur Reziprozität, dann ist indirekter ziviler Ungehorsam gemäß Rawls' Moralpsychologie grundsätzlich erfolgreich einsetzbar.

⁵⁸² Vgl. Kap. 6.2.

7.4.3 Singers Einwand

Ich möchte zum Abschluss nochmals auf Peter Singers Einwand zurückkommen, ziviler Ungehorsam sei, *contra* Rawls, nicht auf die existierende Gerechtigkeitsvorstellung einer Gesellschaft beschränkt, sondern könne neue moralische Überzeugungen in diese einführen. Die hier stark gemachte Revision der Appellidee – nicht an den Gerechtigkeits- sinn, sondern an die Reziprozitätstendenz – kann diese Position im Rahmen der Idee politischer Gerechtigkeit aufnehmen: Es scheint plausibel, dass sich die Gerechtigkeits- vorstellung einer Person im Verlauf ihrer moralischen Entwicklung verändert. Wenn ziviler Ungehorsam das ihm hier zugesprochene »pädagogische Potenzial« hat, dann kann er dementsprechend auch den Gerechtigkeitssinn der adressierten Bürgerinnen verändern und ist nicht auf die zum jeweiligen Zeitpunkt entwickelte Gerechtigkeitsvor- stellung beschränkt.

Das bedeutet allerdings nicht, dass jede Gerechtigkeitsvorstellung auf diese Weise durch zivilen Ungehorsam angebahnt werden kann. Sie muss mit der Reziprozitätstendenz und dem latenten Wunsch zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit als freie und gleiche Personen kompatibel sein. Aufgrund der Bürden des Urteilens und dem sich daraus ergebenden Pluralismus auf der Ebene der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen muss im Politischen Liberalismus zusätzlich davon ausgegangen werden, dass auf diese Weise kein *konkret bestimmter* Gerechtigkeitssinn mit der ihm zugehörigen Gerechtigkeitsvorstellung das Endresultat der pädagogischen Einflussnahme ist. Es ist also im Sinne der Erziehung zur Gerechtigkeit sogar ausdrücklich so, dass ziviler Ungehorsam die moralischen Vermögen von Personen fortentwickeln soll und dabei in der Regel auch neue Gerechtigkeitsvorstellungen anbahnt.

Der zentrale Unterschied zu Singer ist, dass jener die besondere Idee gesellschaftlicher Zusammenarbeit unter freien und gleichen Bürgerinnen, die durch die Bürden des Urteilens durch einen vernünftigen Pluralismus voneinander getrennt sind, nicht teilt. Er hat als zentrales Anliegen nicht dieses besondere Gerechtigkeitsanliegen im Sinne Rawls' vor Augen, sondern unseren Umgang mit nichtmenschlichen Lebewesen. Vergleichbar mit Menschen, die grundsätzlich nicht zu gesellschaftlicher Kooperation fähig sind, fallen diese aus der für Rawls maßgeblichen Idee der Zusammenarbeit als ihre aktiven Teilnehmerinnen heraus.⁵⁸³ Auch wenn sie daher nicht Gegenstand der Gerechtigkeit in diesem engen Sinn sind, heißt das nicht, dass – zumindest vom Standpunkt der *Theory of Justice* aus – ihnen gegenüber keine moralischen Pflichten bestehen und das bedeutet auch, dass Gesellschaften darin radikal versagen können, diese Pflichten zu achten und

⁵⁸³ Eine Möglichkeit die Belange von nichtmenschlichen Wesen in die Gerechtigkeitstheorie von Rawls zu integrieren bestünde darin zu zeigen, dass zumindest einige dieser Wesen die beiden moralischen Vermögen zu einem hinreichenden Grad besitzen, also moralische Personen sind (vgl. z. B. Baldwin, »Rawls and Animal Moral Personality«).

ihre damit verbundenen moralischen Verbindlichkeiten zu erfüllen.⁵⁸⁴ Wie Rawls in der *Theory of Justice* explizit macht, lassen sich diese moralischen Verbindlichkeiten sehr wahrscheinlich nicht durch eine Erweiterung des Vertragsgedankens bestimmen⁵⁸⁵ und es ist, gerade auch vor dem vernünftigen Pluralismus des Politischen Liberalismus, sehr wahrscheinlich, dass hier eine Vielzahl »vernünftiger« moralischer Vorstellungen in einer Gesellschaft bestehen. Wie hier jedoch Grenzen des Rechten gezogen werden könnten, die freie und gleiche Bürgerinnen zu achten haben, ist aus Rawls' Schriften nicht bestimmbar, da er diese Fragen nicht diskutiert.

In *Political Liberalism* ist allerdings für ihn klar, dass sich die Belange von nichtmenschlichen Wesen nur begrenzt durch politische Gründe einfangen lassen. Nur insofern diese Wesen und die übrige Natur instrumentell notwendig sind, um eine wohlgeordnete Gesellschaft zu errichten und zu erhalten, bestehen vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus Verbindlichkeiten – nicht gegenüber den betroffenen Wesen und Gegenständen, sondern gegenüber den Mitbürgerinnen.⁵⁸⁶ Darüber hinaus jedoch ist die Beziehung gegenüber nichtmenschlichen Wesen und der Natur für Rawls keine Frage grundlegender Gerechtigkeit oder der politischen Verfassung.⁵⁸⁷ Dieser Befund ist sicherlich unbefriedigend, zumal bei Rawls auch nicht ersichtlich ist, welche Pflichten Bürgerinnen gegenüber denjenigen Mitmenschen haben, die keine moralischen Personen sind und dies niemals werden können oder die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit dauerhaft und unwiederbringlich verloren haben.⁵⁸⁸ Eine Gesellschaft, in der diese Menschen einfach »euthanasiert« würden, wäre zwar nicht »ungerecht«, aber auf andere Weise moralisch so verwerflich, dass eine Mitarbeit in ihr nicht rechtfertigbar ist.

Rawls selbst scheint (auch in *Political Liberalism*) eine moralische Theorie zu bevorzugen, in der die politische Gerechtigkeit nicht die einzige moralische Tugend ist und daher um weitere Tugenden ergänzt werden muss.⁵⁸⁹ Wie sich das Rechte schlussendlich zur Gerechtigkeit verhält, bleibt jedoch offen.

Ziviler Ungehorsam im Sinne Rawls' hat sich hinsichtlich der moralpsychologischen Annahmen als voraussetzungsreich erwiesen. Ob es mit der Reziprozitätstendenz vergleichbare psychologische Tendenzen im Bereich des Rechten gibt, an die eine andere Form politischen Ungehorsams erfolgreich appellieren könnte, ist daher ebenso offen.

⁵⁸⁴ Wenn diese Pflichten ein großes Gewicht haben und sie durch die moralische Arbeitsteilung in einer Gesellschaft effizienter und umfassender erfüllt werden können, dann gibt es einen Grund, Gesellschaften die Aufgabe zu übertragen, die Erfüllung dieser Pflichten gerecht zu institutionalisieren (vgl. Imhoff, »Über Hilfe und Aufnahme«, 112–13).

⁵⁸⁵ Vgl. Rawls, *Theory of Justice*, 15.

⁵⁸⁶ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 245–46.

⁵⁸⁷ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 246.

⁵⁸⁸ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 184.

⁵⁸⁹ Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 21.

Abschließend ist daher zu konstatieren, dass ziviler Ungehorsam zwar nicht unbedingt einen entwickelten Gerechtigkeitssinn bei den Mitbürgerinnen voraussetzen muss, sondern helfen kann, dieses Vermögen und die zugehörigen *desires* zu stärken und zu entwickeln. Ziviler Ungehorsam bleibt dabei jedoch auf einen engeren Bereich moralischer Verbindlichkeiten – politischen Verbindlichkeiten – beschränkt.

8. Schluss

Diese Arbeit hat Rawls' These diskutiert, mit zivilem Ungehorsam richteten sich Personen in einer bestimmten Form des Appells an den Gerechtigkeitssinn ihrer Mitbürgerinnen und brächten zum Ausdruck, dass in ihren gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen erhebliche, offensichtliche und vorsätzlich begangene Ungerechtigkeiten bestünden. Versteht man, wie ich vorgeschlagen habe, diese These nicht als Behauptung über das Wesen des zivilen Ungehorsams, sondern als *concept*, das eine bestimmte Vorstellung politischen Ungehorsams artikuliert, dann ergeben sich für die philosophische Debatte neue Fragestellungen. Im Fall von Rawls' Vorstellung ist das eine in der Idee des Appells enthaltende moralpsychologische Fragestellung. Das Ziel der Arbeit war daher, die Moralpsychologie dieses Appells an den Gerechtigkeitssinn zu rekonstruieren und zu prüfen, ob oder gegebenenfalls wie sie plausibilisiert werden kann.

Zunächst wurde in der Einleitung und an mehreren Stellen im zweiten (2.1) und dritten Kapitel (3.1 und 3.2) gezeigt, dass der Ausdruck »ziviler Ungehorsam« bei Rawls für eine ganz bestimmte Form des politischen Ungehorsams steht. Es ist nicht die Aufgabe seiner Theorie, die Vielfalt des politischen Ungehorsams abzubilden, sondern vor dem Hintergrund seiner Gerechtigkeitstheorie *Justice as Fairness* die stabilisierende Wirkung des Gerechtigkeitssinns zu beschreiben. Leitend ist in Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams die Idee einer Art des Appells an den Gerechtigkeitssinn. Es geht ihm zentral um einen politischen Ungehorsam, der dieser Idee verpflichtet ist. Im dritten Kapitel wurde gezeigt, dass sich eine im Vergleich mit der Kritik an dieser Vorstellung plausible Interpretation seiner Definition zivilen Ungehorsams gewinnen lässt, wenn diese als *concept* verstanden wird, die das *concept* »politischer Ungehorsam« als Appell an den Gerechtigkeitssinn« interpretiert (3.3–3.6).

Im vierten Kapitel wurde Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams vor dem Hintergrund seines Politischen Liberalismus diskutiert. Da Rawls sich in seinen späteren Schriften nicht mehr mit dem politischen Ungehorsam befasst, aber an seiner Gerechtigkeitstheorie einige weitreichende Revisionen vorgenommen hat, war zu erörtern, welche Implikationen dies für seine Vorstellung zivilen Ungehorsams hat. Hervorzuheben ist hier insbesondere der sich infolge der Bürden des Urteilens einstellende Pluralismus im Bereich der politischen Gerechtigkeitsvorstellungen. Die Grundlage zur Bewertung

offensichtlicher und erheblicher Ungerechtigkeiten kann deswegen nicht mehr nur eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung alleine liefern. Erst wenn eine Ungerechtigkeit mit der Kernidee der Reziprozität und dem Mindestgehalt der daran orientierten ›liberalen Familie politischer Gerechtigkeitsvorstellungen‹ unvereinbar ist, liegt eine offensichtliche und erhebliche Ungerechtigkeit vor. Eine Folge dieser Beschränkung ist unter anderem, dass anders als in der *Theory of Justice* Verstöße gegen den Grundsatz der fairen Chancengleichheit nicht mehr automatisch erhebliche Ungerechtigkeiten darstellen, gegen die ziviler Ungehorsam legitimerweise eingesetzt werden darf.

Der Vergleich mit alternativen Theorien politischen Ungehorsams im fünften Kapitel diente der Schärfung der zuvor rekonstruierten Rawls'schen Theorie zivilen Ungehorsams. Die gefundenen Differenzen bestätigen, dass diese alternativen Theorien keine unmittelbaren Konkurrentinnen auf der Ebene der *conception* sind, sondern alternative *concepts* formulieren.

Die abschließende Befassung mit der Moralpsychologie zivilen Ungehorsams erbrachte als wesentliches Resultat, dass sich Rawls' Konzeption hinsichtlich der Erklärung von offensichtlichen, erheblichen und vorsätzlichen Ungerechtigkeiten unzureichend ist, wenn gleichzeitig ein wirksamer Gerechtigkeitssinn vorausgesetzt wird. Um beide Annahmen einigermaßen kompatibel miteinander zu machen wurde das Konzept der vorsätzlichen Ignoranz vorgeschlagen. Von dieser scheint der zivile Ungehorsam in seiner ursprünglichen Konzeption bei Rawls jedoch gerade auch betroffen zu sein (7.2). Abschließend wurde daher eine Revision vorgeschlagen: Ziviler Ungehorsam ist kein Appell an einen (eigentlich) wirksamen Gerechtigkeitssinn, sondern er spricht die Reziprozitätstendenz an. Diese für die menschliche Gesellschaftsfähigkeit laut Rawls zentrale Tendenz erklärt zusammen mit der Form zivilen Ungehorsams (7.4), wie diese Form des politischen Ungehorsams dazu beitragen kann, die Motivlage von Personen zu verändern. Ziviler Ungehorsam ist demnach eine Art der *Erziehung* zur Gerechtigkeit.

Bibliographie

- Allen, Michael. *Civil Disobedience in Global Perspective. Decency and Dissent over Borders, Inequities, and Government Secrecy*. Dordrecht: Springer, 2017.
- Anderson, Elizabeth. »Rawls's Principles of Justice as a Transcendence of Class Warfare«. In *Rawls's A Theory of Justice at 50*, herausgegeben von Paul Weithman, 78–94. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Arendt, Hannah. »Civil Disobedience«. In *Crises of the Republic*, 49–102. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Herausgegeben und übersetzt von Ursula Wolf. 8. Aufl. Hamburg: Rowohlt, 2020. (zitiert nach der Bekker-Zählung).
- Arpaly, Nomy, und Timothy Schroeder. *In Praise of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Arsenault, Raymond. *Freedom Riders. 1961 and the Struggle for Racial Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Austin, J. L. »A Plea for Excuses: The Presidential Address«. *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1956f): 1–30.
- Baldwin, Guy. »Rawls and Animal Moral Personality«. *Animals* 13, Nr. 1238 (2023).
- Baldwin, Thomas. »Rawls and Moral Psychology«. In *Oxford Studies in Metaethics. Vol. 3*, 247–70. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bedau, Hugo A., Hrsg. *Civil Disobedience in Focus*. London: Routledge, 1991.
- , Hrsg. *Civil Disobedience. Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969.
- . »On Civil Disobedience«. *The Journal of Philosophy* 58, Nr. 21 (1961): 653–65.
- Bonasera, Lea. *Die Zeit für Mut ist jetzt! Wie uns ziviler Widerstand aus der Krise führt*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2023.
- Brownlee, Kimberley. *Conscience and Conviction. The Case for Civil Disobedience*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Features of a Paradigm Case of Civil Disobedience«. *Res Publica* 10 (2004): 337–51.
- . »The Civil Disobedience of Edward Snowden: A Reply to William Scheuerman«. *Philosophy and Social Criticism* 42, Nr. 10 (2016): 965–70.

- Celikates, Robin. »Civil Disobedience as a Practice of Civic Freedom«. In *On Global Citizenship. James Tully in Dialogue*, herausgegeben von James Tully. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2014.
- . »Democratizing Civil Disobedience«. *Philosophy and Social Criticism* 10, Nr. 42 (2016): 982–94.
- . »Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice«. In *Global Activism. Art and Conflict in the 21st Century*, herausgegeben von Peter Weibel, 65–72. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.
- . »Radical Democratic Disobedience«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 128–52. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.
- . »Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation—Beyond the Liberal Paradigm«. *Constellations* 23, Nr. 1 (2016): 37–45.
- . »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht«. In *Das Politische und die Politik*, herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, 274–300. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Childress, James F. *Civil Disobedience and Political Obligation*. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Çıdam, Çağdem, William E. Scheuerman, Candice Delmas, Erin R. Pineda, Robin Celikates, und Alexander Livingston. »Theorizing the Politics of Protest: Contemporary Debates on Civil Disobedience«. *Contemporary Political Theory* 19 (2020): 513–46.
- Cohen, Carl. *Civil Disobedience. Conscience, Tactics, and the Law*. New York: Columbia University Press, 1971.
- Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Cohen, Jean L., und Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA/London: MIT Press, 1992.
- Cohen, Marshall. »Civil Disobedience in a Constitutional Democracy«. *The Massachusetts Review* 10, Nr. 2 (1969): 211–26.
- Cureton, Adam. »A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled«. *Essays in Philosophy* 9, Nr. 1 (2008): 55–76.
- Darby, Derrick. »The Fair Value of Voting Rights«. *Journal of Social Philosophy* 55 (2024): 209–20.
- Davidson, Donald. »How is Weakness of the Will Possible?« In *Essays on Actions and Events*, 21–42. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Delmas, Candice. *A Duty to Resist. When Disobedience Should Be Uncivil*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Dietrich, Frank. »Haben wir eine Fairnesspflicht zum Rechtsgehorsam?« *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19 (2011): 179–99.
- Dryzek, John S. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- . »Civil Disobedience and Nuclear Protest«. In *A Matter of Principle*, 104–16. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1985.
- . *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Enoch, David. »Against Public Reason«. In *Oxford Studies in Political Philosophy. Vol. 1*, herausgegeben von David Sobel, Peter Vallentyne, und Steven Wall, 112–42. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . »Political Philosophy and Epistemology. The Case of Public Reason«. In *Oxford Studies in Political Philosophy. Vol. 3*, herausgegeben von David Sobel, Peter Vallentyne, und Steven Wall. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Finlayson, James Gordon. *The Habermas-Rawls Debate*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Forrester, Katrina. *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Fortas, Abe. *Concerning Dissent and Civil Disobedience*. New York: The New American Library, 1968.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- . »Rawls and Luck Egalitarianism«. In *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, 111–42. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . »The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice«. In *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, 259–95. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gallie, W. B. »Essentially Contested Concepts«. *Proceedings of the Aristotelian Society, 1955–1956, New Series* 56 (f 1955): 167–98.
- Galtung, Johan. »Violence, Peace, And Peace Research«. *Journal of Peace Research* 6, Nr. 3 (1969): 167–91.

- Garner, Bryan A, Hrsg. *Black's Law Dictionary. 11th Edition*. London: Sweet & Maxwell, 2019.
- Geuss, Raymond. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Glotz, Peter, Hrsg. *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Gregg, Richard B. *The Power of Nonviolence*. London: James Clarke & Co., 1959.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- . »Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism«. *The Journal of Philosophy* 92, Nr. 3 (1995).
- . »Religion in the Public Sphere«. *European Journal of Philosophy* 1, Nr. 14 (2006): 1–25.
- . »Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik«. In *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, herausgegeben von Peter Glotz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Hall, Robert T. *The Morality of Civil Disobedience*. New York: Harper & Row, 1971.
- Harris, Paul, Hrsg. *Civil Disobedience*. Lanham, MD: University Press of America, 1989.
- . »Introduction«. In *Civil Disobedience*, herausgegeben von Paul Harris. Lanham, MD: University Press of America, 1989.
- Hart, H. L. A. »Are There Any Natural Rights?« *The Philosophical Review* 64, Nr. 2 (1955): 175–91.
- Herman, Barbara. *Moral Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Hodgson, Louis-Philippe. »Why the Basic Structure?« *Canadian Journal of Philosophy* 3/4, Nr. 42 (2012): 303–34.
- Imhoff, Simeon. »Über Hilfe und Aufnahme. Zwei Pflichten und ihre Grenzen«. In »Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?«. *Philosophische Essays*, herausgegeben von Thomas Grundmann und Achim Stephan, 110–19. Stuttgart: Reclam, 2016.
- James, Gene G. »The Orthodox Theory of Civil Disobedience«. *Social Theory and Practice* 2, Nr. 4 (1973): 475–98.
- Jubb, Robert. »Disaggregating Political Authority: What's Wrong with Rawlsian Civil Disobedience?« *Political Studies* 67, Nr. 4 (2019): 955–71.
- Kant, Immanuel. »Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre«. In *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von (Bd. 1–22) Preußische

- Akademie der Wissenschaften, (Bd. 23) Deutsche Akademie der Wissenschaften, und (ab Bd. 24) Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 6. Berlin, 1900.
- Kaufman, Alexander. »Liberalism: John Rawls and Ronald Dworkin«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 80–105. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- . »Political Authority, Civil Disobedience, Revolution«. In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 216–31. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.
- King, Martin L., Jr. »Letter from Birmingham City Jail«. In *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, herausgegeben von James M. Washington, 289–302. New York: HarperCollins, 1986.
- Kleger, Heinz. *Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1993.
- Klosko, George. *Political Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Knowles, Dudley. *Political Obligation. A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2010.
- Konvitz, Milton R. *Expanding Liberties. Freedom's Gains in Postwar America*. New York: The Viking Press, 1966.
- Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *The Sources of Normativity*. Herausgegeben von Onora O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Laden, Anthony Simon. »The Original Position«. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 579–85. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Laker, Thomas. *Ziviler Ungehorsam. Geschichte – Begriff – Rechtfertigung*. Baden-Baden: Nomos, 1986.
- Livingston, Alexander. »Nonviolence and the Coercive Turn«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 254–79. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.
- Lynch, Kevin. »Willful Ignorance and Self-Deception«. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 173, Nr. 2 (2016): 505–23.
- Lyons, David. »Moral Judgment, Historic Reality, and Civil Disobedience«. *Philosophy and Public Affairs* 27, Nr. 1 (1998): 31–49.

- Markovits, Daniel. »Democratic Disobedience«. *The Yale Law Journal* 114, Nr. 8 (2005): 1897–1952.
- Meyer, Thomas, Susanne Miller, und Johano Strasser, Hrsg. *Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra*. Köln: L'80, 1984.
- Milligan, Tony. *Civil Disobedience. Protest, Justification, and the Law*. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Mills, Charles W. »Ideal Theory as Ideology«. *Hypatia* 20, Nr. 3 (2005): 165–84.
- . »Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby«. *Critical Philosophy of Race* 1, Nr. 1 (2013): 1–27.
- . »White Ignorance«. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, herausgegeben von Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 11–38. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Moraro, Piero. *Civil Disobedience. A Philosophical Overview*. London: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Moulin-Doos, Claire. *Civic Disobedience: Taking Politics Seriously. A Democratic Theory of Political Disobedience*. Baden-Baden: Nomos, 2015.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- O'Neill, Onora. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pabst, Andrea. »Ziviler Ungehorsam: Annäherung an einen umkämpften Begriff«. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, Nr. 25/26 (2012): 23–29.
- Pateman, Carole, und Charles W. Mills. *Contract & Domination*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Pineda, Erin R. »Civil Disobedience and Punishment: (Mis)reading Justification and Strategy from SNCC to Snowden«. *History of the Present* 5, Nr. 1 (2015): 1–30.
- . *Seeing Like an Activist. Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Prusak, Bernard, und John Rawls. »Commonweal Interview with John Rawls«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 616–22. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.

- Quint, Peter E. *Civil Disobedience and the German Courts. The Pershing Missile Protests in Comparative Perspective*. London: Routledge-Cavendish, 2008.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- . *Justice as Fairness. A Restatement*. Herausgegeben von Erin Kelly. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- . »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 388–414. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . »Kantian Constructivism in Moral Theory«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 303–58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Herausgegeben von Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- . »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«. In *Law and Philosophy. A Symposium*, herausgegeben von Sidney Hook, 3–18. New York: New York University Press, 1964.
- . »Legal Obligation and the Duty of Fair Play«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 117–29. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1999.
- . *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005.
- . »Social Unity and Primary Goods«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 359–87. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . »The Idea of Public Reason Revisited«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 573–615. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . »The Independence of Moral Theory«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 286–302. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . »The Justification of Civil Disobedience«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 176–89. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1999.
- . *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . »The Sense of Justice«. In *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 96–116. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

- Raz, Joseph. »A Right to Dissent? I. Civil Disobedience«. In *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, 2. Aufl., 262–75. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Rossi, William. »A Note on the Texts«. In *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings*, herausgegeben von William Rossi, xi–xiv. New York/London: W. W. Norton & Company, 2008.
- Sabl, Andrew. »Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons«. *The Journal of Political Philosophy* 9, Nr. 3 (2001): 307–30.
- . »Realist Disobedience«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 153–77. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Scanlon, T. M. »Rawls on Justification«. In *The Cambridge Companion to Rawls*, herausgegeben von Samuel Freeman, 139–67. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Scarano, Nico. »Der Gerechtigkeitssinn«. In *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, herausgegeben von Otfried Höffe, 2. Aufl., 231–49. Klassiker Auslegen 15. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- Schaub, Jörg. »Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neusten Methodenstreit in der politischen Philosophie«. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64, Nr. 3 (2010): 393–409.
- Schefczyk, Michael. »Rawls und die Verantwortung von Nationen«. In *Nationen und Gerechtigkeit*, herausgegeben von Paolo Becchi, Giuseppe Orsi, Kurt Seelmann, Stefan Smid, und Ulrich Steinvorth, 7–31. Rechtsphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik 12. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2007.
- Scheuerman, William E. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- . »Good-Bye to Nonviolence?« *Political Research Quarterly* 75, Nr. 4 (2022): 1284–96.
- . »Introduction: Why, Once Again, Civil Disobedience?« In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 1–25. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.
- . »Political Disobedience and the Climate Emergency«. *Philosophy and Social Criticism* 48, Nr. 6 (2022): 791–812.
- . »Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-Legal Turn?« *The Journal of Political Philosophy* 23, Nr. 4 (2015): 427–49.
- , Hrsg. *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

- . »Whistleblowing as Civil Disobedience«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 384–406. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.
- . »Whistleblowing as Civil Disobedience: The Case of Edward Snowden«. *Philosophy and Social Criticism* 40, Nr. 7 (2014): 609–28.
- Schroeder, Timothy, Adina L. Roskies, und Shaun Nichols. »Moral Motivation«. In *The Moral Psychology Handbook*, herausgegeben von John M. Doris, 73–110. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Sen, Amartya. »What Do We Want From a Theory of Justice?« *The Journal of Philosophy* 103, Nr. 5 (2006): 215–38.
- Sharp, Gene. *The Politics of Nonviolent Action*. 3 Bde. Boston, MA: Extending Horizons Books, 1973.
- Shelby, Tommie. *Dark Ghettos. Injustice, Dissent, and Reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- . »Ideology, Racism, and Critical Social Theory«. *The Philosophical Forum* 34, Nr. 2 (2003): 153–88.
- . »Race and Social Justice: Rawlsian Considerations«. *Fordham Law Review* 72, Nr. 5 (2004): 1697–1714.
- . »Race, Reparations, and Justice as Fairness«. In *Rawls's A Theory of Justice at 50*, herausgegeben von Paul Weithman, 199–219. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- . »Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills«. *Critical Philosophy of Race* 1, Nr. 2 (2013): 145–62.
- Simmons, A. John. »Disobedience and Its Objects«. *Boston University Law Review* 90, Nr. 4 (2010): 1805–31.
- . »Ideal and Nonideal Theory«. *Philosophy & Public Affairs* 38, Nr. 1 (2010): 5–36.
- . *Moral Principles and Political Obligation*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Singer, Peter. *Democracy & Disobedience*. New York: Oxford University Press, 1974.
- Smith, William. *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*. London: Routledge, 2013.
- . »Deliberative Democratic Disobedience«. In *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, herausgegeben von William E. Scheuerman, 105–27. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2021.

- . »Disruptive Democracy. The Ethics of Direct Action«. *Raison Politiques* 69, Nr. 1 (2018): 13–27.
- Spelman, Elizabeth V. »Managing Ignorance«. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, herausgegeben von Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 119–31. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Steltemeier, Rolf. *Liberalismus. Ideengeschichtliches Erbe und politische Realität einer Denkrichtung*. Baden-Baden: Nomos, 2015.
- Stempowska, Zofia, und Adam Swift. »Ideal and Nonideal Theory«. In *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, herausgegeben von David Estlund, 373–89. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Rawls on Ideal and Nonideal Theory«. In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 112–27. Chichester: John Wiley & Sons, 2013.
- Stilz, Anna. *Liberal Loyalty. Freedom, Obligation, and the State*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Strawson, P. F. »Freedom and Resentment«. In *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1–28. London/New York: Routledge, 2008.
- Streithofen, Basilius, Hrsg. *Frieden im Lande. Vom Recht auf Widerstand*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe, 1983.
- Thomas v. Aquin. *Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologiae)*. Übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 34 Bde. Graz u. a.: Pustet u. a., 1933.
- Thoreau, Henry D. »Civil Disobedience«. In *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings*, herausgegeben von William Rossi, 227–46. New York/London: W. W. Norton & Company, 2008.
- Waldron, Jeremy. »Special Ties and Natural Duties«. *Philosophy & Public Affairs* 22, Nr. 1 (1993): 3–30.
- Wallace, R. Jay. »Moral Psychology«. In *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, herausgegeben von Michael Smith und Frank Jackson, 86–113. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Walzer, Michael. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- Welchman, Jennifer. »Is Ecosabotage Civil Disobedience?« *Philosophy and Geography* 4, Nr. 1 (2001): 97–107.
- Wenar, Leif. »Rawls«. In *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, herausgegeben von David Estlund, 393–410. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Williams, Bernard. *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Herausgegeben von Geoffrey Hawthorn. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- . »Internal and External Reasons«. In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, 101–13. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Wolterstorff, Nicholas. »Exercising One's Political Voice as a Moral Engagement«. In *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*, herausgegeben von Terence Cuneo, 143–73. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Liberal Democracy as Equal Political Voice«. In *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*, herausgegeben von Terence Cuneo, 113–42. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Yates, Melissa. »Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere«. *Philosophy and Social Criticism* 337, Nr. 33 (2007): 787–896.
- Zinn, Howard. *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*. Chicago, IL: Haymarket Books, 1968.
- Zwiebach, Burton. *Civility and Disobedience*. London: Cambridge University Press, 1975.

Eidesstattliche Versicherung

Eidesstattliche Versicherung gemäß § 13 Absatz 2 Satz 2 Ziffer 3 der Promotionsordnung des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) für die KIT-Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften:

1. Bei der eingereichten Dissertation zu dem Thema
»Ein Appell an den Gerechtigkeitssinn. John Rawls' Theorie zivilen Ungehorsams und ihre Moralphychologie«
handelt es sich um meine eigenständig erbrachte Leistung.
2. Ich habe nur die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und mich keiner unzulässigen Hilfe Dritter bedient. Insbesondere habe ich wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken übernommene Inhalte als solche kenntlich gemacht.
3. Die Arbeit oder Teile davon habe ich bislang nicht an einer Hochschule des In- oder Auslands als Bestandteil einer Prüfungs- oder Qualifikationsleistung vorgelegt.
4. Die Richtigkeit der vorstehenden Erklärungen bestätige ich.
5. Die Bedeutung der eidesstattlichen Versicherung und die strafrechtlichen Folgen einer unrichtigen oder unvollständigen eidesstattlichen Versicherung sind mir bekannt.

Ich versichere an Eides statt, dass ich nach bestem Wissen die reine Wahrheit erklärt und nichts verschwiegen habe.

Bellheim, 15.01.2025

Simeon Imhoff