

Beseitigung von Mißverständnissen zu Wort). ‚Metaphysik‘, ‚Wesen‘, ‚Substanz‘, ‚Sinn‘, ‚Gewissen‘ usf. sind von dort her zu lesen. Das gilt bis in den Sprachduktus hinein, etwa in der Charakterisierung der Uneigentlichkeit, die den Leser gewohnt harsch und abwertend trifft, bis ihm, ebenso gewohnt, versichert wird, daß „damit nicht eine Art von ‚Sündenfall‘ des Menschen in einen ‚minderen Zustand‘, sondern die Weise, in der das Dasein alltäglich zumeist natürlich ist“, gemeint sei (125, vgl. 203 – wobei mir das „sondern“ unverständlich bleibt). Da hier nicht der Ort einer Auseinandersetzung mit Heidegger selbst ist, begnügt der Rezensent sich mit dem Hinweis (außer auf den falschen Dativ in Apposition, was er nicht lassen kann: 166, 238), auf eine methodisch bewußte, sehr umsichtige und dabei klare philosophische Analyse aus der Heideggerschule.

J. SPLETT

RAWLS, JOHN, *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 1999. VIII/199 S.

Nachdem im Juni 1999 bereits ein von Samuel Freeman herausgegebener Band mit den wichtigsten Aufsätzen von John Rawls (= R.) unter dem Titel *Collected Papers* erschienen war, hat der Verfasser im November desselben Jahres eine neue Monographie vorgelegt, die als (vorläufiger) Höhepunkt und Abschluß seiner jahrzehntelangen Reflexionen zu Fragen der Gerechtigkeitstheorie und des Liberalismus gelten kann. Der Band gliedert sich in zwei Teile. Der wesentlich umfangreichere erste enthält einen hier erstmals abgedruckten Text mit dem Titel *The Law of Peoples*, der die erheblich überarbeitete und erweiterte Fassung seiner gleichlautenden Oxforder Amnesty Lecture von 1993 darstellt. Demgegenüber bietet der zweite Teil den unveränderten Nachdruck seines Aufsatzes *The Idea of Public Reason Revisited*, der ursprünglich im Sommer 1997 im *University of Chicago Law Review* erschienen ist und die Ausführungen der sechsten Vorlesung seines Werkes *Political Liberalism* von 1993 ergänzt. Da der Inhalt dieses zweiten Textes inzwischen hinreichend bekannt sein dürfte, beschränke ich mich ungeachtet der Tatsache, daß die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs als „integraler Bestandteil“ der internationalen Gerechtigkeit zu begreifen ist (vi), nachfolgend auf den ersten Teil der Studie.

Die Grundfrage, der R. seit den späten 80er Jahren verstärkt nachgeht und die hier ausdrücklich ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wird, lautet: Wie können vernünftige Bürger und Völker in einer gerechten Welt friedlich zusammenleben? Um diese Frage zu beantworten, ist es s. E. erforderlich, den Inhalt eines Gesetzes der Völker aus einer liberalen Gerechtigkeitsskonzeption zu entwickeln, die zwar Ähnlichkeiten mit der Gerechtigkeit als Fairneß aufweist, aber wesentlich allgemeiner als diese gefaßt ist. R. geht es also nicht um eine Abhandlung über internationales Recht oder Völkerrecht im eigentlichen Sinne, sondern um „politische Philosophie“ (6). Den vom traditionellen Begriff des *ius gentium* abgeleiteten Ausdruck ‚Law of Peoples‘ will er entsprechend zur Bezeichnung jener spezifisch politischen Prinzipien verstanden wissen, die die wechselseitigen Beziehungen zwischen Völkern regulieren. Zur Bestimmung dieser Prinzipien und damit zur Ausweitung der allgemeinen Idee eines Gesellschaftsvertrages zur „realistisch-utopischen“ Vorstellung einer Weltgesellschaft freier Völker (§ 1) bedient sich R. eines Dreischritts.

Ausgehend von der kultur- und traditionsbestimmten Mannigfaltigkeit, die bereits zwischen verschiedenen Völkern mit liberalen Verfassungsstrukturen zu konstatieren ist, geht es im ersten Teil der idealen Theorie zunächst darum, Grundsätze vernünftiger Außenpolitik festzulegen, die diesen Völkern eine faire Kooperation sowie ein stabiles friedliches Miteinander ermöglichen. R. vermeidet bewußt die Ausdrücke ‚Staat‘ und ‚Nation‘, um falsche mit dem neuzeitlichen Souveränitätsbegriff verbundene Assoziationen schrankenloser Willkür im Inneren und Äußeren auszuschließen (26f). Der notwendige Ausgleich zwischen den alternativen Varianten des Liberalismus wird als Ergebnis einer vertragstheoretisch konzipierten Urzustandssituation zweiter Ordnung vorgestellt, in der die Repräsentanten der beteiligten Völker unter einem Schleier des Nichtwissens die politischen Spielregeln ihres Umgangs miteinander festlegen. R. zufolge einigen sich die Entscheidungsträger in dieser hypothetischen Situation, in der

nicht wie in dem in *A Theory of Justice* oder in *Political Liberalism* diskutierten Fall der binnengesellschaftlichen Gerechtigkeit alternative Prinzipienkataloge zur Auswahl vorgelegt werden, sondern die Entscheidung aus der eigenen historischen Erfahrung eines wohlgeordneten Gemeinwesens getroffen wird, auf die folgenden Prinzipien: 1. Anerkennung der Freiheit und Unabhängigkeit anderer Völker. 2. Vertragstreue. 3. Respektierung der Gleichheit der Völker. 4. Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Völker. 5. Recht auf Selbstverteidigung. 6. Achtung der Menschenrechte. 7. Einhaltung bestimmter Restriktionen der Kriegsführung. 8. Hilfspflicht gegenüber benachteiligten Völkern. Darüber hinaus sei die Etablierung verschiedener Vereinigungen und Föderationen mehrerer Völker etwa i. S. des Kantischen *foedus pacificum* unter der Bedingung möglich, daß der Gleichheitsgrundsatz und das Reziprozitätskriterium gewahrt bleibe (41) und nicht der weitergehende Versuch der Errichtung eines Weltstaates unternommen werde (36). Beachtung verdient vor allem der achte Grundsatz, mit dem R. seine grundsätzliche Kritik am formalistischen Freiheitsverständnis des sog. *libertarianism* zum Ausdruck bringt.

Sind die Prinzipien für den Verkehr zwischen den freiheitlich verfaßten Völkern erst einmal gefunden, dann ist es möglich, von diesem Fundament aus auch die Beziehungen zu jenen Völkerschaften in den Blick zu nehmen, die (noch) nicht über eine liberale demokratische Verfassung verfügen. Mit einer besonderen Gruppe unter ihnen, den sog. „decent peoples“, deren grundlegende politische Institutionen durchaus bestimmten Gerechtigkeitsstandards genügen, setzt sich der zweite Teil der idealen Theorie auseinander. Obwohl R. zutiefst von der objektiven Überlegenheit der freiheitlichen Demokratie im Vergleich zu jeder anderen politischen Organisationsform überzeugt ist (62), fordert er Toleranz gegenüber Völkern, die keine aggressiven Ziele verfolgen, die Menschenrechte achten, den eigenen Mitgliedern moralische Pflichten auferlegen und eine von der Gemeinwohlidee der Gerechtigkeit geleitete Gesetzgebung praktizieren. Trotz ihrer hierarchischen Struktur sind diese politischen Gebilde R. zufolge insofern durchaus als „wohlgeordnet“ zu bezeichnen, als sie im Unterschied zu dem extrem paternalistischen System eines „benevolenten Absolutismus“ über differenzierte Konsultationsstrukturen verfügen, die ihren Mitgliedern faktisch eine sehr weitreichende Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen ermöglichen. Die idealtypische Beschreibung des fiktiven Volkes „Kazanistan“ zeigt, daß R. hier vor allem bestimmte aufgeklärte Gesellschaften des islamischen Kulturkreises im Blick hat (§9.3). Anders als B. Barry, C. Beitz, T. Pogge und D. Richards, die in ihren Überlegungen zur internationalen Gerechtigkeit von einer globalen Anwendbarkeit liberaler Gerechtigkeitsstandards ausgehen, orientiert sich R. stärker am derzeitigen politischen Status quo und rechnet ausdrücklich mit der Möglichkeit einer weitreichenden Akzeptanz bestimmter nicht-liberaler Gemeinwesen (82f.).

Dieser außenpolitische Realismus prägt auch den dritten Teil seiner Ausführungen, der der nicht-idealen Theorie gewidmet ist und der Frage nachgeht, wie die Beziehungen zu Völkern gestaltet werden sollen, deren politische Verfassung nicht mehr als wohlgeordnet zu bezeichnen ist. Es sind dies erstens die sog. „outlaw regimes“, d. h. politische Gebilde, die bereit sind, ihre ökonomischen oder strategischen Interessen notfalls gewaltsam durchzusetzen und folglich keine Neigung zeigen, sich am Aufbau einer vernünftigen und gerechten Gemeinschaft freier und gleicher Völker zu beteiligen. R. verteidigt das Recht der wohlgeordneten Gesellschaften, sich gegenüber Aggressionen von ihrer Seite notfalls auch militärisch zur Wehr zu setzen, solange die konkrete Art der Kriegsführung bestimmten, dem traditionellen *ius in bello* entlehnten Prinzipien verpflichtet bleibt. In äußersten Notfällen sei sogar ein Verstoß gegen diese hier als politisch verstandenen Grundsätze zulässig (z. B. ein direkter Angriff auf die Zivilbevölkerung) – eine Möglichkeit, die durch umfassende Lehren wie die deontologisch fundierte christliche Menschenrechtsdoktrin gerade kategorisch ausgeschlossen sei (104f). Die zweite Gruppe der nicht-wohlgeordneten Gemeinwesen bilden die sog. „burdened societies“, unter denen friedliche Völker zu verstehen sind, die aufgrund fehlender politisch-kultureller Traditionen, zu geringen Humankapitals oder diffizitärer technologisch-materieller Ressourcen keine wohlgeordnete Verfassung ausgebildet haben. Ihnen gegenüber besteht von seiten der wohlgeordneten Völker eine positive Hilfspflicht, die auf die Entwicklung liberaler politischer Strukturen als der entscheidenden Vorausset-

zung wirksamer Selbsthilfe abzielt und insofern klar begrenzt ist. Im Unterschied zu einem globalen Prinzip egalitärer Verteilungsgerechtigkeit geht es R. also nicht um den Abbau eines teilweise dramatischen Wohlstandsgefälles als solchem, sondern lediglich um die Sicherung allseitiger „politischer Autonomie“, die es den am wenigsten begünstigten Völkern ermöglichen soll, die gewonnenen Grundfreiheiten effizient zu gebrauchen und sich damit von fremder Unterstützung unabhängig zu machen (118).

Im abschließenden vierten Teil führt R. noch einmal die wichtigsten Argumentationsstränge zusammen und setzt sich mit kritischen Anfragen auseinander. Gegenüber dem naheliegenden Ethnozentrismusvorwurf, demzufolge die Konzeption eines liberalen Gesetzes der Völker ein typisch westliches Konstrukt darstellt, dem keine universale Bedeutung zuzubilligen sei, verweist R. auf die Differenz zwischen dem Entstehungs- und dem Begründungskontext seines Ansatzes. Da die zentrale Idee eines dem Reziprozitätskriterium genügenden fairen Verkehrs zwischen freien und gleichen Völkern auf einer Gerechtigkeitskonzeption beruhe, die sich ausschließlich politischer Begriffe bediene und allein mit den Mitteln öffentlicher Vernunft begründbar sei, könne weder die Objektivität noch die universale Reichweite dieses Ansatzes sinnvoll bezweifelt werden (121). Auch den komplementären Einwand, seine politische Konzeption fördere den Säkularismus und entwerte religiös-weltanschauliches Denken zur bloßen Privatsache, will R. nicht gelten lassen. Der Umstand, daß „die vernünftigste und tiefste Grundlage sozialer Einheit“ in politischen Institutionen bestehe (123), schließe nämlich nicht nur nicht aus, daß umfassende religiös-weltanschauliche Lehren sich immer dann aktiv an der politischen Diskussion beteiligen könnten, wenn sie ihre Argumente im Sinne des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Geltung brächten, sondern stelle ganz im Gegenteil einen ebenso notwendigen wie wirksamen Schutz vor einer fragwürdigen Politisierung der Religionen dar (127).

Betrachtet man Rs. Ausführungen auf dem Hintergrund seiner seit den frühen 90er Jahren vollzogenen Wende zum politischen Liberalismus, dann ergibt sich insgesamt ein zwiespältiger Eindruck. Einerseits besticht die Konsequenz, mit der er zentrale Gedanken zur binnengesellschaftlichen Gerechtigkeit auf den internationalen Bereich hin ausweitet. Andererseits bleiben gewichtige, nicht zuletzt mit dem politischen Liberalismus als solchem verbundene Fragen unbeantwortet. Diese betreffen zum einen die nähere Verhältnisbestimmung zwischen den Bereichen Moral, Politik und Recht. Nicht selten oszillieren Rs. Überlegungen zwischen verschiedenen Perspektiven. Den Versuch, strittigen Fragen der Moralbegründung durch eine Beschränkung auf einen öffentlichen Vernunftgebrauch zu entgehen, kontrastiert die Beteuerung der moralischen Dignität der schlußendlich präsentierten politischen Lösungsvorschläge. Es besteht der Verdacht, daß moraltheoretische Begründungsprobleme einfach (z. B. durch die problematische Unterscheidung zwischen ‚umfassenden Lehren‘ und ‚politischen Konzeptionen‘) semantisch überspielt oder gar als politisch irrelevant verdrängt werden sollen. Zum anderen wäre näherhin zu klären, ob die inhaltliche Ausgestaltung der vorgelegten Gerechtigkeitsprinzipien vollumfänglich überzeugend erscheint. Läßt Rs. Verständnis von politischer Autonomie und einer entsprechend eingeschränkter Hilfspflicht für benachteiligte Völker nicht doch Assoziationen an ein formalistisches Freiheitsverständnis aufkommen, das ein angemessenes Verständnis umfassender Solidarität im Grunde unmöglich macht? Da sich der späte R. verstärkt mit Fragen der interkulturellen sowie der interreligiösen Verständigung beschäftigt und wiederholt ausdrücklich auf die katholische Soziallehre zu sprechen kommt, sollte gerade von seiten der christlichen Theologie der kritische Dialog mit R. gesucht werden. Nur so lassen sich gegenseitige Mißverständnisse ausräumen, Stärken und Schwächen des jeweiligen Ansatzes ausloten und offene Fragen einer Klärung zuführen.

F.-J. BORMANN

ALBERT, MICHEL, *Kapitalismus contra Kapitalismus* [*Capitalisme contre capitalisme, dt.*]. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Kray. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1992. 235 S./graph. Darst.

Als der Verf. den unbestrittenen Sieg des Kapitalismus nach dem Fall der Mauer beschrieb und die Gefahr ausmalte, wie dessen neo-amerikanische Spielart die europäische