

Schluß: Die Selbstbezeugung der Vernunft

Am Ende unseres Argumentationsganges seien die in verschiedenen Richtungen verlaufenden Diskussionsfäden noch einmal zu einem Knoten geschnürt, indem ein besonderer Aspekt der politischen Vernunft aufgegriffen und vertieft wird. Er setzt sich mit einem letzten fundamentalen Einwand gegenüber unserer Darstellung ihrer Struktur und Dynamik auseinander: Woher nehmen wir die Gewißheit, daß wir mit dieser Struktur und Dynamik das *Vernunftvermögen* des Menschen in bezug auf die spezifisch politische Dimension seiner Existenzweise zutreffend charakterisiert haben? Wie läßt sich unsere Vermutung bestätigen, daß die reine Vernunft der empirischen übergeordnet und die theoretische der praktischen Vernunft nachgeordnet ist? Gibt es Anlaß zu der Annahme, daß ein guter moralischer Grund nach der *internalistischen* These sich als Motiv in unseren Handlungsdispositionen wird wiederfinden lassen? Und in welchem Sinne ist zuletzt überhaupt der Begriff einer *Begründung* oder einer *Legitimation* zu verstehen, wenn wir von der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien oder von verschiedenen Kriterien der politischen Legitimität reden? Worin zeichnet sich unser Vernunftvermögen überhaupt gegenüber anderen Vermögen aus? Und wie läßt es sich außerdem plausibel machen, daß es nicht auf die bloße Verfolgung je partikularer und personenbezogener *Interessen* zurückzuführen, nur aus einer möglichst authentischen Affirmierung je kontextbezogener und relativistischer *Identitäten* oder der metaphysischen Einsicht in die ewige Wahrheit bestimmter *Ideen* herzuleiten ist? Was garantiert die Irreduzibilität und die Priorität des *praktisch-moralischen* Gebrauchs der Vernunft sowohl gegenüber ihrem *individual-* bzw. *sozial-pragmatischen* Gebrauch einerseits als auch gegenüber ihrem *ethischen* Gebrauch andererseits?

Antworten auf diese skeptischen Rückfragen gegen den strukturellen Aufbau und die dynamische Kraft der politischen Vernunft lassen sich nicht auf unmittelbare und direkte Weise geben. Meine abschließende These lautet vielmehr, daß wir in verschiedenen Formen und innerhalb verschiedener Gebiete Zeugnisse von der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft besitzen; der Ursprung dieser Zeugnisse ist auch

nicht in einer der Vernunft fremden Substanz oder Autorität zu lokalisieren. Selbst Gott, die Natur, eine privilegierte Intuition, eine höhere Einsicht können von der Vernunft Zeugnis ablegen, doch sie tun dies nicht Kraft eigener Autorität; sie spiegeln dabei vielmehr den Aufbau und das Vermögen der Vernunft in einer von ihr verschiedenen Materie wider. Geschrieben hat diese Zeugnisse zuletzt immer die Vernunft selbst; sie ist ihr Autor; die Vernunft kann ihre Struktur und Dynamik selbst bezeugen, und am wirkungsvollsten tut sie dies, wenn man sie auf radikale Weise in Frage stellt. Einen letzten Grund, eine endgültige Rechtfertigung der Vernunft und ihrer Kräfte quasi durch sich selbst kann es nicht geben; sie muß ihre komplexe innere Verfaßtheit und ihre Wirkungskraft in bezug auf äußere Umstände in jeweils neuen Situationen immer wieder aufs Neue in Frage und unter Beweis stellen: Wir können dann nur mit ihrer Hilfe versuchen, sie in den von ihr hinterlassenen Zeugnissen wiederzuerkennen und uns ein Bild von ihr zu machen; in diesem Fall würde die Vernunft also ein Selbstporträt von sich zeichnen, und die vorliegende Untersuchung läßt sich demnach als den Versuch einer solchen Selbstbeschreibung der Vernunft auf dem Gebiet der Politik verstehen. Doch könnten ihr bei diesem Versuch natürlich Fehler unterlaufen, denn die Vernunft ist sich selbst auch nicht völlig transparent (Rawls PL, 97); sie kann vielmehr nur ihren eigenen Spuren nachgehen, die sie in der Geschichte eines Gemeinwesens, im Lebenslauf einer Person hinterlassen hat; diese Spuren können sie aber auch zu recht abwegigen Schlußfolgerungen führen.

Eine letzte Sicherheit und Gewißheit gibt es somit nicht, die Vernunft kann sich höchstens in verschiedenen Kontexten immer wieder aufs Neue bewähren; unter dem Titel der *Selbstbezeugung* der Verfassung der Vernunft wollen wir dieses Phänomen ausleuchten. Was wir unter einer rationalen Begründung oder Rechtfertigung von theoretischen Erkenntnissen oder moralischen Normen verstehen, kann mit diesem Begriff der Selbstbezeugung umschrieben werden; die Möglichkeit einer rationalen Begründung kann nur mit Hilfe dieser indirekten Strategie nachgewiesen werden. Die Vernunft hat Zeugnis von sich abgelegt, längst bevor wir uns die Frage nach ihrer Struktur und Dynamik gestellt haben; insbesondere erhalten wir ein Zeugnis von der Struktur und Dynamik der Vernunft, wenn wir die Strategien der Reduktion der praktischen auf die theoretische oder der Reduktion der reinen praktischen auf die empirisch praktische Komponente der Vernunft näher untersuchen. Dann erweist sich regelmäßig, daß diese Strategien jeweils Voraussetzungen in Anspruch nehmen müssen, die sie selbst nicht mehr ausweisen können. Der Reduktionsversuch der Moral auf die Metaphysik, das haben wir bei Parfit gesehen, kommt nicht ohne Anleihen bei einer

bestimmten Ethik des guten Lebens aus; auch Hares utilitaristische Universalisierungsprozedur gelangt nur deshalb zu moralisch gehaltvollen Konklusionen, als es zuletzt einfach unsere gegebenen moralischen Intuitionen als zweckmäßige Mitteln zur Vermehrung des allgemeinen gesellschaftlichen Nutzens proklamiert; und diejenigen, die das Ideal des Gesellschaftsvertrags der praktischen Irrelevanz überführen wollten, kapitulieren zuletzt doch nicht einfach vor der real-historischen Existenz mannigfaltiger Formen der Irrationalität und Immoralität. Implizit bedürfen auch sie eines idealen moralischen Standards, welcher ihnen erst die Rede von schwierigen, einer unmittelbaren Realisierung einer Gerechtigkeitskonzeption im Wege stehenden Umständen verstattet.

Auch Rawls kann in seiner Prozedur eines politischen Konstruktivismus bestimmte Voraussetzungen, die er zu deren Start zu Hilfe nimmt, nicht begründen; doch er erhebt diesen Anspruch gar nicht. Nur ist er sich im Gegensatz seiner utilitaristischen und auch mancher vertragstheoretischen Gegenspieler im klaren darüber, daß er ohne diese Voraussetzungen einer intern differenzierten Struktur der politischen Vernunft nicht auskommen kann. Die *politische Konzeption der Person* und die Idee einer fairen sozialen Kooperation stellen für ihn die nicht zu entbehrenden Ausgangsannahmen für die Ausführung der ersten Aufgabe der politischen Philosophie, der Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit dar; sie sind eine Interpretation dessen, was wir mit der Rede von einem *reinen Gebrauch der praktischen Vernunft* im Sinn haben könnten. Wenn also diese Voraussetzungen nicht zu beweisen sind, so bezeugen sie doch ihre Notwendigkeit im Scheitern all der Versuche, die sie nicht in Anspruch zu nehmen behaupten. Wenn der Nachweis, daß diese Voraussetzungen nicht auf tiefer liegende Gründe zurückzuführen sind, unmöglich ist, so ist damit nicht schon ein hinreichendes Argument dafür gegeben, daß das reine praktische Vernunftvermögen entweder auf ein theoretisches oder auf ein bloß empirisch praktisches Vernunftvermögen reduziert werden kann.

Das einfachste Zeugnis, das die Vernunft von sich selbst ablegt, wird in ihrem Gebrauch offenkundig; die *Praxis des Urteilens und des vernünftigen Handelns* ist der schlüssigste Nachweis für Realität und Gel tung dieser Bezeugung. Im Tun und im Unterlassen, im Sprechen, im Zuhören und unter Umständen auch im Schweigen können wir die Wirkungsmächtigkeit der Vernunft dokumentieren. Zeugnis von ihrer Struktur und Dynamik legt die Vernunft ab, indem sie ihre *Multipolarität* und die wechselseitige *Komplementarität* dieser Polaritäten, indem sie ihre Dynamik in Psychologie und Politik unter jeweils verschiedenen, auch ungünstigen Umständen im Argumentieren und Handeln aktualisiert. Solange aber zwischen den verschiedenen Elementen der

Struktur der Vernunft kein tiefgreifender Widerspruch auftaucht, ist das Unternehmen einer Verteidigung des Gebrauchs unserer mannigfaltigen Vernunftvermögen von einem externen, die Vernunft übersteigenden Standpunkt überflüssig; es wäre, nebenbei gesagt, auch nicht möglich und zum Scheitern verurteilt.

Wie sollte man auf vernünftige Weise gegen die Möglichkeit einer vernünftigen Argumentation argumentieren? Sicher ist es faktisch möglich, eine Aussage mit Hilfe eines unvernünftigen Arguments anzugreifen; doch Überzeugungskraft wird dieses Argument nur durch einen - sei er auch nur strategisch verwendeten - Appell an die Vernunft erhalten; selbst eine Kritik der Vernunft legt somit ein Zeugnis von deren Dynamik ab; auf eigenen Füßen kann die Unvernunft nicht stehen. Erheblich unproblematischer scheint es dagegen, die Realität und Geltung der Vernunft durch ein vernünftiges Gespräch zu dokumentieren; eine rationale Handlung ist sich selbst genug; für irrational lässt sie sich nur anhand eines anderen Maßstabes oder Kriteriums der Rationalität erklären. Erst der rationale Hintergrund erlaubt uns, einzelne Handlungen oder auch Institutionen als irrational zu identifizieren. Freilich haben wir es hier mit einem *zirkulären Argument* zu tun, doch es wird wohl das einzige mögliche Argument sein, mit Hilfe dessen wir uns der Möglichkeit des Vorrangs des Gebrauchs der reinen Vernunft vor der empirischen Vernunft versichern können. Die Anerkennung einer Zirkularität, die sich aus dieser Selbstbezeugung ergibt, bringt gleich zwei große Vorteile mit sich: Ein radikaler *Skeptizismus* oder ein moralischer *Relativismus* wird dadurch ebenso vermeidbar wie eine *metaphysische Dogmatik* bzw. eine starre Handhabung von *universalistischen Prinzipien* ohne Berücksichtigung der besonderen Umstände des Denkens und Handelns.

Zeugnis von ihren Fähigkeiten wird uns die Vernunft auf verschiedenen Gebieten in verschiedenen Formen ablegen. Je nachdem, welcher Aufgabe wir uns stellen, wird der spezielle Aufbau, das Zusammenspiel verschiedener Elemente und Wirkkräfte innerhalb der Vernunft zu je anderen Ergebnissen führen. Die *Kohärenz* und *Einheitlichkeit* der Vernunft muß durch ihre *Flexibilität* und *Anpassungsfähigkeit* nicht verloren gehen; in eine strenge Systematik lässt sie sich ohnehin nicht pressen. Unmöglich ist es auch, die Formen und Ergebnisse des Vernunftgebrauchs für alle verschiedenen Gebiete umfassend darzustellen; was jedoch geleistet werden kann, ist die Aufzeichnung der je verschiedenen Zeugnisse, die verschiedene Momente der Vernunft von sich selbst abgelegt haben. Wir wollen deshalb rückblickend die wesentlichen Formen des Vernunftgebrauchs unterscheiden und deren Platz innerhalb des Aufbaus der Vernunft insgesamt bestimmen. Die Selbstbezeugung der

Vernunft, nimmt keine *extra-* bzw. *supra-rationalen* Quellen für die Begründung der Ergebnisse verschiedener vernünftiger Verfahrensformen für sich in Anspruch; sie besteht in der Darstellung und Demonstration einer umfassenden Einheit, Kohärenz und Komplementarität der verschiedenen Modi und Anwendungsgebiete des Vernunftgebrauchs. Sie nimmt Voraussetzungen für sich in Anspruch, die sich zwar theoretisch anfechten lassen, in der Praxis aber eine besondere Art der Bestätigung erhalten. Das mag für die Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption genug sein, wenn dieses Vorgehen auch keinen strengen *Beweis* oder eine *Letztbegründung* darstellt.

"Being designed to reconcile by reason, justification proceeds from what all parties to the discussion hold in common. Ideally, to justify a conception of justice to someone is to give him a proof of its principles from premises that we both accept, these principles having in turn consequences that match our considered judgments. Thus mere proof is not justification. A proof simply displays logical relations between propositions. But proofs become justification once the starting points are mutually recognized, or the conclusions so comprehensive and compelling as to persuade us of the soundness of the conception expressed by their premises." (TJ § 87, 580f.)

Diese Konzeption dessen, was überhaupt unter der Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption zu verstehen ist, wird in jüngeren Schriften von Rawls deutlicher, in denen er von einer *Selbstbezeugung* oder -*beglaubigung* (*self-authentication*) der Verfassung der Vernunft spricht:

"The authentication of a form of reason consists in explaining its place and role within what I shall call the constitution of reason as a whole. For Kant there can be no question of justifying reason as such; for reason must answer all questions about itself from its own resources..., and it must contain the standard for any critical examination of every use of reason: the constitution of reason must be self-authenticating." (1989, 102; vgl. PL, 100)

Um die *selbstbezeugende* Verfassung der Vernunft aus den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung zu extrapolieren, will ich zunächst drei Schritte vorwärts und zuletzt noch einen großen Schritt zurück an den Ausgangspunkt unserer Untersuchung machen. Die drei ersten Schritte bestehen in der zusammenfassenden Darstellung der drei wichtigsten Unterscheidungen, die dem Argumentationsgang der vorliegenden Untersuchung zugrunde lagen. Im letzten Schritt, der uns zurück zu den eingangs bestimmten Aufgaben der politischen Philosophie bringt, will ich noch einmal die Frage nach dem Verhältnis der philosophischen Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption zum Ideal der demokratischen Selbstbestimmung eines Gemeinwesens in Form auch einer inhaltlichen Bestimmung dieser Gerechtigkeitskonzeption aufgreifen.

Hinsichtlich der Verfassung der Vernunft im allgemeinen unterscheide ich vier Formen des Vernunftgebrauchs; die Bezeugung dieser vier Formen geschieht mit Hilfe einer Präsentation ihrer Rollen in der umgreifenden Struktur der Vernunft. Dann gehe ich spezieller auf die Struktur der politischen Vernunft ein; die Politik zeichnet sich gegenüber anderen Formen der menschlichen Praxis durch die autoritative Ausübung von Herrschaft mit Hilfe von Zwangsmitteln aus. Zuletzt geht es dann um das Verhältnis von Vernunft zur Unvernunft, auch um das Verhältnis von politischer Moral zum Irrationalen und zum Bösen; dieses Verhältnis war der Ausgangspunkt für eine Betrachtung über den dynamischen Aspekt der politischen Rationalität. Die Ausübung von Zwang wird sich wegen der Tatsache einer nur partiellen Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien als notwendig erweisen; und inwieweit die politische Vernunft bei einer nur *partiellen Befolgung* einer Gerechtigkeitskonzeption oder *unter ungünstigen Umständen* bei deren Anwendung die Transitionsprozesse hin zu gerechteren Verhältnissen begleiten oder befördern kann, ist ebenfalls Gegenstand der Frage nach der dynamischen Wirkungsmacht der politischen Vernunft.

Die Verfassung der Vernunft ist zunächst durch eine erste Unterscheidung zwischen einem *theoretischen* und einem *praktischen* Vernunftgebrauch gekennzeichnet. Der theoretische Gebrauch der Vernunft besteht in der Bestimmung unserer Kenntnisse über die Welt; er ermöglicht uns die Rechtfertigung unserer Meinungen. Der praktische Gebrauch der Vernunft hat dagegen unsere evaluativen Einstellungen zum Gegenstand, er bezieht sich auf unsere Wünsche, unsere Werturteile und schließlich auch auf unsere Handlungen selbst. Die praktische Vernunft beschäftigt sich mit der Hervorbringung von Gegenständen gemäß der Konzeption dieser Gegenstände, während die theoretische Vernunft mit der Erkenntnis vorgegebener Gegenstände beschäftigt ist. Die pragmatische Kritik (Rorty 1989, 20; Putnam 1990, 175) meldet an dieser strengen Unterscheidung zwischen theoretischen Aussagen über eine uns vorgegebene Welt und praktischen Anweisungen über das uns von unseren Interessen einen gewichtigen Zweifel an; die handlungsanleitenden Wertvorstellungen der Azteken lassen sich etwa nicht unabhängig von ihrer theoretischen Weltanschauung begreifen. Doch soll uns diese Kritik an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen.

Gehen wir einen Schritt weiter: Das praktische Vernunftvermögen erscheint uns nun als seinerseits intern differenziert, und die zweite Unterscheidung legt diese interne Struktur der praktischen Vernunft offen. Sie ist auch wesentlich umstrittener als die erste Unterscheidung, und die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung war wesentlich auf einen

indirekten Nachweis der Bedeutung und Relevanz dieser zweiten Unterscheidung für die Beantwortung der zentralen Fragen einer politischen Philosophie gerichtet. Die praktische Vernunft sollte sozusagen Gelegenheit erhalten, von ihrer inneren Verfassung Zeugnis abzulegen. Die zweite Unterscheidung bezieht sich auf den *reinen* im Gegensatz zum *empirischen* Vernunftgebrauch und überkreuzt sich mit der ersten Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebrauch der Vernunft.

Sowohl auf dem Gebiet der Theorie als auch auf dem Gebiet der Praxis finden wir die beiden Modi des entweder reinen oder des empirischen Vernunftgebrauchs. Die *analytische* Unterscheidung dieser verschiedenen Modi besagt dabei natürlich keineswegs, daß in der *realen* Ausübung des Vernunftvermögens diese nicht in vielfacher Hinsicht wechselseitig aufeinander bezogen wären. Der empirische Modus des theoretischen Gebrauchs der Vernunft wird nach Kant beispielsweise erst durch eine bestimmte Gattung des Gebrauchs der reinen theoretischen Vernunft ermöglicht: die *synthetischen Urteile a priori* konstituieren unsere Erfahrungserkenntnisse wie auch die Gegenstände unserer Erfahrungen; und ebenso ist der empirische Modus des praktischen Gebrauchs des Vernunftvermögens bei Kant mit dem reinen Modus des praktischen Vernunftvermögens innerhalb eines vielschichtigen Voraussetzungs- und Subordinationsverhältnisses verknüpft. Ausführlicher gilt unser Augenmerk nun aber dem Wechselspiel von empirischem und reinem Vernunftgebrauch in der politischen Praxis.

Lassen wir die vier aus dieser doppelten Unterscheidung resultierenden Elemente der Struktur der Vernunft nacheinander Revue passieren: Was die Theorie angeht, so bezieht sich der empirische Modus des Vernunftgebrauchs auf unsere einzelnen Meinungen über gegebene Objekte, in der Praxis geht es um einzelne Wünsche und Neigungen; doch über einzelne Meinungen hinaus gibt es zunächst bestimmte Voraussetzungen unserer Erkenntnisse, wie etwa das Kausalitätsgesetz. Außerdem können wir beispielsweise metaphysische Spekulationen über die Welt im ganzen, über Gott und unsere Seele anstellen, die über unsere empirischen Erfahrungsmöglichkeiten hinausreichen und nicht im bloß empirischen Gebrauch der Vernunft ihren Ursprung haben können. Sie haben ihre Wurzeln im reinen Modus des Vernunftgebrauchs, der auch ohne empirisches Anschauungsmaterial auskommen kann und sich dieses mit Hilfe der *Einbildungskraft* selbst beschafft. Auf einem anderen Blatt steht dabei, inwieweit der reine Gebrauch der spekulativen Vernunft zu rechtfertigen ist.

Außerdem gibt es im Feld der Praxis bestimmte moralische Reaktionen gegenüber selbst begangenem und erlittenem Unrecht, die ihren

Ursprung nicht im bloß empirischen Modus des praktischen Gebrauchs der Vernunft haben können. Die Rechte anderer Personen veranlassen uns deshalb unter Umständen zur Einschränkung der Realisierung aller unserer Wünschen und Neigungen; das ist vernünftig, obwohl sich eine solche Einstellung nicht rational - und zwar rational im Sinne der Verfolgung und Beförderung dessen, was wir uns wünschen - erklären läßt. Intuitiv nehmen wir an, daß sich die Vernunft in ihrem moralischen Gebrauche nicht auf ein bloß instrumentalistisches Rationalitätskonzept reduzieren läßt (Scheffler HM, 61ff.); gerade moralische Reaktionen wie die *Empörung* oder der *Groll* machen die spezielle Autorität der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche deutlich. So setzen wir eine irreduzible Autorität des reinen Vernunftgebrauchs in einer Praxis voraus, die uns den Maßstab des Rechten und eventuell auch denjenigen eines objektiven von unseren gegebenen Wünschen unabhängigen Begriff des Guten gibt. Jeglicher Bedeutung entbehrt die Unterscheidung zwischen den beiden Modi des Vernunftgebrauchs also nicht; daß diese Unterscheidung allerdings Gültigkeit und auch eine praktische Relevanz für sich beanspruchen darf, das ist der Inhalt der These, daß der bloß empirische Modus des praktischen Vernunftgebrauchs, also die Zweckrationalität, nicht hinreicht, um etwa die Grundlagen der politischen Gerechtigkeit offenzulegen. Es bedarf dazu eines über die bloßen Wünsche und Neigungen hinausgehenden Modus des Vernunftgebrauchs, der sich nicht theoretisch beweisen, sondern nur in der praktischen Anwendung oder in seinen konkreten Auswirkungen bezeugen läßt.

Wie diese verschiedenen Formen des Vernunftgebrauchs nun zusammenhängen, ist Grundfrage der vorliegenden Untersuchung gewesen. Kants Philosophie kann als ein Versuch verstanden werden, die wechselseitige *Irreduzibilität* dieser vier Formen des Gebrauchs unseres Vernunftvermögens aufzuzeigen, eine Irreduzibilität, die mit einer gleichzeitigen strukturellen *Interdependenz* der einzelnen Strukturelemente der politischen Vernunft einhergeht. Die Stärke von Rawls' politischer Philosophie scheint mir darin zu bestehen, diesen Versuch einer zwar *differenzierten*, dennoch aber *kohärenten* Darstellung der heterogenen Verfaßtheit der Vernunft in bezug auf die für unsere pluralistischen Gesellschaften typischen Probleme der Politik wiederholt zu haben; auf dem Gebiet der Politik zeitigen nun alle vier Formen des Gebrauchs der Vernunft je spezifische Resultate.

Der *reine theoretische Gebrauch der Vernunft* wird uns in einer liberalen Gesellschaft zu einer Vielzahl umfassender Doktrinen und Weltanschauungen führen, die rivalisierende Ansprüche erheben, was die Erklärung des Ursprungs und der Bestimmung der Welt, inklusive unseres eigenen Platzes darin, angeht. Diese Form des Vernunftgebrauchs

mag uns auch bei der Etablierung einer entweder *personalen* oder *kollektiven Identität* unentbehrliche Hilfe leisten; aus dieser Auffassung unserer Identität werden wir dann Handlungsanweisungen hinsichtlich des erstrebenswerten *Guten* im privaten oder sozialen Leben ableiten können. Die Metaphysik kann also für unsere ethische Selbstverständigung, für die Deutung unserer grundlegenden Interessen das Fundament bilden; nur gibt es in einer liberalen Gesellschaft eine Vielzahl von Selbst- und Weltbildern, und die Politik darf sich dabei keinerlei Autorität bei der Prüfung ihrer respektiven Wahrheitsansprüche anmaßen. Das Faktum des Pluralismus resultiert aus dieser Selbstbeschränkung der politischen Macht gegenüber den möglichen Resultaten des Gebrauchs der reinen theoretischen Vernunft.

Der *reine praktische Vernunftgebrauch* wird uns die Begründung und - mit Abstrichen - auch einen Beitrag zur Bestimmung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit erlauben, die auch den umfassenden, aus dem reinen theoretischen Vernunftgebrauch hervorgegangenen Doktrinen die sogenannten *Bürden des Urteils* hinsichtlich ihrer Reichweite für die Grundlegung einer politischen Moral auferlegt. Eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit enthält Prinzipien der Verteilung von Rechten und Gütern in einer Gesellschaft, die das Kriterium auch für die Verfassungsgebung bilden; sie enthält dabei auch Prinzipien der Verteilung von politischen Mitwirkungsrechten sowie der Verteilung von Verantwortlichkeiten an die Mitglieder einer Gesellschaft und geht daher einer konkreten verfassungsrechtlichen Institutionalisierung der demokratischen Herrschaftsorganisation und -ausübung voran. Bei der Verfassungsgebung selbst sind neben den Gerechtigkeitsprinzipien zusätzlich die spezifischen historischen, kulturellen und geographischen Umstände und Gegebenheiten einer Gesellschaft mit zu berücksichtigen.

Vom *empirischen theoretischen Vernunftgebrauch* legen die verschiedenen empirischen Wissenschaften ein Zeugnis ab; was das Gebiet der Politik anbelangt, so ist er insbesondere auch für die Frage nach der *Öffentlichkeit* einer Gerechtigkeitskonzeption von Bedeutsamkeit. Das von der Konzeption der politischen Gerechtigkeit ausgesprochene *Sollen* ist dann auch Bestandteil des *Wissens* aller Bürger einer Gesellschaft. Sie wissen um die Gerechtigkeitsprinzipien, und sie wissen außerdem, daß sie allgemein befolgt werden; das Wissen darum, daß die Gerechtigkeitskonzeption Grundlage der *Deliberation* in einer Gesellschaft ist, spielt eine entscheidende Rolle für die Motivation, diese Prinzipien selbst zu befolgen und bildet so eine unverzichtbare Voraussetzung für die Stabilität einer gerechten Gesellschaft. Ist das *Sollen* und dessen Basis allgemein bekannt, fällt das *Wollen* umso leichter; die *Kognitionen* der Gesellschaftsmitglieder spielen also eine indirekte Rolle auch

für ihre *Volitionen und Motivationen*. Es ist hier nicht der Wahrheitsbezug, der allein entscheidend ist; wichtig ist nur, daß die Gerechtigkeitsprinzipien öffentlich gemacht werden, allgemein bekannt oder wenigstens, in einer schwächeren Formulierung, allgemein zugänglich sind.

Der *empirische praktische Vernunftgebrauch* - Resultate seiner Ausübung sind die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens der Bürger - wird manchmal auch Ergebnisse haben, die sich nicht wie von selbst der Konzeption der politischen Gerechtigkeit unterordnen. Der *übergreifende Konsens* stellt die Vermittlungsinstanz aller vier Formen dar; ausgehend von einer durch die reine praktische Vernunft begründeten und durch die empirische theoretische Vernunft publik gewordenen Gerechtigkeitskonzeption erlaubt er es, die Ergebnisse auch der reinen theoretischen wie der empirisch praktischen Ausübung unseres Vernunftvermögens mit in eine stabile und gerechte Gesellschaft zu integrieren. Das Sollen kann also über verschiedene Wege Eingang ins empirische Wollen der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft finden. Die moralische Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien durch den reinen Gebrauch der praktischen Vernunft erweist sich somit auch als mit dem Faktum des Pluralismus kompatibel, das aus dem freien Gebrauch des theoretischen und empirisch-praktischen Vernunftvermögens resultiert.

Die Struktur der politischen Vernunft resultiert aus einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Modi des Gebrauchs ihrer Elemente. Die zentrale These für die vorliegende Untersuchung, die sich mit den Alternativen *Gesellschaftsvertrag* versus *größter Gesamtnutzen* als Kriterien politischer Legitimität beschäftigt, läuft darauf hinaus, daß der reine praktische Vernunftgebrauch nicht auf andere Formen des Vernunftgebrauchs zu reduzieren ist. Das ist der Kerngedanke der Idee auch des *Gesellschaftsvertrags*, welcher die Gerechtigkeitsprinzipien aus der Ausübung der Fähigkeit zur *kollektiven Autonomie* der Staatsbürgerschaft hervorgehen sieht. Diese Behauptung kann nicht direkt bewiesen werden; meine Argumentation bestand vielmehr darin, die inakzeptablen Konsequenzen ihrer Ablehnung aufzudecken. Der Preis wäre zu hoch, wenn wir die politische Gerechtigkeit aus anderen Formen des Gebrauchs der Vernunft ableiten wollten. Von Kant her ist uns diese *Irreduzibilität* und *Priorität* des reinen Vernunftgebrauchs vor allem auf dem Gebiet der einzelnen Person bekannt; ordnet sie die Bestimmung ihres Willens den Wünschen und Neigungen (oder den sozialen Normen und Konventionen) unter, verliert die Person ihre Autonomie. Deshalb müssen Personen nicht auf die Befriedigung ihrer *Wünsche* und *Neigungen* verzichten; sie brauchen auch nicht gegen die *sozialen Normen* und *Konventionen* zu handeln, um ihre Autonomie

unter Beweis zu stellen; doch sie machen ihren Willen weder von sozialen, äußeren Normen noch von psychologischen, inneren Neigungen abhängig. Umgekehrt müssen sie auch nicht alle ihre persönlichen Neigungen und sozialen Normen von der Ausübung des reinen praktischen Vernunftvermögens abhängig machen; innerhalb vernünftiger Grenzen können sie ihren irrationalen Vorlieben oder kulturellen Überlieferungen durchaus frei spielen lassen.

Auch auf das Wechselspiel von *Metaphysik* und *Moraltheorie* lässt sich dieses wechselseitige Irreduzibilitätsverhältnis übertragen: Wenn die Metaphysik nicht das Fundament einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit bildet, wenn sich also der praktische Gebrauch der Vernunft nicht aus deren theoretischen Gebrauch herleiten lässt, so ist doch umgekehrt auch die politische Moralität nicht Fundament der Metaphysik, so lässt sich doch aus dem reinen Gebrauch der praktischen Vernunft keine Aussage über den Anfang, die Zusammensetzung und das Ende des Universums treffen. Die unbegründbare Vermutung eines Vermögens zur personalen oder politischen Autonomie freier und gleicher Personen in einer wohlgeordneten Gesellschaft erlaubt uns keine Schlußfolgerungen über den Aufbau der Welt und die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Der *naturalistische*, das Sollen aus dem Sein ableitende Fehlschluß darf also nicht durch einen *normativistischen*, das Sein aus dem Sollen ableitenden Fehlschluß substituiert werden. Unsere Untersuchung galt der strukturellen Verfaßtheit und der motivationalen Dynamik der politischen Vernunft, nicht der allgemeinen Verfaßtheit der modernen Gesellschaft; eine Gerechtigkeitstheorie ist keine Sozialphilosophie.

An Schärfe gewinnt diese Konstellation auf dem Gebiet der Politik. Die Verfehlung des Ideals der personalen Autonomie ist Sache eines Individuums allein, in der Politik würde die Ableitung der Konzeption der politischen Gerechtigkeit aus der *empirisch* praktischen Vernunft allein zu katastrophalen Konsequenzen führen. Wenn das Ethos eines Gemeinwesens in der Vermehrung des Gesamtnutzens und nicht in der Beachtung der Menschen- und Bürgerrechte besteht, sind die Konsequenzen moralisch bedenklicher, als wenn der einzelne Mensch nur an die Beförderung seines Glücks und nicht an die Freiheit seines Willens denkt. Eine *paternalistische* Regierung, die allein auf die Wohlfahrt der Staatsbürger, nicht auf deren Rechte achtet, ist eine größere Bedrohung für die Autonomie der Person und deren Rechte als ein hedonistisches Individuum, das die Beförderung des eigenen Wohlergehens selbst über das Vermögen zur autonomen Selbstbestimmung stellt. Gleiches gilt für den Versuch der Ableitung von Prinzipien der Gerechtigkeit aus einem nur Experten zugänglichen, metaphysischen oder technischen Wissen.

Trotz ihrer Irreduzibilität bleiben diese vier Formen aufeinander verwiesen; die reine praktische Vernunft ist sowohl auf die empirisch praktische als auch auf die empirisch theoretische Vernunft angewiesen. Erst in dieser *komplementären Doppelbeziehung* wird die Einheit und Kohärenz der Vernunft bezeugt; deshalb kommt auch der utilitaristischen Denkfigur, innerhalb bestimmter Grenzen, eine gewisse Bedeutung auf dem Gebiet der Politik zu. Denn sicherlich bedarf es der Bestimmung auch eines *gemeinsamen Gutes*, an dem alle Teil haben können, das sich aber nicht durch eine bloße Agglomeration von Einzelnutzen konstituiert; darüber hinaus bedarf es der Berücksichtigung der Konsequenzen, es bedarf auch eines Bewußtseins, daß *Opfer* unumgänglich sind, daß beispielsweise im Gesundheitswesen oder in der Vorsorge für künftige Generationen eine Berücksichtigung auch des größten Gesamtnutzens innerhalb der von der politischen Gerechtigkeit gezogenen Grenzen erforderlich ist. Sicher kann auch auf das *Expertenwissen* in einer komplexen Gesellschaft deshalb nicht mehr verzichtet werden; der empirisch theoretische Vernunftgebrauch hat daher auch einen wichtigen Platz innerhalb des Strukturaufbaus der politischen Vernunft einzunehmen.

Auf dem Gebiet der Politik treten neben die Vernunft auch mannigfaltige Formen der *Unvernunft*; Personen können unvernünftig oder böse sein, gesellschaftliche Verhältnisse können irrational sein, die Umstände können so sein, daß sie die Anwendung vernünftiger Maßstäbe nicht ohne weiteres zulassen. Eine gewisse Popularität hat heute die These erlangt, daß eine bestimmte Konzeption der Vernunft, die Zweckrationalität, selbst zur Irrationalität der heutigen Verhältnisse beitrage; deshalb könnte auch die Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft nicht mehr strikt aufrecht erhalten werden; die Gegensätze haben sich sozusagen in ihr Gegenteil verkehrt. Aus der hier entwickelten Perspektive läßt sich dieser These entgegenhalten, daß die Zweckrationalität in der Struktur der politischen Vernunft nur ein Element darstellt: Sie ist der empirisch praktischen Vernunft gleichzusetzen; sie ist in dieser Struktur eingebettet und wird von anderen Elementen dieser Struktur begrenzt. Doch die Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft wird aus diesem Grund nicht schon insgesamt hinfällig, erst durch die Entgegensetzung einer anderen Form der Vernunft läßt sich ein angeblicher Totalitarismus der Zweckrationalität als unvernünftig bezeichnen.

Die *Irrationalität* kann immer nur ein Versagen bei der Ausübung eines vorhandenen Vernunftvermögens darstellen; ohne die Fähigkeit zum Gebrauche der Vernunft ließe sich nicht vom Scheitern ihres Gebrauchs in einzelnen Fällen sprechen. Ein eigenständiger Status kommt der Irrationalität jedenfalls nicht zu. Sie wird durch eine Entgegenset-

zung definiert; erst der Gebrauch des Maßstabes dessen, was uns als Vernunft gilt, erlaubt auch, von einer Irrationalität im Denken, Meinen und Handeln zu sprechen. Unvernunft ist wesentlich auf ihr Gegenteil bezogen, sie läßt sich allein mit Hilfe des Maßstabes der Vernunft lokalisieren. Das gilt so nicht im gleichen Maße für die Vernunft selbst, denn sie ist nicht wesentlich auf die Unvernunft bezogen. Wir haben innerhalb der Struktur der Vernunft ein besonderes Element herausgehoben, das eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit fundiert und Ausdruck und Ergebnis des Vermögens zur politischen Autonomie eines Gemeinwesens ist. Die Betrachtung der Verfaßtheit der politischen Vernunft möchte ich nun noch um die Bestimmung ihres Verhältnisses zu ihrem Gegenstück komplettieren; dabei vertrete ich zwei aufeinander bezogene Thesen: Sie stellen weitere Argumente für die Doktrin des Gesellschaftsvertrags und gegen utilitaristische Versuche dar, die sich eine Bestätigung durch verschiedenen Begrenzungen oder durch das Versagen des praktischen oder theoretischen Gebrauchs der Vernunft versprechen. Denn zum Teil wird in manchen Versionen des Utilitarismus eine Konzeption der politischen Moral geradezu auf bestimmte Formen der theoretischen oder praktischen Irrationalität gegründet.

Erstens darf die Artikulation der Struktur der politischen Vernunft und die sich daran anschließende Begründung und Bestimmung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit nicht von der bloßen Existenz verschiedener Formen der Irrationalität beeinflußt oder gar abhängig gemacht werden. Ein Mord ist schließlich kein Argument gegen das fünfte Gebot: „Du sollst nicht töten!“ Eine Lüge besagt nichts gegen die moralische Forderung, die Wahrheit zu sagen. Die Tatsache, daß Gerechtigkeitsprinzipien nicht befolgt werden, ist nicht einfach belanglos für das Geschäft ihrer Begründung und Bestimmung; doch kann das Faktum der Existenz der Unvernunft zum Zwecke dieses Geschäfts vorübergehend eingeklammert werden. Eine Moraltheorie hat sich nicht an erster Stelle der Frage ihrer praktischen Relevanz zu stellen; sie kann zunächst als eigenständige ideale Theorie konzipiert werden.

Zweitens bedarf es aber eines weiteren Schrittes in Richtung der gegebenen Verhältnisse. Und wir haben hier zwei Teile der nicht-idealen Moraltheorie unterschieden: Die Verhältnisse können so aussehen, daß die Gerechtigkeitsprinzipien nicht generell und nur *partiell befolgt* werden; oder aber die *Verhältnisse sind so ungünstig*, daß die Gerechtigkeitsprinzipien gar nicht zur Anwendung kommen können. Die praktische Relevanz ist nun ein wesentlicher Bestandteil der Moraltheorie, doch sie kann erst in diesem zweiten Schritt einer nicht-idealen Theorie aufgezeigt werden. Der Begriff der politischen Vernunft muß eine Antwort auf die Existenz von Irrationalität in ihren verschiedensten Formen

ermöglichen; die Bestimmung der Gerechtigkeitsprinzipien ist zwar nicht durch die Unvernunft beeinflußt, doch Gerechtigkeitsprinzipien können auch auf bestehende Verhältnisse, die nicht von der Vernunft bestimmt sind, bezogen werden. Die Weigerung, die Existenz der Unvernunft in Person und Politik als für die Formulierung einer Gerechtigkeitskonzeption autoritativ anzusehen, beinhaltet nicht die Leugnung ihrer Existenz.

Neben der theoretischen und der praktischen Form der Irrationalität ist zu unterscheiden, ob die Irrationalität im Denken oder Handeln der Person oder im Denken oder Handeln einer politischen Gemeinschaft auftritt. Was das Denken angeht, so ist eine Person irrational, wenn sie sich von ihren Wünschen und nicht von der zu ihrer Verfügung stehenden Evidenz bei der Bestimmung ihrer Meinungen leiten läßt; deutlich wird dieser Einfluß der Wünsche zum Beispiel bei der *Selbsttäuschung*. Im Handeln ist das Phänomen der *Willensschwäche* allein durch das Versagen der Rationalität zu erklären. Analog dazu kann man in der Politik von theoretischer Irrationalität sprechen, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien nicht bekannt sind und wir es mit einer *esoterischen* oder *selbst-zerstörerischen* Moraltheorie zu tun haben.

Eine nicht-ideale Moraltheorie stellt diesen Formen der Irrationalität in Theorie und Praxis das Ideal einer *Integrität* der Person oder eines politischen Gemeinwesens entgegen, die Integrität des Willens einer Person, insofern sie als die Realisierung des *Ideals der Selbstbestimmung* im Tun und Lassen gelten kann, läßt sich auch als die Bezeugung der *personalen* bzw. dann auch der *politischen Autonomie* verstehen. Sie beinhaltet Wahrhaftigkeit auf dem Gebiet der Theorie und Willenskraft auf dem Gebiet der Praxis, eine integere Person verfügt über eine wirksame höhergeordnete Handlungsmotivation, die sie zum rationalen Urteilen und Handeln veranlaßt; aber auch von einem integeren politischen Gemeinwesen kann man sprechen. Dieses wird dann insbesondere das Kriterium der Öffentlichkeit beachten; die Grundsätze der sozialen Kooperation sind in ihr allgemein bekannt oder jedenfalls für ihre Mitglieder gleichermaßen zugänglich.

Machen wir zuletzt einen großen Schritt zurück zum Anfang unserer Untersuchung und wenden wir uns noch einmal dem Verhältnis von Gerechtigkeitsprinzipien einerseits und der Ausübung der kollektiven Autonomie andererseits zu. Wir haben gesagt, daß die Ausübung der kollektiven Autonomie gerade mit der Annahme bestimmter Gerechtigkeitsprinzipien identisch sei; diese Identität stellt den Kerngedanken der Theorie des Gesellschaftsvertrags dar. Die utilitaristische Denkfigur des größten Gesamtnutzens stellt diese Identität in Frage, denn sie erkennt

das Vermögen einer kollektiven Autonomie nicht an; somit stellt der Utilitarismus den grundlegenden Wert der Selbstbestimmung eines politischen Gemeinwesens in Frage. Von diesem Punkt ausgehend können wir noch einmal die wichtigsten neo-utilitaristischen Kritiken an Rawls' Vertragstheorie in einer systematischen Form zusammenfassen und gleichzeitig zurückweisen. Wir können, nehmen wir die Struktur und Dynamik der politischen Vernunft zur Grundlage, drei grundsätzliche Möglichkeiten unterscheiden, wie der reine praktische Vernunftgebrauch in der Politik reduziert werden kann. Natürlich nimmt dabei nicht nur der Utilitarismus solche Reduktionen vor, denn bestimmte *rational-choice*-Varianten der Vertragstheorie gehen ähnlich vor. Entweder findet sich der reine praktische Vernunftgebrauch also auf den reinen theoretischen, den empirisch theoretischen oder den empirisch praktischen Gebrauch der Vernunft reduziert; oder es handelt sich um eine Mischstrategie, die mehrere Reduktionen gleichzeitig vornimmt.

Im Gegensatz zu diesen Versuchen bietet Rawls' Darstellung des Gesellschaftsvertrags die Möglichkeit, die politische Autonomie eines Gemeinwesens mit Hilfe der *Irreduzibilität* und der *Interdependenz* der verschiedenen Elemente der Struktur der politischen Vernunft zu denken. Der Gesellschaftsvertrag stellt das Analogon zur personalen Autonomie auf einer kollektiven Ebene dar, diese Analogie macht jedoch die politische Autonomie keineswegs von der personalen Autonomie aller Bürger des Gemeinwesens abhängig. Die politische Autonomie eines Gemeinwesens kann auch gewährleistet sein, wenn nicht alle seine Mitglieder eine personale Autonomie ausbilden; und umgekehrt kann die Ausbildung der personalen Autonomie auch unter politisch nicht autonomen Verhältnissen gewährleistet sein. Habermas' These der *Gleichsprünglichkeit* von privater und öffentlicher Autonomie ist deshalb als normativem Postulat einer idealen Theorie zuzustimmen, doch kann es bei der empirischen Realisierung, also bei der Verfassungsgebung oder bei Reformbestrebungen, zu einem Spannungsverhältnis zwischen den Werten der personalen und der politischen Integrität kommen. Schon Rousseau hat sich deshalb in seiner Schrift *Emile ou de l'éducation* die Aufgabe gestellt, ein Vorbild für die Erziehung eines Kindes zum integeren Menschen in einer Gesellschaft zu entwickeln, die eben nicht nach den im *Contrat social* entwickelten Prinzipien geordnet ist.

Außerdem bezieht sich das Legitimationskriterium des Gesellschaftsvertrags auf die Konstitution einer Gesellschaft insgesamt und geht daher auch der Demokratie als Form der Herrschaftsausübung voraus. Rousseau hat Hobbes auch nicht ersetzt; Hobbes Theorie der kontraktualistischen Konstitution und Legitimation einer politischen Herrschaftsordnung überhaupt bildet vielmehr erst die Voraussetzung, um

dann mit Rousseau von einer demokratischen Ausübung der Gesetzgebung innerhalb dieses Rahmens zu sprechen; das bedeutet nicht, daß der Gesellschaftsvertrag nun quasi aus der Ausübung der privaten Autonomie der Staatsbürger hervorgeht und damit die Ausübung des Vermögens zur politischen Autonomie des demokratischen Volkswillens vorwegnimmt. Es ist vielmehr umgekehrt so, daß nicht die demokratisch legitimierte Gesetzgebung, sondern der Gesellschaftsvertrag selbst der Ort ist, an dem die politische Autonomie eines Gemeinwesens ihren authentischen Ausdruck finden kann; und an diesem Ort ist die politische Autonomie tatsächlich mit der Ausübung der personalen Autonomie gleichhursprünglich.

Die Entgegenseitung von Gesellschaftsvertrag und größtem Gesamtnutzen sollte nicht zu einer pauschalen Verwerfung des utilitaristischen zugunsten des kontraktualistischen Kriteriums der politischen Legitimität führen. An verschiedenen Stellen unseres Argumentationsganges haben wir gesehen, daß manche Elemente der utilitaristischen Denkfigur an bestimmten Stellen in eine informierte kontraktualistische Darstellung des Gebrauchs der politischen Vernunft integriert werden kann. Sie erscheinen dort aber nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung; sie sind gemäß einer nun spezifisch kontraktualistischen Logik in die Struktur der politischen Vernunft mit aufgenommen.

Wenn wir die wichtigsten neo-utilitaristischen Kritiker der Theorie des Gesellschaftsvertrags behandelt haben, hatten wir neben einem rein *verständigungsorientierten* Interesse auch ein *strategisches* Interesse; sie haben uns geholfen, die Theorie des Gesellschaftsvertrags besser zu fundieren und präziser zu formulieren. Außerdem haben uns die Utilitaristen auch nachdrücklich auf das Problem der praktischen Relevanz einer Moraltheorie aufmerksam gemacht. Die Rekonstruktion und Evaluation der neo-utilitaristischen Theorien hat uns wertvolle Dienste für die Selbstverständigung der Theorie des Gesellschaftsvertrags hinsichtlich ihrer moraltheoretischen Inhalte, ihres kritischen Status und ihrer praktischen Relevanz geleistet. Doch verfolgten wir nicht nur ein *strategisches* Interesse; die utilitaristische Tradition der politischen Philosophie verdient es, um ihrer selbst willen ernst genommen zu werden; sie leistet einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung der zentralen Fragen der politischen Philosophie. Ihre *konsequentialistischen* Elemente werden für die praktische Anwendung aller Gerechtigkeitsprinzipien von Bedeutung sein; ihre *Theorie des individuellen und kollektiven Guten* in Form eines *größten, aggregierten Nutzens* wird die minimale Basis für die unvermeidbar notwendigen interpersonalen Nutzenvergleiche darstellen. Außerdem kommen die meisten Utilitaristen zu denselben liberalen Schlußfolgerungen wie die Vertragstheoretiker, und deshalb wer-

den auch sie den Ergebnissen des Gesellschaftsvertrags zustimmen können.

Wenn sich verschiedene Elemente des Utilitarismus an mehreren Stellen der Theorie des Gesellschaftsvertrags wiederfinden, so kann der Utilitarismus doch keine Alternative zum Kontraktualismus bereitstellen. Auch utilitaristische Moraltheoretiker unterschiedlichster Couleur, so haben wir gesehen, werben mit verschiedenen Mitteln um eine *rationale Zustimmung* für ihre Konzeptionen von politischer Moralität und Gerechtigkeit. Wenn wir die *Heterogenität* und *Kohärenz* der Struktur der politischen Vernunft zum Maßstab nehmen, an dem sich die Frage nach dem richtigen Kriterium der politischen Legitimität zu entscheiden hat, dann muß der utilitaristische Versuch als gescheitert angesehen werden. Das Resultat der Prüfung von drei neo-utilitaristischen Einwänden gegen die Vertragstheorie von Rawls führte gemäß der Argumentationsregel eines kooperativen Dialoges zur Schlußfolgerung, daß die Tiefenstruktur des Gesellschaftsvertrages erst die Basis darstellt, welche die Bedingungen der Möglichkeit dieser neo-utilitaristischen Einwände gegen die Lehre vom Gesellschaftsvertrag bildet; sie legen damit auch ein Zeugnis ab vom weiterhin unausgeschöpften Argumentationspotential der vernünftigen Idee des Gesellschaftsvertrags.

