

1. Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen?

Der Wirtschaftshistoriker Richard William Fogel hat mit einer überraschenden These große Aufmerksamkeit gefunden und Empörung erregt. In seiner Untersuchung *Without Consent or Contract* über den Aufstieg und Fall der Sklaverei in den Vereinigten Staaten behauptet er, daß diese Institution während langer Zeit eine sehr effiziente Praxis gewesen sei. Sie habe nicht nur zu einem größeren Gesamtnutzen in den Südstaaten beigetragen; auch für den einzelnen Sklaven sei sie weniger hart gewesen, als man bisher angenommen hat. Im Durchschnitt ging es dem einzelnen Sklaven viel besser als einem freien Lohnarbeiter im Norden der Vereinigten Staaten oder in Großbritannien.

Fogel ließ die Aufregung über seine These ziemlich kalt. Denn er bezweifelt gar nicht, daß die Institution der Sklaverei, auch wenn sie einen bisher weithin unterschätzten Beitrag zur Prosperität der Südstaaten im 18. und frühen 19. Jahrhundert geleistet habe, eine ungerechte gesellschaftliche Praxis gewesen sei. In seinem Nachwort sagt Fogel, daß die Sklaverei moralisch zu verurteilen sei, weil sie einer bestimmten Gruppe von Menschen grundlegende Menschen- und Bürgerrechte vorenthalten habe. Selbst wenn die Sklaverei nützlich für die wirtschaftliche Prosperität und die Wohlfahrt jedes einzelnen gewesen sei, so lasse sie sich doch nicht mit der politischen Gerechtigkeit als der vorrangigen Tugend der Institutionen einer Gesellschaft in Einklang bringen. Auch schlechten Menschen kann es gut gehen, auch lasterhafte Personen können erfolgreich sein. Gleiches gilt für die Politik: Auch ungerechte Gesellschaften müssen nicht unbedingt Not und Armut leiden und können hervorragend funktionieren und prosperieren.

"The time has come to resolve the paradox, to cut the tie between economic success (or failure) and moral virtue (or evil). A quarter century of research on the economics of slavery has demonstrated that no such connection exists. Slavery was profitable, efficient, and economically viable in both the United States and the West Indies when it was destroyed, but it was never morally good. Slavery did not die because either divine Providence or 'events' ensure that evil systems cannot work. Its death was an act of 'econocide', a political execution of

an immoral system at its peak of economic success, incited by men ablaze with moral fervor." (Fogel 1989, 410)

Immer noch sitzen wir dem Vorurteil auf, daß die personale oder soziale Prosperität letztlich auf ein besonderes moralisches Verdienst zurückzuführen und ein Zeichen der Gunst der Götter sei. Fogel meldet dagegen Einspruch an; er verwirft die Identifizierung von Tugend und Wohlfahrt wie auch deren Umkehrung, die Identifizierung von Ungerechtigkeit und Misere. Aus der Prosperität der Südstaaten lasse sich nicht auf eine moralische Legitimität der Sklaverei schließen. Selbst wenn jedes einzelne Mitglied einer solchen Gesellschaft hinsichtlich seines persönlichen Wohlergehens besser gestellt ist als in einer vergleichbaren anderen Gesellschaft, bildet diese Tatsache keinen Grund, eine solche Gesellschaft als gerecht anzusehen.

Die Empörung seiner Kritiker hat man dagegen als Inkonsequenz von utilitaristisch denkenden Wirtschaftswissenschaftlern zu diagnostizieren, die vor den Konsequenzen ihrer impliziten moraltheoretischen Annahmen zurückschrecken. Ihre den Individual- oder Gesamtnutzen zum obersten Maßstab einer Theorie der Gerechtigkeit erhebende Überlegung beruht letztlich auf reinem Wunschdenken: Die Institution der Sklaverei widerspricht unserem gesunden Gerechtigkeitsempfinden, deshalb kann sie auch unmöglich zum wirtschaftlichen Wohlergehen einer Gemeinschaft beigetragen haben. Auf die Idee, daß sich unser Gerechtigkeitsempfinden aus ganz anderen Quellen als nur derjenigen der wirtschaftlichen Wohlfahrt speisen könnte, kommen diese Kritiker Fogels gar nicht. Deshalb erscheinen die Ergebnisse von Fogels empirischen Forschungen für manche Wirtschaftstheoretiker utilitaristischer Provenienz auch so irritierend.

Bisher stand das Gerechtigkeitsempfinden selbst der Wirtschaftswissenschaftler und Utilitaristen in Einklang mit ihrer grundlegenden *normativen Prämisse*, derzufolge allein der größte Gesamtnutzen einer Gesellschaftsordnung das Kriterium für deren Gerechtigkeit sein könne. Doch Fogel zwingt nicht nur seine utilitaristisch argumentierenden Kollegen und Gegner zum Umdenken. Wir haben uns zusammen mit ihnen Rechenschaft über die Gründe abzulegen, die sich hinter ihren und unseren moralischen Urteilen verbergen. Welche Kriterien, welche Maßstäbe legen wir überhaupt bei der Beurteilung von gesellschaftlichen Institutionen an? Ist es der größtmögliche, von ihren Institutionen zu produzierende Gesamtnutzen, den wir zur Beurteilung der Legitimität einer Gesellschaft heranziehen? Oder müssen wir uns auf andere Maßstäbe stützen, wenn wir etwa die Institution der Sklaverei als ungerecht kritisieren wollen?

1.1. Zwei Quellen der politischen Legitimität

Im folgenden möchte ich die Frage aufwerfen, mit welchen Gründen wir moralische Urteile über die *Gerechtigkeit* einer Gesellschaft fällen, die uns hier als gleichbedeutend mit der *politischen Legitimität* dieser Gesellschaftsordnung gelten soll.¹ Wo entspringen die Ideen der politischen Legitimität, welches sind die Maßstäbe unserer Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Gesellschaften? Was kann uns überhaupt als ein guter Grund gelten, wenn wir politischen Verhältnissen mit moralischen Urteilen zu Leibe rücken? Das ist eine philosophische und keine politische Fragestellung, es geht uns um die Art von Gründen, die wir für bestimmte moralische oder politische Urteile ins Feld führen. Für Politiker sind Gründe oft nur Mittel zum Zweck des Machterhalts; auch sie operieren mit Idealen, doch es geht ihnen um die Gestaltung der Wirklichkeit. Nicht zuletzt steckt beim Politiker hinter jedem Ideal auch eine gehörige Portion Eigeninteresse. Politiker gehen von bestimmten Idealen bzw. moralischen Einsichten als Zielvorstellung aus, und so kommt den Begründungen selten große Aufmerksamkeit zu. Politiker fällen Urteile und begründen diese Urteile; doch rücken diese Gründe nicht selbst in den Mittelpunkt der politischen Argumentation.

In politischen Debatten werden etwa die Inhalte der politischen Moralität diskutiert; wir stellen also vielleicht die Verfassung, manche politischen Institutionen, die Politik der Regierung usw. in Frage. Wenn wir dagegen den größten Gesamtnutzen dem Gesellschaftsvertrag gegenüberstellen, dann ist das im Vergleich dazu ein sehr abstraktes Thema. Zwar ist diese Gegenüberstellung nicht unmittelbar von praktischer Bedeutung, doch ist es letztlich der Ausgang dieses Konflikts, der über die Berechtigung unseres Gebrauchs bestimmter Argumente entscheidet, die wir bei inhaltlichen Debatten verwenden. Was sind unsere Maßstäbe, anhand derer wir zum Beispiel eine Verfassung kritisieren oder gutheißen? Welches sind die Kriterien, nach denen wir politische Institutionen beurteilen? Welche Argumente treffen überhaupt, wenn wir über die Legitimität politischer Herrschaft sprechen? Welche Gründe sind in diesen Debatten gute Gründe? Diese Fragen sind es, denen ich

¹ Rawls unterscheidet zwischen der Legitimität einer politischen Ordnung und deren Gerechtigkeit: Die Gerechtigkeit ist ein allgemeineres Kriterium als die Legitimität; eine politische Ordnung kann aus übergeordneten Erwägungen legitim sein, obwohl einzelne oder gar alle ihre Bestandteile ungerecht sind (1995a, 154 und 175). Gerade in einer nicht-idealen Theorie der Gerechtigkeit wird der schwächere Standard der Legitimität gegenüber dem anspruchsvolleren Standard der Gerechtigkeit eine große Rolle spielen; im Augenblick stelle ich diese Unterscheidung aber zurück.

hier anhand der Gegenüberstellung von größtem Gesamtnutzen und Gesellschaftsvertrag nachgehen will.² Wir haben die Argumente oder Gründe, die wir für bestimmte Urteile vorbringen, von den Urteilen zu unterscheiden, die wir über bestimmte moralisch relevante Sachverhalte fällen. Wir mögen beispielsweise ein Urteil wie "Die Sklaverei ist ein Unrecht!" teilen. Doch könnten wir dies aus ganz unterschiedlichen Gründen tun. Die drei Niveaus der Moralentwicklung, das *prämorale*, das *konventionelle* und das *postkonventionelle* Niveau, die wir in der Entwicklungspsychologie Kohlbergs (1996) antreffen, verdeutlichen das recht gut.

Diese drei Niveaus sind bei Kohlberg dann jeweils in zwei Stufen untergliedert, was ihn zu einer in sechs Stufen eingeteilten Entwicklungspsychologie des Moralbewußtseins führt. Zunächst könnte der Sklave selbst davon überzeugt sein, daß die Sklaverei ein Unrecht darstellt, weil sie ihm bei der Verfolgung seiner eigenen Interessen im Wege steht. Das wäre ein erster *prämoralischer* Grund für die Ablehnung der Sklaverei; ihrer Verurteilung liegt hier ein bloßer Egoismus oder Hedonismus zugrunde. Auf einer *konventionellen* Ebene suchen wir zur Begründung unserer praktischen Urteile bei den jeweils herrschenden Sitten und den anerkannten Autoritäten Zuflucht. Deren Inhalte gelten dann als Prinzip der Moral, als letztes Wort, das sich nicht weiter hinterfragen läßt. Eine religiös fundierte Kritik der Sklaverei würde sich dieser konventionellen Ebene der Moralbegründung zuordnen lassen. Auf einer *postkonventionellen* Ebene könnten einerseits der größte Gesamtnutzen oder der Gesellschaftsvertrag - beide sind nach Kohlberg auf einer Stufe 5 als mögliche Grundlagen unserer moralischen Urteile angesiedelt - oder aber - auf seiner Stufe 6 - das ethische Gewissen auf einer höchsten Stufe der Moralentwicklung als Grundlage der Verurteilung der Sklaverei (als möglicher Inhalt eines moralischen Urteils) gelten. Abgesehen von dieser sechsten und höchsten Stufe der Moralentwicklung, dem ethischen Gewissen, können wahrscheinlich auf allen anderen Stufen Argumente nicht nur gegen, sondern auch für die Legitimität der Sklaverei gefunden werden.

² Der weitverbreiteten Skepsis gegenüber der wissenschaftlichen Behandlung dieser Fragen treten gleichermaßen Karl-Otto Apel (1988, 26) und Hilary Putnam entgegen (1981, 143). Der positivistische Objektivismus unserer Physik sei hier genauso wenig angebracht wie der irrationalistische Subjektivismus unserer Ethik. Beiden in der modernen Kultur miteinander verknüpfen und teilweise sogar komplementären Tendenzen sei durch eine Humanisierung der Physik einerseits, welche deren Wurzeln auch in subjektiven, menschlichen Interessen aufzuzeigen habe, und einer entsprechenden Rationalisierung der Ethik andererseits, welche einer universellen und objektiven Grundlegung der Moralität und der Politik zu gelten habe, entgegenzuwirken.

Für die Zwecke unserer Untersuchung klammern wir das prämorali-
sche und das konventionelle Niveau aus; es geht mir um eine Auseinan-
dersetzung zwischen verschiedenen Moraltheorien auf dem postkonven-
tionellen Niveau; wir werden jedoch das Verhältnis einer postkonven-
tionellen Begründung der politischen Moral zu anderen möglichen all-
gemein moralischen, religiösen oder philosophischen Begründungsvari-
anten zu klären haben. Auch das ethische Gewissen einer einzigen Per-
son eignet sich nicht als Instanz zur Entscheidung von Fragen in bezug
auf die politische Moralität: Aufgrund seiner kognitiven Grenzen kann
es der Komplexität moderner Gesellschaften nicht gerecht werden, und
in einer pluralistischen Gemeinschaft kann es außerdem mit den morali-
schen Inhalten des Gewissens anderer Personen in Konflikt treten. So-
mit bleiben als Konkurrenten übrig: der größte Gesamtnutzen und der
Gesellschaftsvertrag. Lange Zeit gab es, um auf Fogels Beispiel zurück-
zukommen, einen Konsens zwischen Repräsentanten beider Seiten: die
Sklaverei ist - auf je verschiedener moralischer Grundlage - von beiden
Seiten als Unrecht verurteilt worden. Auch Kohlberg behauptet, daß
man aus unterschiedlichen Prämissen auf verschiedenen Stufen zu iden-
tischen moralischen Urteilen gelangen kann:

„Empirisch wird diese Behauptung dadurch gestützt, daß sich prinzipienorien-
tierte Befragte auf Stufe 5 in der Tat in vielen Konfliktsituationen darüber einig
sind, welche Handlung die richtige sei. Das ist nun zwar kein Beweis dafür, daß
ein Konsens auf Stufe 5 moralisches Handeln definiert, aber es ist doch eine
empirische Absicherung der ansonsten falsifizierbaren philosophischen Be-
hauptung, daß verschiedene moralische Prinzipien doch eine Übereinstimmung
darüber erlauben, was in bestimmten Situationen richtig ist.“ (1996, 390).

Die Ergebnisse von Fogels Forschungsarbeit nötigen uns nun aber, von
den beiden Prinzipien auf Kohlbergs fünfter Stufe ausgehend, zu recht
unterschiedlichen Bewertungen der Institution der Sklaverei. Denn
Fogel fügt mit seiner Untersuchung eine dissonante Note in den ur-
sprünglichen Gleichklang der beiden Prinzipien auf dieser Stufe ein.
Wenn es empirisch richtig ist, daß die Sklaverei nicht im angenomme-
nen Ausmaß ineffizient war und durchaus einen Beitrag zum Kollektiv-
nutzen in Form einer wirtschaftlichen Prosperität der Südstaaten habe
leisten können, dann wird der tiefer liegende Gegensatz zwischen Utili-
tarismus und Kontraktualismus offenbar: Beide Seiten operieren mit
verschiedenen Annahmen; und wenn Fogels These richtig ist, müssen
diese entsprechend auch zu verschiedenen Beurteilungen der Sklaverei
führen. Nur wird dies manchem Utilitaristen, der sich durch Fogel
plötzlich gezwungen sehen könnte, für die Sklaverei einzutreten, nicht
mehr in sein eigenes moralisches Weltbild passen. Entweder legt dieser

Utilitarist dann seine eigene Bedenken als irrationale Sentimentalität beiseite oder aber er ist bereit, sich auf die Befragung der Grundlagen seines moralischen Denkens einzulassen.

Die Geschichte der politischen Philosophie kennt eine große Anzahl von Begründungsmöglichkeiten für politische Urteile. Die Ordnung der Natur oder des Kosmos ist ein möglicher Grund; Aufgabe der Politik ist es dann, die Ordnung der Gesellschaft möglichst der Ordnung der Natur anzugleichen. Der Wille Gottes ist ein weiterer möglicher Grund; da die Menschen Geschöpfe Gottes sind, haben sie seinem Willen auf Erden Folge zu leisten. Außerdem gibt es die Orientierung am Althergebrachten, an der Tradition, an den Konventionen: Es soll so sein, wie es immer schon war, weil es immer so gewesen ist. Die Tradition einer Gemeinschaft gilt dann als erster Orientierungspunkt für das politische Handeln. Eine Strategie der Begründung moralischer Normen kann man die Orientierung an Konventionen oder Traditionen nicht nennen; es scheint vielmehr so, daß Fragen nach den guten Gründen einer bestimmten Form etwa der politischen Herrschaft mit dem Hinweis auf das Althergebrachte einfach nicht zugelassen werden. Dieser Variante erscheint nicht das Faktum der politischen Herrschaft *per se* begründungsbedürftig, philosophisch problematisch erscheint ihr nur jede Form der Veränderung, jeder Versuch einer Reform, der sich immer an den bestehenden, tradierten Verhältnissen wird messen lassen müssen.

Seit dem Beginn der Moderne sind diese Begründungstypen in Zweifel gezogen worden. Der Mensch selbst - seine Anlage zum vernünftigen Denken und seine lust- und leidensfähige Natur - rückten in den Mittelpunkt von Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Der Mensch als vernünftiges und freies, gleichzeitig aber bedürftiges Vernunftwesen bildete auch den Ansatzpunkt für zwei Traditionen der politischen Philosophie, die sich mit dem Beginn der Moderne herauskristallisiert haben und bis heute in der Diskussion stehen. Die Rede ist von der Theorie des Gesellschaftsvertrags zum einen und von der Theorie des größten gesellschaftlichen Nutzens zum anderen. Vertragstheoretiker wie auch Utilitaristen bieten jeweils verschiedene Kriterien an, was überhaupt als Grund in der politischen Philosophie gelten kann. Für den Vertragstheoretiker ist es die Idee des Gesellschaftsvertrags, die *vernünftige Zustimmung* aller Mitglieder einer Gesellschaft zu deren wesentlichen Ordnungsprinzipien, welche die Gerechtigkeit dieser Gesellschaft garantiert. Dem Utilitaristen gilt dagegen der *größtmögliche Kollektivnutzen*, die Maximierung der aggregierten Summe des Nutzenniveaus aller einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft als oberstes Kriterium der politischen Legitimität dieser Gesellschaft. Unter Umständen,

wie Kohlberg zu Recht feststellt, können verschiedene Begründungstypen zwar zum gleichen Ergebnis führen. Doch spricht das nicht gegen eine Unterscheidung dieser Begründungstypen.

Natürlich kann man die Frage nach einem Grund oder einem Kriterium für politische Legitimität ablehnen; oder man kann auf theologische bzw. metaphysische Begründungen zurückgreifen und die beiden modernen Begründungsmuster ablehnen. Die Kritik dieser Positionen liegt außerhalb der Reichweite meiner Untersuchung, denn hier soll es um eine Selbstverständigung innerhalb der Moderne gehen. Angenommen es stehen uns weder die Natur, noch Gott, noch die Tradition als Leitlinien zur Begründung politischer Legitimität zur Verfügung, auf welche Gründe können wir uns dann noch für Urteile berufen, die sich auf die politische Gerechtigkeit beziehen? Vor dem Hintergrund dieser Einschränkung stehen uns nur noch der Utilitarismus und der Kontraktualismus - und beide Theorien sind ja inzwischen selbst zu Traditionen innerhalb der politischen Philosophie geworden - zur Verfügung. Nun gibt es eine Fülle verschiedener Ausprägungen dieser beiden Theorien. Die Utilitaristen streiten sich darüber, was denn nun als *größter Gesamtnutzen* zu gelten hat und wie er in der politischen Praxis am besten maximiert werden kann. Und die Vertragstheoretiker unterscheiden sich darin, wie sie die Situation festlegen, in der die vernünftige Zustimmung aller Betroffenen gegeben werden bzw. der Abschluß des Gesellschaftsvertrags stattfinden soll. Schließlich kann man auch den Begriff der *vernünftigen Zustimmung* je nach Interpretation mit verschiedenen Inhalten füllen. Den verschiedenen Interpretationen der beiden Theorien werden wir uns noch genauer zuwenden.

Auf dem europäischen Kontinent trifft der Utilitarismus auf wenig Zuneigung, und in der Regel nimmt man an, sich eine Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus ersparen zu können; selten wird er wirklich als eigenständige normative politische Theorie ernst genommen. Gegen diese Vorurteile anzugehen ist eines der Anliegen der vorliegenden Arbeit, wenn sie zum Schluß auch in eine qualifizierte Kritik des Utilitarismus münden wird. Doch diese Kritik soll gerade das große Potential des Utilitarismus deutlich werden lassen, das in der klassischen wie auch in der gegenwärtigen angelsächsischen Philosophie längst anerkannt ist; die Vertragstheorie hat sich dort hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit utilitaristischen Theorieansätzen fortentwickelt, während die Rivalen der Vertragstheorie im kontinentalen Europa eher religiös oder kommunitaristisch fundierte Theorieansätze vertraten. Religionen und Traditionen mögen zwar Begründungen für die politische Legitimität bestimmter Herrschaftsbeziehungen anbieten; *rational* in dem hier verstandenen engeren Sinne sind diese Begründungen je-

doch nicht. Deshalb sind sie auch nicht Bestandteil der engeren Bestimmung der Struktur der politischen Vernunft. Allerdings wird auf ihren durchaus vernünftigen Beitrag zur motivationalen Dynamik, zur politischen Stabilität und zur sozialen Realisierbarkeit eines Idealbilds der gerechten Gesellschaft im Rahmen einer nicht-idealen Moraltheorie zurückzukommen sein.

Die Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus lohnt schon deshalb, weil viele politische Systeme die *Maximierung des Gesamtnutzens* über die allgemeine *vernünftige Zustimmung* aller Betroffenen setzen. Eine Berufung auf individuelle Menschen- oder Bürgerrechte hat etwa in China oder Singapur wenig Chancen, das Individuum hat in der kollektiven Anstrengung selbst die Verletzung von Menschen- und Bürgerrechten zu dulden und der Verwirklichung des kollektiven Ziels der Nutzenmaximierung zum Opfer zu bringen. Auch in den sogenannten liberalen Demokratien westlicher Prägung rivalisieren Argumente des wirtschaftlichen Wachstums und der internationalen Konkurrenzfähigkeit mit der Sorge um die Achtung von individuellen Freiheitsrechten und sozialen Fürsorgerechten. Es ist nicht immer klar, welcher Begründungstypus den liberalen Demokratien westlicher Prägung tatsächlich zugrunde liegt.³ Innerhalb der realen *Inkarnationen* der utilitaristischen Moraltheorie beziehen politische Systeme ihre Legitimität aus einem Bezug auf den Gesamtnutzen und räumen daneben keinen Platz für eine davon unabhängige Bedeutung oder Geltung von individuellen Freiheitsrechten ein.

Welche der beiden Antworten auf unsere Frage nach der Quelle der politischen Legitimität ist nun die richtige? Gibt es überhaupt einen Konflikt zwischen den beiden Antworten oder stehen sie in einem Komplementaritätsverhältnis? Und wie läßt sich eine solche Frage nach dem *richtigen* Kriterium überhaupt beantworten? Gibt es gar einen letzten Grund, der uns eine Antwort darauf erlauben würde? Denn sicherlich kann diese Frage nicht *innerhalb* des Rahmens der beiden Theorien beantwortet werden. Angesichts der langen und komplexen Diskussion um dieses Thema kann es nicht überraschen, daß ich hier zu keinem letzten Grund oder zu einer letzten Antwort vorstoßen werde. Doch ich möchte wenigstens einige der entscheidenden Dimensionen des Pro-

³ Nach Gellner ist die Sprache der normalen politischen Debatte hauptsächlich utilitaristisch gefärbt (1992, 152). Und die Kritik des bürokratischen Wohlfahrtsstaates von Weber bis Foucault speist sich letztlich aus dem Verdacht, daß selbst die moderne, sich liberal (miß-) verstehende Gesellschaft zuletzt einem utilitaristischen und gleichzeitig anti-liberalen Denkmuster entspringt. Foucault möchte seine Beschreibung von Bentham's Panopticum (1975, 201 - 210) ja als Modell für die Beschreibung der Gesellschaften westlicher Prägung insgesamt verstanden wissen.

blems herausarbeiten, innerhalb derer sich dann auch jede Antwort bewegen muß. Methodisch orientiere ich mich weitgehend an der zeitgenössischen angelsächsischen Diskussion. Dort haben sich die meiner Meinung nach entscheidenden Dimensionen des Problems herauskristallisiert; doch hat meines Wissens bislang niemand den Versuch unternommen, diese in einer einheitlichen Gesamtschau der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft zusammenzuführen. In der Hauptsache lehnt sich diese Arbeit an das von Rawls entworfene und als Alternative zum Utilitarismus entwickelte Modell einer Vertragstheorie an. Weithin wird angenommen, daß diese vertragstheoretisch fundierte Theorie der Gerechtigkeit eine klare und erfolgreiche Widerlegung des Utilitarismus darstelle. Lohnt dann die Aufmerksamkeit noch, welche die vorliegende Untersuchung dem Utilitarismus widmet?

Neben den Inkarnationen utilitaristischen Denkens als realer politischer Herausforderung des Vertragstheoretikers gibt es weitere Gründe für die erneute Beschäftigung mit dem Utilitarismus: Denn nach der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* konnte man nicht nur eine Renaissance des an Kant orientierten vertragstheoretischen Denkens beobachten. Hierzulande weitgehend unbeachtet führte diese auch zu einer Erneuerung des utilitaristischen Denkens auf einem außerordentlich hohen Argumentationsniveau⁴. Die Theorieentwicklung der letzten drei Jahrzehnte rechtfertigt schon das Interesse, das wir dem Utilitarismus entgegenbringen wollen, doch es erschöpft sich darin nicht. Denn es gibt gute systematische Gründe, an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als vertragstheoretischer Alternative zum Utilitarismus zu zweifeln. Hat er den Utilitarismus denn tatsächlich entkräften können? Schaut man sich die große Resonanz an, auf die der Utilitarismus in manchen Kreisen immer noch trifft, scheint die Antwort auf diese Frage völlig offen.

Wenn ich hier eine systematische Untersuchung der wichtigsten Argumente unternehme, die im letzten Vierteljahrhundert zwischen Utilitaristen und Kontraktualisten ausgetauscht wurden, so will ich daraus auch einige paradigmatische Möglichkeiten ableiten, im Feld der Politik mit Gründen zu argumentieren. Die drei utilitaristischen Herausforderungen an die Vertragstheorie wiederholen deshalb nicht nur willkürli-

⁴ Die wichtigsten Beiträge zum Neo-Utilitarismus - und zum Neo-Utilitarismus zähle ich hier einfach die utilitaristischen Positionen, die nach *A Theory of Justice* (1971) entwickelt worden sind und sich an ihr orientieren - haben Brandt (GR und 1992), Brink (1989), Griffin (WB), Hare (MT), Harsanyi (1976), Parfit (RP) und Regan (UC) vorgelegt. Neben Rawls haben sich die führenden Vertragstheoretiker wie J. M. Buchanan (LL), Gauthier (MA), Höffe (PG), Nozick (ASU) und Scanlon (CU) immer eher für eine Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus als mit anderen Begründungsansätzen interessiert. Um ihn zu vermeiden, so argumentieren sie, bedürfe es einer Auseinandersetzung mit diesem utilitaristischen Rivalen (vgl. Nagel 1981, 137; Scanlon CU, 103; Korsgaard 1996a, 275).

che oder zufällige Themen der politischen Philosophie; sie geben vielmehr eine Konstellationen vor, wie man sich Argumentation in der politischen Philosophie überhaupt zu denken hat. Und damit verfolgt diese Untersuchung auch einen über die Präsentation der Debatte zwischen Utilitaristen und Kontraktualisten hinausgehenden Zweck: Es geht ihr um die wesentlichen Formen und Methoden des Gebrauchs der verschiedenen Vernunftvermögen auf dem Gebiet der politischen Philosophie.

Zur Einführung erscheint es mir sinnvoll, in diesem ersten Kapitel einige Vorfragen im Detail zu klären: Was sind überhaupt die Gemeinsamkeiten von Utilitaristen und Kontraktualisten, die sie von anderen Positionen unterscheiden und die unser exklusives Interesse an ihnen rechtfertigen könnten? Und wie wollen wir den Unterschied zwischen ihnen in einer wenigstens vorläufigen Art und Weise fassen? Welche internen Varianten gibt es jeweils innerhalb dieser beiden Ansätze (1. 2.)? Dann sind einige Vorbemerkungen zum Anwendungsbereich notwendig, der uns hier vor allem interessiert. Wie kann man das Gebiet der Politik begrifflich definieren, und worin unterscheidet es sich von anderen Gebieten, die ebenfalls von Interesse für eine allgemeine Moralthorie sein könnten? Was sind die besonderen Schwierigkeiten, die wir beachten müssen, wenn wir auf dem Feld der Politik moralisch argumentieren wollen? Und näherhin interessiert uns dann vor allem, was man etwas vage unter der Politik in liberalen, demokratischen Regimen westlicher Prägung versteht. Welche Rolle kommt der Moralthorie in diesen Regimen zu (1. 3.)? Anschließend will ich der Methode zuwenden, mit der ich hier vorgehen will: Welche Strategie wird uns weiterführen, wenn wir diese Ansätze nicht nur vergleichend gegenüberstellen und deren verschiedene Stärken und Schwächen gegeneinander aufrechnen, sondern zu einer qualifizierten Bewertung und Entscheidung kommen wollen? Dazu will ich das hier angewendete Prinzip eines kooperativen Dialogs vorstellen. Eine kurze Übersicht über den Aufbau und den Fortgang der Argumentation dieser Arbeit rundet dieses Kapitel ab (1. 4.).

1. 2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Was haben Utilitarismus und Kontraktualismus gemeinsam? Was unterscheidet sie von anderen normativen Kriterien der politischen Legitimität? Allgemein gesprochen stellen beide jeweils ein normatives Kriterium zur Kritik oder Legitimation von moralischen Normen oder von

Gerechtigkeitsprinzipien auf. Primär geht es ihnen weder um eine historische Erklärung des Ursprungs der Gesellschaft noch um eine Erklärung realer politischer Vorgänge.⁵ Damit unterscheiden sie sich schon von bloß positivistischen oder empirischen Ansätzen, die sich allein für faktisch geltende Gesetze, für empirisch beobachtbare Tatsachen oder Prozesse interessieren. Außerdem beziehen sich Kontraktualisten und Utilitaristen zunächst auf eine bestimmte *Art des Vorteils*, der zum Kriterium der politischen Legitimität avanciert. Es ist *vorteilhafter*, die Gesellschaft auf eine bestimmte Weise zu ordnen, und dieser Vorteil begründet auch ihre jeweilige Legitimität. Strittig ist nun, und hier werden wir dann auch die Unterschiede zwischen Utilitarismus und Kontraktualismus fassen können, von *welcher Art* dieser Vorteil und *wer das Subjekt* dieses Vorteils sein soll. Wenden wir uns aber zuerst den Gemeinsamkeiten der beiden Ansätze zu.

1. 2. 1. Rationale Rechtfertigung als Gemeinsamkeit

Drei Charakteristika lassen sich angeben, die beide Kriterien teilen und durch die sie sich von anderen normativen Theorien unterscheiden. Zunächst ist ihnen der ungefähre Zeitpunkt ihrer *historischen Entstehung* gemeinsam; in ihrer heutigen Form haben sich die beiden Doktrinen vor allem in den letzten drei oder vier Jahrhunderten, also etwa seit Beginn der Neuzeit, entwickelt (zur Historie der Doktrin des Gesellschaftsvertrags vgl. Hampton 1993 und Kersting 1994, zur Historie des Utilitarismus vgl. Halevy 1928 und Dicey 1930). Neben ihrer historischen Nähe kommt ihnen jeweils eine zentrale Bedeutung bei der Entstehung und Entwicklung der liberalen und demokratischen Staatsformen in der westlichen Welt zu. Sie haben beide einen je spezifischen Beitrag zur Entwicklung einer eigenständigen *westlichen politischen Kultur* geliefert. Die Vertragstheoretiker Hobbes und Locke spielten etwa eine wichtige historische Rolle bei der Lösung der religiös motivierten Kriege in der frühen Neuzeit durch die Kritik der religiösen Legitimation politischer Autorität. Rousseau und Kant waren dann die Vorkämpfer für die Kritik des Absolutismus und die Idee der demokrati-

⁵ Hampton zufolge kann die Vertragstheorie nicht nur eine Rechtfertigung sondern auch eine Erklärung von gesellschaftlichen Machtverhältnissen leisten (1986, 269 und 273; vgl. Kavka 1986, 19; Kersting 1994, 12). Auch Utilitaristen wie Bentham oder J. St. Mill haben angenommen, daß sich ihre normative Theorie unmittelbar aus der realen Tatsache ableiten lasse, daß Menschen nach der größtmöglichen Befriedigung ihrer Wünsche und Interessen streben und daß daher dem Utilitarismus auch ein Erklärungspotential in bezug auf die psychologischen und politischen Realitäten zukomme.

schen Mitbestimmung. Und Utilitaristen wie Bentham und J. St. Mill haben neben ihrem Engagement für die Demokratie zuletzt wesentliche Impulse für die Errichtung eines Sozial- und Wohlfahrtsstaates gegeben (Rawls ID, 285; Gauthier MA, 105).

Über ihren historischen Ursprung und ihren Einfluß auf die politische Kultur des Westens hinaus haben der Kontraktualismus und der Utilitarismus aber auch inhaltliche Gemeinsamkeiten: Sie wenden sich gegen *religiöse oder traditionelle Autoritäten*, verzichten auf theologische Argumente und gehen stattdessen von einem *säkularisierten* Kontext für die Aufgabe der politischen Legitimation aus. Beide nehmen sie jeweils eine *universalistische Autorität* der politischen Rationalität für sich in Anspruch, die allein auf bestimmten Anlagen und Vermögen des Menschen gründet. Mit universalistischer Autorität meine ich hier nur die potentielle Anwendbarkeit von utilitaristischer und kontraktualistischer Moraltheorie in verschiedenen Kontexten. Denn sicher haben sie dann verschiedene Vorstellungen darüber entwickelt, worin diese allgemein menschlichen Vermögen, worin die Vernunftnatur des Menschen näherhin bestehen soll; und sie können auch anerkennen, daß es darüber in verschiedenen Kulturkreisen unterschiedliche Auffassungen geben kann. Doch gegen jede relativistische oder skeptische Einstellung teilen beide Theorien die optimistische Auffassung, daß es möglich ist, eine vernünftige Begründung politischer Normen zu geben. Diese Normen sind grundsätzlich auf alle politischen Gemeinschaften anwendbar und können sogar den Verkehr zwischen verschiedenen politischen Gemeinschaften auf moralisch begründete Art und Weise regeln.

Zuletzt gehen beide Theorien vom *Individuum* als grundlegender Einheit jedes Versuchs der politischen Legitimation aus. Für Vertragstheoretiker wie auch für Utilitaristen kommt dem Individuum selbst die Autorität darüber zu, was für es gut oder schlecht ist: Gut oder schlecht für das Individuum ist das, was es dafür hält. Die Bestimmung des Guten ist hier, jedenfalls innerhalb bestimmter Grenzen, rein subjektiv. Diese These muß nicht mit einem umfassenden Individualismus gleichgesetzt werden, nach welchem sich ein Individuum hauptsächlich nur für sein eigenes Wohlergehen interessiert. Denn Kontraktualisten wie auch Utilitaristen ist die Vorstellung durchaus nicht fremd, daß es auch altruistische Individuen geben könnte, Individuen also, die nicht ihr eigenes Wohlergehen an erster Stelle verfolgen. So kann das Individuum durchaus das Wohl seiner Familie, seiner Freunde, seines Vereins oder seiner Partei vor sein eigenes persönliches Wohlergehen stellen. Dennoch bildet dabei das Individuum die Basis jeder politischen Legitimation, denn es entscheidet allein über seine Präferenzen, ganz gleich

ob diese nun moralisch oder egoistisch sind.⁶ Sicher sind es wieder unterschiedliche Auffassungen über das Individuum, die jeweils in die Grundlegung der beiden Theorien eingehen. Für den Utilitaristen liegt das Grundvermögen des Individuums wesentlich in der Fähigkeit, Lust oder Schmerz zu fühlen. Für den Kontraktualisten sind es im Gegenzug die Anlagen zur freien Selbstbestimmung, die Fähigkeit zur rationalen Überlegung und Entscheidung, die als wesentliches Charakteristikum des Individuums zu gelten und die Basis der Moraltheorie zu bilden hat.

Neben diesen drei gemeinsamen Charakteristika, die sie von anderen Moralthorien unterscheiden, teilen Kontraktualisten und Utilitaristen auch einige Schwierigkeiten und Probleme. So sind sie aufgrund ihrer jeweiligen Kriterien der politischen Legitimität - im Gegensatz etwa zu Theorien, die auf gemeinschaftlichen Traditionen aufrufen - nicht dazu in der Lage, die jeweiligen *Grenzen* der politischen Einheiten anzugeben, die die Bezugspunkte für ihre Theorien bilden.⁷ Auch die Grenzen der Individuen an der Basis für unsere beiden Ansätze können innerhalb der Theorien selbst nicht ganz einfach festgelegt werden: Was sind überhaupt die *Einheiten* der Zustimmung zu einer Gerechtigkeitskonzeption? Hier geht es um das Problem der Festlegung der Entscheidungssituation, in welcher der Gesellschaftsvertrag stattfinden soll. In der Tradition vertragstheoretischen Denkens tauchte dieses Problem in der Frage nach der angemessenen Beschreibung des Naturzustands auf. Und was sind die *Einheiten* der Befriedigung von Wünschen und Interessen, die Einheiten und Grenzen von Lust und Schmerz, die für die utilitaristische Moraltheorie noch in Betracht gezogen werden können? Gehören die Tiere noch dazu? Und wie sieht es mit den Pflanzen aus? Inwieweit möchte man auch die späteren Generationen mit in die Bewertung der politischen Legitimität einer Gesellschaftsordnung einbeziehen?

⁶ Dabei ist es durchaus nicht richtig, daß beide Theorien die individuellen Präferenzen als gegeben annehmen müssen und keine Angaben über ihre Entstehung machen können. Sowohl Kontraktualisten (wie Rawls, Rousseau oder Kant) wie auch Utilitaristen (hier ist an erster Stelle J. St. Mill zu nennen; vgl. Wollheim 1984, 224) verfügen über Theorien darüber, wie sich individuelle Präferenzen innerhalb einer Gesellschaft bilden und verändern können, wie sich bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse auf die Prägung von Präferenzen auswirken.

⁷ So sind die Konstitution kollektiver Identitäten und die damit verbundenen Grenzziehungen politischer Einheiten nicht selten selbst wiederum Gegenstand von moralischen und politischen Konflikten (Pizzorno 1991, 213), und die Vertragstheoretiker werden wie auch die Utilitaristen Probleme haben, moralische Kriterien für die Schlichtung *dieser* speziellen Art von Konflikten zu formulieren. Da diese Probleme jedoch beiden Theorien gemeinsam sind, haben sie für ihre Diskussion und respektive Bewertung keine große Bedeutung (Mackie 1985, 91). Weiterhin haben beide Ansätze neben der Grenzziehung nach außen auch spezifische Probleme mit internen Subdivisionen von politischen Einheiten, wie sie etwa für föderalistische Staaten charakteristisch sind (Dahl 1983; Whelan 1983).

Außerdem ist beiden Theoriesträngen gemeinsam, daß sie nicht unbedingt nur die moralischen Grundlagen für ein liberales und demokratisches politisches System bilden können. Sowohl der Kontraktualismus als auch der Utilitarismus können unter Umständen ein autoritäres politisches System als gerechtfertigt ansehen. Ein kontraktualistisches Legitimationsmodell der politischen Rationalität muß durchaus nicht, das können wir am Beispiel von Hobbes' *Leviathan* sehen, eine demokratische Herrschaftsordnung zu seinem Ergebnis haben. Und für den Utilitarismus kann das zuletzt sogar bis zur Rechtfertigung eines totalitären Systems gehen, wenn nämlich die Präferenzen der Individuen zum Gegenstand der politischen Machtausübung gemacht werden und sie zuletzt von der politischen Autorität zu einer gesamtutzenmaximierenden Einstellung gezwungen bzw. dahingehend manipuliert werden. Das Gute besteht für den Utilitaristen allein in der Befriedigung von Wünschen oder Präferenzen; welche Inhalte diese Wünsche oder Präferenzen annehmen sollen, kann selbst wiederum nur aus der Perspektive des größtmöglichen Gesamtnutzens entschieden werden. Diese Gefahren sind also nicht von vornherein auszuschließen, und an verschiedenen Stellen unserer Untersuchung werden wir uns mit ihnen beschäftigen müssen. Trotzdem soll hier nicht der Extrem- oder Ausnahmefall zum Schwerpunkt unserer Untersuchung werden; wir leben im Kontext einer weitgehend liberalen und demokratischen politischen Kultur, und wir interessieren uns für die möglichen Gründe ihrer Legitimität, ihrer Kritik- bzw. Reformbedürftigkeit.

Wenn ich meine Untersuchung auf die beiden genannten Formen der politischen Argumentation begrenze, so glaube ich damit nicht, daß diese Theorien bereits alle Möglichkeiten ausschöpfen, ein liberales und demokratisches politisches Regime zu rechtfertigen; es wird also nicht das gesamte Spektrum möglicher politischer Gründe abgedeckt. Doch ich nehme sie hier als die beiden einzigen ernsthaften Kandidaten, die ein rationales Kriterium zur Bewertung der politischen Verhältnisse in unserem speziellen westlichen Kontext anbieten.⁸ Die Leser, die diese

⁸ Für mich stellt die *Vertragstheorie* und nicht eine *Theorie der Rechte* den eigentlichen Rivalen zum Utilitarismus dar. Nozick (ASU, 10f.), Gauthier (MA, 222), Dworkin (1989, 50) und Mackie (1985, 86) nehmen dagegen fundamentale Rechte zum Ausgangspunkt ihrer Begründung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit und nehmen gleichzeitig an, damit den Utilitarismus widerlegt zu haben. Zurecht schreibt Narveson: "There is a temptation to make a definitional connection between rights and contract, thus defining the contractarian view into truth. The temptation should be resisted." (1985, 161) Rechte können in meinen Augen nicht als moralische Grundlagen einer moralischen Theorie der Politik dienen, denn sie sind bereits substantielle Prinzipien einer politischen Moralität, die ihrerseits einer Begründung bedürfen. Bei Rawls - wie auch bei anderen Kontraktualisten (Scanlon CU; Buchanan LL.) - geht der Vertragsabschluß der Verteilung individueller Freiheitsrechte voraus; letztere ist das

Ausgangsprämisse nicht teilen, werden sich von meiner Argumentation kaum überzeugen lassen; es geht hier um eine Selbstvergewisserung der eigenen Position, eine der Moderne immanente Debatte steht im Mittelpunkt meines Interesses. Doch werden es diese Leser vielleicht dennoch nützlich finden und zu schätzen wissen, daß die hier unternommene Klärung ihnen eine präzise Gegenargumentation ermöglicht. Wenn eine Selbstverständigung über die für die Moderne charakteristischen Rationalitätsstandards auch keine Begründung dieser Maßstäbe gegenüber anderen Standards darstellt, so muß diese Selbstverständigung einem der Tradition der Moderne gegenüber Fernstehenden nicht unbedingt auf eine Werbung für diese Standards abzielen oder sich umgekehrt etwa mit einem moralischen Relativismus begnügen. Eine Selbstverständigung kann anderen Personen gegenüber auch eine Einladung zur Kritik, anderen Kulturen gegenüber eine Aufforderung zum Dialog darstellen.

1. 2. 2. Tradition und Variationen des Kontraktualismus

Worin unterscheiden sich nun unsere beiden Kandidaten? Und worin unterscheiden sich die verschiedenen Varianten innerhalb ein und derselben Theorie? Ein Kontraktualist wird nur dann einen Grund als einen wirklichen Grund anerkennen, wenn er von allen Betroffenen in den entsprechend festgelegten Umständen akzeptiert werden könnte. Ein Utilitarist wird demgegenüber nur dann einen Grund als einen solchen anerkennen, wenn er auf die Maximierung des Gesamtnutzens einer Gesellschaft Bezug nimmt. Dabei gilt es allerdings verschiedene Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, wie diese beiden Kriterien überlappen oder konvergieren können. John Harsanyi, zum Beispiel, leitet eine utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption von einer nach kontraktualistischem Muster konstruierten Entscheidungssituation ab. Unter den entsprechenden Bedingungen, so behauptet er, werden alle Personen der Maximierung des Durchschnittsnutzens als dem grundlegenden Prinzip einer legitimen Politik zustimmen. Auch wenn Harsanyi ein dem Rawlschen Urzustand ähnliches Verfahren benutzt - und Rawls' Idee des Urzustands stammt ursprünglich eigentlich von Harsanyi (TJ § 24, 137 FN. 11) - so versteht er sich doch nicht als Kontraktualist; denn sein

Ergebnis, nicht die Voraussetzung des Gesellschaftsvertrags. Und natürlich billigen alle Utilitaristen den Rechten nur einen derivativen Status zu (Hare MT, 151; Brandt 1992: 11. Utilitarianism and moral rights, 196 - 212, Griffin WB, 234, Hardin MLR, 76 und 81; Sumner 1987, 130).

kontraktualistisches Modell führt ihn zu einer utilitaristischen Konzeption der Gerechtigkeit (1976, 46; vgl. Rawls TJ § 6, 29).

Auf der anderen Seite könnte auch argumentiert werden, daß es gerade der Gesellschaftsvertrag bzw. bestimmte natürliche Rechte des Menschen sind, die den Gesamtnutzen einer Gesellschaft maximieren helfen. So wird das Ideal des Kontraktualisten für die Zwecke einer utilitaristischen Moraltheorie der Politik instrumentalisiert. Nur wenn alle Betroffenen einer bestimmten Gesellschaftsordnung zustimmen können, besteht überhaupt die Chance, daß in dieser Gesellschaft auch der Gesamtnutzen maximiert wird. Wieder haben wir den irritierenden Fall eines Zusammentreffens, einer Konvergenz unserer beiden Kriterien, wobei jedoch das eine Kriterium jeweils vorgibt, den wahren Grund des anderen darzustellen. Wir müssen daher eine klarere Beschreibung der Spezifika beider Positionen geben.

Beginnen wir mit dem Kontraktualismus. Eine ganze Reihe von Theorien verstehen sich als kontraktualistisch; gemeinsames Element ist dabei jedoch die Auswahl von Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. Freeman 1991, 288).⁹ Von einer kontraktualistischen Perspektive aus gesehen ist die jeweilige Gerechtigkeitskonzeption also jeweils Resultat einer vernünftigen Entscheidung, eben eines Vertragsabschlusses zwischen allen betroffenen Personen. Eine Konzeption der Gerechtigkeit resultiert nicht aus einer privilegierten Einsicht in die Natur oder den Kosmos, sie ist das Resultat einer Übereinstimmung zwischen denen, die unter einem bestimmten politischen Arrangement zusammenzuleben haben. Die Entscheidung für bzw. die Zustimmung zu einem bestimmten Arrangement wird dabei immer eine bestimmte Art des Interesses, einen bestimmten Vorteil oder Nutzen für das Individuum zur Basis haben. Wie jedoch die Bedingungen der Entscheidungssituation festgelegt werden und von welcher Art der Vorteil sein wird, das unterscheidet verschiedene Varianten des Kontraktualismus. Voraussetzung für einen Gesellschaftsvertrag ist natürlich neben einer bereits vorhandenen gemeinsamen Sprache auch eine bereits bestehende Form des gemeinsamen Zusammenlebens. Die Sprache selbst, die Kultur oder die Gesellschaft

⁹ Nicht zu verwechseln ist die Doktrin des Gesellschaftsvertrags mit einer Doktrin, welche die Legitimität der Gesellschaft von Privatverträgen zwischen verschiedenen Individuen ausgehend herleiten würde. Nozick (ASU) beispielsweise läßt seinen Minimalstaat aus Privatverträgen zwischen Individuen und Schutzagenturen hervorgehen. Damit werden jedoch die Hintergrundbedingungen nicht berücksichtigt, die einigen Individuen erhebliche Verhandlungsvorteile garantieren, obwohl sie selbst bereits Resultat einer gesellschaftlichen Kooperation sind, die ihrerseits einer moralischen Beurteilung unterworfen werden kann (Rawls PL, 23). Das Ideal des Gesellschaftsvertrags zielt darauf ab, eine Perspektive der *Unparteilichkeit* zu entwerfen, in der diese Verhandlungsvorteile eliminiert sind (Rawls PL, *Lecture VII. The Basic Structure as Subject*, 257 - 288).

können deshalb nicht ihrerseits Gegenstand des Vertragsabschlusses oder gar Quelle unserer moralischen Urteile sein. Eine von Aristoteles oder Hegel inspirierte Sozialphilosophie irrt, wenn sie die kulturellen und geschichtlichen Voraussetzungen, die dem Vertragsabschluß ganz unbestritten voranzugehen haben, als geeignetes Instrument einer Kritik des Ideals des Gesellschaftsvertrags ansieht. Rawls hat deutlich gemacht, daß der Vertrag kein geschichtliches Ereignis sein muß; es genügt, ihn als bloß *hypothetisches Gedankenexperiment* zu verstehen, um einen Maßstab der Kritik der Gesellschaft und des Entwurfs einer alternativen Konzeption der Gerechtigkeit zu erhalten:

„The content of the agreement is not to enter a given society or to adopt a given form of government, but to accept certain moral principles.“ (TJ § 3, 16)

Ausgehend von der je spezifischen Art des Vorteils können nun verschiedene Unterscheidungen getroffen werden, je nach den verschiedenen Prämissen über die vertragsschließenden Parteien und je nach Fragestellung hinsichtlich des Objekts des Vertragsabschlusses. Daraus ergeben sich die verschiedenen Varianten der Vertragstheorie; so mag man beispielsweise zuerst fragen, was überhaupt den *Gegenstand* des Vertragsabschlusses darstellt. Die klassische Version der Vertragstheorie sieht im Ideal des Gesellschaftsvertrags zuerst eine Lösung des Problems der *politischen Autorität oder der politischen Herrschaft*. Es ist die Legitimität eines Staats überhaupt, die Legitimität auch der Ausübung der politischen Herrschaft und die damit korrespondierende politische Verpflichtung eines Staatsbürgers, die der Gesellschaftsvertrag fundiert. So kontrahieren die Parteien beispielsweise bei Hobbes um eine Instanz zu errichten, die sie dazu zwingen kann, ihre Befehle auszuführen. Im Gegensatz dazu haben die gegenwärtigen Theorien der Vertragstheorie wie etwa diejenige von Rawls eine bestimmte *Konzeption der distributiven Gerechtigkeit* zum Resultat; die Existenz und die Legitimität des Staates steht dabei nicht mehr im Mittelpunkt der Fragestellung. Hier beantwortet das Ideal des Gesellschaftsvertrags eine *Verteilungsfrage* und nicht die Frage nach einer politischen *Herrschaftsordnung* (Feinberg 1973, 266; Hampton 1986, 256; Kavka 1986, 399; Kersting 1994, 16).

Weiterhin kann man verschiedene Varianten der Vertragstheorie unterscheiden, je nachdem wie die *Situation* festgelegt wird, in welcher der Vertragsabschluß zustande kommen soll. Die Prämissen, die in die Definition der Ausgangssituation eingehen, bestimmen wesentlich die Resultate der Vertragstheorie, und wir können hier zwei grundsätzliche Varianten unterscheiden. Entweder sind die Parteien in der Entscheidungssituation bereits auf irgendeine Weise *moralisch motiviert* und

entscheiden aufgrund dieser bereits vorausgesetzten moralischen Motive (bei Rawls, Scanlon und Nagel), oder aber sie gehen ohne diese moralischen Motive in die Verhandlungen über den Gesellschaftsvertrag und entscheiden ausschließlich nach ihrem jeweiligen *Eigeninteresse*, das nicht unbedingt rein egoistisch sein muß (bei Gauthier oder J. M. Buchanan).¹⁰ Je nachdem wie diese Varianten dann wiederum den moralischen Standpunkt bzw. das Eigeninteresse fassen, und hier sind wieder unterschiedliche Varianten denkbar, lassen sich verschiedene Subdivisionen von Vertragstheorien unterscheiden.

Die Probleme beider Varianten des Kontraktualismus sind Gegenstand heftiger Debatten. Diejenige Variante, die von moralischen Motiven ausgeht, ist dem Vorwurf ausgesetzt, letztlich auf einem reinen Zirkelschluß zu beruhen. Die Prämissen sind so gehaltvoll gefaßt, daß es dort nicht weiter schwierig ist, substantielle moralische Resultate zu erhalten. Doch was ist die Basis für diese gehaltvollen moralischen Prämissen selbst, die in die Definition der Entscheidungssituation eingehen? Wie kann ich etwas voraussetzen, das eigentlich zu zeigen wäre? Und wie verhält sich eine solche Theorie zur politischen Realität, in welcher die moralischen Motive oft nicht in hinreichender Qualität und Quantität anzutreffen sind? Auf der anderen Seite erscheint es vielen zweifelhaft, ob man aus einer bloß eigeninteressierten Motivation der Parteien in der Entscheidungssituation tatsächlich moralisch gehaltvolle Resultate ableiten kann. Ist das Eigeninteresse allein tatsächlich eine tragfähige Basis für die moralische Argumentation in der Politik? Und wenn ja, warum? Natürlich fällt es dann leichter anzugeben, warum man auch eine empirische Motivation hat, sich an das Ergebnis eines Gesellschaftsvertrags zu halten. Doch spiegelt dieses Ergebnis letztlich nicht bloß die unterschiedlichen Machtverhältnisse von je eigeninteressierten Parteien wieder, die über mehr oder weniger Macht verfügen, ihre Interessen auch in Verhandlungen durchzusetzen?

In Rawls' Theorie finden wir nun Bestandteile beider Positionen, und deshalb ist seine Theorie auch zu Recht in den Mittelpunkt der Diskussionen gerückt. Die Ambiguität seiner Theorie der Gerechtigkeit, die auf merkwürdige Weise zwischen moralischen Motiven in Form eines Gerechtigkeitssinns und an der Maximierung ihres Anteils an Primärgütern interessierten Vertragsparteien oszilliert, wird uns Gelegenheit

¹⁰ Sugden unterscheidet zwischen einem *starken* und einem *schwachen* Kontraktualismus (1990, 769): Der starke Kontraktualismus eines Gauthier beansprucht, ohne moralischen *Input* auszukommen; der schwache Kontraktualismus eines Rawls dagegen nimmt bestimmte moralische Intuitionen zum Ausgangspunkt eines Rechtfertigungsmodells, das unter Umständen in einem *Feed-back-Verfahren* auch zu Revisionen an diesen Ausgangsintuitionen führen wird.

geben, das ganze Potential der Vertragstheorie jenseits einer Dichotomie von moralischer versus eigeninteressierter Motivation auszuschöpfen. Im Urzustand sind die Parteien zwar primär am eigenen Vorteil interessiert, doch gleichzeitig befinden sie sich hinter dem sogenannten Schleier der Nichtwissenheit, der ihnen ihre eigene Identität kaschiert und damit ein unparteiisches Moment in die Entscheidungssituation einführt, das den Gerechtigkeitsinn der Parteien artikulieren soll. Vielleicht sind nun beide Elemente für einen vertragstheoretischen Ansatz wesentlich, doch in der Rawlsschen Version erscheinen sie zunächst als zwei einander fremde Elemente, die ohne ein inneres Verhältnis nebeneinander gestellt wurden. Das kantische Theorieelement einer von den je individuellen Interessen unabhängigen Unparteilichkeit steht dort ohne innere Beziehung neben der instrumentalistischen Rationalitätsauffassung der Theorie der rationalen Entscheidungswahl.

Rawls bezeichnet die Theorie der Gerechtigkeit ja als Teil der Theorie der rationalen Entscheidungswahl (TJ § 3, 16; zur Einschränkung vgl. dagegen bereits TJ § 61, 404). Deshalb wirkt auch der Schleier der Nichtwissenheit wie eine willkürliche Nebenbedingung, die nur deshalb eingeführt wird, um die gewünschten Resultate zu erhalten. Und Rawls gesteht selbst ein: "*We want to define the original position so that we get the desired results.*" (TJ § 24, 141) Erst in den neueren Schriften zum *Political Liberalism* finden wir dann eine Lösung dieses Problems; dort sind die beiden Seiten der Entscheidungssituation zwar weiterhin voneinander unabhängig, doch sie stehen nicht mehr beziehungslos nebeneinander, wie das noch in *A Theory of Justice* der Fall war (vgl. Abschnitte 6. 2. und 6. 3.). Im Gegensatz zu vielen Interpretationen seiner jüngeren Schriften denke ich daher auch, von einer fundamentalen Kontinuität bei Rawls sprechen zu können. Rawls selbst bestätigt diese Interpretation, wenn er die Kontinuität zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* hinsichtlich des Inhalts und der Basis der liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit betont (PL, 7). Die wesentlichen Veränderungen betreffen ausschließlich das Problem der politischen Stabilität in einer wohlgeordneten Gesellschaft.

1. 2. 3. Tradition und Variationen des Utilitarismus

Drei Merkmale kennzeichnen im Gegensatz dazu die utilitaristische Position (Sen 1979; Höffe 1992; Hardin MLR, 19). Zunächst bewertet der Utilitarismus nicht die intrinsischen Qualitäten von Handlungen, Normen, Dispositionen oder Institutionen; er bewertet diese vielmehr je

nach den *Konsequenzen*, die sie zur Folge haben.¹¹ Utilitaristen sind immer auch Konsequentialisten, denn sie betrachten politische Institutionen und politisches Handeln als bloße Mittel zur Erreichung von bestimmten Zielen. Je nachdem, ob die Folgen von Handlungen, Regeln, Dispositionen oder Institutionen im Mittelpunkt einer utilitaristischen Theorie stehen, spricht man von Handlungs-Utilitarismus (Hare MT, 43), Regel-Utilitarismus (Brandt 1992, 212; Harsanyi 1982, 41), Motiv-Utilitarismus (Adams 1976) oder institutionellem Utilitarismus (Hardin MLR, 13; Nida-Rümelin 1993, 84). Der Regel-Utilitarismus und der institutionelle Utilitarismus sind dabei nicht konsequentialistisch in dem Sinne, daß sie die Bewertung von einzelnen Handlungen von deren Konsequenzen abhängig machen. Einzelne Handlungen werden vielmehr je nach Übereinstimmung und Befolgung von bestimmten Regeln oder Institutionen bewertet, die dann allerdings ihrerseits nach den Konsequenzen für die allgemeine Wohlfahrt bewertet werden. Der Konsequentialismus ist hier nicht Bestandteil einer *Entscheidungsprozedur*, die vielmehr Regeln, Normen und Institutionen zur Grundlage hat; nur sind diese Regeln selbst wiederum auf der Grundlage eines *konsequentialistischen Bewertungsmaßstabes* festgesetzt. Diese Formen eines *indirekten Konsequentialismus* können, was die Bewertung von einzelnen Handlungen anbelangt, durchaus *deontologische* Moralthorien generieren.

Die Unterscheidung zwischen deontologischen und konsequentialistischen Moralthorien ist dabei nicht mit der Unterscheidung zwischen kontraktualistisch und utilitaristisch begründeten Moralthorien identisch. Denn auch eine kontraktualistisch fundierte Gerechtigkeitskonzeption kann konsequentialistische Elemente etwa in Form einer Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit aufweisen. So sagt Rawls, daß "*all ethical doctrines worth our attention take consequences into account in judging rightness. One which did not would simply be irrational, crazy.*" (TJ § 6, 30) Und ebenso kann eine utilitaristisch fundierte Moralthorie deontologische Elemente wie beispielsweise eine individuelle Pflichten-

¹¹ Dabei wird allerdings häufig übersehen, daß es gar nicht so leicht ist, eine Handlung von deren Konsequenzen zu trennen (vgl. Brandt GR, 271 und 280; Griffin WB, 281; Trapp 1988, 53). Und außerdem zählen dann zu den Folgen mancher Handlungen einer Person auch wieder Handlungen anderer Personen (Nida-Rümelin 1993, 12). Zählt der Tod von B zu den Folgen der Handlung von A, der den Abzug des Revolvers drückt? Oder hat man den Tod von B als Bestandteil der Handlung von A anzusehen? Manche Folgen sind beabsichtigt, manche sind nicht beabsichtigt aber vorhersehbar, manche sind zuletzt ganz unbeabsichtigt. Sicher zieht man den Kreis zu eng, wenn man etwa nur beabsichtigte Folgen zur Beschreibung bzw. zur Individuation von Handlungen zuläßt; andererseits sind in bestimmten Fällen selbst unvorhersehbare Folgen mit zu einer Handlung zu rechnen (Feinberg 1970: 6. *Action and Responsibility*, 119 - 151; Davidson 1980: 5. *Agency*, 43 - 62).

lehre beinhalten, die das Rechte beim Handeln des Einzelnen zunächst über die Verfolgung des Guten setzt und das gerade um der Maximierung eines wie auch immer spezifizierten gemeinsamen Gutes willen. Dann kann man sogar ein sogenannter Regel-Utilitarist sein, ohne ein Handlungs-Konsequentialist zu sein (Frey 1985, 65; Nida-Rümelin 1993, 85). Doch die zentrale Unterscheidung ist für Rawls die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Moraltheorien.

Grundsätzlich werden bei Rawls teleologische Theorien von deontologischen Theorien durch die Bestimmung des Verhältnisses des Rechten und des Guten unterschieden. *Teleologische* Theorien definieren das Gute unabhängig vom Rechten; dabei sind nicht alle teleologischen Theorien auch dem Utilitarismus zuzurechnen (Griffin WB, 234) *Deontologische* Theorien kennen dagegen diese Unabhängigkeit des Guten vom Rechten nicht, eine deontologische Theorie „*does not interpret the right as maximizing the good.*“ (TJ § 6, 30). Deshalb stellt Rawls den deontologischen Theorien nicht die konsequentialistischen sondern die teleologischen Theorien gegenüber; deontologische Theorien gelten ihm daher auch nicht als Theorien „*that characterize the rightness of institutions and acts independently from their consequences.*“ (Ibid.)¹²

Das zweite Element einer jeden utilitaristischen Theorie ist eine bestimmte *Werttheorie*, das heißt eine bestimmte Konzeption derjenigen Konsequenzen, die uns überhaupt als wünschenswert erscheinen. Jede utilitaristische Moraltheorie hängt von einer bestimmten Idee des Guten, einer inhaltlichen Vorstellung der Wohlfahrt oder des Glücks ab, die dann quantitativ von den Handlungen, Regeln oder Institutionen maximiert werden soll. Wenn der klassische Utilitarismus bestimmte Bewußtseinszustände wie Lust oder Schmerz als Gegenstand einer Theorie des Glücks oder des zu maximierenden Werts annahm (Bentham 1988, 1), so beziehen sich zeitgenössische Utilitaristen auf Wünsche oder Präferenzen als Basis ihrer Glückstheorie. Damit werden sie von bloßen Bewußtseinszuständen unabhängig und können andere Werte mit in das

¹² Als hilfreich erweist sich hier Sandels Unterscheidung von zwei verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Deontologie, der einmal auf einer inhaltlich-moralischen, ein andermal auf einer grundlegend-legitimierenden Ebene angesiedelt ist: „*In its moral sense, deontology opposes consequentialism; it describes a first order ethic containing certain categorical duties and prohibitions which take unqualified precedence over other moral and practical concerns. In its foundational sense, deontology opposes teleology; it describes a form of justification in which first principles are derived in a way that does not presuppose any final human purposes or ends, nor any determinate conception of the human good. Of the two strands of the deontological ethic, the first is no doubt the more familiar.*“ (1982, 3) Obgleich dieser erste Gegensatz der wohl gebräuchlichere ist, versucht die hier vorliegende Untersuchung die Untiefen des Spannungsverhältnisses der zweiten Gegenüberstellung auszuloten.

Maximandum aufnehmen: *"We desire things other than states of mind; I might sometimes prefer, say, bitter truth to comforting delusion."* (Griffin WB, 13; vgl. Griffin 1991) Außerdem hängt mit einem sich auf die Erfüllung von Präferenzen beziehenden Utilitarismus der Begriff des Gesamtnutzens nicht mehr nur von einem einzigen, monistischen Typus des Werts ab. Der Gesamtnutzen kann eine Pluralität von Werten umschließen, wenn er nur als formales Konzept etwa einer prudentiellen Konzeption der Rationalität verstanden wird. *"Well-being' or 'utility' is best understood as a formal analysis of the concept of prudential value. And prudential values are irreducibly plural."* (Griffin WB, 147) Neben Lustgefühlen können dann auch die Vollendung eines Werks, Autonomie, Verstehen und tiefe persönliche Bindungen als Bestandteile einer utilitaristischen Werttheorie angesehen werden (WB, 67; vgl. Brandt GR, 253; Brink 1989, 221).

Ein Wunsch oder eine Präferenz ist zwar ein mentaler Zustand, doch zielen sie auf einen bestimmten Zustand in der Welt ab. Das Erleben von Lustgefühlen ist deshalb nur ein möglicher Inhalt von Wünschen oder Präferenzen neben vielen anderen möglichen Inhalten. Ein Buch zu schreiben, sich für eine Sache einzusetzen, mag ein mühseliges Unterfangen sein. Doch wenn diese Dinge als wertvoll angesehen werden, so gilt das Erreichen dieser Ziele auch als eine Befriedigung des entsprechenden Wunsches oder der entsprechenden Präferenz (Parfit RP, 6) - und zwar selbst dann, wenn dabei keine merklichen Lustgefühle im Bewußtsein wahrgenommen werden. Selbst bestimmte moralische Weltzustände können unter den *Gütern* oder *Zielen* sein, auf die unsere Wünsche gerichtet sind und die wir durch unser Handeln realisieren wollen. Amartya Sen argumentiert zum Beispiel für eine konsequentialistische Theorie, die allerdings nicht auf die Wohlfahrt eines Gemeinwesens abzielt, sondern die Verletzung von Rechten in der Bewertung von bestimmten Weltzuständen mit in eine umfassende Werttheorie mit einschließt (1982, 12; vgl. Abschnitt 5. 3. 3.). Rechte werden damit selbst zum Teil eines bestimmten Wertes, den es zu realisieren gilt. Und Scheffler spricht etwa auch von einem pluralistischen Konsequentialismus, welcher neben der Maximierung eines Wertes auch *"a distribution-sensitive conception of the overall good"* mit einschließt (1982a, 29; vgl. Trapp 1988, 214). Kann man hier auch nicht mehr von einer utilitaristischen Position im engeren Sinne sprechen, ist diese Position doch konsequentialistisch in dem Sinne als sie nämlich die Konsequenzen von bestimmten Handlungen oder Institutionen zum obersten Kriterium ihrer Bewertung erheben.

Neben dem konsequentialistischen Element enthält jede utilitaristische Theorie sowohl eine Konzeption des *individuellen Guten* wie auch

eine Konzeption des *kollektiven Guten*. Einerseits muß festgelegt werden, was überhaupt in die aggregierte Summe des Gesamtnutzens einer Gesellschaft eingehen soll. Andererseits muß darüber hinaus festgelegt werden, wie die einzelnen Posten zusammengefaßt werden sollen; insbesondere kann man entweder - wie der klassische Utilitarismus - die *absolute Summe* aller einzelnen Glücksniveaus bilden; dieser Version gibt auch Hare den Vorzug (1989b, 215). Oder aber man mißt das kollektive Gut mit dem *Durchschnittsnutzen* aller Individuen einer kollektiven Einheit; Harsanyi favorisiert diese Version des kollektiven Guten, welche von der bloßen Anzahl der Individuen einer Gesellschaft unabhängig gemacht wird (1976, 45; 1982, 44). Dem Durchschnitts-Utilitaristen geht es nicht um ein Maximum an Wohlfahrt überhaupt, es geht ihm um eine möglichst hohe durchschnittliche Wohlfahrt der einzelnen Individuen.

Das dritte Element jeder utilitaristischen Theorie besteht in der Forderung, daß das derart festgelegte kollektive Gute *maximiert* werden solle. Die Summe der Wohlfahrt einer Gesellschaft resultiert aus der Differenz zwischen positiven und negativen Bilanzposten in der kollektiven Nutzenkalkulation; und dieser Betrag soll möglichst groß sein. Der Imperativ der utilitaristischen Moraltheorie ist einfach so zu formulieren: „Maximiere durch Deine Handlungen (Normen, Motive oder Institutionen) die quantitativ bestimmbare Menge dieses bestimmten Guten in der Welt!“¹³ Der Utilitarismus hat also nichts mit einer Doktrin etwa eines *ethischen Egoismus* zu tun, einer Doktrin, die besagt, daß es moralisch gefordert ist, die Wohlfahrt einer bestimmten Person zu maximieren. Die Utilitaristen fordern die Maximierung der Wohlfahrt aller Mitglieder einer Gesellschaft zusammengenommen, nicht eines einzelnen Individuums (vgl. Nida-Rümelin 1993, 53; Kavka 1986, 357; Sidgwick 1981, 411). Auch der ethische Egoismus ist genauso wie die Rationalitätstheorie der Klugheit eine konsequentialistische und auch maximierend ausgerichtete Theorie, und darüber hinaus könnten beide Theorien die gleiche Werttheorie wie eine utilitaristische Moraltheorie haben, doch ist das Subjekt der prudentiellen Konzeption der Rationalität ein anderes als dasjenige der utilitaristischen Konzeption der Moralität.

Diese drei Merkmale des Utilitarismus können auch die drei möglichen Angriffspunkte einer systematischen Kritik des Utilitarismus bil-

¹³ Die klassische Formel Benthams, "Maximiere die größte Wohlfahrt der größten Anzahl!" (*the greatest happiness of the greatest number*; 1988, 5), ist nicht frei von Ambiguitäten, denn es ist unmöglich, zwei verschiedene Größen, also die größte Wohlfahrt und die größte Anzahl zugleich zu maximieren (Griffin WB, 151; Hardin MLR, 21). Griffin schlägt deshalb vor, die größte Anzahl aus der Formel herauszunehmen und nur die Wohlfahrt zu maximieren.

den; dem ersten Merkmal könnte ein *moralischer* Einwand entgegen, daß der Utilitarismus die *Handlungsoptionen* der Agenten zu stark beschneide und die *deontologischen Restriktionen* zum Schutze möglicher Betroffener des Handelns anderer Personen ignoriere; dem zweiten Merkmal könnte eine *evaluative* Kritik entgegen, daß der Begriff des *Guten*, mit welchem der Utilitarismus operiere, nicht umfassend für alle Personen einer Gesellschaft bestimmt werden könne; und ein dritter *epistemischer* Einwand würde geltend machen können, daß wir niemals eine absolute Gewißheit in bezug auf die Folgen einer Handlung besitzen können und daß sich das Prinzip der kollektiven Glückseligkeit schon allein deshalb nicht als Moralprinzip aufstellen läßt (vgl. auch Kant 1977, Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft, 148).

Dem *konsequentialistischen Element* könnte man also zuerst die *Integrität der Person* - ob als handelnder oder leidender Person, ob als Agent oder als Patient - gegenüberstellen, die der Konsequentialismus zugunsten der in der Summe vorteilhaften Folgen allein übergehen kann. Denn angesichts der vorteilhaften Folgen zählen weder die etwaigen moralischen Skrupel des Handelnden noch die Opfer, die den Leidtragenden auferlegt werden können. Zweitens könnte man dann die *inhaltliche Definition des Guten* in Zweifel ziehen, die jede Version des Utilitarismus voraussetzen muß. Entweder ist dieser Zweifel dann ein nur moderater Zweifel hinsichtlich der je spezifischen Konzeption des Guten, die durch eine andere Konzeption zu ersetzen sei. Damit wird aber der Utilitarismus noch nicht im Mark getroffen, denn über die Möglichkeit einer Konzeption des gemeinsamen Guten als solcher besteht hier kein Zweifel. Oder aber der Zweifel ist radikal und setzt bei der Möglichkeit der Konzeption eines gemeinsamen Guten selbst an, die es erlauben sollte, die verschiedenen Wertvorstellungen der Gesellschaftsmitglieder kommensurabel zu machen. Zuletzt kann die *Maximierungsmaxime des Utilitarismus* angegriffen werden. Zum einen könnte es aufgrund mangelnder Informationen und anderer epistemischer Restriktionen vielleicht unmöglich sein, die Konsequenzen bestimmter Handlungen und Institutionen hinsichtlich einer umfassenden Konzeption des Guten zu kalkulieren. Schließlich setzt der Utilitarismus wenigstens die Möglichkeit kalkulierbarer Wahrscheinlichkeiten von möglichen Handlungsfolgen voraus. Oder aber man setzt gegen das Maximierungsgebot ein grundsätzliches Argument, das den Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit als ein von jeder Maximierung unabhängiges moralisches Kriterium berücksichtigt wissen will.

Oft wird die angebliche Unmöglichkeit eines *interpersonellen Nutzenvergleichs* zum Ausgangspunkt der Kritik des Utilitarismus genommen (vgl. die klassische Kritik von Robbins 1932), der einer einheitlich-

chen Meßlatte zur Aggregation aller individuellen Nutzenniveaus bedarf. Zur Verrechnung jeweils unterschiedlicher Nutzenniveaus muß es schließlich möglich sein, diese miteinander zu vergleichen. Doch ist diese letztlich rein quantitative Bewertung des Nutzens überhaupt möglich, wenn es um qualitativ ganz verschiedene Inhalte geht? Und was läßt sich aus dieser Schwierigkeit für eine Kritik des Utilitarismus ableiten? Schließlich könnte der Utilitarismus trotz der Unmöglichkeit eines interpersonellen Nutzenvergleichs die einzig richtige Moraltheorie sein, die dann eben auf praktisch unlösbare Anwendungsschwierigkeiten trifft. Rawls selbst macht seine Kritik des Utilitarismus nicht an diesem Punkt fest und betont, daß *"the more important objections to utilitarianism are at another level"* (TJ § 49, 321).

„The main point is that even if interpersonal comparisons of satisfaction can be made, these comparisons must reflect values which it makes sense to pursue. It is irrational to advance one end rather than another simply because it can be more accurately estimated. The controversy about interpersonal comparisons tends to obscure the real question, namely, whether the total (or average) happiness is to be maximized in the first place.“ (Rawls TJ § 15, 91)

So ist auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit interpersoneller Nutzenvergleiche für die Diskussion der Meriten und Mängel verschiedener Moraltheorien eher marginal.¹⁴ Will man sich dennoch mit dem Problem des interpersonellen Nutzenvergleichs auseinandersetzen - und dies scheint für einen am Begriff der Verantwortung orientierten Begriff der Politik, die auch mit Kosten und unerwünschten Folgen ihrer Entscheidungen zu rechnen hat, unumgänglich -, so hat man auch zu berücksichtigen, daß das Problem des *inter-personellen* Nutzenvergleichs nicht grundsätzlich vom Problem des *intra-personalen* Nutzenvergleichs verschieden ist. Entweder verzichtet man auf Vergleiche auf beiden Gebieten, oder aber man läßt sie auf beiden Gebieten zu. Schließlich gibt es keinen Grund, hier eine künstliche Grenze zu ziehen. Wenn *synchrone* Nutzenvergleiche zwischen verschiedenen Personen unmöglich sind, so müssen *diachrone* Nutzenvergleiche zwischen verschiede-

¹⁴ Das Kriterium der Pareto-Optimalität versucht, die Schwierigkeit des interpersonellen Nutzenvergleichs durch ein Verfahren der sozialen Entscheidung zu umgehen, bei dem alle Betroffenen gleichermaßen einen Vorteil haben werden. Denn, so Pareto, wie könnte man das Glück des Wolfs, ein Schaf zu fangen und zu fressen, mit dem Glück des Schafes vergleichen, eben nicht vom Wolf gefressen zu werden? Wie sollte man wohl den Nutzen der Gemeinschaft von Wolf und Schaf maximieren können? (Pareto 1966, 67f.) Die Pareto-Optimalität ist deshalb ein Sozialwahlverfahren, das auf die Möglichkeit des interpersonellen Nutzenvergleichs verzichtet und trotzdem die Idee eines möglichst großen Gesamtnutzens beibehält. Nur hat dieses Kriterium seine Schwäche in der Nichtentscheidbarkeit vieler Situationen, in denen es unumgänglich ist, den Vorteil der einen Seite gegen den Nachteil der anderen Seite zu verrechnen.

nen Zeitpunkten im Leben ein und derselben Person auch unmöglich sein.¹⁵ Nur würde man sich mit einer solchen Auffassung der Inkommensurabilität verschiedener Wertvorstellung innerhalb des Lebens einer einzigen Person auch die Möglichkeit einer plausiblen Theorie der Klugheit, einer prudentiellen Konzeption der Rationalität nehmen.

1. 3. Politik und öffentliche Vernunft

Wir wollen die Debatte zwischen Kontraktualismus und Utilitarismus nun auf deren Relevanz für die moralische Beurteilung der wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen einschränken. Sicherlich bieten beide Theorien auch Maßstäbe für die moralische Beurteilung von individuellem Handeln an; in Analogie zum Handlungs-Utilitarismus könnte man dann etwa von einem *Handlungs-Kontraktualismus* sprechen. Uns interessiert aber allein der Bereich der Politik, die wir als eine besondere Form des *kollektiven Handelns* und *Verantwortens* kennenlernen werden. Dabei soll nicht abgestritten werden, daß es ein komplexes Wechselverhältnis zwischen allgemeiner Moraltheorie und politischer Philosophie, zwischen personaler Ethik und gemeinschaftlicher Verantwortlichkeit gibt, welches bei unseren Ausführungen zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft und deren Errichtung unter nicht-idealen Umständen eine wichtige Rolle spielen wird.

Politik betrifft all die Fragen und Konflikte, die sich aus der organisierten Form des Zusammenlebens in gemeinsamen Institutionen ergeben. An der zentralen Stelle dieser Organisationen steht der Staat, der ein legitimes Monopol der Gewaltausübung in einer Gesellschaft beansprucht. Eine politische Gemeinschaft ist von anderen möglichen gesell-

¹⁵ Siehe Brink (1989, 254), Davidson (1986a), Griffin (WB, 147) und Hurley (1989, 110). Harsanyis Fundierung des Utilitarismus beruht beispielsweise gerade auf der Ausweitung des intra-personalen auf einen inter-personellen Nutzenvergleich hinter dem Schleier der Nichtwissenheit (1976, 50). Die Opposition gegen den inter-personellen Nutzenvergleich gehe nur auf die frühen Tage des logischen Positivismus zurück, der sich skeptisch gegenüber einer Introspektion in fremde Geister verhielt (Harsanyi, 1982, 52). Nach Davidson sind unsere eigenen Rationalitätsstandards beispielsweise eine ausreichende Grundlage für interpersonelle Nutzenvergleiche: *"I think interpersonal comparisons have a basis in the sense that in the process of attributing propositional attitudes like beliefs, desires, and preferences to others interpersonal comparisons are necessarily made."* (1986, 203) Inter-personelle Nutzenvergleiche sind damit die Bedingung der Möglichkeit der Attribution von rationalen Meinungen und Wünschen. Während Davidson die enge Verbindung zwischen Präferenzen und dem tatsächlichen Nutzen unterstreicht, versucht Scanlon inter-personelle Nutzenvergleiche über einen objektiven Standard vorzunehmen, der die Dringlichkeit von Bedürfnissen zum Ausgangspunkt macht (Scanlon 1991, 18).

schaftlichen Assoziationen wie zum Beispiel Kirchen, Universitäten, großen Konzernen usw. zu unterscheiden, denn sie umfaßt alle einzelnen Assoziationen auf einem Staatsterritorium, legt durch ein Rechtssystem das Verhältnis und den Verkehr der Assoziationen untereinander fest und regelt grundsätzliche Fragen bei der Gründung und Auflösung von gesellschaftlichen Vereinigungen. Im Gegensatz zu einzelnen Privatpersonen oder gesellschaftlichen Assoziationen verfolgt nun der Staat keine bestimmten Zwecke etwa in der Form einer partikularen Konzeption des Guten. Die Zwecke der Politik sind vielmehr in der Verfassung festgelegt und betreffen den gerechten Ausgleich zwischen verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens; die Verfolgung etwa auch einer Konzeption eines gemeinschaftlichen Gutes ist dieser Aufgabe untergeordnet (vgl. Abschnitt 7. 4.).

Im Gegensatz zu den einzelnen Gemeinschaften innerhalb eines Staates, die aus bloß privatrechtlichen Verträgen hervorgehen und deshalb auch jederzeit wieder aufgelöst werden können, ist es weitaus schwieriger, sich als Staatsbürger aus einem Staatsverband zu lösen. Man wird in einen Staat hineingeboren, und normalerweise bleibt man in diesem Verband bis an sein Lebensende. Deshalb kommt auch der politischen Organisation eines Staates eine besondere Bedeutung zu, die andere gesellschaftliche Organisationen nicht besitzen. Die Zugehörigkeit zu einem Staatswesen ist *nicht* auf gleiche Art und Weise *freiwillig* wie die Zugehörigkeit zu besonderen gesellschaftlichen Assoziationen (Rawls PL, 122 und 136f.; Rawls 1993c, 7). Die politische Ordnung einer Gesellschaft wird mit einer besonderen Form des Zwangs aufrecht erhalten; die Polizei dient der inneren, das Militär der äußeren Sicherheit. Gesellschaftliche Assoziationen können diese speziellen Sanktionsmechanismen der Politik nicht für ihre Zwecke in Anspruch nehmen; Mitgliedschaften in Assoziationen basieren auf individuellen Nutzenkalkülen oder auch allgemeineren Wertvorstellungen. Sie umgreifen nicht in gleicher Weise den Aufbau der gesamten Gesellschaft wie die mit Zwangsmitteln und einem Gewaltmonopol ausgestattete *politische Entscheidungsinstanz* eines Gemeinwesen.

Rawls spricht nun vom Gebrauch einer *öffentlichen Vernunft*, wenn es darum geht, die Ausübung dieser speziellen, von allen Staatsbürgern gemeinsam konstituierten Form der politischen Macht zu legitimieren. Doch läßt der Begriff der *öffentlichen Vernunft* mehrere Abgrenzungen gegenüber einem *nicht-öffentlichen* Gebrauch der Vernunft zu: Die Unterscheidung von öffentlichem und nicht-öffentlichem Vernunftgebrauch kann einerseits die politische Gemeinschaft zum Bezugspunkt haben, wonach sich der nicht-öffentliche Vernunftgebrauch auf gesellschaftliche Assoziationen innerhalb dieser Gemeinschaft wie Kirchen,

Universitäten usw. bezieht. Damit würde man eine Unterscheidung bezüglich des *Gegenstandes* des Gebrauchs der Vernunft vornehmen; der nicht-öffentliche Gebrauch der Vernunft würde sich allein auf die innere Verfaßtheit und Zielverfolgung von gesellschaftlichen Assoziationen beziehen (Rawls PL, 220). Und nur der öffentliche Vernunftgebrauch würde sich danach auf die Konzeption der politischen Gerechtigkeit in einer Gesellschaft beziehen. Außerdem steht dieser Vernunftgebrauch mit dem Gebrauch des Gewaltmonopols durch den Staat in einer unmittelbaren Beziehung. Doch die Unterscheidung kann sich auch auf das *Subjekt* bzw. auch die *Reichweite* des Vernunftgebrauchs beziehen: Bei Kant etwa ist der öffentliche Gebrauch der Vernunft als freier Vernunftgebrauch vom nicht-öffentlichen Gebrauch der Vernunft als unfreiem Privatgebrauch der Vernunft unterschieden.

"Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern." (1977: Bd. XI, 55)

Der private Vernunftgebrauch wird hier als Vernunftgebrauch des Inhabers eines Amtes über öffentliche Angelegenheiten verstanden. Und in der Ausübung dieses Amtes sollte er seiner Privatmeinung keine zu große Rolle beimessen. Für Rawls ist das Unterscheidungsmerkmal aber nicht die Freiheit sondern der Gegenstand, worüber inhaltlich zusammen mit anderen räsoniert wird. Bei Rawls wird die *öffentliche Vernunft* vorzugsweise von Gesetzgebern, vom Personal der Exekutive und Judikative angewendet und bezieht sich allein auf politische Fragen (1995a, 140 FN. 19). Bei Rawls ist die *öffentliche Vernunft* nicht mehr Richterin über die Geltungsansprüche umfassender Doktrinen; sie bezieht sich ausschließlich auf Fragen, die mit der Ausübung der politischen Herrschaft der Staatsbürger über sich selbst als Verantwortungs- und Schicksalsgemeinschaft zu tun haben. Sie sollte daher besser *politische Vernunft* genannt werden.¹⁶ Für Rawls geht es nur darum, bestimmte Gründe, die in umfassenden Konzeptionen des guten Lebens wurzeln, aus der Debatte über die Konzeption der politischen Gerechtigkeit aus-

¹⁶ Habermas wiederum sieht die *öffentliche Vernunft* dagegen unspezifisch für alle gesellschaftlichen Belange auch jenseits der engeren Sphäre der Politik als relevant an. So müssen sich Wahrheitsansprüche etwa von umfassenden religiösen oder metaphysischen, Doktrinen in ihrem Lichte überprüfen lassen; und sie werden diese Prüfung bei Habermas nicht unbedingt bestehen. Bei Rawls heißt es dagegen, daß „to deny that religious beliefs can be publicly and fully established by reason is not to say that they are not true.“ (PL, 153) Für Rawls stellt also die Möglichkeit einer öffentlichen Rechtfertigung keine Einlösung des Geltungsanspruches von Aussagen in bezug auf ihre metaphysische Wahrheit bzw. allgemeine moralische Richtigkeit dar.

zugrenzen. Der Verfassungsgerichtshof, der seine Beratungen an diesen "*constitutional essentials*" ausrichtet, kann hier als Beispiel eines rein öffentlichen Vernunftgebrauchs angesehen werden (PL, 231). Nur im *übergreifenden Konsens* oder dann auch in *nicht-idealen Umständen* sind zum Zwecke der gesellschaftlichen Stabilisierung oder Etablierung einer Gerechtigkeitskonzeption auch in umfassenden Konzeptionen des guten Lebens wurzelnde Gründe im öffentlichen Vernunftgebrauch zugelassen (vgl. Abschnitt 5. 5.).

Die Schwierigkeiten, die meiner Ansicht nach bei Rawls' eigenem Gebrauch des Begriffs der öffentlichen Vernunft auszumachen sind, resultieren aus einer Ambiguität hinsichtlich der Konzeption der politischen Gerechtigkeit im Verhältnis zur Anwendung und Ausübung politischer Herrschaft. Wenn sich der öffentliche Vernunftgebrauch allein auf eine Gerechtigkeitskonzeption bezieht, dann hat er mit der politischen Realität der Machtausübung noch nichts zu tun. Sobald die Vernunft sich aber auf die Ebene der konkreten Herrschaftsverhältnisse begibt, wird auch die Unterscheidung von öffentlicher und nicht-öffentlicher Vernunft durchlässig: und soweit ich sehe, verwendet Rawls den Begriff der *öffentlichen Vernunft* dann gleichzeitig in drei verschiedenen Bedeutungen. Deshalb möchte ich nach der Durchführung der entsprechenden Unterscheidungen die Verwendung des Begriffs der politischen Vernunft für eine dieser drei Bedeutungen allein reservieren: Zum einen bezieht sich sein Begriff der öffentlichen Vernunft nämlich auf das *Gewaltmonopol* des Staats, zum anderen enthält er das Erfordernis der öffentlichen Bekanntheit, der *Publizität*, und schließlich steht er, insofern er durch die Dimension des *Rechten* konstituiert ist, in einem Gegensatz zu den je besonderen Doktrinen des guten Lebens der Privatpersonen einer Gemeinschaft.

Nur einer dieser Begriffe, und zwar der zweite, auf die faktische Bekanntheit der Gerechtigkeitsprinzipien bezogene Begriff, verdient in unserem Diskussionskontext tatsächlich die Bezeichnung einer *öffentlichen Vernunft*. Uns geht es jedoch um eine *politische* Konzeption der Gerechtigkeit, die sich immer auch auf das *Gewaltmonopol* des Staates bezieht. Nach Rawls legitimiert die öffentliche Vernunft dieses Gewaltmonopol; doch kann es keineswegs für ausgemacht gelten, daß die Gründe dieses Vernunftgebrauchs immer öffentlich bekannt sind; und es kann ebensowenig für ausgemacht gelten, daß diese Rechtfertigung *generell* und bereits *vom Begriff her* unabhängig von den umfassenden Doktrinen des guten Lebens stattzufinden hat. Das kann so sein, und in einer liberalen Demokratie wird das faktisch auch im allgemeinen so sein. Doch es muß nicht so sein; deshalb möchte ich für diesen spezifi-

schen Zweck der rationalen Argumentation in bezug auf das staatliche Gewaltmonopol den Begriff der *politischen Vernunft* reservieren.

Gerade in nicht-idealen Umständen kann es notwendig sein, daß bestimmte politische Gründe wenigstens vorübergehend nicht öffentlich gemacht werden, bis ein Transformationsprozeß abgeschlossen ist, der die Realisierung der Anwendungsbedingungen einer idealen Theorie der Gerechtigkeit zum Ziel hat. Und es kann weiterhin passieren, daß dann auch umfassende Konzeptionen des guten Lebens zu den Bestandteilen einer politischen Rationalität zu zählen sind. Sicherlich überlappen sich öffentliche und politische Vernunft in weiten Teilen, doch gibt es gute Gründe, sie begrifflich zu trennen. Die *politische Vernunft* bezieht sich immer auf die Zwangsbefugnis des Staates, sie hat die Legitimation und Kritik der Einrichtung und Ausübung eines staatlichen Gewaltmonopols zur Aufgabe. Die *öffentliche Vernunft* betrifft dagegen all die Gesichtspunkte, welche die Bürger eines Staates unabhängig von der staatlichen Zwangsbefugnis teilen können, auf welche sie sich berufen können und welche sie gegenseitig anerkennen können, ohne dabei notwendigerweise die Einrichtung einer politischen Herrschaftsordnung im Sinn zu haben. So mag die öffentliche Vernunft beispielsweise auch bestimmte kulturelle oder historische Gegebenheiten zum Referenzpunkt haben, die alle Mitglieder eines Gemeinwesens fraglos als Bestandteil ihrer kollektiven Identität anerkennen, ohne sie jedoch als triftiges Argument für die Rechtfertigung der Ausübung politischer Macht zu gebrauchen.

Den Begriff einer spezifisch politischen Vernunft möchte ich deshalb vom Öffentlichkeitserfordernis einerseits und andererseits von der Frage danach, ob sie zu den umfassenden Doktrinen des guten Lebens der Staatsbürger zu zählen ist, unterschieden wissen. Damit gewinne ich auch die Möglichkeit, die Frage aufzuwerfen, ob politische Gründe öffentlich bekannt sein sollten. Denn es könnte sein, daß gute politische Gründe in bestimmten Umständen *esoterisch* und der Öffentlichkeit entzogen bleiben (vgl. Abschnitt 3. 5.). Und des weiteren könnte es möglich sein, daß es für eine politische Gemeinschaft konstitutive *Traditionen* und *gemeinsame Erfahrungen* gibt, die zwar nicht direkt mit der Legitimation politischen Handelns in Zusammenhang stehen und nicht unmittelbar zur politischen Vernunft zu zählen sind, aber dennoch ein Element der Konzeptionen des guten Lebens *aller* Staatsbürger dieser Gemeinschaft darstellen (vgl. Abschnitt 7. 4.). Gemeinsame kollektive Erinnerungen und gemeinsame kollektive Erwartungen können deshalb zum Bestandteil der gemeinsamen Ressourcen des vernünftigen Argumentierens zählen. Und auch wenn diese Gemeinsamkeit keine politische Vernunft im Sinne einer liberalen Demokratie begründet, so können diese Gemeinsamkeiten in *hierarchisch-wohlgeordneten* Gesell-

schaften zur Rechtfertigung und Kritik der inneren politischen Herrschaftsverhältnisse dienen (vgl. Rawls LP). Dort würde sich dann eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit aus einer Konzeption eines gemeinsamen Gutes der Mitglieder dieser Gesellschaft herleiten lassen (PL, 109). Der Begriff einer spezifisch politischen Vernunft ermöglicht es, Fragen nach dem Verhältnis eines legitimen Gewaltmonopols und der Zwangsbefugnis des Staates zur Öffentlichkeit von Gerechtigkeitsprinzipien und zur Beziehung zu umfassenden Doktrinen der Staatsbürger aufzuwerfen. Insbesondere ist es damit auch nicht gesagt, daß politische Gründe gegenüber umfassenden ethischen Doktrinen eines guten Lebens eine vollständige Neutralität beanspruchen können.

Die vorliegende Untersuchung ist an einer Grundlegung einer liberalen und demokratischen politischen Ordnung interessiert; und diese soll mit Hilfe der Bestimmung der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft geleistet werden. Innerhalb einer liberalen politischen Ordnung geht man meist davon aus, daß der Staat keine besonderen umfassenden Konzeptionen des guten Lebens favorisieren darf (Rawls, PL, 190). Andere Liberale sprechen auch von einer *Neutralität* des politischen Gemeinwesens gegenüber seinen Bürgern. Dworkin etwa beschreibt den Liberalismus als eine Theorie der Gleichheit, die eine offizielle Neutralität gegenüber Konzeptionen verlangt, die angeben, welche Dinge im Leben wertvoll sind (1985, 203); aus dieser Neutralität leiten sich auch die Begrenzungen der Legitimität bestimmter politischer Handlungen ab (vgl. W. von Humboldt 1967; J. St. Mill 1991; Feinberg 1984). Rawls vermeidet jedoch den Begriff der Neutralität, der ihm nicht frei von Ambiguitäten scheint. Denn Neutralität kann verschieden verstanden werden. Rawls unterscheidet die *Verfahrensneutralität* von der *Zielneutralität* und der *Neutralität des Einflusses* bzw. des *Resultats* einer liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit (PL, 193).

Sicher ist nun der politische Liberalismus neutral hinsichtlich der Ziele des politischen Handelns; der Staat privilegiert nicht *absichtlich* bestimmte Konzeptionen des guten Lebens gegenüber anderen. Doch das gleiche kann nicht ohne weiteres von den *Verfahrensvoraussetzungen* und den *tatsächlichen Resultaten* des Verfahrens gesagt werden. Denn die Voraussetzungen, von denen die kontraktualistische Prozedur ausgeht, sind nicht frei von bestimmten substantiellen Wertvorstellungen (Rawls ID, 377; vgl. Abschnitt 6. 1.). Außerdem kann nicht garantiert werden, daß die Resultate politischen Handelns - wenn auch nicht beabsichtigt - bestimmte Auffassungen des guten Lebens nicht gegenüber anderen bevorzugen. Rawls gibt zu, daß es naiv wäre anzunehmen, daß „die Grundstruktur eines gerechten Verfassungsstaates keine

bedeutenden Auswirkungen und Einflüsse darauf hat, welche umfassende Lehre dauerhaft Zustimmung findet und Anhänger gewinnt.“ (ID, 378; vgl. Nagel EP, 166) Benachteiligungen bestimmter Konzeptionen des guten Lebens sind daher, obwohl nicht beabsichtigt, so doch vorhersehbar und unvermeidlich. Rawls sagt selbst, daß es „keine soziale Welt ohne Verluste“ gebe, „das heißt keine soziale Welt, die nicht einige Lebensformen ausschlösse, die auf ihre besondere Weise bestimmte grundlegende Werte verwirklichen.“ (ID, 382) So ist also das kontraktualistische Begründungsmodell von Rawls weder *neutral* hinsichtlich seiner Voraussetzung noch hinsichtlich seiner Resultate (Rawls 1975a, 539). In jeder Moraltheorie werden einige Konzeptionen des guten Lebens bevorzugt und andere vielleicht sogar völlig eliminiert (Ibid., 549 und Rawls ID, 382f.).

Deshalb ist der Begriff der Neutralität - als Hilfsmittel zur Präzisierung der Konzeption liberaler Politik - auch mit Vorsicht zu genießen. Besser ist es, die Begriffsbestimmung der *liberalen Politik* von vornherein auf die beabsichtigt verfolgten Ziele (und nicht die gehaltvollen Voraussetzungen oder die faktischen Resultate) des staatlichen Handelns zu begrenzen. Danach soll sie gegenüber der *Pluralität der Weltanschauungen* und *Konzeptionen des guten Lebens* unparteiisch sein und keine bestimmte Auffassung auf Kosten anderer Auffassungen mit Hilfe des Zwangsapparates durchzusetzen versuchen. Was jedoch die *Wirkungen* einer bestimmten politischen Ordnung - ohne den beabsichtigen und direkten Gebrauch des staatlichen Zwangsapparates - hinsichtlich bestimmter Wertvorstellungen, hinsichtlich bestimmter gesellschaftlicher Traditionen und bestimmter gesellschaftlicher Bindungen angeht, so werden sich diese der Verantwortlichkeit eines politischen Gemeinwesens aber auch nicht ganz entziehen lassen. Die Frage nach der Legitimität einer politischen Förderung gemeinschaftlicher Güter fällt zwar nicht mehr in die engere Reichweite einer Gerechtigkeitstheorie, doch wird sie sich nicht aus einer Bestimmung insbesondere auch der Dynamik der politischen Vernunft ausschließen lassen.

1. 4. Kooperativer Dialog

Aber kehren wir nach dieser kurzen Erörterung des Anwendungsbereiches der beiden Legitimitätskriterien zu unserer Debatte zwischen Kontraktualisten und Utilitaristen zurück. Wie können wir die Meriten und die Mängel unserer beiden Rivalen überprüfen, die beide gleichermaßen beanspruchen, eine Grundlage für die moralische Argumentation in der

liberalen Politik zu bilden? Sicher wäre es ein Leichtes, einfach eine schwache Formulierung einer dieser Theorien herauszugreifen und ihr Inkohärenzen oder fehlerhafte Prämissen nachzuweisen. Unserem systematischen Zweck wäre damit nicht gedient. Deshalb will ich - nach dem Prinzip einer *wohlwollenden Interpretation* - annehmen, daß beide Positionen eine immanente Kohärenz aufweisen; sowohl den Utilitarismus als auch den Kontraktualismus will ich in ihren überzeugendsten Fassungen zur Grundlage meiner systematischen Analyse machen. Doch die immanente Kohärenz sagt nichts über die Wahrheit der betreffenden Theorie aus; und diese soll hier überprüft werden.

Anstatt nun beide Theorien nur vergleichend gegenüberzustellen, will ich sie hier in einen fruchtbaren Dialog verwickeln, in dem sie sich wechselseitig schärfer profilieren und auch weiterentwickeln können. Im Gegensatz zu Ackerman (1980) und Habermas (1983 und 1991) gehe ich davon aus, daß unsere beiden Kriterien nicht durch den Dialog als oberstem Kriterium substituiert werden können. Der Dialog kann nicht bestimmte Überzeugungen ersetzen; inhaltliche Überzeugungen müssen in den Dialog eingebracht werden und neue Überzeugungen müssen am Ende des Dialogs stehen (Ricoeur 1990, 335). Deshalb möchte ich das Prinzip des kooperativen Dialogs als *methodologisches Prinzip* für meine Diskussion, nicht als Alternative zu den beiden Kandidaten verstanden wissen. Der Ausgang dieses Dialogs ist offen, doch die Möglichkeiten seines Ausgangs sind nicht unbegrenzt. Entweder wir erhalten die klare Rechtfertigung einer Theorie auf Kosten der Widerlegung der anderen, oder wir enden mit einer Synthese beider Theorien. Eine weitere Möglichkeit wäre eine radikal pluralistische Schlußfolgerung, nach der beide Theorien als gleichermaßen gültige Interpretationen der moralischen Grundlagen der liberalen Politik erscheinen. Doch vielleicht können wir dann wenigstens die guten Gründe und die jeweiligen Grenzen für die Geltungsansprüche der beiden Theorien festlegen. Skeptisch bin ich gegenüber den in der analytischen Philosophie beliebten *knock-down* Argumenten. Hier teile ich Nozicks Vorbehalte gegenüber einer „*coercive philosophy*“; schließlich sei es nicht *nett*, jemanden dazu zu zwingen, eine bestimmte Meinung anzunehmen. Vor allem sind *zwingende* Argumente dann nicht *nett*, wenn es darum geht, die staatliche Zwangsbefugnis zu legitimieren; man würde den politischen Zwang auch noch mit Hilfe eines philosophischen Zwangs unterbauen. Attraktiver scheint da schon Nozicks Modell eines intellektuellen Judos:

“Mightn’t there be a legitimate use of argument, in self-defence against argumentative bludgeoning by others? Could one wield arguments to attack the other

person's position, but only after he has attacked your own - intellectual karate in response to his initiating argument? Alternatively, arguments might be used solely to disarm an attacker. Deftly, the force of the assault could be diverted or even turned against the attacker - intellectual judo or aikido." (1981, 5)¹⁷

In diesem Sinne möchte ich unsere beiden Kandidaten in einen fiktiven Dialog verwickeln, der sich eine einfache und hoffentlich relativ unumstrittene Argumentationsregel zu eigen macht. Ein Argument ist nur dann überzeugend, wenn gezeigt werden kann, daß jeder mögliche Einwand dagegen bereits auf die eine oder andere Weise auf bestimmte Elemente eben dieses Arguments zurückgreifen muß. Wenn eine Seite eines Disputs zeigen kann, daß der Erfolg des Arguments der anderen Seite von der Richtigkeit einer Annahme der eigenen Seite abhängt, dann kann diese Seite für sich beanspruchen, wenigstens einen lokalen Sieg in diesem Disput davongetragen zu haben. Doch das wird auch für die andere Seite von Vorteil sein; schließlich hat man eine gemeinsame Grundlage gefunden, auf welcher das Gespräch fortgesetzt werden kann.

Mit dieser Argumentationsregel möchte ich zu zeigen versuchen, daß der Erfolg der utilitaristischen Kritik der Vertragstheorie von einigen Annahmen ihres Rivalen abhängt. Damit wird die Vertragstheorie selbst zur *Bedingung der Möglichkeit* ihrer utilitaristische Herausforderung. Wenn das richtig sein sollte, dann muß auch der Utilitarist - in seinem eigenen Interesse - einige der Grundannahmen der Vertragstheorie annehmen. Die Struktur der politischen Vernunft zwingt den Utilitaristen nicht, bestimmte Dinge zu glauben; doch sie wird erweisen, daß er bereits unvermeidlich an bestimmte Dinge glaubt, um überhaupt eine Kritik der vertragstheoretischen Position formulieren zu können. Dann kann der Utilitarist immer noch abstreiten, daß er diese Annahme macht; und solange wir ihn nicht überzeugt haben, wird der Disput dann tatsächlich als weiterhin offen beendet werden müssen. Wir wenden damit eine transzendentalphilosophische Methode an, die übrigens schon Bentham zum Nachweis der Richtigkeit des Utilitätsprinzips empfohlen hat:

¹⁷ Gadamer hat hier eine weniger sportlich-spielerische Vorstellung davon, wie ein kooperativer Dialog aussehen kann, der dann auch für *beide* Seiten von Vorteil ist: „Die erste Bedingung für die Kunst des Gesprächs ist, sich jeweils des Mitgehens des Partners zu versichern. ... Ein Gespräch führen verlangt, den anderen nicht niederzuargumentieren, sondern im Gegenteil das sachliche Gewicht der anderen Meinung wirklich zu erwägen. Sie ist daher eine Kunst des Erprobens.“ (1960, 349) Den *gegenseitigen Vorteil* läßt Nozick außer acht; im Judo gibt es immer einen Gewinner und einen Verlierer, der Angreifer wird schließlich aufs Kreuz gelegt! Im gelingenden Gespräch können dagegen beide Seiten gewinnen. Während Brandt explizit auf der Suche nach "zwingenden" (*coercive*) Argumenten ist (GR, 224 und 229), lehnt auch Rawls die Zwangsmethode in der politischen Philosophie ab (PL, 45).

„When a man attempts to combat the principle of utility, it is with reasons drawn, without his being aware of it, from that very principle itself. His arguments, if they prove any thing, prove not that the principle is wrong, but that, according to the applications he supposes to be made of it, it is misapplied.“ (1988, 4f.)

Wir wollen genau diese transzendentalphilosophische Vorgehensweise, welche die Bedingungen der Möglichkeit eines Arguments hinterfragt, zur Verteidigung des Prinzips der allgemeinen Zustimmungbarkeit verwenden. Dieser lokale Sieg der Vertragstheorie wird jedoch seinen Preis fordern; denn angenommen, es kann gezeigt werden, daß der utilitaristische Gegner von einigen Grundannahmen der Vertragstheorie richtigen Gebrauch macht, muß auch akzeptiert werden, daß manche utilitaristischen Einwände gegen die Vertragstheorie gerechtfertigt sind. Das Resultat unseres kooperativen Dialogs wird keine vernichtende Niederlage des Utilitarismus sein; der Vertragstheoretiker wird sich wohl zur Revision einiger seiner eigenen Annahmen veranlaßt sehen. Beide sollen die gültigen Elemente in der Sicht ihrer Rivalen anerkennen lernen, und beide Seiten sollen angesichts dieser Kritik dazu gebracht werden, ihre Ausgangsüberzeugungen dieser Kritik entsprechend zu modifizieren und zu verbessern. Beide Seiten sollen also von dem Dialog profitieren, der hier stattfinden soll; beide Seiten haben jedoch auch einen Beitrag zu leisten, damit er gelingt. Jede der drei utilitaristischen Herausforderungen, die nun vorgestellt werden sollen, enthält ein Körnchen Wahrheit und wird den Kontraktualisten dazu bringen, seine Position so zu reformulieren, daß sie dieser Kritik dann standhalten kann.

Was zunächst als Herausforderung des Kontraktualismus erschien, wird in sein Gegenteil verkehrt. Es wird einen weiteren Grund geben, die kontraktualistische Position anzunehmen. Haben wir mit diesem Projekt Erfolg, dann ist es auch nicht mehr selbstverständlich, daß die Vorhersage des baldigen Absterbens des Utilitarismus wahr werden und er sich früher oder später gewissermaßen von selbst erledigen wird. Bernard Williams, der allerdings auch einer kontraktualistischen Begründungsprozedur wenig Sympathie entgegenbringt, wird dann seine voreilige Grabrede zum angekündigten Ableben des Utilitarismus zurücknehmen müssen: „*The day cannot be too far off in which we hear no more of it.*“ (1973b, 150). Denn weiterhin wird der Utilitarismus eine wichtige Rolle in der Klärung der richtigen Begründungsprozedur der Moraltheorie spielen. Weiterhin wird eine kontraktualistische Position auf ihren Gegenpart - nicht zuletzt zum Zwecke der Verbesserung und Präzisierung der eigenen Position - angewiesen sein. Die drei konstitutiven Elemente des Utilitarismus - der Konsequentialismus, eine Theorie des individuellen wie auch des kollektiven Guten und der Imperativ der

Maximierung dieses Werts - müssen auf die eine oder andere Weise auch in der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft berücksichtigt werden.

Der Gang der Untersuchung, den ich hier noch vorstellen möchte, ist nun als eine Konkretisierung dieses Modells des kooperativen Dialogs auf die Debatte zwischen den Utilitaristen und den Kontraktualisten zu verstehen. Den kontraktualistischen Rahmen, den Rawls' *A Theory of Justice* enthält, möchte ich als Ausgangspunkt der vorliegenden Abhandlung nehmen. Alle neo-utilitaristischen Kritiker der Vertragstheorie haben Rawls' Theorie zu ihrem wichtigsten Bezugspunkt gemacht; sie unternehmen einen Versuch, auf seine Kritik des Utilitarismus zu antworten. Interessanterweise hat nun aber Rawls in seinen jüngeren, unter dem Titel *Political Liberalism* erschienenen Vorlesungen die Bezugnahme auf den Utilitarismus weitgehend fallen lassen. Er scheint nicht mehr an einer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus interessiert; für das neue Problem der politischen Stabilität in einer pluralistischen Gesellschaft stellt er keine echte Konkurrenz für den Kontraktualisten mehr dar; die monistische Moraltheorie des Utilitarismus kann die spezielle Herausforderung, die vom Phänomen eines weltanschaulichen Pluralismus für die politische Philosophie ausgeht, gar nicht wahrnehmen. In meinen Augen kann aber Rawls' neuer Ansatz sehr gut für eine umfassende Antwort auf seine neo-utilitaristischen Kritiker verwendet werden. Auch wenn das Thema als solches dort nicht mehr explizit abgehandelt wird, so wird hier die Alternativposition des Kontraktualismus gegenüber dem Utilitarismus wesentlich gestärkt.¹⁸

Sechs Etiketten, die jeweils in den Überschriften der sechs zentralen Kapitel dieser Arbeit genannt werden, sollen einige grundsätzliche Möglichkeiten der Argumentation in der politischen Philosophie benennen. Den Anfang meiner Untersuchung macht die Präsentation von

¹⁸ Rawls motiviert die Fortentwicklung seiner Theorie mit einer Inkonsistenz zwischen Teil I und Teil III von *A Theory of Justice* einerseits und seinem Aufsatz *The Independence of Moral Theory* (1975b) andererseits, auf welche Samuel Scheffler (1979a) hingewiesen hat (PL, xv). Diese Inkonsistenz ist direkt mit der Utilitarismus-Kritik von Rawls verknüpft. Sie besteht in der Annahme, daß eine Moraltheorie auf keinem bestimmten Kriterium der personalen Identität aufruht. Doch wenn dem so ist, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch eine utilitaristische Gesellschaft mit einem schwachen Kriterium der personalen Identität in der Zeit wohlgeordnet in dem Sinne sein kann, als ihre Mitglieder ebenfalls einen Gerechtigkeits-sinn - nun im Sinne des Utilitarismus - entwickeln können und das (utilitaristisch gefaßte) Rechte zum Bestandteil ihrer je eigenen Vorstellung des Guten machen könnten. Das Problem des *Political Liberalism* ist deshalb weder die Revision der Grundannahmen von *A Theory of Justice* noch auch die Entwicklung einer neuen Alternative zum Utilitarismus, sondern die Lösung des theorieinternen Problems der politischen und psychologischen Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft (vgl. Abschnitt 7. 2.).

Rawls' grundlegender Intuition der Verschiedenheit von Personen. Diese liegt sowohl seiner Kritik des Utilitarismus wie auch seiner eigenen Version einer Vertragstheorie zugrunde. Sein Argument nimmt im wesentlichen den folgenden Verlauf: 1. Personen, so lautet die Prämisse, sind verschieden, und jede Moralthorie hat diese Verschiedenheit angemessen zu berücksichtigen. 2. Der Utilitarismus, und diese Feststellung ist Ergebnis einer Beschreibung der utilitaristischen Moralthorie, nimmt diese Verschiedenheit von Personen nicht ernst (TJ § 5, 27). 3. Deshalb, so lautet nun die Schlußfolgerung, taugt das Kriterium des größten Gesamtnutzens nicht als Grundlage einer Moralthorie und ist durch das Kriterium des Gesellschaftsvertrags zu ersetzen. Die Aufgabe unserer Arbeit wird nun zunächst darin bestehen, die hier als Prämisse fungierende Intuition zu interpretieren; die These des zweiten Kapitels läuft auf die Behauptung hinaus, daß diese Intuition ein bestimmtes Verständnis der Begriffe der praktischen Rationalität wie auch der distributiven Moralität zum Ausdruck bringt und gleichzeitig eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Begriffen vornimmt.

Drei mögliche Ansatzpunkte einer Kritik dieses Arguments von einem utilitaristischen Standpunkt sind vorstellbar; diese drei Strategien bilden zugleich auch die drei grundlegenden Möglichkeiten der Kritik eines philosophischen Arguments (Goldman 1994): Denn man kann erstens anzweifeln, daß die *Prämisse* eines Arguments korrekt ist. Zweitens kann man in Frage stellen, daß die *Schlußfolgerungen* aus diesen Prämissen gerechtfertigt sind. Vielleicht sind dazu Zusatzannahmen notwendig, die nicht ausgewiesen und begründet sind. Und drittens läßt sich fragen, ob das Argument für den betreffenden Kontext überhaupt *relevant* ist, ob es überhaupt Auswirkungen auf unsere bereits bestehenden Überzeugungen und Meinungen zeitigen wird. Ein Argument kann also *schwach* sein, weil seine Prämissen bereits falsch angesetzt wurden, obgleich sich die betreffenden Schlußfolgerungen tatsächlich aus diesen Prämissen ziehen lassen. Ein Argument mag ja zu den richtigen Schlußfolgerungen kommen, doch wenn es auf falschen Prämissen beruht, ist es nur von begrenztem, bestenfalls manipulatorischem Interesse. Mit einem richtigen Ergebnis, das nur aufgrund falscher Gründe und glücklicher Zufälle gewonnen wurde, kann man nicht zufrieden sein. Weiterhin kann ein Argument *falsch* sein, wenn zwar die Prämissen richtig sind, doch die Schlußfolgerungen sich daraus nicht mit Notwendigkeit ergeben. Man hat in diesem Fall vielleicht einen Fehler in der Schlußfolgerung gemacht, oder man hat neue Prämissen verwendet, die selbst fehlerhaft sind. Und zuletzt muß auch das Publikum, müssen die Leser oder die Hörer eines Arguments mit in Betracht

gezogen werden. Wenn das Argument nämlich keinen Einfluß auf seine Zuhörerschaft hat, wenn sich aus intellektuellen Spielereien keine Veränderung von Überzeugungen ergibt, so entbehrt das Argument jeglicher Tragweite. Es ist für seinen Adressaten dann *irrelevant*, unabhängig davon, ob dieses Argument nun richtig, schwach oder falsch ist. Gemäß dieser Schematisierung einer Überprüfung von Argumentationen gibt es drei Möglichkeiten, die Kritik des Utilitarismus und die Fundierung der Vertragstheorie durch Rawls' Intuition der Verschiedenheit von Personen anzugreifen.

Zunächst könnte somit ein Utilitarist die Richtigkeit der Intuition einer Verschiedenheit von Personen in Frage stellen. Dieser Möglichkeit werde ich in meinem dritten Kapitel unter Zuhilfenahme der metaphysischen Revision der Theorie der personalen Identität von Derek Parfit nachgehen. Sodann kann man sich auch die Frage stellen, ob denn die Intuition der Verschiedenheit von Personen schon ein hinreichender Grund für die Ablehnung des Utilitarismus ist. Richard M. Hare jedenfalls verneint diese Frage. Es könnte sich nach einer kritischen Prüfung des Status der Intuition herausstellen, daß sie mit einer utilitaristischen Fundierung der politischen Moralität kompatibel ist. Mit dieser kompatibilistischen Akkodation der Intuition von Rawls in einer utilitaristischen Moraltheorie will ich mich im vierten Kapitel beschäftigen. Ein dritter Ansatzpunkt der utilitaristischen Kritik wäre schließlich die Frage, ob die Intuition der Verschiedenheit von Personen für unseren konkreten politischen Kontext überhaupt von praktischer Relevanz ist. Gerade das Ideal des Gesellschaftsvertrags beruht auf hypothetischen Annahmen, die nicht mit den wirklichen Verhältnissen einer Gesellschaft übereinstimmen. Der Utilitarismus besitzt gegenüber der Vertragstheorie den großen Vorteil, daß er auf keine idealen oder fiktiven Verhältnisse Bezug nehmen muß, um konkrete Normen für die politische Praxis moralisch zu rechtfertigen. Russell Hardin und andere haben unter Bezugnahme auf die Notwendigkeit der praktischen Relevanz einer Moraltheorie eine dritte Möglichkeit der Kritik der Vertragstheorie aufgezeigt, mit der ich mich im fünften Kapitel beschäftigen möchte.

Im sechsten und siebten Kapitel will ich mögliche Antworten auf diese Kritiker aus vertragstheoretischer Perspektive formulieren. Diese Antworten möchte ich unter dem allgemeinen Titel der politischen Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien präsentieren, die mit einer dynamischen Dimension der politischen Vernunft im siebten Kapitel ergänzt werden und ihren Abschluß finden soll. Damit sollen die revisionäre Metaphysik, die kompatibilistische Kritik und der Vorwurf der praktischen Irrelevanz teilweise zurückgewiesen und teilweise in den politi-

schen Konstruktivismus mit aufgenommen werden, welcher nun die neue Basis der vertragstheoretischen Grundlegung einer liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit bildet. Dabei will ich zeigen, daß diese drei Herausforderungen - gemäß unserem Prinzip des kooperativen Dialogs - auf die politische Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien angewiesen sind. Dadurch erhält meine Untersuchung gewissermaßen ein transzendentalphilosophisches Herzstück, das die Bedingungen der Möglichkeit eines Arguments offenlegen will. Die drei Kritiken sind zwar teilweise korrekt, doch treffen sie nicht ihr Ziel. Es wird sich vielmehr herausstellen, daß die Vertragstheorie gestärkt aus der Debatte mit dem Utilitarismus hervorgehen wird. Die Intuition einer Verschiedenheit von Personen wird von Rawls derart modifiziert und revidiert, daß sie eine präzisere und gegenüber den drei utilitaristischen Herausforderern resistente Grundlegung der Vertragstheorie erlaubt. In diesem Sinne will ich im sechsten und siebten Kapitel das Potential der neueren Arbeiten von Rawls für die Entgegnung auf seine neo-utilitaristischen Kritiker herausarbeiten.

Hat Parfit den Inhalt der Intuition der Verschiedenheit von Personen angegriffen, so antwortet Rawls nun, daß Personen nur partiell verschieden sind und tatsächlich einige Ziele teilen, die sie in einer gesellschaftlichen Einheit zusammenführen. Denn die Bürger einer gerechten Gesellschaft teilen die Sorge um die Gerechtigkeit ihrer politischen Institutionen, die sie weniger verschieden machen als Rawls ursprünglich annahm. Daher werden diese Bürger auch eine gemeinsame öffentliche oder besser politische Identität entwickeln und bestimmte politische Wertvorstellungen teilen. Trotzdem gehen sie weiterhin gleichzeitig ihren je individuellen Lebensplänen nach; ihre Verschiedenheit im Sinne eines bestimmten Verhältnisses von Rationalität und Moralität wird nicht grundlegend angetastet.

Hares Kritik setzt am Status der moralischen Intuition an. Rawls entgegnet hierauf, daß dieser Status nicht auf einer bestimmten moralischen oder metaphysischen Doktrin beruht. Es genügt, wenn man diesen Status als bloß politischen versteht; das heißt, Personen sind nur im politischen Leben als voneinander verschieden zu denken. Das schließt nicht aus, daß manche Personen diese für die politische Moralität grundlegende Idee für ihr Privatleben verwerfen. Als Privatperson kann der Bürger einer liberalen Gesellschaft durchaus das utilitaristische Prinzip der Gesamtnutzenmaximierung zu seinem obersten Moralprinzip - und sogar zum Inhalt seiner Konzeption eines guten Lebens - machen. Er kann dann immer noch den aus anderen Quellen fundierten Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls' *A Theory of Justice* zustimmen. Ein Argument für den Utilitarismus als Fundament der politischen Mo-

ralität stellt diese Konzession des Vertragstheoretikers aber nicht dar. Selbst wenn der Utilitarismus zum gleichen Resultat wie die vertragstheoretische Entscheidungsprozedur kommt, so ist damit kein Argument für den Utilitarismus gewonnen, sondern nur für die beiden Theorien gemeinsame liberale Konzeption der politischen Gerechtigkeit. In einem übergreifenden Konsens kann diese vielleicht von Moraltheorien unterschiedlichster Provenienz getragen und unterstützt werden. Rawls beansprucht also gar keine definitive Antwort auf den Status seiner Konzeption zu geben; damit würde er sich auch dem Faktum des Pluralismus einer modernen Gesellschaft entgegenstellen. Hare hat dagegen Probleme, eben dieses Faktum des Pluralismus in seiner utilitaristischen Moraldoktrin zu akkomodieren.

Auch die Reichweite und die damit zusammenhängende praktische Relevanz der moralischen Intuition wird sich zuletzt als flexibler und dynamischer erweisen, als man das allein aus *A Theory of Justice* hätte ablesen können. Die Vertragstheorie kann sich durchaus einer Moralphysiologie von liberalen Personen und einer nicht-idealen Theorie öffnen, die auch die ungünstigsten Verhältnisse der politischen Wirklichkeit berücksichtigt. Sie kann zum einen zeigen, wie sich ein Gerechtigkeitssinn in jedem einzelnen Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft herausbilden wird; damit wird die Vertragstheorie für das einzelne Individuum praktisch relevant. Zudem kann die Vertragstheorie den Weg eines geschichtlichen Transformationsprozesses vorzeichnen, der den Übergang von nicht-idealen Verhältnissen zu einer wohlgeordneten Gesellschaft aufzeigt; diese Dynamik der politischen Vernunft werde ich im letzten Kapitel abhandeln.

Ich beende meinen Argumentationsgang mit einer zusammenfassenden und weiterführenden Überlegung zur Selbstauthentifizierung der Verfassung der politischen Vernunft. Die Bestimmung der Struktur der politischen Vernunft besteht dabei zunächst in einer Identifizierung der einzelnen Elemente der politischen Vernunft. Hierzu wird vor allem die doppelte Unterscheidung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und von reinem und empirischem Modus des Vernunftgebrauchs von Bedeutung sein. Anschließend werden diese verschiedenen Elemente in eine entsprechende Beziehung zueinander gesetzt. Die Dynamik der politischen Vernunft ergibt sich daran anknüpfend aus der Bestimmung des Verhältnisses des philosophischen Ideals zur politischen Realität. Sie resultiert aus der Beziehung von Rationalität und Moralität zu den verschiedenen Formen der Irrationalität und der Immoralität, die unser politisches Leben kennzeichnen.

Wenn das Hauptanliegen dieser Untersuchung in der systematischen Überprüfung der respektiven Stärken und Schwächen der kontraktuali-

stischen und utilitaristischen Moraltheorie und der sich daraus ergebenden Bestimmung der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft besteht, so werden wir jedoch auch verschiedentlich interessante Einzelprobleme streifen: Zum einen werden wir beispielsweise mehrmals auf das Prinzip der Öffentlichkeit zu sprechen kommen; dann müssen wir auch substantielle Probleme wie Freiheitsrechte, Verteilungsgerechtigkeit und demokratische Partizipation im Auge behalten; daneben werden wir an verschiedenen Stellen dieser Untersuchung auf die Frage nach der Beziehung von individuellem und kollektivem Handeln und sich daraus ergebenden Fragen nach der individuellen und kollektiven Verantwortlichkeit stoßen. Auf die eine oder andere Weise stehen diese weiterführenden Fragen aber immer mit unserem Hauptziel der Bestimmung der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft in Zusammenhang.