

# „Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“

Über die religiösen Quellen von John Rawls' Kritik des Verdienstes

“Then be thankful and cease your boasting”

On the religious sources of John Rawls' criticism of desert

PETER VOGT, MÜNCHEN

*Zusammenfassung:* In Abschnitt (1) dieses Aufsatzes diskutiere ich Rawls' theologische Kritik des Verdienstes in seiner frühen Schrift *Über Sünde, Glaube und Religion*. Im Gegensatz zur *Theorie der Gerechtigkeit* kritisiert der frühe Rawls eine Berufung auf das eigene Verdienst nicht als kognitiven Irrtum oder moralische Willkür, sondern sieht darin den sündhaften Ausdruck menschlichen Stolzes. Diese Kritik des Stolzes beruht auf einem schöpfungstheologischen Argument und mündet in ein Plädoyer für religiöse Demut. Abschnitt (2) zeigt, dass Rawls' Diskussion von Verteilungsgrundsätzen in den übergreifenden Versuch einer gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls eingebettet ist. Rawls entwickelt in der *Theorie der Gerechtigkeit* eine bestimmte Typologie des Zufalls und diskutiert, wie die vier von ihm diskutierten Lesarten des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit auf den Zufall reagieren. Die gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls distanziert sich sowohl von der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls als auch von einer fatalistischen Affirmation des Zufalls. In Abschnitt (3) erläutere ich zunächst die unterschiedlichen Begriffe des Verdienstes, welche Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit* vorstellt. Ich versuche Rawls' Kritik des Verdienstes zu klären, indem ich diese gegen ein Missverständnis in Schutz nehme, welches Samuel Schefflers und Thomas Scanlons Interpretationen kennzeichnet. Schließlich beschäftige ich mich mit Robert Nozicks Suche nach dem „positive argument“ von Rawls' Kritik des Verdienstes, komme dabei jedoch zu einem ganz anderen Ergebnis als Nozick. Meiner Meinung findet sich das „positive argument“, nach dem Nozick vergeblich sucht, nicht in der *Theorie der*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



*Gerechtigkeit*, sondern verdankt sich dem kreatürlichen Egalitarismus von Rawls' theologischer Frühschrift.

*Schlagwörter*: Verdienst, Sünde, Zufall, Gerechtigkeit

*Abstract*: In the first part of this paper (1), I discuss Rawls' theological criticism of desert in his early publication *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. In marked contrast to his *Theory of Justice*, the early Rawls criticizes claims of desert not as a cognitive mistake or as arbitrary from a moral point of view, but as an expression of the sin of pride. Rawls' criticism of pride is founded on a certain understanding of divine creation and finally leads to a plea for religious humility. In the second part of the paper (2), I show that Rawls' discussion of the principles of distribution is a result of his more general attempt to domesticate the role of chance in human life. I summarize Rawls' typology of various forms of chance and accident. The different interpretations of the second principle of justice can be understood as specific ways to cope with the role of chance in human life. However, Rawls' project of a domestication of natural and social chance should neither be confused with a complete annihilation of chance nor with its fatalistic acceptance. In the third part of the paper (3), I discuss the role Rawls ascribes to various concepts of desert in his discussion of "distributive shares". I defend Rawls' understanding of the legitimacy of the "desert principle" against a certain misunderstanding formulated by Samuel Scheffler and Thomas Scanlon. Finally, I take a closer look at Robert Nozick's search for the "positive argument" of Rawls' criticism of desert. I think Nozick was on a right track. However, Nozick's search was exclusively focused on the *Theory of Justice*. Thus, he ignored the relevance of Rawls' early "creatural egalitarianism" for an adequate understanding of Rawls' criticism of desert.

*Keywords*: Desert, Sin, Chance, Justice

## 1. Rawls theologische Kritik des Verdienstes

Thomas Nagel und Joshua Cohen haben in ihrer Einleitung zu der posthum veröffentlichten „Senior Thesis“ mit dem Titel *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, welche John Rawls 1942 am *Department of Philosophy* in Princeton einreichte, auf eine „auffallende Kontinuität zwischen der Arbeit des Studenten Rawls und seinen späteren Auffassungen“ (Cohen und Nagel 2010, 28) hingewiesen. Sowohl am Anfang seiner intellektuellen Entwicklung als auch in seiner 1971 erschienenen *Theorie der Gerechtigkeit* wie auch noch in dem kurz vor seinem Tode erschienenen Werk *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*, stets habe Rawls in seinem Werk den Gedan-

ken kritisiert, Menschen könnten in irgendeiner Weise verdienen, was sie dank ihrer Fähigkeiten und Begabungen erreichen oder besitzen. Was die Verteilungsprinzipien der *Theorie der Gerechtigkeit* betrifft, äußere sich dieses „Zurückweisen des Verdienstes“ in Rawls' Ansicht, „eine gerechte soziale Ordnung solle nicht darauf zielen, Erträge nach dem Verdienst zu verteilen“ (ebd.). Die Begründung dieses anti-meritokratischen Grundsatzes ergebe sich, so Nagel und Cohen weiter, aus der Überlegung, „dass diejenigen Faktoren, die gewöhnlich den Verdienst auszeichnen, nicht hinreichend unter unserer Kontrolle stehen, um als Quelle moralischer Ansprüche dienen zu können“ (ebd.).

Nun ist die distributive Gerechtigkeit für den frühen Rawls freilich gar kein ausdrückliches Thema; auch beruft er sich in *Über Sünde, Glaube und Religion* keinesfalls, um diese Terminologie aufzunehmen, auf anonym belassene „Faktoren“, die nicht unter unserer „Kontrolle“ stünden. Mag den frühen Theologen und den reifen Gerechtigkeitstheoretiker auch einen, dass sie die Berufung auf ein Verdienst kritisieren, so unterscheiden sich doch die jeweiligen Ausarbeitungen dieser Kritik in dreierlei Hinsicht: Die von Theologen wie Emil Brunner oder Anders Nygren<sup>1</sup> beeinflusste frühe Qualifikationsschrift hält den Rekurs auf Verdienste nicht, wie später die *Theorie*, für einen kognitiven Irrtum oder für moralische Willkür, sondern für eine theologische Verfehlung, für den sündhaften Ausdruck menschlichen Stolzes (a). Diese Kritik des Stolzes beruht auf einem schöpfungstheologischen Argument, das, wie ich formulieren möchte, einen kreatürlichen Egalitarismus beinhaltet. Der Rekurs auf ein Verdienst wird nicht als Einfallstor für soziale Ungerechtigkeit verstanden, sondern als Missachtung dieses kreatürlichen Egalitarismus (b). Rawls' theologische Kritik des Verdienstes mündet insofern nicht in eine Diskussion gerechtigkeitstheoretischer Fragen, sondern plädiert für religiöse Demut angesichts geschenkter oder vorenthaltenen Gaben (c).

Trotz der zweifellos bestehenden Unterschiede zwischen der frühen theologischen und der späten gerechtigkeitstheoretischen Kritik des Verdienstes, wie sie in diesem ersten Abschnitt deutlich werden, will ich im im Zuge von zwei weiteren Abschnitten zeigen, und darin besteht die zentrale These dieses Aufsatzes, dass Rawls' späte Kritik des Verdienstes in der

---

1 Eine theologiegeschichtliche Einordnung von Rawls' Frühschrift nehmen Gregory (2007) und Adams (2010) vor.

*Theorie* von religiösen Gedanken und Motiven stillschweigend zehrt und ohne eine Berücksichtigung dieser nicht plausibel ist.

(a) Doch zunächst zum frühen Rawls: Um Rawls' theologische Kritik des Verdienstes nachvollziehen zu können, müssen wir die wesentlichen begrifflichen Distinktionen und Gedankengänge von *Über Sünde, Glaube und Religion* in Erinnerung rufen. Zu Beginn der Arbeit unterscheidet Rawls zwischen einer natürlichen Relation, dem Verhältnis zwischen einer Person und einem Objekt, und einer persönlichen Relation, dem Verhältnis zwischen zwei Personen: „Um Sünde, Glaube und Gnade zu verstehen, müssen wir diese grundsätzliche Unterscheidung treffen“ (Rawls 2010, 141). Natürliche Relationen sind geprägt von organisch bedingten und entsprechend zu stillenden Bedürfnissen. Einen Apfel kann, wer hungrig ist, begehren. Einer wärmenden Decke bedarf, wer friert. Aber man kann sich an einem Apfel oder an einer Decke nicht versündigen. Zwar erwägt Rawls die Möglichkeit, dass sich jedes zunächst körperlich bestimmte Verlangen in ein sündhaftes Verhalten verwandeln kann, auch wenn dabei die Beziehung einer natürlichen Relation gar nicht überschritten wird. Doch in einem solchen Fall müsse neben das pure Bedürfnis stets ein nicht-natürliches Motiv hinzutreten. Es sei demnach ein Unterschied, ob der übermäßige Konsum von Alkohol lediglich einem körperlichen Verlangen entspringt oder ob sich in diesem Konsum ein unterschwelliges Allmachtbedürfnis ausdrückt.

Man mag derartige Ausführungen für die Spitzfindigkeiten einer überlebten Form von Frömmigkeit halten. Es ist aber wichtig zu verstehen, weshalb Rawls auf die skizzierte Unterscheidung so großen Wert legt. Sie erlaubt ihm eine These von erheblicher theologischer Tragweite: Die Wurzel der menschlichen Sündhaftigkeit ist für den jungen Rawls niemals außerhalb unserer geistigen Motive zu verorten. Da die Güte der göttlichen Schöpfung für Rawls unbestreitbar ist, können weder der menschliche Körper noch die Materie schlechthin als Ursprung des Übels gelten. Jeder Akt der Sünde entspringt vielmehr einem pervertierten Willen.

In dieser Hinsicht vertritt bereits der frühe Rawls eine Moralpsychologie, auf die er viele Jahre später in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Moralphilosophie* erneut zu sprechen kommt: Dort bezeichnet er die skizzierte Moralpsychologie als augustinisch, schreibt diese nunmehr auch Kants Religionsphilosophie zu und verteidigt sie ebenso energisch wie in seinem religiösen Frühwerk: „Der Ursprung des moralischen Übels liegt demnach nicht in einem bösen Ich mit seinen natürlichen Begierden, sondern

einzig und allein in der freien Willkür, welche die moralische Ordnung der Anlagen ändern und bestimmen kann, was wir beim Entscheiden über gebotene Handlungen als angemessene Gründe gelten lassen“ (Rawls 2002, 397).

Die grundsätzliche Annahme, dass die Wurzeln der Sünde nicht im Bereich natürlicher, sondern im Bereich persönlicher Relationen liegen, im Bereich der menschlichen Intersubjektivität, wie man heute wohl sagen würde, führt Rawls zu einer weiteren begrifflichen Distinktion. Er unterscheidet für den Bereich der persönlichen Relationen zwei Arten von Sünde: Eine erste Form von Sünde besteht darin, personale Relationen fälschlicherweise als natürliche Relationen zu interpretieren. Das Du wird nicht als ein Du, sondern als ein Objekt behandelt und so gleichsam naturalisiert. Rawls bezeichnet diese Form der Sünde als Egoismus. Schwerer als dieser Egoismus wiegt für ihn eine zweite Form der Sünde. Die Sünde des „Egotismus“, wie er in Anlehnung an Philip Leons *The Ethics of Power* (Leon 1935) formuliert, besteht nicht darin, ein persönliches Verhältnis wie ein natürliches Verhältnis aufzufassen, sondern vielmehr darin, eine persönliche Relation in falscher und d. h. für Rawls in asymmetrischer Weise auszuleben. Diese Form der Sünde vermengt nicht unrechtmäßig zwei distinkte Kategorien, natürliche und personale, sondern beschädigt das Wesen zwischenmenschlicher Beziehungen schlechthin.

Als zentrale Erscheinungsform dieses „Egotismus“ gilt Rawls der Stolz. Dabei begreift er Stolz, welcher in der christlichen Theologie traditionell als Abwendung von Gott verstanden wurde, vorrangig als eine Überschätzung der eigenen Verdienste und eine Geringschätzung der Mitmenschen. Indem sich der „Egotist“ Verdienste zuspricht, die er anderen abspricht, muss er jede auf Symmetrie angelegte Form der Intersubjektivität beschädigen. Jürgen Habermas hat diese Sündentypologie prägnant auf den Punkt gebracht: „Stolz‘ gilt nicht nur dann, wenn er zur hybriden Abkehr von Gott führt, als Sünde. Rawls verwirft ebenso die soziale Selbsterhöhung, den meritokratischen ‚Stolz‘ auf eigene Verdienste“ (Habermas 2010, 803). Die selbstzufriedene Berufung auf das eigene Verdienst ist für den frühen Rawls weder ein kognitiver Irrtum noch moralische Willkür, sondern gilt ihm als verwerflichste Form menschlicher Sündhaftigkeit.

(b) Rawls' Kritik des Verdienstes als Ausdruck eines unzulässigen Stolzes ruht auf einem schöpfungstheologischen Fundament. Der frühe Rawls interpretiert die Ausstattung mit bestimmten Fähigkeiten und Talenten als prinzipiell unverdientes Resultat einer göttlichen Gabe: „Die menschliche

Person erkennt, daß alles, was sie hat, ein Geschenk ist, und sie nichts hat, was ihr nicht geschenkt worden ist. Ihre Eltern haben sie großgezogen, ihre Freunde haben ihr geholfen; das Land versorgt sie mit Essen, und die Natur unterstützt ihr Leben. Hinter diesen irdischen Geschenken sieht sie nun, daß die Totalität dessen, was sie besessen und genossen hat, ein Geschenk Gottes gewesen ist“ (Rawls 2010, 279). Dieser schöpfungstheologische Gedanke negiert nicht, dass Menschen verschieden sind und stets verschieden sein werden und deswegen auch stets in unterschiedlicher Weise „besitzen und genießen“ werden. Aber alle Menschen sind sich darin gleich, dass sie ihre Begabungen und die Ergebnisse des Einsatzes dieser Begabungen nicht verdienen, sondern Gottes Gnade verdanken. Die theologische Kritik des Stolzes und das dieser Kritik zugrundeliegende schöpfungstheologische Fundament laufen somit auf die Position eines gleichsam kreatürlichen Egalitarismus hinaus, der meritokratische Prinzipien nicht als Einfallstor für soziale Ungerechtigkeit, sondern als Verkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gottes Schöpfung kritisiert.

(c) Das Ziel dieses kreatürlichen Egalitarismus ist kein gerechtigkeits-theoretisches, sondern betrifft das angemessene religiöse Verhalten gegenüber göttlicher Gnade. Die religiös gebotene Überwindung des Stolzes verdankt sich für Rawls einer Auslegung des Christentums, die man als augustinisch bezeichnen darf. Rawls' Diagnose der Sünde entzieht sich jeder manichäischen Auffassung: Die göttliche Schöpfung ist gut. Seine Therapie für die menschliche Sündhaftigkeit entzieht sich jeder pelagianischen Auffassung: Erlösung verdankt sich der Demut des Glaubens, nicht einer Berufung auf die eigenen Werke.

Dabei nimmt Rawls' Duktus mitunter predigtartige Züge an, etwa wenn er die Einstellung religiöser Demut beschreibt. Die gläubige Person habe einzusehen: „Je mehr sie ihr Leben betrachtet, je mehr sie mit vollständiger Aufrichtigkeit in sich geht, desto deutlicher nimmt sie wahr, daß alles, was sie hat, ein Geschenk ist. War sie ein aufrichtiger Mensch in den Augen der Gesellschaft, so wird sie nun zu sich sagen: ‚Du warst also ein gebildeter Mensch, ja, aber, wer hat für deine Erziehung bezahlt; Du warst also ein guter und aufrechter Mensch, ja, aber wer hat Dir gute Manieren beigebracht und Dich in die glückliche Lage versetzt, nicht stehlen zu müssen; Du warst also ein liebender Mensch und nicht hartherzig, ja, aber wer hat Dich in einer guten Familie erzogen, wer hat Dir Fürsorge und Zuneigung gezeigt, als Du jung warst, damit Du im Erwachsenenalter Liebenswürdigkeit schätzen

würdest – mußt du nicht zugeben, daß alles, was Du hast, Dir gegeben wurde? Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“ (Rawls 2010, 280f.).

Es kann kein Zweifel bestehen, dass Rawls nach dem Zweiten Weltkrieg weder in den Vorarbeiten zu seiner Gerechtigkeitstheorie noch in der *Theorie* selbst jemals von der Sünde des Stolzes, der göttlichen Schöpfung oder der Einstellung religiöser Demut spricht. Rawls' unermüdliche Arbeit an dem zentralen intellektuellen Unternehmen seines Lebens, kontinuierlich über Jahrzehnte hinweg und bis zum Ende seines Lebens betrieben, nimmt keinerlei expliziten Bezug auf die theologischen Motive seiner Frühschrift.

Ja, eine der bemerkenswertesten Formulierungen von Rawls' *opus magnum* kann sogar als eine bewusste Distanzierung von diesen Motiven verstanden werden. Wenn Rawls im Schlussabsatz der *Theorie* formuliert, dass diese die Gesellschaft *sub specie aeternitatis* betrachte, der „Blickwinkel der Ewigkeit“ aber nunmehr „nicht der eines bestimmten Ortes außerhalb der Welt, auch nicht der eines transzendenten Wesens“ sei, sondern der von „vernunftgeleitete[n] Menschen in der Welt“ (Rawls 1975, 637), dann klingt dies für mich so, als beanspruche die Gerechtigkeitstheorie gleichsam an die Stelle religiöser Transzendenz zu treten. Doch trotz des selbstbewussten säkularen Gestus dieses Schlussabsatzes tun wir, so will ich im Folgenden zeigen, gut daran, Rawls' theologisches Frühwerk nicht vorschnell als eine für sein Gesamtwerk irrelevante Jugendsünde zu betrachten.

## 2. Rawls' gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls

Die Tatsache allein, dass sich Rawls' gesamtes Denken nach dem Zweiten Weltkrieg dem sozialen oder politischen Thema der Gerechtigkeit zuwendet, beantwortet nicht die Frage, welchen intellektuellen Motiven diese Zuwendung ihrerseits entspringt. Susan Neiman vermerkt in ihrem Buch *Das Böse denken*, dass man dem Werk von Rawls nicht gerecht wird, wenn man es allein im Kontext der politischen Philosophie behandelt. Sie weist darauf hin, dass für Rawls' Philosophie zwei Fragen von herausragender Bedeutung sind, die zunächst nicht zwingend etwas mit Gerechtigkeit zu tun haben, die „Frage des Zufalls und die Frage der Versöhnung“ (Neiman 2004, 452). In diesem Sinne gehöre das „Problem des Zufalls“ zu den „Kernstücken“ (ebd.) der *Theorie der Gerechtigkeit*.

In diesem zweiten Abschnitt will ich zeigen, inwiefern die Gerechtigkeitstheorie in den umfassenden Versuch einer gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls eingebettet ist. Rawls führt zu Beginn der *Theorie* eine

Typologie des Zufalls ein (a), um zu zeigen, wie unterschiedlich die verschiedenen Lesarten des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit auf den Zufall reagieren (b). Er plädiert dabei für eine Lesart des zweiten Grundsatzes im Sinne der „demokratischen Gleichheit“, weil nur diese die Auswirkungen sowohl des gesellschaftlichen als auch des natürlichen Zufalls in der für moralisch unerlässlich gehaltenen Weise eindämmt. Die gerechtigkeitstheoretische Zählung des Zufalls erliegt jedoch nicht der Illusion, dem Zufall zu schuldende Schicksalsschläge ließen sich aus dem menschlichen Leben vollständig entfernen. Die politische Ambition einer maximalen Eindämmung des Zufalls distanziert sich sowohl von der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls als auch von dessen fatalistischer Affirmation (c).

(a) Rawls kommt bereits in § 3 der *Theorie* auf den Zufall zu sprechen, indem er erläutert, dass das für die Gerechtigkeitstheorie zentrale Konzept eines „Schleiers des Nichtwissens“ garantiere, dass „niemand durch die Zufälligkeiten der Natur [„natural chance“] oder der gesellschaftlichen Umstände [„contingency of social circumstances“] bevorzugt oder benachteiligt wird“ (Rawls 1975, 29).<sup>2</sup> Rawls unterscheidet also zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Zufällen, wobei die verwendeten Substantive im englischen Original ohne ersichtliche Systematik zwischen „chance“, „contingency“ oder auch „accident“ changieren. Als natürlichen Zufall bezeichnet Rawls die unterschiedliche Ausstattung mit natürlichen Fähigkeiten und Begabungen. Der gesellschaftliche Zufall besteht für ihn in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie oder Klasse.

In § 16 der *Theorie* spricht Rawls zum ersten Mal von „drei Hauptarten von Zufälligkeiten“ (Rawls 1975, 118), indem er nun zwischen natürlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Zufällen differenziert. Mit der dritten Art des Zufalls soll die Tatsache berücksichtigt werden, dass sich Pech ebenso wie glückliche Umstände auf jede Biografie auswirken können. Unabhängig von natürlicher Ausstattung und sozialer Herkunft sind wir stets, so könnte man sagen, „in Geschichten verstrickt“ (Schapp 1985). Die weitaus meisten Passagen der *Theorie* sprechen indes dafür, dass Rawls lediglich zwischen einem sozialen und einem natürlichen Zufall unterscheidet. Der Anspruch, das Pech oder das Glück geschichtlicher Verstrickungen

2 Ich werde im Folgenden mitunter, wenn mir dies aufschlussreich erscheint, auch die Formulierung des englischen Originals angeben. Die beiden im Zitat erwähnten Originalformulierungen stammen aus Rawls 2009, 11.



zu schmälern, so weiß auch Rawls, würde jede Gerechtigkeitstheorie hoffnungslos überfordern.

(b) Die skizzierte Typologie des Zufalls dient allein dem Ziel, eine bestimmte Lesart des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit zu plausibilisieren. Die für diesen Grundsatz konstitutive Intuition besagt, dass sich natürliche und gesellschaftliche Zufälligkeiten in einer Gesellschaft nur insofern auswirken dürfen, als sie auch den am wenigsten Begünstigten in dieser Gesellschaft zum Vorteil gereichen. In § 12 unterscheidet Rawls diesbezüglich zunächst drei Deutungen des zweiten Grundsatzes:

Das „System der natürlichen Freiheit“ greift weder in die gesellschaftlichen noch in die natürlichen Zufälligkeiten ein. Geachtet werden soll lediglich darauf, dass allen grundsätzlich die Möglichkeit einer vorteilhaften Laufbahn offensteht. Das „System der natürlichen Freiheit“ intendiert eine, wie Rawls formuliert, „formale Chancengleichheit“ (Rawls 1975, 92). Alle sollen formal über die Möglichkeit verfügen, in Harvard oder Oxford zu studieren.

Die „liberale Gleichheit“ erstrebt im Unterschied zum „System der natürlichen Freiheit“ nicht nur eine „formale“, sondern eine „faire Chancengleichheit“ (Rawls 1975, 93). Sie fordert, „dass Menschen mit gleichen Fähigkeiten und gleicher Bereitschaft, sie einzusetzen, gleiche Erfolgsaussichten haben sollen, unabhängig von ihrer anfänglichen gesellschaftlichen Stellung“ (ebd.). Die meritokratische Grundidee dieser Lesart des zweiten Prinzips der Gerechtigkeit besagt: Alle gleichermaßen Begabten – welcher sozialen Herkunft auch immer – sollen die Chance haben, in Harvard oder Oxford zu studieren. Die „liberale Gleichheit“ akzeptiert also, wie Rawls formuliert, die „Lotterie der Natur“, nicht aber die „Lotterie der Gesellschaft“. Gesellschaftliche Zufälligkeiten sollen durch den Grundsatz der fairen Chancengleichheit vermieden werden. Rawls kritisiert diese Konzeption der „liberalen Gleichheit“, gestattet sie doch weiterhin, „dass die Einkommens- und Vermögensverteilung von der Verteilung der natürlichen Fähigkeiten abhängt. Innerhalb der durch die allgemeinen Bedingungen gezogenen Grenzen ist die Verteilung das Ergebnis der Lotterie der Natur, und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich. Für den Einfluß natürlicher Fähigkeiten auf die Einkommens- und Vermögensverteilung gibt es keine besseren Gründe als für den geschichtlicher und gesellschaftlicher Zufälle“ (Rawls 1975, 94).

Ein drittes Verständnis des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes, die „natürliche Aristokratie“, akzeptiert (so wie das „System der natürlichen Freiheit“ und anders als die „liberale Gleichheit“) gesellschaftliche Zufälligkeiten, will aber (anders als das „System der natürlichen Freiheit“ und die „liberale Gleichheit“) in einer bestimmten Weise in die „Lotterie der Natur“ eingreifen: „[...] die Vorteile der von Natur Begabteren werden auf solche beschränkt, die dem Wohl der ärmeren Gesellschaftsschichten dienen“ (ebd.). Die Idee der „natürlichen Aristokratie“ handelt nach dem Grundsatz „noblesse oblige“: Die Zugehörigkeit zum natürlichen Adel des Talents, so könnte man sagen, ist nur dann legitim, wenn sie dazu beiträgt, dass die weniger Begabten davon profitieren. Hinsichtlich der Einhegung gesellschaftlicher Zufälle beschränkt sich die „natürliche Aristokratie“ hingegen darauf, den Standpunkt der formalen Chancengleichheit einzunehmen. Die Gesellschaft soll nicht beeinflussen, wer in Harvard oder Oxford studiert. Aber diejenigen, die an Elite-Universitäten studiert haben, müssen die aus ihren Privilegien resultierenden Vorteile zu jedermanns Vorteil einsetzen.

Sowohl die „liberale Gleichheit“ als auch die „natürliche Aristokratie“ sind für Rawls, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf je einem Auge blind. Sie wenden sich gegen je einen Typus des Zufalls und akzeptieren den jeweils anderen. Dieser Geburtsfehler macht sie „instabil“: „Denn wenn man einmal mit dem Einfluß entweder gesellschaftlicher oder natürlicher Zufälle auf die Verteilung unzufrieden ist, dann wird man durch Nachdenken dazu geführt, mit beidem unzufrieden zu sein“ (Rawls 1975, 95).

Die „demokratische Gleichheit“ verfährt grundsätzlich anders. Sie versucht natürliche *und* soziale Zufälle einzudämmen, indem sie sowohl faire Chancengleichheit fordert als auch auf der Anwendung jenes Differenzprinzips beharrt, wonach Ungleichheit in einer Gesellschaft nur dann legitim ist, wenn die Verbesserung der Aussichten der am meisten Begünstigten auch die Aussichten der am wenigsten Begünstigten in dieser Gesellschaft verbessert: „Die demokratische Auffassung ist die beste der vier möglichen, wenn man jedermann als moralisches Subjekt gleich behandeln will und die Anteile der Menschen an den Früchten und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nicht durch gesellschaftliche oder natürliche Zufälligkeiten bestimmen lassen möchte“ (ebd.).

Der für meine Argumentation entscheidende Punkt dieser verzweigten Diskussion ist folgender: Rawls' Plädoyer für „demokratische Gleichheit“ beruht auf der fundamentalen Überzeugung, dass niemand verdient, was ihm durch soziale Herkunft oder natürliche Ausstattung zufällt. Aufgrund die-

ser Überzeugung lehnt Rawls auch die im engeren Kontext von distributiven Verteilungsfragen erhobenen Ansprüche auf ein Verdienst ab. Diese beiden argumentativen Ebenen gilt es unbedingt zu unterscheiden, weil ihnen eine unterschiedliche theoretische Beweislast zukommt. Rawls' Zurückweisung des Verdienstes im Kontext von Verteilungsfragen ist in die übergreifende Frage eingebettet, welche Rolle der Zufall in einer Gesellschaft und in einem menschlichen Leben überhaupt spielen darf. Aus der Antwort auf diese übergeordnete Frage ergibt sich Rawls' Präferenz für eine der vier möglichen Lesarten des zweiten Grundsatzes.

Was aber soll es eigentlich heißen, dass niemand den Zufall einer natürlichen Ausstattung oder einer gesellschaftlichen Position verdient? Wie begründet Rawls diese Überzeugung? Begründet er sie überhaupt? Hält er sie für derart evident, dass sie keiner weiteren Begründung bedarf? Oder beruht diese Überzeugung auf Motiven und Prämissen, die in der *Theorie* gar nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen werden, von denen die Gerechtigkeitstheoretische Kritik des Verdienstes aber stillschweigend zehrt? Diese Fragen werden im Mittelpunkt von Abschnitt (3) stehen.

(c) Zuvor will ich allerdings noch erwähnen, dass Rawls' Gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls von zwei ungleich radikaleren Formen egalitärer Politik unbedingt unterschieden werden muss. An einer mich stets sehr beeindruckenden Stelle seines Hauptwerks widerspricht Rawls der Einschätzung, die Absicht seiner Gerechtigkeitstheorie, unverdiente Ungleichheiten zu minimieren, sei gleichbedeutend mit der Unfähigkeit, sich mit unverfügbaren Widerfahrnissen abzufinden, „als ob die Weigerung, sich mit Ungerechtigkeiten abzufinden, damit zu vergleichen wäre, dass sich jemand mit dem Tod nicht abfinden kann“ (Rawls 1975, 123). Rawls ist sich, so könnte man sagen, des Unterschieds zwischen verfügbaren und unverfügbaren Dimensionen des menschlichen Lebens sehr bewusst. Durch menschliches Handeln beeinflussbare Umstände sind nicht dasselbe wie das *factum brutum* der menschlichen Endlichkeit. Der Versuch einer Gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls setzt die Unmöglichkeit einer gänzlichen Eliminierung von unverfügbaren Widerfahrnissen gerade voraus.

Das Ziel einer vollständigen Eliminierung des Zufalls hält Rawls sowohl für unrealistisch als auch für normativ fragwürdig. Unrealistisch ist eine solche Position, weil der soziale Zufall niemals zum Verschwinden gebracht werden kann, „so lange es die Familie in irgendeiner Form gibt“ (Rawls 1975, 94). Normativ fragwürdig ist die Idee einer gänzlichen Eliminierung

des Zufalls, weil sowohl die Abschaffung der Familie als äußerstes Mittel zur Auslöschung des sozialen Zufalls als auch die Eugenik als äußerstes Mittel zur Auslöschung des natürlichen Zufalls einen unerträglichen Eingriff in individuelle Freiheitsrechte bedeuten würden.

Von den beiden hiermit nur grob angedeuteten Idealtypen einer gleichsam „undemokratischen“ Form der Gleichheit muss Rawls' Vorhaben einer gerechtigkeits-theoretischen Zählung des Zufalls unbedingt unterschieden werden.<sup>3</sup> Dieses Vorhaben widersetzt sich einer fatalistischen Affirmation des Zufalls – „als ob die Weigerung, sich mit Ungerechtigkeiten abzufinden, damit zu vergleichen wäre, dass sich jemand mit dem Tod nicht abfinden kann“ – ebenso wie der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls.<sup>4</sup>

### 3. Rawls' gerechtigkeits-theoretische Kritik des Verdienstes

Am Beginn von Abschnitt (2) verwies ich zustimmend auf Neimans Aussage, wonach sich Rawls' Zuwendung zu Fragen der Gerechtigkeit einer grundsätzlichen philosophischen Auseinandersetzung mit der „Frage des Zufalls und [der] Frage der Versöhnung“ (Neiman 2004, 452) verdankt. Diese Behauptung gibt sich allerdings, so möchte ich ihr entgegenhalten, zu früh zu-frieden und endet da, wo es eigentlich interessant wird. Die Tatsache dieser

3 „Mit Fragen der Eugenik werde ich mich nicht beschäftigen, sondern mich durchweg auf die herkömmlichen Probleme der sozialen Gerechtigkeit beschränken“, so schreibt Rawls am Ende von § 17. Doch einige Sätze später scheint er doch so etwas wie eine diesbezügliche Position formulieren zu wollen, die ich aber als ambivalent empfinde: „Doch es liegt auch im Interesse jedes einzelnen, bessere natürliche Gaben mitzubekommen. Das hilft ihm bei der Verfolgung seines bevorzugten Lebensplanes. Im Urzustand also möchten die Menschen ihren Nachkommen die besten Erbeigenschaften mitgeben (ihre eigenen betrachten sie als festgelegt). Eine vernünftige Politik auf diesem Gebiet sind die früheren Generationen den späteren schuldig, denn es handelt sich ja um eine Frage, die zwischen den Generationen entsteht. Die Gesellschaft muss also mit der Zeit dafür sorgen, dass sich die natürlichen Eigenschaften wenigstens nicht verschlechtern und sich keine schweren Mängel ausbreiten“ (Rawls 1975, 129).

4 Ich kann die historisch durchaus reizvolle Frage, inwiefern die von Rawls idealtypisch charakterisierten Formen „undemokratischer Gleichheit“, die eine Abschaffung der Familie oder Maßnahmen der Eugenik ernsthaft in Erwägung ziehen, in der Geschichte der sozialistischen Bewegung diskutiert und praktiziert wurden, hier nicht behandeln.

Auseinandersetzung beantwortet ja noch nicht die Frage nach den innersten Motiven und Gründen für diese Auseinandersetzung. Meine eigene These am Ende dieses Abschnitts (3) wird lauten, dass Rawls' Kritik des Verdienstes in der *Theorie* von den religiösen Gedanken und Motiven seiner theologischen Frühschrift stillschweigend zehrt.

Damit diese These schließlich plausibel erscheinen kann, bedarf es einiger gedanklicher Vorbereitungen: Zunächst werde ich Rawls' komplexe Ausführungen zum Begriff des Verdienstes systematisch klären (a, b). Im Anschluss diskutiere ich einen von Samuel Scheffler und Thomas Scanlon gegen Rawls' Kritik des Verdienstes vorgebrachten Einwand, den ich entkräften werde (c). Die Auseinandersetzung mit Schefflers und Scanlons Versuchen zur „Rettung“ eines verdienstsensiblen Liberalismus wird den bereits erwähnten Eindruck bestätigen, dass Rawls' Kritik des Verdienstes nicht auf theoretisch eigenen Füßen steht, sondern sich der im vorherigen Abschnitt erläuterten Überzeugung verdankt, wonach niemand verdient, was ihm durch den Zufall der natürlichen Ausstattung oder der gesellschaftlichen Position zufällt. Damit wird allerdings die Frage, welches theoretische Argument wiederum diese Überzeugung fundiert, um so dringlicher. Hier hilft die Beschäftigung mit einigen wenigen Seiten von Robert Nozicks *Anarchy, State, and Utopia* weiter. Nozick zufolge ist es Rawls in der *Theorie* nicht gelungen, ein nicht-zirkuläres Argument für seine Kritik des Verdienstes zu entwickeln. Spricht das gegen diese Kritik? Oder zeigt sich, dass sie von Motiven zehrt, die in der *Theorie* gar nicht ausdrücklich zum Thema gemacht werden? Im Zuge der Beantwortung dieser Fragen wird sich zeigen, dass Rawls' gerechtigkeitstheoretische Kritik des Verdienstes stillschweigend von jenem kreatürlichen Egalitarismus zehrt, der in seiner ersten akademischen Qualifikationsschrift theologisch begründet und in der *Theorie* vorausgesetzt, dort aber nicht mehr ausdrücklich thematisiert wird (d).

(a) Der Kern der Diskussion des Begriffs des Verdienstes in § 17 der *Theorie* lässt sich dem englischen Original leichter entnehmen als der deutschen Übersetzung. Rawls reagiert in einer aufschlussreichen Passage auf die Überlegung, wonach, wer bestimmte gesellschaftliche Zusicherungen erfüllt, Anspruch darauf habe, dass diese Zusicherungen erfüllt würden, und schreibt: „But this sense of desert is that of entitlement“ (Rawls 2009, 89).<sup>5</sup>

5 In der deutschen Fassung heißt es: „Doch in diesem Sinne ist das Verdiente das, worauf man einen verbrieften Anspruch hat“ (Rawls 1975, 125). Diese

Eine Auffassung von „desert“ im Sinne von „entitlement“ soll also offensichtlich von einem anderen Verständnis von „desert“ abgegrenzt werden.

„Entitlement“ meint für Rawls: Jemand hat einen berechtigten Anspruch darauf, dass die Regeln oder Bedingungen, welche einer Handlung zugrunde liegen, auch nach Vollzug dieser Handlung eingehalten werden. Das Verdienst in diesem Sinne eines Anspruchs auf die Einhaltung einmal gegebener Vereinbarungen hält Rawls für legitim. Man könnte hier von einem institutionellen Begriff des Verdienstes sprechen.

In einem ganz anderen Sinne ist von „Verdienst“ die Rede, wenn die Frage im Raum steht, ob diese verdienten Erwartungen und Zusicherungen selbst auf die Kategorie des Verdienstes Bezug nehmen sollen. Diesbezüglich formuliert Rawls eine eindeutige Position: Da niemand jenseits von bestimmten „entitlements“ seine natürlichen Begabungen oder seine gesellschaftliche Situation verdient, dürfen sich auch die Verteilung gesellschaftlich Grundgüter und insofern der zweite Grundsatz der Gerechtigkeit niemals auf die Kategorie eines solchermaßen präinstitutionellen Verdienstes beziehen.

(b) In § 48 der *Theorie* wird die Differenzierung des § 17 nahtlos aufgenommen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit definieren, worauf Menschen einen Anspruch haben und welche ihrer Erwartungen legitim sind. Aber das heißt nicht, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit ihrerseits ein wie auch immer zu verstehendes Verdienst zu berücksichtigen hätten. Bislang blieb dabei unklar, wie der Begriff des Verdienstes aufzufassen wäre, wenn sich, wiewohl dies Rawls für unzulässig hält, die Bestimmung von Gerechtigkeitsgrundsätzen an ihm orientieren würde. Nun wird in § 48 präzisiert, worum es der Kritik des Verdienstes vorrangig geht: Die Gerechtigkeitsgrundsätze können und dürfen keine Rücksicht auf ein angemessenes „moral desert“ nehmen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit widersetzen sich also der Berücksichtigung des Verdienstes im Sinne der Maxime „according to virtue“ (Rawls 2009, 273). Und daher berücksichtigen sie auch nicht die Maxime „according to effort“ (Rawls 2009, 274), welche Rawls für die naheliegende Konkretisierung der Maxime „according to virtue“ hält: “The precept which seems intuitively

---

Formulierung suggeriert, dass das Verdiente ausschließlich als „entitlement“ zu verstehen ist. Das widerspricht ausdrücklich Rawls' Aussage an dieser Stelle. Die englische Formulierung stellt unmissverständlich klar, dass Rawls hier verschiedene Bedeutungen von „desert“ unterscheiden möchte.

to come closest to rewarding moral desert is that of distribution according to effort, or perhaps better, conscientious effort" (ebd.).

Ungeachtet meiner Irritation über diese inhaltliche Angleichung der beiden Maximen „according to effort“ und „according to virtue“ ist der entscheidende Punkt der Argumentation deutlich: Weder die Tugenden oder der Charakter einer Person noch ihre Anstrengungen dürfen sich auf die Bestimmung der Grundsätze der Gerechtigkeit auswirken. Der Begriff des moralischen Verdienstes darf bei der gerechten Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter keine Rolle spielen.

Rawls bekräftigt diese Einschätzung, indem er sich in den zwei abschließenden Absätzen des § 48 von der Argumentation eines fiktiven Gesprächspartners distanziert. Dieser konstruiert die distributive Gerechtigkeit nach dem Modell der retributiven Gerechtigkeit und plädiert dafür, dass die distributive Gerechtigkeit die moralischen Verdienste so belohnen solle, wie die retributive Gerechtigkeit diejenigen bestrafe, die „etwas Übles getan haben“ (Rawls 1975, 349). Rawls widerspricht diesem Analogieschluss: „Offenbar ist die Verteilung wirtschaftlicher und sozialer Güter etwas völlig anderes. Diese Regelungen sind nicht gewissermaßen das Gegenstück zum Strafrecht, als ob dieses gewisse Vergehen bestrafe, jene das moralische Verdienst belohnen. [...] Die Vorstellung von der Verteilungs- und Vergeltungsgerechtigkeit als Gegenstück voneinander ist völlig irreführend und spiegelt eine andere Rechtfertigung der Verteilung vor, als sie in Wirklichkeit besteht“ (Rawls 1975, 349f.).

Nota bene: Rawls hält es für falsch, distributive und retributive Gerechtigkeit als analog verfahrenende Unternehmungen hinsichtlich der Berücksichtigung des moralischen Verdienstes bzw. rechtlicher Verfehlungen aufzufassen. Daraus ergibt sich aber kein Aufschluss bezüglich der Frage, weshalb er diesen Analogieschluss für falsch hält. Meint Rawls, dass das Verdienst in der retributiven Gerechtigkeit zurecht berücksichtigt wird, Strafen in diesem Sinne also verdient sein können, während das Verdienst in der distributiven Gerechtigkeit keine Rolle spielen darf? Oder ist er der Ansicht, dass dieser Analogieschluss deswegen falsch ist, weil das Verdienst aus unterschiedlichen Gründen weder in Fragen der retributiven Gerechtigkeit noch in Fragen der distributiven Gerechtigkeit berücksichtigt werden sollte? Im Sinne dieser zuletzt genannten Position verdient man eine Strafe im Sinne eines juristischen Verdikts ebenso wenig, wie man seine gesellschaftliche Position aufgrund sozialer oder natürlicher Zufälle verdient. Dennoch verunmöglichen die unterschiedlichen Gründe, weshalb dies jeweils so ist,



jeden Analogieschluss. Rawls' Ausführungen an dieser Stelle lässt sich daher nicht eindeutig entnehmen, ob er den Begriff des Verdienstes im Bereich der retributiven Gerechtigkeit für legitim hält oder nicht.

(c) Bevor ich mich der Frage der theoretischen Begründung von Rawls' Kritik des Verdienstes direkt und unmittelbar zuwende, möchte ich noch einen gegen den Begriff des Verdienstes vorgebrachten grundsätzlichen Einwand entkräften, nicht zuletzt um meine eigene Position weiter zu schärfen. Rawls' Kritik des Verdienstes ist, darauf haben verschiedene Kommentatoren zu recht hingewiesen, mit einem bestimmten formalen Prinzip verknüpft. Dieses Prinzip besagt: Ein Anspruch auf Verdienst muss seinerseits auf einer verdienten Basis beruhen. Samuel Scheffler hat dieses Prinzip prägnant auf den Punkt gebracht: "[...] a desert claim cannot be valid unless its underlying desert basis is itself deserved" (Scheffler 2000, 981). Ich glaube in der Tat, dass Rawls dieses Prinzip akzeptiert. Hingegen halten Scheffler, Thomas Scanlon und David Miller dieses „desert principle“ für nicht plausibel.<sup>6</sup> Sie berufen sich dabei auf einen Gedanken, den wiederum Joel Feinberg erstmals formuliert hat. In seinem Aufsatz „Justice and Personal Desert“ führt er aus, dass der Anspruch auf ein Verdienst seinerseits nicht verdient sein muss, da

6 Scheffler (2000) vertritt die Meinung, dass Rawls' Ablehnung des Begriffs des „Verdienstes“ im Bereich der distributiven Gerechtigkeit, der er grundsätzlich zustimmt, sich besser auf eine andere, von Scheffler als „holistisch“ bezeichnete Argumentation berufen sollte und nicht auf das genannte, von ihm beanstandete Prinzip. Diese holistische Begründung der Irrelevanz der Kategorie des Verdienstes im Bereich der distributiven Gerechtigkeit ermöglicht es für Scheffler, die Plausibilität des Begriffs des Verdienstes im Bereich der retributiven Gerechtigkeit zu bewahren. Scanlon (2013; 2018) lehnt ebenso wie Scheffler den Begriff des „Verdienstes“ im Bereich der distributiven Gerechtigkeit ab, während er ihm im Bereich des Rechts eine genau umrissene Legitimität zugestehen möchte. Dabei lehnt auch er, wie Scheffler, das beanstandete Prinzip ab. Sowohl Scheffler als auch Scanlon gehen davon aus, dass diese „Ehrenrettung“ des Verdienstes mit Rawls' eigentlichen Intentionen vereinbar ist. Ihre Absicht ist es also, Rawls' Verdienstkritik so zu interpretieren, dass kein Widerspruch aufbricht zwischen der Tatsache, dass Rawls das genannte Prinzip vertreten hat, und jener „verdienstsensiblen“ Theorie von Moral und Recht, die sie selbst vertreten. David Miller (1999) hält, anders als Scanlon und Scheffler, den Begriff des Verdienstes im Bereich der distributiven Gerechtigkeit für unverzichtbar. Aber auch er lehnt dabei, wie Scanlon und Scheffler, das beanstandete Prinzip ab.



der Begriff des „desert“ ein „natürlicher moralischer Begriff“ („natural‘ moral notion“ in Feinberg 1970, 56) sei, der zur Begründung eines Verdienstanpruchs ausreiche: “If a person is deserving of some sort of treatment, he must, necessarily, be so *in virtue of* some possessed characteristic or prior activity” (Feinberg 1970, 58). Ganz im Sinne dieser Argumentation Feinbergs behauptet auch Scanlon, dass für „desert claims“, insofern sie legitim seien, gelte: “[...] what is distinctive about a desert-based justification for treating a person in a certain way is that it claims that that treatment is made appropriate simply by certain facts about that person or what he or she has done” (Scanlon 2013, 101). Daraus folge der Grundsatz: “[...] a desert basis need not itself be deserved” (Scanlon 2013, 105).

Nun glaube ich, dass diejenigen Rawls-Kritiker, die das genannte Prinzip für falsch halten, den argumentationsstrategischen Status dieses Prinzips im Rahmen von Rawls’ Kritik des Verdienstes überschätzen. Denn diese Kritik ist, wie in Abschnitt (2) gezeigt wurde, in das allgemeine Vorhaben einer gerechtigkeitstheoretischen Zählung des Zufalls und die diesem Vorhaben zugrunde liegende Überzeugung, wonach niemand seine natürliche Ausstattung oder gesellschaftliche Position verdient, eingebettet. Nicht jenes formale Prinzip begründet diese Überzeugung, sondern die grundsätzliche Überzeugung von der Illegitimität des natürlichen und sozialen Zufalls wird durch jenes engere Prinzip bezüglich der Bestimmung von Verteilungsgrundsätzen formal auf den Begriff gebracht.

Es handelt sich hier demnach um Argumentationen auf unterschiedlichen theoretischen Ebenen: Das grundsätzliche Vorhaben einer gerechtigkeitstheoretischen Zählung des Zufalls bewegt sich gar nicht im engen Rahmen von Fragen distributiver Gerechtigkeit, sondern betrifft, wie es Neiman formuliert, „metaphysische Fragen“ (Neiman 2004, 452), während das genannte Prinzip ausschließlich bestimmte Grundsätze für die Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter festlegen soll.

Als eindrücklichen Beleg für meinen Vorwurf, dass Scheffler und Scanlon den argumentationsstrategischen Status des kritisierten Prinzips überschätzen, verweise ich auf eine Passage in Scanlons Aufsatz „Giving Desert Its Due“. Scanlon bezieht sich auf eine Stelle der ursprünglichen englischen Fassung der *Theorie*, in der Rawls formuliert, dass “no one deserves his place in the distribution of native endowments” (Rawls 1971, 104). Für Scanlon geht es Rawls hier um eine bestimmte Auffassung distributiver Gerechtigkeit, die lediglich besage, “that no one deserves any special reward simply because his abilities are scarce” (Scanlon 2013, 114). Rawls meine mit diesem

Satz also gerade nicht, dass “no one deserves to have endowments that are scarce (although that may be true)” (ebd.).

Der Unterschied zu meiner Rawls-Interpretation wird durch die lapidare und in Klammern gesetzte Bemerkung “although that may be true” mit Händen greifbar. Denn gemäß meiner Interpretation ist die Frage, ob jemand seine natürliche Ausstattung verdient, gerade keine Frage, die für ein angemessenes Verständnis von Rawls’ Gerechtigkeitstheorie theoretisch unerheblich ist und im Einzelfall so oder so beantwortet werden kann. Vielmehr bin ich der Meinung, dass die von Scanlon für zweitrangig erklärte Deutung, die Überzeugung, dass niemand die (knappen) Merkmale seiner natürlichen Ausstattung verdient, für Rawls zentral ist. Es ist diese Überzeugung, die für Rawls das von seinen Kritikern beanstandete Prinzip begründet, wonach der Anspruch auf ein Verdienst verdient sein muss.

(d) Diese Klärung der unterschiedlichen Begründungslasten verschiedener Argumentationen beantwortet freilich noch nicht die Frage, weshalb Rawls die von mir so sehr in den Vordergrund gestellte Überzeugung, wonach niemand verdient, was ihm durch den Zufall der natürlichen Ausstattung oder der gesellschaftlichen Ausstattung zufällt, für begründet hält. Ein Beschäftigung mit Robert Nozicks Rawls-Diskussion in den Abschnitten „Natural assets and arbitrariness“ und „The positive argument“ im siebten Kapitel von *Anarchy, State, and Utopia* hilft an dieser Stelle weiter. Während Scanlon und Scheffler sich auf eine rein immanente Klärung der Frage beschränken, was Rawls’ Kritik des Verdienstes besagt und welche theoretischen Konsequenzen sich aus ihr ergeben, verfährt Nozick ungleich systematischer. Die Frage, die er sich vorlegt, lautet: Wie begründet Rawls in der *Theorie* die Überzeugung, wonach weder eine natürliche Ausstattung noch eine gesellschaftliche Position jemals verdient sein können? Indes, dass Nozick diese systematische Frage stellt, heißt nicht, dass wir seine Antwort akzeptieren müssen.

Ich will diesen zwiespältigen Eindruck näher erläutern: Nozick diskutiert nacheinander vier mögliche Begründungen für Rawls’ These, dass die Verteilung der Grundgüter nicht von der Verteilung natürlicher Talente und Begabungen abhängen darf, und verwirft sie allesamt. Drei dieser vier möglichen Begründungen sind in meinem Zusammenhang unerheblich. Aber eines der vier „positiven Argumente“, die Nozick erwähnt und diskutiert, das so genannte Argument D, führt uns auf eine aufschlussreiche Fährte. Wie lautet jenes „positive Argument“ D? Rawls unterstellt, so Nozick, eine mora-

liche Prärogative der Gleichheit, eine „presumptive equality“ (Nozick 1974, 223).<sup>7</sup> Die Gleichheit ist gewissermaßen der gar nicht weiter begründungsbedürftige Normalzustand. Ungleichheiten sind immer Ausnahmen. Sie müssen stets eigens begründet oder erklärt werden.

Der Unterschied zwischen Nozicks und meiner Argumentation besteht darin, dass Nozick dieses Argument D für zirkulär hält. Das Argument einer „presumptive equality“, so Nozick, „*assumes equality as a norm (that can be deviated from with, and only with, moral reason); and hence [...] cannot be used to establish any such conclusion about equality*“ (Nozick 1974, 224). Wenn die Prärogative der Gleichheit der gesamten Argumentation von Rawls zugrunde liegt, dann kann sie nicht an anderer Stelle der Argumentation als Schlussfolgerung auftreten. In dieser Hinsicht ist Nozicks Vorwurf des Zirkelschlusses berechtigt.

Anders als Nozick glaube ich jedoch, dass diese Prärogative der Gleichheit, die es Rawls erlaubt, alle Differenzen natürlicher Begabungen und Talente für unverdient zu halten, sich zunächst gar nicht auf die soziale Form der Gleichheit bezieht, die in Frage steht, wenn es um die Verteilung von Grundgütern geht. Vielmehr meint sie eine gleichsam kreatürliche Gleichheit aller Menschen, welche unterschiedliche Begabungen und Talente niemals für verdient halten kann. Rawls schließt aus dieser kreatürlichen Gleichheit aller Menschen auf die Unverdienlichkeit der dem Zufall geschuldeten natürlichen Begabungen und Talenten, um daraufhin eine Verteilung der Grundgüter unter Berücksichtigung der Kategorie des Verdienstes abzulehnen.

Gegen eine derartige Gedankensequenz – Unverdienlichkeit göttlicher Gaben und in diesem Sinne kreatürliche Gleichheit aller Menschen; Unverdienlichkeit des natürlichen und sozialen Zufalls; Kritik zufälliger Verdienste bei der Verteilung von Grundgütern – mag es triftige Einwände geben. Nozick etwa hält einer solchen Argumentation vor, mit der Idee der Autonomie des Menschen und seiner „prime responsibility for his actions“ unvereinbar zu sein; und er hält eine solche Argumentation für „a risky line to take for a theory that otherwise wishes to buttress the dignity and self-respect of autonomous beings; especially for a theory that founds so much [...] upon persons' choices“ (Nozick 1974, 214). Aber zirkulär ist eine solche Argumentation nicht.

---

7 Ich beziehe mich in diesem Aufsatz durchgängig auf das englische Original von Nozicks Hauptwerk. Die deutsche Übersetzung erscheint mir aus hier nicht zu erörternden Gründen unzulänglich.

Nozicks Auseinandersetzung mit Rawls' Kritik des Verdienstes ermöglicht uns – mit und gegen Nozick zugleich –, die letztlich diese Kritik begründende Argumentation in den Blick zu bekommen. Gleichsam unfreiwillig weist Nozicks Ablehnung des Arguments D den Weg zu jenem „positiven Argument“, nach dem wir gesucht hatten. Die Verteidigung dieses Arguments gegen den Vorwurf der Zirkularität gelingt freilich nur, wenn wir, um es einmal so zu formulieren, über den Tellerrand der *Theorie* hinausblicken und die intellektuelle Entwicklung von Rawls im Ganzen betrachten.

Der in der theologischen Frühschrift formulierte kreatürliche Egalitarismus ebnet im Kontext einer prononciert säkularen Gerechtigkeitstheorie den Weg für eine philosophische Reflexion über die Rolle des Zufalls im menschlichen Leben. So wie einstmals alle Begabungen und Talente als göttliche Gaben angesehen wurden und in diesem Sinne als unverdient galten, so gilt nunmehr der natürliche und soziale Zufall als unverdient. Diese Überzeugung fundiert wiederum das Prinzip, wonach bei der Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter die Kategorie des Verdienstes keine Rolle spielen darf. Kurzum, Rawls' anti-meritokratische Gerechtigkeitstheorie ergibt sich aus dem Versuch, die Auswirkungen des Zufalls auf das menschliche Leben so gering wie möglich zu halten. Und dieser Versuch ist das säkulare Erbe eines einstmals religiös begründeten kreatürlichen Egalitarismus, der in der *Theorie* nicht mehr ausgesprochen, wohl aber stillschweigend vorausgesetzt wird.<sup>8</sup>

## Literatur

- Adams, Robert Merrihew. 2010. „Die theologische Ethik des jungen Rawls und ihr Hintergrund“. In *Über Sünde, Glaube und Religion*, herausgegeben von Thomas Nagel, 35–121. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cohen, Joshua, und Thomas Nagel. 2010. „Einleitung“. In *Über Sünde, Glaube und Religion*, herausgegeben von Thomas Nagel, 9–34. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feinberg, Joel. 1970. „Justice and Personal Desert“. In *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, 55–94. Princeton, NJ: Princeton University Press,.
- Gregory, Eric. 2007. „Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls“. *The Journal of Religious Ethics* 35 (2): 179–206.

8 Für wertvolle sprachlich-redaktionelle Hinweise und inhaltliche Anregungen bedanke ich mich bei Elif Özmen.

- Habermas, Jürgen. 2010. „Das ‚gute Leben‘ eine ‚abscheuliche Phrase‘. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (5): 797–809.
- Leon, Philip. 1935. *The Ethics of Power*. London: George Allen and Unwin.
- Miller, David. 1999. *Principles of Political and Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neiman, Susan. 2004. *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*, herausgegeben von Barbara Herman. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2009. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2010. Über Sünde, Glaube und Religion, herausgegeben von Thomas Nagel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scanlon, Thomas M. 2013. “Giving Desert Its Due”. *Philosophical Explorations* 16 (2), 101–116.
- Scanlon, Thomas M. 2018. *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.
- Schapp, Wilhelm. 1985. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Scheffler, Samuel. 2000. “Justice and Desert in Liberal Theory”. *California Law Review* 88 (3), 965–990.

