

die mit *Benhabibs* Arbeiten vertraut sind, nur wenige neue Gedanken be-reithält, wird hier die interne Kohärenz ihrer Überlegungen als aufeinander aufbauende Teile einer komplexen Menschenrechtstheorie deutlich.

Svenja Ahlhaus

Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge University Press 2011. 642 Seiten. 79,25 \$.

*Gerald Gaus*, renommierter US-amerikanischer Philosoph, hat ein herausragendes Buch vorgelegt. Es ist einerseits ein Beitrag zu einer liberalen Theorie öffentlicher Vernunft. Andererseits unterscheidet es sich grundlegend von anderen Beiträgen, indem es auf eine umfangreiche Literatur unter anderem in den Bereichen der Spieltheorie, Psychologie sowie der biologische und kulturelle Evolution zurückgreift. Das Buch ist deshalb nicht immer leicht zu lesen und auch nicht leicht zusammenzufassen.

*Gaus* hat folgenden Ausgangspunkt: Liberale Theorie basiert auf der Annahme freier und gleicher Personen in dem Sinne, dass niemand eine Art natürliche moralische Autorität gegenüber einem anderen besitzt. Diese Annahme steht aber in einem Spannungsverhältnis zur grundlegenden Praxis gesellschaftlicher Moral (social morality). Damit meint *Gaus* das existierende System gesellschaftlicher Normen und Regeln, innerhalb dessen eine Person gegenüber einer anderen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen einfordern kann. Er stellt deshalb zwei Fragen: (1) Warum brauchen wir diese einschränkende Praxis? (2) Kann diese

Praxis mit unserem Status als freie und gleiche Personen in Einklang gebracht werden? Die erste Frage ist für *Gaus* wichtiger als für viele andere Theoretiker öffentlicher Vernunft. Seinem Lehrer Kurt Baier folgend, sind für *Gaus* Moral und Gerechtigkeit nicht nur wünschenswerte Dinge, von denen man nicht genug bekommen kann. Die realweltliche Praxis moralischer Forderungen und Verurteilungen sei häufig auch abstoßend. *Gaus* will deshalb im ersten Teil des Buches verstehen, warum wir diese Praxis überhaupt brauchen. *Gaus* folgt dabei zum Teil der Rational Choice-Tradition. Menschen sind häufig mit *mixed motive*-Situatiosn konfrontiert, in denen alle von der Kooperation profitieren, aber auch alle der Versuchung ausgesetzt sind, ihren Beitrag zur Kooperation zu verweigern. Internalisierte moralische Regeln können dieses Problem lösen. *Gaus* widerspricht aber Rational Choice-Theoretikern wie David Gauthier, die davon ausgehen, dass wir die moralische Praxis deshalb aus rationalem Eigeninteresse akzeptieren können. Denn wir brauchen die Verpflichtung gegenüber gesellschaftlicher Moral genau in den Situationen, in denen wir der Versuchung des Beträgens ausgesetzt sind, weil wir nicht glauben, dass die bestehenden Regeln unseren Interessen dienen. *Gaus*' Erklärung stellt daher nicht auf egoistischer Rationalität ab, sondern auf biologische und kulturelle Evolution: Menschliche Kooperation setzt die Entwicklung unserer Fähigkeiten voraus, moralischen Regeln zumindest zum Teil um ihrer selbst willen zu folgen, und die Nichtbefolgung dieser Regeln durch Andere herauszufinden und zu bestrafen. Kurz: Erfolgreiche menschliche Kooperation macht

die Praxis gesellschaftlicher Moral notwendig.

Im zweiten Teil des Buches will *Gaus* zeigen, wie diese Praxis mit unserem Status als freie und gleiche Personen in Einklang gebracht werden kann. Er folgt dabei einer Grundidee Kants: Wenn wir alle eine moralische Regel befürworten können, dann haben wir uns diese Regel in einem bestimmten Sinne selbst gegeben; wir sind dann nicht nur die Subjekte gesellschaftlicher Moral, sondern auch deren Autoren. Mehr noch als Rawls und andere betont *Gaus* jedoch die Tiefe und Breite unserer Uneinigkeit darüber, welche moralischen Regeln es auf der Basis welcher Werte geben soll. Die typische kantische Antwort auf dieses Problem, so *Gaus*, ist es, von dieser Uneinigkeit zu abstrahieren. Diese Abstraktion hilft aber wenig, da eine Person mögliche Regeln auf der Basis all ihrer Werte und Annahmen prüft. Nimmt man also die Uneinigkeit ernst, scheint das kantianische Projekt zu keinen klaren Ergebnissen zu kommen.

Um an diesem Punkt weiter zu kommen, greift *Gaus* auf eine Tradition zurück, die von Hume über Hayek bis zu heutigen Spieltheoretikern reicht. Diese Tradition sieht moralische Regeln als empirische Fakten mit einer pfadabhängigen Geschichte. *Gaus* argumentiert, dass sich freie und gleiche Bürger nicht auf ganz bestimmte moralische Regeln einigen könnten, sondern nur auf eine zulässige Menge von Regeln („eligible set“). Die Regeln in dieser Menge haben gemeinsam, dass sie von allen Personen gegenüber gar keiner Regel vorgezogen würden. *Gaus* zeigt, dass durch wiederholte soziale Interaktionen gesellschaftliche Konventionen entstehen können, die gleichsam eine Regel innerhalb der zulässigen Menge

„auswählen“. Anders formuliert: Die konkreten Regeln unserer gesellschaftlichen Moral sind letztlich „Nash-Gleichgewichte“ in einem moralischen Koordinationsspiel und haben als solche besondere moralische Eigenschaften. Auch wenn nicht die von uns befürwortete Regel zur Konvention geworden ist, haben wir dennoch ausreichenden Grund, ihr zu folgen.

*Gaus* hält deshalb einen Großteil der Moralphilosophie für „sektiererisch“. Es ginge nicht darum, immer neue kontroverse Argumente darüber zu entwickeln, welche Regeln innerhalb der zulässigen Menge die „richtigen“ sind – seien diese Argumente nun egalitär, links-libertär, rechts-libertär oder was auch immer. Eine sinnvolle, aber viel bescheidenere, Aufgabe der Moralphilosophie sei vielmehr zu prüfen, ob die historisch entstandene Moral einer bestimmten Gesellschaft innerhalb der zulässigen Menge sei. Ist dies der Fall, gäbe es keinen Grund für moralische Reform. Mehr noch: Moralische Reformen durch (mehrheits-)demokratische Institutionen und staatliche Zwangsgewalt seien hochgradig problematisch. Zwar können sie uns von einem unmoralischen „Nash-Gleichgewicht“ zu einem moralischen, – das heißt in die zulässige Menge – führen, aber sie können auch das genaue Gegen teil erreichen.

*The Order of Public Reason* ist so verzweigt und anspruchsvoll, dass es viel zu verdauen, aber auch viel zu kritisieren gibt. Auch die notwendige Kritik lässt sich schwer zusammenfassen. (Dem interessierten Leser seien die Ergebnisse des virtuellen Lesekreises auf publicreason.net nahegelegt.) Einige Punkte sollen hier aber kurz erwähnt werden. Eine offensichtliche Kritik ist, dass *Gaus* innerhalb der zulässigen

Menge eine Präferenz für den gesellschaftlichen Status Quo hat. Die Frage ist freilich nicht, ob einem – aus „sektiererischer“ Sicht – die Ergebnisse gefallen, sondern wie überzeugend *Gaus* zu diesen Ergebnissen kommt. Hier ist Kritik in der Tat angebracht. So sind zum Beispiel *Gaus'* Modelle der Entstehung sozialer Konventionen recht einfach gehalten. Dies ist kein Problem, wenn man Modelle gleichsam als Werkzeuge einsetzt: als analytisch nützliche Fiktionen. Wenn man aber real existierende moralische „Gleichgewichte“ als Nash-Gleichgewichte interpretiert und ihnen darüber hinaus moralische Eigenschaften zuschreibt, wird der beschränkte Realismus der Modelle zu einem Problem.

Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass *Gaus* seine „offizielle“ anti-sektiererische Linie nicht konsequent durchhält. In Kapitel 17 zum Beispiel entwickelt er einige sehr abstrakte moralische Grundprinzipien, auf die sich alle vernünftigen freien und gleichen Bürger einigen könnten, um die Uneinigkeit über konkrete moralische Regeln zumindest zu beschränken. *Gaus* ist dabei sehr vorsichtig, die Uneinigkeit über die Interpretation dieser Prinzipien nicht kleinzureden. Bei der späteren Anwendung dieser Prinzipien in konkreten Rechtfertigungen benutzt *Gaus* indes zum Teil konkrete Interpretationen, die durchaus kontrovers und somit „sektiererisch“ in seinem Sinne sind. Dies gilt zum Beispiel für *Gaus'* Rechtfertigung supermajoritärer Entscheidungsregeln im demokratischen Staat (Kapitel 23).

Der Staat stellt für *Gaus'* Theorie darüber hinaus ein grundlegenderes Problem dar. In seinem früheren Hauptwerk *Justificatory Liberalism* (1996) hat *Gaus* eine systematische Theorie

politischer Autorität entwickelt, die unter anderem an Locke anknüpft. Der Staat wird dabei vertragstheoretisch als eine Art Schlichtungsmechanismus verstanden, der innerhalb der zulässigen Menge konkrete Regeln auswählen und sanktionieren soll. Die Schlichtungsverfahren müssen dabei allen freien und gleichen Bürgern eindeutig gerechtfertigt werden können. In *The Order of Public Reason* rückt *Gaus* von dieser Sicht ab und sieht eine Art normativen Vorrang für die dem Staat vorgelagerte gesellschaftliche Moral: „justified social morality does not reduce to justified law“ (449). Im Zuge dessen muss *Gaus* auch eine neue Theorie politischer Autorität entwickeln, aber es ist höchst zweifelhaft, inwieweit ihm dies gelingt. Seine Idee ist es, auch unterschiedliche Varianten des Staates als pfadabhängige Gleichgewichte zu verstehen: Sie sind aus einer bestimmten politischen Kultur und Geschichte hervorgegangen; und solange sie innerhalb der „zulässigen Menge“ von Staaten bleiben, gibt es an ihnen nichts auszusetzen (455). Aber diese Übertragung von *Gaus'* Grundidee von der Autorität gesellschaftlicher Moral zur politischen Autorität führt zu zwei Problemen. Erstens gelingt es *Gaus* meines Erachtens nicht, die Menge zulässiger Staaten systematisch einzugrenzen. Er argumentiert, nur Demokratien seien zugelassen, aber die entsprechenden Argumentationen recht unklar und meines Erachtens schwach (451-4). Sein früheres Werk hat ein Prinzip politischer Gleichheit oder Fairness eingeführt, um die Demokratie zu rechtfertigen, aber ein entsprechendes Prinzip würde jetzt wohl den gewollten normativen Vorrang der gesellschaftlichen Moral gegenüber den Entscheidungen des Staates gefährden;

denn der demokratische Staat kann einigermaßen faire Verfahren wohl eher garantieren als ungesteuerte gesellschaftliche Evolution. Zweitens sind die Entstehung und der Wandel von Verfassungen analytisch kaum mit der Entstehung und dem Wandel informeller Konventionen zu vergleichen. Hier klafft eine große Lücke in Gaus' Argumentation.

Dass es bei einem so innovativen und spannenden Buch Kritikpunkte gibt, ist wenig erstaunlich. Wer sich für liberale Theorie, öffentliche Vernunft oder das Verhältnis von Moralphilosophie und moderner Sozialwissenschaft interessiert, dem sei *The Order of Public Reason* eindringlich zur Lektüre empfohlen.

Steffen Ganghof

**Reinhardt, Volker.** *Machiavelli oder Die Kunst der Macht. Eine Biographie.* München. C. H. Beck 2011. 400 Seiten.  
24,95 €.

Machiavelli habe viele Gesichter und trage mancherlei Masken, unter anderem ist vom Anarchisten, Zyniker, Idealisten, Analytiker, Agnostiker die Rede (20). Er sei eben ein politischer Denker, „der bis heute jeden angeht“ (21). So beginnt Volker Reinhardt, seit 1992 Professor für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit am historischen Department der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz), seine Biographie Machiavellis. Worin besteht deren Besonderheit gegenüber Machiavelli und der breiten Forschung (deren Gang und Stand nicht darstellt werden)?

Für Machiavelli bestimmen Verfall und Kontingenz den Kreislauf der strikt irdisch begriffenen politischen Herr-

schaft. Italien ist verwüstet, die Herrschaft der Barbaren droht. Eine Welt in Frieden und Gerechtigkeit ist, bei aller Akzeptanz für Konflikte und nicht intendierte Handlungsfolgen, weit entfernt, obwohl sie Frucht eines gut regierten Staates sein kann. Solche Aussagen leiten Machiavellis Theorie politischen Handelns (*Discorsi I, 6, 10*). Ein „kluger Kopf“ (*uno prudente*), meint Machiavelli (*Discorsi I, 18*), ist fähig, die Regeln des Regierens und der im Staat langsam keimenden Übel zu begreifen. Politisches Handeln kann den Zirkel von Verderbnis und Verfall brechen. Dabei werden Sein und Sollen unterschieden; Moral wie Amoral sind gleichermaßen Handlungsgründe, die nach den Umständen eingesetzt werden und sich vom Ziel einer republikanischen Verfassung „zum allgemeinen Besten“ leiten lassen. Das Erkennen der Gelegenheit (*occasione*), die Nutzung des günstigen, glücklichen Moments (*fortuna*), die Ausbildung des Handlungsvermögens (*virtù*) bilden Machiavellis theoretische und handlungsleitende Perspektive. Skinner (1981) betrachtet diese Absage an humanistische Moralität, wie sie die Handlungsziele Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Mut der Fürstenspiegel prägen, als Charakteristikum der „machiavellinischen Revolution“, jener sich aus dem Kontext zeitgenössischer Schriften abhebenden Originalität. Pocock (1975) bestimmt das „machiavellinische Moment“ im Kontext des Florentiner politischen Denkens von 1494 bis 1530, von der Vertreibung der Medici bis zum Ende der Republik Florenz. Münkler (1982) verbindet Ideen- und Krisengeschichte und bezieht Machiavellis Bestimmung von *fortuna* und *virtù* auf die „Folie der sozio-ökonomischen Dynamik des