Peter Kinderle

Politische Vernunft

Ihre Struktur und Dynamik

BAND 53

ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu diesem Buch:

Das vorliegende Werk ist von doppeltem Wert: Es entfaltet eine Theorie der politischen Vernunft, die sowohl der Maximierung des Allgemeinwohls verpflichtet ist, als auch Fragen der nationalen Selbstbestimmung und der internationalen Gerechtigkeit berücksichtigt. Desweiteren informiert es die Leser des deutschen Sprachraums über den aktuellen Stand der Auseinandersetzung zwischen der Vertragstheorie Rawls' und den utilitaristischen Gegenpositionen von Parfit, Hare sowie Hardin.

Rinderle lays out a theory of political reason which emphasizes the following idea: maximization of the general welfare of the masses is as much an obligation as the question of national selfdetermination and international justice. At the centre of his work stands the debate between the contractual theory of Rawls and the opposing position of utilitarianism of Parfit, Hare and Hardin.

Der Autor: Dr. phil. Peter Rinderle, geb. 1963, forscht und lehrt im Bereich der praktischen Philosophie und Demokratie-Theorie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen zur politischen Philosophie, internationalen Gerechtigkeit und Moralpsychologie.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Rinderle

Politische Vernunft

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alber-*Reihe*
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep
und Jean-Claude Wolf

herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 53

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Peter Rinderle

Politische Vernunft

Ihre Struktur und Dynamik

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rinderle, Peter :
Politische Vernunft : ihre Struktur und Dynamik /
Peter Rinderle. – Freiburg (Breisgau) ; München :
Alber, 1998
(Alber-Reihe Praktische Philosophie ; Bd. 53)
ISBN 3-495-47872-8

Druckvorlage durch den Autor

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1997
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1998
ISBN 3-495-47872-8

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meinen Eltern

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 13

Einleitung: Die Aufgaben der politischen Philosophie 15

1. Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen? 25
1. 1. Zwei Quellen der politischen Legitimität 27
1. 2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede 34
1. 2. 1. Rationale Rechtfertigung als Gemeinsamkeit 35
1. 2. 2. Tradition und Variationen des Kontraktualismus 39
1. 2. 3. Tradition und Variationen des Utilitarismus 43
1. 3. Politik und öffentliche Vernunft 50
1. 4. Kooperativer Dialog 56

2. Die grundlegende Intuition der Vertragstheorie 66
2. 1. Kritik des Utilitarismus 68
2. 1. 1. Freiheitsrechte 70
2. 1. 2. Distributive Gerechtigkeit 72
2. 1. 3. Soziale Stabilität 76
2. 1. 4. Öffentlichkeit 80
2. 2. Die Interpretation ihres Sinngehalts 82
2. 3. Ihr deskriptiver Status 86
2. 3. 1. Zur Funktion des Vertragsarguments 87
2. 3. 2. Die Rolle des Überlegungsgleichgewichts 91
2. 4. Die Grenzen ihrer Reichweite 94
2. 4. 1. Universalismus versus Kontextualismus 94
2. 4. 2. Ideale Theorie und nicht-ideale Umstände 97

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die metaphysische Revision der Intuition 102
3. 1. Personale Identität und Moralität 104
3. 2. Kollektives Handeln 112
3. 3. Konversion der Klugheit 115
3. 4. Der Utilitarismus als politische Moralität? 120
3. 4. 1. Personale Autonomie und Temporalität 120
3. 4. 2. Verteilung und Maximierung 123
3. 4. 3. Demokratie versus politischer Paternalismus 126
3. 5. Selbstauslöschende Theorien und Esoterik 128

4. Die kompatibilistische Kritik der Intuition 135
4. 1. Utilitarismus als Kantische Kritik 137
4. 2. Der Erzengel und der Prolet 143
4. 3. Gesamtnutzen und liberale Politik 150
4. 3. 1. Derivativ begründete Freiheitsrechte 150
4. 3. 2. Moderater Egalitarismus 152
4. 3. 3. Kognitive Kompetenz und Partizipation 157
4. 4. Konvergenz von Moral und Klugheit 159

5. Die praktische Irrelevanz des Gesellschaftsvertrags 163
5. 1. Der Begriff der praktischen Relevanz 165
5. 2. Das Problem der Irrationalität: Willensschwäche 167
5. 3. Das Problem der Immoralität: Trittbrettfahrer 172
5. 3. 1. Kooperativer Utilitarismus 180
5. 3. 2. Grenzen der individuellen Wohltätigkeit 182
5. 3. 3. Deontologie und Konsequentialismus der Rechte 185
5. 3. 4. Institutioneller Utilitarismus 188
5. 4. Die Zuschreibung und Verteilung von Verantwortung 190
5. 4. 1. Ein anachronistischer Verantwortungsbegriff? 192
5. 4. 2. Ihre individuellen und kollektiven Subjekte 196
5. 4. 3. Ihre Reichweite: Optionen und Restriktionen 201
5. 4. 4. Die Selbstbezüglichkeit der Verantwortung 204
5. 5. Verheimlichen, Manipulieren, Überzeugen 207

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Die Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien 213
6. 1. Konstruktivismus versus Intuitionismus 214
6. 2. Die politische Konzeption der Person 224
6. 2. 1. Persona als Maske 227
6. 2. 2. Das vernünftige Vermögen 229
6. 2. 3. Das rationale Vermögen 232
6. 2. 4. Das intellektuelle Vermögen 239
6. 3. Ein faires System der sozialen Kooperation 241
6. 3. 1. Authentizität und kollektive Autonomie 242
6. 3. 2. Reziprozität und Provozierbarkeit 248
6. 3. 3. Rationale Vor- und Nachteile 251
6. 3. 4. Legitimation durch Kommunikation? 253
6. 4. Die Struktur der politischen Vernunft 260

7. Die motivationale Dynamik der Vernunft 269
7. 1. Gründe als Motive moralischen Handelns? 271
7. 2. Rationale Psychologie und politische Soziologie 277
7. 2. 1. Personale Integrität 278
7. 2. 2. Übergreifender Konsens 283
7. 2. 3. Legitimität durch Stabilität? 291
7. 3. Nicht-ideale Theorie 293
7. 3. 1. Partielle Befolgung 296
7. 3. 2. Ungünstige Umstände 300
7. 4. Gemeinsame Güter und Gerechtigkeit 304

Schluß: Die Selbstbezeugung der Vernunft 311

Anhang 329
1. Literaturverzeichnis 331
2. Namenregister 339
3. Sachregister 342

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Dieses Buch ist eine aus dem Englischen übersetzte und erweiterte Fassung meiner Dissertation, die ich im Juni 1995 am Europäischen Hochschulinstitut Florenz zur Erlangung des Doktortitels verteidigt habe. Für hilfreiche Ratschläge, Kritik und Ermunterung danke ich meinen Betreuern Professor Alessandro Pizzorno, Professor Steven Lukes (beide Europäisches Hochschulinstitut Florenz) und Professor Otfried Höffe (Universität Tübingen). Wichtige Impulse für die vorliegende Untersuchung gingen während meines einjährigen Forschungsaufenthaltes in den Vereinigten Staaten an der *New York University School of Law* im Herbst 1993 von Professor Thomas Nagel und an der *University of California Berkeley* im Frühjahr 1994 von Professor Samuel Scheffler aus. Bei einer letzten Überarbeitung des Manuskripts habe ich von Dr. Reiner Ansen wertvolle Anregungen erhalten. Für finanzielle Unterstützung während meines Promotionsstudiums möchte ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, dem *German Marshall Fund of the United States* und dem Europäischen Hochschulinstitut, für ihre Druckkostenzuschüsse dem Europäischen Hochschulinstitut und dem *Rotary Club Firenze Nord* danken.

Berlin, im September 1997 *Peter Rinderle*

Für häufiger zitierte Werke verwende ich folgende Abkürzungen:

GR	R. B. Brandt, A Theory of the Good and the Right, 1979
LL	J. M. Buchanan, The Limits of Liberty, 1977
WB	James Griffin, Well-Being, 1986
FG	Jürgen Habermas, Faktiztität und Geltung, 1992
MLR	Russell Hardin, Morality within the Limits of Reason, 1988
MT	R. M. Hare, Moral Thinking, 1981

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

PG	Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit, 1987
EP	Thomas Nagel, Equality and Partiality, 1991
ASU	Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, 1974
RP	Derek Parfit, Reasons and Persons, 1984
TJ	John Rawls, A Theory of Justice, 1971
KC	John Rawls: „Kantian Constructicivism in Moral Theory", 1980
ID	John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, 1992
PL	John Rawls, Political Liberalism, 1993
LP	John Rawls: „The Law of Peoples", 1993
UC	D. H. Regan, Utilitarianism and Co-operation, 1980
CU	T. M. Scanlon: „Contractualism and utilitarianism", 1982
HM	Samuel Scheffler, Human Morality, 1992

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung: Die Aufgaben der politischen Philosophie

Der politischen Philosophie, man mag sie als Teildisziplin der Moralphilosophie oder aber als eine von dieser unabhängige Disziplin verstehen, stellen sich vier Aufgaben. Erstens hat sie eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit zu formulieren. Wenn sie diese Aufgabe auch nur schematisch und in groben Umrissen ausführen kann und dabei einer Konkretisierung dieses Bildes durch die Selbstbestimmung der Staatsbürger eines bestimmten politischen Gemeinwesens nicht vorgreifen darf, so trägt die politische Philosophie doch ihren Anteil zur Diskussion um die Grundsätze bei, nach denen eine Gesellschaft geordnet werden soll. Mit anderen Worten: Die politische Philosophie hat also ein *Idealbild für das gesellschaftliche Zusammenleben* zu entwerfen. Zweitens beschäftigt sich die politische Philosophie mit den *Gründen*, warum dieses von ihr entworfene Idealbild einer wohlgeordneten Gesellschaft als gerecht gelten kann. In der Diskussion und Kritik verschiedener Bewertungsmaßstäbe einer Gesellschaft ist wohl auch die Hauptaufgabe der politischen Philosophie zu sehen; diese *Maßstäbe der Gerechtigkeit* sollen eine begründete Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse erlauben, die dem Ideal einer gerechten Gesellschaft nicht entsprechen.

Die politische Philosophie muß drittens die spezifischen Bedingungen und Voraussetzungen der *psychologischen* und *politischen Stabilität* dieses Ideals angeben. Sie muß zeigen können, daß eine ideale Gesellschaft im Bereich der menschlichen Möglichkeiten liegt; die Idealvorstellung muß mit der menschlichen Psychologie und einer realistischen Politik in Einklang zu bringen sein. Zuletzt hat die politische Philosophie einen Weg anzugeben, der von den politischen Realitäten zum philosophischen Ideal führen kann. Sie hat den möglichen *Transitionsprozeß* wenigstens in der Theorie vorzuzeichnen, der von den gegenwärtigen nicht-idealen Verhältnissen ausgehend die Realisierung einer bestimmten Konzeption der politischen Gerechtigkeit zum möglichen Endpunkt und Ergebnis hat. Anders gesagt: Die politische Philosophie muß nachweisen, daß ihr Idealbild realisierbar ist; das versucht sie mit Hilfe einer *nicht-idealen Theorie der Gerechtigkeit*. Auch diese

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgabe des Entwurfs einer Entwicklungstheorie wird sie nur in groben Umrissen ausführen können; in eine vollständige Ausarbeitung einer nicht-idealen Theorie werden zahlreiche empirische Erkenntnisse aus der politischen Ökonomie und Soziologie mit eingehen müssen.

Eine weitere Aufgabe der Moralphilosophie im allgemeinen, die ich hier nicht in die Liste der vier speziellen Aufgaben der *politischen* Philosophie aufnehme, besteht in der Bestimmung des Verhältnisses der *Epistemologie* bzw. der *Metaphysik* zur *Moraltheorie*. Gibt es so etwas wie moralische Tatsachen? Sind uns diese Tatsachen vorgegeben oder werden sie von uns hervorgebracht? Können wir von diesen Tatsachen mit einem begründbaren Anspruch auf Objektivität Kenntnis erlangen? Wie können wir uns diese Objektivität vorstellen? Und *wer* könnte beanspruchen, im Besitz einer objektiven *Wahrheit* einer Konzeption der Gerechtigkeit zu sein? Oder gibt es gar einen Unterschied zwischen der Beziehung von Wahrheit und allgemeiner Moraltheorie und der Beziehung von moralischer Objektivität und besonderen Prinzipien der politischen Gerechtigkeit?

Die großen Denker in der Tradition der politischen Philosophie bringen mehr oder weniger Interesse für die einzelnen Grundfragen der politischen Philosophie auf. In verschiedenen Theorieansätzen erscheinen diese Aufgabenstellungen in einem jeweils anderen Licht. In manchen Ansätzen mag sich eine Antwort auf eine Frage unmittelbar aus der Antwort auf eine andere Frage ableiten lassen, in anderen mag die Lösung der einen oder anderen Aufgabe als von vornherein unnötig oder sinnlos erscheinen. Hobbes hat die Frage nach dem Inhalt und der Legitimation einer Gerechtigkeitskonzeption weitgehend auf die Frage nach der Möglichkeit der Aufrechterhaltung der Stabilität einer politischen Herrschaftsordnung, der bloßen Wahrung des innergesellschaftlichen Friedens reduziert. Rousseau hat sich dagegen über dem Idealbild einer gerechten Gesellschaft und deren demokratischen Legitimation vielleicht nicht mehr hinreichend für die psychologische Plausibilität der politischen Stabilität und dessen Realisierbarkeit in modernen Gesellschaften interessiert. Zuletzt hat Marx die geschichtsphilosophische Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Transitionsprozesses hin zur Verwirklichung einer inhaltlich gerade nur angedeuteten Konzeption der egalitären Gerechtigkeit als eine ausreichende moralische Rechtfertigung für diese betrachtet; substantielle Fragen nach dem Inhalt wie auch Fragen nach den psychologischen und politischen Stabilitätsbedingungen dieser Konzeption wurden von ihm als zweitrangige Probleme abgetan.

Die vorliegende Untersuchung geht von der Überzeugung aus, daß jeder einzelnen dieser vier Hauptaufgaben der politischen Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine gesonderte Bedeutung zukommt und daß jede von ihnen einer gesonderten Antwort bedarf. Wir können die Antwort etwa auf die Frage nach der *Stabilität* einer Gesellschaft nicht allein aus der Antwort auf die Frage nach deren *Legitimität* ableiten. Und aus einer Beobachtung des *Wandel* moderner Gesellschaften, einer Beschreibung *der Entwicklung* auch ihrer Wertvorstellungen lassen sich nicht unbedingt *rationale Ideale* der Gerechtigkeit ablesen. Sicher stehen alle Antworten auf diese Fragen am Ende in vielfältigen Zusammenhängen und sind letztlich in einem kohärenten Ganzen zu integrieren. Unbestreitbar ist etwa die Möglichkeit der Errichtung einer gerechten Gesellschaft in realen Umständen ein zusätzliches Argument für deren Stabilität, für die Möglichkeit ihrer Erhaltung. Mit einfachen Ableitungen läßt sich jedoch der komplexen Aufgabenstellung der politische Philosophie nicht beikommen.

Von dieser Annahme ausgehend will ich hier die These aufstellen, erläutern und begründen, daß die politische Philosophie von John Rawls den Rahmen für eine Beantwortung der Fragen nach den grob skizzierten Inhalten, den rechtfertigenden Gründen, den stabilisierenden Kräften und Motiven und den gesellschaftlichen Bedingungen der Verwirklichung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit vorgeben kann. Das politische Denken von Rawls, auch wenn es im Augenblick noch nicht als abgeschlossen gelten kann und sich selbst noch in einer Entwicklung befindet, stellt gegenwärtig die fruchtbarste Grundlage für eine produktive Beschäftigung mit den skizzierten Aufgaben dar. Das Werk von Rawls wird so das Gravitationszentrum der vorliegenden Untersuchung bilden. Was den Inhalt einer Gerechtigkeitskonzeption angeht, so hat Rawls *zwei Gerechtigkeitsprinzipien* formuliert, die den Maßstab für die Beurteilung der Legitimität einer Gesellschaftsordnung abgeben. Die Selektion dieser Prinzipien durch die Betroffenen, die Zustimmung zu diesen beiden Gerechtigkeitsprinzipien durch die Parteien im sogenannten *Urzustand*, hinter einem *Schleier der Nichtwissenheit,* wo sie weder ihre eigene Position in der Gesellschaft noch ihre eigene Vorstellung eines guten Lebens kennen, ist für Rawls dann Grund genug, diese Prinzipien als gerechtfertigt anzusehen. Er hat seine *kontraktualistisch* fundierte Theorie der Gerechtigkeit dabei vor allem in Auseinandersetzung mit und als Alternative zur *utilitaristischen* Rechtfertigung einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit entwikkelt. Dieser Debatte zwischen einer kontraktualistischen und einer utilitaristischen Fundierung des Ideals einer wohlgeordneten Gesellschaft soll dann auch das Hauptaugenmerk unserer Untersuchung gelten.

Die beiden anderen Aufgaben der politischen Philosophie werden von dieser Auseinandersetzung tangiert und teilweise mit entschieden. Denn

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Annahme, daß die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft einen effektiven *Gerechtigkeitssinn* entwickeln werden, soll bei Rawls die Stabilität dieser vertragstheoretisch begründeten Konzeption der Gerechtigkeit garantieren. Wenn das *Gerechte* selbst *Teil des Guten* der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft wird, kann die dritte Frage nach ihrer psychologischen Plausibilität und ihrer politischen Stabilität als beantwortet betrachtet werden. Zuletzt gibt es bei Rawls Ansätze auch zu einer *nicht-idealen Theorie* der Gerechtigkeit: So soll eine *natürliche Pflicht* zur Gerechtigkeit jeden Menschen auch in ungünstigen Verhältnissen dazu bewegen, sich für die Errichtung bzw. Erhaltung einer gerechten Gesellschaft zu engagieren. Die Utilitaristen, so werden wir sehen, haben zwar erhebliche Schwierigkeiten mit dem Stabilitätsproblem; kaum Probleme haben sie dagegen mit dem Transitionsproblem, denn für die Utilitaristen ist der Idealzustand nur eine Frage der *schrittweisen Annäherung* und letztlich auf die rein quantitative Frage nach dem unter gegebenen Umständen *größtmöglichen Gesamtnutzen* zu reduzieren. Dem Utilitarismus ist der qualitative Unterschied zwischen philosophischem Ideal und politischer Realität allemal völlig fremd; höchstens *kognitive Defizite* könnten dem Utilitarismus in der politischen Realität Schwierigkeiten bereiten: Wie können wir in konkreten Umständen wissen, welche Rechtsprinzipien wirklich die Beförderung des größten Gesamtnutzens zur Konsequenz haben werden? Schließlich könnten soziale Experimente, eine Methode des *trial and error* den Utilitaristen bei der Vermehrung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens sehr teuer zu stehen kommen.

Rawls hat sich zudem um eine Klärung des Verhältnisses von Metaphysik und Epistemologie zu seiner Idee des politischen Liberalismus bemüht. Die Hauptthese, deren Rekonstruktion und Verteidigung gegenüber Kritikern ein weiteres Anliegen dieser Arbeit sein wird, besteht im Nachweis einer Unvereinbarkeit des *moralischen Realismus* in bezug auf politische Normen und Werte mit dem vorrangigen Wert einer *politischen Autonomie* der Staatsbürger einer Gemeinwesens. Moralische Normen in der Politik sind nicht Gegenstand einer *kognitiven Einsicht* oder Resultat der Ausübung unseres theoretischen Vernunftvermögens; sie sind nicht einfach gegebene, vom kulturellen und politischen Leben unabhängig existierende Tatsachen im Universum; sie sind Produkte unserer gemeinschaftlichen Selbstbestimmung innerhalb eines politischen Rahmens. Die *Epistemologie*, welche das Verhältnis von Gegenständen oder Tatsachen zu unserem Erkenntnisvermögen thematisiert, wird uns bei der Suche nach den rational begründbaren Gerechtigkeitsprinzipien deshalb nicht weiterhelfen können. Ob diese These für alle moralischen Normen gilt, braucht die politische Philosophie dabei nicht

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weiter zu interessieren; auch die Frage nach der Objektivität dieser Normen ist damit noch nicht negativ beantwortet. Im Gegenteil: Die Resultate unserer Selbstbestimmung können vielmehr so objektiv sein wie andere Gegenstände unserer Erkenntnis auch, nur sind sie nicht Objekte, von welchen wir durch die Ausübung unseres Erkenntnisvermögen etwas in Erfahrung bringen werden. Auch von neueren utilitaristischen Ansätzen wird jüngst die Frage nach dem epistemologischen Status der Moraltheorie aufgeworfen, und wir werden zu dieser Frage also interessante Konfrontationen erwarten dürfen.

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist die Debatte zwischen Kontraktualisten und Utilitaristen in der politischen Philosophie. Ihr Ziel besteht in einer Prüfung der moralischen Grundlagen der liberalen Politik. Das soll mittels der Bestimmung der *Struktur und Dynamik der politischen Vernunft* geschehen. Die politische Vernunft lenkt unsere Argumentation in bestimmte Bahnen, sie strukturiert mit Hilfe bestimmter Begründungsmuster die Beratung über die Legitimität der Errichtung politischer Institutionen und der Ausübung politischer Macht; genauso wie die theoretische Vernunft - mit Hilfe von Kategorien wie etwa der Kausalität - unsere Beziehung zu den Gegenständen unseres Erkenntnisvermögens strukturiert. Die Bestimmung der *Struktur der politischen Vernunft* besteht zunächst in der Isolation und Identifikation ihrer einzelnen Momente und in einer anschließenden Klärung des Verhältnisses dieser einzelnen Elemente zueinander. Dabei beschränke ich mich hier auf das Gebiet der Politik und beanspruche nicht, die Struktur der Vernunft im allgemeinen zu bestimmen. Was das Gebiet der Politik angeht, so ist eine doppelte Unterscheidung innerhalb unseres Vernunftgebrauchs zu treffen: Zum einen ist zwischen einem *theoretischen* und einem *praktischen* Gebrauch der Vernunft zu unterscheiden, je nachdem ob unser Vernunftgebrauch der Erkenntnis von Tatsachen oder dem Handeln in der Welt, der freien Ausübung des Willens gilt. Weiterhin ist ein *reiner* Modus von einem *empirischen* Modus des Vernunftgebrauchs zu unterscheiden. Der reine Modus des - theoretischen oder praktischen - Vernunftgebrauchs bedarf vorgegebener Erfahrungen oder bestimmter empirischer Präferenzen nicht. Der empirische Modus des Vernunftgebrauchs hat dagegen bestimmte Erfahrungen oder Interessen zu seiner Voraussetzung; ausgehend von diesen kommt er zu wahren Erkenntnissen oder konkreten Handlungsanweisungen. Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht der *reine* praktische Vernunftgebrauch, dessen *Priorität* und *Irreduzibilität* gegenüber anderen Modi des Vernunftgebrauchs anhand eines indirekten

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beweisverfahrens, anhand des Nachweises nämlich des Scheiterns seiner Kritiker aufgezeigt werden soll.

Die Untersuchung der *Dynamik der Vernunft* besteht sodann in der Bestimmung der Beziehung der Vernunft zur Unvernunft oder auch der Beziehung von Ideal und Realität. Dabei ist weder das Ideal mit der Vernunft noch auch die Realität mit der Unvernunft als koextensiv zu denken; denn sicherlich können Ideale unter Umständen alles andere als vernünftig und ebenso kann die Realität manchmal auch vernünftige Züge aufweisen. Wie kann die Struktur der Vernunft in den bestehenden Verhältnissen wirksam werden? Wie stark ist ihre *Motivationskraft*, und auf welchen Bedingungen beruht sie? Und wie stehen die Chancen ihrer Realisierung? Auf welche sozialen oder psychologischen Bedingungen ist die politische Verwirklichung des Ideals der gerechten Gesellschaft angewiesen? Diese Fragen können hier zwar nicht umfassend beantwortet werden, denn sie sind wesentlich auf zusätzliche empirische Erkenntnisse und eine Anwendung der politischen Urteilskraft angewiesen, welche die jeweiligen Prinzipien zu bestimmten Situationen in Beziehung setzt und dort auch zur Geltung bringt. Nur das Feld soll hier abgesteckt werden, innerhalb dessen eine Beantwortung dieser Fragen erfolgen muß. Dabei will ich die These vertreten, daß die *nicht-ideale Theorie* - denn sie braucht eine Zielvorgabe, einen Orientierungspunkt - auf die *ideale Theorie* angewiesen bleibt, auch wenn die ideale Theorie ihrerseits einer Ergänzung durch die nicht-ideale Theorie bedarf. Ohne die Berücksichtigung und Einbeziehung nicht-idealer Umstände würde eine Moraltheorie der *praktischen Relevanz* entbehren.

Von einem methodischen Standpunkt aus gesehen sind die Thesen dieser Untersuchung Resultat einer systematischen Auseinandersetzung mit der Debatte zwischen *Vertragstheoretikern* und *Utilitaristen* auf dem Gebiet der Begründung der politischen Ethik. Sie entfaltet diese Debatte in drei fundamentale Dimensionen: Ich untersuche den *Inhalt*, den *Status* und die *Reichweite* der Intuition einer Verschiedenheit von Personen, die Rawls' *A Theory of Justice* zugrunde liegt. Jede dieser Dimensionen öffnet eine mögliche utilitaristische Argumentationslinie gegen den Vertragstheoretiker: Der Utilitarist kann entweder den Inhalt dieser Intuition in Frage stellen; das tut Derek Parfit in seinem Buch *Reasons and Persons*. Er kann sodann den Status dieser Intuition kritisieren; so geht R. M. Hare in *Moral Thinking* vor. Oder er nimmt, wie Russell Hardin in seiner Untersuchung über *Morality within the Limits of Reasons*, die begrenzte Reichweite der Intuition zum Anlaß, die vertragstheoretische Begründungsform insgesamt der praktischen Irrelevanz zu überführen. Ob die fundamentale Intuition der Vertragstheorie diese utilitaristischen Herausforderungen bestehen kann, das soll an-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hand Rawls' jüngerer Arbeiten zum *Political Liberalism* überprüft werden. Die Aufbau meiner Untersuchung ist durch die systematische Diskussion der utilitaristischen Herausforderungen der Vertragstheorie bestimmt; an der Präsentation, Exegese oder der Kritik der Auffassungen einzelner Autoren bin ich nur am Rande interessiert. Diese werden mir jeweils nur als Mittel zu einem weiterreichenden Zweck dienen. Deshalb kann hier auch keine vertiefte Auseinandersetzung mit den behandelten Autoren erwartet werden. Mit einer Ausnahme: Sicherlich ist die Bestimmung der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft zuletzt Ergebnis einer vertieften Auseinandersetzung mit den Ideen und Begriffen von John Rawls und als Resultat einer kritischen Anlehnung an sein Werk zu verstehen.

In mehrerer Hinsicht sind meine Ergebnisse von Interesse für die gegenwärtige Diskussion in der politischen Philosophie. Zum einen denke ich, eine im Vergleich zu den heute kursierenden Auslegungen neue Interpretation des jüngsten Werks *Political Liberalism* von Rawls vorlegen zu können. Viele von Rawls' Kritikern scheinen mir das Hauptanliegen der *Idee des politischen Liberalismus* zu verfehlen, wenn sie meinen, eine Diskontinuität zum früheren Rawls von *A Theory of Justice* diagnostizieren zu müssen. Meine Interpretation läßt die vorgenommenen Modifikationen einsichtig werden und besser nachvollziehen, ohne die grundlegende Kontinuität und Kohärenz seines Werks insgesamt in Frage zu stellen. Weiterhin hat mein systematisches Vorgehen einen, wenn auch nicht ausdrücklich beabsichtigten, so doch vorhersehbaren nützlichen Nebeneffekt. Da sich meine Untersuchung hauptsächlich an der angelsächsischen Debatte des letzten Vierteljahrhunderts nach dem Erscheinen von *A Theory of Justice* orientiert, kann der Leser erwarten, einen ideengeschichtlichen Überblick über die Debatte zwischen Utilitaristen und Kontraktualisten in diesem Zeitraum zu erhalten. Dieser Überblick bleibt hier umrißhaft; er ist nicht umfassend oder vollständig, die Debatte ist dem systematischen Zweck untergeordnet und geht nicht streng chronologisch vor. Dennoch wird mit diesem Überblick eine Lücke geschlossen; trotz oder gerade wegen des großen Interesses an den Auseinandersetzungen zwischen dem *Liberalismus* und dem sogenannten *Kommunitarismus* hat vom philosophischen Potential und dem hohen Argumentationsniveau der Debatte zwischen den Utilitaristen und den Kontraktualisten, die weitgehend innerhalb des liberalen Lagers geführt wird, kaum jemand Kenntnis genommen. Gerade eine solche Anstrengung erscheint im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Gegnern des Liberalismus als ein unumgängliches, bisher jedoch vernachlässigtes Erfordernis zum Zwecke der *Selbstverständigung* der Position eines politischen Liberalismus.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Hauptthese der vorliegenden Abhandlung lautet, daß die Interpretation der politischen Vernunft als einer sich aus heterogenen Bestandteilen zusammensetzenden Struktur gegenüber einer monolithischen Interpretation oder Reduktion ihrer Bausteine auf nur eine Konzeption der Rationalität vorzuziehen ist. Und das vertragstheoretische Denken kann dieser strukturellen Betrachtungsweise der politischen Vernunft wesentlich besser gerecht werden als das utilitaristische Denken, das die Vernunft in der Politik auf ein einziges Element reduziert: die Maximierung des Gesamtnutzens. Damit, so will ich argumentieren, wird der Utilitarismus zum einen unserem Verständnis dessen nicht gerecht, was Politik bedeutet, er verstrickt sich darüber hinaus auch in innere Widersprüche, die nur von einem vertragstheoretischen Ansatz aufgelöst werden können. Dennoch, und das ist eine hier noch nicht begründbare Ausgangsannahme dieser Untersuchung, die sich erst in der Durchführung als stichhaltig erweisen läßt, lohnt die Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus aus mehreren Gründen. Zum einen ist der Utilitarismus in Geschichte und Gegenwart, in akademischen als auch in politischen Milieus, eine weit verbreitete Denkungsart; schon allein deshalb ist eine systematische Auseinandersetzung unerläßlich. Außerdem hat er ein außerordentlich beeindruckendes aber auch subtiles Gedankengebäude errichtet; die politische Philosophie kann von einer Auseinandersetzung mit dieser Denkrichtung nur profitieren. Zuletzt kann der Utilitarismus zu einer besseren Artikulation und schärferen Profilierung des Vertragsgedankens beitragen.

Der kooperative Dialog, in den hier kontraktualistische und utilitaristische Moraltheoretiker verwickelt werden sollen, wirft eine Vielzahl von zusätzlichen Resultaten und Einsichten ab: Zunächst bedeutet die Strukturbestimmung der politischen Vernunft eine Kritik (im Sinne der Rechtfertigung und Begrenzung) des zunehmend dominierenden *wirtschaftlichen Denkens* in der Politik. Die *Effizienzgedanke* kann nicht alleiniges Ziel der Politik sein. Politik muß *im Dienste der Gerechtigkeit* stehen, und dabei kann die *Effizienz* unter Umständen durchaus mit der Gerechtigkeit kompatibel sein. Gewarnt sei hier vor dem Fehlschluß, daß die *Kompatibilität* von Effizienz (im Sinne etwa auch der globalen Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft) und Gerechtigkeit (im Sinne eines modernen Sozialstaats) eine Priorität der ersteren und die Instrumentalisierung der letzteren nach sich ziehen müßte. Diese Argumentation zäumt das Pferd vom Schwanz her auf. Die Effizienz kann auch im Dienste der sozialen Gerechtigkeit stehen; deshalb muß sie als politisches Ziel auch in Frage gestellt werden können, sobald sie dieser nicht mehr förderlich ist und vielmehr sogar Abstriche an ihr erforderlich macht.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Stärke von Rawls' Ansatz ist es dabei, daß er durchaus den Aspekt einer möglichst *effizienten Produktion* der zu einer möglichst *gerechten Distribution* anstehenden Güter berücksichtigt. Ohne eine gewisse *Effizienz der Kooperation* in einer Gesellschaft steht eine politische Handlungsinstanz, die sich einer *Konzeption der distributiven Gerechtigkeit* verpflichtet sieht, mit leeren Händen da. Außenwirtschaftlich ist dieses Bild heute um den Zusammenhang von internationaler Konkurrenzfähigkeit und Sicherung der Arbeitsplätze innerhalb einer Volkswirtschaft zu ergänzen. Ohne die Spezialisierung auf bestimmte Produktionszweige, ohne die effiziente Organisation der Arbeitswelt ist im Zeitalter der globalisierten Konsumgüter-, Kapital- und Arbeitsmärkte eine Volkswirtschaft zur Unfähigkeit verurteilt, sich im internationalen Wettbewerb durchzusetzen. Die *Konkurrenzfähigkeit* einer Volkswirtschaft auf den Weltmärkten, die allein den Bestand eines funktionstüchtigen und der Gerechtigkeit verpflichteten *Sozialstaates* garantieren kann, beruht paradoxerweise gerade auf der *Effizienz* dieser Volkswirtschaft, die womöglich jedoch den sozialen Frieden einer Gesellschaft in Frage stellen könnte.

Auf dieses Dilemma ist in der vorliegenden Arbeit nicht weiter einzugehen; wir bewegen uns hier im spezielleren Umfeld einer nichtidealen Theorie der internationalen Gerechtigkeit. Es wäre Aufgabe der internationalen politischen Ökonomie diesen Zusammenhang von moralischen Verteilungsfragen *innerhalb* einer Gesellschaft mit der Frage nach den Möglichkeiten zur Institutionalisierung einer *gerechten Welthandelsordnung* zwischen verschiedenen Gesellschaften im Hinblick auch auf deren wirtschaftliche Effizienz zu vertiefen. Zum einen gilt es den Zusammenhang von Effizienz und Verteilungsgerechtigkeit nicht zu vernachlässigen. Aber außerdem bedarf es einer Konzeption der internationalen Gerechtigkeit, die im Zeitalter der Globalisierung für die Binnendimension der sozialen Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft sensibel bleibt. Die Eingrenzung des nationalen Interesses an der Wohlfahrt einer jeden Gesellschaft muß die Binnenprobleme jeder Gesellschaft mit berücksichtigen. Die Frage nach der *internationalen Verteilungsgerechtigkeit* steht so in einem engen Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der *politischen Selbstbestimmung einerseits* und der Frage nach der Möglichkeit der *sozialen Verteilungsgerechtigkeit* andererseits.

Eine *Kritik der Klugheit*, eine Kritik an der Orientierung bloß am individuellen Nutzen, ist ebenfalls Bestandteil der hier unternommenen Kritik einer von bloßen Nutzenerwägungen dominierten politischen Vernunft. Sie vollzieht auf einer Mikroebene, was die Strukturbestimmung der politischen Vernunft auf einer Makroebene unternimmt. Zwar

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stützt sich mancher vertragstheoretische Ansatz gerade auf die Klugheit oder die Orientierung am Eigennutz. Daß der Kontraktualismus aber durchaus nicht notwendig auf eine individualistische und instrumentalistische Konzeption der Rationalität verweist, soll im Rahmen dieser Arbeit gezeigt werden. Die bloße Orientierung am Individualnutzen setzt schon ein gegebenes Ziel voraus, und dieses macht erst die Vermehrung des Individualnutzens meßbar. Doch hier soll unter anderem auch ein Plädoyer für die Ausbildung und Ausübung des Vermögens gehalten werden, solche Ziele in einem kritischen und gegenüber Revisionen und Korrekturen offenen *Deliberationsprozeß* zu bestimmen. Dieses Interesse an der *Fähigkeit zur Selbstbestimmung*, zur Revision der eigenen Ziele, der eigenen Konzeption des guten Lebens, geht der *Maximierung* eines inhaltlich je schon bestimmten *Individualnutzens* voran.

Die *Kritik der ökonomischen Vernunft* im Bereich der Politik findet hier eine Parallele in der *Kritik der Klugheit* im Bereich des personalen Lebens. Doch ebenso wenig wie die Effizienz in der Politik verteufelt werden soll, will ich das gesunde Eigeninteresse moralisierend abwerten. Sicherlich möchte ich nicht mit in den Chor derjenigen einstimmen, die den gegenwärtigen Mangel an Gemeinsinn, an Solidarität, an Altruismus bedauern; es geht mir allein darum zu zeigen, daß man dem Individualnutzen nicht die Fähigkeit zum Opfer bringen soll, seine eigenen Ziele kritisch zu beurteilen und zu bewerten und unter Umständen auch zu verändern. Die Kritik der *ökonomischen Vernunft* auf dem Gebiet der politischen Moralität soll hier also durch eine Kritik der *Klugheitstheorie* auf dem Gebiet der personalen Moralität ergänzt und unterstützt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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?

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *prämoralische*, 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 verknüpften 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für die Zwecke unserer Untersuchung klammern wir das prämoralische und das konventionelle Niveau aus; es geht mir um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Moraltheorien auf dem postkonventionellen Niveau; wir werden jedoch das Verhältnis einer postkonventionellen Begründung der politischen Moral zu anderen möglichen allgemein moralischen, religiösen oder philosophischen Begründungsvarianten zu klären haben. Auch das ethische Gewissen einer einzigen Person 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 moralischen Inhalten des Gewissens anderer Personen in Konflikt treten. Somit bleiben als Konkurrenten übrig: der größte Gesamtnutzen und der Gesellschaftsvertrag. Lange Zeit gab es, um auf Fogels Beispiel zurückzukommen, 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 identischen moralischen Urteilen gelangen kann:

„Empirisch wird diese Behauptung dadurch gestützt, daß sich prinzipienorientierte 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 Behauptung, 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 ursprünglichen Gleichklang der beiden Prinzipien auf dieser Stufe ein. Wenn es empirisch richtig ist, daß die Sklaverei nicht im angenommenen Ausmaß ineffizient war und durchaus einen Beitrag zum Kollektivnutzen in Form einer wirtschaftlichen Prosperität der Südstaaten habe leisten können, dann wird der tiefer liegende Gegensatz zwischen Utilitarismus 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 politischen 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 Benthams Panopticum (1975, 201 - 210) ja als Modell für die Beschreibung der Gesellschaften westlicher Prägung insgesamt verstanden wissen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Argumentationsniveau[4]. 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Moraltheorie 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 Moraltheorie 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Moraltheorien 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 aufruhen - 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 totalitaristischen Systems gehen, wenn nämlich die Präferenzen der Individuen zum Gegenstand der politischen Machtausübung gemacht werden und sie zuletzt von der politischen Autorität zu einer gesamtnutzenmaximierenden 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*

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Rawlsschen 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gesamtnutzens 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 kontraktieren 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gerechtigkeitssinn 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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* Moraltheorien generieren.

Die Unterscheidung zwischen deontologischen und konsequentialistischen Moraltheorien ist dabei nicht mit der Unterscheidung zwischen kontraktualistisch und utilitaristisch begründeten Moraltheorien 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 Moraltheorie 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den; dem ersten Merkmal könnte ein *moralischer* Einwand entgegnen, 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 entgegnen, 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 einheitli-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 accuretely 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Amts 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 politischen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

person's position, but only after he has attacked your own - intellecutial 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„When a man attempts to combat the principle of utility, it is with reasons drawn, without his being aware of it, from that very priniple 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 Zustimmbarkeit 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gerechtigkeitssinn - 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.).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Moraltheorie hat diese Verschiedenheit angemessen zu berücksichtigen. 2. Der Utilitarismus, und diese Feststellung ist Ergebnis einer Beschreibung der utilitaristischen Moraltheorie, 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 Moraltheorie 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Akkodomation 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Moralpsychologie 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die grundlegende Intuition der Vertragstheorie

Der Utilitarismus kann durch ein einfaches Kriterium politischer Legitimität bestechen und hat deshalb die angelsächsische Diskussion in der politischen Philosophie und in den Wirtschaftswissenschaften seit Jeremy Bentham und John Stuart Mill relativ unangefochten dominiert. Legitim ist ihm gemäß die Ordnung einer Gesellschaft dann und nur dann, wenn diese Ordnung den Gesamtnutzen maximiert. Der Staat, das Rechtssystem, alle politischen und gesellschaftlichen Institutionen werden als eine *Maschine* verstanden, die möglichst viel von einem bestimmten Guten produzieren soll. Wenn diese Maschine ihren Zweck nur unzureichend erfüllt, muß sie repariert oder durch eine neue, effizientere Maschine ersetzt werden. Wozu sonst sollte es Einschränkungen unserer Handlungsfreiheit geben - und jede politische Institution beschränkt auf die eine oder andere Weise unsere Handlungsfreiheit - wenn nicht für einen bestimmten Nutzen? Auch als Individuum erscheinen uns Opfer nur dann begründet, wenn wir uns zu einem späteren Zeitpunkt einen Vorteil davon versprechen dürfen. Warum sollte das für eine Gesellschaft anders sein?

Rawls will in *A Theory of Justice* eine Alternative zu diesem Vorschlag anbieten. Er bezieht sich dabei auf die Idee eines Gesellschaftsvertrags, nach welcher die Ordnung einer Gesellschaft nur dann gerecht genannt werden kann, wenn ihr alle Mitglieder ihre freie Zustimmung erteilen können. Nicht mehr soll das Kriterium jedoch, wie in der älteren Tradition des Gesellschaftsvertrags, von einem *faktischen* Vertrag aller Mitglieder abhängig sein, der in einem vor aller Vergesellschaftung liegenden *Naturzustand* abgeschlossen wird; in der Tradition des vertragstheoretischen Denkens war die Erklärung der Entstehung einer Gesellschaftsordnung noch mit dem Ausweis ihrer Legitimität verquickt. Das Zustandekommen der Gesellschaft ist für Rawls nicht unmittelbar erklärungsbedürftig; wir werden in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, und wir verbringen dort in der Regel auch unser ganzes Leben. Doch auf welche Kriterien berufen wir uns, wenn wir diese Institutionen, besondere gesellschaftliche Einrichtungen oder Regeln als reformbedürftig ansehen? Auf welche Grundlage stellen wir

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unsere moralischen Urteile über die politischen Verhältnisse, die wir in unserer Gesellschaft antreffen? Rawls antwortet darauf mit der Idee eines *hypothetischen* Gesellschaftsvertrags, der den *moralischen Standpunkt gegenüber* den bestehenden politischen Institutionen bildet.[19]

Zunächst möchte ich hier die verschiedenen Aspekte und Schlußfolgerungen der von Rawls gegen den Utilitarismus vorgebrachten Intuition näher beleuchten. Dabei möchte ich in diesem zweiten Kapitel gleichzeitig die drei wesentlichen Dimensionen einführen, die den Rahmen der Diskussion der beiden uns vorliegenden Legitimationskriterien bilden. Nach einer Übersicht über die verschiedenen Einzelargumente, die von Rawls gegen den Utilitarismus vorgebracht und in der Intuition einer *Verschiedenheit der Personen* auf einen handlichen Nenner gebracht werden (2. 1.), will ich hier nacheinander drei Fragen beantworten: Zuerst möchte ich eine Interpretation des Sinngehalts dieser Intuition vorschlagen, die uns mit der für die spätere Diskussion unverzichtbaren Terminologie vertraut machen soll: Wie sollen wir die metaphorische Redeweise einer Verschiedenheit der Personen verstehen (2. 2.)? Dann will ich mich dem Status dieser Intuition zuwenden und ihre Quelle aufsuchen. Welchen Ursprung hat dieser Ausgangspunkt, welches philosophische Gewicht trägt diese Intuition? Welche Funktion kommt dabei dem kontraktualistischen Argument zu (2. 3. 1.)? Und welche Rolle spielt das Überlegungsgleichgewicht, in welches dieses eingebettet ist (2. 3. 2.)?

Zuletzt thematisiere ich die von Rawls in verschiedener Hinsicht limitierte Reichweite der Intuition: Einerseits bildet sie den Ausgangspunkt zur Bestimmung von Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur unserer eigenen Gesellschaft. Von Anfang an beinhaltet Rawls' Vorgehensweise den Bezug zu einem bestimmten Kontext; sie steht damit in einem Spannungsverhältnis zur Erwartung an eine Gerechtigkeitstheorie, ein universell gültiges Moralprinzip zu formulieren (2. 4. 1.). Dann soll die von Rawls selbst auf ideale Umstände und Verhältnisse begrenzte Reichweite der Intuition erörtert werden. Welche praktische Relevanz hat sie für die politische Wirklichkeit (2. 4. 2.)? Die Beantwortung dieser Fragen wird mir Gelegenheit geben, das Feld für die

[19] Der moralische Standpunkt gegenüber den wichtigsten gesellschaftlichen Einrichtungen kann nicht einfach durch ein Demokratie-Prinzip ersetzt werden, denn die institutionelle Ausgestaltung der Demokratie kann ja ihrerseits zum Gegenstand einer moralischen Beurteilung gemacht werden. Habermas sagt ganz richtig: „Deshalb liegt das Demokratieprinzip auf einer anderen Ebene als das Moralprinzip." (FG, 141) Faktisch stellt er es jedoch auf die gleiche Ebene neben das Moralprinzip, das ebenso wie das Demokratieprinzip aus dem übergeordneten Diskursprinzip abgeleitet wird, und scheint damit die institutionelle Ausgestaltung der Demokratie einer moralischen Beurteilung zu entziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drei Einwände abzustecken, die von Autoren utilitaristischer Provenienz gegen die Idee des Gesellschaftsvertrags vorgetragen werden.

2. 1. Kritik des Utilitarismus

Wenn der Utilitarismus mit Hilfe von in unseren moralischen Intuitionen verwurzelten Urteilen kritisiert wird, so darf dabei nicht vergessen werden, daß der Utilitarismus selbst eine genuine *moralische* Theorie anzubieten beansprucht. Dieser Anspruch verdient es, ernst genommen zu werden. Zwar verficht der Utilitarismus eine Art *Kollektivegoismus*, aber dennoch verfügt er über ein moralisches Kriterium, das eine Schlichtung individueller und gesellschaftlicher Konflikte auf einer unparteiischen Grundlage erlauben soll. Er bietet uns einen Maßstab an, mit dem wir gesellschaftlichen Institutionen aus einer moralischen Perspektive beurteilen können. Insofern beansprucht der Utilitarismus durchaus auch eine Begründung einer Konzeption der politischen *Gerechtigkeit* vorzunehmen; schon Hume hat etwa behauptet, daß *„public utility is the sole origin of justice"* (1957, 14). Der Utilitarismus darf daher nicht einfach durch eine enge Definition des Begriffs der Moraltheorie aus der Debatte um das adäquate Kriterium politischer Legitimität verbannt werden; die von ihm aufgeworfenen Fragen würden sich dann nur auf einer anderen Ebene von Neuem stellen.

Auch Rawls erkennt an, daß der Utilitarismus eine Theorie, einen Begriff und eine Begründung der politischen Moralität anzubieten hat. Maßstab dessen, was wirklich gerecht und ungerecht ist, müssen nicht unsere diesbezüglichen Gerechtigkeitsgefühle darstellen; letztere könnten sich als durchaus revisionsbedürftig erweisen, und so ließe sich dann die Institution der Sklaverei, wenn sie denn zur Vermehrung des Gesamtnutzens beiträgt, von einem utilitaristischen Standpunkt aus als durchaus *gerecht* bezeichnen. Deshalb gebrauche ich den Begriff der Gerechtigkeit in dieser Untersuchung in einem rein formalen Sinn; mit dem Begriff der Gerechtigkeit sollen nicht schon bestimmte substantielle Inhalte oder Überzeugungen präjudiziert werden (vgl. Hare MT, 157; Brandt GR, 307/8). Feinberg bezweifelt zwar diese Möglichkeit einer vollkommen inhaltsneutralen Auffassung von Gerechtigkeit, räumt aber gleichzeitig ein, daß die Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs als einer direkt anti-utilitaristischen Konzeption politischer Moralität uns nicht schon von der Notwendigkeit befreit, gegen die immer noch offenstehende Möglichkeit zu argumentieren, daß dem größten Gesamtnutzens gleichwohl die Priorität gegenüber der Gerechtigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zukommt (1989, 109). Bei Rawls vermißt Feinberg denn auch ein triftiges Argument gegen den Utilitarismus.

Wenn Habermas den Utilitarismus unter dem *pragmatischen Gebrauch* der praktischen Vernunft einordnet (1991, 100) und diesen neben einen moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft stellt, so übergeht er dabei stillschweigend, daß ein bestimmter *sozialpragmatischer* Gebrauch der praktischen Vernunft beanspruchen kann, einen genuin *moralischen* Gebrauch der Vernunft darzustellen. Weiterhin übergeht Habermas mit seiner Gegenüberstellung von *ethischem* (eine bestimmte Identität, ein Selbstverständnis artikulierenden) und moralischem Vernunftgebrauch die Möglichkeit, daß der *moralische* Vernunftgebrauch durchaus in einem bestimmten Selbstverständnis, einer moralischen *Identität* etwa von freien und gleichen Personen, wurzeln kann. Moralisches Handeln wäre dann authentischer Ausdruck eines ethischen Selbstverständnisses (vgl. Abschnitt 6. 3. 1.), es müßte diesem nicht beziehungslos gegenüberstehen oder ihm gar widersprechen.

Rawls selbst führt den Utilitarismus als eine der Konzeptionen der Gerechtigkeit in der Liste von Gerechtigkeitskonzeptionen auf, zwischen denen die Parteien im Urzustand zu wählen haben. Er spricht sogar davon, daß es leicht fällt anzunehmen, daß der Utilitarismus *"the most rational conception of justice"* (TJ § 5, 23) darstelle. Fraglich ist dabei, was mit dem Begriff *rational* an dieser Stelle gemeint sein soll; den Parteien im Urzustand wird der Utilitarismus sicherlich nicht rational erscheinen, auch Einzelpersonen werden schwerlich die angebliche Rationalität des Utilitarismus als mit ihrer eigenen Konzeption einer prudentiellen Rationalität übereinstimmend ansehen können. Rawls' Terminologie ist nicht immer ganz klar, und er scheint an manchen Stellen seiner Theorie den Utilitarismus als in einem unüberwindlichen Gegensatz zu jeder Konzeption von Gerechtigkeit zu sehen. Hier muß man eine unglückliche Ambiguität in der Verwendung des Begriffs der *Gerechtigkeit* in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit konstatieren. Manchmal versteht Rawls unter Gerechtigkeit nämlich nichts anderes als seine eigene Theorie der *Gerechtigkeit als Fairneß*, die sowohl das vertragstheoretisch inspirierte Entscheidungsverfahren im Urzustand als auch die dort ausgewählten beiden Gerechtigkeitsprinzipien umfaßt. Und dieser Begriff der Gerechtigkeit schließt den Utilitarismus natürlich von vornherein als eine Theorie der Gerechtigkeit aus.

An anderen Stellen jedoch scheint Rawls wiederum bereit, auch die Möglichkeit einer utilitaristischen Konzeption der Gerechtigkeit einzuräumen (TJ § 6, 22f. und 26) Für eine terminologische Toleranz gegenüber inhaltlich verschiedenen Konzeptionen der Moralität plädiert deshalb auch Tugendhat (1993, 27). Wir werden sehen, daß sich diese Am-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [illegible]

biguität sogar noch im für den Politischen Liberalismus entscheidenden Begriff des *übergreifenden Konsenses* findet, in welchem inhaltliche Gerechtigkeitsfragen von dort auch zugelassenen utilitaristischen Legitimationsstrategien abgekoppelt werden sollen (vgl. Abschnitt 7. 3.). Ist der Utilitarismus also vielleicht lediglich rational und widerspricht gleichzeitig jeder möglichen Auffassung der Moral? Die Moral müßte sich dann aber den Vorwurf der möglichen Irrationalität von Seiten des Utilitarismus gefallen lassen!

Aber gehen wir den inhaltlichen Differenzen nach, die Rawls' Theorie der Gerechtigkeit (und diese verfolgt den Anspruch, unsere Alltagsintuitionen in ein kohärentes und begründetes Gesamtgebäude zusammenzuführen) vom Utilitarismus trennen. Diese Differenzen ziehen sich durch die gesamte Rawlssche Theorie, implizit sind sie stets präsent, explizit angesprochen werden sie in den Paragraphen 5, 6 und 30 von *A Theory of Justice*. Man kann hier vier verschiedene, wenn auch aufeinander bezogene Gesichtspunkte voneinander unterscheiden, in denen Rawls' Bedenken gegen eine utilitaristische Moraltheorie ihren Ursprung haben: Freiheitsrechte, die soziale Gerechtigkeit, die Stabilität und die Öffentlichkeit bzw. die demokratische Mitbestimmung. Sie geben unseren intuitiven Bedenken und Widerständen gegen den Utilitarismus Ausdruck, und sie prägen dann auch wesentlich die Formulierung der beiden Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien.

2. 1. 1. Freiheitsrechte

Der erste und wohl wichtigste Punkt, an dem unsere intuitiven Widerstände gegen den Utilitarismus gewöhnlicherweise ihren Ausgang nehmen, ist die angebliche Inkompatibilität von Utilitarismus und liberalen wie auch partizipatorischen Freiheitsrechten. Die Maximierung des Gesamtnutzens widerspreche sowohl unseren individualistischen, negativen wie auch etwaigen republikanischen, positiven Freiheitsvorstellungen. Der Utilitarismus erlaube und erfordere manchmal, daß individuelle und auch kollektive Freiheitsrechte eingeschränkt und verletzt werden, wenn dies der Förderung des Gesamtnutzens zweckdienlich ist. Wir erinnern uns, dem Utilitaristen dient eine Rechtsordnung als bloße Maschinerie zur Produktion des größtmöglichen Gesamtnutzens. Die in jeder wohlgeordneten Gesellschaft notwendigen Einschränkungen der Willkürfreiheit eines Individuums werden im Utilitarismus nicht mit den Rechten anderer Mitglieder einer Gesellschaft begründet; sie stehen allein im Dienst der kollektiven Nutzensumme.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So ist die Institution der Sklaverei natürlich dann moralisch gerechtfertigt, wenn sie für die Maximierung des wie auch immer zu definierenden Gesamtnutzens einer Gesellschaft einen Beitrag leistet. Der Utilitarismus läßt nur eine instrumentelle, nicht aber eine intrinsische Begründung vom Recht auf Leib, Leben und weitestgehender Handlungsfreiheit zu. Damit sind wir auch beim klassischen Beispiel angekommen, das oft gegen den Utilitarismus angeführt wird: Ein Mensch kann, so jedenfalls ein konsequenter Handlungs-Utilitarist, ohne weiteres gefoltert werden, wenn dies für die Beförderung bestimmter gesellschaftlicher Ziele notwendig erscheint und der Gesamtnutzen die sicherlich großen Kosten übersteigt. Für den Utilitaristen mögen Gladiatorenkämpfe dann ihre Berechtigung haben, wenn sie für eine Belustigung des Publikums sorgen, die in ihrer Quantität größer ist als das Unglück derjenigen, die dafür sterben müssen. Rawls wendet dagegen ein, daß es die *Gerechtigkeit* nicht zuläßt, Rechtsverletzungen selbst durch einen noch so großen Zugewinn an einem bestimmten *Guten* zu kompensieren oder damit zu legitimieren.

"Each member of society is thought to have an inviolability founded on justice or, as some say, on natural right, which even the welfare of every one else cannot override. Justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. The reasoning which balances the gains and losses of different persons as if they were one person is excluded." (TJ § 6, 28).

Hier wird übrigens deutlich, daß Rawls keine strikt deontologische Moraltheorie vertritt; er wendet sich nur gegen die mit Rechtsverletzungen einhergehenden Freiheitseinschränkungen zugunsten eines größeren Gesamtnutzens. Nicht jedoch wendet er sich - wie etwa der strikte Deontologe Nozick (ASU, 28) - gegen einen Konsequentialismus der Rechte, der etwa die Verletzung der Rechte einer Person zum besseren Schutz der Rechte aller anderen Personen zulassen würde (vgl. Abschnitt 5. 3. 3.). Rawls geht es bei seiner Kritik des Utilitarismus zunächst nur um die bedenkliche Nivellierung der Inkommensurabilität zwischen den individuellen Rechten und einem gemeinsamen Guten in der speziellen Form eines aggregierten, kollektiven Nutzens. Folgerichtig erscheint sein erster Gerechtigkeitsgrundsatz als mit Freiheitseinschränkungen zum Zwecke des Schutzes anderer Personen kompatibel:

"Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all." (TJ § 46, 302)[20]

[20] Eine Kritik Harts (1989) hat Rawls dazu veranlaßt, eine gegenüber *A Theory of Justice* wichtige Veränderung am ersten Gerechtigkeitsprinzip anzubringen; es lautet nun: *"Each*

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Frage, ob die Verletzung von Rechten zum Zwecke eines größeren Rechtsschutzes, und auch zur Frage, ob ein Opfer der Wohlfahrt eines Individuums zum Zwecke des größeren Nutzens für andere gerechtfertigt sind, äußert sich Rawls hier noch nicht direkt. Der erste Kritikpunkt betrifft also lediglich die vom Utilitarismus nicht anerkannte Inkommensurabilität von Rechten und Gesamtnutzen und die damit verbundene Priorität von Rechten gegenüber Wohlfahrtsüberlegungen.

2. 1. 2. Distributive Gerechtigkeit

Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft die Wohlfahrt der einzelnen Individuen, die nicht mit der Wohlfahrt der Allgemeinheit verrechnet werden darf. Der bekannte Vorwurf an den Utilitarismus lautet, daß er über kein vom Gesichtspunkt des Gesamtnutzens *unabhängiges* Kriterium für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit verfüge. Für den Utilitaristen wird die Frage der distributiven Gerechtigkeit immer der Beförderung des Gesamtnutzens untergeordnet. Er wird also krasse wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten dann in Kauf nehmen und sogar für moralisch gerechtfertigt ansehen, wenn diese im Dienste eines quantitativ höheren Gesamtnutzens stehen. Tugendhat spricht deshalb vom Utilitarismus auch als einer „Ideologie des Kapitalismus, denn er erlaubt es, das Wachstum der Ökonomie als solches ohne Rücksicht auf Verteilungsfragen moralisch zu rechtfertigen." (1993, 327) Genauso wie ein einzelner, kluger Mensch vielleicht auf die Befriedigung manch gegenwärtigen Wunsches zum Zwecke seines gesamten individuellen Nutzens innerhalb seines Lebens verzichten wird, mutet der Utilitarist manchen Menschen den Verzicht auf die Erfüllung ihrer Lebensziele und -pläne zu, wenn das für den Gesamtnutzen notwendig erscheint. Der Utilitarist gewinnt die moralische Perspektive aus der Übertragung der Klugheitswahl eines einzelnen Menschen auf die ganze Gesellschaft. Rawls wendet dagegen ein, daß die soziale Gerechtigkeit eines vom Gesamtnutzenmaximum unabhängigen Fundaments bedürfte.

Doch ist bei Rawls kein Argument gegen Wohlfahrtsopfer von manchen Individuen zugunsten anderer zu finden. Rawls spricht sich nur gegen Opfer zugunsten des größten Gesamtnutzens aus; das Unterschiedsprinzip beispielsweise hat demnach durchaus einen konsequentialistischen Kerngehalt, denn es erfordert Opfer von den bessergestell-

---

person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all." (PL, 291) Die Abschwächung der Formulierung des ersten Prinzips ist aber für unsere Debatte nicht weiter von Bedeutung.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Individuen zugunsten der schlechtergestellten Individuen. Das Unterschiedsprinzip postuliert wie der Utilitarismus die moralische Wünschbarkeit eines bestimmten Endzustands, nur nimmt es im Gegensatz zu diesem ein vom bloß erstrebenswerten Guten unabhängig definiertes Kriterium einer bestimmten Verteilung von Gütern in die Definition dieses Endzustands mit auf. Im Unterschied zum Utilitarismus ist das vom Unterschiedsprinzip verfolgte Ziel nicht bloß ein zu maximierendes Gutes, sondern ein bestimmter Endzustand, der wesentlich auf distributive Aspekte der Gerechtigkeit bezogen bleibt:

„Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity." (TJ § 46, 302)

Das Unterschiedsprinzip ist eines der bekanntesten Bestandteile der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit. Es verknüpft den Gesichtspunkt der *Effizienz*, der bei der *Produktion* der Güter zu beachten ist, mit einem Gesichtspunkt der *Gerechtigkeit*, der bei der *Verteilung* dieser Güter relevant wird. Es erkennt damit den Zusammenhang an, der zwischen dem Umfang der Produktion von Gütern, der Verteilung von Verantwortlichkeiten und Rekompensationen für Verdienste bei dieser Produktion, und der Verteilung von Gütern je nach Bedürfnissen einzelner Personen besteht. Das Unterschiedsprinzip fordert eine Verteilung von Gütern, die sich letztlich zum Vorteil derjenigen auswirken wird, die den kleinsten Anteil der zur Verteilung anstehenden Güter erhalten. Dabei sind nicht alle Güter gemeint, die zur Verteilung anstehen, sondern nur die sogenannten Primärgüter (*primary goods*), die von allen Teilnehmern an einem System der sozialen Kooperation produziert und von den wesentlichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen einer Gesellschaft verteilt werden (vgl. Rawls TJ § 15; Rawls 1982). Das Unterschiedsprinzip fordert deshalb auch keine strikte Gleichheit, insofern man nämlich Gleichheit als die Zuweisung einer gleichen Menge an Gütern an alle Mitglieder einer Gesellschaft verstehen will. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind vielmehr dann gerechtfertigt, wenn sie jedem einzelnen zum Vorteil erwachsen. Auch hat dieser *distributive* Vorteil kein *egalitärer* Vorteil zu sein, denn die Implementierung des Unterschiedsprinzip kann für verschiedene Personen durchaus auch einen unterschiedlich großen Vorteil zur Folge haben; für manche Personen kann die Gestaltung einer Gesellschaft gemäß des Unterschiedsprinzips - im Vergleich zu einem ungerechten Ausgangszustand - vielmehr sogar einen *individuellen Nachteil* bedeuten.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun wird mit diesem Grundsatz sicherlich der Intuition einer Verschiedenheit von Personen Rechnung getragen, insofern nämlich die Ansprüche der am wenigsten Begünstigten hier einer bloßen Maximierung des Gesamtnutzens vorangestellt werden. Wie ein utilitaristischer Maximierungsgrundsatz, so erlaubt auch das Unterschiedsprinzip die Möglichkeit einer ungleichen Verteilung. Doch tut er dies aus einem anderen Grund, der letztlich auf die angenommene *allgemeine Akzeptanz* dieses Kriteriums zurückzuführen ist. Das Differenzprinzip nimmt zwar die utilitaristische Idee mit in die Idee der Gerechtigkeit auf; doch es fügt ihr eine unabhängige moralische Komponente hinzu: Eine Verringerung des Nutzens ist nur dann legitim, wenn dieser Verlust durch einen Gewinn an einer anderen Stelle ausgeglichen wird. Ein größerer Verlust kann sogar durch einen kleineren Vorteil ausgeglichen werden, wenn der Vorteil einer benachteiligten Person zugute kommt. Wenn jeder einzelne von einem Wohlfahrtszuwachs profitieren kann, sollte diese Möglichkeit eines dann auch insgesamt größeren Gesamtnutzens nicht auf dem Altar eines bloßen Gleichheitsfetischismus geopfert werden. Die Idee einer Gleichverteilung von Gütern wird also auf die Idee eines Vorteils für jeden einzelnen hin begrenzt und qualifiziert.

Dennoch taucht unabhängig von der gleichzeitigen Qualifizierung und Kombination eines utilitaristischen Effizienzgedanken und eines egalitaristischen Verteilungsgedankens die Frage auf, ob dieses Prinzip auch von denen akzeptiert werden kann und akzeptiert werden wird, die nicht zu den am wenigsten Begünstigten zählen und die deshalb unter Umständen ihrerseits Opfer für die Besserstellung dieser Gruppe in der Gesellschaft bringen müssen? Schließlich kann man diese Akzeptanz gerade dann nicht für ausgemacht halten, wenn man von einer Intuition der Verschiedenheit von Personen ausgeht. Daß einige Personen die Güter, die sie selbst erwirtschaftet haben, zum Vorteil der am wenigsten Begünstigten einer Gesellschaft abgeben sollten, erscheint mit der Intuition einer Verschiedenheit von Personen nicht unmittelbar vereinbar.

Genauso wie die weniger Begünstigten in einem utilitaristischen Gesellschaftssystem könnten nun die Begünstigten oder die Bessergestellten innerhalb einer Gesellschaft gegen das Unterschiedsprinzip geltend machen, daß es ihnen Opfer abverlangt, und zwar für Zwecke, die sie sich selbst nicht gesetzt haben und denen sie ihre Zustimmung vernünftigerweise auch versagen könnten. Schließlich werde - und sie rücken hier das Differenzprinzip in die Nähe der Umverteilungsmaßnahmen des Utilitarismus zum Zwecke der Gesamtnutzenmaximierung - die distributive Konzeption der Moralität dabei einer Auffassung von Zweckrationalität unterworfen, die im Gegensatz zur utilitaristischen Vermehrung des Gesamtnutzens eben nur den Vorteil der am wenigsten

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begünstigten zum Zwecke habe. Damit sei aber nur eine willkürliche Festsetzung des Zwecks der Rationalität (also der Vorteil der am wenigsten Begünstigten) an die Stelle der ursprünglichen utilitaristischen Zwecksetzung einer Gesamtnutzenmaximierung getreten. Von der Sache her ergebe sich damit kein wirklich grundlegender Unterschied zwischen zwei gleichermaßen konsequentialistischen Vorgehensweisen. Mit dieser Argumentation wird die innere Konsistenz der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit fragwürdig, die ihren eigenen Standard der Verschiedenheit von Personen zu verfehlen scheint. So wendet zum Beispiel Nozick gegen Rawls' distributive Konzeption der Gerechtigkeit ein:

"Rawls has not shown that the more favoured man A has no grounds for complaints at being required to have less in order that another might have more than he otherwise would. And he can't show this, since A does have grounds for complaints." (ASU, 197; vgl. Dworkin 1989, 20; Griffin WB, 170; Gauthier MA, 254; Dupuy 1992: IV. John Rawls, l'utilitarism et la question du sacrifice, 107 – 160)

Mit drei verschiedenen Argumentationsstrategien läßt sich auf diesen Vorwurf einer immanenten Inkonsistenz der Rawlsschen Theorie antworten. Entweder man verwirft mit Michael Sandel die Annahme einer Verschiedenheit der Personen. Vom Gesichtspunkt einer dem Individuum übergeordneten Gemeinschaft kann es keine Kritik einzelner Personen mehr gegen diese Art der Umverteilung gemäß dem Unterschiedsprinzip geben.

"The difference principle commits Rawls to an intersubjective conception he otherwise rejects. ... If the difference principle is to avoid using some as means to others' end, it can only be possible under circumstances where the subject of possession is a 'we' rather than an 'I', which circumstances imply in turn the existence of a community in the constitutive sense." (Sandel 1982, 80)

Will man diese kommunitaristische Substitution der Intuition einer Verschiedenheit der Personen durch eine für die Rechtsansprüche des einzelnen vorgängige und konstitutive Form der Gemeinschaft nicht akzeptieren, so könnte man zweitens wie Nozick einfach jede Form einer Verteilungsgerechtigkeit als mit einer kantischen Konzeption der personalen Autonomie jedes einzelnen unvereinbar ansehen:

"Rawls' view seems to be that everyone has some entitlement or claim on the totality of natural assets (viewed as a pool), with no one having differential claims. ... People will differ in how they view regarding natural talents as a common asset. Some will complain, echoing Rawls against utilitarianism, that this 'does not take seriously the distinction between persons'; and they will wonder whether any reconstruction of Kant that treats people's abilities and talents as resources for others can be adequate." (ASU, 228)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine dritte Argumentationsstrategie bestünde angesichts dieses Dilemmas darin, nach Möglichkeiten der Vereinbarkeit der Intuition einer Verschiedenheit von Personen und der letztlich auch auf einer Intuition begründeten moralischen Forderung nach einer Form der Verteilungsgerechtigkeit zu suchen. Denn sonst besteht die Gefahr, daß diese Intuition dafür mißbraucht wird, *alle* Versuche zu diskreditieren, die auf die Reduzierung von gesellschaftlichen Ungleichheiten abzielen.

„All these are discredited as if all necessarily committed the cardinal sin committed by maximizing utilitarianism of ignoring the separateness of individuals." (Hart 1983, 202)

Diesen Weg einer Rechtfertigung von Umverteilungsmaßnahmen, welche der Intuition einer Verschiedenheit von Personen nicht zuwider laufen, schlägt neben Pogge (1989, § 5 und §6) auch Nagel (EP, 78) ein, der eine fundamentale Asymmetrie im Verhältnis zwischen den mehr und den weniger Begünstigten einer Gesellschaft feststellt: Danach kommt den Opfern der weniger Begünstigten zum Zwecke der Vermehrung des Nutzens der mehr Begünstigten oder der Gemeinschaft insgesamt von einem moralischen Standpunkt eine weitaus größere Bedeutung zu als Opfern der mehr Begünstigten zum Vorteil der weniger Begünstigten, die moralisch gesehen unbedenklich erscheinen. Schließlich sollte es jedem leichter fallen, Opfer für diejenigen zu bringen, denen es schlechter geht, als für diejenigen, denen es besser geht als einem selbst.[21] Die These einer Kompatibilität unserer moralischen Intuition mit einer Idee der Umverteilung würde es dann ermöglichen, der ausweglos scheinenden Alternative zu entgehen, entweder wie Sandel auf die Idee der personalen Autonomie oder aber wie Nozick auf die Idee der Verteilungsgerechtigkeit zu verzichten.

2. 1. 3. Soziale Stabilität

Sowohl die Rechte einzelner Personen als auch deren Wohlfahrt im Vergleich zu anderen Personen sind als konkrete Anwendungsfälle der Intuition der Verschiedenheit von Personen zu verstehen: Diese Intuition besagt zunächst ganz einfach, daß die Moral, die politische Gerech-

[21] Rawls hält zwar seinerseits am Unterschiedsprinzip in *Political Liberalism* fest, doch weist er ihm nun nicht mehr den Status eines Gerechtigkeitsprinzips zu, nach welchem eine Gesellschaftsordnung kritisiert und legitimiert werden kann. Es kommt ihm nun nur noch ein Gesetzesrang zu, und dieser mache eine entsprechende politische Willensbildung in einer liberalen Demokratie erforderlich (PL, 228f.). Das Unterschiedsprinzip war bereits in *A Theory of Justice* dem ersten Gerechtigkeitsprinzip lexikographisch nachgeordnet (TJ § 17, 103; vgl. auch TJ § 31, 199).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigkeit nicht einfach als eine auf das Kollektiv ausgedehnte Konzeption der Zweckrationalität zu verstehen ist. Dagegen melden unsere Intuitionen kräftigen Widerstand an. Darüber hinaus finden sich bei Rawls weitere Überlegungen, die er gegen den Utilitarismus anführt, ohne unmittelbar mit seiner moralischen Grundintuition verknüpft zu sein. Sie weisen auf den Horizont einer Struktur der politischen Vernunft hin, innerhalb dessen sich unsere Untersuchung bewegt. Es geht dabei um die Frage, wie die verschiedenen Bereiche des menschlichen Vernunftgebrauchs, wie also der moralisch-praktische Gebrauch der Vernunft mit anderen Anwendungsgebieten der Vernunft in einer kohärenten Struktur verknüpft zu denken sind.

Nach Rawls kann beispielsweise eine nach utilitaristischen Gesichtspunkten geordnete Gesellschaft nicht *stabil* sein, denn sie wird unweigerlich - und jetzt ist das Verhältnis des moralisch-praktischen Vernunftgebrauchs zum außermoralisch-praktischen, Fragen des guten Lebens betreffenden Vernunftgebrauch angesprochen - zu einer moralischen *Überforderung* ihrer eigenen Mitglieder führen (Nida-Rümelin 1993, 137)[22]. Wir stehen hier vor dem allgemeinen Problem des Verhältnisses zwischen moralischen Ansprüchen und Glücksstreben des Menschen oder, mit anderen Worten, dem Spannungsverhältnis zwischen dem Rechten und dem Guten. Mit Kant erstreben wir notwendig die Glückseligkeit als das *vollendete* Gute, doch erst wenn wir dieses Streben vom *obersten* Guten, der Bedingung der Tugendhaftigkeit abhängig machen, werden wir uns der Glückseligkeit auch als würdig erweisen und des ganzen Gutes teilhaftig werden (Kant 1977, Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft, 238; kritisch zur Verwendung des Begriffs des Guten bei Kant vgl. dagegen Tugendhat 1993, 106). Es sind dann die Postulate der Existenz Gottes wie der Unsterblichkeit der Seele, welche die Denkbarkeit der Realisierung des höchsten Gutes, der Vereinbarkeit von moralischem Gesetz und Glückseligkeit gewährleisten sollen. Rawls verzichtet auf diese metaphysischen Postulate - auch wenn sie bei Kant nur aus der Sorge um die Objektivität praktischer Urteile abgeleitet sind und keine theoretischen Erkenntnisse darstellen - und setzt den Begriff einer stabilen und d. h. für alle vorteilhaften Kooperation in einer wohlgeordneten Gesellschaft an deren Stelle.

Die Konvergenz von Rechtem und Gutem, die bei Kant wie auch bei Rawls ein Zusammenspiel von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch erfordern, ist bei Rawls aber nicht mehr auf die Sphäre

---

[22] Absehen wollen wir hier davon, daß dieses Argument einer mangelnden sozialen Stabilität der utilitaristischen Moraltheorie im Widerspruch zu Rawls' Behauptung steht, daß *„a utilitarian society may also be well-ordered."* (TJ § 41, 263)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der privaten Moral und der Religion beschränkt. Auch Kant hat in seiner Geschichtsphilosophie einen Platz für die Konvergenz von Rechtem und Gutem in der Sphäre von Gesellschaft und Politik geschaffen, doch für Rawls stellt die gelingende soziale Kooperation von Anbeginn den Ort dar, an welchem das moralischen Ansprüchen genügende Mitglied einer Gesellschaft auch hoffen darf, in Zusammenarbeit mit anderen seine vernünftigen Lebenspläne zu realisieren. Kants transzendente Dimension wird bei Rawls letztlich zum Objekt eines Politikums, der Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft. Konsequenterweise wird damit eine Philosophie der Geschichte für Rawls überflüssig, wenn er sich - neben einer idealen Theorie der Gerechtigkeit - dann auch über die sozialen und kulturellen Bedingungen der Realisierbarkeit seines Ideals Gedanken macht (vgl. Abschnitt 7. 3.). Die utilitaristische Doktrin mutet dagegen den Mitgliedern einer Gesellschaft zu, nicht nur die Befriedigung ihrer eigenen Lebensziele bei der Maximierung des Gesamtnutzens hintan zu stellen, sollten erstere der letzteren widersprechen. Wie nun utilitaristisch begründete Handlungsanweisungen in die Triebfedern des menschlichen Handelns eingehen sollen, ist für den Utilitarismus umso schwerer zu erklären, als die klassische Doktrin des Utilitarismus etwa von Bentham eine bloß eigeninteressierte Motivation der Menschen postulierte:

„If it is a psychological law that individuals pursue only interests in themselves, it is impossible for them to have an effective sense of justice (as defined by the principle of utility)." (Rawls TJ § 69, 455; vgl. TJ § 76, 500f.)

Ihre Mitglieder müßten aber darüber hinaus bereit sein, diese Lebensziele inhaltlich zu revidieren, wenn bestimmte Ziele nicht mit dem Gesamtnutzen in Einklang gebracht werden können (vgl. Rawls 1982, 178). Der Motiv-Utilitarismus beispielsweise erfordert die Motivierung unseres Handelns durch die Sorge um den maximalen Gesamtnutzen (Adams 1976). Nicht nur die Handlungsfreiheit der Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaft wird dadurch eingeschränkt; zuletzt wird selbst die Autonomie, die Möglichkeit in Frage gestellt, eigene Lebensziele zu bestimmen. Die Doktrin des Gesellschaftsvertrags stellt dagegen eine unmittelbare Verknüpfung von Handlungsmotivation und Prinzipien der Gerechtigkeit her und kann daher eine vergleichsweise größere gesellschaftliche Stabilität realisieren: Sie nimmt sich den Wunsch nach einer Gerechtigkeitskonzeption zu handeln (TJ § 72, 476) zu Hilfe, um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu erklären:

„When institutions are just ... those taking part in these arrangements acquire the corresponding sense of justice and desire to do their part in maintaining them". (TJ § 69, 455)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das utilitaristische Nutzenprinzip kann keine derartige motivationale Stütze der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu Hilfe nehmen. Der Utilitarismus ist nach Rawls geradezu auf die Bereitschaft zur totalen Selbstaufopferung für höhere Ziele und damit auch auf die Preisgabe der eigenen Selbstachtung angewiesen, um die allgemeine Befolgung des Utilitätsprinzips zu gewährleisten:

„It is characteristic of the morality of authority when conceived as a morality for the social order as a whole to demand self-sacrifice for the sake of a higher good and to deprecate the worth of the individual and lesser associations. The emptiness of the self is to be overcome in the service of larger end." (TJ § 76, 500).

Zur Handlungsmotivation findet also die Moraldoktrin des Utilitarismus, wenn er sich nicht etwa auf das spontane, aber begrenzte Mitgefühl berufen oder auf die Verhängung von institutionellen Sanktionen vertrauen will, keinen unmittelbaren Zugang. Dabei stellt diese potentielle Lücke zwischen moralischer Legitimation und Handlungsmotivation nicht notwendig ein entscheidendes Argument gegen den Utilitarismus dar. Es könnte auch ein Grund zur Enttäuschung des Moraltheoretikers über die eigeninteressierten Menschen darstellen, welche vielleicht gerade noch zur moralischen Einsicht fähig sind, ihr Handeln aber leider nicht an dieser Einsicht orientieren werden.

Nicht nur der Verzicht auf die Verwirklichung der eigenen Lebensziele wird also den Mitgliedern einer utilitaristischen Gesellschaft zugemutet; und bereits dieser hohe Anspruch stellt eine potentielle Quelle von politischer Instabilität dar. Da sie auf motivationale Schwierigkeiten trifft und zuletzt sogar noch die Autonomie ihrer Mitglieder bedroht, wird eine auf utilitaristischen Prinzipien gegründete Gesellschaft Schwierigkeiten damit haben, die in bestimmten außermoralischen Quellen des Vernunftgebrauchs (beispielsweise der Klugheit im Sinne eines guten, erfüllten Lebens) gegründeten Bedingungen des Erhalts ihrer eigenen Stabilität zu erfüllen. Ihre Mitglieder können sich nicht mehr als Wesen verstehen, die sich eigenständig über ihre Lebenspläne Gedanken machen und diese in Eigenverantwortlichkeit festlegen und revidieren könnten.

Die Frage nach der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft betrifft also auch die Frage nach der Beziehung zwischen zwei verschiedenen Elementen der Struktur der politischen Vernunft. Wir werden diese beiden Elemente später unter den Bezeichnungen des empirischen Gebrauchs der praktischen Vernunft und des reinen bzw. moralischen Gebrauchs der praktischen Vernunft kennenlernen. Für die Struktur der politischen Vernunft ist es von entscheidender Bedeutung, daß diese beiden heterogenen Elemente zwar nicht voneinander abgeleitet, aber

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dennoch auf eine kohärente Art und Weise in einer einheitlichen Struktur integriert werden können, die sich aus einer Pluralität von verschiedenen Quellen und Anwendungsgebieten des Vernunftgebrauchs zusammensetzt. Die monolithische Vorgehensweise des Utilitarismus versagt hier gleich in mehrfacher Hinsicht: Nicht nur verneint sie die Irreduzibilität des moralischen Gebrauchs der Vernunft, dieser wird aus dem empirischen Gebrauch der Vernunft eines Kollektivsubjekts abgeleitet. Darüber hinaus stellt sie auch die Irreduzibilität des theoretischen Vernunftgebrauchs in Frage und kann die autonome Bestimmung und Verfolgung von Lebensplänen der Individuen nicht als vernünftig anerkennen.

2. 1. 4. Öffentlichkeit

Bei der Frage nach dem Publizitätskriterium stehen wir vor einem ähnlichen Problem. Denn in einer nach utilitaristischen Prinzipien geordneten Gesellschaft ist es nicht weiter von Belang, ob die Mitglieder dieser Gesellschaft auch tatsächlich wissen, daß ihre Gesellschaft nach utilitaristischen Prinzipien geordnet ist. Unter ungünstigen Umständen kann dieses Wissen der Maximierung des Gesamtnutzens im Wege stehen. Die Öffentlichkeit der Prinzipien einer gerechten Gesellschaftsordnung ist für den Utilitaristen nur von relativer, weil instrumentaler Bedeutung. Der Utilitarist kann auf die Zustimmung der Menschen zu seiner Moraltheorie gerne verzichten: mögen die Mitglieder der Gesellschaft ruhig glauben, ihre Gesellschaft sei etwa nach vertragstheoretisch legitimierten Gerechtigkeitsgrundsätzen geordnet.[23] Der theoretische Gebrauch der Vernunft, der Inhalt der Meinungen und Überzeugungen

[23] Bernard Williams merkt hier wohl zurecht an, daß dann aber der Versuch eines utilitaristischen Autors, seine Leser zu überzeugen, völlig unverständlich wird. Denn was wir zu wissen meinen, müßte aus der Sicht des Utilitaristen völlig irrelevant sein - außer natürlich er betrachtete die Öffentlichkeit der Gerechtigkeitsgrundsätze als für der Steigerung des Gesamtnutzens zweckdienlich. Zu weit geht Williams aber mit seiner Schlußfolgerung, daß allein deshalb schon die utilitaristische Moraltheorie falsch sein müsse. Wenn sie nämlich falsch ist, dann gibt es auch keinen guten Grund, an diese zu glauben; doch selbst wenn sie richtig wäre, gäbe es nicht unbedingt gute Gründe, an sie zu glauben; das käme dann auf ihren Beitrag zum Gesamtnutzen an: *„It is reasonable to suppose that maximal total utility actually requires that few, if any, accept utilitarianism. If that is right ... then I leave it for discussion whether that shows that utilitarianism is unacceptable, or merely that no one ought to accept it."* (1973b, 135). Doch die zweite Möglichkeit stellt keinen Nachweis dar, daß der Utilitarismus wirklich falsch ist. Das Argument kann sich höchstens darauf beziehen, daß die Frage danach, ob wir eine utilitaristische Moraltheorie annehmen oder verwerfen sollen, bis zu einem gewissen Grade unabhängig davon ist, ob eine utilitaristische Moraltheorie nun begründet werden kann oder nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Mitglieder einer Gesellschaft wäre dann also dem utilitaristischen Legitimationskriterium untergeordnet. Und wieder stellt sich hier die Frage, wie der zwar außer-, wenn auch nicht amoralische, theoretische Gebrauch der Vernunft hinsichtlich unserer verschiedenen Meinungen und Überzeugungen bezüglich der Gesellschaftsordnung, in der wir leben, mit der Legitimation dieser Ordnung selbst durch den praktischen und hier näherhin moralischen Gebrauch der Vernunft vermittelt zu denken ist. Rawls dagegen zählt die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption zu den *formalen* Kriterien des moralischen Standpunkts, wenn er die Öffentlichkeit auch nicht zum *Bedeutungsgehalt* des Begriffs der Moral zählt (TJ § 23, 133). Die formalen Kriterien des Standpunkts der Moral lassen sich nicht allein aus einer *Analyse* des Begriffs der Moral ableiten; sie haben also durchaus einen *synthetischen* Kerngehalt, der sich allerdings auch nicht auf bloß empirische Erfahrungswerte oder Präferenzen der Beteiligten zurückführen ließe. Rawls läßt dem Vertragsargument einfach bestimmte *vernünftige* Annahmen vorausgehen, und dazu zählt auch das Öffentlichkeitskriterium:

„The parties ... suppose that everyone will know about these principles all that he would know if their acceptance were the result of an agreement.Thus the general awareness of their universal acceptance should have desirable effects and support the stability of social cooperation." (Rawls TJ § 23, 133)

Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß eine wohlgeordnete Gesellschaft die Bedingungen ihrer Stabilität selbst hervorbringen und bei leichteren Abweichungen des Ideals auch von selbst die Motivation ihrer Mitglieder generieren kann, den Ausgangszustand des Gleichgewichts wieder herbeizuführen. Die Kompatibilität mit den wichtigsten Grundsätzen der menschlichen Handlungsmotivation und der Moralpsychologie gewährleistet damit, daß eine wohlgeordnete Gesellschaft die notwendigen Ressourcen ihrer Stabilität selbst produzieren kann (Rawls TJ § 69, 456). Die Balance der Motive schlägt also deutlich zugunsten der Idee des Gesellschaftsvertrags und gegen die utilitaristische Doktrin aus.

Diese vier Einwände gegen den Utilitarismus haben nun die Eigenart - denn sie spiegeln nicht mehr als bloß unsere mehr oder weniger tief verwurzelten intuitiven Bedenken gegen den Utilitarismus wider -, daß der Utilitarist jeweils auf sie antworten könnte: *So what?* Warum sollten wir die Freiheitsrechte ernst nehmen, selbst wenn sie der Förderung des Gesamtnutzens im Wege stehen? Und warum kommt distributiven Rücksichten ein vom Gesamtnutzen unabhängiges Gewicht zu? Warum sollte auf die Stabilität der Gesellschaft besondere Rücksicht genommen und Konzessionen an zugegebenermaßen moralfremde Elemente ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht werden? Wird sich dieses Problem zuletzt nicht durch eine entsprechende Diskretion, durch die Geheimhaltung der wirklichen Verhältnisse in unserer Gesellschaft lösen lassen? Der Publizität einer Gerechtigkeitskonzeption kommt in ihren Augen ja kein gegenüber dem Gesamtnutzen unabhängiges Gewicht zu; sie ist nur Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck. Diesen berechtigten Fragen gilt es sich zu stellen, denn schließlich entspringen die ersten beiden Einwände der moralischen Intuition einer Verschiedenheit von Personen, und die letzten beiden Einwände bringen weitere, für die Erfordernisse der politischen Legitimität einer Gesellschaft, so könnte man sagen, irrelevante Gesichtspunkte mit ins Spiel. Wieder sind wir an dem Punkt angelangt, an dem wir bereits zu Anfang standen. Wir haben uns im Kreis bewegt: bisher steht nur Intuition gegen Intuition. Der Utilitarismus weitet das Modell der rationalen Entscheidungswahl auf die ganze Gesellschaft aus, und deshalb treten bestimmte Konsequenzen ein: Freiheitsrechte und distributive Fragen werden ausschließlich nach Nützlichkeitserwägungen beurteilt, und sowohl die Stabilität als auch die Publizität der Prinzipien einer Gesellschaftsordnung müssen nicht weiter von Interesse für den Utilitaristen sein. Daß dem zuletzt nicht so sein wird, ergibt sich in der vorliegenden Untersuchung erst durch die Bestimmung der Struktur der politischen Vernunft; ein wichtiger Schritt in diese Richtung wird nun eine Auslegung der grundlegenden Intuition der Rawlsschen Vertragstheorie sein.

2. 2. Die Interpretation ihres Sinngehalts

Rawls fängt unsere anti-utilitaristischen Intuitionen mit der Abkürzung einer *Verschiedenheit der Personen* ein, und damit wird die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus auf eine andere, grundlegendere Ebene geführt. So will ich mich im folgenden den drei Dimensionen unserer Untersuchung zuwenden und die Fragen nach dem Inhalt der moralischen Intuition einer Verschiedenheit der Personen, nach ihrem philosophischen Status und zuletzt nach ihrer Reichweite und praktischen Relevanz thematisieren. Beginnen wir mit einer Interpretation ihres Sinngehalts. Was ist mit der Verschiedenheit von Personen genau gemeint? Meine These lautet: Die Intuition einer Verschiedenheit von Personen kann als Bestimmung der Begriffe von Rationalität und Moralität sowie als Bestimmung deren wechselseitigen Verhältnisses interpretiert werden. *Rationalität* wird dem Inhalt nach als *Klugheit* und der Form nach als *instrumentell* und *konsequentialistisch* aufgefaßt; sie

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bezieht sich auf die effektivsten Mittel zur Realisierung des größtmöglichen Individualnutzens.

„The concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends. I shall modify this concept to some extent, ... but one must try to avoid introducing into it any controversial ethical elements." (Rawls TJ § 3, 14)

Und *Moralität* wird bei Rawls als eine dem Ursprung nach im moralischen *Gemeinsinn* verwurzelte und dem Inhalt nach *distributive* Konzeption der Gerechtigkeit verstanden. Was dann die Bestimmung ihres wechselseitigen Verhältnisses angeht, so wird der Moralität eine *Priorität* über die Rationalität zugewiesen, gleichzeitig jedoch die gegenseitige *Irreduzibilität* von Moralität und Rationalität und ihr wechselseitiges Aufeinander-Bezogensein postuliert. Die drei utilitaristischen Kritikpunkte richten sich auf die ein oder andere Weise auf einen Aspekt des Verhältnisses eines bestimmten Begriffs der Rationalität zu einem bestimmten Begriff der Moralität.

Die Behauptung, daß Personen verschieden oder voneinander getrennt sind, soll zum Ausdruck bringen, daß die Methode der rationalen Entscheidungswahl zwar *innerhalb des Lebens* ein und derselben Person die richtige Entscheidungsstrategie sein kann, doch nicht, wie das im Utilitarismus geschieht, von einer Person auf *die Gesellschaft insgesamt* übertragen und ausgeweitet werden darf. Eine Gesellschaft läßt sich eben nicht mit dem Leben einer Person vergleichen; sie besteht aus vielen verschiedenen Personen, die sich nicht wie verschiedene Zeitpunkte oder Abschnitte innerhalb des Lebens einer Person zueinander verhalten. Zwar ist es rational und innerhalb bestimmter moralischer Grenzen auch erlaubt, den Nutzen innerhalb unseres eigenen Lebens zu maximieren; doch es würde unseren moralischen Intuitionen widersprechen, diese Methode auf eine Gesellschaft insgesamt zu übertragen. Für den Utilitaristen besteht das Moralprinzip in eben dieser Übertragung des Prinzips der rationalen Klugheitswahl auf eine aggregative Konzeption des Kollektivnutzens einer Gesellschaft.

Wenn das Individuum bereit ist, hinsichtlich seiner gegenwärtigen Wohlfahrt zum Zwecke seiner zukünftigen Wohlfahrt (oder besser: seiner Wohlfahrt im Leben insgesamt) Opfer zu bringen, so ist das im Sinne der Klugheit durchaus rational. Doch darf man aus dieser Tatsache allein nicht schon den Analogieschluß ziehen, daß deshalb eine Gesellschaft insgesamt die Rechte und die Wohlfahrt einiger ihrer Mitglieder zum Zwecke der Maximierung des Gesamtnutzens opfern dürfte. *Intrapersonal* oder *intertemporal*, zu verschiedenen sukzessiven Zeitpunkten innerhalb des Lebens einer einzelnen Person also, ist es ratio-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nal, zu einem bestimmten Zeitpunkt Opfer zu bringen, die das Gesamtwohl innerhalb eines Lebens befördern. Mit anderen Worten: Die Klugheit unseres Handelns besteht in einer *intertemporalen Neutralität* von Gründen unseres Handelns; ihr ist es gleich, ob der größere Vorteil jetzt sofort oder eventuell erst später eintritt:

„The mere difference of location in time, of something's being earlier or later, is not in itself a rational ground for having more or less regard for it." (Rawls TJ § 45, 293)

Man kann auch von einer *intertemporalen Neutralität* der prudentiellen Konzeption der Rationalität sprechen. Auf der anderen Seite ist es moralisch nicht erlaubt - das ist der zweite Aspekt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen - diese Methode auch auf die interpersonalen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer ganzen Gesellschaft auszuweiten. Wenn unsere Handlungsgründe zwar *intertemporal neutral* sind, so sind sie doch nicht interpersonal neutral, sondern vielmehr *interpersonal relativ*. Neben der Klugheitskonzeption der Rationalität verweist die Intuition der Verschiedenheit von Personen damit gleichzeitig auf eine distributive Konzeption von Moralität und auf die *interpersonale Relativität* von Handlungsgründen. Die utilitaristische Konzeption der Moralität steht in einem unversöhnlichen Spannungsverhältnis zu dieser interpersonalen Relativität der Handlungsrationalität.

Diese Asymmetrie des Entscheidungsverfahrens in bezug auf das eigene Leben und in bezug auf die Gesellschaft als ganze bildet einen der Hauptpunkte der vorliegenden Untersuchung. Bisher sind wir über eine dogmatische Postulierung dieser *Asymmetrie* nicht hinausgekommen. Jon Elster hat – nachdem er die grundsätzliche Parallele zwischen der Willensschwäche und dem Problem des kollektiven Handelns, den kausalen und konzeptionellen Abhängigkeiten der intra- und der interpersonalen Kooperation aufgezeigt hat (1985b, 155; vgl. Ainslie 1986 und Abschnitt 5. 2. 1.) - versucht, sich diese Asymmetrie mit zwei grundsätzlichen Unterschieden von intra- und interpersonalen Entscheidungssituationen zu erklären: Da die Zeit irreversibel sei, so lautet sein erster Erklärungsversuch, sei es auch unmöglich, eine vollständige Analogie zwischen der intra- und der interpersonalen Entscheidungsfindung anzunehmen. Zweitens spricht er von der spezifischen Eigenschaft einer fundamentalen Unteilbarkeit von Personen in bezug auf deren praktischen Fähigkeiten, welche Gemeinschaften nicht auf die gleiche Art und Weise zukomme (1985a, 234).

Auch Susan Hurley spricht, dem zweiten Argument Elsters nicht unähnlich, von einem Vermögen zur Selbstbestimmung, das der Differenz zwischen intra- und interpersonalen Entscheidungsstrategien zugrunde

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liege (1989, 156f.). Doch kann man sich hier fragen, warum sollte nicht auch einer Gemeinschaft die Fähigkeit zur politischen Meinungs- und Willensbildung und zur Selbstbestimmung zugesprochen werden? Wenn es eine Parallele zwischen *personaler* und *politischer Autonomie* gibt, dann ist nicht ohne weiteres klar, weshalb eine Gemeinschaft als *Kollektivsubjekt* verstanden nicht ihr moralisches Interesse auf die *Maximierung ihres Gesamtnutzens* richten sollte? Schließlich sind auch politisch organisierte Gemeinschaften etwa in einem internationalen Kontext nicht ohne weiteres teilbar. Und die Tatsache einer Irreversibilität der Zeit scheint der Absicht von Elster gerade zuwiderzulaufen und eher, so mag es scheinen, für die Ausweitung der Klugheits-Konzeption der Rationalität auf Gesellschaften und ihre Begrenzung innerhalb des Lebens einzelner Personen zu sprechen als umgekehrt. Es scheint also, daß die Argumente von Elster die Probleme bezüglich der Asymmetrie zwischen einer rationalen, intertemporalen und einer moralischen, interpersonalen Entscheidungsprozedur nicht haben ausräumen können.

Nach diesen Ausführungen zur respektiven Bestimmung der Begriffe von Rationalität und Moralität deshalb noch ein Wort zu deren Verhältnis. Man kann von einem *doppelten* Verhältnis von Rationalität und Moralität sprechen. Zunächst stehen sie im Verhältnis einer *irreduziblen* und dennoch *interdependenten Differenz*. Moralität ist wesensmäßig von einer instrumentalistischen, bloß nutzenmaximierenden Form der Rationalität verschieden. Sie sind aber auch nicht aufeinander reduzierbar, weder läßt sich die Moralität also aus der Rationalität ableiten, noch kann umgekehrt die Rationalität als bloße Instanz der Moralität begriffen werden. Dennoch bleiben sie aufeinander bezogen. Ohne interpersonale Konflikte, die letztlich in divergierenden rationalen Handlungsvorstellungen verschiedener Personen ihren Ursprung haben, wäre Moralität nicht notwendig. Und ohne eine Gesellschaftsordnung, die nach dem Vorbild moralisch begründeter Prinzipien gestaltet ist, wäre es wohl nur schwer vorstellbar, daß man einen rationalen Lebensplan verfolgen und realisieren kann. Der zweite Aspekt ihres Verhältnisses betrifft die *Priorität* der Moralität gegenüber der Rationalität. Wenn sie zwar wechselseitig aufeinander verwiesen sind, so weist doch die distributiv verstandene Moralität einer bloß instrumentalistisch verstandenen Rationalität ihre Grenzen zu. Mit anderen Worten: Niemand darf seinen Nutzen auf Kosten der Rechte anderer maximieren.

Setzt sich nun diese Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität, die wir als eine *hierarchische Differenzierung* dieser beiden Standpunkte bezeichnen können, nicht einem offensichtlichen Einwand aus? Wenn die Rationalität von der Moralität zu unterscheiden und ihr

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

untergeordnet ist, auf welche Gründe kann man sich bei dieser Subordination berufen? Muß diese Subordination nicht selbst als irgendwie begründet, also letztlich auch als rational ausgewiesen werden? Welcher Begriff von Rationalität könnte dafür noch zur Verfügung stehen, wenn der Begriff von Rationalität als Klugheit bereits der Moralität untergeordnet ist? Die hierarchische Differenzierung von Rationalität und Moralität scheint sich nämlich in ein Paradox zu verstricken: Denn entweder ist die Überordnung der Moralität gegenüber der Rationalität selbst nicht mehr als *begründet* bzw. als *rational* auszuweisen - doch damit können und mögen wir uns nicht zufrieden geben, die Moralität erschiene so geradezu als etwas Irrationales. Oder aber es gibt tatsächlich gute Gründe, die für diese hierarchische Differenzierung sprechen - dann aber kann die Begriffsbestimmung der Rationalität als bloß instrumentalistische Klugheit nicht schon das Ende unserer Suche nach guten Gründen in der Legitimationsdebatte darstellen.

In den beiden letzten Kapiteln werden wir sehen, wie Rawls mit dem in seinen jüngeren Werken neu eingeführten Begriff des *Vernünftigen* (*reasonable*) versucht hat, dieses Paradox einer Auflösung zuzuführen. Sonst liefe die Subordination der Rationalität gegenüber der Moralität Gefahr, die Moralität als etwas Irrationales oder wenigstens als etwas Arationales erscheinen zu lassen. Eine solche Moralität, die nicht durch gute Gründe gestützt wäre, hätte natürlich keinen leichten Stand gegenüber den Angriffen des Utilitarismus, welcher der Einfachheit halber die Moralität mit einer instrumentalistischen und nutzenorientierten, auf die Gesellschaft insgesamt ausgeweiteten Form der Klugheits-Rationalität identifiziert. Nicht zu Unrecht wird sich der Utilitarist sonst fragen, warum die Rationalität der Moralität untergeordnet werden soll.

2. 3. Ihr deskriptiver Status

Nach der Klärung des Sinngehalts der Intuition der Verschiedenheit von Personen als Verhältnisbestimmung eines bestimmten Rationalitäts- zu einem bestimmten Moralitätsbegriff wenden wir uns nun der Frage nach dem Status dieser Intuition zu. Aus welcher Quelle entnimmt Rawls die Intuition, daß Personen getrennt oder verschieden sind? Weder gründet diese Intuition nämlich in einem höheren oder neutralen Verständnis der Rationalität noch überläßt sie Rawls einfach der Domäne einer willkürlichen Festsetzung. Sie leitet sich bei Rawls vielmehr aus einer *Beschreibung* unseres Gerechtigkeitssinnes her; damit kommt für die Untersuchung des Status unserer Intuition eine Art *Moralpsychologie* mit

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ins Spiel. Die Theorie der Gerechtigkeit, deren drei Hauptelemente der *Urzustand*, die beiden *Gerechtigkeitsprinzipien* und die Idee einer *wohlgeordneten Gesellschaft* sind, hat eine deskriptive Aufgabe. Weit davon entfernt, bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen, soll sie vielmehr - und die Methode des *Überlegungsgleichgewichts* hält die verschiedenen Elemente der Theorie zusammen - dazu führen, daß wir uns selbst ein klares und begründetes Bild unserer mit unserem eigenen Selbstverständnis eng verknüpften Auffassung der politischen Gerechtigkeit machen können.

2. 3. 1. Zur Funktion des Vertragsarguments

Rawls beantwortet die Frage nach dem moralischen Standpunkt, der uns zur Beurteilung einer Gesellschaftsordnung dient, mit einem hypothetischen Gedankenexperiment (TJ § 3, 12): Nehmen wir an, daß ich nicht weiß, welchen Platz oder welche Stellung ich in einer Gesellschaft einnehme, ja daß ich nicht einmal weiß, welche persönlichen Ziele und Lebenspläne ich in meiner Gesellschaft verwirklichen will. Welche Prinzipien zur Beurteilung einer Gesellschaft würde ich dann auswählen, wenn ich mich dergestalt aus meiner persönlichen Situation hinausdenke, mich von meiner eigenen gesellschaftlichen Situation distanziere? In dieser hypothetischen Situation kann ich nicht mehr an mich selbst denken, wenn ich die Gerechtigkeitsprinzipien auswählen soll, die eine gemeinsame Grundlage zur Kritik und Legitimation politischer Institutionen bilden sollen. Die Ausübung der individuellen Entscheidungsfreiheit die Frage nach den Gerechtigkeitsprinzipien betreffend ist durch eine identische Situation charakterisiert, in der ich mich hinter einen *Schleier der Unwissenheit* in kognitiver Unsicherheit in bezug auf mein *partikulares Interesse* befinde. Und wir können mit guten Gründen annehmen, daß alle anderen Personen in dieser Situation zu einer identischen Entscheidung kommen werden. Fragwürdig wird in der Folge natürlich die Beschreibung dieser Situation als entscheidend für die Auswahl der Gerechtigkeitsprinzipien erscheinen. Zumindest ist in dieser Situation die persönliche Entscheidung soweit von allen partikularen Interessen befreit, daß sie nicht mehr sinnvoll von einer gemeinsamen Entscheidung aller Mitglieder einer Gesellschaft unterschieden werden kann.

Hiermit ist ein Kriterium gefunden, das sich klar vom Utilitarismus abhebt, eine echte Alternative anbietet und sich trotzdem nicht dogmatisch der Legitimationsdebatte entzieht. Eine Gesellschaftsordnung wird nicht mehr bloß als eine Maschine gesehen, die möglichst viel von ei-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nem bestimmten Gut herstellen soll. Es wird darauf geachtet, daß jede einzelne Person - wenn sie auch in der Entscheidungssituation nicht sehr viel von ihren Interessen und ihrer gesellschaftlichen Stellung weiß - von den in dieser Gesellschaft zur Verteilung anstehenden Gütern eine bestimmte Mindestmenge erhält. Rawls hat den Akzent vom Kollektiv zum Individuum hin verschoben, bleibt aber ansonsten zunächst der Grundidee des Utilitarismus treu: die politischen und gesellschaftlichen Institutionen sollen ein bestimmtes Gut maximieren. Kantisch gesprochen hat sich damit der Akzent von einem *sozialpragmatisch*-hypothetischen Imperativ zu einem hinter dem Schleier der Unwissenheit verallgemeinerbaren *individualpragmatisch*-hypothetischen Imperativ verschoben.

Rawls' eigenes Verständnis seiner Vorgehensweise ist jedoch nicht falsch, wenn er sie als eine Rekonstruktion der kantischen Idee der Autonomie deutet (TJ § 40, 251). Jedenfalls gab es nie den Versuch, so sagt Rawls im Rückblick auf sein eigenes Vorgehen, die Prinzipien der politischen Gerechtigkeit allein von einem Begriff der Rationalität als einzigem normativen Konzept abzuleiten (PL, 53 FN. 7) Erstens sind die Bedingungen des Urzustands selbst nicht Gegenstand eines Vertrags sondern werden den Parteien von außen auferlegt. Zweitens geht es Rawls nicht nur um die personale Autonomie, sondern gleichzeitig um die politische Autonomie; und hier ist die Redeweise von einem *kategorischen Imperativ* auf dem Gebiet des kollektiven Handelns durchaus wieder angebracht.

Die Parteien im Urzustand verfolgen bestimmte Interessen, wenn sie sich für eine Gerechtigkeitskonzeption entscheiden; doch wissen diese Parteien gar nicht so genau über ihre wirklichen Interessen Bescheid; sie stellen sich als besondere Individuen, quasi als *Männer* oder *Frauen ohne Eigenschaften* dar, da sie jedes Wissens über sich selbst als partikulare, von anderen verschiedene Personen verlustig gegangen ist. Das Postulat einer Verschiedenheit von Personen führt also im Urzustand paradoxerweise dazu, daß von der konkret-biographischen Verschiedenheit der Personen, die in ihren unterschiedlichen Biographien, ihren spezifischen Interessen, ihrer gesellschaftlichen Position begründet ist, abstrahiert wird. Die Verschiedenheit von Personen besteht eben allein in der *hierarchischen Differenz* und *wechselseitigen Interdependenz* eines individualistischen Rationalitäts- und eines gesellschaftlichen Moralitätsbegriffs. Dieses Verhältnis liegt den spezifischen Bedingungen des Urzustandes zugrunde; und was sich für ein Individuum in dieser Situation als gut erweist, gilt Rawls nun als Kriterium der politischen Gerechtigkeit. Das ist die spezifische Variante der Doktrin des

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesellschaftsvertrags, die Rawls mit Hilfe der Konstruktion dieses Gedankenexperiments eines Urzustandes formuliert.

Rawls' Alternativvorschlag basiert auf einer einfachen, aber umstrittenen Grundintuition: Die einzelnen Personen sind voneinander verschieden, und *Verschiedenheit* ist hier nicht als ein Gegensatz zur *Gleichheit*, nicht als eine *Verschiedenheit* von Personen in einer etwa auf natürlichen Unterschieden zwischen den Menschen beruhenden hierarchischen Gesellschaftsordnung zu verstehen. Im Gegenteil: die *Verschiedenheit* soll gerade die *Gleichheit* von Personen zum Ausdruck bringen; sie ist hier im Sinne einer *Getrenntheit* zu verstehen; die einzelnen Personen führen ihr eigenes Leben; deshalb, so jedenfalls Rawls, dürfe man die Staatsmaschinerie nicht mit dem moralischen Anspruch konfrontieren, möglichst viel von einem bestimmten Gut zu produzieren. Die einzelnen Personen und deren Wohlfahrt dürfen nicht wie beim Utilitarismus einfach alle in den gleichen Topf geworfen werden, und ihre jeweiligen Nutzenniveaus dürfen nicht einfach zu einem Gesamtnutzen summiert werden. Wichtige Differenzen der Einzelniveaus des Individualnutzens müssen im Gesamtnutzen zwar nicht verschwinden, aber sie werden doch als für die Legitimation einer Gesellschaftsordnung unerheblich angesehen.

Diese Verschiedenheit der Personen, so lautet nun der Vorwurf von Rawls an den Utilitarismus, dürfe von einem Kriterium der politischen Legitimität einer Gesellschaftsordnung nicht übergangen werden. Während nach Rawls der Utilitarismus diese Verschiedenheit der Personen nicht genügend ernst nehme (TJ § 5, 27), soll es das hypothetische Gedankenexperiment, das eine von historischen Grundannahmen der Explikation der Entstehung einer Gesellschaft bereinigte Wiederaufnahme der Idee des Gesellschaftsvertrags darstellt, ermöglichen, eine Form der Unparteilichkeit zwischen verschiedenen, aber gleichen Personen zu erzielen. Im Utilitarismus werden die Personen einer Gesellschaft dagegen zu einem Kollektivsubjekt fusioniert, und das einzige moralische Interesse dieses Kollektivsubjekts gilt der Nutzenmaximierung:

"The nature of the decision made by the ideal legislator is not, therefore, materially different from that of an entrepreneur deciding how to maximize his profit by producing this or that commodity, or that of a consumer deciding how to maximize his satisfaction by the purchase of this or that collection of goods. ... This view of social cooperation is the consequence of extending to society the principle of choice for one man, and then, to make this extension work, conflating all persons into one through the imaginative acts of the impartial sympathetic spectator. Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons." (Rawls TJ § 5, 27; vgl. auch TJ § 87, 587; Nagel 1970, 138; Nozick ASU, 33; Gauthier MA, 245)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun kann man sich jedoch zurecht die Frage stellen, was mit diesem Vorgehen des gegenwärtig bedeutendsten Protagonisten der Idee des Gesellschaftsvertrags gewonnen ist? Rawls hat uns eine zutreffende Beschreibung des utilitaristischen Legitimationskriteriums gegeben: Der Utilitarist weitet die Methode der rationalen Entscheidungswahl, die auf die Maximierung des jeweiligen Nutzens eines Individuums hin ausgerichtet ist, von einer einzigen Person auf die Gesellschaft als ganzes aus. Der Utilitarist gewinnt also seine moralische Perspektive aus einer Kollektivierung des individuellen Egoismus. Doch, und das wird die Frage sein, mit der wir uns hier beschäftigen wollen, was ist daran falsch? Sicher, Rawls bietet neben einer korrekten Beschreibung des klassischen Utilitarismus eine durchaus plausible Alternative an, die Ordnung einer Gesellschaft aus einer moralischen Perspektive heraus zu beurteilen.

Weder eine bloße Beschreibung des Utilitarismus als einer Form der kollektiv ausgeweiteten rationalen Entscheidungswahl noch das bloße Angebot einer Alternative in Form einer Kombination dieser auf der individuellen Ebene belassenen rationalen Entscheidungswahl mit einigen moralischen Elementen, die diese Entscheidungssituation wiederum als eine der Unwissenheit bestimmen, sind schon hinreichend für eine Kritik des Utilitarismus. Der Fairneß halber sei hier hinzugefügt, daß Rawls auch gar nicht beansprucht, eine Kritik des Utilitarismus im eigentlichen Sinne durchgeführt zu haben; er selbst spricht nur vom Angebot einer Alternative. Der klassische Utilitarismus wird von Rawls nur *"for purposes of contrast und clarification"* (TJ § 5, 22), *„as an expository device"* (TJ § 9, 52) eingeführt. Andererseits, und hierin liegt eine charakteristische Ambivalenz seines Ansatzes, beansprucht Rawls an anderen Stellen doch, eine Kritik des Utilitarismus unternommen zu haben; denn die Parteien im Urzustand wählen die beiden Gerechtigkeitsprinzipien und nicht die auch zur Auswahl stehenden Varianten verschiedener utilitaristischer Gerechtigkeitskonzeptionen.

Nur stellt sich hierbei die Frage, warum der Urzustand denn für diese Frage überhaupt das richtige Entscheidungsverfahren angeben sollte? Es kann ja wohl nicht richtig sein, wie Rawls meint (TJ § 29, 182), daß der einzige Grund, der für eine utilitaristischen Konzeption der Gerechtigkeit sprechen könnte, in deren Annahme durch die Parteien im Urzustand bestehen würde. So steht bisher allein ein Kriterium gegen ein anderes Kriterium, maximaler Gesamtnutzen gegen allgemeine Zustimmbarkeit, aber ein Argument für die eine oder andere Seite ist noch nicht gefallen. Schon die Antwort auf die Frage, was überhaupt als ein triftiges philosophisches Argument in dieser Debatte um das Legitimationskriterium einer gerechten politischen Ordnung zählen kann, ist dabei umstritten.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. 3. 2. Die Rolle des Überlegungsgleichgewichts

Das Überlegungsgleichgewicht stellt eine Prozedur zur Festlegung des moralischen Standpunkts dar, der bei Rawls in Form des Urzustands artikuliert wird. Die Bedingungen, welche den Urzustand charakterisieren, sind nicht selbst Gegenstand eines Vertragsabschlusses sie werden vielmehr mit Hilfe einer kritisch-hermeneutischen Selbstverständigung gewonnen; ob daraus schon die folgt, daß deshalb die Reichweite des kontraktualistischen Begründungsarguments „also prinzipiell begrenzt" und der Vertrag „rechtfertigungstheoretisch sekundär" ist (Kersting 1994, 46), sei im Augenblick noch dahingestellt. Jedenfalls wird im Überlegungsgleichgewicht von bestimmten wohlüberlegten moralischen Urteilen ausgegangen und dabei auf bestimmte Prinzipien zurückgefolgert, welche diese Urteile tragen könnten. Dieser Prozeß eines Abwägens zwischen bestimmten Urteilen und allgemeinen Prinzipien bettet das Vertragsargument von vornherein in einen historischen und gesellschaftlichen Kontext ein, denn die Ergebnisse des Überlegungsgleichgewichts hängen natürlich von den Ausgangsdaten ab, mit denen wir beginnen.

"Justice as fairness is a theory of our moral sentiments as manifested by our considered judgments in reflective equilibrium." (Rawls TJ § 20, 120)

Und nichts anderes ist gemeint, wenn Rawls in seinen neueren Arbeiten den Urzustand als ein Mittel der Repräsentation unseres eigenen Gerechtigkeitssinnes zum Zwecke der öffentlichen Auseinandersetzung und Selbstverständigung bezeichnet:

"As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clarification. It helps us work out what we now think. ... The original position serves as a mediating idea by which all our considered convictions ... can be brougth to bear on one another. This enables us to establish greater coherence among all our judgments; and with this deeper self-understanding we can attain wider agreement among one another." (PL, 26)

Näherhin gilt es zwischen einem *weiten* und einem *engen* Überlegungsgleichgewicht zu unterscheiden (vgl. implizit TJ § 9, 49; explizit Rawls 1975b, 8; Daniels 1996: *2. Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics,* 21 - 46). Das enge Überlegungsgleichgewicht umfaßt allein die wohlüberlegten moralischen Urteile und die allgemeinen Prinzipien, die diesen zugrunde liegen. Das weite Überlegungsgleichgewicht enthält darüber hinaus alle möglichen philosophischen Doktrinen (wie auch die *philosophy of mind),* die sich als für die Beurteilung der moralischen Urteile und Prinzipien relevant erweisen könnten. Au-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßerdem werden in das weite Überlegungsgleichgewicht Erkenntnisse aus der Gesellschaftstheorie, der politischen Soziologie, der politischen Ökonomie, der politischen Psychologie etc. mit einbezogen, denn auch die Anwendbarkeit auf konkrete Verhältnisse ist beim Prozess der wechselseitigen Überprüfung von moralischen Urteilen und moralischen Prinzipien zu berücksichtigen. Wenn man will, kann man also sagen, daß das weite Überlegungsgleichgewicht die Moral in metaphysische Doktrinen einerseits und in den sozialwissenschaftlichen Erkenntnisstand andererseits einbettet. Daher ist bei Rawls die Frage nach der möglichen *Anwendbarkeit* von Gerechtigkeitsprinzipien von Anfang an in der Diskussion über deren *Begründungbarkeit* mit berücksichtigt. Die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien ist (im Gegensatz zu Günther 1988 oder Apel 1988) keine von deren Begründung streng zu unterscheidende Aufgabe. Zu unterscheiden ist jedoch eine Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien unter nicht-idealen Umständen von deren Anwendung unter idealen Umständen.

Die Theorie der Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht in der Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes oder unseres Selbstverständnisses; manchmal geht sie auch kritisch vor, und ihre Aufgabe ist dann auch als revisionäres Geschäft zu betrachten (zur Methode des Überlegungsgleichgewichts vgl. bereits Goodman 1955). Deswegen kann man den Kritikern Rawls' nicht zustimmen, die in der Methode des Überlegungsgleichgewichts gleichsam nur eine empirisch verfahrende Psychologie ohne kritisches Potential ausmachen wollen. Dem Überlegungsgleichgewicht wird man nicht schon gerecht, vermutet man in ihm bloß eine *Kohärenztheorie* der Gerechtigkeit, welche die Aufgabe einer Rechtfertigung der normativen Ansprüche der Gerechtigkeitsprinzipien nicht erfüllen könne (Brandt GR, 19f.; Höffe PG, 47). Denn abgesehen davon, daß es nicht von vornherein als ausgemacht gelten kann, ob Rawls eine *Begründung der Moral* oder eine systematische Theorie von *objektiven moralischen Wahrheiten* anstrebt, ist es auch fraglich, ob das Überlegungsgleichgewicht tatsächlich als Kohärenztheorie der Begründung moralischer Wahrheiten ausgelegt werden kann. Schließlich geht es um eine adäquate Wiedergabe unseres Gerechtigkeitssinnes; man könnte deshalb ebenso gut von einer Korrespondenztheorie moralischer Wahrheiten in einem empirischen, moralpsychologischen Sinne sprechen. Außerdem würde sich eine Kohärenz in unserem moralischen Denken mit viel einfacheren Mitteln erzielen lassen als durch die recht umständliche Beschreibung unseres hochkomplexen und oftmals widersprüchlichen Gerechtigkeitssinnes. Sicher sagt Rawls beispielsweise, daß es rational sei, sich auch um eine Konvergenz oder eine größere Kohärenz unserer allgemeinen Gerechtigkeitsüberzeugungen zu bemü-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen (TJ § 8, 45). Er spricht deshalb vom Moraltheoretiker auch als von einer Art Beobachter, der, einem Psychologen ähnlich, beschreibt, was wir als gerecht und ungerecht ansehen:

„One thinks of the moral theorist as an observer, so to speak, who seeks to set out the structure of other people's moral conceptions and attitudes." (1975b, 7)

Doch ist es mit einer bloßen Kohärenz auf diesem Gebiet allein nicht getan. Die Gerechtigkeitstheorie hat ja immer die moralischen Einstellungen, die Strukturen des moralischen Denkens und Empfindens anderer Personen zu ihrem Prüfstein. Auch eine philosophische Letztbegründung bestimmter moralischer Urteile könnte dieser speziellen Aufgabenstellung und Vorgehensweise des Moraltheoretikers nicht gerecht werden. Rawls begrenzt seine Arbeit auf das Gebiet der Moraltheorie, die sich von der Moralphilosophie dadurch unterscheidet, daß erstere sich im Gegensatz zu letzterer von Antworten auf die Begründungsfragen enthält:

"By 'moral theory' I mean the systematic and comparative investigation of moral conceptions, starting with those which historically and by current estimation seem to be the most important. Moral philosophy includes moral theory, but takes as its main question justification and how it is to be conceived and resolved." (KC, 554)

Deshalb ist auch die Moraltheorie als von jeder Art von Epistemologie unabhängig zu sehen (1975b, 9), denn es geht ihr nur um die Untersuchung unserer eigenen moralischen Meinungen und Überzeugungen. Im Dialog mit anderen kulturellen oder historischen Kontexten könnte diese Vorgehensweise natürlich zu ganz anderen Resultaten führen. Dabei läßt sich weder von einer universalistischen noch von einer kontextualistischen Vorgehensweise sprechen, da die Reichweite des Überlegungsgleichgewichts jeweils ihrem Gegenstand, dem Problem, das sie zu lösen hat, angepaßt wird und deshalb variabel ist. Sicher kann diese Interpretation in einem Spannungsverhältnis zu Rawls' eigener Charakterisierung seiner Theorie als eines Standpunktes *sub specie aeternitatis* gesehen werden, der es dann ermögliche, *„to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view"* (TJ § 87, 587). Aber Rawls fügt an dieser Stelle sogleich hinzu, daß diese Perspektive nicht jenseits dieser Welt liege und auch nicht diejenige eines transzendenten Wesens sei; vielmehr: *„it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world."* (ibid.) Und es gibt keinen Grund, weshalb rationale Personen vor den historischen oder kulturellen Eigenheiten verschiedener Gesellschaften die Augen verschließen sollten.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. 4. Die Grenzen ihrer Reichweite

In doppelter Hinsicht kann man nun aber trotzdem von einer Begrenzung der Reichweite der grundlegenden Intuition der Vertragstheorie sprechen. Einmal stellt sich die Frage nach ihrer transkulturellen Gültigkeit. Können wir davon ausgehen, daß die Intuition der Verschiedenheit von Personen auch in anderen Kulturen als ein für die Bestimmung der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit grundlegendes Postulat gelten kann (2. 4. 1.)? Außerdem stellt sich die Frage, was wir mit dieser Intuition angesichts von konkreten politischen Umständen anfangen können, innerhalb derer eine Rationalisierung des Opfers der Rechte einiger Personen zum Zwecke entweder des Gesamtnutzens (vom Utilitarismus aus gesehen also in moralischer Absicht) oder aber einfach im Interesse der Förderung partikularer Interessen in einer Gesellschaft (was weder dem Utilitarismus noch dem Kontraktualismus moralisch legitim erscheint) vorgenommen und in denen somit auch das Postulat einer Verschiedenheit von Personen mißachtet wird? Wie steht es also um das Verhältnis von philosophischem Ideal und politischer Wirklichkeit? Wie kann sich Rawls' Theorie der Gerechtigkeit dem Vorwurf einer „Ohnmacht des Sollens" (Habermas FG, 79) entziehen (2. 4. 2.)?

2. 4. 1. Universalismus versus Kontextualismus

Ausgehend von den im vorigen Abschnitt angestellten Überlegungen fällt es schwer, in den allgemeinen Tenor der Interpreten von Rawls mit einzustimmen, die eine grundlegende Diskontinuität und Neuorientierung hinsichtlich des Status' von Rawls Gerechtigkeitskonzeption glauben ausmachen zu können. Habermas spricht beispielsweise davon, daß „Rawls im Laufe der 70er Jahre den starken universalistischen Begründungsanspruch seiner Gerechtigkeitstheorie abgeschwächt hat" (FG, 82). Doch an welcher Stelle diese Abschwächung vorgenommen worden sein soll, bleibt unklar. Zuerst stellt sich nämlich die Frage, in welchem Sinne Rawls überhaupt jemals einen starken *universalistischen* oder *fundamentalistischen* Begründungsanspruch vertreten haben soll? Vielmehr erscheint es mir notwendig, entweder die These aufzugeben, daß Rawls neuerdings auf eine *universalistische* Begründung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit verzichten und nur noch am Projekt einer Selbstverständigung innerhalb des Kontextes der liberal-demokratischen Staaten des Westens teilnehmen will, oder aber eine *relativistische* oder *kontextualistische* Lesart auf sein ganzes Werk auszudehnen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und anzuerkennen, daß Rawls noch nie an einer im universalistischen Sinne starken Begründung seiner Konzeption der Gerechtigkeit interessiert war.

Welche der beiden möglichen Interpretationen man bevorzugt, ist letztlich unerheblich; die Dichotomie, die beispielsweise Kersting zwischen einem fundamentalistischen und einem kontextualistischen Begründungsanspruch der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags auszumachen glaubt (1994, 56), greift beim Ansatz von Rawls nicht recht (vgl. auch Abschnitt 6. 1.). Denn je nach der Auslegung von Begriffen wie *universalistisch* oder *fundamentalistisch* bzw. *kontextualistisch* oder *relativistisch* laufen sie letztlich auf eine grundlegende und häufig übersehene Kontinuität in der politischen Philosophie von Rawls hinaus. Diese besteht darin, zwei im Gedankenexperiment des Urzustands akzeptierte Gerechtigkeitsprinzipien zu formulieren, die gleichzeitig auch die Bedingungen des Erhalts der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft garantieren können. Rawls' Unternehmen war von Anfang an auf die von manchen als ungenügend kritisierte deskriptive Explikation unseres Gerechtigkeitssinnes beschränkt. Und warum sollte man daraus unnötige Schlußfolgerungen bezüglich des Status' dieses Vorgehens ziehen? Die Annahme objektiver moralischer Wahrheiten ist dazu weder nötig, noch ist sie prinzipiell ausgeschlossen; zudem ist die *Objektivität* einer moralischen Wahrheit nicht notwendig mit deren *Universalität* identisch. In verschiedenen kulturellen Kontexten könnte man es einfach mit verschiedenen moralischen Tatsachen zu tun haben. Wir werden in der Folge sehen, weshalb die Orientierung einer Gerechtigkeitstheorie an *objektiven* Wahrheiten die Ausübung unseres Vermögens zur Autonomie als freier und gleicher Staatsbürger bzw. Parteien in einem Gesellschaftsvertrag beeinträchtigen würde. Und wir werden außerdem sehen, in welchem Sinne Rawls eine universelle Reichweite seines Ideals des Gesellschaftsvertrags sichern kann, die unterschiedlichen kulturellen Kontexten durchaus gerecht zu werden erlaubt.

Der kontextualistischen Interpretation des Überlegungsgleichgewichts liegt ein doppeltes Mißverständnis zugrunde. Einerseits ist der Gerechtigkeitssinn bei Rawls ein wesentlich *flexibles* Vermögen; er ist nicht *statisch* zu begreifen, denn es sind nicht bestimmte Inhalte in Form von unerschütterlichen moralischen Überzeugungen allein, die ihn charakterisieren. Es ist eine prozedurale Dimension in ihn eingelassen, die ihn davor bewahrt, in ein dogmatisches Beharren auf bestimmten Grundsätzen zu verfallen. Rawls betont, daß bestimmte Überlegungen ihn dazu führen können, seine wohlüberlegten moralischen Urteile einer Revision zu unterziehen (TJ § 4, 20; TJ § 9, 48; vgl. Daniels 1996, 33). Andererseits darf die Berücksichtigung der moralischen Motivation als

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines der zentralen Momente auch für die Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption nicht zu dem Fehlschluß verführen, daß damit einem moralischen Relativismus das Wort geredet wird. Gründe haben sich auch als Motive moralischen Handelns zu bewähren, ohne daß sie dabei auf die Motivation allein reduziert werden können; denn umgekehrt hat sich die moralische Motivation als begründet zu erweisen, wenn sie denn als echte moralische Motivation gelten will (vgl. Abschnitt 7. 1.).

Die Gefahr eines Relativismus durch die Berücksichtigung der motivationalen Struktur des Menschen ist nicht ausgeschlossen; in sie gerät nach Daniels etwa Michael Walzer, der die Beschäftigung des Moraltheoretikers allein mit moralischen Gründen als für konkrete Gesellschaften relativ unerheblich ansieht, wenn er damit keinen Zugang zu den Motiven ihrer Mitglieder findet. So schreibt Daniels über Walzer: *„The roots of his relativism reach back to a very strong form of internalism. Walzer - without argument, I might add - has rejected any form of externalism."* (1996, 112) Ein Externalist macht moralische Gründe nicht davon abhängig, ob sie mögliche Motive moralischen Handelns werden können. Habermas interpretiert Rawls' Gerechtigkeitstheorie ähnlich, wenn er sie einer eigentümlichen Abhängigkeit von der „motivationalen Schubkraft einer entgegenkommenden politischen Kultur" bezichtigt: „Wenn man das wörtlich versteht, ist damit allerdings die politische Überzeugungskraft der Theorie auf einige wenige resonanzfähige Kontexte eingeschränkt." (FG, 86). Er übersieht dabei, daß die unparteiliche Beurteilung praktischer Fragen im Urzustand nicht durch eine so große Kluft von den Bedingungen der moralischen Motivation getrennt ist, wie das vielleicht für Habermas' eigene Diskurstheorie des Rechts charakteristisch ist (Ibid.). Rawls ist ein rationalistischer Internalist, der an eine Verknüpfung von Motivation und Legitimation glaubt (vgl. Abschnitt 7. 1.); Habermas muß man dagegen wohl als Externalisten bezeichnen, wenn er sagt:

"Moralische Gebote sind gültig unabhängig davon, ob der Adressat die Kraft aufbringt, das Für-Richtig-Gehaltene auch zu tun. Die Autonomie seines Willens bemißt sich gewiß daran, ob er aus moralischer Einsicht zu handeln vermag; aber moralische Einsichten bewirken nicht schon autonomes Handeln." (1991, 114)

Die Moral verfügt daher nach Habermas nur über eine schwache Motivationskraft; Schuldgefühle und ein schlechtes Gewissen melden sich dann, wenn gültige Urteile nicht Eingang in unser Handeln gefunden haben; sie zeigen dann „eine Spaltung des Willens an." (Ibid., 115) Er behauptet auch, daß „das Fehlen einer entgegenkommenden politischen Kultur (die es inzwischen auch in der Bundesrepublik gibt) ... nicht als

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Falsifizierung von Gerechtigkeitsprinzipien zählen" darf (FG, 86). Was soll man sich unter dem *Entgegenkommen* einer Hintergrundskultur bei Habermas vorstellen? Wörtlich ist das wohl nicht zu nehmen, schließlich sind es immer die Personen, die ihr Tun und Lassen an der Moral oder anderen Gesichtspunkten ausrichten und deren Handeln unter dem Einfluß bestimmter Motive steht.

Sicherlich gibt es eine psychologische Dynamik der politischen Vernunft, jedoch ist diese im Überlegungsgleichgewicht immer auch an das Urteilsvermögen und die Einsichtsfähigkeit der beteiligten Personen zurückgebunden. Wenn jedoch Habermas Rawls vorwirft, die Grenzen zwischen der Begründung einer Theorie und der politischen Werbung für sie in nicht-idealen Kontexten zu verwischen (FG, 82), übersieht er, daß die Frage nach der potentiellen Selbststabilisierung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit bei Rawls strikt von der Frage nach deren Realisierung unter nicht-idealen Umständen getrennt ist, wie dann übrigens auch die Frage nach der Begründbarkeit von der Frage nach der potentiellen Selbststabilisierung getrennt ist. Dem Zusammenspiel von Urzustand und Überlegungsgleichgewicht kommt die Aufgabe einer Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien zu; die Konvergenz von Rechtem und Gutem gab Antwort auf das Stabilitätsproblem in *A Theory of Justice*, der übergreifende Konsens tut es in *Political Liberalism* (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.). Mit der Verfassungstradition oder der politischen Kultur der Vereinigten Staaten hat diese Lösung zunächst überhaupt nichts zu tun. Sicherlich überschneiden sich jedoch Fragen nach der Stabilität und der Realisierbarkeit insofern, als letztere wesentlich auf erstere angewiesen ist. Ohne die mögliche Stabilität einer gerechten Gesellschaftsordnung, ohne bestimmte Mechanismen zur *Selbststabilisierung*, zur Hervorbringung und Sicherung der gesellschaftlichen Bedingungen ihres Fortbestehens käme der Versuch der Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft den vergeblichen Bemühungen des Sisyphos gleich. Kaum am Ziele angekommen, müßte mit der Arbeit schon wieder von Neuem begonnen werden.

2. 4. 2. Ideale Theorie und nicht-ideale Umstände

Ein zweiter Aspekt der möglicherweise begrenzten Reichweite der Intuition einer Verschiedenheit von Personen betrifft ihre Anwendungsbedingungen in der gegebenen politischen Realität. Sollte die Reichweite unserer alltäglichen moralischen Intuitionen zu eng begrenzt sein, um diesen irgendeine praktische Relevanz bei echten moralischen Konflikten in der Politik zu verleihen, so könnte man ihre Bedeutung für ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

antwortliches politisches Handeln insgesamt in Frage stellen. Rawls' Theorie, die sich auf unseren Gerechtigkeitssinn stützt, wäre so zwar ein interessantes Gedankengebäude, für die Praxis würde sie allerdings dann nicht taugen, wenn sie nicht ihrerseits noch eine Anstrengung hinsichtlich ihrer spezifischen Anwendungsbedingungen in einer ihr nicht unbedingt entgegenkommenden politischen Wirklichkeit unternimmt.

Der Alternativvorschlag des Utilitaristen könnte sich demnach auf dem Gebiet der politischen Praxis vielleicht besser behaupten. Denn schon die Kritik des klassischen Utilitarismus an der klassischen Vertragstheorie war von ähnlichen Gesichtspunkten motiviert (Hume 1971). Die Fiktion des Naturzustands oder die Annahme von bestimmten Naturrechten, so die klassischen Utilitaristen, tauge nicht als Legitimationskriterium einer Gesellschaft, denn sie sei eben eine bloße Fiktion, die man nicht als Meßlatte an die politische Wirklichkeit anlegen könne. Was kann schon ein unter fiktiven Bedingungen abgeschlossener Gesellschaftsvertrag über die Legitimität einer Gesellschaft aussagen? Weder lasse sich durch diese Fiktion der wirkliche geschichtliche Ursprung einer Gesellschaft wiedergeben, noch sei damit gar ein Grund gegeben, die gesellschaftlichen Verhältnisse nach diesem Ideal umzugestalten. Und so komme dieser Fiktion letztlich keine praktische Relevanz für die Beurteilung der bestehenden politischen und rechtlichen Verhältnisse zu.[24]

Zwar wird manchmal (Hampton 1989; Kymlicka 1991) zu Recht darauf verwiesen, daß schon die klassische Vertragstheorie nicht den Anspruch erhob, Auskunft über den geschichtlichen Ursprung einer Gesellschaft zu geben. Doch Rawls ersetzt konsequenterweise die Argumentationsfigur des Naturzustands gleich durch ein *hypothetisches* Gedankenexperiment und befreit es damit auch von allen *historischen* Erklärungsansprüchen. Natürlich bleibt damit die Frage nach der praktischen Relevanz dieses Gedankenexperiments immer noch unbeantwortet. Der Utilitarismus hat mit diesem Einwand insofern kein Problem, als er keinen fiktiven Maßstab an die Gesellschaft anlegen muß. Unabhängig davon, in welcher Situation wir uns befinden, besteht die einzige Handlungsanweisung des Utilitaristen in der Maximierung des Gesamtnut-

[24] Dworkin (1989) hat diese utilitaristische Argumentationslinie bei seiner Kritik an Rawls' Modell des Urzustands wieder aufgegriffen, dies allerdings nicht mit einem utilitaristischen Argumentationsziel. Nach Dworkin können fiktiv abgeschlossene Verträge uns nichts über die politische Wirklichkeit lehren; nur eine unmittelbar einsichtige Intuition des gleichen Respekts und der gleichen Rücksichtsnahme könne also als Fundament einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit taugen (vgl. auch Kersting 1994, 33).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zens - ohne Rücksicht auf ideale oder nicht-ideale Umstände (vgl. Abschnitt 5. 3.).

Rawls selbst gibt denn auch zu, daß seine Theorie der Gerechtigkeit – über die spezifische, die Geltungsdimension betreffende Limitation durch den Ausgangspunkt im Überlegungsgleichgewicht - auch in der Reichweite ihrer Anwendung beschränkt ist. Zuerst findet sie Anwendung nur auf die sogenannte Grundstruktur (*basic structure*; TJ § 2) einer Gesellschaft, das heißt auf ihre wichtigsten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen. Nur am Rande erwähnt Rawls auch mögliche weitere Anwendungsgebiete seiner Theorie, etwa auf die Moraltheorie insgesamt oder auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten (TJ § 2, 8; TJ § 69, 457). Doch für unsere Zwecke - wir interessieren uns ausschließlich für den Bereich der Politik - ist diese Begrenzung zunächst nicht weiter von Bedeutung. Sicher, der Utilitarismus findet Anwendung nicht nur auf die Grundstruktur sondern auf alle anderen Gebiete gleichermaßen. Doch diese erste Einschränkung der Vertragstheorie allein kann uns nicht als Einwand gelten; sie wird uns später im Gegenteil sogar zu einem Argument *für* die Vertragstheorie und *gegen* den Utilitarismus werden (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.).

Eine andere Einschränkung der Reichweite der Theorie der Gerechtigkeit stößt auf größere Bedenken. Sie betrifft die Tatsache, daß Rawls seine Theorie nicht ohne weitere Qualifikation für nicht-ideale Umstände anwendbar hält. Hierzu bedarf es der gesonderten Ausarbeitung einer nicht-idealen Theorie. Die nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit hat sich im Gegensatz zur idealen Theorie der Gerechtigkeit auch mit den Anwendungsbedingungen der beispielsweise durch den Urzustand legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien unter ungünstigen wirtschaftlichen, historischen oder kulturellen Umständen auf der einen Seite und Umständen einer bloß partiellen Befolgung der Theorie der Gerechtigkeit auf der anderen Seite zu beschäftigen (TJ § 39, 246). Von einigen Ausnahmen abgesehen (ziviler Ungehorsam, gerechter Krieg, Theorie der Strafe, vgl. TJ § 53, 351) - und auch bei diesen Ausnahmen ist er weit davon entfernt vollständige Theorieentwürfe anzubieten - beschränkt Rawls sich zunächst auf die ideale Theorie:

„I consider primarily what I call strict compliance as opposed to partial compliance theory." (TJ § 2, 8; vgl. TJ § 59, 391).

Sicher schließt er die Ausweitung der Vertragstheorie auf nicht-ideale Verhältnisse nicht grundsätzlich aus, doch führt er diese Ausweitung zunächst nicht durch. So gibt Rawls zu, daß die lexikographische Priorität seines ersten Gerechtigkeitsprinzips gegenüber dem zweiten Prinzip nicht unter allen möglichen wirtschaftlichen Umständen aufrechtzu-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erhalten ist. Selbst der Grundsatz der gleichen Freiheiten muß unter Umständen dem Ziel einer allgemeinen Verbesserung des Zivilisationsniveaus geopfert werden, auf dem dann erst diese gleichen Freiheiten genossen werden können (TJ § 26, 152).

Der Utilitarist hat keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mit ungünstigen Voraussetzungen, denn innerhalb seiner Theorie ist schon für die Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie kein Platz. Unter allen Umständen soll nur der Gesamtnutzen maximiert werden, und das ist in jeder Situation gleichermaßen möglich, sieht man einmal - und hier kann auch der Utilitarist ein Problem mit der praktischen Relevanz seiner Theorie bekommen - von den Beschränkungen des Wissens um die Handlungsfolgen ab. Sich dagegen der allgemeinen Zustimmung aller zu versichern, wenn es um bestimmte Zusatzprinzipien gehen soll, die den Transitionsprozeß von nicht-idealen hin zu idealen Verhältnissen regeln sollen, scheint ein wesentlich schwierigeres Unterfangen. Solange vor allem auch nur eine *partielle Befolgung* der Ansprüche der Gerechtigkeit eine praktisch unvermeidliche Eigenart der konkreten Politik zu sein scheint, ist es auch höchst zweifelhaft, ob man einen Konsens - in der Form eines Gesellschaftsvertrags - über besondere Prinzipien innerhalb dieser Umstände finden kann, welche den *Transitionsprozeß* von einer partiellen hin zu einer vollständigen Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption in die Wege leiten könnten. Sicher gibt es einige Ansätze in Rawls' Theorie, die etwa eine natürliche Pflicht beschreiben, gerechte politische Institutionen zu errichten und zu erhalten (TJ § 53). Doch kann diese natürliche Pflicht in einer ungerechten Gesellschaft sehr leicht mit anderen Pflichten kollidieren, und dann fragt es sich, wie dieser Konflikt divergierender Pflichten zu schlichten ist (Feinberg 1989, 122 und Feinberg 1973, 267f.).

Fassen wir die wichtigsten Punkte dieses zweiten Kapitels zusammen: Die grundlegende Intuition einer Verschiedenheit der Personen, die sowohl Rawls' Kritik am Utilitarismus wie auch seinem eigenen vertragstheoretischen Ansatz zugrunde liegt, bringt eine doppelte Beziehung zwischen der Rationalität und der Moralität zum Ausdruck. Rationalität ist von der Moralität zu unterscheiden; und letztere, als eine *distributive* Konzeption der politischen Gerechtigkeit verstanden, ist der ersteren, als einer *instrumentalistischen* Theorie der Klugheit verstanden, vorgeordnet. Die Priorität der Moralität gegenüber der Rationalität wird nun aber gerade dann zum Problem, wenn man sich die mögliche Begründbarkeit dieser Priorität zur Aufgabe macht.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Intuition besitzt einen *deskriptiven* Status besonderer Art, denn es wird sich zeigen, daß er sowohl die Möglichkeit einer Kritik wie auch die der Revision unserer bestehenden moralischen Überzeugungen zuläßt. Ohne besonderer objektiver moralischer Wahrheiten zu bedürfen, ohne einen wie auch immer gearteten *universalistischen* oder *kontextualistischen* Begründungsanspruch aufzustellen, ist die Theorie der Gerechtigkeit mit Hilfe ihrer spezifischen Methode des Überlegungsgleichgewichts bloß an der Beschreibung und Vereinheitlichung unseres Gerechtigkeitssinnes interessiert. Der Utilitarist kann sich natürlich fragen, ob dieses deskriptive Geschäft für die Kritik und Legitimation der politischen Ordnung einer Gesellschaft ausreicht?

Die *Reichweite* dieser Intuition ist in verschiedener Hinsicht begrenzt. Die Begrenzung auf die Grundstruktur einer Gesellschaft ist nicht von unmittelbarer Bedeutung in der Auseinandersetzung der Rawlsschen Vertragstheorie mit ihrem utilitaristischen Gegenspieler. Doch die Abhängigkeit von idealen Umständen, also die Abhängigkeit von günstigen wirtschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen sowie auch die Abhängigkeit von Bedingungen der strikten Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien als Bedingung des Erfolgs der Anwendung der Theorie der Gerechtigkeit in der politischen Realität bedeutet zunächst eine erhebliche Schwäche für sie. Sicher läßt sich die Vertragstheorie auf nicht-ideale Umstände ausweiten, doch solange diese Ausweitung nicht durchgeführt ist, kann man nur von einer stark eingeschränkten praktischen Relevanz der Idee des Gesellschaftsvertrags für verantwortliches politisches Handeln sprechen. Der Utilitarist kann als verantwortungsbewußter Moraltheoretiker auftreten und die widrige politische Realität gegen die vergleichsweise wirklichkeitsfremden Ideale des Kontraktualisten ausspielen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die metaphysische Revision der Intuition

Die Intuition der Verschiedenheit von Personen und die damit einhergehende hierarchische Differenzierung von Rationalität und Moralität könnte auf einem bloßen Vorurteil beruhen. Vielleicht nimmt der Utilitarismus die Verschiedenheit der Personen nicht ernst, doch gibt es einen guten Grund, dies zu tun? Diese Argumentationsstrategie schlägt Derek Parfit in seinem Hauptwerk *Reasons and Persons* ein; mit ihr versucht er, Rawls' Idee des Gesellschaftsvertrags über eine Revision des ihm zugrunde liegenden Verhältnisses von Rationalität und Moralität zu kritisieren. Parfit setzt schon bei Rawls' Prämisse an; von ihr ausgehend ist Rawls' Utilitarismus-Kritik nicht unbedingt *falsch*, doch wenn sich die Prämisse selbst als unhaltbar erweisen sollte, steht Rawls' Argument auf *schwachen* Füßen. Wenn die Intuition der Verschiedenheit von Personen in Frage gestellt wird, dann verliert Rawls nicht nur die intuitive Grundlage für die Ablehnung des Utilitarismus, er ist auch der Basis seines Arguments für die Idee des Gesellschaftsvertrags beraubt. Parfit zielt auf eine Revision und Korrektur unserer Vorbehalte gegenüber dem Utilitarismus, die wir mit der Intuition der Verschiedenheit von Personen zusammengefaßt haben.

Dabei bedient er sich einer bestimmten Metaphysik der Person; er bestreitet, daß Personen in irgendeiner moralisch bedeutsamen Weise getrennt oder verschieden seien, indem er die metaphysische Einheit oder Kontinuität innerhalb des Lebens einer einzigen Person anzweifelt. Seine These lautet: Wenn das, was die Getrenntheit der Personen ausmacht, nämlich daß sie jeweils ein kontinuierliches und damit ein von anderen klar zu unterscheidendes Leben führen, entfällt, so ist man auch der Grundlage beraubt, weiterhin von einer Verschiedenheit der Personen, von der damit verbundenen Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität und schließlich den sich daraus ableitenden Vorbehalten gegenüber einer utilitaristischen Moraltheorie auszugehen. Wenn sich der Identifizierung von angeblich verschiedenen Personen Schwierigkeiten in den Weg stellen, so verliert die Redeweise von einer Verschiedenheit ihren Sinn. Sind erst einmal die trennenden Mauern zwischen den einzelnen Personen gefallen, dann, denken wir an das Verhältnis

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Rationalität und Moralität, wird es auch möglich, Opfer von Rechten und Wohlfahrtsansprüchen zwischen verschiedenen Personen zum Zwecke der Maximierung des Gesamtnutzens zu rechtfertigen. Bisher blieben diese Opfer innerhalb der Rationalitätstheorie der Klugheit auf verschiedene, temporal begrenzte Nutzenniveaus innerhalb des Lebens einer einzigen Person zum Zweck eines höheren Individualnutzens beschränkt. Schließlich hat ein bestimmter Lebensabschnitt einer Person keine moralischen Ansprüche gegenüber anderen Lebensabschnitten der gleichen Person. Und sicherlich können diese Ansprüche, wenn es denn moralische und nicht nur prudentielle Ansprüche sein sollten, nicht mit Hilfe eines äußeren, politischen Zwanges durchgesetzt werden. Die einzelne Person muß diese Aufgabe schon selbst lösen und versuchen, eine *Selbstherrschaft*, eine Souveränität über ihr eigenes Leben - gegen innere und äußere Widerstände - durchzusetzen.

Das ist also der große Sprung von einer Metaphysik der Person zu einer allgemeinen Ethik und zu einer politischen Philosophie des Utilitarismus, zu welchem Derek Parfit ansetzt. Weder ist seine Metaphysik der Person besonders neu - schon David Hume oder William James kann man als deren Vorläufer ausmachen - noch läßt sich seine utilitaristische Sozialethik als ausgereift und vollständig ansehen. Den spezifischen Reiz von Parfits Unternehmen macht jedoch der Brückenschlag zwischen reduktionistischer Metaphysik und utilitaristischer Moraltheorie aus. Die Metaphysik der Person führt Parfit insbesondere dazu, die Symmetrie von intrapersonalen und interpersonalen Entscheidungsprozessen zu rehabilitieren; durch die Revision der Rawlsschen Intuition will Parfit dem Rationalitäts- und dem Moralitätsbegriff einen neuen Sinngehalt verleihen und sie in ein neues Verhältnis setzen, das zuletzt die Plausibilität einer utilitaristischen Moralität wiederherstellt. Hat die metaphysische Revision unserer moralischen Alltagsintuition erst einmal die instrumentalistische Klugheitskonzeption der Rationalität eliminiert, so sieht sich der Utilitarismus nicht mehr den intuitiven Vorbehalten ausgesetzt, die Rawls' in seiner Theorie der Gerechtigkeit artikuliert hat.[25]

---

[25] Es gibt eine interessante Parallele von Parfits Kritik der Vertragstheorie mit derjenigen der sogenannten Kommunitarier wie Alasdair MacIntyre (1981), Michel Sandel (1982) oder Charles Taylor (1985a und b, 1989). Diese haben ebenfalls die Intuition einer Getrenntheit der Personen in Frage gestellt; sie tun dies aber aus anderen Gründen und ziehen auch andere Schlußfolgerungen als Parfit. Denn während die Kommunitarier eine angeblich atomistische Sichtweise des Selbst in den Theorien des Gesellschaftsvertrags als weder empirisch haltbar noch normativ wünschbar verwerfen, kritisiert Parfit die Annahme eines kontinuierlichen und in einen größeren zeitlichen Zusammenhang integrierten Selbsts. Eine merkwürdige Umkehrung der Perspektive! Während nämlich die Kommunitarier das Selbst als in einem bestimmten größeren sozialen Kontext eingebettet und integriert sehen, aus dem es nicht - wie das im

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zunächst will ich hier den metaphysischen Status von Parfits revisionärer Strategie beleuchten und mich dabei seiner reduktionistischen Sichtweise der personalen Identität (3. 1.) sowie einigen für den Fortgang unserer Untersuchung wichtigen Analogien zwischen personaler und kollektiver Identität, zwischen personalem und politischem Handeln zuwenden (3. 2.). Die reduktionistische Sichtweise der personalen Identität bereitet den Boden für Parfits Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität und ihre daraus abzuleitende Konversion in die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität (3. 3.). Diese neue Rationalitätstheorie ist nun ihrerseits eng verknüpft mit der übergreifenden Strategie, einer utilitaristischen Moraltheorie wieder Plausibilität zu verschaffen (3. 4.). Abschließend will ich einige Fragen aufgreifen, die mit der Publizitätsbedingung der Begründung einer Konzeption der politischen Moralität zu tun haben, und die um das Verhältnis von theoretischer und praktischer Rationalität kreisen werden (3. 5.).

3. 1. Personale Identität und Moralität

Parfit ist bereit, den deskriptiven Status der Rawlsschen Intuition anzuerkennen; er würde der These also zustimmen, daß Rawls unseren Gerechtigkeitssinn auf korrekte Art und Weise beschreibt. Doch Parfit hält dem Rawlsschen Unternehmen entgegen, daß unser Gerechtigkeitssinn fehlerhaft ist. Anstatt ihn bloß zu beschreiben, hält er es für wichtiger, ihn auf seine Richtigkeit hin zu befragen. Seine Überprüfung fällt negativ aus: unsere moralischen Intuitionen sind oft unbegründbar. Deshalb zielt Parfit darauf ab, unseren Gerechtigkeitssinn zu korrigieren, ihn so zu verändern, daß er mit seiner revisionären Metaphysik der Person übereinstimmt. Peter Strawson hat zwei Möglichkeiten unterschieden, Metaphysik zu betreiben: Eine *deskriptive Metaphysik* begnügt sich damit, die tatsächliche Struktur unserer Gedanken über die Welt zu beschreiben. Eine *revisionäre Metaphysik* dagegen zielt darauf ab, eine

---

Urzustand geschieht - herausabstrahiert werden dürfe, schlägt Parfit die entgegengesetzte Richtung ein und desintegriert das Selbst in ein Bündel von zeitlich sukzessiven, atomistisch vereinzelten Ereignissen und Erfahrungen. Für die Kommunitarier ist das isolierte Selbst zu *dünn*, für Parfit scheint es jedoch zu *dick*. Wenn die Kommunitarier und Parfit also mit verschiedenen Annahmen operieren und zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen kommen, so sind sie sich doch in der Ablehnung einer Konzeption der Person einig, die wie die Rawlssche auf einer Priorität des Selbst gegenüber einer je bestimmten Konzeption des guten Lebens beruht. Beide machen die Gruppe oder das Kollektiv zum eigentlichen Rechtssubjekt. Den Rechtsansprüchen der Individuen kommt darin jeweils nur eine abgeleitete Bedeutung zu (vgl. Gewirth 1982, 150).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bessere Struktur dieser Gedanken über die Welt hervorzubringen (1959, 9); und es geht dabei um die Struktur unserer Gedanken, nicht um die Struktur der Welt selbst! Strawson zählt sich selbst zu den deskriptiven Metaphysikern;[26] Parfit sieht sich demgegenüber als revisionären Metaphysiker aus Temperament. Die Philosophie sollte nach Parfit unsere Meinungen und Überzeugungen über die Welt nicht nur wiedergeben und interpretieren; wenn diese falsch sind, sollte sie sie auch verändern (RP, x). Parfits Hauptargument setzt bei der Prämisse an, daß die Welt vollständig beschrieben werden kann, ohne dabei die Existenz von Personen besonders berücksichtigen zu müssen. Diese These mündet in die sogenannte *reduktionistische Sicht der personalen Identität*:

"Reductionists can completely describe reality without claiming that persons exist." (RP, 213) "We could therefore redescribe any person's life in impersonal terms. In explaining the unity of this life, we need not claim, that it is the life of a particular person. We could describe what, at different times, was thought and felt and observed and done, and how these various events were interrelated. Persons would be mentioned here only in the descriptions of the content of many thoughts, desires, memories, and so on. Persons need not be claimed to be the thinkers of any of these thoughts." (RP, 251)

Denn für eine erschöpfende Beschreibung der Wirklichkeit ist es nicht notwendig, daß wir bestimmte aufeinander bezogene physische und mentale Ereignisse auf die eine oder andere Weise gruppieren oder bündeln und daß wir diese verschiedenen Bündel dann Personen nennen.

"A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events." (RP, 211)

Parfit leugnet keineswegs die Existenz von Personen, in manchen Fällen mag es durchaus sinnvoll sein, von Personen zu sprechen; er streitet auch nicht ab, daß man sich über ein Kriterium der personalen Identität in der Zeit unterhalten kann; doch hängt von der Antwort auf diese Frage viel weniger ab, als man annehmen mag. Denn als Referenzpunkt bedürfen unsere Theorien von personaler wie auch politischer Moralität - und Parfit nimmt hier keine besondere Trennung zwischen personaler und politischer Moralität vor - nur der objektiven Tatsache, daß es in der objektiven Welt verschiedene, gänzlich impersonal zu beschreibende und nur mehr oder weniger lustvolle oder schmerzhafte Ereignisse und Erfahrungen gibt. Diese Erfahrungen von Freude oder Leid werden hier

[26] Rawls würde man wohl ebenfalls dieser Kategorie einer *deskriptiven* Metaphysik zurechnen können, obwohl Rawls die Abhängigkeit seiner Gerechtigkeitskonzeption von spezifischen metaphysischen Doktrinen gerade vermeiden will (TJ § 34, 214; TJ § 69, 454). Er sieht diesen Begriff mit zu vielen Ambiguitäten kontaminiert und zieht daher vor, ihn zu vermeiden (PL, 29 FN. 31).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

quasi als von bestimmten Subjekten, denen Handlungen zugeschrieben werden können, unabhängige Tatsachen in der Welt aufgefaßt.

Die einzelnen Vorkommnisse zu beobachten und zu registrieren und dabei die schmerzhaften Ereignisse oder Sinneswahrnehmungen möglichst zu vermeiden und möglichst viele lustvolle Erlebnisse herbeizuführen, in dieser Aufgabenstellung erschöpft sich die Zwecksetzung moralischen Denkens und Tuns. Denn der Schmerz oder eine Frustration bestimmter Wünsche ist objektiv als schlecht zu beurteilen und das unabhängig davon, wem sie zuzurechnen sind. Umgekehrt ist ein lustvolles Erlebnis eine gute Sache, wieder unabhängig davon, wem es zugehört oder wem es zugeschrieben werden kann. Wir haben also eine *Konzeption von Personen* als bloßer *Rezipienten* von mehr oder weniger lustvollen Erfahrungen, von *Lustbehältern* bzw. *Schmerzempfängern*, die in keinem wesentlichen Zusammenhang - etwa vermittelt über ihr eigenes Tun und Lassen - zu diesen, ihnen einfach zustoßenden Dingen stehen. Die Idee der freien Selbstbestimmung, die Idee einer Handlungsfähigkeit, die bestimmte Ereignisse in der Welt im Willen eines Subjekts verwurzelt, die Idee einer Person als eines Rechtssubjekts sind dieser Metaphysik der Person im Grunde fremd.

Parfits Theorie der personalen Identität ist vor allem als Kritik an der angeblich immer noch weit verbreiteten Auffassung des Selbst als eines kontinuierlichen, cartesianischen Ego zu verstehen. Eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt ist dann mit einer Person zu einem anderen Zeitpunkt identisch, wenn beiden Personen zu diesen Zeitpunkten die gleiche geistige Substanz zugesprochen werden kann. Abgesehen davon, ob Parfit mit dieser Kritik an der sogenannten nichtreduktionistischen Sichtweise, die bei der Frage nach einem Kriterium der personalen Identität neben der physischen oder psychischen Kontinuität ein weiteres Faktum annimmt, das die Reidentifizierbarkeit einer Person in der Zeit erlaubt, nicht bereits weit offenstehende Türen einrennt, wird es im vorliegenden Abschnitt darum gehen, ob diese reduktionistische Sichtweise tatsächlich die weitreichenden Schlußfolgerungen hinsichtlich einer neuen Moraltheorie erlaubt, die Parfit aus ihr ziehen zu können meint.

Parfits Illustrierung seines Gedankengangs mit zahlreichen *Science-Fiction Beispielen* nimmt sich recht unterhaltsam aus, denn er nimmt mehrere Gedankenexperimente zu Hilfe, um unsere gewöhnlichen Annahmen über unsere Identität in ungewöhnlichen Situationen auf die Probe zu stellen. Wenn sie dieser Probe nicht standhalten, so haben wir sie zu korrigieren. So stellt sich Parfit beispielsweise vor, daß uns die Technik in Zukunft Transport- und Reisemöglichkeiten zur Verfügung

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellen wird, die wir bisher nur aus *Science-Fiction* Filmen kennen. Im Raumschiff *Enterprise* werden die Besatzungsmitglieder bei Bedarf von *Scottie* auf fremde Planeten *gebeamt*. Stellen wir uns nun vor, wir könnten mit einem solchen Teletransporter eines Tages zum Mars reisen. Wir werden bei Antritt der Reise auf der Erde von einem Computer in kleinste Teile zerlegt, alle relevanten Informationen über unsere Zusammensetzung werden gespeichert und mit Lichtgeschwindigkeit zum Mars gefunkt. Dort werden wir von einem anderen Computer nach dem Vorbild unseres Erdenkörpers naturgetreu wieder zusammengesetzt. Vielleicht, so stellt sich Parfit vor, wird uns diese Form der *Telemotion* eines Tages so selbstverständlich werden wie es uns das Fernsehen geworden ist (RP, 199ff.).

Es könnte natürlich einmal ein Unfall passieren. Vielleicht wird bei einem dieser Unfälle das Original aufgrund eines technischen Fehlers nicht zerstört, sondern lebt auf der Erde weiter, während auf dem Planeten Mars die Zusammensetzung eines neuen Menschen nach dem Vorbild auf der Erde fehlerfrei verläuft. Was passiert nun? Muß die Reproduktion auf dem Mars um ihr Leben bangen? Doch der Zufall steht auf ihrer Seite; denn die Ableseprozedur hat dazu geführt, daß das Original auf der Erde in einigen Tagen an einem unheilbaren Herzleiden sterben muß. Statt der unmittelbaren Zerstörung des Originals auf der Erde während der Ableseprozedur zögert sich also sein Tod nur um ein paar Tage hinaus. In der Zwischenzeit haben das Original und die Kopie auf dem Mars immerhin Gelegenheit, sich über eine Satellitenverbindung zu sehen und miteinander zu sprechen. Wird sich das Original nun nicht glücklich schätzen können, daß es eine Kopie von ihm gibt, die nach seinem Ableben seine Freund- und Liebschaften wird fortsetzen, seine Projekte und Lebensziele wird verwirklichen können? Oder wird das Original den eigenen Tod bedauern, als ob es keine Möglichkeit der Fortsetzung seines Lebens gäbe? Selbst wenn unsere gewöhnlichen Kriterien der personalen Identität hier keine Anwendung mehr zu finden scheinen, denn es gibt hier weder eine *physische* noch eine direkte *psychische Kontinuität* in unserem gewöhnlichen Sinne, so scheint es doch, daß hier die Möglichkeit des *Überlebens* als einer Fortsetzung der Lebensziele dieses Menschen gegeben ist. Parfit kommt zu der Schlußfolgerung, daß es im Grunde das *Überleben* ist, welches für uns wichtig ist, nicht die Erhaltung der *personalen Identität*. Die Frage, welche Person nun mit der ursprünglichen Person identisch ist, endet in diesem fiktiven Fall in einem für die Hauptsache des durch den kopierten Doppelgänger gewährleisteten Überlebens völlig irrelevanten Dilemma.

Die reduktionistische Sicht der personalen Identität führt schließlich zu der These, daß es eigentlich gar nicht auf die *personale Identität* an-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

komme: *„The main conclusion to be drawn is that personal identity is not what matters."* (RP, 255) Denn ähnliche Schlußfolgerungen ergeben sich zum Beispiel im Falle einer Fusion von zwei verschiedenen Personen. Die Frage der personalen Identität tritt in den Hintergrund, und damit verliert auch die Intuition einer Verschiedenheit von Personen an Bedeutung. Es geht der Person nur noch ums *Überleben* in Form einer wenn auch indirekten *physischen oder psychischen Kontinuität*. Zwei Personen können demnach verschieden sein, und sie können doch die gleiche Person sein, insofern sie über ein identisches Gedächtnis und über identische Lebensziele verfügen. Interpersonale Nutzenvergleiche und darauf beruhende interpersonale Kompensationen wären somit problemlos möglich. Eine und dieselbe Person kann selbst aus zwei verschiedenen Personen zusammengesetzt sein. Mit diesen hypothetischen Möglichkeiten und Paradoxien über die personale Identität greift Parfit auch unsere gewöhnliche Begriffs- und Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität an.

Drei Einwände lassen sich gegen diese Sichtweise geltend machen: Korsgaard (1996a: *13. Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit*, 363 - 397) betont zunächst, daß es in den praktischen Fragen, mit denen sich die Moraltheorie zu beschäftigen hat, nicht auf ein metaphysisches Kriterium der personalen Identität anzukommen braucht. Es kommt also nicht so sehr auf bestimmte physische oder psychische Verbindungen in der Zeit an, um von ein und derselben Person zu verschiedenen Zeitpunkten sprechen zu können. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch eine andere Frage: Sind die jeweiligen Interventionen und Manipulationen dieser Kontinuität von der betroffenen Person selbst *autorisiert* oder nicht? Und hat das betroffene Subjekt die Zustimmung zu den Veränderungen gegeben, die sein früheres Selbst mit seinem späteren Selbst in Verbindung setzen?

"Writers on personal identity often tell stories about mad surgeons who make changes in our memories or characters. These writers usually emphasize the fact that after the surgical intervention we are altered, we have changed. But surely part of what creates the sense of lost identity is that the person is changed by intervention, from outside. The stories might affect us differently if we imagined the changes initiated by *the person herself*, as a result of *her own choice*. You are not a different person just because you are very different. Authorial psychological connectedness is consistent with drastic changes, provided those changes are the result of actions by the person herself or reactions for which she is responsible." (Korsgaard 1996a, 379f.; meine Hervorhebungen)

Habe ich der *Telemotion* zugestimmt, habe ich die damit auftauchenden Folgeprobleme in einer Art notariell beurkundeter Nachfolgeerklärung

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von vornherein geregelt, so dürfte sich die Frage nicht mehr stellen, ob die Kopie auf dem Mars nun mein legitimer Nachfolger im Falle meines Erdentodes sein wird oder nicht. Selbst wenn ich großen physischen oder psychischen Veränderungen ausgesetzt bin, bleibe ich dieselbe Person, solange ich mich selbst als *Ursache* - oder wenigstens als jemand, der diese Veränderung freiwillig *annimmt*, *akzeptiert* oder *autorisiert* - begreifen kann. Der entscheidende Punkt ist dabei, daß das Fortbestehen oder die Fortentwicklung der Person wesentlich eine Frage der moralischen *Verantwortlichkeit* der betreffenden Person selbst und nicht eine Frage der Metaphysik der personalen Identität in der Zeit ist. Und daraus folgt: eine Metaphysik der personalen Identität in der Zeit ist wesentlich auch als Resultat einer ihr vorhergehenden moraltheoretischen Position bzw. einer ethischen Auffassung der betreffenden Personen zu konstruieren. Parfit sagt: *„If we have changed our view about the nature of personal identity, we ought to change our beliefs about rationality, and about morality."* (RP, 282) Das Gegenteil könnte aber ebenso gut zutreffen: Wenn wir unsere Annahmen bezüglich der Rationalität, und bezüglich der Moralität *nicht* ändern wollen, müssen wir vielleicht die metaphysischen Spekulationen Parfits über die Natur der personalen Identität in Zweifel ziehen.

Der erste Einwand mündet in einen zweiten, der in Frage stellt, ob es tatsächlich nur die geistige Substanz eines cartesianischen Ego ist, die eine Sorge um mein persönliches zukünftiges Leben und eine Reidentifizierung in der Zeit begründen kann? Eine *Revision* unserer metaphysischen Ansichten über den Grund unserer Kontinuität als Person in der Zeit muß nicht unbedingt mit dem Verlust unseres Interesses an unserer künftigen Wohlfahrt einhergehen. Denn vielleicht ist es uns nicht gleichgültig, wer denn eigentlich überlebt, selbst wenn es uns hauptsächlich nur auf das eigene Überleben ankommen sollte. Unter Umständen mögen uns aber andere Dinge wichtiger sein als unser eigenes Überleben. Schließlich ist es ein unbestreitbares empirisches Faktum, daß die Menschen ihr Überleben nicht jederzeit über alle anderen Werte stellen. Es läßt sich auch nicht pauschal sagen, daß dieses Faktum nur auf die Irrationalität dieser Menschen zurückzuführen sei. Unter Umständen kann es rational sein, auf das bloße Überleben zu verzichten, wenn damit andere Dinge, die mit meiner Identität als Person, die mit dem, was meine Person eigentlich ausmacht geopfert werden müßten zur einschlägigen Debatte vgl. Noonan 1989; Perry 1976; Williams 1973a; Reid 1975; Hume 1969: Book I, Part IV, vi: *Of personal identity*). Hierbei ist die Frage nach der Identität der Person nicht nur als Frage nach dem Kriterium der Reidentifizierbarkeit einer Person in der Zeit zu verstehen. Sie zielt auch auf die qualitativen Lebensinhalte einer

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmten Person ab. Die qualitative Identität einer Person in der Gesellschaft ist unter Umständen genauso bedeutsam wie ihre numerische Identität in der Zeit.

Ein letzter Einwand zielt auf die merkwürdige Vereinfachung all der Gedankenexperimente, welche die betreffende Person schon von vornherein als scheinbar völlig isoliert darstellt. Die menschlichen Beziehungen, die diese Person mit ihren Mitmenschen pflegt, die rechtlichen Verhältnisse, die diese Person zum Teil auch selbst geschaffen hat und die sie an andere Personen binden, scheinen wie in Luft aufgelöst und für die Frage nach der Identität der Person in der Zeit ohne Bedeutung. Auf dieses Versäumnis bei Parfit hat Strawson hingewiesen:

"He treats the issue almost exclusively from the point of view of the person whose continuity is in question, paying relatively little attention to that person's place in society or his relations to others. ... Properties can be divided. Families present more difficulty." (1984, 44; vgl. Daniels 1996, 132f.)

Bildet die Frage nach einem Kriterium der personalen Identität in der Zeit, überhaupt eine sinnvolle Fragestellung, wenn man dabei vom sozialen und rechtlichen Kontext dieser Person abstrahiert? Wenn die gesellschaftlichen Umstände einer Person bei ihrer Reidentifizierung in der Zeit keine wesentliche Rolle spielen, so mag auch der Umkehrschluß zutreffen, daß nämlich ein bestimmtes metaphysisches Kriterium der personalen Identität in der Zeit keine wesentliche Rolle für die Beurteilung gesellschaftlicher oder rechtlicher Verhältnisse spielt.

Ein Argument kann Parfit gegen diese Einwände noch vorbringen, und dieses Argument macht Anleihen beim Buddhismus, welcher in den individuellen Wünschen und Begierden selbst nur eine Verfehlung des rechten Glücks zu sehen vermag. Nach Parfit haben wir nämlich praktische Gründe, die reduktionistische Sichtweise der personalen Identität zu akzeptieren, Gründe, die zuletzt viel wichtiger sein mögen, als die Behauptung, daß sie die wahre Sichtweise ist, *„the true view about all people at all times"* (RP, 273). Denn diese Sicht der personalen Identität eröffnet uns geradezu phantastische Aussichten auf ein langes und erfülltes Leben, und zwar auf eine Weise, die wir uns bisher nicht haben vorstellen können. Wir gewinnen damit plötzlich die Möglichkeit, die zeitlich eng gesteckten Grenzen unseres endlichen Lebens zu überschreiten. Uns wird ein Überleben in Aussicht gestellt, obwohl oder gerade weil die personale Identität keine Rolle mehr spielt. So scheint zuletzt eine *Sicht des guten Lebens*, eine bestimmte *Ethik* sowohl Parfits Metaphysik der Person als auch seiner utilitaristischen Konzeption der Moralität zugrunde zu liegen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie schon Rawls im Begriff einer stabilen wohlgeordneten Gesellschaft ist auch Parfit an einer *Konvergenz* von verschiedenen Quellen sowohl der *praktischen* als auch der *theoretischen Rationalität* interessiert. Die Tatsache, daß die reduktionistische Theorie der personalen Identität uns zu *trösten* vermag, denn sie verheißt uns ein Überleben nach unserem Tod, bedeutet, daß Parfit sich nicht scheut, auch die *praktische* Rationalität, also die Sorge um das gute Leben, für die Absicherung der Ergebnisse seines Gebrauchs der *theoretischen* Rationalität, seiner spekulativen Metaphysik der Person, in Anspruch zu nehmen. Parfit hebt ein geradezu *emanzipatorisches* Potential seiner revisionären Metaphysik hervor; die Emanzipation bezieht sich hier aber nicht auf die Befreiung von einer ungerechten politischen Herrschaft, sondern auf eine Befreiung von der Herrschaft, welche die *vergehende Zeit* über uns ausübt. Als sterbliche Personen scheinen wir dieser ohne unser Einverständnis oder ein Mitspracherecht unentrinnbar unterworfen. Parfits Metaphysik verheißt uns eine Befreiung von dieser Herrschaft als wir durch psychologische Kontinuitäten unser Überleben auch jenseits der Identität unserer Person sichern können. Die Emanzipation von der Herrschaft der Zeit bezieht sich gleichzeitig auch auf die unüberwindlich scheinende Begrenzung auf unser eigenes Leben, das wir abgetrennt und isoliert von anderen Personen fristen müssen.

"I seemed imprisoned in myself, My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less." (Parfit RP, 281)

Die Möglichkeit eines fließenden Übergangs von einer Person zur anderen bereichert unser Leben, wir gewinnen dadurch ein viel breiteres Lebensspektrum. Wir können Fusionen mit anderen Personen eingehen; und wir können damit letztlich sogar unseren Tod durch das Fortleben in und mit anderen Personen überwinden.

"I find the truth liberating, and consoling. It makes me less concerned about my own future, and my death, and more concerned about others. I welcome this widening in my concern." (Parfit RP, 347)

Parfit gerät also zuletzt sogar ins Schwärmen über die Möglichkeiten einer neuen Freiheit, die ihm seine Sicht eröffnet. Freiheit bedeutet für ihn nicht so etwas wie Selbstbestimmung, sondern er sieht seine Freiheit eher in einem Selbstverlust, im Aufgeben der engen Sorge bloß um das eigene Leben. Doch auch an dieser Sicht sind Zweifel wohl in mehrfacher Hinsicht angebracht, muß doch zum einen die Sicht der Freiheit als Selbstbestimmung gar nicht notwendigerweise Parfits Freiheitsbegriff

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

widersprechen. Im Gegenteil, erstere könnte letzterer vielmehr zugrunde liegen. Seine eigene Vorstellung von Freiheit ist geradezu *parasitär* gegenüber einer Sicht von Freiheit als Selbstbestimmung. Ohne das Recht zur Selbstbestimmung, ohne bestimmte garantierte Menschenrechte hätte Parfit gar nicht erst die Möglichkeit, seine eigene Sichtweise zu propagieren. Und außerdem stellt sich die Frage, wie Parfit mit denen zu verfahren gedenkt, die seine eigenen Vorstellungen von Freiheit nicht teilen.

Parfit spricht zwar von einer neuen utilitaristischen Moraltheorie, mit dem *Spezifikum einer politischen Vernunft* beschäftigt er sich aber nicht. Sollte Parfit sich *liberal* zeigen und abweichende Meinungen solange tolerieren, bis er deren Träger durch bessere Argumente von seiner eigenen Ansicht überzeugt hat, kann seine utilitaristische Moraltheorie wohl auch nicht als Grundlage einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit dienen. Ist er dagegen im Namen der Wahrheit bereit, abweichende Meinungen gegen ihr besseres Wissen und gegen ihren Willen zu ihrem wahren Glück zu verhelfen, so wird seine Moraltheorie zuletzt Auswirkungen zeitigen, die auch Derek Parfit nicht mehr zu akzeptieren bereit sein wird. Bei Parfit fehlen einfach konkretere Hinweise zur spezifischen Frage nach den Kriterien der Legitimität politischer Herrschaft, obwohl sich bei ihm durchaus Überlegungen zum Begriff der kollektiven Identität und des kollektiven Handelns finden, die auch von zentraler Bedeutung für die uns später interessierende Frage nach der politischen Autonomie der Staatsbürgerschaft eines Gemeinwesens sein wird.

3. 2. Kollektives Handeln

Parfit begnügt sich nicht mit der Revision unserer Sicht der personalen Identität, er will auch unsere Sicht auf die Gesellschaft verändern. Sind Personen erst einmal als nicht mehr wesentlich voneinander verschiedene Wesen definiert, so hat diese neue Sichtweise der Inhalte und des Verhältnisses von Rationalität und Moralität auch Konsequenzen für die Beurteilung unseres Handelns in der Zeit und in der Gesellschaft. Die reduktionistische Auffassung der personalen Identität ist in unmittelbarem Zusammenhang mit einer reduktionistischen Auffassung der *kollektiven Identität* zu sehen. Kollektive Akteure sind individuellen Akteuren vergleichbar; Nationen sind demnach auch individuellen Personen vergleichbar.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"A person is like a nation." (Parfit RP, 275) "When wie consider nations, most of us are Reductionists. We believe that the existence of a nation involves nothing more than the existence of its citizens, living together on its territory, and acting together in a certain way." (RP, 332)

Auch kollektive Akteure sind bei Parfit nicht organische Einheiten mit einer eigenen, überpersönlichen Seele, sondern bloß mehr oder weniger zufällig entstandene Agglomerationen von Einzelpersonen, die bestimmte physische oder psychische Charakteristika teilen, darüber hinaus jedoch durch keine tieferen Gemeinsamkeiten zusammengehalten werden. Nationen sind ebenso wenig wie Personen diejenigen moralisch bedeutsamen Einheiten, auf die es einer moralischen oder politischen Theorie ankommen würde (RP, 341).

Was Parfit bei seiner Analogie zwischen Nationen und Personen jedoch übersieht, betrifft die Tatsache, daß sich die Nationen (wie auch Personen) nicht einfach passiv und willenlos in das ihnen gemeinsam widerfahrende Schicksal in der Geschichte oder in den internationalen Kontext fügen. Die unpersönliche Beschreibung des Universums würde Lücken aufweisen, Lücken, die sich daraus ergeben, daß Personen etwas bewirken und verändern können; und sie haben zudem für die Folgen ihrer Handlungen auch Verantwortung zu tragen. Und das ist bei Nationen auf einer kollektiven Ebene nicht viel anders. Schließlich geht das Bestreben der Bürger eines Gemeinwesens dahin, einen Staat zu gründen, der geographisch gegenüber anderen Staaten abgegrenzt ist und vor allem auch in politischer Hinsicht über eine in Form einer Verfassung festgelegte Entscheidungsprozedur verfügt. Sie legt fest, wie die gemeinschaftliche Willensbildung verläuft und wie die auf diese Weise legitimierten Entscheidungen durchgesetzt werden sollen. Ein Staat, wie auch andere mögliche kollektive Akteure (vgl. Abschnitt 5. 4. 2.), verfügt Korsgaard zufolge über eine spezifische Form der kollektiven Identität, die über die Parfitsche Agglomeration von Personen hinausgeht.

„A state is not merely a group of citizens living on a shared territory. We have a state only where these citizens have constituted themselves into a single agent. For a group of citizens to view themselves as a state ... we do not need to posit the state as a separately existing entity. All we need is to grant an authoritative status to certain choices and decisions made by certain citizens or bodies, as its legislative voice. Obviously a state is not a deep metaphysical entity underlying a nation, but rather something a nation can make of itself." (1996a, 373)

Der Staat kann Brennpunkt eines Zugehörigkeitsgefühls seiner Bürger werden, ohne daß es dabei einer besonderen metaphysischen geistigen oder physischen Substanz bedürfte. Ein Staat bleibt nach dem Völkerrecht auch bei bestimmten Veränderungen seiner Verfassung und seiner

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geographischen Grenzen immer noch *ein und derselbe* Staat. Ihm kommen die gleichen Rechte zu, und er steht in der Verantwortung für die gleichen Pflichten aus internationalen Verträgen wie seine historischen Vorgänger. Und auch einem Staat kann es unter Umständen eher auf diese Art einer praktischen Identität denn auf sein nacktes Überleben in Form von psychologischen Kontinuitäten ankommen.

Mit anderen Worten: Der Staat bleibt die gleiche künstliche Person mit einem bestimmten Rechtsstatus, selbst wenn er sich im Laufe der Zeit qualitativ (demographisch, kulturell, wirtschaftlich) verändern sollte. Es gibt Formen der kollektiven Selbstbestimmung, die eine Form der kollektiven Identität in der Zeit herstellen, ohne dabei einer besonderen kollektiven geistigen Substanz zu bedürfen, die unabhängig von den Mitgliedern dieses Verbandes bestehen würde. Die kollektive Handlungsfähigkeit bedarf nicht unbedingt der Verschmelzung aller Staatsbürger zu einem monolithischen Gebilde, das keine Einzelpersonen mehr kennen würde. Analog dazu bedarf es keiner geistigen Substanz für das Individuum, um eine moralisch bedeutsame Identität und Verantwortlichkeit der Person in der Zeit auszubilden; denn auch eine Person kann ihre Identität in der Zeit als eine Art öffentliche Identität etablieren, die sich über ihre Rechte und Pflichten in einer politischen Gemeinschaft definiert. Parfit täuscht sich also, wenn er denkt, Nationen - in Analogie zu den moralischen Personen - den Status von signifikanten moralischen Einheiten verweigern zu können.

Selbst wenn wir also an der Analogie zwischen Personen und Nationen festhalten wollen, ergeben sich daraus nicht die Schlußfolgerungen, die Parfit aus ihr zieht. Es verhält sich vielmehr umgekehrt; gerade die Tatsache, daß Nationen über keine sie einende metaphysische Einheit in der Zeit verfügen, aber dennoch eine praktische, rechtliche Identität in Form etwa eines Staates annehmen können und für vergangene Verbrechen zur Rechenschaft gezogen oder haftbar gemacht werden können, ihre Grenzen zu verteidigen trachten, über eine innere Verfaßtheit verfügen, die auch geschichtliche Entwicklungen zu lenken oder wenigstens zu beeinflussen versucht und dem Willen der Staatsbürger unterwirft, könnte uns zum Analogieschluß führen, auch die reduktionistische Sicht der personalen Identität zu verwerfen. Wie eine Nation kann sich auch eine Person als ein zeitlich erstrecktes Subjekt ihrer Handlungen und ihrer Rechtsansprüche entwerfen und selbst verstehen, ohne dabei schon einer cartesianischen Metaphysik der geistigen Substanz zu bedürfen, die ihre Identität in der Zeit garantiert.

In der internationalen Politik ist es offensichtlich, daß Nationen erheblich mehr am Schutz ihrer Identität und Integrität interessiert sind als Parfits Annahmen erklären könnten. Es gibt internationale Konflikte

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie es interpersonale Konflikte innerhalb einer Gesellschaft gibt; man kann nicht davon ausgehen, daß die Grenzen zwischen den Nationen ohne jegliche moralische Bedeutung wären; Nationen kämpfen um ihre Verschiedenheit und ihre Grenzen genauso wie dies verschiedene Personen tun, und dieser Verschiedenheit der Nationen liegt zuletzt ein der Verschiedenheit von Personen ähnliches Verhältnis von Rationalität und Moralität auf der Ebene kollektiver Akteure zugrunde. So erlaubt uns die Analogie zwischen Personen und Nationen zum Schluß eine zu Parfits geradezu konträre Schlußfolgerung; die Analogie bestätigt uns eher in der Annahme, daß die *Handlungseinheit* bzw. *-fähigkeit* eines Subjekts wie auch seine moralischen Ansprüche gegenüber anderen Subjekten nicht von einer *metaphysischen Integration* und Synthese aller seiner Elemente abhängt. Doch seien damit nur vorläufige Reaktionen gegen Parfits Theorie angeführt; innerhalb der Grenzen der vorliegenden Untersuchung kann ich keine umfassende kritische Diskussion von Parfits reduktionistischer Sichtweise der personalen Identität unternehmen. Eine systematische Antwort auf Parfits Einwände gegen Rawls' Intuition einer Verschiedenheit von Personen werde ich erst in Kapitel 6 entwickeln.

3. 3. Konversion der Klugheit

Unabhängig von der reduktionistischen Sicht der personalen Identität, die Parfit in Teil 3 *Personal Identity* seines Buches präsentiert, entwickelt er in Teil 2 *Rationality and Time* seines Buches eine Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität. Beide Argumentationsstränge führen ihn zuletzt zum gleichen Ergebnis, der Revision nämlich der Begriffe und des Verhältnisses von Rationalität und Moralität. Da wir mit der reduktionistischen Auffassung der personalen Identität Gefahr laufen, uns in für unsere Zwecke unnötige metaphysische Spekulationen zu verirren, möchte ich in diesem Abschnitt den zweiten Argumentationsstrang verfolgen, der auch die Terminologie wieder aufnehmen wird, mit der wir uns im vorhergehenden Kapitel vertraut gemacht haben.

Der Hauptpunkt der Kritik Parfits an der Klugheitstheorie der Rationalität besteht in dem Vorwurf, daß die Klugheitstheorie eine *hybride* Form der Rationalität zur Grundlage hat (RP, 143). Parfit sagt, daß die Klugheitstheorie (*Self-interest Theory of Rationality*), also die prudentielle Konzeption der Rationalität inkohärent sei, denn sie nehme einerseits eine *temporale Neutralität* von Gründen, andererseits aber eine *personale Relativität* von Gründen an. Für die Klugheitstheorie ist es

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

irrelevant, zu welchem Zeitpunkt meines Lebens ich einen bestimmten Nutzen als Kompensation für bestimmte Opfer, die ich in der Gegenwart erbringe, erhalten werde; ich verstehe mich als ein und dieselbe Person, die sich kontinuierlich in der Zeit durchhält. Nicht jedoch ist es dieser Theorie zufolge von Belang, *wem* nun der Nutzen als zu erwartendes Resultat meines Handelns zukommt. Bin nicht *ich* es, der - wenigstens zu einem späteren Zeitpunkt - von meinen Opfern profitiert, so liegt für die Klugheitstheorie der Rationalität kein guter Grund vor, überhaupt ein Opfer in der Gegenwart zu erbringen. Der Altruismus erscheint ihr als irrational, wenn es denn nicht eine Identifikation mit einer anderen Person gibt, um deren Wohlfahrt ich mich wie um meine eigene Wohlfahrt sorge.

Parfit hält diese *Doppelmoral* im Sinne zweier verschiedener Handlungsanweisungen für zwei verschiedene Gebiete, die seiner Meinung nach einheitlich behandelt werden sollten, für unbegründet. Sein Vorbehalt beruht aber nicht auf *moralischen Gründen*, er gründet in der Auffassung, die praktische Rationalität habe sich in ihren *temporalen* und *sozialen* Dimensionen *symmetrisch* zu verhalten. Gründe können doch nicht, je nach Anwendungsgebiet in der Zeit oder in der Gesellschaft, einerseits *neutral* und andererseits *relativ* sein: Entweder sind Gründe *vollständig* neutral, dann gibt es keinen Grund, die eigene Person gegenüber anderen zu bevorzugen. Die Neutralität der Rationalität würde dann eine Unparteilichkeit gegenüber anderen Personen nahelegen, eine Parteilichkeit gegenüber sich selbst verbieten, und zwar genauso wie die Klugheit eine Unparteilichkeit gegenüber allen Lebensabschnitten vorschreibt. Oder aber Gründe sind *vollständig* relativ, dann gibt es wahrhaft keinen Grund, sich gegenüber verschiedenen Lebensabschnitten seines eigenen Lebens neutral zu verhalten. Die Relativität der Rationalität würde dann eine Parteilichkeit nicht nur gegenüber der eigenen Person, sondern auch gegenüber der Gegenwart - und zu Lasten der Zukunft - vorschreiben.

Parfit gleicht also die Dimension der *Temporalität* des menschlichen Lebens der Dimension der *Sozialität* des Menschen an, und da sich nach seiner Theorie der personalen Identität eine Person nicht als dieselbe in der Zeit durchhält und Parfit ein objektives Verstreichen der Zeit (*the objectivity of temporal becoming;* RP, 178) als zusätzliche Prämisse in sein Argument mit aufnimmt, plädiert er schließlich für eine *vollständige Relativität von Handlungsgründen* in beiden Dimensionen der menschlichen Existenz. Die Objektivität des zeitlichen Werdens und Vergehens läßt es entgegen der Klugheitstheorie als wichtig erscheinen, *wann* wir etwas tun sollen und *wann* ein Nutzen oder ein Vorteil unseres Handelns für uns spürbar wird. Was nützt es mir, wenn ich meine Le-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bensversicherung erst in 30 Jahren ausbezahlt bekomme? Und was kann es mir schaden, wenn ich erst in 30 Jahren die schädlichen Folgen meines lebenslangen Rauchens zu spüren bekomme? [27]

Parfit ersetzt deshalb die Klugheitstheorie durch die kritische Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität (*Critical Present-aim Theory*; RP, 126). Ihr zufolge *kann* es rational sein, die gegenwärtigen Ziele zu verfolgen, selbst wenn sie auf Kosten der zukünftigen Wohlfahrt gehen sollten. Damit ist keinem puren Hedonismus das Wort geredet, denn welche spezifischen *Inhalte* diese jeweiligen Gegenwartswünsche annehmen ist offen und einer *kritischen Deliberation* zu unterwerfen. Es müssen nicht die tatsächlichen, empirischen Wünsche des Subjekts sein, die den Standard der kritischen Gegenwartsziel-Theorie abgeben; diese besitzt ein kritisches Potential, an dem sich umgekehrt die empirischen Wünsche messen lassen müssen. Die deliberativ legitimierten Wünsche müssen sich durchaus nicht allein auf die Lust, das unmittelbare, gegenwärtige Wohlbefinden der Person bzw. der temporal individuierten Erlebnis- bzw. Empfindungseinheit beziehen. Die Gegenwartsziele sind vielmehr mit einem breiten Spektrum von Inhalten wie der Ehre, der Kontemplation, des Spiels usw. vereinbar. Nur können diese Wünsche, ob sie empirisch oder kritisch zu rechtfertigen sind, nicht als Motivation für ein *langfristiges* Planen, Deliberieren und Handeln wirksam werden; auf ihre eigentümliche Weise hoffen sie nur passiv auf die Erfüllung ihrer Präferenzen, in Aktivität vermögen sie sich anscheinend nicht recht umzusetzen.

Für Parfit ist die Vernunft also durchaus nicht wie bei Hume die *Sklavin* der Leidenschaften und Augenblickswünsche. Sie hat hier ein *kritisches* Geschäft zu übernehmen und diese Augenblickswünsche inhaltlich zu überprüfen. Die kritische Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität betrifft nicht nur die Form der Rationalitätstheorie hinsichtlich der Zeitlichkeit, bezieht sich dann aber auch auf den Inhalt oder das zu erstrebende Gute. Sie beinhaltet ein Vermögen zur Bewertung der gesteckten Ziele. Der Maßstab der Kritik bleibt bei Parfit jedoch im Unklaren, sieht man von dem etwas vagen Hinweis auf die Deliberation über Ziele ab. Beispielsweise kann es einen Gegenwartswunsch geben, anderen Menschen zu helfen, auch wenn dies nicht un-

[27] Zur Kritik der objektiven Realität der Zeit siehe dagegen Kant (1977: Bd. III. Kritik der reinen Vernunft, 78ff.) und McTaggart (1934). Nagel (1970) und Sidgwick (1981) haben dagegen mit einer Parfits Strategie ähnlichen Argumentation andere Schlüsse gezogen; so leitet Nagel aus einer Metaphysik der Person, die diese als ein kontinuierliches Subjekt in der Zeit sieht, eine *vollständige* Neutralität von Handlungsgründen ab. Aus der *temporalen* Neutralität der Klugheit schließt er auf eine *interpersonale* Neutralität von Handlungsgründen, welche dann auch den Altruismus ermöglicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bedingt klug ist; ein anderes Beispiel betrifft die kreative, schöpferische Arbeit des Menschen. Auch wenn der Perfektionismus für das eigene Wohlbehagen unklug sein mag, ein Künstler möchte auf jeden Fall, daß seine Werke so gut wie möglich sind (RP, 192).[28] *Irrationalität* kann man ihm wegen seines Verstoßes gegen die Klugheit deshalb aber nicht vorwerfen; denn er kann im Sinne einer kritischen Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität handeln.

Resultat dieser Überlegungen zur Rationalitätstheorie ist nun eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Rationalität und Moralität. Wir brauchen keinen grundsätzlichen Gegensatz mehr anzunehmen zwischen einer instrumentell orientierten Rationalitätstheorie und einer distributiv orientierten Moraltheorie. Auch wenn die Rationalität selbst weiterhin als *maximierend* verstanden wird, nimmt sie doch einen *distributiven* Aspekt mit auf; ihr ist die Verteilung der Wohlfahrt innerhalb eines Menschenlebens nicht mehr gleichgültig; sie ist nicht mehr unparteiisch gegenüber verschiedenen Lebensabschnitten. Sie gibt der Gegenwart einen Vorrang gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft. Und die Moralität bleibt zwar weiterhin *distributiv*, doch da ihr jetzt die Rationalität mit einer distributiven Komponente entgegenkommt, und da jetzt selbst das intrapersonale Zeitverhältnis zum Anwendungsgebiet der Moralität avanciert, ist ihre Reichweite so groß geworden, daß ihre distributive Sorge an Gewicht und Bedeutung verliert und gegenüber einer *maximierend* verstandenen Rationalität in den Hintergrund tritt.

„We regard the unity of each life as, in its nature, less deep, and as a matter of degree. We may therefore think the boundaries between lives to be less like those between, say, the squares on a chess-board - dividing what is all pure white from what is all jet black - and more like the boundaries between different countries. They may then seem less morally important." (Parfit RP, 339)

Wenn der bei Rawls charakteristische Unterschied von Rationalität und Moralität nicht verschwindet, so verliert doch die Moralität damit ihre

---

[28] Wolf (1986) und Kagan (1986) weisen darauf hin, daß Parfit die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität gegen die Klugheitstheorie ausspielt, obwohl erstere die letztere nicht auszuschließen brauche. Sie bilde keinen echten Gegensatz zur Klugheitstheorie, letztere stelle vielmehr nur eine mögliche Variante der ersteren dar. Es gibt schließlich auch eine Variante der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität, die mit der Klugheitstheorie der Rationalität identisch ist; wenn nämlich die deliberativ gerechtfertigten Gegenwartsziele eben gerade den langfristigen, lebensumgreifenden Nutzen einer Person im Sinne der Klugheitstheorie zum Inhalt haben. Parfit tut nicht viel mehr, als unseren Rationalitätsbegriff auf eine breitere, formale Basis zu stellen und gegen bestimmte Inhalte zu neutralisieren. Eine triftige Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität liegt bei ihm aber nicht vor.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klare Priorität oder wie Parfit sagt, ihr größeres Gewicht (*weight*) gegenüber der Rationalität.

„The question is whether we should accept the principles of distributive justice, and, if so, how much weight we ought to give these principles. I claim that, on the Reductionist View, it is more plausible to give these principles less weight, or even no weight." (RP, 342)

Die Ausdehnung der Rationalität auf eine kollektive Einheit, wo sie dann das definiert, was als Moralität verstanden wird, gewinnt dadurch an Plausibilität. Denn, und das allgemeine Ziel von Parfits Überlegungen darf über diesen Einzelüberlegungen zum Rationalitätsproblem nicht aus dem Auge verloren werden, die neue Rationalitätstheorie kann als Versuch gewertet werden eine neue Moraltheorie auch des Utilitarismus zu stützen. Die Kritik des Utilitarismus von Rawls (vgl. Abschnitt 2.1.) verliert dann ihre wichtigste Stütze. Freiheitsrechte und die Sorge um die soziale Gerechtigkeit sind durch den neuen Personbegriff nicht mehr sinnvoll anzuwenden, die Stabilität der Gesellschaft wird über eine neue Theorie der Rationalität sichergestellt; und dem Öffentlichkeitspostulat werde ich mich gleich noch zuwenden (Abschnitt 3. 5.). Parfits Theorie möchte regelrecht das Selbstverständnis des Menschen korrigieren, er strebt regelrecht eine Konversion ihrer Meinungen und Überzeugungen bezüglich ihrer Vorstellung des Guten an; sie sollen nicht mehr zunächst an ihre eigene zukünftige Wohlfahrt denken, sondern sich den anderen Gesellschaftsmitgliedern näher fühlen, sich mit ihnen identifizieren, denn sie sind es, die ihr Überleben sichern. Daher wird auch das Stabilitätsproblem im Idealbild einer utilitaristischen Gesellschaft, wie Parfit es andeutungsweise zeichnet, keine größeren Schwierigkeiten mehr aufwerfen.

Doch darf das Stabilitätsproblem (die dritte Aufgabe der politischen Philosophie) nicht mit dem Transitionsproblem (der vierten Aufgabe) identifiziert werden. Das Problem der Stabilität betrifft nur die Möglichkeit oder Denkbarkeit eines Ideals unter der Voraussetzung von günstigen Umständen, die hier vor allem die bereits vollzogene Konvertierung aller Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaftsordnung betreffen. Das Transitionsproblem, welches den Übergang von den bestehenden Verhältnissen hin zum Ideal betrifft, wird von Parfit weitgehend ignoriert. Parfit wird es schwer haben, viele Anhänger für seine neue Lehre zu finden; zu viele psychologische Widerstände stehen der Akzeptanz seiner Theorie im Wege. Die meisten Menschen sind sich selbst gegenüber parteiisch und nicht bereit, sich mit anderen Menschen zu identifizieren oder gar ein Gedankenexperiment bezüglich einer möglichen Fusion ernsthaft durchzuführen. Jedenfalls hat Parfit das Problem, wie

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er das Ideal zu erreichen gedenkt, wenn es noch so weit von der Realität entfernt ist. Darüber hinaus stellt sich uns auch die Frage, inwieweit wir seine Vorstellungen nun überhaupt als mögliche Quelle der Evaluation und Kritik der Idee der *politischen* Legitimität verwenden können, an der wir vor allem interessiert sind. Diese hat vielleicht gegenüber der allgemeinen Moraltheorie besonderen Anforderungen zu genügen, die bei Parfit nicht hinreichend reflektiert sind.

3. 4. Der Utilitarismus als politische Moralität?

In Kapitel 15 *Personal Identity and Morality* seines dritten Teiles *Personal Identity* beschäftigt sich Parfit mit den Schlußfolgerungen, die aus seiner Erörterung der personalen Identität und der Rationalitätstheorie für die Moraltheorie zu ziehen sind. Nur zwei von drei wichtigen Themengebiete werden in diesem Kapitel angesprochen: Zuerst geht es Parfit um die Konsequenzen unseres Verständnisses der *personalen Autonomie* und der persönlichen *Verantwortlichkeit*. Hier wird auch das Problem des Paternalismus angesprochen. Schon hier hätte man sich in diesem Zusammenhang allerdings eine ausführlichere Diskussion von individuellen Freiheitsrechten gewünscht. Der zweite Themenbereich betrifft die *distributive Gerechtigkeit*. Wie sollen die Güter in einer Gesellschaft verteilt werden? Neben den Freiheitsrechten hätte man sich allerdings dann auch eine Diskussion der spezifischen Probleme der politischen Moralität gewünscht. Fragen also, welche die *demokratische Mitbestimmung*, die eine *politische Autonomie* oder *kollektive Verantwortlichkeit* der Staatsbürger betreffen und die damit zusammenhängende Frage nach der Rechtfertigung des *Zwangsbefugnis* des Staates vermißt man bei Parfit.

3. 4. 1. Personale Autonomie und Temporalität

Die Kritik der Klugheit führt Parfit zu einem neuen Verständnis der *personalen Autonomie*. Denn nachdem sich die Rationalität auf die Gegenwart begrenzt, wird unser zukünftiges Selbst plötzlich schutzlos den Handlungen unseres Gegenwarts-Selbst ausgeliefert; deshalb unterstellt Parfit es dem speziellen Schutz der Moralität. Zwar mag es dann rational sein zu rauchen, doch es wird unmoralisch, da wir von uns verschiedene Personen auf unrechte Weise schädigen; paternalistische Interventionen können dann unter Umständen moralisch gerechtfertigt

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein; der Verstoß gegen die Klugheit ist ein moralisches Vergehen, und es gibt moralische Gründe, gegen sie vorzugehen.

"We should claim that great imprudence is morally wrong. This claim strengthens the case for paternalistic intervention. ... Since we ought to believe that great imprudence is seriously wrong, we ought to believe that we should prevent such imprudence, even if this involves coercion. Autonomy does not include the right to impose upon oneself, for no good reason, great harm." (Parfit RP, 321)

Die personale Autonomie wird bei Parfit deshalb aus der Sorge um den Schutz aller kurzsichtig gegenwartsfixierten Lebensabschnitte einer Person heraus eingeschränkt. Der um die Vollkommenheit seines Werkes besorgte Künstler, der dabei seine Gesundheit aufs Spiel setzt, könnte somit unter Umständen ein moralisches Unrecht begehen, an welchem ihn andere Personen - stellvertretend für das in seinen Rechten beeinträchtige zukünftige Selbst des Künstlers - hindern dürften. Ein zukünftiges Selbst hätte sonst vielleicht unter der Tyrannei seines vergangenen Selbst zu leiden; es würde sich dann in seiner Autonomie beeinträchtigt sehen. Wenn mein früheres Selbst mir die externen Effekte eines in bezug auf die Zeit „egoistischen" Lebenswandels aufbürdet, so kann man hier nicht mehr von Selbstbestimmung sondern muß von einer besonderen Art der Fremdbestimmung, nämlich einer temporalisierten Form der Heteronomie sprechen, gegen die man unter Umständen sogar mit Zwangsmitteln vorgehen könnte. Der Paternalismus erscheint aus der Sorge um die Möglichkeit einer von Vergangenheit und Zukunft unbelasteten Selbstbestimmung des Gegenwart-Selbst gerechtfertigt.

Mit dieser These befindet sich Parfit *nicht* in einem direktem Gegensatz zum klassisch liberalen Grundsatz, die Interventionen des Staats auf den Schutz der Rechtsverletzungen von anderen Personen zu begrenzen (vgl. Feinberg 1984, Humboldt 1967, Mill 1991). Denn Parfit propagiert im strengen Sinne keinen Paternalismus, wenn er ein zukünftiges Selbst als eine vom gegenwärtigen Selbst *verschiedene* Person ansieht! Die Unterscheidung von Handlungen, die nur das Selbst angehen (*self-regarding actions*), und Handlungen, die auch andere Personen betreffen (*other-regarding actions*), ist innerhalb seiner Theorie gar nicht mehr sinnvoll zu treffen; sie ist jedenfalls auch auf das Selbstverhältnis einer Person in der Zeit anzuwenden. Wenn diese Unterscheidung eingezogen wird, verliert die liberale Kritik staatlicher Interventionen mit Hilfe *moralistischer* oder *paternalistischer* Begründungen einfach ihren Anwendungsbereich. Doch einerseits ist bei Parfit von keinem Staat die Rede, der etwa in die Autonomie der Person eingreifen würde, und andererseits wird die liberale Intuition hinsichtlich der Beziehungen zwischen politischem Handeln und unseren Konzeptionen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Rationalität und Moralität auf einer rein formalen Ebene nicht angetastet.

Nur der jeweilige Sinngehalt dieser Begriffe ist es, der sich verändert hat; sie haben unter der Hand eine neue Bedeutung angenommen, werden aber weiterhin im gleichen Kontext für die gleichen Argumente gebraucht; die Abgrenzung eines Selbst von einem anderen Selbst erfährt hier eine radikale Neubeschreibung, doch die Funktion dieser Abgrenzung für eine moralphilosophische Argumentation verändert sich nicht grundlegend. Geht man davon aus, daß Parfit unter Umständen auch daran denkt, seine moralischen Forderungen mit Hilfe der staatlichen Zwangsgewalt durchzusetzen, so scheint es nach wie vor nicht legitim, daß dieser Zwangsapparat zur Durchsetzung des *Guten* für einen Menschen verwendet werden darf. Eine gerechtfertigte Herrschaftsordnung stellt immer noch darauf ab, Schaden von Personen abzuwenden und deren Rechte zu schützen. Verändert haben sich allerdings die Grenzen, die eine Person von einer anderen Person trennen; und revidiert worden ist die dem Nutzenrezipienten zugrundeliegende Einheit.

Die Frage der *personalen Autonomie* hat sich damit in eine Frage der *distributiven Gerechtigkeit* verwandelt und aufgelöst. Die individuelle Person verliert das Recht, über ihr eigenes Leben nach eigenem Gutdünken zu bestimmen, denn dieses Leben ist nun nicht mehr *ihr* Leben; die Wohlfahrt seines zukünftigen Selbst bedarf des besonderen Schutzes, ob dieser Schutz nun in die Verantwortung einer politischen Handlungsinstanz fällt oder nicht.[29] Die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität läßt die Person nur noch im Sinne der jeweiligen Augenblickswünsche denken und handeln, die Verteilung von Vor- und Nachteilen innerhalb des Lebens einer Person kann damit zu einer quasi öffentlichen Angelegenheit werden. Wo bisher die Rationalität zuständig war, muß nun die Moralität mit einspringen und aushelfen; im Gegenzug wird auch eine spezielle, utilitaristische Konzeption der Rationalität den bisherigen Platz unserer moralischen Intuitionen einnehmen.

Durch die Konversion der Klugheit zur Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität hat die distributive Gerechtigkeit an Reichweite gewonnen; die *Verteilungsgerechtigkeit* kommt nicht nur zwischen nicht mehr wesentlich zu unterscheidenden Personen zur Anwendung, sie erstreckt

---

[29] Korsgaard weist darauf hin, daß Parfit den Unterschied zwischen personaler und politischer Gerechtigkeit verwischt; die personale Gerechtigkeit kann sehr wohl Bestandteil einer Moraltheorie sein, ohne daß damit schon eine politische Intervention zu deren Realisierung gerechtfertigt wäre: *"We should be opposed to paternalism, then, not because self-concern lies outside morality, but because freedom is a condition of living one's own life, or even, as we say, of being one's own person."* (1996a, 383)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich auch auf die Wohlfahrtsverteilung zwischen verschiedenen zeitlichen Abschnitten innerhalb des Lebens einer Person selbst. Rauchen wird zu einem moralischen Problem; selbst wenn ich in meinen eigenen vier Wänden niemanden mit dem Tabakgenuß schade, so sind alle meine zukünftigen Lebensabschnitte betroffen, die einen berechtigten Anspruch auf Berücksichtigung anmelden können. Durch das Rauchen fügt man einem zukünftigen Selbst eventuell einen gesundheitlichen Schaden zu, und deshalb könnte das Rauchen *moralisch* zu verurteilen sein. Es ist nicht mehr nur als *irrationales* Verhalten einer Person anzusehen, es wird möglicherweise zu einem Unrecht gegenüber einem anderen Selbst.

3. 4. 2. Verteilung und Maximierung

Wenn wir uns der distributiven Gerechtigkeit zuwenden, so hat sich ihr Anwendungsbereich – etwa gegenüber der begrenzten Reichweite auf die *Grundstruktur* einer Gesellschaft - ausgeweitet. Die reduktionistische Sicht der personalen Identität führt Parfit zur Anwendung von Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auch *innerhalb des Lebens einer Person*, nicht nur *zwischen verschiedenen Personen* (vgl. Griffin WB, 35); es gibt keine wesentliche Differenz mehr zwischen dem Unterschied von verschiedenen Personen und dem Unterschied von verschiedenen Zeitpunkten im Leben einer Person. Und diese Ausweitung der Reichweite der distributiven Gerechtigkeit entfernt uns zunächst von der Plausibilität einer utilitaristischen Moraltheorie (RP, 324). Nicht einmal mehr im Leben einer Person hat die instrumentelle, maximierende Konzeption der prudentiellen Rationalität einen Platz. Was jedoch zunächst als Abrücken vom Utilitarismus erscheinen konnte, dient in Wahrheit seiner Stärkung. Denn unmittelbar nach der Ausdehnung ihrer Reichweite spricht Parfit davon, daß die distributive Gerechtigkeit mit der *Ausweitung* gleichzeitig an *Gewicht* verloren habe.

Die Ausweitung der Verteilungsgerechtigkeit geht mit einer partiellen *Subordination* - wie schon im klassischen Utilitarismus - unter den Imperativ einer *maximierenden Rationalität* einher; gerecht ist danach, was dem größtmöglichen Gesamtnutzen dient. Da es unmöglich geworden ist, zwischen verschiedenen Personen zu unterscheiden, hat die distributive Gerechtigkeit nach Parfit ihren Sinn verloren und wird nun der verallgemeinerten Maximierung der allgemeinen Wohlfahrt erneut untergeordnet. Die für Rawls' Intuition charakteristische hierarchische Differenz von Rationalität und Moralität wird von Parfit eingezogen bzw. umgekehrt, und die distributive Gerechtigkeit wird wieder ein

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Instrument für die Maximierung des Gesamtnutzens. Sie wird Mittel für einen außer und über ihr liegenden Zweck.

So ist es zwar nach der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität nicht rational, einen augenblicklichen Glücksmoment für die zukünftige Wohlfahrt oder für diejenige anderer Mitmenschen zu opfern. Doch es ist eine moralische Forderung, dies zu tun, wenn damit der Gesamtnutzen dieses seltsamen Konglomerats ununterscheidbarer Personen vermehrt wird. Und da die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität darüber hinaus vollkommen offen gegenüber verschiedenen Inhalten war, kann sich das zum Vorteil dieser neuen Moralitätskonzeption auswirken und ihr entgegenkommen. In der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität könnte gerade auch eine utilitaristische Moralkonzeption einen Verankerung finden, wenn die gegenwärtigen Ziele ihr entsprechend ausgerichtet werden. Der Nettoeffekt, der sich nach Parfit aus diesem Manöver über eine Ausdehnung der Reichweite und einer gleichzeitigen Verringerung des Gewichts der Verteilungsgerechtigkeit ergibt, legt die Wiedereinführung einer utilitaristischen Sicht nahe:

„Though ... the Reductionist View supports widening the scope of distributive principles, it also supports giving these principles less weight. And, if we give these principles no weight, it will make no difference that we have given them wider scope. This is how the net effect might be the Utilitarian View." (Parfit RP, 335)

Nachdem sich die Verschiedenheit der Personen durch die Desintegration der Person in der Zeit selbst als falsch erwiesen hat, kann man die Methode der rationalen Entscheidungswahl wieder auf die Gesellschaft als Kollektivsubjekt einer Nutzenfunktion ausdehnen. Der klassische Utilitarismus kann so über den Umweg einer *revisionären Metaphysik* der Person und den daraus sich ergebenden Konsequenzen hinsichtlich des Verhältnisses von Rationalität und Moralität seine *Plausibilität* als oberstes Prinzip der Normenbegründung zurückgewinnen. Das kluge, egoistische oder einfach seine eigenen Ziele verfolgende Individuum, das im Zentrum der moralischen Intuition von Rawls stand, durch die spezifischen Bedingungen des Urzustands in seinen Möglichkeiten der Parteilichkeit begrenzt war und sozusagen das Bollwerk gegen die utilitaristische Konflation aller Personen in einem idealen Beobachter bildete, ist mit dieser reduktionistischen Metaphysik gewissermaßen eliminiert worden.

Ein Einwand drängt sich gegen diese Argumentationsstrategie Parfits allerdings auf. Denn selbst wenn die Grenzen zwischen verschiedenen Personen durchlässiger werden, selbst wenn man auch die Verschiedenheit von Zeitpunkten innerhalb des Lebens einer Person für Fragen der

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verteilungsgerechtigkeit öffnen kann und die These tatsächlich ernst genommen werden muß, daß Fragen der intrapersonalen mit der Frage der interpersonalen Verteilungsgerechtigkeit verknüpft sind und die Grenzen, die wir um die respektiven Anwendungsbereiche der Moralität und der Rationalität zu ziehen gewohnt sind, fehlerhaft sind, bedeutet das nicht, daß diesen Grenzen deshalb *gar keine* moralische Bedeutung zukäme, daß sie überhaupt *kein* Gewicht mehr hätten und deshalb nicht mehr berücksichtigt werden müßten. Es können sich *neue* Grenzen um Gruppen von Personen gegenüber anderen Gruppen bilden, es können sich Grenzen auch zwischen verschiedenen größeren Lebensabschnitten, zwischen verschiedenen Netzwerken intensiverer psychologischer Zusammenhänge bilden; und dafür wäre dann unsere bisherige Auffassung einer Konzeption der distributiven Gerechtigkeit weiterhin von Belang (vgl. Nagel 1981, 124f. FN. 16; Schultz 1986, 736; Daniels 1996, 124). Daß es weiterhin unterschiedliche Anwendungsbereiche für unser Konzeptionen der Moralität und der Rationalität gibt, ist also nicht durch die These zu entkräften, daß wir diese Anwendungsbereiche *bisher* nicht richtig voneinander abgegrenzt hätten.

Selbst wenn sich die Reichweite distributiver Prinzipien durch die reduktionistische Sicht der personalen Identität ausgeweitet haben sollte, läßt sich kein Verlust ihres Gewichts daraus ableiten. Parfit hat Rawls' Einwände gegen den Utilitarismus nicht direkt zurückgewiesen. Er ist ihnen nur ausgewichen und übersieht dessen Hauptkritik, daß nämlich Opfer der Rechte einer Person zur Vermehrung des Gesamtnutzens moralisch unzulässig sind. Er wendet Rawls' Einwand gegen den Utilitarismus zunächst einmal gegen die Methode der rationalen Entscheidungswahl und spezieller gegen die prudentielle Konzeption der Rationalität an: Nicht einmal innerhalb eines einigen Lebens können Opfer des augenblicklichen Nutzens zum größeren Individualnutzen als gerechtfertigt angesehen werden; denn die prudentielle Konzeption der Rationalität spielt beim frühen Rawls von *A Theory of Justice* eine nicht unerhebliche Rolle. Ob man mit einer Kritik dieser Konzeption aber allein schon Rawls' Argumente in Frage stellen kann, ist zu bezweifeln. Parfits Argumentation beruht nicht zuletzt auf einer Überschätzung der Bedeutung der Methode der rationalen Entscheidungswahl in Rawls' Argument im besonderen und in der Vertragstheorie im allgemeinen. Die Idee des Gesellschaftsvertrags kann möglicherweise auch *ohne* einen direkten Bezug auf diese Methode der rationalen Entscheidungswahl und der von ihr implizierten temporalen Neutralität von Handlungsgründen auskommen (vgl. Abschnitt 6. 2.).

Der Unterschied von Moralität und Rationalität wird von Parfit also nicht eigentlich aufgehoben. Rationalität hat nur einen radikal anti-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

individualistischen Sinngehalt erhalten, dem man je nach Weltanschauung vielleicht sogar zustimmen kann. Doch die Frage, wie sie sich zur Moralität verhält, ob sie ihr untergeordnet werden soll oder nicht, ist damit nicht beantwortet. Wenn Parfit in seiner Kritik eines fragwürdigen Personenkonzepts und einer damit verbundenen Rationalitätskonzeption, das der Methode der rationalen Entscheidungswahl als Klugheit zugrunde liegt, auch erfolgreich ist, so scheitert er doch mit seinem Anspruch, die *fundamentale Differenz* und *Hierarchie* zwischen Moralität und Rationalität einzuebnen. Der Sinngehalt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen kann als weitgehend unabhängig von der metaphysischen Grenzziehung um die dieser Intuition zugrundeliegenden Einheiten verstanden werden. Schließlich kam es der Vertragstheorie nur auf die grundlegende Differenz von Rationalität und Moralität an, wobei letzterer gegenüber ersterer zugleich eine - zunächst unbegründete - Priorität zukommt.

3. 4. 3. Demokratie versus politischer Paternalismus

Wohl macht Parfit einige interessante Ausführungen zum Problem des kollektiven Handelns, doch leider ergänzt er diese nicht um eine Diskussion der Demokratie, der Partizipation auch der Person in der politischen Willensbildung. Die Abwesenheit eines freien und die Zeit überdauernden *personalen Willens* spiegelt sich bei Parfit auch in der Abwesenheit eines *gemeinschaftlichen Willens* innerhalb einer Nation wieder. Obwohl sein Interesse nicht speziell der politischen Moralität gilt, so muß man bei Parfit hier doch eine bemerkenswerte Lücke seiner Moraltheorie konstatieren. Parfit bleibt uns Ausführungen auch über die Konstitution einer politischen Herrschaftseinheit schuldig; für die adäquate Beantwortung von Fragen, die etwa den Paternalismus oder die distributive Gerechtigkeit betreffen, wäre dies allerdings notwendig gewesen. Das bereits auf der Ebene der personalen Handlungseinheit konstatierte Manko einer Reflexion über die Bedingungen verantwortlichen Handelns findet sich im Bereich der Politik wieder.

Wie sollen wir uns überhaupt die gesellschaftlichen Interventionen vorstellen, die uns daran hindern können, unserem zukünftigen Selbst zu schaden? Wird es Gesetze geben, die jedem Bürger eine bestimmte berufliche Laufbahn zuweisen, damit er seinem zukünftigen Selbst und auch der Gemeinschaft insgesamt nützlich sein kann? Wird ihm zuletzt sogar von einer nach dem Nutzenkalkül vorgehenden Agentur ein Lebenspartner zugewiesen? Denn welche Entscheidungen haben größeren Einfluß auf das Wohlbefinden unseres zukünftigen Selbst als diejenigen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der beruflichen Lebensplanung und der privaten Familiengestaltung? Und was noch wichtiger ist: Wie sollen wir uns überhaupt die *paternalistische Staatsinstanz* mit Hilfe von Parfits eigener Theorie der *personalen Identität* vorstellen, die auf diese Weise in unsere Lebensplanung eingreift? Läßt sich die reduktionistische Sicht der personalen Identität und die mit ihr verknüpfte kritische Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität auf diesen *Vater* anwenden? Doch wie könnte dieser sich denn um die zukünftige Wohlfahrt anderer Menschen sorgen, wenn sich seine Sorge nicht einmal auf die eigene Zukunft erstreckt? Parfit hätte mit seiner kritischen Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität vielleicht die Möglichkeit, das sei der Fairneß wegen zugegeben, den politisch Verantwortlichen bestimmte Ziele, die eine Verantwortung für das Wohlergehen anderer Menschen umfassen, anzuempfehlen. Selbst wenn Parfit recht hat mit seiner Annahme, daß Gründe entweder vollständig (in der Zeit und zwischen Personen) relativ oder vollständig neutral sind, so scheint seine Sicht des Paternalismus einer Theorie der Handlungsfähigkeit zu bedürfen, die mit seiner Theorie der personalen Identität und derjenigen der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität wenn nicht inkonsistent, so doch schwer zu vereinbaren ist.

Diese bemerkenswerte Abwesenheit einer Reflexion über die Konstitution und Legitimation politischer Handlungs- und Herrschaftseinheiten hat man nicht zuletzt in einem engen Zusammenhang mit Parfits reduktionistischer Auffassung der personalen Identität zu sehen, die bereits die Dimension der *Handlungsfähigkeit* und *Verantwortlichkeit* ausgegrenzt hat. Schließlich können die verschiedenen mehr oder weniger lustvollen Vorkommnisse, Erfahrungen oder Sinneswahrnehmungen, aus denen sich eine Person zusammensetzt, nicht für irgend etwas, das ihnen zustößt oder das tatsächlich passiert, verantwortlich gemacht werden. Nicht weiter überraschen kann deshalb auch, daß sein Begriff einer kollektiven Identität es als undenkbar erscheinen läßt, einen Begriff von *kollektiver Handlungsfähigkeit* und einem diesem Begriff korrespondierenden Begriff einer kollektiven politischen Verantwortlichkeit beiseite zu stellen (vgl. zur Selbstbezüglichkeit der Verantwortlichkeit Abschnitt 5. 4. 4.).

Wenn Parfit aber generell recht hätte, daß die Intuition der Verschiedenheit von Personen falsch ist, dann hätten wir das Verhältnis zwischen Rationalität und Moralität neu zu bestimmen. Es gäbe keinen relevanten Unterschied mehr zwischen einer auf die Gesellschaft ausgeweiteten Klugheit und der Gerechtigkeit. Und insofern es eine Differenz gäbe, würde jedenfalls die Verteilungsgerechtigkeit dem Anspruch nach einer Maximierung des Gesamtnutzens untergeordnet. Doch an dieser Stelle meiner Untersuchung möchte ich keine systematische und umfas-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sende Kritik von Parfits Theorie durchführen; erst im Rahmen der Präsentation des Rawlsschen Konstruktivismus (in Abschnitt 6. 2.) soll eine Konzeption der Person präsentiert werden, die einerseits die Einwände Parfits ernst nimmt, andererseits die problematischen Konsequenzen seiner Moraltheorie hinsichtlich der Aufgaben der politischen Philosophie zu vermeiden erlaubt. Bevor ich jetzt zu einer zweiten utilitaristischen Herausforderung der Rawlsschen Vertragstheorie übergehe, will ich die Erörterung der revisionären Strategie Parfits abschließen, indem ich auf die besondere Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Rationalität eingehe, die im Zusammenhang mit seinem Plädoyer für eine utilitaristische Moraltheorie zu sehen ist.

3. 5. Selbstauslöschende Theorien und Esoterik

Parfit gründet seine Theorie auf eine bestimmte Metaphysik, die uns Auskunft darüber gibt, wie die Welt beschaffen ist und beschrieben werden soll. Die praktische Rationalität leitet sich bei Parfit aus der Beschaffenheit der Welt und aus dem ab, was wir über sie wissen sollten. Umgekehrt verheißt uns diese Weltsicht aber über die *Wahrheit* hinaus einen *praktischen Trost*. Diese Sichtweise stellt sich als vorteilhaft für unser Wohlbefinden heraus; sie befreit uns von unseren engen Scheuklappen auf unser eigenes Leben. Die Metaphysik erfährt bei Parfit so noch zusätzliche Unterstützung durch eine Sicht des *guten Lebens*, einer von ihr ganz unabhängigen Quelle aus der praktischen Rationalität. Und selbst wenn hier eine Selbsttäuschung vorliegen sollte, nach welcher ich mir aus praktischen Erwägungen eine Meinung über mich oder die Welt einbilde, obwohl ich gleichzeitig weiß, daß diese Meinung nicht der Wahrheit entspricht (Davidson 1986b; Elster 1983, 148ff.), muß diese von einem praktischen Standpunkt aus nicht notwendig als irrational erscheinen.

Gleichgültig wie stark man diesen Trost als praktisches Argument für eine Metaphysik in Anspruch nehmen darf und wie stark man seine Rolle in Parfits Metaphysik bewerten mag, beansprucht Parfit jedenfalls, daß seine Theorie auch unabhängig davon die wahre Theorie sei. Doch nun könnte man zurückfragen, ob die *Wahrheit* einer Theorie schon ein hinreichender Grund ist, dieser Theorie auch Glauben zu schenken? Könnte es nicht weitere Gesichtspunkte geben - die Einführung der Kategorie des *Trostes* scheint diese Zwischenfrage zu stützen -, die einen Einfluß darauf haben, ob wir eine Behauptung auch glauben sollten oder nicht? Parfit scheint anzunehmen, daß es nicht in allen Fällen oder

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedenfalls nicht für alle Menschen gleichermaßen rational ist, an die Wahrheit zu glauben. Doch was soll es bedeuten, wenn Parfit selbst im Besitz der Wahrheit zu sein beansprucht? Ist das überhaupt noch ein glaubwürdiger Anspruch? Wenn sich Parfit einfach selbst als Utilitaristen ausgibt, und wenn er auch offen zugibt, daß die *theoretische Rationalität* in ihrem *empirischen* und gesellschaftlichen Gebrauch (also was wir über uns selbst und unsere Gesellschaft glauben) der *praktischen Rationalität* (also im vorliegenden Fall der Gesamtnutzenmaximierung) untergeordnet ist, hat dann der Anspruch, hier eine wahre Theorie zu vertreten, überhaupt noch ein von der Moraltheorie unabhängiges Gewicht? Die Gefahr, sich dabei in einem Zirkel zu bewegen, ist nicht gering.

Die Tatsache, daß Parfit ein Utilitarist ist, mag ein möglicher, wenn auch nicht hinreichender Grund dafür sein, daß er uns von der wahren Sicht zu überzeugen versucht, doch eigentlich könnte es ihm gleichgültig sein, ob wir die wahre Sicht auch glauben oder nicht. Für Utilitaristen ist die *Wahrhaftigkeit* von keiner grundsätzlichen Bedeutung, die Wahrheit selbst hat für sie keinen unabhängigen Wert (vgl. dagegen D. Lewis 1972, der diesbezüglich zu einer Ehrenrettung des Utilitarismus ansetzt). Sollte ein Utilitarist an den Wert der Wahrheit unabhängig von deren Bedeutung für den Gesamtnutzen glauben, so kann er dadurch schon kein echter Utilitarist mehr sein, der *per definitionem* nur an eine einzige Quelle der Rechtfertigung unserer Meinungen, Handlungen und Institutionen glauben kann. Deswegen hat man Parfit zufolge auch das Öffentlichkeitserfordernis, wenn überhaupt, mit Hilfe des utilitaristischen Prinzips der Gesamtnutzenmaximierung zu rechtfertigen. Nur steht dann eben in Frage, ob man das *Öffentlichkeitserfordernis* überhaupt rechtfertigen kann (vgl. Scheffler 1982, 46; Brink 1989, 88f.; Sidgwick 1981, 490).

Damit sind auch allgemeine Zweifel hinsichtlich der Möglichkeit angesprochen, insbesondere hinsichtlich der verschiedenen Quellen der *theoretischen* und der *praktischen Vernunft* eine *kohärente* Struktur der Vernunft zu artikulieren. Parfit ist etwa bereit zuzulassen, daß uns die theoretische und die praktische Vernunft zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen führen werden: Selbstauslöschende (*self-effacing;* RP 24) Theorien sind in diesem Sinne Theorien der praktischen Rationalität, die zwar einerseits *wahr* sind, andererseits jedoch für ihren eigenen Erfolg zur Bedingung haben, daß entweder überhaupt niemand oder jedenfalls nur ganz wenige Auserwählte diese *kennen* oder an diese *glauben*. Die Wahrheit einer Theorie muß deshalb nicht der beste und letzte Grund sein, an diese Theorie auch zu glauben (vgl. Scheffler 1982a, 50). Wenn letztere Bedingung zutrifft, daß nämlich nur einige

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenige sie kennen dürfen und sollen, kann man auch von *esoterischen* Theorien sprechen. Vom Standpunkt der jeweiligen Theorie selbst aus gesehen ist es dann besser, daß die Inhalte der jeweiligen Theorie gegenüber den von ihr betroffenen Personen geheim gehalten werden. Selbstauslöschende Moraltheorien haben zur Bedingung ihres Erfolges gerade die Tatsache, daß sie nur von einigen wenigen bewußt angewendet werden können.

Warum diese Geheimhaltung? Selbstauslöschende Theorien gehören zur großen Klasse der sogenannten *selbstzerstörerischen Theorien*, die ihrerseits auf dem Paradoxon beruhen, daß die beabsichtigte Verfolgung und Verwirklichung ihrer moralischen oder außermoralischen Zielvorgaben gerade nicht zum jeweils gewünschten Erfolg führen würde. Die gute Absicht steht hier bei der moralisch erwünschten Wirkung im Wege. Und deshalb - um des Zieles willen, das bei dieser Klasse der erfolgsorientierten Moraltheorien den Ausschlag gibt - wäre es besser, gar nicht erst diese Absicht zur Verwirklichung des Zieles zu hegen. Der gute Wille ist dann eher ein Hindernis denn die Voraussetzung einer guten Tat; und die gerechte Gesellschaft ist das Produkt von unbeabsichtigten Nebenfolgen des an anderen Zielen orientierten menschlichen Handelns! Der theoretische Gebrauch der Vernunft, die Erkenntnis der Richtigkeit beispielsweise einer bestimmten Moraltheorie, und der praktische Gebrauch der Vernunft, also die Bestimmung des menschlichen Handelns gemäß vernünftiger Kriterien, gehen hier auseinander. Eine Moraltheorie ist dann selbstzerstörerisch, wenn die Handlungen einer Person, die im Sinne dieser Theorie zu handeln beabsichtigt, vom Standpunkt dieser Theorie aus gesehen schlechte Folgen zeitigen. Eine pazifistische Gesinnungsethik beispielsweise, wenn es denn überhaupt richtig ist, daß sie unter ungünstigen Umständen einen Krieg zur Folge haben könnte, könnte als Beispiel einer solchen selbstzerstörerischen Moraltheorie gelten.

Die Klugheitstheorie der Rationalität könnte als weiteres Beispiel einer nun *außermoralischen* Theorie angeführt werden, die selbstzerstörerisch ist: Es ist im Sinne der Klugheit nicht besonders klug, sein Handeln nur am eigenen Wohlergehen zu orientieren. Auch andere Theorien der praktischen Rationalität können selbstzerstörerisch sein. So hat etwa Sidgwick auf das fundamentale Paradoxon des Hedonismus aufmerksam gemacht: *"The impulse toward pleasure, if too predominant, defeats its own aim."* (1981, 48) In diesen Fällen wäre es besser, wenn wir andere Beweggründe unseres Handelns hätten, denn die Handlungsintention vereitelt immer den Erfolg; ihre bloße Existenz steht ihrer Realisierung im Wege. So wäre es manchmal in unserem eigenen Interesse, eben nicht absichtlich nur unsere eigenen Interessen zu ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

folgen. Die Uneigennützigkeit kann sich als das beste Mittel zur Verfolgung des eigenen Nutzens erweisen. Die Legitimation unseres Handelns muß also nicht immer mit dessen Motivation zusammenfallen; und diese Differenz zwischen einem *objektiven Beurteilungsmaßstab* und einer *subjektiven Entscheidungstheorie* kann sowohl bei Moraltheorien als auch bei Rationalitätstheorien auftreten.

Selbst wenn der eigene Nutzen beispielsweise die richtige Konzeption der praktischen Rationalität sein mag, so könnte es doch besser sein, an die Richtigkeit der Uneigennützigkeit zu glauben. Die praktische Rationalität instrumentalisiert in diesem Fall eine theoretische Irrationalität zu ihrem eigenen Vorteil. Genauso verhält es sich natürlich auch mit moralischen Theorien, nach denen die Orientierung am eigenen Nutzen manchmal besser ist als die eifrige Verfolgung eines moralischen Zieles mit verheerenden Folgen. Selbstzerstörerische Theorien, ob nun moralische oder nichtmoralische Theorien, sind also durch eine *Inkompatibilität* von theoretischer und praktischer Rationalität gekennzeichnet. Es mag dann gute Gründe für eine theoretische Irrationalität etwa in Form der Selbsttäuschung geben, um von einem praktischen Standpunkt aus gesehen rational zu handeln.

Zwei weitere Unterscheidungen sind dieser ersten Unterscheidung von selbstzerstörerischen versus nicht selbstzerstörerischen Moraltheorien zur Seite zu stellen (vgl. Parfit RP, 53ff. und 87ff.). Zum einen kann man zwischen individuell und kollektiv selbstzerstörerischen Theorien unterscheiden. Eine Theorie ist *individuell selbstzerstörerisch*$_1$, wenn nur die Handlungen einer einzigen Person betroffen sind, wie wir es im Falle der Klugheitstheorie der Rationalität kennengelernt haben. Eine Theorie ist *kollektiv selbstzerstörerisch*$_1$, wenn wie im Konsequentialismus beispielsweise die Orientierung aller Menschen einer Gesellschaft zusammengenommen an den so oder so bestimmten Konsequenzen genau zum gegenteiligen Ergebnis führen würde. Eine Theorie ist *direkt selbstzerstörerisch*$_1$, wenn wir zwar, wie im Gefangenendilemma, durchaus erfolgreich unsere jeweiligen Ziele erreichen, aber dennoch - im Sinne der Theorie selbst - bessere Resultate hätten erzielen können, wenn wir anders handeln würden; und das hat nichts damit zu tun, ob die handelnden Personen über die zu erreichenden Ziele etwas wissen oder nicht. Eine Theorie ist dagegen nur *indirekt selbstzerstörerisch*, wenn es gerade die Absichten der Handelnden im Sinne der Theorie sind, die den Erfolg im Sinne der Theorie vereiteln. Direkt selbstzerstörerische Theorien beinhalten diesen Bezug zu den Absichten nicht; unabhängig davon, wie man handeln will, man kann nicht das beste Resultat im Sinne der Theorie erreichen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine direkte Selbstzerstörung der Theorie ist durchaus ein gutes Argument gegen die Theorie; eine bloß indirekte Art der Selbstzerstörung der Theorie, die letztlich auf ihre falsche Übertragung in menschliche Handlungsmotive und -dispositionen zurückzuführen ist, kann dagegen kein Argument gegen die Theorie selbst sein. Eine Theorie, die wie der Konsequentialismus indirekt selbstzerstörerisch sein kann, fordert nicht von den sie anwendenden Personen, daß sie sich selbst die Erfüllung der Forderung dieser Theorie und die Verwirklichung der Ziele dieser Theorie zum Zweck setzen, sie könnten andere Motive für ihr Handeln haben und trotzdem die Forderungen dieser Theorie - indirekt - erfüllen. Menschen, die aus purem Egoismus das moralisch Richtige tun, sind uns deshalb auch oft lieber als Menschen voller guter Wünsche und Absichten, die letztlich nichts bewirken. Indirekt selbstzerstörerische Theorien müssen also im Gegensatz zu direkt selbstzerstörerischen Theorien, die man besser ganz aufgeben sollte, nicht grundsätzlich falsch sein. In Steven Spielbergs *Schindlers Liste* handelt Oskar Schindler anfangs noch als bloßer Egoist, der wenigstens das moralisch Mögliche in der gegebenen Situation tut. Doch verändern sich die Motive seines Handelns im Laufe des Films in eine genuin moralische Sorge um das Überleben der Gruppe von Juden, die auf seiner Liste stehen.

Die Notwendigkeit der *Geheimhaltung* ist jedoch kein Argument gegen die Möglichkeit der Wahrheit oder Richtigkeit dieser Theorie; und deshalb ist es auch auf den ersten Blick nicht selbstverständlich, warum die *Öffentlichkeit* beispielsweise einer Gerechtigkeitskonzeption das *sine qua non* ihrer Rechtfertigung sein sollte. Nur wenn man von der zusätzlichen Prämisse einer *Einheit und Kohärenz der verschiedenen Vernunftvermögen* insgesamt ausgeht (Rawls 1989), kann man selbstauslöschende und entsprechend auch selbstzerstörerische Theorien erfolgreich kritisieren; nur dann läßt sich gewissermaßen ein *Meta-Prinzip* der Möglichkeit überhaupt einer rationalen Argumentation aufstellen, das Inkonsistenzen zwischen theoretischer und praktischer Vernunft abzuweisen erlaubt. Dann ist beispielsweise eine Geheimhaltung zum Erfolg einer selbstauslöschenden Moraltheorie nicht mehr zwingend notwendig, und der jeweilig verantwortlich Handelnde hat es selbst in der Hand, die Folgen von zu naiven guten Absichten vorherzusehen, und sein Handeln - wenn auch nicht seine an einer richtigen Theorie ausgerichteten Absichten - den Erfolgsbedingungen der Theorie entsprechend zu korrigieren und diesen anzupassen. Diese Fragen werden noch bedeutsam werden, wenn wir im übernächsten Kapitel auf die praktische Relevanz der Moraltheorie zu sprechen kommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Resultat dieses Kapitels für den Fortgang unserer Untersuchung könnte man in Form einer Frage formulieren: Sind Personen wirklich voneinander verschieden? Und wenn dem nicht so sein sollte, würde diese Erkenntnis schon genügen, um den vertragstheoretischen Ansatz in Frage zu stellen? Parfit argumentiert mit genau dieser Methode und diesem Ziel: Er greift die Intuition einer Verschiedenheit von Personen an und leitet daraus bestimmte Folgerungen für die Moraltheorie ab. Selbst wenn die Schlußfolgerungen, die sich aus der Ablehnung dieser These ergeben, nicht mit unseren gewöhnlichen Überzeugungen übereinstimmen sollten, besteht noch kein Grund, an dieser These blind festzuhalten. Unsere gewöhnlichen moralischen Überzeugungen könnten falsch sein, und Parfits Vorschlag, die These der Verschiedenheit von Personen in Zweifel zu ziehen, bietet schließlich einen kohärenten und zunächst einmal gar nicht unplausiblen Gegenvorschlag der Begründung, einer inhaltlichen Interpretation und der damit verbundenen Möglichkeit der gesellschaftlichen Stabilität einer utilitaristischen Konzeption der Moralität an.

Auf einer rein formalen Ebene kann man die Ablehnung einer Verschiedenheit der Personen als eine zweifache Erweiterung unserer Begriffe der Rationalität und der Moralität verstehen. Der Anwendungsbereich der Rationalität hat sich gegenüber unserem eigenen Verständnis nun auch auf die Beziehungen zwischen Personen ausgeweitet; und im Gegenzug hat auch die Moralität, die nun für die Beziehungen zwischen verschiedenen zeitlichen Abschnitten innerhalb des Lebens einer einzigen Person eine Rolle spielt, an Reichweite gewonnen. Mit dieser doppelten Erweiterung leistet Parfit einen nicht zu überschätzenden Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion in der Moraltheorie: Denn die Klugheitstheorie der Rationalität erkennt nicht an, daß Moralität nicht nur zwischen verschiedenen Personen sondern auch für das Selbstverhältnis einer einzigen Person von Bedeutung ist. Die Klugheitstheorie der Rationalität hat die Moralität aus dem Selbstverhältnis einer Person ausgeblendet; sie reduziert alle Lebensabschnitte zu bloßen Mitteln der Maximierung der individuellen Wohlfahrt über das ganze Leben hinweg. Und von dieser Theorie ausgehend fällt es nicht allzu schwer, den utilitaristischen Schritt ihrer Verallgemeinerung auf die ganze Gesellschaft nachzuvollziehen. Wenn der Vertragstheoretiker diese Herausforderung nun beantworten will, so hat er eine Antwort auf diese doppelte Erweiterung von Rationalität und Moralität zu finden. Rationalität hat auch eine Rolle im Verhältnis zwischen verschiedenen Personen zu spielen; und der Moralität muß im Gegenzug innerhalb des Lebens einer einzigen Person eine eigenständige Bedeutung zukommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein weiterer Problemkreis, der von Parfit angesprochen wird, betrifft das Problem der Erfordernis der Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption. Solange dieses Erfordernis einfach nur postuliert und als Argument gegen eine utilitaristische Moraltheorie angeführt wird, bewegt man sich in einem sterilen Zirkel. Wir bedürfen daher eines unabhängigen Arguments, um dieses Erfordernis zu begründen; möglicherweise werden wir eine Basis dafür in einem bestimmten *Ideal der Person* finden. Wenn eine Person allerdings bloß als ein Behälter von lustvollen oder schmerzhaften Erfahrungen verstanden wird, dann spielt die Meinung der Person über die Rolle der Moralität in der Gesellschaft für den Utilitaristen tatsächlich keine Rolle. Doch wenn man es als ebenso wichtig ansieht, daß Personen bestimmte Meinungen mit einem Wahrheitsanspruch vertreten, wenn man es als von Bedeutung ansieht, daß Personen bestimmte Meinungen über die moralischen Prinzipien haben und verteidigen, die ihre Handlungen und ihre gesellschaftlichen Institutionen regulieren, dann könnte das Erfordernis der Öffentlichkeit vielleicht ein von strategischen Gesichtspunkten unabhängiges Fundament gewinnen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Die kompatibilistische Kritik der Intuition

Man kann die Prämisse eines Arguments in Frage stellen, man kann aber auch die Schlußfolgerung eines Arguments in Frage stellen, ohne dabei dessen Prämisse anzutasten. Rawls' Kritik des Utilitarismus könnte nicht nur, wie Parfit argumentiert, auf *schwachen* Füßen stehen, sie könnte sich als *falsch* erweisen. Es ist nicht notwendig, die Intuition der Verschiedenheit von Personen anzuzweifeln, um die Schlußfolgerung zu kritisieren, daß der Utilitarismus als eine nicht mit unseren moralischen Überzeugungen in Einklang zu bringende Moraltheorie verworfen werden muß. Er könnte sich als richtig herausstellen, wenn es nämlich eine Variante des Utilitarismus gäbe, welche die Verschiedenheit von Personen ernst nimmt. Die kompatibilistische Herausforderung, welche Rawls' Kritik des Utilitarismus als *falsch* bezeichnet, verschärft gegenüber Parfits Revisionismus die Kritik an der Vertragstheorie.

In Kapitel 2 habe ich den *Sinngehalt*, den *Status* und die *Reichweite* der Intuition einer Verschiedenheit von Personen einleitend interpretiert. Im vorhergehenden Kapitel habe ich mich mit einer möglichen Kritik des Inhalts dieser Intuition beschäftigt, nun will ich mich näher mit ihrem Status beschäftigen. Ist die genannte Intuition, die verschiedene unserer gewöhnlichen moralischen Überzeugungen auf den Punkt bringen soll, tatsächlich mit dem Utilitarismus unvereinbar? Oder gibt es eine Möglichkeit, diese Intuition, unsere moralischen Überzeugungen über Menschenrechte, Verteilungsgerechtigkeit, demokratische Mitbestimmung und die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption mit einer utilitaristischen Moraltheorie in Einklang zu bringen? Trifft man den Utilitarismus überhaupt in seiner stärksten Lesart, wenn man behauptet, daß der Utilitarismus die Verschiedenheit der Personen nicht ernst nehme?

Personen mögen zwar im genannten Sinn verschieden sein, doch vielleicht, und das wollen wir anhand der utilitaristischen Moraltheorie von R. M. Hare zu ermitteln versuchen, ist der Utilitarismus in der Lage, das bisher noch fehlende rationale Fundament dieser Intuition nachzuliefern. Es gäbe dann keinen Grund mehr, von der vermeintlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inkompatibilität von Utilitarismus und unseren moralischen Überzeugungen auf eine Kritik des Utilitarismus zu schließen. Die allgemeine Frage, die der kompatibilistische Kritiker also an den Vertragstheoretiker richtet, ist die folgende: Kann eine moralische Intuition bereits eine hinreichende Begründung eines moralischen Systems sein? Schließlich spiegeln unsere Intuitionen oft nur unsere persönlichen oder kulturellen Vorurteile wieder, sie mögen das Ergebnis einer bestimmten Sozialisation in einem kulturellen Kontext sein und könnten daher für die Grundlegung einer Konzeption der Gerechtigkeit vollkommen ungeeignet sein (Hare MT, 11f.; Brandt GR, 21f.).

Im Gegensatz zu Parfit befindet sich Hare in weitgehender Übereinstimmung mit dem spezifischen Inhalt der Intuition von Rawls. Doch die inhaltlichen Übereinstimmungen hinsichtlich der Konzeption der Gerechtigkeit können nicht über die erheblichen Divergenzen hinsichtlich ihrer Grundlagen hinwegtäuschen. Selbst wenn Hare nicht wie Parfit eine revisionäre Strategie verfolgt, kann er sich nicht mit Rawls' bescheidenem Selbstverständnis des Moraltheoretikers als einer Art beschreibend verfahrendem Psychologen zufrieden geben. Die Beschreibung unserer Intuitionen kann nicht das Geschäft des Moraltheoretikers sein, der Hare zufolge mit einem solchen Deskriptivismus zuletzt in eine gefährliche Nähe zum Relativismus rücken würde. Jede Intuition müßte mit dieser Methode ja als *gleich gültig* zugelassen werden.[30] Nach Hare bedarf es stattdessen eines *rationalen* Fundaments der Moraltheorie, und nur der Utilitarismus, nicht die bloße Beschreibung unserer moralischen Überzeugungen, kann uns dieses Fundament geben.

Nur der Utilitarismus kann uns in die Lage versetzen, selbst so etwas wie ein kritisches moralisches Denken auszuführen, das nicht von unseren vorurteilsbeladenen moralischen Überzeugungen abhängig ist. Es geht dabei nicht um eine Revision der Inhalte unserer moralischen Überzeugungen, die der Utilitarismus erforderlich machen würde, es geht um den Status der Moraltheorie. Wenn es auch geringfügige Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich des Inhalts einer Gerechtigkeitskonzeption geben mag, so unterscheiden sich Rawls und Hare doch vor allem darin, welche Gründe sie für diese Inhalte anführen, welche Gesichtspunkte sie als Gründe überhaupt anzuerkennen bereit sind und gelten lassen. Der Sinn dessen, was überhaupt mit einer *Begründung* moralischer Urteile gemeint sein kann, steht damit zur Diskussion.

---

[30] Interessanterweise wird der Vorwurf des Relativismus oder gar eines Historizismus also auch von utilitaristischer Seite gegen Rawls' Vorgehensweise erhoben. Manche Kritiker sehen erst den späteren Rawls in einen kulturellen oder historizistischen Relativismus abgleiten, doch verfolgen diese meist keine utilitaristischen Absichten. Einige begrüßen diese angebliche Selbstbescheidung Rawls' (Rorty 1989), andere kritisieren sie (Hampton 1989).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zuerst will ich die spezielle Art und Weise vorstellen, mit der sich Hare - bei seiner kompatibilistischen Kritik von Rawls' moralischer Intuition - auf Kant bezieht. Hare versteht nämlich *Kritik* in einem durchaus *kantischen Sinne* als Kombination und wechselseitiger Ergänzung einer *Begründung* und *Begrenzung* eines bestimmten Geltungsanspruchs, der sich in diesem Falle auf die Intuition einer Verschiedenheit von Personen bezieht. Schon weil sich auch Hares Rivale Rawls als ein Erbe der kantischen Moralphilosophie versteht, ist es hier notwendig, das spezifische Verständnis von Kritik bei Hare zu erläutern (4. 1.). Anschließend will ich mich den beiden Ebenen des moralischen Denkens zuwenden, die Hare unterscheidet und anhand zweier fiktiver Figuren personalisiert: dem *Erzengel* und dem *Proleten* (4. 2.). Danach möchte ich mich mit den substantiellen Inhalten beschäftigen, die eine Konzeption der politischen Moralität bei Hare annimmt. Vergleichbar zu Rawls treffen wir hier auf die Freiheitsrechte, die Verteilungsgerechtigkeit und die demokratische Mitbestimmung, nur findet deren Rechtfertigung auf einer utilitaristischen Grundlage statt (4. 3.). Zuletzt sei hier auch auf die Stabilitätsfrage eingegangen, und diese ist bei Hare mit der Frage identisch, welche *empirischen* Motive es für die Befolgung der moralischen Imperative geben kann. Bei Hare reduziert sich dieses Problem auf die Frage nach dem Verhältnis von Moralität und Motiven wie der Klugheit; damit wird eine Konzeption der politischen Moralität artikuliert, deren Stabilität ausschließlich auf nichtmoralischen Motiven beruht (4. 4.).

4. 1. Utilitarismus als Kantische Kritik

In der *Kritik der reinen Vernunft* unterwirft Kant die Naturwissenschaften und die Mathematik einer Prüfung. Wie lassen sich die Erkenntnisse, die uns diese Wissenschaften zur Verfügung stellen, begründen? Kants Antwort besteht in einer Analyse der Existenzbedingungen der Gegenstände unserer Erkenntnis, die den Bedingungen der Erkenntnis derselben Gegenstände entsprechen. Weil die Existenz der Gegenstände unserer Erfahrung selbst bereits durch die spezifischen Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens (der Kategorien) konstituiert werden, können wir auch eine objektive Geltung unserer Erkenntnisse über die durch die Anschauung gegebenen Gegenstände beanspruchen. Der Sinn der Kritik besteht also in der Aufdeckung der *Tiefenstruktur* unserer Erkenntnis, die sich als für die empirische Realität und die Gegenstände unserer Erfahrung konstitutiv erweist; man könnte auch sagen, daß

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kant den Status unserer Erfahrungserkenntnis einer Prüfung unterzogen hat. Bei dieser Prüfung geht die Begründung nun mit einer *Begrenzung* der Gültigkeit unserer Erkenntnisse einher; von denjenigen Gegenständen, von denen wir keine Anschauungen besitzen, von Gott also, von der Unsterblichkeit unserer Seele und vom Anfang und vom Ende der Welt, können wir zu keinen gesicherten Erkenntnissen kommen.

Wenn Hare eine Kritik unserer intuitiven moralischen Überzeugungen vornimmt, so hat er diese Art einer Kritik im Sinne Kants im Auge; denn Hare will die Frage nach der Gültigkeit unserer moralischen Intuitionen analog zur kantischen Frage nach der Gültigkeit unserer Erfahrungserkenntnisse aufwerfen. Doch führt Hare diese Analogie nun nicht dazu, daß er etwa die praktische Vernunftkritik an die theoretische Vernunftkritik angleichen würde. Er will vielmehr die Moralphilosophie von allen deskriptiven oder metaphysischen Voraussetzungen befreien. Dessen ungeachtet kann diese oberflächliche Nähe zur kantischen Vernunftkritik nun nicht über einen tiefer liegenden Gegensatz hinwegtäuschen; schon Hares Ausgangspunkt ist ein anderer als derjenige von Kant. Hare (1964) geht es darum herauszufinden, was wir meinen, wenn wir bestimmte Worte verwenden; näherhin interessiert sich Hare vor allem für die Bedeutung von moralischen Imperativen mit der Form: "Du sollst X tun!" Hier scheiden sich dann auch die Wege Hares und Kants.

Bezeichnenderweise nimmt Hare auf die moralphilosophischen Schriften Kants - außer auf den Universalisierungsgrundsatz – nicht weiter Bezug; er interessiert sich nur dafür, die Bedeutung des moralischen Sprachgebrauchs zu erläutern. Wir machen damit zum einen eine *präskriptive* Aussage, die nicht eine Beschreibung der Welt, so wie sie ist, zum Inhalt hat, sondern eine Aufforderung zum Handeln enthält, welches die Welt verändern soll. Wenn wir darüber hinaus annehmen, daß dieser Imperativ in allen vergleichbaren Situationen für alle Menschen gleichermaßen gültig ist, dann handelt es sich um einen *moralischen* Imperativ. "Du sollst nicht töten!", gilt beispielsweise für alle Menschen in allen Situationen. Die Verbindung eines *präskriptiven Urteils* mit einer *universalisierbaren Form* ist es, was die Bedeutung einer moralischen Aussage ausmacht. Ein weiteres Element des Sinngehalts moralischer Aussagen ist ihre Vorrangstellung (*overridingness*); sie sind anderen präskriptiven Aussagen, wie etwa ästhetischen Geschmacksurteilen vorgeordnet (MT, 24). So zeigt die Analyse der moralischen Sprache, daß sie ausschließlich durch die Logik (das Prinzip der Universalisierbarkeit) und durch die Empirie (bestimmte Annahmen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über die Welt) bestimmt sind.[31] Das Erfordernis der *Universalisierbarkeit* zusammen mit dem Charakteristikum der *Präskriptivität* sind die beiden zugleich notwendigen und hinreichenden Elemente, um eine Aussage als eine moralische Aussage zu verstehen (Hare 1963, 4f.). Intuitive Elemente haben hier keinen Platz; die Moraltheorie hat sich von Intuitionen freizuhalten.

„This distinguishes the method used here totally from that of most other modern moral philosophers, who appeal at every turn to their own and (they hope) their readers' moral intuitions." (Hare MT, 7; vgl. Brandt 1992, 113)

Intuitionen begründen sich weder aus der reinen Logik noch beruhen sie auf empirischen Fakten. Sie bringen eine Dimension des nicht-analytischen, aber gleichzeitig nicht-empirischen Sollens in die Sprache der Moral, die dort keinen ausgewiesenen Platz hat. Hare bezieht sich auf Kants Unterscheidung von *analytischen* und *synthetischen* Urteilen und verwirft in der Tradition des Positivismus die Möglichkeit der Gültigkeit von sogenannten *synthetischen Urteilen a priori* (1964, 83). Sinnvolle Urteile können entweder nur analytische Urteile sein, deren Wahrheit durch die Logik, durch ihre Bedeutung allein schon bestimmt ist, oder synthetische Urteile, deren Geltung durch eine empirische Überprüfung ermittelt werden kann. Bei moralischen Imperativen steuert die Logik die universalistische Form zu den realen, gegebenen Präferenzen von individuellen Personen bei. Diese stellen dann praktisch das *Material* dar, das dem Universalisierbarkeits-Test unterworfen wird. Natürlich gibt es auch universalistische Urteile, die keine moralischen Imperative sind: z. B. Aussagen über die empirische Welt, denen die präskriptiven Inhalte fehlen. Und umgekehrt gibt es präskriptive Urteile, denen die Form der Universalisierbarkeit abgeht: z. B. ästhetische Urteile, die nur individuelle Präferenzen ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit wiedergeben.

Deutlich treten hier auch die Unterschiede zwischen Hares und Rawls' Vorgehen zutage. Rawls weist der Moraltheorie eine weitgehend deskriptive Aufgabe zu; ohne jedoch eine Kritik der moralischen Intuition in einem Kantischen Sinne durchzuführen. Hare ersetzt dieses deskriptive Vorgehen, indem er der Moraltheorie eine unmittelbar präskriptive Aufgabe zuweist; und er beansprucht nun auch eine kritische Fundierung der moralischen Imperative zu liefern, die er in *Moral Thinking* mit Hilfe einer besonderen Form des Utilitarismus durch. Wenn es bei Rawls noch einen potentiellen Konflikt zwischen unseren gewöhnli-

[31] Brandt kritisiert Hare wegen seines linguistischen Konservativismus; Moralphilosophie habe uns nicht nur die Bedeutung von moralischen Begriffen zu erklären, sie habe uns bei Bedarf bessere Interpretationen für die Begriffe, die wir gebrauchen, vorzuschlagen (GR, 196).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen moralischen Überzeugungen und dem Utilitarismus gab, so entschärft Hare diesen Konflikt nun mit einer *Kompartimentalisierung* des moralischen Denkens auf zwei Ebenen: Die *kritische Methode* des moralischen Denkens ist von der *intuitiven Methode* des moralischen Denkens zu unterscheiden; wenn wir auf der kritischen Ebene auch den Utilitarismus als maßgebliches Kriterium verwenden, so stellt dieser doch nicht unsere moralischen Überzeugungen in Frage, mit denen wir auf der intuitiven Ebene des moralischen Denkens operieren.

Hare geht über diese Unterscheidung hinaus und behauptet, daß die kritische Ebene letztlich die Fundierung für die intuitive Ebene des moralischen Denkens darstellt; so kann er schlußfolgern, daß seine kritische Form eines Utilitarismus nicht nur mit den zentralen moralischen Intuitionen von Rawls kompatibel ist, sondern diese auch begründen kann. Im Gegensatz zu Parfit stimmt Hare dabei mit dem Inhalt unserer gewöhnlichen moralischen Überzeugungen weitgehend überein. Wenn die Menschen glauben, sie seien in einem moralisch relevanten Sinne voneinander verschieden, so haben sie in diesem Glauben nicht unrecht. Hare greift den Status dieses Gedankens an; dieser kann sich nicht selbst genügen. Die Menschen täuschen sich weitgehend darüber, welche *Gründe* ihre Überzeugungen zu *richtigen* Überzeugungen machen. Der Tradition, der Kultur, dem Gerechtigkeitssinn oder dem Gewissen kommen keine hinreichende Autorität zu, denn sie könnten nur auf irrationale Vorurteile zurückzuführen sein; unsere moralischen Überzeugungen sind für sich allein genommen nicht so fundamental wie wir vielleicht anzunehmen geneigt sind. Schon gar nicht können sie die Basis eines moralischen Systems bilden: *„The appeal to moral intuitions will never do as a basis for a moral system."* (MT, 12) Sie sind bloß das Resultat unserer Erziehung; sie müssen deshalb nicht schon *falsch* sein, doch sicherlich verfügen sie nicht über die wundersame Fähigkeit, sich quasi selbst rechtfertigen zu können.

Neben der nur unzureichenden Begründungsleistung können unsere moralischen Überzeugungen außerdem miteinander in Konflikt geraten, und für diesen Fall bedarf es eines Kriteriums, das die Schlichtung zwischen den divergierenden Ansprüchen erlaubt. Aus zwei Gründen also bedarf es neben der intuitiven auch einer kritischen Ebene des moralischen Denkens: Die bloße *Kohärenz* unserer Überzeugungen wäre allein kein hinreichender Grund für deren Richtigkeit: *„Is one coherent set of fiction supposed to be better than another?"* (Brandt GR, 20; vgl. Hare MT, 12). Und wenn unsere vielfältigen Überzeugungen nicht einmal kohärent sind, brauchen wir *im Konfliktfall* eine höhere Ebene des moralischen Denkens, um diesen Konflikt zu entscheiden:

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"I am not seeking to diminish their sanctity, but only to say how to select them and how to adjudicate between them when they conflict." (Hare MT, 160; vgl. Trapp 1988, 32)

Wenn das Verhältnis von unseren Intuitionen zur Moraltheorie auf diese Weise neu bestimmt wird, können diese Intuitionen natürlich nicht mehr als Fundament einer Utilitarismus-Kritik dienen. Im Gegenteil kann uns eine utilitaristische Moraltheorie jetzt vielmehr zeigen, warum die Intuition der Verschiedenheit von Personen richtig ist. Von einer utilitaristischen Perspektive aus gesehen wird dieser Intuition ein abgeleiteter Status zukommen, und sie wird sich als mit dem Utilitarismus kompatibel erweisen.[32] Damit hat Hare Rawls' Kritik des Utilitarismus auf den Kopf gestellt. Die Intuition, die als Grundlage der Rawlsschen Utilitarismus-Kritik fungierte, bezeugt uns gerade die Richtigkeit des Utilitarismus. Nur ist die Hauptfrage des Moraltheoretikers dabei unter der Hand eine andere geworden. Während Rawls der Frage nachging: "Was sind unsere Intuitionen? Wie läßt sich unser Gerechtigkeitssinn auf eine kohärente Art und Weise beschreiben?", legt sich Hare die Fragen vor: "Gibt es überhaupt gute Gründe für unsere moralischen Intuitionen? Wie sollten unsere moralischen Intuitionen aussehen? Und warum sollten sie so und nicht anders aussehen?" Nach Hare brauchen wir also eine Kritik unserer moralischen Intuitionen in einem kantischen Sinn von Kritik, d. h. als Begründung und gleichzeitige Begrenzung der Reichweite ihrer Gültigkeit. Hare beansprucht, diese Kritik mit kantischen Instrumenten durchzuführen. Er spricht vom Prinzip der *Universalisierbarkeit*, das ihn zu einer Synthese von kantischer und utilitaristischer Moraltheorie führen soll (MT, 43). Die Universalisierbarkeit besteht bei Hare in der gleichmäßigen Berücksichtigung aller einzelnen *präskriptiven Urteile* aller Mitglieder einer Gesellschaft:

„Is is in the endeavour to find lines of conduct which we can prescribe universally in a given situation that we find ourselves bound to give equal weight to the desires of all parties (the foundation of distributive justice); and this, in turn, leads to such views as that we should seek to maximize satisfactions." (Hare 1963, 122f.)

Hare übersieht bei dieser Vorgehensweise allerdings die Tatsache, daß diese *präskriptiven* Urteile in einer kantischen Terminologie bloß den Status von *hypothetischen Imperativen* haben. Hare scheint anzuneh-

[32] Rawls vertrat in einem frühen Aufsatz *Two Concepts of Rules* (1955) selbst eine kompatibilistische Position auf der Grundlage eines Regel-Utilitarismus. Die sozialen Praktiken der *Strafe* und des *Versprechens* werden dort als utilitaristisch begründete Praktiken präsentiert, auch wenn in der Anwendung von moralischen Regeln im Einzelfall keine Nutzen-Kosten-Kalkulation mehr angestellt werden muß (vgl. Scanlon 1990).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men, daß es möglich sei, den *kategorischen moralischen Imperativ* aus der *Summe* aller *hypothetischen Imperative* der Betroffenen abzuleiten. Dem klassischen Utilitarismus kommt dieses Verfahren recht nahe; doch mit dem kategorischen Imperativ bei Kant hat es nicht mehr allzu viel zu tun. Der kategorische Imperativ ist Ausdruck einer besonderen, in einem höherrangigen Freiheitsinteresse gegründeten Konzeption der praktischen Vernunft, welches gerade von zweckrationalen, *individual-* oder *sozial-pragmatischen* Erwägungen unabhängig ist. Man mag dieses Vernunftkonzept für ein Mysterium, für ein Ding der Unmöglichkeit halten; doch es ist merkwürdig, wenn sich eine utilitaristische Kritik unserer moralischen Überzeugungen, die gerade mit diesem Vernunftkonzept nichts anzufangen weiß, auf Kant beruft. Die formalistische Universalisierungsprozedur allein ist für die Berufung auf das Erbe Kants sicherlich nicht hinreichend, denn Kants Vorgehen impliziert neben der formalistischen Universalisierungsprozedur auch bestimmte substantielle Voraussetzungen wie die Idee eines guten, von keinen empirischen Neigungen bestimmten guten Willens.

Auf einer *intuitiven Ebene* des moralischen Denkens behalten sowohl unser Gerechtigkeitssinn als auch unsere moralischen Überzeugungen weiterhin ihre Gültigkeit. Doch auf der *kritischen Ebene* bedarf es eines unabhängigen Kriteriums, mit dem wir nicht nur die Gültigkeit unserer Intuitionen überprüfen können, sondern auch in Konfliktfällen eine Entscheidungsmöglichkeit haben; und hierfür ist ein utilitaristischer Maßstab anzuwenden. Demnach nimmt auch der Begriff der *Rationalität* bei Hare einen anderen Sinn an als bei Rawls oder bei Parfit. Rawls und Parfit teilen noch die Idee, daß sich die Rationalität auf unsere empirischen *Interessen* bezieht, daß sie jeweils mit einem so oder so verstandenen *Guten* in Zusammenhang steht. Rawls und Parfit sind sich zwar nicht einig darüber, *was* in unseren Interessen steht, *worin* das Gute des Menschen besteht. Doch wenn wir diese Differenz beiseite lassen, so sehen beide doch Rationalität in einem engen Zusammenhang mit unseren Wünschen und Interessen; sie haben eine instrumentelle und maximierende Konzeption der Rationalität; bei Hare bedeutet Rationalität hingegen etwas anderes:

"Rationality is in its primary sense a property of thought, and of actions in so far as they are the product of thought. More precisely, it is a property of thought directed to the answering of questions, among which may be the question of what to do next." (MT, 214; vgl. Brandt GR, 234 FN. 6)

Hier hat Rationalität also weder etwas mit Klugheit noch mit empirischen oder kritisch zu rechtfertigenden Gegenwartszielen zu tun; Hare propagiert eine inhaltlich neutrale und formal nicht mit einer instru-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentalistischen Rationalitätskonzeption zu identifizierende Idee der Rationalität. Außerdem sieht Hare das Ziel der Moralphilosophie darin, unser moralisches Denken rationaler zu gestalten: „*We want the moral philosopher to help us do our moral thinking more rationally.*" (MT, 1). Weder für Rawls noch für Parfit wäre eine solche Aussage sehr sinnvoll; für beide ist Rationalität eine von der Moralität grundsätzlich unterscheidbare Eigenschaft des Handelns. Eine Moraltheorie könnte für sie die *Struktur* der Meinungen der Menschen richtig oder falsch beschreiben und deshalb entweder wahr oder falsch sein; doch Rationalität selbst wäre nicht die adäquate Eigenschaft, die sie einer Moraltheorie zusprechen würden. Auch der Begriff der Moralität nimmt bei Hare einen anderen Sinngehalt an; selbst wenn sich Hare auf *interpersonale* Interessenskonflikte als zentralen Anwendungsbereich von moralischen Normen bezieht, so ist doch für Hare die Bedeutung der Moralität durch das Zusammenkommen ihrer verallgemeinerbaren Form und ihres präskriptiven Inhalts bestimmt. Weder für Rawls noch für Parfit waren diese Eigenschaften zentral bei der Bestimmung der Form und des Inhalts dessen, was wir unter Moralität verstehen.

4. 2. Der Erzengel und der Prolet

Hare unterscheidet zwei Ebenen des moralischen Denkens, und diese Unterscheidung ermöglicht es ihm unsere gewöhnlichen moralischen Überzeugungen mit einer utilitaristischen Moraltheorie in Einklang zu bringen. Beide Ebenen sind wechselseitig aufeinander angewiesen; nicht nur bedürfen unsere gewöhnlichen moralischen Überzeugungen der theoretischen Rechtfertigung durch das kritische moralische Denken. Würden wir allein auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens bleiben, so wären wir den alltäglichen Anforderungen unserer Praxis nicht gewachsen. Wir können nicht für jede einzelne Entscheidung eine aufwendige Nutzen-Kosten-Kalkulation aufstellen und sind deswegen auf einige relativ leicht handhabbare *Grundregeln* angewiesen, die uns unsere Intuitionen zur Verfügung stellen. In Kapitel 3 *The Archangel and the Prole* führt Hare zwei Stellvertreter ein, welche die jeweils verschiedenen Aktivitäten auf den beiden Ebenen des moralischen Denkens personifizieren sollen. Der *Erzengel* mit seinen übermenschlichen kognitiven, organisatorischen und volitiven Fähigkeiten ist dazu in der Lage, alle Konsequenzen des Handelns zu überschauen, und er kann die moralischen Imperative in effektives Handeln umzusetzen, ohne daß ihn etwa sein schwacher Wille daran hindern würde. Der Erzengel kann

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deshalb auch auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens bleiben; auf dieser Ebene sind auch *vernünftige Meinungsverschiedenheiten* bezüglich der richtigen Antworten auf moralische Fragen ausgeschlossen:

„Archangels, at the end of their critical thinking, will all say the same thing, on all questions on which moral argument is possible." (Hare MT, 46)

Doch wir Normalsterblichen mit unserer defizitären kognitiven und motivationalen Ausstattung, wir zählen, was unser moralisches Denken und Handeln angeht, in unserem Alltagsleben zu den *Proleten* und bedürfen daher einiger einfacher Grundregeln, an denen wir unser Handeln in unübersichtlichen Situationen und für unsere unüberwindlich eigeninteressierte und von Willensschwäche charakterisierte Handlungsmotivation ausrichten können; auf dieser Ebene kommt es aufgrund unserer mangelhaften Fähigkeiten auch ständig zu moralischen Konflikten. Nachdem es, wenigstens für die Menschen so wie wir sie kennen, unmöglich ist, sich nur auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens zu bewegen, brauchen wir für die alltägliche und mühsame Arbeit des moralischen Denkens unseren Gerechtigkeitssinn oder auch unsere einfachen Intuitionen. Diese können uns schnell und verläßlich darüber Auskunft geben, was unter Zeitknappheit und bei einem Wissensdefizit in bestimmten Situationen zu tun ist; die Frage nach dem moralisch Richtigen kann so ohne kostspielige Nutzen-Kalkulationen der Folgen unseres Handelns beantwortet werden.

Diese Prinzipien oder Regeln für unser Alltagsleben dürfen nicht als bloße Faustregeln verstanden werden. Denn Faustregeln können jederzeit beiseite gelegt werden, wenn uns mehr Zeit oder bessere Informationen zur Verfügung stehen. Wir haben beispielsweise kein schlechtes Gewissen, wenn wir bestimmten Faustregeln zuwiderhandeln, doch unsere Intuitionen haben eine viel stärkere Motivationskraft, und wir können nicht einfach von Fall zu Fall entscheiden, ob wir gemäß oder entgegen diesen Regeln handeln sollen. Hare schreibt, daß wir auf der intuitiven Ebene des moralischen Denkens Prinzipien vorfinden, denen wir nicht ohne die größten Skrupel zuwiderhandeln können (Hare 1989b, 223). Auf der intuitiven Ebene gibt es eine Antriebskraft für moralisches Handeln, die man auf der kritischen Ebene nicht antrifft; hier stehen zum Teil auch - vom kritischen Denken aus gesehen *irrationale* - Ressourcen der Motivation zum moralischen Handeln zur Verfügung, die das Resultat einer gelungenen Erziehung sind; und diese Antriebskraft wird für eine zuverlässige und allgemeine Befolgung der intuitiven Regeln von größter Bedeutung sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man darf nun nicht meinen, daß die Unterscheidung zwischen den beiden Ebenen des moralischen Denkens einer Unterscheidung der mentalen Aktivitäten verschiedener Personengruppen gleichkommt. Dieser Unterschied ist vielmehr bei uns allen anzutreffen; bei verschiedenen Menschen sind allerdings die Fähigkeiten auf der einen oder anderen Ebene des moralischen Denkens verschieden stark ausgeprägt. Doch grundsätzlich haben wir alle die Fähigkeiten sowohl zum kritischen als auch zum intuitiven moralischen Denken:

„It is far from my intention to divide up the human race into archangels and proles; we all share the characteristics of both to limited and varying degrees and at different times." (Hare MT, 45)

Wenn der Utilitarismus also auch die korrekte *Moraltheorie* auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens darstellt, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß er uns die bestmögliche *Entscheidungstheorie* anzubieten hätte. Die Frage, welches Kriterium unsere Handlungen legitimiert, kann eine andere Antwort erhalten als die Frage, mit welchem Kriterium wir unsere Handlungen bestimmen sollen. Die Legitimation unseres Handelns und die Entscheidungsfindung können also auf unterschiedlichen Prozeduren beruhen. Im vorliegenden Falle wäre die Legitimation unseres Handelns durch einen kritischen Utilitarismus gegeben, die Entscheidungsfindung hat sich jedoch im Gegensatz dazu an unseren gewöhnlichen moralischen Überzeugungen zu orientieren. Selbst wenn die intuitiven Richtlinien unseres moralischen Denkens nur *prima facie* gelten und in Ausnahmefällen übergangen werden können, so leisten sie doch eine unverzichtbare Orientierungshilfe für unser Handeln im moralischen Alltagsleben. Doch woher wissen wir nun, wann und in welchen Fällen wir welche Methode des moralischen Denkens anwenden sollen? In welchen Situationen sollen wir kritisch und in welchen Situationen sollen wir intuitiv denken? Hare nimmt an, daß es keine größere Schwierigkeiten aufwerfen wird, diese Frage zu entscheiden.

"A person with any deep experience of such situations will have acquired some methodological prima facie principles which tell him when to launch into critical thinking and when not, they too ... would be justified by critical thinking in a cool hour." (MT, 52)

Aber läuft Hare hierbei nicht Gefahr, sich in einen infiniten Regreß zu verstricken? Wenn die Frage danach, zu welchem Zeitpunkt und in welcher Situation wir kritisch bzw. intuitiv denken und entscheiden sollen, selbst nur wieder durch kritisches Denken beantwortet werden kann, dann müßten wir uns ständig auf dieser kritischen Ebene des Denkens aufhalten und kämen nicht mehr auf der intuitiven Ebene zur

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ruhe. Oder wir müßten, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, gleich die Finger vom kritischen Geschäft lassen... Hare ist ein Konsequentialist in der Theorie und setzt sich für unverletzliche Rechte in der Praxis ein; der Unterschied zwischen den beiden Ebenen wird durch unsere vielfältigen Fehlleistungen und Schwächen in kognitiver, in volitiver und politisch-organisatorischer Hinsicht motiviert. Doch gibt es keinen Grund anzunehmen, daß diese Fehler und Schwächen nicht auch das kritische moralische Geschäft kontaminieren sollten. Leicht läßt sich behaupten, daß man sich auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens bewege; doch wer von uns soll feststellen, ob diese Behauptung zu diesem Zeitpunkt und für diese Situation richtig ist? Auch werden diejenigen, denen der Zugang zum kritischen Denken von anderen verwehrt wird, zurecht empört darüber sein, daß ihnen die Begründung der moralischen Normen, an die sie sich halten sollen und die sie befolgen sollen, praktisch vorenthalten wird. Den Proleten werden die Gründe für ihr moralisches Tun und Lassen gar nicht mehr zugänglich; die Erzengel beuten dabei den guten Glauben der Proleten an ihre Intuitionen zu moralischen Zwecken aus, die den Proleten selbst nicht mehr einsichtig gemacht werden können. Frey trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er die Unterscheidung von kritischem und intuitivem moralischen Denken mit dem Hinweis kritisiert, daß Hare damit unser moralisches Denken kompartimentalisiere:

"If each of us is not to do our own critical thinking, because not all of us can at the critical level achieve (relative) freedom from our human shortcomings, then those who have their critical thinking done for them - and it may be most of us - will be deprived of any rationale in themselves for the principles they wield and so for what they do at the intuitive level. They will be cut off from an understanding of the informed account of rightness and so from an understanding of the moral chracter of their own intuitions, principles or conduct. They could be told what was right or wrong, but that is not the same thing. An elite among us would have been formed, as would a lesser class, and paternalism would be rife." (Frey 1985, 78)

Auch Scanlon weist auf die Fragwürdigkeit dieser Form einer kognitiven Arbeitsteilung in Fragen vor allem der politischen Moralität hin:

"Its most objectionable feature is the idea that attempting to discover the truth about what is right is something which is reserved for 'the wise', while most of us most of the time are supposed instead to react instinctively in accordance with implanted principles whose justification is purely instrumental." (1988, 131)

So haben wir hier eine besondere Form des *moralischen Paternalismus*, der nicht auf der Annahme beruht, daß andere besser als wir selbst wissen, was *gut* für uns ist, sondern vielmehr davon ausgeht, daß andere

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besser wissen, was *moralisch recht* oder was die *Grundlage* des moralisch Richtigen ist. Sie können daraus einen moralisch begründeten Anspruch ableiten, andere Menschen gemäß diesem Wissen und der nur ihnen zugänglichen Begründung zu erziehen und, wenn nötig, zu manipulieren. Wenn es schließlich nicht mehr nötig sein sollte, daß wenigstens *einige* Menschen *wissen*, welche Methode das kritische Geschäft verlangt, wenn zu guter Letzt allen Menschen die wirklichen Gründe der moralischen Kritik oder Rechtfertigung ihres Handelns abhanden gekommen sein sollten, dann hätten wir es nicht nur mit einer *esoterischen*, sondern mit einer *selbstauslöschenden* Moraltheorie zu tun (vgl. Abschnitt 3. 5.). Der letzte kritische Denker könnte zu einem bestimmten Zeitpunkt zur Einsicht kommen, daß die gesellschaftlichen Institutionen, die Erziehung und die individuellen Intuitionen bezüglich moralischer Fragen zur größtmöglichen Befriedigung aller Präferenzen eingerichtet sind; jeder Reformversuch, mit Hilfe einer Intervention von kritischen Denkern würde dann nur eine Gefahr darstellen. Dieser letzte Erzengel müßte zur Einsicht nicht nur seiner Überflüssigkeit, sondern seiner Bedrohung für die Realisierung des moralisch einzig legitimen Ziels kommen; und da er über einen starken Willen verfügt wir er zuletzt wohl Selbstmord begehen müssen und die Menschen fortan in ihrer mehr oder weniger glückseligen Unwissenheit über die wahren Gründe ihrer Handlungsmaximen - wie auch über den wahren Grund seines Selbstmordes - leben lassen.

Nach dieser Auto-Elimination des letzten kritischen Denkers wäre dann aber nicht mehr einsichtig zu machen, was überhaupt noch mit der Unterscheidung von zwei Ebenen des moralischen Denkens bezweckt werden soll. Niemand wäre dann mehr fähig, sein moralisches Denken auf der *kritischen Ebene* durchzuführen; sollte es jedoch für einige wieder einen Zugang zur kritischen Ebene geben, so stellt sich natürlich die Frage, wer diese Auserwählten sein sollen und wie diejenigen bestimmt werden können, die das moralische Denken auf der kritischen Ebene für den Rest der Mitglieder einer Gesellschaft übernehmen? Ein weiterer Einwand zielt auf die Frage, warum denn auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens nur eine utilitaristische Methode angewendet werden könne (vgl. Mackie 1985, 104; Nagel 1988, 109)? Warum sollten Freiheitsrechte, warum sollte eine Konzeption auch der Verteilungsgerechtigkeit nicht schon auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens eine Rolle spielen? Ist denn die utilitaristische Methode überhaupt die *richtige* Methode auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens? Wir brauchen dabei nicht unbedingt die Beweislast auf uns zu nehmen und zu zeigen versuchen, daß Freiheitsrechte oder Intuitionen bezüglich der Verteilung von Gütern in einer Gesellschaft tatsächlich

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für das kritische Geschäft von Bedeutung sind; aber Hare hat auch kein gutes Argument für das Gegenteil angeführt, daß sie dies nämlich *nicht* sind.

Natürlich könnte es eine utilitaristische Form des kritischen Denkens geben, und diese utilitaristische Methode könnte darüber hinaus vielleicht gut mit unseren moralischen Überzeugungen in Einklang gebracht werden. Doch was ist damit gezeigt? Etwa daß der Utilitarismus die einzige Möglichkeit ist, unseren Intuitionen einen tieferen als bloß den oberflächlich deskriptiven Status zu verleihen? Sicher nicht. Unsere Partie ist also wieder offen; jedenfalls sind wir an einem Punkt angelangt, an dem wir ebenso wenig ein Argument für den unzureichenden Status unserer moralischen Intuitionen haben wie ein Argument dagegen. Wieder steht hier nur eine Behauptung gegen eine andere. Wenn beide Moraltheoretiker auf einer intuitiven Ebene zu den gleichen Ergebnissen kommen, so stehen wir immer noch oder wieder vor der offenen Frage nach der korrekten Methode des moralischen Denkens auf einer kritischen Ebene.

Hare kann natürlich behaupten, daß der Status der moralischen Intuition bei Rawls ungeklärt ist; doch Rawls könnte darauf entgegnen, daß - sollten wir denn überhaupt dazu gezwungen sein, eine Antwort auf diesen Einwand zu geben - die Inhalte unserer gewöhnlichen moralischen Überzeugungen selbstverständlich auch auf einer kritischen Ebene des moralischen Denkens eine wichtige Rolle zu spielen haben. Das Postulat einer *Kontinuität* bzw. *Kohärenz* der Maßstäbe der Beurteilung unseres Handelns und unserer Institutionen zwischen der intuitiven und der kritischen Ebene des moralischen Denkens erscheint als wesentlich ökonomischer als das Postulat einer grundlegenden *Diskontinuität* zwischen verschiedenen Methoden des moralischen Denkens. Welchen Sinn hätte wohl eine solche Diskontinuität, wenn sie unseren eigenen Intuitionen zuwiderläuft und darüber hinaus für das politische Handeln *impraktikabel* erscheint? Selbst wenn Rawls die Frage nach dem Status seiner Argumentation bisher unbefriedigend beantwortet haben sollte, steht dem Vorhaben nichts im Wege, sich dieser Frage in einem zweiten Anlauf - mit Hilfe nun des *politischen Konstruktivismus* (vgl. Kapitel 6.) - erneut zuzuwenden.

Eine Möglichkeit, aus dem vorliegenden Dilemma herauszufinden, bestünde darin, einen *radikalen Pluralismus* auf der Begründungsebene des moralischen Denkens zuzulassen. Vielleicht läßt sich dieser Konflikt einfach nicht beilegen, und wir müssen mit einer Vielzahl von Begründungsmöglichkeiten leben. Diese Möglichkeit werden wir später ebenfalls in Betracht ziehen, denn sie wird von Rawls für die Stabilität einer Gesellschaft als äußerst vorteilhaft angesehen (vgl. Abschnitt 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.); wenn es eine fundamentale Übereinstimmung über die für unsere Praxis wesentlichen moralischen Normen geben sollte, könnten wir möglicherweise einen Grund dafür haben, die Suche nach dem Fundament nicht zu überschätzen und den Wert dieser geteilten moralischen Überzeugungen zu unterstreichen.

Interessant ist es ferner zu beobachten, daß die von Hare verfolgte kompatibilistische Strategie auf den verschiedenen Formen der *theoretischen* und der *praktischen Irrationalität* von Menschen beruht. Ohne diese verschiedenen Formen von Irrationalität gäbe es für Hare gar nicht die Notwendigkeit, zwischen zwei Ebenen des moralischen Denkens zu unterscheiden. Wären wir vollkommen rational, so könnten wir immer kritisch denken und bedürften unserer moralischen Intuitionen nicht. Nur unsere Fehler und Schwächen führen dazu, daß wir uns meistens auf die intuitive Ebene des moralischen Denkens beschränken müssen. Doch wenn diese Irrationalitäten tatsächlich rechtfertigen können, daß wir die Finger von zu großen kritischen Anstrengungen lassen, dann ist eben die Frage offen, wie wir uns von diesen Irrationalitäten befreien können und auf der kritischen Ebene moralisch denken können?

Denn gerade in der Politik gibt es eben das spezielle Problem der Legitimität von Herrschaft: Wer von uns kann denn beanspruchen, von diesen Irrationalitäten weniger betroffen und deshalb besser als andere geeignet zu sein, eine bestimmte Konzeption von Gerechtigkeit auszuwählen, an der sich unsere Gesellschaftsordnung messen soll? Hare bleibt uns auf Fragen dieser Art eine Antwort schuldig. Doch werfen wir noch einen Blick auf die substantiellen Inhalte der politischen Moralität, die nach Hare von der utilitaristischen Methode auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens generiert werden können. Wenn wir hier zu Ergebnissen kommen, die weitgehend mit den Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien konvergieren, stellt das zwar nicht schon einen Beweis für die Richtigkeit der Methode dar, welche uns zu diesen Ergebnissen führte; vielleicht erhalten wir aber Unterstützung für unsere fundamentalen moralischen Intuitionen von einer Seite, von der wir dies gar nicht erwartet hatten. Einem Moraltheoretiker, der in der Idee des Gesellschaftsvertrags die adäquate Konzeption einer Begründung der maßgeblichen Gerechtigkeitsprinzipien für eine liberale Politik sieht, kann diese zusätzliche Unterstützung aus einem anderen Lager ja nur willkommen sein; für diesen Fall einer inhaltlichen Übereinstimmung kann er gern auf gute Gründe, die allein *ihn* zu überzeugen vermögen, zugunsten von Argumenten verzichten, die nun auch *andere* zu überzeugen vermögen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Ergebnisse des kritischen Denkens, das mit Hilfe einer utilitaristischen Moraltheorie durchgeführt wird, sind mit den meisten unserer moralischen Überzeugungen kompatibel; damit gibt es nach utilitaristischer Vorstellung auch keine Inkonsistenz zwischen den spezifischen Charakteristika moralischer Rechte und einer utilitaristischen Rechtfertigungsstrategie: *„The alleged difficulty is unreal"*, sagt etwa Brandt (1992, 196). Unser Rechtsempfinden, unser Gerechtigkeitssinn ist Resultat eines langen individuellen, aber auch kulturellen Erziehungsprozesses. Deshalb mag es uns auch schwerfallen, uns auf die kritische Ebene des moralischen Denkens zu begeben, wo wir uns ohne den Halt unserer traditionsgestützten moralischen Überzeugungen bewegen müssen. Parallel zu den beiden vorhergehenden Kapiteln möchte ich nun Hares Ansichten über die Ausgestaltung und Begründung der Freiheitsrechte, der Verteilungsgerechtigkeit und der Demokratie untersuchen, die das Ergebnis der Anwendung seiner utilitaristischen Moraltheorie auf das Gebiet der Politik sind.

4. 3. 1. Derivativ begründete Freiheitsrechte

Normalerweise werden uns unsere moralischen Überzeugungen behilflich sein, den Gesamtnutzen zu maximieren, ohne daß wir dies selbst wissen bzw. beabsichtigen; ebenso können nun die Freiheitsrechte als wichtiger Bestandteile dieser Überzeugungen als aus utilitaristischen Gründen gerechtfertigt angesehen werden. Wie von einer unsichtbaren Hand geleitet wird unser Handeln, das wir an unseren moralischen Intuitionen orientieren, zur Maximierung des Gesamtnutzens führen; obwohl unsere Absicht nur in der Befolgung der moralischen Normen besteht. Im allgemeinen wird der einzelne selbst am besten dazu in der Lage sein, sich um sich selbst zu kümmern und damit auch den Gesamtnutzen zu mehren, indem er sich nämlich an erster Stelle um sein *eigenes* Wohlergehen bemüht; schließlich ist der eigene Nutzen genauso gut Bestandteil des Kollektivnutzens wie der Nutzen eines jeden anderen. Jeder kennt seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse selbst am besten, und jeder ist außerdem wohl selbst in der besten kognitiven Situation, darüber zu entscheiden, wie er sie befriedigen kann. Auch das motivationale Defizit, nicht den besten Gründen entsprechend zu handeln, obgleich es nicht zur Gänze ausgeräumt werden kann, ist bei der Verfolgung des eigenen Nutzens wohl kleiner als bei der Beförderung des Gesamtnutzens.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von einem utilitaristischen Standpunkt erscheint es als durchaus sinnvoll, den Individuen einer Gesellschaft die größtmögliche Entfaltungsfreiheit und den dafür notwendigen staatlichen Schutz von Freiheitsrechten zu gewährleisten. Deshalb sind Freiheitsrechte für Hare - was ihren philosophischen Status anlangt - auch zur intuitiven Ebene des moralischen Denkens zu zählen, welche der kritischen Ebene der Moralität untergeordnet ist.[33] Auf diese Weise können Freiheitsrechte eine utilitaristische Rechtfertigung erhalten. Wenn die Gründe zur Auswahl dieser Normen auch utilitaristischer Natur sind, so müssen die Prinzipien selbst nicht unbedingt utilitaristisch sein; sie können eher von der Sorte sein, die, wie Hare sagt, auch Intuitionisten und Deontologen lieb und teuer ist:

„The gronds of selection will be utilitarian; but the principles selected may not themselves look utilitarian at all. They are likely to be, rather, of the sort dear to deontologists and intuitionists; they will insist on things like not punishing the innocent, not condemning people unheard, observing procedures in court which are calculated to elicit the truth from witnesses and cause the jury to attend to it, and so on. (...) So, though the principles may accord with those defended by intuitionists, their justification is utilitarian." (Hare MT, 162).

Deshalb wird das Argument hinfällig, daß der Utilitarismus etwa Menschenrechte nicht begründen könne. In den Augen Hares haben Intuitionisten wie Ronald Dworkin (1977) nicht unrecht, wenn sie *Rechte als Trümpfe* ansehen, doch tun sie dies ohne Angabe von *guten Gründen*; und deshalb läßt sich mit ihnen auch die utilitaristische Moraltheorie nicht kritisieren. Von einer utilitaristischen Perspektive aus gesehen läßt sich ihr besonderer Status viel besser begründen; die Berufung auf Rechte kann jedenfalls nicht für eine Kritik des Utilitarismus in Dienst genommen werden:

„If we take them seriously enough to inquire what their status is, we shall discover that they are, indeed, an immensely important element in our thinking - important enough to justify, in many cases, the claim that they are trumps - but that this provides no argument at all against utilitarians. For utilitarianism is better able to secure them this status than are intuitionist theories." (MT, 154f.)

Diese Konvergenz von Utilitarismus mit einem liberalen, kantischen Rechtsverständnis wenigstens bezüglich inhaltlicher Fragen wird uns

---

[33] Habermas' Diskurstheorie der politischen Moralität führt zu einer vergleichbaren Ableitung von individuellen Freiheitsrechten, weil sie sich die Bezugnahme auf moralische Intuitionen verbietet und sich stattdessen auf teils *individual-* teils auch *sozial-pragmatische* Gesichtspunkte stützt, die demokratische Ausübung der politischen Autonomie jedoch als kritischen Maßstab an die Stelle der Gesamtnutzenmaximierung stellt und darüber hinaus auch die funktionale Erfordernisse der wirtschaftlichen und administrativen Systeme berücksichtigt (FG: III. Zur Rekonstruktion des Rechts (1): Das System der Rechte, 109 - 165).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

später einen wichtigen Ansatzpunkt geben, den Utilitarismus in einen übergreifenden Konsenses zu integrieren (vgl. Abschnitt 7. 2.); verschiedene Theorien mit verschiedenen Begründungsmustern kommen dort zusammen, weil sie von unterschiedlichen Ausgangspunkten zu den gleichen inhaltlichen Resultaten gelangt sind.

4. 3. 2. Moderater Egalitarismus

Was die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit angeht, so wird der kritische Denker für eine moderat egalitaristische Konzeption der distributiven Gerechtigkeit plädieren (Hare MT, 164 und 1989b, 216). Zwei Gründe lassen sich für diese egalitaristische Tendenz einer politischen Moralität utilitaristischer Provenienz anführen: Erstens gibt es das sogenannte Gesetz des *abnehmenden Grenznutzens* aller Güter wie auch des Geldes. Das Gesetz des abnehmenden Grenznutzens läßt eine egalitaristische Verteilung vom Gesichtspunkt des maximalen Gesamtnutzens günstiger erscheinen als eine nicht egalitaristische Verteilung. Nehmen wir ein Beispiel: Erhalten die drei Mitglieder eines imaginären Stammes *Egalitaria* jeweils 10 Äpfel, so stehen ihnen zusammen natürlich weniger Güter zur Verfügung als den 3 Mitgliedern eines Stammes *Injustitia*, in welchem der Häuptling 100 Äpfel erhält und seine beiden Sklaven leer ausgehen. Doch was das Wohlbefinden der Mitglieder in *Egalitaria* angeht, wird Gleichverteilung dort wohl zu einem größeren Gesamtnutzen führen als die ungleiche Verteilung von *Injustitia:* So kann Griffin sagen: *„To maximize is to equalize."* (WB, 300; vgl. Brandt GR, 311; Scanlon 1984, 141). Dem Utilitaristen geht es schließlich um den größtmöglichen Nutzen bei der Befriedigung der Präferenzen der Menschen, nicht um die größtmögliche Quantität von Gütern.

Außerdem gibt es das soziale Phänomen des *Neides*. Der Neid ist letztlich von kollektivem Nachteil, denn allein schon die Tatsache von Ungleichheiten in der Verteilung von Gütern gibt manchen Menschen Anlaß zur Unzufriedenheit, unabhängig davon, welche Ursachen zu diesen Ungleichheiten geführt haben mögen (Hare MT, 165f.; vgl. Rawls TJ §80 und § 81, 530ff.). Der Utilitarist muß solche Unzufriedenheiten über Ungleichheiten mit in seine Kosten-Nutzen-Bilanz aufnehmen und dort berücksichtigen; und er wird zu dem Ergebnis kommen, daß der Neid den größeren gesamtgesellschaftlichen Vorteil der Ungleichheiten vielleicht wieder zunichte macht. In einer strikt und selbst moderat egalitären Gesellschaft wird es diese im Neid verwurzelten Unzufriedenheiten nicht geben, und damit wäre ein weiterer utilitaristischer Grund gegeben, eine möglichst egalitäre Gesellschaft einzurich-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, in der wenigstens krasse Ungerechtigkeiten in Form von Hunger, existentieller Not usw. ausgeschlossen sind.

Wenn es möglich ist, *intra- und interpersonale Entscheidungssituationen* wenigstens partiell als *analog* zu verstehen, dann begegnet uns das Spannungs- und Konfliktverhältnis zwischen einer utilitaristischen Wohlfahrtssteigerung einerseits und der für den Kontraktualismus charakteristischen distributiven Komponente einer Konzeption der Gerechtigkeit andererseits, nicht nur in der Gesellschaft insgesamt, sondern auch im Selbst. Für die Gesellschaft ist die Situation klar: Entweder ich maximiere die Wohlfahrt aller ihrer Mitglieder zusammengenommen, oder aber ich berücksichtige ihre Verschiedenheit und setze die eine oder andere Form eines Gleichheitsgedankens an Stelle der Wohlfahrtsmaximierung. Die gleiche Frage kann auch *innerhalb* des Lebens einer Person auftauchen; auch dort kann ich entweder eine *Maximierungspolitik* verfolgen und meinen persönlichen Gesamtnutzen innerhalb meines eigenen Lebens zu maximieren versuchen; oder aber ich bemühe mich - analog zu einer distributiven Konzeption der Gerechtigkeit - auch um eine gewisse *Gleichverteilung*, so daß jeder Lebensabschnitt *zu seinem Recht* kommt. Diese grundsätzliche Frage kann man sich in jedem Moment seines Lebens vorlegen, und sicher wird die Antwort nicht unbedingt in einem einfachen Entweder-oder bestehen; so lassen sich aus dieser Analogie auch nur begrenzt konkrete Schlußfolgerungen ziehen: Weder läßt sich aus der bloßen Theorie etwas über die Richtigkeit einer der beiden möglichen Einstellungen folgern, noch ist ausgemacht, daß die interpersonale und die intrapersonale Entscheidungssituation mit Hilfe der gleichen Theorie zu klären ist, daß also entweder in beiden Fällen eine *Maximierung* oder in beiden Fällen eine *Gleichverteilung* vorgenommen werden müßte; wir könnten auch zum Schluß einer fundamentalen Asymmetrie zwischen diesen beiden Entscheidungssituationen kommen.

Dennoch überrascht die Selbstverständlichkeit, mit der manche Autoren die Maximierungsstrategie der *intrapersonalen* und die Gleichverteilungsstrategie der *interpersonalen* Situation zuweisen. Bereits bei der intrapersonalen Situation kann man sich jedoch fragen, ob die Maximierung angesichts auch intrapersonaler Wertkonflikte möglich, sinnvoll und richtig ist (Hurley 1989, 330; Nagel 1981, 128ff.); so meint beispielsweise Mackie:

"Looking after each substantial phase might be the sensible thing to opt for in its own right, not merely as a means to maximize the aggregate." (1985, 93)

In Analogie zu einer Verschiedenheit von Personen läßt sich auch von einer Verschiedenheit von Lebensabschnitten im Leben einer einzigen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Person sprechen, die einer bloßen Maximierung des individuellen Nutzens im Wege steht. Deshalb ist es nach Mackie fragwürdig, mit Hare von der Klugheitstheorie der Rationalität als Grundlage der utilitaristischen Universalisierungsprozedur auszugehen; denn wenn es richtig ist, daß zu einer *wohlverstandenen Klugheit* auch eine *distributive Sorge* um die Wohlfahrt des Individuums innerhalb einzelner Lebensabschnitte zu zählen ist, dann wird sich aus deren *Universalisierung* auf die ganze Gesellschaft eine *distributive* Konzeption der Gerechtigkeit ableiten lassen, die nicht nur auf die Maximierung des Gesamtnutzens sehen sondern den Nutzen jedes einzelnen Mitglieds der Gesellschaft mit berücksichtigen wird.

Ganz im Sinne seiner Strategie der Kompatibilität einer utilitaristischen Moraltheorie mit unseren distributiven Intuitionen hat Hare auf diesen Einwand mit einer Reduzierung *zeitabhängiger Präferenzen* innerhalb einer übergreifenden Sorge um den Gesamtnutzen des Lebens einer Person geantwortet; denn nach Hare werden wir auch im intrapersonalen Konfliktfall nicht darum herumkommen, ein Entscheidungskriterium aufzustellen. Hier bietet sich das Maximierungsprinzip - in der Form der Klugheit - als einfachste Lösung einer *kritischen Ebene des prudentiellen Denkens* an, die ebenso wie die kritische Ebene des moralischen Denkens nicht unmittelbar im Bewußtsein des Handelnden und als Entscheidungstheorie für dessen Handeln maßgeblich sein muß. Auch verschiedene zeitabhängige Präferenzen einer einzigen Person können diesem Bewertungsmaßstab unterworfen und dann entweder gutgeheißen oder aber verworfen werden:

"We still have to decide how much each of these preferences, present or future, our own or other people's is to count for us, at the time when we are making the decision. My own answer is that, if we are prudent, they will count for us equally, strength for strength, irrespective of the times at which they are felt; and that, if we are thinking morally, other people's will count equally with each other and with our own." (Hare 1985, 111)[34]

---

[34] Interessant ist dabei Hares Dreiteilung von jetzt-für-jetzt (*now-for-now*), dann-für-dann (*then-for-then*) und jetzt-für-dann (*now-for-then*) Präferenzen (MT, 102ff.), mit denen er eine Sorge für die Zukunft bzw. den Gesamtnutzen eines Lebens schon in den jetzigen Augenblick mit einbeziehen kann. Diese Möglichkeit, daß der größte Individualnutzen selbst zum Inhalt einer gegenwärtigen Präferenz werden kann (*now-for-then preference*) hat Parfit bei seiner Kritik der Klugheit nicht genügend berücksichtigt (vgl. Abschnitt 3. 3.). Denn sicherlich ist Hare zuzustimmen, daß wir Präferenzen in der Gegenwart haben, die sich auf unsere Zukunft beziehen und in der Gegenwart gar nicht erfüllen lassen; und sicher lassen sich dann die Entbehrungen in der Gegenwart leichter ertragen, sicher läßt sich für einen zukünftigen Vorteil ein Opfer in der Gegenwart bringen. Denn würde man den Verteilungsgedanken auf individueller Ebene ernst nehmen, dann müßte man dem einzelnen Individuum quasi die Autorität über die Gestaltung seines eigenen Lebens entziehen; selbst wenn ein zukünftiges Glück niemals ein

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auffällig ist dabei, daß Hare letztlich sowohl die Imperative der Klugheit als auch die der Moralität nur in Form hypothetischer *wenn - dann* Sätze zu artikulieren versteht. Ein Argument, warum man überhaupt *klug* oder *moralisch* im hier maximierend verstandenen Sinn sein sollte, sucht man jedoch vergebens. Die verschiedenen Lebensabschnitte einer Person werden hier quasi von einer externen Perspektive aus betrachtet; will man nicht die Freuden der Jugend einer späteren Karriere zum Opfer bringen, so ist diese Präferenz selbst wieder nur eine Präferenz unter vielen anderen und wird entsprechend ihrem Gewicht in die neutrale *Kosten-Nutzen-Kalkulation* mit eingehen. Die *gegenwärtige* Präferenz, die Jugend zu genießen, zusammen mit der *gegenwärtigen* Präferenz, auf eine spätere Karriere zu verzichten, kann durchaus gegenüber einer *zukünftigen* Präferenz, Karriere zu machen - oder: Karriere gemacht zu haben, eine zukünftige Präferenz also, die sich rückwirkend auf die Vergangenheit bezieht - zusammen mit einer *zukünftigen* Präferenz, auf die Freuden der Jugend doch Verzicht zu leisten - oder verzichtet zu haben -, ausschlaggebend sein: Insgesamt wäre es dann *klug*, auf eine Karriere zu verzichten und stattdessen den Augenblick zu genießen. Letztlich ist es eine *ethische* Frage, eine Frage eines *authentischen* Selbstverständnisses, welcher Wert dann höher zu veranschlagen ist; auch die zukünftigen Präferenzen müssen sich dann die Kritik von einem *neutralen* oder *atemporalen* Standpunkt gefallen lassen.

Sicherlich ist es richtig, daß der bloße zeitliche Vorsprung eines früheren Lebensabschnittes, der bestimmte Fakten für einen späteren Lebensabschnitt schaffen kann, ohne nach der Moral- bzw. Klugheitstheorie zu fragen, selbst noch kein gutes Argument sein kann. Die vielleicht nicht *böswillige* aber äußerst *dumme* Entscheidung eines Jugendlichen, sich wegen einer kriminellen Straftat die Lebenschancen aufs Spiel zu setzen, ist dann nicht rational im Sinne der Klugheit zu rechtfertigen, wenn es diese Chancen auf eine bessere Zukunft tatsächlich für ihn gibt und nicht nur Teil einer manipulativen politischen Ideologie sind. An-

---

gegenwärtiges Opfer wiedergutmachen und kompensieren könnte, selbst wenn das gegenwärtige Opfer zu groß sein sollte, so würde natürlich gerade die kluge Person auf dieses Opfer verzichten (Hare 1985, 111). Die Maximierungsstrategie schließt also durchaus nicht eine Sorge für die Gegenwart aus, doch legitimiert sie diese vor dem Hintergrund der Folgen für das ganze Leben. Und wenn nach Mackie manche Opfer einfach zu groß sind, würde sie diese auch nicht gutheißen wollen; so wird jedes unabhängige distributive Element letztlich immer wieder auf die Universalisierung qua Maximierung zurückgeführt. Parfit geht in diesem Zusammenhang der interessanten Frage nach, warum wir uns um einen vergangenen Schmerz weniger sorgen als um einen noch bevorstehenden Schmerz (RP § 64: *Past or Future Suffering*, 164 - 167)? Hier ist eine merkwürdige Asymmetrie zwischen unseren gegenwärtigen, auf die Zukunft bezogenen (*now-for-then*) und unseren gegenwärtigen, auf die Vergangenheit bezogenen Präferenzen (*now-for-before?*) festzustellen, die ebenfalls gegen eine prudentielle Konzeption der Rationalität sprechen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommen diese Chance bestehen wirklich: dann hätten wir hier das Beispiel einer *intrapersonalen Tyrannei* vorliegen, die allein aus dem zeitlichen Vorsprung des Jugendlichen und dem sich daraus ergebenden Machtungleichgewicht resultiert. Aber auch das Gegenteil dieser speziellen Form einer *unklugen* Herrschaft über sich selbst kann eintreten: eine Tyrannei nämlich der Zukunft über die Gegenwart. Als unklug und dumm kann uns nämlich auch derjenige gelten - man denke an Webers (1934) Ausführungen zur innerweltlichen Askese in der protestantischen Ethik -, der von Ehrgeiz und Karrierestreben angetrieben seine gegenwärtigen Bedürfnisse vernachlässigt und letztlich nie dazu kommt, den gegenwärtigen Augenblick zu genießen. Letztlich sind wir hier wieder auf dem Terrain der Ethik angekommen; was in Frage steht, sind die Werte einer Person, ihr Selbstverständnis, ihre Konzeption eines guten Lebens, und über diese *ethische* Frage nach der Identität der Person in einem qualitativen, nicht nur numerischen Sinne kann eine Konzeption der Rationalität als Klugheit keine erschöpfende Auskunft mehr geben.

Wenn Hare auch gute Argumente für die Kompatibilität einer prudentiellen und einer temporal-distributiven Konzeption der individuellen Rationalität anführt, so ist es am Ende trotzdem fraglich, ob wir überhaupt in der Lage dazu sind, unser Leben auf diese Weise von einem atemporalen Standpunkt aus zu sehen. Wer wäre denn dann unser *Erzengel*, der auf kritischer Ebene das Geschäft des Denkens im Sinne der Klugheit übernehmen könnte? In Hares politischer Theorie war das schon schwer genug herauszufinden; sicher gibt es Präferenzen, die wir in Zukunft und Vergangenheit hineinprojizieren; sicher gibt es Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen für die Zukunft, Enttäuschungen, gute und schlechte Erinnerungen, Bedauern und Reuegefühle gegenüber unserer Vergangenheit; doch kommen wir damit nie über die Gegenwart und die augenblickliche Verantwortung, die wir für die Gesamtheit unseres Lebens jeden einzelnen Augenblick zu tragen haben, hinaus (vgl. Williams 1981: *1. Persons, character and morality,* 1 - 19). Schließlich ist unser Lebensplan auch keine gegebene Größe, kein fixes Datum, das ein für allemal unveränderlich feststeht, und den wir wie einen Film abzuspulen hätten.

Wir haben die Möglichkeit, hier einzugreifen, unseren Lebensplan zu verändern, im Lichte unserer Erfahrungen Korrekturen vorzunehmen, im wechselseitigen Austausch unserer Wünsche und Erwartungen neu zu beginnen. Wir würden es gar nicht wollen, und hierfür fehlt Hare anscheinend jedes Verständnis, daß wir quasi von einem wohltätigen externen Beobachter regiert werden, der den Versuchungen des Augenblicks immer widerstehen könnte und nichts anderes im Kopf hätte als

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den maximalen Gesamtnutzen unserer Lebensspanne. Wir wären gar nicht bereit diesen Preis des Verlusts unseres Vermögens zur Selbstbestimmung für ein möglichst effizientes Lebensmanagement zu bezahlen, das uns aus der angeblichen Tyrannei aller möglichen zeitbedingten Versuchungen und Schwächen befreien würde. Erst recht gilt diese Kritik für die Gesellschaft insgesamt, den interpersonalen Anwendungsbereich der Moraltheorie, in dem verschiedene Personen verschiedene Lebenspläne verfolgen und deshalb auch nicht bereit sind, von Erzengeln so angeleitet zu werden, daß ein maximaler Gesamtnutzen realisiert wird. Werte müssen nicht einmal inkommensurabel sein, ein interpersoneller Nutzenvergleich mag durchaus möglich sein, und trotzdem rechtfertigt diese Tatsache noch nicht, daß Kompensationen zwischen verschiedenen Personen vorgenommen werden dürfen.

4. 3. 3. Kognitive Kompetenz und Partizipation

Schließlich ist Hare auch davon überzeugt, daß die politische Tyrannei oder eine undemokratische Diktatur *nicht* zu einer Förderung des Gesamtnutzens beiträgt; deshalb kann man aus einer utilitaristischen Perspektive allein einen liberalen und demokratischen Staat als legitim ansehen.

"I firmly believe that all societies which are capable of operating a democratic system (an important qualification) would be well advised in their own interests to adopt one. But my reasons for these judgments are beliefs about contingent matters of fact. If these were shown to be false, then the same philosophical views about the nature of the moral argument involved might make me advocate slavery and tyranny." (Hare MT, 167)

Hare ist wenigstens konsequent genug einzugestehen, daß er für die Einführung der Sklaverei und der Tyrannei plädieren würde, wären diese Institutionen denn für den Gesamtnutzen förderlich. Doch hat Hare eigentlich von Fogels Forschungen gehört? Er müßte dann ja wohl die Sklaverei wenigstens im 19. Jahrhundert als legitim ansehen. Ob in der heutigen Zeit immer noch die gleichen Umstände anzutreffen sind, die damals die Institution der Sklaverei aus einer rein utilitaristischen Perspektive als legitim erscheinen ließen, steht dann wieder auf einem anderen Blatt. Aber abgesehen davon, daß Hare die Einführung der Demokratie von der Frage abhängig macht, ob diese den Gesamtnutzen steigern kann, scheint es auch zwei grundsätzliche Probleme innerhalb seiner Theorie zu geben, die mit der Errichtung eines demokratischen politischen Systems unverträglich scheinen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum einen ist das moralische Denken auf einer kritischen Ebene schließlich immer eine Frage der höheren *kognitiven Kompetenz*; es wird deshalb für Hare immer eine Angelegenheit von Experten sein, den Beitrag etwa bestimmter Gesetze zum größtmöglichen Gesamtnutzen innerhalb einer Gesellschaft zu bestimmen. *Partizipatorische* Ideale lassen sich mit dieser Auffassung einer moralischen Politik als Gesamtnutzenmaximierung nicht ohne weiteres in Übereinstimmung bringen. An die Stelle der Demokratie hat für den Utilitaristen eine *Expertokratie* zu treten; auch wenn der Utilitarist behauptet, daß die Staatsbürger selbst die Experten bezüglich der Maximierung des Gesamtnutzens sein werden und ihnen diesen Platz niemand streitig machen kann, wird doch der potentielle Widerspruch zwischen dem *Kompetenzprinzip* und dem *Partizipationsprinzip* dadurch nicht ausgeräumt (vgl. Thompsons Mill-Kritik 1976). In einer demokratischen Herrschaftsordnung ist das Volk der Souverän, doch wie soll das Ideal der Volkssouveränität, das als Grundlage, als Fundament einer demokratischen Herrschaftsordnung zu verstehen ist, mit der Unterscheidung von zwei Ebenen des moralischen Denkens in Vereinbarung gebracht werden können?

Zum anderen übergeht Hare stillschweigend die Tatsache, daß es verschiedene Nationen gibt, die jeweils unterschiedliche Herrschaftsordnungen innerhalb ihrer Grenzen entwickeln werden. Unterschiedliche Ideologien sind potentielle Konfliktherde; außerdem besteht in der Tatsache einer Pluralität von Staatsverbänden allein schon eine weitere Möglichkeit zum Konflikt. Hare erhebt zwar den Anspruch, Moralprinzipien aufzustellen, *„which are acceptable for general use in the world as it is"* (MT, 168); doch wie er sich den Gebrauch seiner Unterscheidung zweier Ebenen des moralischen Denkens in der wirklichen, von ethnischen, religiösen, kulturellen Spannungen geprägten Welt vorstellt, darüber verliert er kein einziges Wort. Welche Kriterien können wir überhaupt auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens verwenden, um der widerständigen, irrationalen Realität gerecht zu werden?

Schließlich sind aus kritischer Sicht wohl bei weitem nicht alle moralischen Intuitionen auch als solche zu rechtfertigen; was Fanatiker und Fundamentalisten, Kriegshetzer und der Ku-Klux-Klan für ihre wohlbegründeten moralischen Intuitionen ansehen, ist wohl kaum geeignet, den Gesamtnutzen der Menschheit zu steigern. Wie soll aber eine Reform nach Hare aussehen? Wie soll ein Umerziehungsprozeß vor sich gehen, wenn manche Menschen tief verwurzelte Vorurteile gegen fremde Kulturen und Religionen haben? Bei einem Diktator wird sicherlich weder die kritische noch die intuitive Ebene des moralischen Denkens Anklang finden; und wenn der größtmögliche Gesamtnutzen einer liberalen Politik auch nicht widersprechen sollte, ist doch die Fra-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge offen, ob das Kriterium des Gesamtnutzens tatsächlich die adäquate Basis darstellt, um für die Verwirklichung einer - eventuell auch nicht-liberalen - Konzeption der politischen Gerechtigkeit in verschiedenen kulturellen Kontexten werben zu können.

4. 4. Konvergenz von Moral und Klugheit

Mit dem Problem der Konvergenz von Moralität und Klugheit (als einer der möglichen Formen der Rationalität) bezieht sich Hare schließlich auf die dritte Aufgabe der politischen Philosophie, nämlich auf die Frage nach den Stabilitätsbedingungen einer bestimmten Konzeption von Moral im allgemeinen und der politischen Gerechtigkeit im besonderen. Rawls hat zu diesem Zweck seine Idee einer *wohlgeordneten* Gesellschaft im dritten Teil seiner Theorie der Gerechtigkeit entwickelt; dort vertritt er die Auffassung, daß das Rechte, daß die gerechte Gesellschaft selbst zum Bestandteil eines guten Lebens der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft werden kann:

„In a well-ordered society an effective sense of justice belongs to a person's good, and so tendencies to instability are kept in check if not eliminated." (Rawls TJ Chapter IX: The Good of Justice, 513; vgl. TJ § 86, 567ff.)

So sind dann ausreichend Gründe vorhanden, davon auszugehen, daß die Bedingungen der Stabilität einer Konzeption der Gerechtigkeit gewährleistet sind. Auch Parfit hat sich mit diesem Problem befaßt: wir haben gesehen, wie er den *Trost* als zusätzliche Quelle der Rechtfertigung seiner reduktionistischen Sichtweise des Problems der personalen Identität einführt; damit strebt Parfit eine Konversion der Theorie der Rationalität an, die sich nahtlos in seine neue utilitaristische Moralitätsvorstellung einfügen läßt. Eine grundsätzliche Möglichkeit, das Stabilitätsproblem zu lösen, besteht also jeweils darin, das moralische Leben auf irgendeine Weise in Beziehung zum guten Leben zu setzen, oder aber das gute Leben so zu definieren, daß das moralische Leben zu einem seiner Bestandteile wird (vgl. Nagel 1986, 195f.).

Hare entwickelt eine andere Antwort auf dieses Stabilitätsproblem. Er mißt nämlich die Moralität quasi umgekehrt am *Maßstab der Klugheit* des einzelnen (MT: *11. Prudence, Morality and Supererogation,* 188 – 205). Er braucht das gute Leben selbst nicht in irgendwelchen moralischen Kategorien zu fassen, denn er geht umgekehrt davon aus, daß es sich unabhängig davon, welche Konzeption des guten Lebens man verfolgt, immer bezahlt machen wird, die Moralitätsgebote zu befolgen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moralität ist so zwar nicht direkt instrumentell begründet; doch die Tatsache, daß sie instrumentell für verschiedene Konzeptionen des guten Lebens verstanden werden kann, bedeutet, daß es gute Gründe für jedes einzelne Gesellschaftsmitglied gibt, sich daran zu halten und so auch die Stabilität einer gerechten Gesellschaftsordnung garantieren. Es scheint fast so, als ob Hare zuletzt seine *utilitaristische* Moralbegründung mit einem *kontraktualistischen* Stabilitätsargument ergänzt. Legitim sind die Normen der politischen Moralität danach durch ihren Beitrag zur Maximierung des Gesamtnutzens, stabil ist deren gesellschaftliche Implementierung durch ihren Beitrag zu einem allgemeinen, wenn auch nicht egalitär rationalen Vorteil aller Mitglieder einer Gesellschaft; und so hätte auch jeder einen guten Grund, dieser utilitaristischen Konzeption der politischen Moralität aus eigeninteressierten Motiven zuzustimmen.

Im Gegensatz zu Hare findet man bei Rawls nicht die gleiche Art einer Koinzidenz von Moralität und Eigeninteresse; denn der Gerechtigkeitssinn ist bei Rawls wesentlich auch an das *Selbstverständnis*, an die *öffentliche Identität* einer Person als eines freien und gleichen Staatsbürgers geknüpft, und deshalb macht es hier auch keinen Sinn, eine Klugheit oder ein Eigeninteresse unabhängig von der Moralität oder dem Rechtsempfinden anzusetzen. Hare nimmt an, daß unsere Welt so beschaffen ist, daß sie moralisches Handeln normalerweise mit individuellem Glück belohnen wird; so würde Hare seine eigenen Kinder in ihrem eigenen Interesse und unabhängig von einem authentischen, ethischen Selbstverständnis so erziehen, daß sie die Regeln der Moralität befolgen werden (MT, 194f.). Die intuitive Moralität stellt also auch gleichzeitig die Grundsätze für einen *Regel-Egoismus* bereit:

„All selfish rational persons ... will support a minimal moral code for selfish reasons, and the code they will choose will maximize the expectable welfare of the group." (Brandt GR, 219; vgl. Kavka 1986: *9. 3. Rule Egoism*, 357ff.)

Der *kritischen* und *intuitiven* Ebene des *prudentiellen* Denkens entspricht somit unmittelbar die *intuitive* Ebene des moralischen Denkens. Der Regel-Egoist denkt nicht in jeder Situation an seinen eigenen Vorteil, denn er weiß, daß es sich längerfristig zu seinem größeren Vorteil auswirken wird, wenn er sich einfach an bestimmte Regeln hält. So wird sich selbst das Wohlwollen gegenüber anderen Personen langfristig auszahlen (Brandt GR, 333). Und wenn diese Regeln mit der intuitiven Moralität identisch sind, kann das dem Regel-Egoisten nur recht sein, und der Moraltheoretiker sieht darin eine zusätzliche Bestätigung seiner Theorie; denn nun gibt es eine von der Moral selbst unabhängige Legitimitätsquelle für diese Regeln. Wenn der Moraltheoretiker darüber

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinaus auch noch Utilitarist ist, so wird er sich freuen, daß der individuelle Nutzen so harmonisch mit dem Gesamtnutzen übereinstimmen kann.

Doch natürlich kann man nun diesen Optimismus in Frage stellen, denn er scheint in mehrfacher Hinsicht unseren eigenen Erfahrungen zu widersprechen. Schon in einer idealen Welt ist dieses Zusammentreffen von individueller und kollektiver Wohlfahrt ziemlich unrealistisch, sicherlich jedoch entspricht diese Annahme ganz und gar nicht der Realität, in der wir leben. Deutlich wird das Mißverhältnis in vergangenen Gesellschaften: Ein Sklavenbesitzer beispielsweise hat viel eher etwas zu verlieren als etwas zu gewinnen, wenn er sich seines Gerechtigkeitssinnes besinnt, seine Sklaven frei läßt und zum Abolitionisten wird. Auch seine eigenen Kinder wird er wohl nicht auf diese Weise mit einem von ihm aus gesehen unsinnigen Gerechtigkeitssinn infizieren wollen. Ähnlich stellt sich die Situation etwa für einen Aristokraten im 18. Jahrhundert dar: Sicherlich würde die Beachtung eines Gerechtigkeitssinnes dann nicht zu seinem eigenen Vorteil ausfallen. Eine egalitaristische Verteilung von Gütern wird von den Bessergestellten eben unvermeidlich Opfer verlangen; es trifft nicht zu, daß der Übergang von einer ungerechten hin zu einer gerechteren Welt im Interesse jedes einzelnen sein wird. Viele Menschen profitieren von den Ungerechtigkeiten dieser Welt und haben überhaupt kein Interesse daran, etwas am Status quo zu verändern. Die Rede einer spannungsfreien Konvergenz von Moralität und Klugheit stimmt deshalb höchstens in Ausnahmefällen und kann nicht als genereller Anhaltspunkt für die Stabilität einer nach utilitaristischen Gesichtspunkten wohlgeordneten Gesellschaft dienen.

Fassen wir vorläufig zusammen: Hare stellt nicht eigentlich den spezifischen Inhalt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen in Frage; er strebt deshalb auch nicht wie Parfit eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Rationalität und Moralität für unsere Alltagspraxis an. Hare ist am Status dieser Intuition interessiert, eine bloße Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes genügt ihm nicht; er möchte tiefer ansetzen und sucht die Möglichkeit einer Begründung unserer Intuitionen auf einer kritischen Ebene des moralischen Denkens. Auf dieser kritischen Ebene, so nimmt Hare an, fällt der moralische Imperativ mit einer Maximierung des Gesamtnutzens zusammen; außerdem ist die kritische Ebene des moralischen Denkens der intuitiven Ebene übergeordnet. Das führt Hare zum Schluß, daß unseren Intuitionen nur ein abgeleiteter Status zukommen könne; sie taugen nicht als Grundlage einer Kritik des Utilitarismus.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der erste Einwand, den wir gegen diese Unterscheidung in zwei Ebenen des moralischen Denkens angeführt haben, betraf das Problem, daß die Gesellschaftsmitglieder zuletzt nicht mehr wissen werden, was sie selbst in moralischen Fragen zu denken haben; ihnen wird der Zugang zu den Gründen ihrer eigenen moralischen Normen verwehrt, solange sie sich nur auf der intuitiven Ebene des moralischen Denkens bewegen. Sollte ihnen der Zugang zum kritischen Denken zu leicht ermöglicht werden, so läuft die Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen des moralischen Denkens Gefahr, sich in einem infiniten Regreß zu verwickeln. Warum sollten wir überhaupt noch einen Unterschied zwischen verschiedenen Methoden des moralischen Denkens machen, wenn wir jederzeit zwischen diesen verschiedenen Ebenen hin- und herwechseln können? Und zweitens: Warum sollte die utilitaristische Methode überhaupt die zutreffende Methode auf der kritischen Ebene des moralischen Denkens sein? Warum sollte es dort nicht ebenso gut möglich sein, andere Methoden des moralischen Denkens zu verwenden?

Schließlich begegnen wir einer weiteren Schwierigkeit: Der Entwurf einer politischen Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption setzt einen idealen Kontext der allgemeinen und strikten Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien voraus; von jedem wird erwartet, daß er sich an diese Prinzipien hält. Doch wenn wir einen nicht-idealen Kontext betrachten, wird das gerade zum Scheitern der Stabilitätsbedingungen führen, welche eine unabdingbare Voraussetzung für unsere politische Philosophie wäre. Wir brauchen also auch eine Theorie, die erklärt, wie der ideale Kontext selbst erreicht oder realisiert werden kann, in dem dann die Voraussetzungen vorliegen, unter denen eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit angewendet werden kann. Das führt uns zu der Frage, ob eine Moraltheorie vor allem der vertragstheoretischen Spielart überhaupt relevant sein wird, um uns für die Beurteilung der realen Verhältnisse effektive Kriterien zu liefern. Und es führt zu der weiteren Frage, ob der Utilitarismus, der auf die idealen Bedingungen der Anwendung einer Gerechtigkeitskonzeption verzichten kann, nicht der Vertragstheorie dann weit überlegen ist, wenn es darum geht, die Verhältnisse nach moralischen Richtlinien zu kritisieren und neu zu gestalten?

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die praktische Irrelevanz des Gesellschaftsvertrags

Eine dritte utilitaristische Strategie zur Kritik der Intuition einer Verschiedenheit von Personen setzt bei der angeblichen praktischen Irrelevanz des Kriteriums des Gesellschaftsvertrages an. Das Ideal des Gesellschaftsvertrags, so lautet etwa die These von Russell Hardin in *Morality within the Limits of Reason*, habe keinen Bezug zur gesellschaftlichen Realität. Solange die anspruchsvollen Anwendungsbedingungen der Vertragstheorie nicht vorliegen, stifte die Berufung auf dieses Ideal des Gesellschaftsvertrags mehr Schaden als Nutzen; solange die idealen Umstände nicht anzutreffen sind, die zur Anwendung der kontraktualistisch legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien notwendig sind, solange unser Gebrauch des theoretischen oder praktischen Vernunftvermögens vielfach mangelhaft ist, solange unser Denken und Handeln in verschiedener Hinsicht von einer faktischen Irrationalität gekennzeichnet ist, wird sich das vertragstheoretische Modell für das wirkliche politische Leben als unbrauchbar erweisen.

Der pragmatischere Utilitarismus ist auf ideale Umstände nicht angewiesen; er gibt sich mit schrittweisen Veränderungen zufrieden und hat für gegebene Situationen auch ganz konkrete Verbesserungsvorschläge. Die der grundlegenden Intuition einer Verschiedenheit von Personen und dem Ideal des Gesellschaftsvertrags innewohnende Logik eines *Alles oder Nichts* kennt der Utilitarismus nicht. Die allgemeine Zustimmung wird immer in der Form eines einfachen *Ja oder Nein* gegeben; die Maximierung des Gesamtnutzens läßt sich im Gegensatz dazu auf einer Skala des *Mehr oder Weniger* messen; das kommt einer besseren Handhabe des utilitaristischen Ideals in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zugute:

„The ideal rules are presumably some not very distant variant of some present rules. Like ‚incrementalists' among political scientists we should frame our ideal code by improving the present rules." (Brandt GR, 290)

Den Utilitaristen erscheint daher der Gesellschaftsvertrag bestenfalls als utopisch im Sinne seiner absoluten Wirkungslosigkeit und schlimm-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stenfalls als schädlich für die konkreten Aufgaben der Politik.[35] Der Utilitarismus nimmt dagegen die sozialen und psychologischen Umstände, wie er sie vorfindet; zu jedem Zeitpunkt und in jeder Situation hat der Utilitarismus eine Antwort darauf, was von einer moralischen Perspektive aus zu tun ist; theoretisch jedenfalls sind seine Antworten sehr einfach: "Handle auf eine Weise oder errichte politische Institutionen so, daß Du dadurch den Gesamtnutzen vermehrst."[36]

Dieses Kapitel will ich mit einigen methodologischen Vorbemerkungen zum Begriff der Relevanz im allgemeinen und der praktischen Relevanz im besonderen eröffnen (5. 1.). Dann will ich mit der Unterscheidung der beiden Bereiche fortfahren, auf die der Relevanzbegriff angewendet werden kann. Diese beiden Bereiche entsprechen den beiden möglichen Verfehlungen der Rationalität und der Moralität: Die Willensschwäche stellt ein psychologisches Versagen der Rationalität beim Selbst dar (5. 2.); und die ungerechte Gesellschaft ist durch eine bloß partielle Befolgung der Konzeption der politischen Gerechtigkeit charakterisiert (5. 3.). Die Verfehlung der Rationalität bei einer Person ist von ihrer Verfehlung der Moralität zu unterscheiden, denn schließlich gibt es auch willensstarke Verbrecher. Außerdem ist die Verfehlung der Moralität bei einer Gesellschaft von einer Verfehlung der Rationalität zu unterscheiden, denn schließlich gibt es auch ungerechte Gesellschaften, die rational im Sinne einer bloß instrumentalen, sozial-pragmatischen Zweckrationalität sind. Anschließend wende ich mich ausführlich dem

---

[35] Utopien, das hat Paul Ricoeur in seinen *Lectures on Ideology and Utopia* (1986) gezeigt, haben nicht nur eine wichtige positive Aufgabe der Kritik bestehender Verhältnisse, der subversiven Imagination von alternativen Möglichkeiten zu den bestehenden Verhältnissen; sie können pathologisch dann wirken, wenn sie den Menschen zu einer Flucht vor der Wirklichkeit veranlassen und dazu führen, daß er sich in Träumen verliert und darüber das eigenverantwortliche Handeln vergißt. Die Utilitaristen können, Max Webers Terminologie aufgreifend, den Vertragstheoretikern den Vorwurf machen, eine bloße *Gesinnungsethik* zu formulieren, die gegenüber der Welt der Politik und ihren vielfältigen Widersprüchen keine *Verantwortung* zeigen kann; Habermas wiederholt diesen Vorwurf, wenn er behauptet, daß die philosophischen Moraltheoretiker sich bei der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien „so weit von der Realität zeitgenössischer Gesellschaften entfernen, daß sie Schwierigkeiten haben, Bedingungen für die Realisierung dieser Grundsätze zu spezifizieren." (FG, 62)

[36] Von der spezifischen Schwierigkeit des Utilitarismus, daß nämlich auch er das *Ideal* eines *maximalen globalen Gesamtnutzens* verfolgt und sich nicht mit einer *lokalen* Verbesserung zufrieden geben kann, wollen wir hier absehen. Eine *lokale* Verbesserung kann einer *globalen* Verbesserung im Wege stehen (Elster 1979, 9f.); und eine *globale* Verbesserung kann vielleicht nur über den Umweg einer *lokalen* Verschlechterung erreicht werden. Das setzt die Bereitschaft voraus, Abstriche an der sofortigen Realisierung des augenblicklich größtmöglichen Nutzens zu machen. Wie sollte man aber herausfinden können, welche Gesellschaftsordnung nun den größtmöglichen Gesamtnutzen realisiert, wenn nicht dadurch, daß man verschiedene Möglichkeiten ausprobiert? Doch was würden bei einer solchen Versuchsreihe wohl die gesammelten Fehlversuche kosten? Auch das utilitaristische Ideal einer Maximierung des Gesamtnutzens könnte sich auf diese Weise als praktisch irrelevant erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Problem der Verteilung der kollektiven Verantwortung in einer politischen Gemeinschaft zu (5. 4.). Zuletzt diskutiere ich die Pathologien und die strategischen Möglichkeiten zum Mißbrauch und zur Manipulation theoretischer Irrationalität unter nicht-idealen Umständen (5. 5.).

5. 1. Der Begriff der praktischen Relevanz

Die Relevanz einer bestimmten Information ist zweifach bestimmt: zuerst durch die *Anstrengung*, die es dem Empfänger kostet, sie aufzunehmen und zu verarbeiten, und dann durch die tatsächliche *Auswirkung*, die sie im jeweiligen Kommunikationskontext haben wird:

"The relevance of a stimulus is determined by two factors: the effort needed to process it optimally, and the cognitive effects this optimal processing achieves." (Sperber/Wilson 1986, 156f.; vgl. Grice 1975; Putnam 1981, 201f.)

Auch für die praktische Relevanz einer Moraltheorie sind diese Vorbedingungen zu beachten. Einerseits muß es möglich sein, sie mit einer nicht übermenschlichen Anstrengung zu verstehen; andererseits muß eine Moraltheorie Auswirkungen bei der beabsichtigten Verwirklichung von moralischen Zielen und Forderungen in konkreten historischen Kontexten zeitigen können; sie muß auf die Umstände und Situation ihres jeweiligen Adressaten eingehen und Rücksicht nehmen. Einfache Formeln, die von unrealistischen Voraussetzungen ausgehen, sind daher nur von begrenztem Wert für die Menschen, die sich um die Errichtung einer gerechten Gesellschaft bemühen.

In einer ersten Annäherung können wir drei Ebenen der praktischen Relevanz einer Moraltheorie unterscheiden (Kettner 1992, 321). Erstens können wir von einer *interpretativen* oder auch *hermeneutischen Relevanz* dann sprechen, wenn die betreffende Theorie mit ihrer spezifischen Begrifflichkeit dem Handelnden auch die Möglichkeit einer Selbstverständigung, die Möglichkeit zur Identifikation seiner Handlungsmotive und -dispositionen, seiner Absichten und Ziele anbietet. Der Handelnde kann dann seine Absichten in den Begriffen, mit denen eine Moraltheorie operiert, wiedererkennen. Wut wäre das Beispiel der Attribution eines Gefühls, das immer von einer unmittelbaren interpretativen Relevanz sein wird. Wie sollte etwa die Zuschreibung von Wut möglich sein, wenn sie nicht mit einer Selbstzuschreibung der betreffenden Person, daß sie nämlich wütend ist, einhergeht (Gibbard 1990, 143; vgl. Ch. Taylor 1985a, 45 - 76)? So verfügen beispielsweise auch die Begriffe der Scham oder der Empörung für die emotionalen Reaktionen auf mora-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lisch nicht zu rechtfertigende Handlungen über eine unmittelbare interpretative Relevanz (Strawson 1974); ähnliches gilt für die Möglichkeit der Zuschreibung des Leidens, die ebenfalls von bestimmten intentionalen Zuständen des Betroffenen abhängig ist (Hare MT, 92).

Zweitens können wir den Begriff der *kritischen* oder auch *legitimatorischen Relevanz* einer Moraltheorie einführen, die es einer Person erlaubt, das Handeln einer anderen Person oder die Normen etwa eines Rechtssystems zu kritisieren oder zu rechtfertigen; eine Moraltheorie wäre dann auf konkrete Handlungen und Institutionen anwendbar und erlaubt deren Evaluierung. Dabei ergibt sich hier oft das Problem, daß die kritische Relevanz einer Theorie auf die interpretative Relevanz angewiesen bleibt, um tatsächlich Einfluß auf das Handeln einer Person oder mehrerer Personen in einer Gesellschaft zu gewinnen. Erst wenn das kritische Potential einer Moraltheorie Eingang in das Selbstverständnis eines Individuums gefunden hat, können dort Gründe auch zu Motiven des moralischen Handelns werden (vgl. Abschnitt 7. 1.). Wenn die hermeneutische Relevanz einer Theorie wesentlich die Handlungsmotivation von Personen betrifft, so stellt ihnen die kritische Relevanz einer Theorie Maßstäbe auch zur Rechtfertigung ihrer Handlungen und der Mißbilligung von Handlungen anderer Personen bereit.

Drittens schließlich können wir dann von einer effektiven *historisch-politischen* oder auch *psychologisch-personalen Relevanz* einer Theorie sprechen, wenn sie neben dem Potential zur bloßen Kritik oder Rechtfertigung auch Veränderungen in einem bestimmten Kontext auslösen kann; dann läßt sich ihre praktische Relevanz durch konkrete Beispiele bezeugen. Die historische Relevanz einer Theorie hängt davon ab, ob sie tatsächlich Einfluß auf das private oder politische Handeln der Menschen hat, die ihr Tun und Lassen an ihren Vorschriften ausrichten; die Idee der Menschenrechte könnte man als ein Beispiel dieser starken Version der historischen Relevanz einer moralischen Idee anführen; sie hat nicht nur das zwischenstaatliche Verhältnis einiger Staaten verändert, sondern auch die inneren Verfassungen vieler Staaten auf eine neue Basis gestellt (Kettner 1992, 327). Die historische Relevanz einer Moraltheorie beinhaltet dabei nicht nur die allmähliche Annäherung der Realität an eine Idealvorstellung; sie setzt darüber hinaus voraus, daß diese Annäherung auch durch die Orientierung an diesem Ideal ausgelöst wurde.

Selbst wenn die *interpretative Relevanz* noch die schwächste und die am wenigsten anspruchsvolle Form der praktischen Relevanz darstellt, so wird sie doch nicht, wie Kettner (ibid.) behauptet, schon von den beiden anderen Formen der Relevanz vorausgesetzt oder impliziert. Die Psychoanalyse ist zwar von einer *kritischen Relevanz* und kann auch

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

historische oder, im Falle einer Person, *biographische Relevanz* gewinnen, ohne daß sie jedoch auf einer *interpretativen Relevanz* fußt, die dem Handelnden von Beginn an ein Selbstverständnis seiner Motive und Absichten anbietet. Erst nach und nach wird die Person während einer erfolgreichen Therapie lernen, ihre Handlungen und ihre Situation neu zu beschreiben, und erst so nimmt auch die *kritische* oder *biographische* Relevanz der Theorie des Analytikers Gestalt an; deshalb muß die *interpretative* Relevanz nicht als eine jeder Form der *historischen* Relevanz implizite Form der Relevanz angesehen werden. Sie mag erst die Auswirkung der letzteren sein. Auch für moralische Theorien könnte gelten, daß ein gesellschaftlicher Wandel aufgrund von nicht notwendig moralischen Motiven oder Zielen hervorgebracht wurde; erst nachträglich wird ein neues Selbstverständnis und eine neue Selbstbeschreibung im Lichte dieser Moraltheorie möglich und notwendig.

Die *kritischen* und *historischen* Formen der Relevanz sind dagegen je nach Auswirkung, die sie in der politischen Realität einer Gesellschaft oder auch der psychologischen Realität einer Person haben, voneinander zu unterscheiden. Eine Moraltheorie mit *kritischer* Relevanz bietet zwar einen Weg an, um den Übergang von nicht-idealen zu idealen Verhältnissen aufzuzeigen und möglich zu machen; ob dieser Weg jedoch gangbar ist, hat erst die politische Realität selbst zu erweisen. Die *historische* Relevanz einer Moraltheorie ist deshalb selbst den besten Absichten des Menschen entzogen. So muß eine Moraltheorie, die für sich *historische* Relevanz beansprucht, nicht notwendig von *kritischer* Relevanz sein, denn gerade Utopien ohne konkrete Verhaltensanweisungen in der jeweiligen Situation können sich im Nachhinein als durchaus historisch relevant erweisen. Trotzdem wird jede Moraltheorie, die wenigstens von *kritischer* Relevanz zu sein beansprucht, auch einen möglichen Weg zur Transition von nicht-idealen zu idealen Verhältnissen aufzeigen und dabei die Art und Weise der Implementierung des moralischen Ideals deutlich machen.

5. 2. Das Problem der Irrationalität: Willensschwäche

Wir können zwei Bereiche unterscheiden, innerhalb welcher die praktische Relevanz einer Moraltheorie auf dem Spiel steht: das Selbst und die Gesellschaft insgesamt. Wir können diese zwei Gebiete als die Bereiche der personalen und der politischen Ethik identifizieren. Die *personale Ethik* bezieht sich primär auf ein Selbstverhältnis, und eines ihrer vordringlichsten Probleme ist das Verhältnis zwischen morali-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Forderungen und der Sorge um ein gutes Leben; zwischen diesen beiden Polen eines rechten und eines guten Lebens können vielerlei Spannungen auftreten, die der eigentliche Gegenstand der Ethik sind. Die *politische Ethik* beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Verhältnis verschiedener Individuen; und sie hat näherhin den Staat und das Rechtssystem als institutionellen Rahmen dieser zwischenmenschlichen Beziehungen im Blickfeld.

Personale und politische Ethik sind nun einerseits voneinander unabhängige Gebiete, und das natürlich vor allem in einem liberalen Rechtssystem, dennoch gibt es wechselseitige Verweisungszusammenhänge (Höffe PG, 60): Neben den *konzeptuellen* Strukturanalogien zwischen *intrapersonalen* und *interpersonalen* Verteilungsproblemen, die Verteilung von anfallenden Kosten und zu erwartendem Nutzen stellt sich ja für das Individuum in der Zeit ebenso wie zwischen verschiedenen Individuen in einer Gesellschaft, gibt es auch zahlreiche *empirische* Interdependenzen (vgl. Nussbaum 1980; Nida-Rümelin 1993, 152). Und bei diesen empirischen Zusammenhängen geht es nun auch um die verschiedenen Varianten von *Irrationalität* und *Immoralität* als möglichen Pathologien der Verteilung von Gütern *innerhalb* eines einzigen Lebens und *zwischen* verschiedenen Personen; auf beiden Gebieten können Pathologien unterschiedlichster Art auftreten, die die praktische Umsetzung und Anwendung einer Moraltheorie erschweren. Sowohl die *ethische* als auch die *politische* Realität sind natürlich durch eine Mixtur von Rationalität und Irrationalität, eine Mixtur auch von Moralität und Immoralität charakterisiert; eine Person kann die Selbstbeherrschung verlieren, und ein politisches Regime kann der Herrschaft über eine Gesellschaft verlustig gehen.[37]

Aber Personen wie auch Gesellschaften können Vorsorge gegen den Verlust der Selbstherrschaft, gegen Willensschwäche oder Anarchie treffen: Odysseus läßt sich von seinen Matrosen an den Schiffsmast binden, um der vom Gesang der Sirenen ausgehenden Versuchung widerstehen zu können; und Gesellschaften können sich durch eine Verfassung, durch die freiwillige Einbindung etwa auch in supra-nationale Zusammenschlüsse gegen Versuchungen des Augenblicks absichern

[37] Meyer streicht hierbei auch den Zusammenhang von personaler Selbstbeherrschung als Voraussetzung von menschlicher Würde und der Möglichkeit, seine Rechte gegenüber anderen Personen einzufordern, heraus: „*A person who has human dignity is fundamentally a person who is self-possessed; he at least has the capacity to give direction to his own life. The fact that he is self-possessed implies that he is not possessed by either of two potential enemies to his dignity; other people or random, uncontrolled desires from within. ... The value of our capacity to claim rights relies on our capcity to control ourselves, to direct our own lives. ... What would be the value of rights for an entity which by its very constitution cannot exercise self-control?*" (1989, 533f.; vgl. auch Rinderle 1994a)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Elster 1979, 37). Die praktische Relevanz einer Moraltheorie wird sich daran messen lassen, wie sie das für sie kennzeichnende Verhältnis von Moralität und Rationalität zu den realen Bedingungen ihrer Anwendung und Verwirklichung in Beziehung setzt. Elster hat auf diese partiellen Strukturanalogien wie auch die kausal-empirischen Interdependenzen des intrapersonal-temporalen und des interpersonal-sozialen Koordinationsproblems aufmerksam gemacht:

"Weakness of will is a collective action problem within the person, with the 'individuals' being successive time slices or 'selves'. It is better for all selves if they all show moderation than it is if they all yield to temptation, but for any given self - that is, for the person at any given occasion - there seems to be no reason not to give in. To be sure, the asymmetry of time and the individibility of persons make for differences between this case and standard collective action problems, but I nevertheless believe that the assimilation can be quite illuminating." (1985b, 138; vgl. Ainslie 1986; Schelling 1984: 3. The Intimate Contest for Self-Command, 57 - 82)

Die Willensschwäche kann mit Hilfe der Kooperation anderer Personen bekämpft werden und umgekehrt kann ein System der Kooperation mit Hilfe von Willensstärke etabliert und erhalten werden. Interpersonale Kooperation ist also auf eine minimales Ausmaß an intrapersonaler Koordination angewiesen; und umgekehrt können die Mitmenschen einer Person oft helfen, die Herrschaft über sich selbst wieder zurückzugewinnen. Im internationalen Kontext ist das nicht viel anders: Zwischenstaatliche Kooperation setzt ein Mindestmaß an binnenstaatlicher Kooperation voraus; umgekehrt kann eine wohlgeordnete Staatengemeinschaft einem schwachen Mitglied unterstützend unter die Arme greifen und eventuell einen wesentlichen Beitrag zur Stabilisierung eines bestimmten Regimes leisten (Elster 1985a, 264).

Wenden wir uns zunächst der intrapersonalen Verfehlung der praktischen Rationalität zu, so werden wir mit dem Phänomen der Willensschwäche konfrontiert. Willensschwäche zeigt eine Person, die entgegen ihrem eigenen besten Urteil handelt; die Gründe, die ihr selbst zufolge für eine Handlung sprechen, erweisen sich nicht als stark genug, um sie auch zu dieser Handlung zu motivieren (Elster 1985a, 250; vgl. Davidson 1980: *2. How is Weakness of the Will Possible?* 21 - 42; Pears 1984). Wenn man so will, kann man die Willensschwäche als ein *intrapersonales* Koordinations- oder Kooperationsproblem ansehen. Der Trittbrettfahrer wird uns in Analogie dazu im nächsten Abschnitt als ein Beispiel eines *interpersonalen* Kooperationsproblems gelten.

Von Willensschwäche spricht man dann, wenn eine Person nicht gemäß ihrem eigenen praktischen Urteil handelt; eine Person möchte lie-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ber nicht rauchen, doch aufgrund mangelnder Selbstkontrolle kann sie diese gut begründete Präferenz nicht umsetzen. Davidson (1980, 22) wendet sich nun gegen eine quasi manichäistische Erklärung des Phänomens der Inkontinenz: Die Willensschwäche läßt sich nicht so verstehen, daß irrationale Kräfte unseren Willen unterwerfen und gefügig machen; denn für die Willensschwäche ist charakteristisch, daß es die betreffende Person durchaus für möglich hält, ihrem Urteil gemäß zu handeln; sonst wäre sie einfach hilflos fremden Kräften, *„an alien force overwhelming his or her will"* (Davidson 1982, 294; vgl. Pears 1984, 16), ausgeliefert, sie würde unter einem inneren Zwang stehen, der den Willen nicht *schwach*, sondern *unfrei* machen würde. Eine derart von arationalen psychischen Kräften erzwungene Handlung würde aber Zweifel an ihrer *Intentionalität* aufkommen lassen, ließe sich weder als *rational* noch als *irrational* verstehen und könnte im strengen Sinne nicht mehr als *Handlung* der betreffenden Person bezeichnet werden.

Eine willensschwache Person kann sich eben nicht gegenüber bestimmten Neigungen, die ihrem eigenen Urteil widersprechen, durchsetzen, es fehlt ihr an der notwendigen Selbstbeherrschung. Daher beinhaltet die Willensschwäche immer auch ein Element des Einverständnisses: wir *erlauben* es bestimmten Neigungen die Oberhand über unser Handeln zu erlangen; wir *willigen ein* und geben Impulsen nach, die uns zu Handlungen veranlassen, die dem eigenen Urteil widersprechen. Die Irrationalität der Willensschwäche ist deshalb in einer strukturellen Inkohärenz zu sehen; die willensschwache Person handelt nicht nur entgegen ihrem eigenen Urteil, sie handelt vor allem auch entgegen einem *höhergeordneten* Prinzip das besagt, daß sie ihren eigenen Urteilen entsprechend handeln sollte. Allein darin ist die spezifische Form der *Irrationalität* der Willensschwäche zu sehen:

„A purely formal description of what is irrational in an akratic act is, then, that the agent goes against his own second-order principle that he ought to act on what he holds to be best, everything considered. ... For though his motive for ignoring his principle was a reason for ignoring the principle, it was not a reason against the principle itself, and so when it entered in this second way, it was irrelevant as a reason, to the principle and to the action. The irrationality depends on the distinction between a reason for having, or acting on, a principle, and a reason for the principle." (Davidson 1982, 297; vgl. auch Rawls TJ § 85: The Unity of the Self, 560 - 567)

Diese Form des irrationalen Handelns ist nur dann angemessen zu verstehen, wenn wir sie einer Person zuschreiben, die nur in Ausnahmefällen irrational handelt. Wäre die Willensschwäche der Grundzug des Charakters einer Person, so würde es schwerfallen, überhaupt von Willensschwäche zu sprechen. Nur aufgrund einer Attribution von Rationa-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lität kann man in bestimmten Fällen eine Abweichung von diesem allgemeinen Maßstab feststellen und deshalb auch von Willensschwäche sprechen; nur vor dem Hintergrund einer in den meisten Fällen gegebenen Rationalität läßt sich ein partial irrationales Phänomen wie dasjenige der Willensschwäche konstatieren. Von einer Person, die permanent ihren eigenen besten Urteilen zuwider handelt, müßt man wohl sagen, daß sie überhaupt nicht über jenes *höhergeordnete* Prinzip, jeweils ihren eigenen Urteilen gemäß zu handeln, verfügt. Und wäre ein solche Person überhaupt noch eine Person in unserem Sinne eines rationalen, handlungsfähigen Wesens?

Auch wenn die Willensschwäche ein gegenüber verschiedenen Theorien der Rationalität (wie der Klugheit) und auch der Moralität neutrales Phänomen ist[38], so steht sie doch der praktischen Relevanz jeder Konzeption der praktischen Rationalität oder der Moralität im Wege. Denn die Theorie allein bedarf bestimmter von ihr unabhängiger Voraussetzungen im Motivationsapparat des Handelnden, um für die Praxis relevant zu sein; wir werden auf die grundlegende Selbstbezüglichkeit der Verantwortlichkeit individueller und kollektiver Agenten noch zu sprechen kommen (Abschnitt 5. 4. 4.). Zwar ist deshalb die Überwindung der Willensschwäche etwa durch die Realisierung einer *Integrität der Person* nicht schon *hinreichende* Voraussetzung für die Relevanz einer Moraltheorie, doch wenigstens ist sie eine notwendige Voraussetzung dafür.

Auch der willensstarke Mensch kann zwar den moralischen Forderungen entgegenhandeln, doch der willensschwache Mensch wird sich an moralische Gebote nur aufgrund zufälliger empirischer Gegebenheiten halten. Von einer *Integrität der Person* kann man bei der fehlenden moralischen Motivation und einer nur kontingenten Korrespondenz von praktischem Urteil und ausgeführter Handlung nicht sprechen; eine Person, die moralischen Geboten nur aus kontingenten, am Eigeninteresse orientierten Motiven befolgt, ließe sich als korrupt bezeichnen. Man kann hier nicht von einer genuinen Handlungsorientierung an einem moralischen Prinzip sprechen. Schließlich ist erst diese bewußte Orientierung an moralischen Prinzipien und deren Einflußnahme auf das Handeln die ausschlaggebende Komponente des moralischen Handelns.

---

[38] Eine Diskontierung des erwarteten zukünftigen Nutzens und eine entsprechende zeitliche Relativierung von individuellen Präferenzen sind aufgrund von *kognitiven* Unsicherheiten bezüglich der wahrscheinlichen Folgen des Handelns und aufgrund von unterschiedlichen *ethischen* Werthaltungen bei verschiedenen Personen nicht notwendig irrational (Elster 1983, 7; vgl. Abschnitte 3. 3. und 4. 3. 2.).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während die *Willensschwäche* eine Verfehlung der Rationalität beim Selbst darstellt, kann man das Phänomen des *Trittbrettfahrers* als eine Verfehlung einer Form der Moralität in der Gesellschaft auffassen; in beiden Fällen stehen wir vor dem Scheitern eines Kooperationsproblems. Das gegenwärtige Selbst verhält sich zum Beispiel gegenüber früheren Entscheidungen oder zukünftigen Folgen des Handelns indifferent; weder hält es sich an frühere Entscheidungen oder Versprechungen noch bedenkt es die negativen Konsequenzen, die sein Verhalten in der Zukunft haben kann. Und ebenso wenig fühlt sich der Trittbrettfahrer an eigene Versprechungen gebunden, er nützt ein System fairer Regeln zu seinem eigenen Vorteil aus. Dieses System würde sofort zusammenbrechen, wenn sich alle so wie er verhalten würden; wenn es keine funktionierende Kooperation gäbe, dann könnte man nicht mehr sinnvoll von einem Trittbrettfahrer sprechen; nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft können schließlich Trittbrett fahren. Genauso verhält es sich mit der Willensschwäche; es muß schon eine rationale Motivationsstruktur vorhanden sein; und erst vor diesem Hintergrund gewinnen die Phänomene der Irrationalität und der Immoralität Profil; sowohl die Irrationalität als auch die Immoralität lassen sich somit nur als parasitäre Phänomene verstehen.

5. 3. Das Problem der Immoralität: Trittbrettfahrer

Für unseren Diskussionszusammenhang sind zwei Sachverhalte ausschlaggebend, die einer unmittelbaren Umsetzung der Moraltheorie in die ethische und politische Realität im Wege stehen. Rawls benennt zwei mögliche Gründe der *Instabilität* einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit, und diese beiden Gesichtspunkte begrenzen gleichzeitig auch die Anwendbarkeit von Moralprinzipien in der nicht-idealen Wirklichkeit; der eine Grund wurzelt in einem ethischen Problem und der andere in einem allgemeinen politischen Problem:

"There are two sorts of tendencies leading to instability. From a self-interested point of view each person is tempted to shirk doing his share ... These tendencies arising from self-interest lead to instability of the first kind. But since even with a sense of justice men's compliance with a cooperative venture is predicated on the belief that others will do their part, citizens may be tempted to avoid making a contribution when they believe, or with reason suspect, that others are not making theirs. These tendencies arising from apprehensions about the faithfulness of others lead to instability of the second kind." (TJ § 51, 336; zu motivationalen Defiziten bei der Kooperation und der mangelnden Zumut-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

barkeit bei einer fehlenden Kooperationsbereitschaft anderer Personen vgl. Nagel EP, 30; Habermas FG, 148)[39]

Einerseits mag es einfach das Eigeninteresse sein, dem man gegenüber den Geboten der Gerechtigkeit einen Vorrang einräumt; in diesem Fall stellt man die prudentielle Rationalität über die Moralität, man handelt zwar nicht irrational, doch unmoralisch. Oder aber es ist das unmoralische Verhalten anderer Personen, das Anlaß gibt, sich seinerseits nicht nach den Geboten der Gerechtigkeit zu richten; man möchte einfach nicht ausgenützt werden. Das sind auch die beiden Gründe, warum man die Teilnahme an einem mehr oder weniger fairen System gesellschaftlicher Kooperation verweigern könnte. Man könnte das eigene Interesse bevorzugen und andere, die sich an die Regeln halten, auszunützen versuchen; dann handelt es sich um einen genuinen *Mangel an moralischer Motivation;* die Moraltheorie trifft in diesem Fall die für ihre Anwendbarkeit notwendigen psychologischen Voraussetzungen nicht an. Oder aber man will seinen Anteil nicht leisten, solange das die anderen auch nicht tun; in diesem Fall kann man nicht von fehlender moralischer Motivation sprechen; denn der *eigene gute Wille* wäre schon da, wenn nicht die *gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse* - in Form etwa der mangelnden Kooperationswilligkeit anderer Personen - zu einer Asymmetrie führen würden. Es geht nicht um den Mangel an moralischer Motivation, sondern um die berechtigte Sorge um das eigene Leben angesichts der mangelnden moralischen Motivation anderer Personen; die moralischen Forderungen erscheinen dem Individuum unter diesen Umständen als nicht *zumutbar*.

Der Trittbrettfahrer mißachtet die Regeln eines kooperativen Systems aus einer vorrangigen Orientierung am Eigeninteresse. Schon Hobbes

---

[39] Eine eigene Betrachtung müßte darüber hinaus dem Bösen und spezieller dem politischen Bösen gelten. Die Regeln der Gerechtigkeit werden vom Bösen nicht nur zum eigenen Vorteil verletzt; sie werden vielmehr gerade deshalb verletzt, weil sie Regeln der Gerechtigkeit sind; vom eigenen Vorteil sieht der Böse, im Gegensatz zum ungerechten oder bloß schlechten Menschen, ab. Der ungerechte oder schlechte Mensch handelt unmoralisch, ohne daß er dabei die Absicht hätte die moralischen Normen zu verletzen; seine Motivation ist das Selbstinteresse. Der böse Mensch jedoch ist gerade daran interessiert, die moralischen Normen zu verletzen; er ist gerade durch die Absicht der Verletzung moralischer Gebote motiviert: *„The unjust man seeks dominion for the sake of aims such as wealth and security which when appropriately limited are legitimate. The bad man desires arbitrary power because he enjoys the sense of mastery which its exercise gives to him and he seeks social acclaim... By contrast, the evil man aspires to unjust rule precisely because it violates what independent persons would consent to in an original position of equality... What moves the evil man is the love of injustice."* (Rawls TJ § 66, 429; zum Problem des Bösen als einer Umkehrung der Hierarchie von Handlungsgrundsätzen vgl. Kant 1977: Bd. VIII. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Hampton 1990; Hare 1963: *9. Toleration and Fanaticism,* 157 - 185 und MT: *10. Fanaticism and amoralism,* 169 - 187; Nabert 1970, 98)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war mit diesem Problem konfrontiert, als er versuchte, dem Toren (*fool*) eine Antwort zu geben (Hobbes 1985: Kapitel XV), der Tor stellt den Zusammenhang von Moralität und Rationalität in Frage, die z. B. auch der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie zugrunde liegt; die prudentielle Rationalität ist sein oberster Maßstab, und wenn die Moral ihm dafür nicht zweckdienlich erscheint, wird er nicht zögern, ihre Gebote zu verletzen; nur kann er aus der Rawlsschen Perspektive nicht als Tor beschrieben werden; ihm geht ein Sinn für Gerechtigkeit ab; er ist deshalb nicht schon notwendig *irrational*. Moralität und Rationalität befinden sich bei Rawls ja gerade in einem Verhältnis der wechselseitigen Differenz und Dependenz (vgl. Abschnitt 2. 2.). Gauthier, der ohne diese anspruchsvolle Voraussetzung eines Gerechtigkeitssinnes bei der Grundlegung seiner Theorie auszukommen versucht, verfolgt dagegen eine ähnliche Strategie wie Hobbes[40]:

„The Fool challenges the heart of the connection between reason and morals that both Hobbes and we seek to establish – the rationality of accepting a moral constraint on the direct pursuit of one's greatest utility." (MA, 161)

Außerdem gibt es den gutwilligen Bürger, der bereit wäre, seinen Beitrag zu leisten, wenn denn die anderen ebenfalls ihren Beitrag leisten würden; doch solange dem nicht so ist, verweigert er aus verständlichen Gründen einseitige Vorleistungen zu bringen. Der Held kämpft für die Gerechtigkeit auch in ungerechten Verhältnissen, ohne auf den eigenen Vorteil zu sehen und mit großen persönlichen Opfern; der Heilige opfert sich bedingungslos für andere auf, ohne dabei unbedingt für eine bessere Gesellschaft zu kämpfen; die Verhältnisse in dieser Welt gelten angesichts einer höheren Gerechtigkeit in einer anderen Welt nicht sehr viel (vgl. Wolf 1982). Kavka spricht hier in Anspielung auf die *Goldene Regel* von der *Kupfernen Regel (Copper Rule)*, die den Handelnden von moralischen Regeln freistellt, wenn andere sie verletzen sollten (1986, 378). Die *Goldene Regel* fordert, daß wir uns anderen gegenüber verhalten sollen, so wie wir wünschen, sie verhielten sich uns gegenüber. Die *Kupferne Regel* gibt dagegen Anweisungen dafür, wie wir uns für den Fall verhalten sollen, in dem sich die anderen uns gegenüber verhalten, so wie wir uns eigentlich nicht gegenüber anderen verhalten

[40] Nur schlägt Gauthier als Lösung eine psychologische Konversion zum *„constrained maximizer"* (MA, 167) vor: *„He must revise his conception of rationality, breaking the drect connection between reason and benefit."* (MA, 162) Hobbes gibt dem Toren dagegen eine *politische* Antwort in Form eines absoluten Souveräns, der die Handlungsumstände des Toren so verändert, daß er sich zum kooperativen Verhalten gezwungen sehen wird; kritisch gegenüber der Möglichkeit, das Dilemma mit Hilfe einer *psychologischen* Konversion zu lösen, äußert sich auch Hampton (1986, 206 und 217); sie setzt wie Hobbes auf eine *politische* Lösung, ergänzt diese gegenüber Hobbes' Modell aber um eine *demokratische* Dimension.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wollten. Wir haben danach nur eine Verpflichtung zur *Gegenseitigkeit*; und diese gilt für Wohlverhalten genauso wie für Provokationen (vgl. Abschnitt 6. 3. 2.). Je nach dem Verhalten der anderen reagieren wir entsprechend; Baier prägt hierzu den Begriff eines bedingt guten Willens (*conditional good will*; 1995, 186 - 193); nur birgt die *Kupferne Regel* die Gefahr in sich, daß man dem Teufelskreis der gegenseitigen Provozierbarkeit und der Reziprozität unkooperativen Verhaltens unter Umständen nicht entkommt.

Der Utilitarismus kann mit diesen Formen der Irrationalität und der Immoralität relativ tolerant umgehen, für ihn gibt es die Probleme nicht, die mit dem Trittbrettfahren und der Ausbeutung des moralisch Handelnden zusammenhängen. Ist nur der Nutzen für die Gesellschaft größer als die Kosten, dann sind dies nur Phänomene von sekundärer Bedeutsamkeit; das Trittbrettfahren von nur einigen wenigen kann sich sogar als für den Kollektivnutzen vorteilhaft erweisen (Brandt GR, 269; Tuck 1979). Die wenigen, die sich bei einer allgemeinen Wasserknappheit nicht an die Rationierung halten, fallen für die Aufrechterhaltung des Systems der Rationierung nicht ins Gewicht; doch der private Nutzen, den sie daraus ziehen, daß sie für sich selbst eine Ausnahme machen und sich gerade nicht wünschen, daß die Maximen ihres Handelns zu einem allgemeinen Gesetz werde, ist wesentlich höher als die mit ihrem Verhalten verbundenen Kosten für die Allgemeinheit; vorausgesetzt natürlich, niemand weiß davon und die Zahl dieser Trittbrettfahrer hält sich in engen Grenzen.[41] Solange nur einige Trittbrettfahrer den Fortbestand eines Kooperationssystems nicht gefährden, solange die moralischen Motive der anderen Personen ausreichen, um dieses kooperative Defizit auszugleichen, gibt es vom Standpunkt des Utilitarismus nichts gegen das Trittbrettfahren einzuwenden.

Aus diesem Grund kann der Utilitarismus auch praktisch relevanter als der Kontraktualismus erscheinen; zunächst ist er in einem *psychologischen* Sinne relevanter, da er seine Gebote an den individuellen oder kollektiven Agenten adressiert, und zwar unabhängig davon, ob andere dieselben Regeln befolgen oder nicht. Demgegenüber hat der Kontraktualismus in einer Situation der Nicht-Befolgung seiner Gebote Schwie-

[41] Elster spricht in diesem Zusammenhang auch von einer möglichen *abnehmenden Grenzproduktivität* des kollektiven Handelns. Die Differenz hinsichtlich des Gesamtnutzens, die eine weitere Person, die einem Kooperationssystem beitritt, bewirkt kann - muß aber nicht notwendig - mit einer bereits hohen Anzahl von Kooperationsteilnehmern kleiner werden (Elster 1985a, 239); sie kann sogar kleiner werden als die Kosten, welche diese Person als Kooperationsteilnehmer zu tragen hat. In diesem Fall wäre es von einem utilitaristischen Standpunkt aus gesehen für diese Person sogar moralisch geboten, Trittbrett zu fahren, dem kooperativen Unternehmen nicht beizutreten und durch die Vermeidung des individuellen Opfers den Gesamtnutzen zu vermehren (zum Problem des kollektiven Handelns vgl. auch Hardin 1982).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rigkeiten, eine psychologisch plausible Theorie einer möglichen Realisierung von Verhältnissen zu artikulieren, in denen die vertragstheoretisch fundierten Prinzipien dann ohne übermäßig große Kosten angewendet werden können. In *A Theory of Justice* gibt es dazu nur einige Randbemerkungen zum Problem der Prinzipien der natürlichen Pflichten (*natural duties*), welche die Errichtung einer gerechten Gesellschaft zum Gegenstand haben und ebenfalls von den Parteien im Urzustand ausgewählt werden (TJ § 51: *The Arguments for the Principles of Natural Duty*, 333 - 342).

Bestimmte Formen eines *Institutionen-Utilitarismus* könnten die angeblich übergroßen Ansprüche des Utilitarismus an die personale Moral des Mitglieds einer Gesellschaft abschwächen, denn sie verlangen nicht einmal, daß das einzelne Mitglied einer utilitaristischen Gesellschaft einen minimalen Gerechtigkeitssinn habe. Institutionen haben generell die Aufgabe, das Individuum von kognitiven, motivationalen und organisatorischen Defiziten zu entlasten (Habermas FG, 147 - 149). Die Arbeit wird durch die Zuweisung von Verantwortlichkeiten auf effektive Weise geteilt. Die *moralische* Arbeit übernimmt der Staat; die rationale Nutzenmaximierung übernimmt das von starken eigensüchtigen Motivationen angetriebene Individuum. Die Institutionen und die Gesetze werden so gestaltet, daß jedes Individuum immer zum größtmöglichen Gesamtnutzen beiträgt, selbst wenn es dazu weder motiviert ist noch dies beabsichtigt. In diesem Falle müßte der Utilitarismus auch nicht, wie Williams argumentiert hat (1981, 1; vgl. Abschnitt 7. 2.), die *Integrität der Person* verletzen; schließlich kann die Person durchaus ihren besonderen Projekten nachgehen und Verpflichtungen nachkommen, ohne zur unparteiischen Nutzenkalkulation verpflichtet zu sein.

Eine Kritik des Utilitarismus, die eine unzulässige Überforderung oder Überbeanspruchung der einzelnen Person moniert, ist daher auch an die falsche Adresse gerichtet. Eine Moraltheorie kann man nicht dafür verantwortlich machen, daß sich einige Personen faktisch nicht nach ihr richten oder nicht nach ihr richten wollen.[42] Die fehlende motivationale Ressource für eine gebotene Handlung ist sicher kein hinrei-

[42] Der hohe Anspruch einer Moraltheorie kann nicht unbedingt als ein triftiges Argument gegen sie gelten: *"Morality demands what it demands, and if people find it difficult to live up to those demands, that only shows what everyone knows anyway: that people are not, in general, morally very good."* (Scheffler HM, 17f.) Oder wie Scanlon schreibt: *"Simply to demand freedom from moral requirements in the name of freedom to pursue one's individual projects is unconvincing."* (1984, 140) Selbst wenn „die Anerkennung eines unbedingten Vorrangs der Moral ... die moralische Motivation auf seiten der Subjekte moralischen Handelns" zerstört (Seel 1995, 350), so stellt dieser psychologische Einwand nicht grundsätzlich den Vorrang der Moral in Frage. Seels Versuch der Entkräftung dieses Einwands könnte sich deshalb auch als unnötig erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chendes Argument gegen dieses Gebot selbst; eine anspruchsvolle Moral ist nicht immer identisch mit einem falschen Moralismus. Der Hinweis auf den hohen Anspruch einer Moraltheorie gegen deren praktische Relevanz ist deshalb unberechtigt, da es nicht der hohe Anspruch einer Theorie ist, der für den eventuell verlorengegangenen Bezug zur Praxis einzustehen hat; es sind die betroffenen Personen, an die sich eine Moraltheorie als verantwortungsvolle Agenten wendet und die für die moralischen Verfehlungen oder Unterlassungen zu kritisieren sind. Die Notwendigkeit einer großen praktischen Anstrengung allein hat keinen Einfluß auf die Beurteilung der praktischen Relevanz einer Moraltheorie.

Trittbrettfahrer können sich demnach auch als einzelne durchaus rational - im Sinne der Orientierung an ihrem eigenen Nutzen - verhalten; sie können sogar rational im Sinne der Steigerung des Gesamtnutzens handeln; unter der Voraussetzung allerdings, daß sie die Ausnahme bleiben. Man könnte im Utilitarismus die Berechtigung zum Trittbrettfahren etwa per Los bestimmen. Der Vertragstheorie muß dagegen das Phänomen des Trittbrettfahrens wenigstens als ungerecht gelten, denn manche profitieren hier immer von der Kooperationswilligkeit der anderen, und dem würden die Parteien auch eines hypothetischen Gesellschaftsvertrags nicht zustimmen können. Da die Gerechtigkeitsprinzipien Ergebnis einer kollektiv rationalen Entscheidung im Urzustand sind, ist die Existenz von Trittbrettfahrern auch kollektiv irrational:

"From the standpoint of the original position, the principles of justice are collectively rational; everyone may expect to improve his situation if all comply with these principles, at least in comparison with what his prospects would be in the absence of any agreement. General egoism represents this no-agreement point. ... Nevertheless, from the perspective of one man, both first person and free-rider egoism would be still better. ... in everyday life an individual, if he is so inclined, can sometimes win even greater benefits for himself by taking advantage of the cooperative efforts of others." (Rawls TJ § 76, 496f.)

Warum kann man sagen, daß der Trittbrettfahrer von einem moralischen oder gesellschaftlichen Standpunkt aus irrational handelt? Ist denn der *moralische* Standpunkt, der bei Rawls in der Form des Urzustands bestimmt ist, gleichzusetzen mit einem *kollektiv-rationalen* Standpunkt (vgl. ähnlich Baier 1995, 234)? Und wenn das so ist, welcher Konzeption der Rationalität bedient sich dann diese kollektive Sicht der Dinge? Beim Utilitarismus ist diese Frage schnell beantwortet: Der moralische Standpunkt wird dort mit einer instrumentalistisch-maximalistischen Rationalitätskonzeption identifiziert, die eine Aggregation der Nutzenfunktionen aller Individuen in einer Gesellschaft bein-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

haltet. Doch welche Form der Rationalität liegt dem Urzustand zugrunde? Diese Antwort bleibt uns Rawls in *A Theory of Justice* zunächst noch schuldig, denn Rationalität taucht dort nur in der instrumentalistischen und nutzenmaximierenden Form der einzelnen Partien auf, die am Gesellschaftsvertrag im Urzustand teilnehmen.

Der Utilitarismus ist in der Lage, sowohl eine kollektive Konzeption der Rationalität anzugeben als auch die Möglichkeit einer Divergenz von individueller und kollektiver Rationalität zu erklären - wenn auch nicht zu überbrücken. Solange wir aber nicht in der Lage sind, eine nicht-utilitaristische Sicht gesellschaftlicher Rationalität zu formulieren, kann uns eigentlich nur der Utilitarismus eine Beschreibung des Trittbrettfahrers in Form einer sozialen Irrationalität liefern. Eine der wichtigen Fragen, denen wir nachzugehen haben, betrifft also die Form der kollektiven Rationalität innerhalb der Vertragstheorie; parallel dazu haben wir auch eine Konzeption der Moralität zu berücksichtigen, die sich auf das Selbstverhältnis des Individuums bezieht und sich nicht nur auf dessen soziale Rolle beschränkt.

Das Phänomen des Trittbrettfahrens kann als mögliche Quelle der Instabilität eines *gerechten* politischen Systems angesehen werden; das Trittbrettfahren, so zeigt Douglass North, kann aber auch eine mögliche Quelle der *Stabilität* eines *ungerechten* politischen Systems sein!

"The free rider accounts for the stability of states throughout history. The costs to the individual of opposing the coercive forces of the state have traditionally resulted in apathy and acceptance of the state's rules, no matter how oppressive." (1981, 36)

Vom *Individuum* aus gesehen können nämlich die Kosten des Gehorsams gegenüber einem Tyrannen wesentlich geringer sein als die Kosten der individuellen Auflehnung und der Rebellion. Trotzdem können gleichzeitig die aggregierten *kollektiven* Kosten des *Gehorsams*, der die Stabilität dieses Unrechtsregimes zur Folge hat, die aggregierten *kollektiven* Kosten einer *Rebellion* und der Einrichtung einer neuen, gerechteren Herrschaftsordnung weit übersteigen. Das Individuum, das die Initiative ergreift, hätte diese kollektiven Kosten auf die eigene Kappe zu nehmen, es hätte sie in seiner individuellen Kosten-Nutzen-Bilanz zu verbuchen, die dann eben ein großes Defizit aufweisen würde. Nur wem die Gerechtigkeit selbst als das oberste Gut erscheint, kann dieses Defizit mit Hilfe eines moralischen Gewinns oder Nutzens wieder ausgeglichen werden. Denn nicht zuletzt sind die Unterdrücker selbst nichts als Trittbrettfahrer, die gewissermaßen aus der mangelnden Opferbereit-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft und der Feigheit ihrer Untertanen einen Vorteil ziehen; deshalb ist auch Norths Vertrauen in eine Reform von oben nicht angebracht:

"Institutional innovation will come from rulers rather than constituents since the latter would always face the free rider problem. The ruler will, on his side, continue to innovate institutional change to adjust to changing relative prices since he has no free rider problem." (Ibid., 36)

North meint, daß institutionelle Innovationen immer von den Regierenden ausgehen müssen, die dieses Trittbrettfahrerproblem nicht haben (Ibid., 32); doch scheint er dabei zu übersehen, daß auch die Herrschenden eine je individuelle Konzeption der Rationalität haben, ihren eigenen Nutzen verfolgen und nicht nur in Formen der kollektiven Rationalität denken. Warum also sollten sie das Opfer bringen, das ihre Untertanen nicht zu bringen bereit sind?

Sicher ist es richtig, die Kosten für den Initiator einer Reform von oben geringer zu veranschlagen, denn ein Herrscher wird eben nicht die gleichen Sanktionen zu befürchten haben wie ein Untertan. Dennoch wird es nach North zu dieser Reform von oben nur dann kommen, wenn der Herrscher auch selbst einen persönlichen Vorteil dabei erblicken kann; und daß dem so sein wird, ist eher unwahrscheinlich. Hierin ist die Stärke und zugleich die Schwäche einer Theorie des institutionellen Wandels wie derjenigen von North auszumachen, die den Anlaß zu Veränderungen allein in einerseits individuellen und andererseits auch kollektiven Kosten-Nutzen-Kalkulationen sieht; das rational kalkulierende Individuum wird sich meistens eher den Gegebenheiten anpassen; und der Standpunkt des kollektiven Nutzens - der ja auch vom wohlmeinenden Beobachter eingenommen wird - ist für die Bedürfnisse der realen Politik zunächst einmal vollkommen wirkungslos; so hat auch der Utilitarismus ein Problem der praktischen Relevanz seiner Theorie.

Einige Vertreter des Utilitarismus haben allerdings versucht, die praktische Relevanz der utilitaristischen Moraltheorie unter Umständen von individueller und kollektiver Irrationalität durch entsprechende Modifikationen zu gewährleisten. Regan schlägt deshalb eine Version des kooperativen Utilitarismus vor, die die mögliche Interferenz von kooperationsunwilligen Personen berücksichtigt (5. 3. 1.); Murphy begrenzt die hohen Ansprüche einer utilitaristischen Moraltheorie, um sie angesichts der Existenz von Trittbrettfahrern psychologisch plausibel zu machen (5. 3. 2.); Sen entwickelt aus einer Sorge um die politisch Relevanz einer Moraltheorie die Idee eines Konsequentialismus von Rechten (5. 3. 3.); und Hardin versucht mit seiner Version eines institutionellen Utilitarismus zugleich die Individuen von moralischen Überforderungen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu entlasten wie auch die Effektivität von politischem, kollektivem Handeln zu sichern (5. 3. 4.).

5. 3. 1. Kooperativer Utilitarismus

Donald Regan hat in *Utilitarianism and Co-operation* eine interessante Variante eines kooperativen Utilitarismus für nicht-ideale Umstände entwickelt. Nach diesem kooperativen Utilitarismus werden die Handelnden zunächst dazu angehalten, diejenigen zu identifizieren, die kooperationsbereit sind; auf der Basis dieser Identifikation wird dann entschieden, was getan werden kann, um den Gesamtnutzen zu maximieren. Denn die Kooperationswilligen haben nun die besonderen Umstände des sozialen Faktums zu berücksichtigen, daß es Personen gibt, die nicht bereit sind zu kooperieren. Es wird also nicht von der völlig unrealistischen Annahme ausgegangen, daß sich alle auf die im utilitaristischen Sinne geforderte Maxime einer Vermehrung des Gesamtnutzens einlassen; dennoch wird ein den Umständen entsprechender Versuch gemacht, das bestmögliche Ergebnis zu erreichen.

Die Vorschläge von Regan treten nicht als Kritik an der Vertragstheorie auf; aber sie belegen, daß der Utilitarismus flexibel mit nicht-idealen Umständen umgehen kann. Diese Flexibilität ist es ja eben, die dem Ideal des Gesellschaftsvertrags nach Meinung vieler Utilitaristen abgeht. Regans Version des kooperativen Utilitarismus erlaubt, eine Moraltheorie auch auf nicht-ideale Verhältnisse anzuwenden; und näherhin bietet diese Version eines kooperativen Utilitarismus die Möglichkeit, selbst bei einer nur partiellen Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption noch gemäß dieser Konzeption das Beste - hier in Form einer Maximierung des Gesamtnutzens - zu tun. Das Kriterium der Adaptierbarkeit einer Theorie an nicht-ideale Verhältnisse, also ihrer praktischen Relevanz, besteht nach Regan in der Kalkulation der Folgen, die eine Interaktion des - jetzt im Sinne einer utilitaristischen Theorie - moralischen Verhaltens der einen Gruppe mit dem unmoralischen Verhalten der anderen Gruppe haben wird.

"A theory T is adaptable if and only if the agents who satisfy T, whoever and however numerous they may be, are guaranteed to produce the best consequences possible as a group, given the behaviour of everyone else." (UC, 106)

Bei dieser Idee eines kooperativen Utilitarismus im Zusammenhang mit der praktischen Relevanz einer Intuition der Verschiedenheit von Personen geht es nicht so sehr um die Strukturanalogien bzw. -differenzen der intra- und interpersonalen Verteilung von Gütern oder um das Be-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griffsverhältnis von Rationalität und Moralität; nicht mehr geht es auch um die praktische Irrelevanz einer mit dieser Intuition der Verschiedenheit von Personen angeblich zusammenhängenden *individualistischen Handlungstheorie*. Für die praktische Relevanz einer Moraltheorie bedarf es auch der Rücksichtsnahme auf die Handlungen anderer Personen, und gerade diese Berücksichtigung will ein kooperativer Utilitarismus leisten. Er nimmt nicht nur das einzelne und von anderen abgetrennte Verhalten in den Blick; er betrachtet auch das Verhalten anderer Personen, und er betrachtet die Möglichkeiten, wie diejenigen, die sich der utilitaristischen Moraltheorie verpflichtet fühlen, am besten als Gruppe reagieren können, wenn sie sich in einer Gesellschaft von *Ungläubigen* befinden, die sich nicht generell an die Maximierungsregeln des Utilitarismus halten.

Obgleich wir die Verschiedenheit von Personen bislang unter dem Aspekt der Wohlfahrtsverteilung an verschiedene Personen betrachtet haben, kommen Personen nun nicht nur als *Rezipienten*, sondern auch als *Produzenten* von Gütern ins Spiel. Sie sind nicht nur *passive Patienten* des Handelns anderer, sie sind selbst *verantwortliche Agenten* bei der Produktion von Gütern und ... Übeln. Auch als Produzenten von Gütern lassen sich Personen nun aber als getrennte Personen oder als eine kollektive Gruppe verstehen, je nachdem, wo der Ursprung einer Handlung gesehen und ein Subjekt der Verantwortung ausgemacht wird; sowohl Individuen als auch Kollektive können Adressaten einer Moraltheorie sein. Eine vollständige Moraltheorie beinhaltet nicht nur eine Theorie der Rechte, nicht nur die Begründung von Ansprüchen an das Lassen (negative oder Abwehr-Rechte) und Tun (positive oder soziale Rechte) anderer; sie bedarf auch der Ergänzung durch die diesen Rechten korrespondierenden Pflichten, also der Ansprüche anderer an unser Tun und Lassen (Scheffler HM, 98f.). Dieser Aspekt des verantwortlichen Handelns von Akteuren wird sicherlich in den Moraltheorien von Parfit und Hare nicht genügend berücksichtigt; es geht nun nicht mehr um die Verteilung von Gütern, sondern um die Verteilung von moralischen Ansprüchen, die aus der Perspektive mancher der Moralität eher fernstehenden Lebensformen durchaus auch als Übel, als unwillkommene Kosten begriffen werden können.

So stellt eine Idee der gesellschaftlichen Kooperation auch die Intuition der Verschiedenheit von Personen unter einem Aspekt in Frage, der weder bei der metaphysischen Revision des Kriteriums der personalen Identität durch Parfit noch bei der kompatibilistischen Kritik unseres moralischen Alltagswissen von Hare anzutreffen war. Die Idee einer gesellschaftlichen Kooperation stellt die Idee einer separaten Verantwortung jedes einzelnen Individuums als ausschließliche Basis einer

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moraltheorie in Frage, die auch ihre jeweilige praktische Relevanz sicherstellen könne; denn die Idee eines fairen Systems der gesellschaftlichen Kooperation hat auch das Verhalten von Agenten zu berücksichtigen, die die Regeln dieses Systems eventuell nicht befolgen werden.

5. 3. 2. Grenzen der individuellen Wohltätigkeit

Eine ähnliche Modifikation des Utilitarismus hat Liam Murphy in seinem Aufsatz *The Demands of Beneficence* vorgenommen. Auch hier geht es um die praktische Relevanz des Utilitarismus in nicht-idealen Verhältnissen. Doch im Gegensatz zu Regan sorgt sich Murphy nicht nur um die allgemeinen Konsequenzen einer Gesellschaft, die sich in die guten Wohlfahrtsmaximierer einerseits - die trotz ihrer guten Absichten vielleicht gar nicht ihr Ziel verwirklichen - und die schlechten Egoisten andererseits spaltet. Murphy nimmt sich das psychologische Defizit einer jeden utopischen Theorie ohne praktische Relevanz vor; es geht ihm um das berechtigte Interesse jener, die nicht die moralische Arbeit für andere tun möchten. Denn natürlich wird sich der einzelne fragen, warum er den Fahrpreis der S-Bahn bezahlen sollte, wenn andere dies nicht tun. Schließlich *könnte* der hohe Fahrpreis der Berliner S-Bahn unter anderem auch eine Folge davon sein, daß der zahlende Fahrgast auch die Beförderungskosten der Schwarzfahrer zu übernehmen hat.

Murphy greift damit auch Parfits Definition und Kritik von selbstzerstörerischen Moraltheorien wieder auf; wir haben (in Abschnitt 3. 6.) einerseits *individuell* und *kollektiv selbstzerstörerische* und andererseits *direkt* und *indirekt selbstzerstörerische* Moraltheorien unterschieden. Nur *direkt selbstzerstörerische Moraltheorien* bedürfen der Modifikation; eine *indirekt selbstzerstörerische Moraltheorie* bedarf nur des Schutzes vor den Augen der Öffentlichkeit, um weiterhin ihren eigenen Ansprüchen durch das Handeln von Personen nachkommen zu können. Die partielle Befolgung von Moraltheorien ist nun ein Spezialfall innerhalb dieser Gruppe der selbstzerstörerischen Moraltheorien; denn unter Umständen stehen der Realisation der eigenen guten Absichten die schlechten Intentionen und Handlungen anderer Personen im Wege.

"Under partial compliance these theories can require us to act in a way that, since not enough others are also acting in that way, is entirely pointless, or perhaps makes the outcome worse - possibly very much worse - for no good reason." (Murphy 1993, 279)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und Hurley argumentiert auf ähnliche Weise:

"Collective action involves identifying, as well as possible, the group of those prepared to cooperate with whoever else is co-operating. ... and then acting as part of that group, participating in the best collective alternative. This is quite different both from doing the individual act with the best consequences, given what the others do, and from doing what would be best were everyone to do it, regardless of what others do." (1989, 142)

Murphy stellt die These auf, daß man in Verhältnissen einer nur partiellen Befolgung der Moralität vom einzelnen Agenten nur einen Beitrag verlangen kann, der dem entspricht, den er zu leisten hätte, wenn alle ihren Beitrag gleichermaßen leisten würden. So kann man also beispielsweise von niemandem verlangen, auch den Fahrpreis der Schwarzfahrer mitzubezahlen; der legitime Fahrpreis unter nicht-idealen Umständen darf denjenigen nicht übersteigen, der unter idealen Umständen der allgemeinen Befolgung der Moralität, verlangt werden müßte. Absehen wollen wir an dieser Stelle davon, daß sich Murphy damit das Folgeproblem auflädt, wer denn nun den Unterschied begleichen sollte. Denn wenn hier nicht ein Dritter einspringt, dann ist die Finanzierung des öffentlichen Guts einer S-Bahn insgesamt bedroht. Der Staat kann hier nicht ohne weiteres in die Pflicht genommen werden, ohne wieder auf Umwegen zu einer Moraltheorie zu kommen, die letztlich doch wieder die Regelbefolger für das Verhalten der schlechten Regelverletzer verantwortlich macht und ihnen die ausfallenden Einnahmen durch die Schwarzfahrer aufbürdet. Leider geht Murphy auf diese politische Konsequenz seines moralisch weniger anspruchsvollen, doch dafür psychologische Faktoren mit in Rechnung stellenden Moralprinzips nicht ein. Letztlich leidet damit seine Theorie an einer individualistischen Verengung der Perspektive und bedürfte einer Ausweitung auch auf die Frage der Errichtung und Erhaltung gesellschaftlicher Institutionen.

Murphy ersetzt das einfache Prinzip der Wohltätigkeit (*Simple Principle of Beneficence*), durch das kooperative Prinzip der Wohltätigkeit (*Cooperative Principle of Beneficence*), welches das einfache Prinzip auf bestimmte Bedingungen hin eingrenzt und vom Verhalten derjenigen unabhängig macht, die dieses Prinzip nicht befolgen:

"I defend the view that principles of beneficence should not demand more of agents as expected compliance by other agents decreases, and formulate a principle of beneficence that meets this condition." (1993, 267) "We should do our fair share, which can amount to a great sacrifice in certain circumstances; what we cannot be required to do is other people's shares as well as our own." (Ibid., 278)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Murphys Prinzip einer kooperativen Wohltätigkeit ist deshalb für unsere Untersuchung von Bedeutung, weil es sowohl psychologische als auch politische Formen der Irrationalität und der Immoralität aufgreift und ihnen ein praktikables Prinzip gegenüberstellt. Vor allem versucht dieses Prinzip der berechtigen Sorge einer ihrerseits mit einem Gerechtigkeitssinn ausgestatteten Person nachzukommen, in ungünstigen Verhältnissen nicht von denjenigen ausgenützt zu werden, die diesen Gerechtigkeitssinn eben nicht teilen. Wenn eine Person kooperationsbereit ist, andere diese Bereitschaft aber nicht teilen, so kann der Utilitarismus seine Forderungen dementsprechend modifizieren, um sie auch für einen einzelnen Agenten plausibel zu machen; schließlich ist ein effektiver Gerechtigkeitssinn nicht mit der heroischen Disposition gleichzusetzen, sich für andere aufzuopfern. Wir streben bestimmte Resultate des kollektiven Handelns an, die von einer Kooperation aller Gesellschaftsmitglieder abhängen; doch ein zweifaches motivationales Defizit läßt diesen Wunsch häufig scheitern: Wir sind verständlicherweise nicht bereit unseren Beitrag zu leisten, solange ihn andere nicht leisten; manche sind darüber hinaus natürlich nicht einmal dann bereit, ihren Beitrag zu leisten, wenn ihn andere bereits geleistet haben.

Murphy geht es darum, so etwas wie einen Standard der *individuellen* oder jedenfalls *regional-lokalen* Rationalität und Moralität für die Fälle zu definieren, in denen sich Individuen oder kleine Gruppen einer weitausgreifenden *kollektiven* oder *globalen* Irrationalität oder Immoralität gegenüber sehen. Damit geht sein Ansatz in die entgegengesetzte Richtung von Regans Ansatz, der die Möglichkeit einer *kollektiven* oder *globalen* Form der Rationalität im Auge hatte, wenn es *individuell* oder *lokal* Verfehlungen der Rationalität und Moralität gibt. Beide Theorien, diejenige von Regan und auch diejenige von Murphy, bleiben uns allerdings die über ihren engen Horizont hinausgehende Antwort auf die Frage schuldig, warum der Utilitarismus überhaupt das richtige Moralprinzip liefern sollte; sicher beschäftigen sich Regan und Murphy mit Spezialproblemen innerhalb der utilitaristischen Theorie; doch die Möglichkeit, die praktische Relevanz des Utilitarismus nachzuweisen, besagt noch nichts Grundsätzliches gegen die Möglichkeit der praktischen Relevanz der Vertragstheorie.

Ein Argument für eine praktische Relevanz einer utilitaristischen Moraltheorie ist nicht schon ein hinreichendes Argument für die Ablehnung einer praktischen Relevanz auch der Vertragstheorie. Murphy verteidigt den Utilitarismus gegen bestimmte Argumente, denen eine bestimmte Moralpsychologie zugrunde liegt. Regan modifiziert den Utilitarismus, so daß er auch für bestimmte politische Umstände eine praktikable Moraltheorie bleiben kann; Regan kann innerhalb seiner

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theorie nicht angeben, warum es denn vielleicht auch um eine Konversion, jedenfalls einen moralisch legitimierten Umgang auch mit den Abweichlern gehen muß; und Murphy verschiebt manches Problem mit seiner individualistisch verkürzten Sichtweise nur auf eine andere Ebene. Schließlich ist es nicht damit getan, daß man bei der Formulierung der Werte und Ansprüche einer moralischen Theorie auch für die Politik einfach davon ausgeht, als herrschten ideale Verhältnisse. Wer kommt dann aber für den Differenzbetrag zwischen idealen und nicht-idealen Forderungen auf?

5. 3. 3. Deontologie und Konsequentialismus der Rechte

Eine weitere Möglichkeit, nicht-idealen Umständen mit moralisch vertretbaren und psychologisch plausiblen Mitteln beizukommen, wäre die Aufnahme von Freiheitsrechten, distributiven Verteilungskonzepten und politischen Partizipationsmöglichkeiten in die Definition dessen, was als ein Gut gilt und zu maximieren ist. Bestimmte moralisch geforderte *Rechte* werden damit zum Evaluationskriterium bestimmter gesellschaftlicher *Zustände*, ohne dabei aber als Bewertungsmaßstab *einzelner* individueller oder politischer *Handlungen* zu fungieren. Sen hat einen solchen Rechte-Konsequentialismus vorgeschlagen, der einerseits auf unsere moralischen Intuitionen Rücksicht nimmt, andererseits aber auch die praktische Relevanz einer Moraltheorie unter nicht-idealen Umständen mit in die Überlegungen einbezieht. Unter nicht-idealen Umständen mögen in manchen Fällen Verletzungen von Rechten angebracht sein, um einen maximalen Schutz der Rechte aller Gesellschaftsmitglieder insgesamt zu garantieren. Daher verwirft Sen sowohl eine *teleologisch* strukturierte Moraltheorie, welche dem Rechten - jenseits seines instrumentellen Charakters zur Vermehrung eines davon unabhängig definierten Guten - keinen intrinsischen Stellenwert einräumt, wie auch eine *deontologisch* strukturierte Moraltheorie, welche über der absoluten Forderung nach dem Schutz der Rechte einer Person die möglichen negativen Konsequenzen für die Rechte einer anderen Person übersieht. Die komplexen Folgewirkungen moralischer Gebote soll bei Sen eine Theorie der Rechte berücksichtigen helfen, die auf die denkbaren Konsequenzen bestimmter Handlungsverbote Rücksicht nimmt.

"Multilateral interdependences can arise and undermine the rationale of the constraint-based deontological approach. The only way of stopping the violation of a very important liberty of one person by another may be for a third to violate some other, less important liberty of a fourth. To take a crude example, the only way of saving A from rape by B could be for C to arrive speedily at the spot in a

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

car stolen from D, who is not a party to the rape but who does not want his car to be used for this purpose." (Sen 1982, 6)

Sen geht es um den Nachweis einer Kompatibilität von *konsequentialistischen* Überlegungen und der Anerkennung von *aktor-relativen* Werten wie der Autonomie und Integrität der Person. Im Gegensatz zu Hares Ansatz bewegt sich Sens Argumentation allerdings nicht auf der Ebene der Begründung moralischer Normen; denn die rationale Fundierung dieser Rechte ist nicht Sens Problem. Hare nannte uns dafür utilitaristische Gründe; Sen formuliert keine deontologisch fundierte Gegenposition, denn es geht ihm allein um die Frage nach der bestmöglichsten Anwendung und Realisierung von deontologischen Grundsätzen innerhalb gesellschaftlicher Umstände, in denen häufiger mit der Verletzung dieser Grundsätze zu rechnen ist.

Die oben zitierte These ist allerdings kein echter Rechte-Konsequentialismus, denn die Beschränkung der bloß negativen Freiheit einer Person, die Einschränkung des Spielraums ihrer Willkürfreiheit allein muß keineswegs schon eine Verletzung ihrer Rechte bedeuten. Deshalb oszilliert Sen zwischen zwei verschiedenen Positionen. Die Verletzung von Rechten einer Person zur Maximierung der Rechte aller Personen ist die eine Sache und höchst umstritten; eine Einschränkung der Handlungsfreiheit einer Person zum Schutz der Rechte aller Personen eine ganz andere Sache und kann als legitim angesehen werden. Denn bei letzterer Einschränkung handeln wir nicht gegen die Gebote unserer moralischen Intuition; und bei der Verletzung von Rechten zum Zwecke des Schutzes der Rechte anderer bleibt die Frage offen, ob es sich bei der Einschränkung von manchen Rechten tatsächlich um fundamentale Grund- und Menschenrechte handelt. Und sollte es sich darum handeln, stellt sich erst die weitere Frage, ob und in welchem Umfange diese Einschränkungen dann erlaubt sind.

Kettner hat eine Strategie vorgeschlagen, die derjenigen Sens sehr ähnlich ist und durch die in Kauf genommene Verletzung mancher moralischer Gebote die Verhinderung ungerechten Handelns anderer beabsichtigt. Wir haben auch eine Verantwortung dafür, so argumentiert Kettner, daß wir unsere moralischen Handlungspläne in strategische Handlungszusammenhänge einbetten; deshalb ist es von einem moralischen Standpunkt her erforderlich, in bestimmten Fällen den eigenen moralischen Handlungsplan strategischer Rücksichten wegen vorläufig einzuklammern. Moralische Kosten können nach Kettner auch durch zu große moralische Rücksichtsnahme entstehen.

"Der Gutgesinnte bietet sich einem nur eigennützig Gesinnten zur Ausbeutung an; das sollte er wissen, jedenfalls wenn er moralreflexiv verantwortlich denkt.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

... Dieses Wissen muß ego, will er nicht gesinnungs- sondern verantwortungsethisch handeln, im Willen zum moralischen Handeln berücksichtigen. Diese Berücksichtigung ist Klugheit, aber moralisch geforderte ("gesollte") Klugheit. Solche Klugheit verlangt, daß ego seinen moralischen (nichtstrategischen) Handlungsplan gleichsam in einen strategischen Handlungsplan einbettet, dessen strategisch zu erreichendes Ziel folgendes wäre: die Einklammerung der eigenen, moralischen Handlungsabsicht, um die eigennützigen Handlungspläne anderer effektiv zu kompensieren. ... Das moralische Prinzip, aus dem sich die gesollte Strategiekonterstrategie begründen läßt, ist die regulative Idee der Minimierung von Unrecht. Moralische Kosten können verursacht sein durch Moralischsein wie auch durch (unmoralische) Eigennutznaximierung." (1992, 346)

Kettner spricht von der Mitverantwortlichkeit einer Person, die eine andere Person nicht von einer unrechten Handlung abhält. Nur würde ich hier einwenden, daß dieser Eingriff sicher nicht als ein *geschuldeter* oder *geforderter* betrachtet werden kann, wenn er selbst eine unrechte Handlung erforderlich machen würde. Es ist nicht klar, wie eine Person eine andere Person durch Begehung eines Unrechts von der Begehung eines Unrechts sollte abhalten können; ich kann z. B. einem beabsichtigen Mord durch die Tötung des Mörders zuvorkommen; doch wenn es sich um *Notwehr* oder *Nothilfe* handelt, kann man dann von Unrecht sprechen? Und wenn man umgekehrt von *Unrecht* - und nicht von Notwehr – etwa bei einer standrechtlichen Exekution von inhaftierten Terroristen, die von ihren Kompagnons durch eine Flugzeugentführung freigepreßt werden sollen - sprechen kann, ist dieser Eingriff dann erlaubt oder moralisch geschuldet? Das scheint zumindest jedenfalls höchst fraglich; schließlich kann eine Person nicht für die Verletzung von moralischen Normen durch eine *andere* Person verantwortlich gemacht werden (vgl. Abschnitt 5. 4. 2. zur individualistischen Verantwortlichkeit). Sie intendiert kein Unrecht, ist auch nicht bereit, selbst ein Unrecht zu begehen, um ein anderes Unrecht zu verhüten (Nagel 1986, 183f.).

Kettner mißachtet die Unterscheidung zwischen einer Erlaubnis und einem Gebot in bezug auf supererogatorischen Handlungen; ebenso wenig wie es ein moralisches Gebot von supererogatorischen Handlungen unter allen möglichen Umständen gibt, läßt sich ein generelles Verbot von supererogatorischen Handlungen aussprechen. Kettlers *Strategiekonterstrategie* macht es für opferbereite Personen quasi unmöglich, den Helden, den Heiligen oder den Märtyrer zu spielen. Auch Apel hat seine deontologische Moraltheorie um eine *teleologische* Komponente der Verantwortungsethik erweitert (1992, 36f.). In manchen Situationen, die durch offenen Zwang oder heimliche Täuschung charakterisiert sind, mögen Zwang und Täuschung ihrerseits als *Konterstrategien* er-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

laubt sein (ibid., 46; vgl. Korsgaard 1996a: *5. The right to lie: Kant on dealing with evil,* 133 - 158). Bei Apel ist jedoch der Begriff *teleologisch* etwas unglücklich gewählt, weil es ihm nicht um eine teleologische Definition des Guten geht, die vom Rechten unabhängig ist. Im Gegenteil! Der Begriff eines *Konsequentialismus,* der die Realisierung moralischer Zustände zum Ziel hat, wäre hier in Anlehnung an Sens Begriff eines Konsequentialismus der Rechte der treffendere Ausdruck gewesen.

5. 3. 4. Institutioneller Utilitarismus

Eine weitere Möglichkeit auf Begrenzungen und Verfehlungen unserer *praktischen* (Willensschwäche) und *theoretischen* Rationalität (Informationsmangel, kognitive Fehler) vom Standpunkt des Utilitarismus zu reagieren zieht Hardin (MLR) mit seiner Variante eines *Institutionen-Utilitarismus* in Betracht. Gerade weil unser Wissen über den Handlungskontext und deshalb auch über die Folgen unseres individuellen Handelns begrenzt ist, gibt es gute Gründe dafür, einen konsequentialistischen Ansatz in der politischen Moralität zu vertreten. Die Konsequenzen individuellen Handelns lassen sich in einer komplexen Gesellschaft schwer absehen, kollektives Handeln kann dagegen mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Methodik durchaus auf bestimmte Regelmäßigkeiten hin untersucht werden. Für die Beurteilung der Legitimität von Institutionen von einem konsequentialistischen Standpunkt liegen also Daten vor, die uns für die moralische Beurteilung von individuellem Handeln fehlen. Hardin formuliert so eine Theorie des Utilitarismus, die um eine praktische Relevanz ihrer Moraltheorie unter nicht-idealen Verhältnissen bemüht ist und er verknüpft sein Plädoyer für einen relevanten Utilitarismus mit einer Kritik an der Vertragstheorie von Rawls.

Sein Argument kehrt einen oft gegen den Utilitarismus vorgebrachten Einwand gegen dessen Gegner: Oft wird behauptet, daß wir nicht dazu in der Lage seien, alle Konsequenzen einer Handlung, einer Regel oder einer Institution zu kennen und daß wir daher gute Gründe haben, die Konsequenzen dieser Handlung oder Institution auch nicht zur Grundlage ihrer moralischen Beurteilung zu nehmen. Nur eine Moraltheorie, welche die *Absichten,* oder eine politische Moralität, die einzelne Handlungen und Institutionen zur Meßlatte der moralischen Beurteilung machen, können deshalb von praktischer Relevanz sein; die zukünftigen Folgen, die wir noch nicht richtig abschätzen können, die Begrenzung unseres theoretischen Gebrauchs der Rationalität überhaupt, machen die moralische Beurteilung von Handlungen und Institutionen unmöglich.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerade deshalb hat bei Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* - im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft* - die Begründung der moralischen Pflichten auch frei von Empirie und Metaphysik, frei also vom Gebrauch des Vermögens zur theoretischen Vernunft stattzufinden. Für die Begründung wahrheitsfähiger Aussagen ist die empirische Beobachtung unverzichtbar; für die Begründung von moralischen Geboten führt die Welt des empirischen Wünschens und der Bedürfnisse zu einem bloß instrumentellen und nicht verallgemeinerbaren Gebrauch der praktischen Vernunft. Die Folgen unserer Handlungen können wir nicht alle vorhersehen; deshalb können wir sie auch nicht insgesamt verantworten.

Hardin stellt dieses Argument auf den Kopf; er unternimmt einen Rettungsversuch des Konsequentialismus, indem er sich gerade dieses Arguments bedient. Denn gerade weil wir nicht die Folgen all unserer Handlungen vorhersehen können, gerade deshalb könnten unsere moralischen Anstrengungen alle vergeblich bleiben, wenn nicht gar gefährlich werden; und deshalb sollten wir unsere politischen und gesellschaftlichen Institutionen so einrichten, daß sie wenigstens mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit, die Konsequenzen des Handelns der einzelnen so koordinieren und eingrenzen, daß individuelle moralische Anstrengungen nicht vergeblich bleiben müssen und der moralische Fanatismus uns nicht gefährlich werden kann. Merkwürdigerweise scheint aber Hardin die Inkonsistenz, der auch sein Argument letztlich zum Opfer fällt, nicht zu bemerken; denn nach Hardin weist unsere theoretische Rationalität anscheinend Defizite nur auf, solange es um individuelle Handlungen und deren Folgen geht; seine epistemische Vorsicht wendet er aber nicht auf den Bereich auch der politischen Institutionen an. Er zieht die Möglichkeit gar nicht in Betracht, daß die Schwierigkeiten der Folgenabschätzung individuellen Handelns, die er auf einer kollektiven, institutionellen Ebene zu überwinden trachtet, auf der kollektiven oder politischen Ebene im selben, wenn nicht gar größerem Umfange wiederkehren können. Außerdem berücksichtigt er nicht die Möglichkeit, dieses Defizit unserer theoretischen Rationalität, das sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene anzutreffen ist, durch eine entsprechende konsequentialistische Modifikation unserer moralischen Intuitionen vielleicht beheben ließe.

5. 4. Die Zuschreibung und Verteilung von Verantwortung

Um die praktische Relevanz einer Moraltheorie zu demonstrieren, bedarf es vor allem einer Vorstellung darüber, *wie* die Verantwortlichkei-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten den verschiedenen moralischen Handlungssubjekten *zugewiesen* und wie diese Verantwortung auf sie *verteilt* werden soll. Die Zuschreibung von Verantwortung ist zunächst von der allgemeinen Voraussetzung abhängig, daß die jeweilige Situation tatsächlich durch das Handeln eines Subjekts beeinflußbar und veränderbar ist, daß der Handelnde die Macht besitzt, effektiv zu intervenieren und den Lauf der Dinge zu verändern (zur Diskussion vgl. Van Inwagen 1978; Fischer 1985; Frankfurt 1991); zur Verteilung der Verantwortung muß darüber hinaus angegeben werden können, *wer* für bestimmte Vorkommnisse aus *welchen Gründen* zur Verantwortung gezogen werden soll. Gerade wenn es mehrere Personen sind, welche die *Macht* hätten, etwas zu verändern, ist es notwendig, sich auf bestimmte Kriterien zu verständigen, für welche Situationen beispielsweise auch Schuldzuweisungen recht und billig sind. Selbst wenn eine Person A die Möglichkeit gehabt hätte, etwas nicht zuzulassen, was vom Standpunkt der Moraltheorie nicht erwünscht ist, so folgt daraus noch nicht, daß diese Person A dafür auch die alleinige Verantwortung zu tragen hat. Mit anderen Worten: Die Frage nach der *gerechten Distribution der Verantwortung* muß durch eine *Theorie der moralischen Arbeitsteilung* beantwortet werden; in der politischen Praxis hat diese Frage natürlich auch einen wesentlich juristischen Kerngehalt; wir wollen uns hier aber ausschließlich mit allgemeinen Vorüberlegungen zu den *moralischen* Dimensionen des Verantwortungsbegriffes beschäftigen.

Einige Fragen der *kollektiven Identität* und des *kollektiven Handelns* im Verhältnis zur *personalen Identität* wurden bereits (in Abschnitt 3. 2.) behandelt; diesen Diskussionsfaden will ich hier wieder aufnehmen und unter Berücksichtigung einer nur partiellen Analogie der individuellen und kollektiven Identitäten auf die Bedingungen der Zuschreibung einer *kollektiven Verantwortlichkeit* erweitern; ihren Abschluß werden diese Erörterungen in einem Begriff der *kollektiven*, oder für unsere Zwecke dann präziser, der *politischen Autonomie* finden, welcher das Fundament dafür darstellt, kollektiven Handlungseinheiten eine Identität in Form vor allem einer politischen Verantwortlichkeit zuzuschreiben. Die politische Autonomie eines Gemeinwesens wird uns dann als das entscheidende Argument gegen den Utilitarismus gelten; schwer tat sich der Utilitarismus bereits bei der Repräsentation eines individualistischen oder rein personalen Handlungssubjektes; aber erst recht scheitert er mit der für eine politische Philosophie unverzichtbaren Konstruktion eines autonomen kollektiven Handlungssubjektes. Nur die Idee eines *Gesellschaftsvertrages* kann uns einen Begriff des kollektiven Handelns und der kollektiven Verantwortlichkeit geben. Welche Ziele dann zum jeweiligen Inhalt des kollektiven Handelns gemacht werden, das ist eine

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weitere Frage; so könnte etwa die Maximierung des Gesamtnutzens durchaus zu einem möglichen Inhalt der politischen Verantwortung zählen. Doch ist der Utilitarismus damit auf Vorbedingungen seiner eigenen Theorie angewiesen, die er mit seinen eigenen Ressourcen nicht mehr ausweisen kann; die Utilitaristen appellieren an ein kollektives Handlungs- und Verantwortungssubjekt, das selbst nicht Bestandteil ihrer Theorie sein kann.

Gegenstand der Erörterungen dieses Kapitels ist in einem weiteren Sinne noch immer unser Leitmotiv der *Verschiedenheit von Personen*. Doch sein Sinn hat sich verschoben und verändert. Bisher haben wir Personen hauptsächlich nur als *Rezipienten* von Gütern angesehen; doch Personen sind nicht nur *Objekte* einer wie auch immer gearteten Verteilung von Gütern; sie sind nicht nur die Objekte einer Maximierung von Gütern. Sie sind gleichzeitig auch deren *Subjekte*; sie verteilen Güter, indem sie beispielsweise an demokratischen Wahlen teilnehmen und eine neue Regierung ins Amt wählen; sie treten darüber hinaus auch als *Produzenten* von Gütern und Übeln in Erscheinung. Damit stoßen wir auf eine weitere Dimension: Die zur Verteilung anstehenden Güter müssen schließlich zuerst *produziert* werden, bevor sie von verantwortlichen Personen in der gegenwärtigen Realität *verteilt* werden können. Die Begriffe und das Verhältnis von Rationalität und Moralität beziehen sich auch auf die Organisation des Verfahrens der Herstellung dieser Güter; sie stehen nicht nur in Zusammenhang mit der individuellen oder kollektiven Wohlfahrt, sie stehen vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang mit *wirtschaftlichem* (produzierendem) und *politischem* (verteilendem) Handeln. Schließlich sind wir nicht nur Lebewesen, denen geholfen oder geschadet werden kann, wir sind Lebewesen, die helfen oder schaden können; wir sind nicht nur verletzlich, wir können auch selbst verletzen.

Unsere Diskussion des Problems des verantwortlichen Handelns im allgemeinen Kontext der praktischen Relevanz der Moraltheorie wird eine Qualifizierung der Verteilung der Verantwortung und der moralischen Ansprüche zum Ergebnis haben: Moralische Verantwortung kann nicht rein individualistisch gefaßt werden; Individuen allein können nicht für das Unrecht auf der Welt oder alle möglichen Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft verantwortlich gemacht werden. Doch damit werden die Individuen nicht von jeglicher Verantwortung freigesprochen; denn die moralische Verantwortung für eine ungerechte Gesellschaft darf auch nicht bloß kollektivistisch verstanden werden. Eine rein kollektivistische Konzeption der politischen Verantwortung hätte es nur noch mit Individuen als ausführenden Agenten zu tun, die weder die Ansprüche der gesellschaftlichen Moral kritisch überprüfen noch ir-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gendeine persönliche Verantwortung für den Erfolg bzw. das Scheitern des gemeinsamen Handelns eines kollektiven Akteurs akzeptieren könnten. Gegen diese beiden *reduktionistischen Vereinfachungen* wollen wir hier eine *distributive Konzeption* der *moralischen Verantwortlichkeit* ausarbeiten, in der nicht nur die individuelle und die kollektive Verantwortlichkeit in das richtige Verhältnis zueinander gesetzt werden sollen, sondern in der auch das Problem des nicht-idealen Kontextes, also einer nur partiellen Befolgung einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit berücksichtigt werden soll.

5. 4. 1. Ein anachronistischer Verantwortungsbegriff?

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, der Schwierigkeit zu begegnen, daß unsere gewöhnliche Vorstellung von Verantwortlichkeit nicht mehr zur Lösung der anstehenden Probleme taugt. Die Moraltheorie ist mittels zweier grundsätzlicher Modifikationen um die praktische Relevanz ihrer speziellen Erkenntnisse in einer unübersichtlich werdenden Weltlage bemüht; diese beiden Ansätze betreffen die zwei wesentlichen Elementen des klassischen Verantwortungsbegriffes, die seine begrenzte Reichweite bedingen: sein *deontologischen Restriktionen* und seine *individualistische Verkürzung.*[43] Zum einen enthält der Begriff der Verantwortung die Unterscheidung zwischen *positiven* und *negativen Pflichten:* das heißt, wir nehmen normalerweise an, daß wir Verantwortung nur für das zu tragen haben, was wir auch selbst tun oder jedenfalls durch unser Tun herbeigeführt haben und eben nicht für das, was wir zwar hätten verhindern können, was jedoch ohne unser Zutun geschieht. Bestimmte *deontologische Nebenbedingungen* begrenzen damit zusätzlich die Reichweite des zulässigen Handelns und die damit verbundene Verantwortlichkeit. Wir sind nicht für Vorkommnisse oder Geschehnisse verantwortlich zu machen, die wir nur hätten verhindern

[43] Auch in der nationalstaatlichen Fixierung der Idee des Gesellschaftsvertrags kann man eine der Schwächen dieses Konzepts ausmachen; im Zeitalter der Globalisierung, so wird häufig argumentiert, in der die politische Souveränität des Nationalstaates an Bedeutung verliert, wird die fehlende praktische Relevanz der Idee des Gesellschaftsvertrages offenbar. Der Utilitarismus ist dagegen nicht auf politische Einheiten wie den Nationalstaat fixiert; auch das Problem unserer politischen Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen ist im Rahmen des Utilitarismus anscheinend leichter zu lösen. Echte Argumente sind diese Gesichtspunkte aber allesamt nicht; es ist nicht ausgeschlossen, daß die Idee des Gesellschaftsvertrags diese Gesichtspunkte berücksichtigen kann; schließlich haben wir es mit einem hypothetischen Gedankenexperiment zu tun, in dem auch Repräsentanten zukünftiger *Generationen* (Rawls TJ § 44: *The Problem of Justice between Generations,* 284 - 293; Höffe PG, 426) und anderer *Nationen* (Rawls LP; Rinderle 1994b) mit einbezogen werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können, wenn wir beispielsweise einige der deontologischen Nebenbedingungen unseres Handelns mißachtet hätten. Mit dieser Begrenzung werden also vor allem die Ziele und Absichten, die wir mit unserem Handeln verfolgen, in den Mittelpunkt unseres Verantwortungsbereiches gerückt.

Darüber hinaus gibt es *spezielle Verpflichtungen*, die unser gewöhnliches Verständnis von Verantwortlichkeit charakterisieren und deren Reichweite zusätzlich begrenzen. Sie können unter Umständen mit einer Moralität der reinen *Unparteilichkeit* kollidieren; denn sie führen uns dazu, daß wir bestimmte Menschen gegenüber anderen bevorzugen und diese aus moralischen Gründen privilegieren. Wir nehmen an, wir seien ihnen gegenüber auf besondere Art und Weise verpflichtet, so daß wir uns speziell um ihr Wohlergehen und nicht so sehr um dasjenige anderer Personen zu sorgen haben. Ein Vater wird sich also zuerst um das eigene Kind Sorgen machen und würde wohl lieber das eigene Kind vor dem Ertrinken retten als die beiden Kinder seiner Nachbarn; aber die speziellen Verpflichtungen können ebenso gut auf ganze Gemeinschaften ausgedehnt werden. Die Kommunitaristen haben diese Verpflichtungen gegenüber der eigenen Kultur- und Traditionsgemeinschaft hervorgehoben und drücken dort sicher auch ein wichtiges Element unseres gewöhnlichen Verantwortungsbegriffes aus. Zu diesem zählt auch ein Element der Solidarität gegenüber der eigenen Gruppe, der eigenen Kultur, der eigenen Nation. Der Begriff der *Solidarität* ist - wie alle speziellen Obligationen - ein partikularistischer Moralbegriff, er führt *positive Pflichten* mit sich, die ihrerseits zwar nicht die Übertretung oder Mißachtung von negativen Pflichten, aber doch eine Begrenzung des Kreises der Begünstigten dieser positiven Pflichten notwendig macht. Wenn ich mich mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe *solidarisch* erkläre, dann bin ich bereit, auch persönliche Opfer für den übergeordneten Zweck des Wohlergehens dieser Gruppe zu bringen. Diese Opfer müssen keine *moralischen* Opfer dergestalt sein, daß ich etwa meine moralische Integrität durch skrupellose Handlungen und Rechtsverletzungen zum Zwecke dieser Solidarität auf Spiel setze. Doch können diese moralisch legitimen, persönlichen Opfer nur einem begrenzten Umfang von Personen zugute kommen; andere Personen werde ich dann immer von meinem Wohlwollen, meiner aktiven Fürsorge ausschließen müssen.

Diese beiden Elemente, die *Unterscheidung* von positiven und negativen Pflichten sowie die *Priorität* spezieller gegenüber universellen Pflichten geben unserer Verantwortung konkrete Inhalte; sie ziehen ihr zugleich aber auch Grenzen; sie bestimmen die legitime Zuweisung von Lob und Tadel an einen individuellen Akteur. Diese Begrenzungen der

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reichweite unserer Verantwortung erscheinen nun vielen Autoren als unbegründet; sie erwägen deshalb eine Erweiterung dieser Grenzen nicht zuletzt auch aus der Sorge um den Fortbestand der praktischen Relevanz einer Moraltheorie in einer veränderten historischen Situation. Wir könnten also, so argumentiert diese erste Gruppe von Kritikern, unseren Verantwortungsbegriff dahingehend aktualisieren, daß wir diese Begrenzungen aufheben und den Verantwortungsbegriff *konsequentialistisch* neu fassen.[44] Damit würde nicht nur die moralische Bedeutsamkeit der Unterscheidung von positiven und negativen Pflichten hinfällig werden, auch die spezielle Privilegierung bestimmter Personen gegenüber anderen würde dann als ungerechtfertigt erscheinen. Der Konsequentialismus verlangt uns auf diese Weise sowohl eine Verantwortung für die Vorkommnisse und Geschehnisse, die wir hätten verhindern können, als auch eine Verantwortung für die Wohlfahrt uns nicht besonders nahestehender Personen ab. Letzteres kann nur um den Preis einer Vernachlässigung der Sorge um die Wohlfahrt von Mitgliedern unserer eigenen Bezugsgruppe erfolgen.

Wir sollen auf die Solidarität zu einer bestimmten Gemeinschaft zugunsten eines vollkommen unparteiischen, überzeitlichen und globalistischen Standpunktes verzichten; den Konsequentialisten gelten die speziellen Verpflichtungen, etwa die kommunitaristische Sorge um den Fortbestand und das Gedeihen einer bestimmten kulturellen Tradition, nur als besonders raffinierte und moralisch getarnte Variante des *Gruppenegoismus*. Der Kommunitarismus begründet demnach nur ein uns selbst zugute kommendes System der exklusiven Gegenseitigkeit zu Lasten derjenigen, die von diesem System ausgeschlossen bleiben; und mit der *Deontologie*, die uns angeblich bestimmte Handlungen prinzipiell untersagt, schieben wir aus der Sicht des Konsequentialismus nur bestimmte fadenscheinige und letztlich haltlose Entschuldigungen vor, die unsere mangelnde Bereitschaft, bedürftigen Personen auch aktiv und ohne sentimentale Selbstgerechtigkeit zu helfen, mit dem Heiligenschein der moralischen Reinheit bemänteln sollen (Smart 1990). Wenn Tausende von Menschenleben auf dem Spiel stehen, dann stehen etwa selbst unsere gewöhnlichen moralischen und deontologisch fundierten Intuitionen nicht mehr strikt der Möglichkeit entgegen, den inhaftierten Terroristen, der von dem geplanten Anschlag weiß, unter Umständen auch mittels der hierfür geeigneten Methoden zu einem Geständnis zu

[44] Kagan (1989) vertritt die extrem konsequentialistische Auffassung, daß weder *Optionen* (also die Erlaubnis, andere Dinge als bloß die Maximierung des Gesamtnutzens anzustreben) noch *deontologische Begrenzungen* (also Verbote, welche die angeblichen Rechte von Personen betreffen, die bei der Maximierung des Gesamtnutzens verletzt werden könnten) moralisch begründet werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwingen. Die strikte Befolgung deontologischer Handlungsrestriktionen kann also unter Umständen einen Preis in Form bestimmter Folgen unseres Unterlassens fordern, den wir - durchaus nicht unvernünftig und hier konsequentialistisch denkend - nicht zu zahlen bereit sein könnten. Außerdem *kann* die Forderung der Beachtung von *deontologischen Restriktionen* natürlich auch eine Strategie zur Verfolgung des *Eigeninteresses* sein. So käme etwa das Verbot der Kinderarbeit in Indien oder Brasilien den westlichen Industriestaaten nicht nur aus moralischen Gründen sehr gelegen.

Eine zweite Strategie, die ebenfalls auf den Fortbestand der Relevanz unseres Verantwortungsverständnisses abzielt, setzt nicht an der Reichweite sondern an den unserem Verantwortungsbegriff zugrundeliegenden *Einheiten* an. Der gewöhnliche Verantwortungsbegriff hat das Individuum zu seiner Bezugseinheit; Lob und Tadel werden gemeinhin nur dem *Individuum* ausgesprochen Natürlich gibt es Teamarbeit, etwa auf sportlichem Gebiet, doch ist diese Teamarbeit kein genuin moralisches Phänomen; die Vorstellung einer moralischen Teamarbeit ist einer Tradition, die den moralischen Standpunkt allein im Gewissen er einzelnen Person verankert, weitgehend unbekannt. Aber vielleicht ist gerade diese enge Denkungsart mit daran schuld, daß wir viele der heute anstehenden Probleme moraltheoretisch wie auch politisch nicht recht in den Griff bekommen. Wir sollten daher daran denken, die Idee einer *kollektiven Handlungseinheit* und die damit verbundene Idee einer kollektiven Verantwortlichkeit einzuführen; viele Probleme, vom Umweltschutz über das Artensterben bis zur Armut in der Dritten Welt oder der globalen Erwärmung haben ihre Ursachen nicht mehr in den Handlungen oder den bösen Absichten von einzelnen klar voneinander unterscheidbaren Individuen. Sie resultieren aus dem Handeln vieler einzelner zusammengenommen, welche die Konsequenzen ihres Tuns zusammen mit anderen nicht übersehen können, und die als einzelne nur vernachlässigbar kleine Anteile zum Gesamtproblem beitragen (Parfit, RP: *3. Five Mistakes in Moral Mathematics,* 67 - 86). Das Denken in Kategorien einer individualistischen Verantwortlichkeit könnte uns daher den Weg zur Lösung der wichtigsten Probleme unserer Zeit versperren.

Ich möchte damit beginnen, zunächst das Problem des kollektiven Handelns und der kollektiven Verantwortlichkeit zu behandeln, das zum Begriff einer politischen Autonomie führen wird (5. 4. 2.). Anschließend wird die Begrenzung der Reichweite des Verantwortungsbegriffs auf individueller und kollektiver Ebene thematisiert (5. 4. 3.). Zuletzt möchte ich diese beiden Diskussionsstränge zusammenführen und auf die Frage nach der Grenze unserer Verantwortung aufmerksam machen, welche die Errichtung und Erhaltung eines kollektiven und verantwort-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Handlungssubjekts betrifft (5. 4. 4.). Ich werde dazu den Begriff einer höherstufigen, selbstreferentiellen Verantwortlichkeit einführen, welche die Errichtung und Erhaltung von Verantwortungseinheiten und die deliberative Bestimmung der Inhalte und Grenzen des jeweiligen Verantwortungsbereiches selbst zu ihrem Gegenstand hat.

5. 4. 2. Ihre individuellen und kollektiven Subjekte

Wenn wir uns dem Begriff der kollektiven Verantwortung zuwenden, so scheint es in der relevanten Fachliteratur eine erhebliche Verwirrung darüber zu geben, was mit diesem Begriff gemeint sein soll. Einige Autoren sehen mit diesem Begriff geradezu eine Rückkehr zu prä-modernen Zeiten verbunden, in denen das Individuum vollkommen in einer Gruppe aufging und ganz mit dieser verschmolz; dort konnten für das Handeln der Gemeinschaft einzelne Mitglieder persönlich zur Verantwortung gezogen werden, selbst wenn diese Person an einem bestimmten Handlungsergebnis unbeteiligt war. Gegen diese Vorstellung insistiert H. D. Lewis darauf, daß das Individuum allein der Träger der moralischen Verantwortung sein kann; der Begriff der kollektiven Verantwortung erscheint ihm als ein barbarischer Begriff (1948, 3), der nur für Primitive gelten kann, für die der ganze Stamm oder die Großfamilie alleinige Bezugspunkte der moralischen Schuldzuweisung gewesen sind. Andere sind dagegen der Ansicht, daß der Menschheit heute ein individualistisch verengter Verantwortungsbegriff bei der Lösung ihrer dringlichsten Probleme im Wege steht; sie plädieren für die Ersetzung des Individuums durch das Kollektiv als wesentlicher Bezugseinheit der Zuschreibung von Verantwortung (vgl. Apel 1992, 188ff.; French 1984).

Es wird sich als hilfreich erweisen, drei Formen der Verteilung der individuellen Verantwortung innerhalb einer kollektiven Handlungseinheit zu unterscheiden. Zunächst kann man die kollektive Verantwortlichkeit als *vollständig distributiv* auffassen; das würde bedeuten, daß die Zuschreibung einer kollektiven Verantwortlichkeit mit der Zuschreibung von individuellen Verantwortlichkeiten jedes einzelnen Mitglieds dieser Gruppe identisch ist. In diesem Fall besteht die kollektive Verantwortung aus nichts anderem als der aggregierten Summe der Verantwortung aller Individuen, aus denen sich diese Gruppe zusammensetzt. Nun hat man zwei Varianten dieser vollständigen Distribution kollektiver Verantwortung zu unterscheiden: Bei einer *schwachen* und *nicht-derivativen* Variante liegt *kein* interessanter Fall einer kollektiven Verantwortlichkeit vor, denn die kollektive Einheit trägt in diesem Fall die

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verantwortung nur deshalb, weil jedes einzelne ihrer Mitglieder unabhängig vom Verhalten aller anderen Mitglieder wenigstens einen Teil der Verantwortung zu tragen hat. Eine Räuberbande ist also deshalb als Gruppe verantwortlich, wenn jedes einzelne ihrer Mitglieder auf die eine oder andere Weise an einem Raubüberfall beteiligt war. Jeder einzelne ist für sein eigenes Handeln verantwortlich; und die Gruppe ist für den Raubüberfall insgesamt verantwortlich. Diese Interpretation der kollektiven Verantwortlichkeit stellt natürlich nicht grundsätzlich unsere allgemeine Auffassung der individuellen Verantwortung in Frage und ist daher relativ uninteressant; sie beruht gerade auf der Annahme, daß allein das Individuum Träger der Verantwortung sein kann.

Wenn wir aber die Verteilung der kollektiven Verantwortung in einer *starken* und *derivativen* Variante betrachten, bei der die Verantwortung der einzelnen Mitglieder einer Gruppe abgeleitet werden kann von einer von ihrem eigenen Handeln unabhängigen Verantwortung der Gruppe, dann haben wir das wirklich interessante Phänomen einer Konzeption der Verantwortung, die unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff in Frage stellt (vgl. Rothenspieler 1982, 18 und 28; Held 1970). Denn in dieser zweiten starken Variante ist es bereits eine hinreichende Voraussetzung für die Zuschreibung von Verantwortung an eine Person, daß diese Person Mitglied der betreffenden kollektiven Einheit ist. Selbst wenn also ein Räuber verschlafen haben sollte und selbst an dem betreffenden Raubüberfall gar nicht beteiligt war, ist er als Mitglied der Räuberbande doch für den Raubüberfall ebenso verantwortlich wie diejenigen, die ihn ausgeführt haben. Bei dieser Variante kommt also zusätzlich so etwas wie ein *Sinn für Solidarität* für das Verhalten der anderen Gruppenmitglieder mit ins Spiel; diese Solidarität kann jetzt entweder freiwillig von allen anderen Gruppenmitgliedern akzeptiert werden oder aber von außen als Erwartung an die einzelnen Gruppenmitglieder herangetragen und ihnen ohne ihre eigene Zustimmung aufgezwungen werden.

Eine zweite Möglichkeit, die Verantwortung innerhalb einer Gruppe zu verteilen, wäre eine *partiell distributive* Konzeption der kollektiven Verantwortung. In diesem Falle müßten nicht alle Mitglieder an einer Handlung beteiligt gewesen sein, aber wenigstens einige müßten etwas getan haben, was die Zuschreibung einer kollektiven Verantwortung legitimieren würde. Wenn beispielsweise ein Unternehmen nur ungenügende Sicherheitsstandards für bestimmte gefährlichere Transaktionen aufstellt oder diese nicht durchzusetzen vermag, und wenn es daraufhin zu einem Unfall kommt, dann gibt es immer einige Führungskräfte in der relevanten Position, die man herausgreifen und für eine Nachlässigkeit verantwortlich machen kann; dabei soll hier allein von der morali-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Verantwortlichkeit die Rede sein, nicht von juristischen Fragen die Haftung und Schadensersatzansprüche betreffend. Auch hier lassen sich wie zuvor zwei Varianten unterscheiden: Die *schwache* Variante ist keine genuin *distributive* Variante, denn bei ihr wird nur angenommen, daß es ganz bestimmte individuelle Mitglieder dieser Gruppe sind, die unabhängig vom Rest der Gruppe zur Verantwortung gezogen werden müssen und auch können. Nach dieser schwachen Version sind also nur einige Mitglieder für das Handeln einer Organisation verantwortlich. Andere Mitglieder können nicht zur Verantwortung gezogen werden. Um sinnvoll angewendet werden zu können, sollte die *partiell distributive* Version der kollektiven Verantwortlichkeit deshalb immer *in einem starken Sinne* verstanden werden: Einige der Mitglieder einer Gruppe sind dann derivativ für das Handeln der Gruppe als ganzer verantwortlich. Das bedeutet also auch - im Gegensatz zur schwachen Variante der Verantwortlichkeit -, daß sie womöglich nicht persönlich am Zustandekommen des betreffenden Ereignisses beteiligt gewesen sind. Sie tragen die persönliche Verantwortung für all das, was in ihren Verantwortungsbereich fällt, und diese Verantwortung leitet sich direkt und unmittelbar aus der Zuschreibung einer kollektiven Verantwortung an die Gruppe insgesamt ab.

Schließlich gibt es noch eine Beziehung zwischen kollektiver und individueller Verantwortung, die *radikal nicht-distributiv* oder *rein kollektiv* ist. Nur hier stoßen wir auf eine wirkliche Herausforderung, die auf die vollständige Ersetzung des individuellen Anteils an der Verantwortung durch eine bloß noch kollektive Einheit des Handelns und der Verantwortung abzielt. Peter French vertritt die Auffassung, daß beispielsweise einem Unternehmen eine Art metaphysische Identität zukomme, die sich nicht mehr auf eine bloße Summe seiner individuellen Mitglieder reduzieren lasse (1984, 32). Durch die interne Entscheidungsprozedur werden alle Akte der Mitglieder eines Konzerns diesem *inkorporiert*, so daß sie letztlich auch das ersetzt, was bei Lewis noch die jeweils moralische Motivation bzw. das jeweilige Rechts- bzw. Unrechtsbewußtsein des Handelnden ausmacht; hier hätten wir dann den interessanten Fall, daß es möglich wäre, einer kollektiven Einheit eine Verantwortlichkeit zuzuschreiben, ohne daß ein einziges ihrer Mitglieder nun für eine ihrer jeweiligen Handlungen verantwortlich gemacht werden könnte. Danach wäre es also möglich, ohne den Begriff einer individuellen Verantwortlichkeit auszukommen; die kollektive Verantwortung wird dann auch nicht mehr auf die individuellen Mitglieder einer Gruppe verteilt.

Im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Versionen einer vollständigen oder partiellen Distribution der Verantwortung gibt es hier

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keinen Weg mehr, der die kollektive Verantwortung auf irgendeine Art und Weise in der individuellen Verantwortung verankern würde. Bisher waren es immer noch Individuen, die entweder direkte Kausalursache waren oder doch eine begrenzte Verantwortung wenigstens innerhalb der ihnen zugeschriebenen Rolle zu tragen hatten; in der *radikal nicht-distributiven* Version der kollektiven Verantwortung bedarf es eines Individuums nicht mehr: weder als Entscheidungsträger, denn die interne Entscheidungsprozedur ersetzt praktisch die individuelle Entscheidung; noch als ausführende Instanz. Was allein zählt sind die Folgen einer Handlung, die von einer kollektiven Handlungsinstanz ausgeführt werden, noch schließlich als Träger einer partiellen, durch die jeweilige Rolle bestimmte Verantwortung, wie sie beispielsweise bestimmte Aufsichtspersonen übernehmen.

An diese Vorüberlegungen anknüpfend will ich nun folgende These aufstellen: Wenn die Zuschreibung moralischer Verantwortung an kollektive Handlungseinheiten in einem *vollständig distributiven* Sinne verstanden werden soll, dann darf sie das nur in dem *schwachen* Sinne, der die Ableitung von individueller Verantwortung aus dem bloßen Vorliegen einer kollektiven Verantwortung ausschließt. Die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv begründet also keine personale Verantwortlichkeit für all die Handlungen, die im Namen dieses Kollektivs ausgeführt werden; höchstens die *partiell distributive* Variante der Verantwortlichkeit kann in einem starken Sinne der Verteilung von Verantwortung zwischen einzelnen Individuen und kollektiver Handlungseinheit verstanden werden: Danach sind dann *einige* Personen - die eine besondere soziale Rolle oder Führungsaufgabe übernommen haben - für die Handlungen einer kollektiven Handlungseinheit verantwortlich zu machen, auch wenn ihnen selbst kein schuldhaftes Vergehen vorgeworfen werden kann; und die wichtigste moralische Sanktion gegen diese Personen, die ihrer Verantwortung nicht gerecht werden, besteht in der Entfernung aus dieser herausgehobenen Positionen einer repräsentativen sozialen oder politischen Verantwortlichkeit.

Frenchs Analyse der kollektiven Verantwortung kann daher nicht zugestimmt werden; denn erstens setzt auch *kollektives* Handeln *einzelne* Personen voraus, welche die betreffenden kollektiven Handlungseinheiten erst ins Leben rufen, also organisieren und am Leben erhalten. Es gibt keine kollektiven Handlungseinheiten, die sich soweit gegenüber ihren Mitgliedern verselbständigt hätten, daß sie nicht durch einen gemeinsamen Willensbeschluß aller Mitglieder wieder aufgelöst werden könnten. Die politische Handlungseinheit stellt hier insofern einen Sonderfall dar, als sie selbst die rechtlichen Grundlagen für die Errichtung

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Auflösung gesellschaftlicher Assoziationen bereitstellt; dieser Willensbeschluß mag nun von allen gemeinsam oder auch nur von einigen wenigen, aber entscheidenden Mitgliedern gefaßt werden. Für diese Handlung bzw. Unterlassung der Errichtung oder Auflösung einer kollektiven Handlungseinheit bleiben die jeweiligen Mitglieder jederzeit verantwortlich; und somit bleibt auch die kollektive Verantwortlichkeit wenigstens immer zu diesem Teil auch an die individuellen Verantwortlichkeiten zurückgebunden. Das Fortbestehen des individuellen Willens ist also konstituierendes Moment jeder kollektiven Handlungseinheit.

Zweitens gibt es darüber hinaus individuelle Agenten oder Handlungsträger, die bestimmte Handlungen im Namen der kollektiven Einheit stellvertretend ausführen (May 1987, 41). Ohne diese individuellen Agenten könnte eine kollektive Handlungseinheit gar nicht handeln; auch kollektive Handlungsabsichten bedürfen der individuellen Vermittlung; das Individuum kann kollektive Handlungen von seinem Standpunkt aus beurteilen und etwa den politischen Willensbildungsprozeß mit Hilfe einer Meinungsäußerung zu beeinflussen versuchen; dann muß sich ein bestimmtes Individuum diese kollektiven Intentionen zu eigen machen und ihnen entsprechend handeln (zum Begriff der kollektiven Intentionalität vgl. Searle 1990). Die individuellen Agenten, die sich die entsprechenden kollektiven Intentionen zu eigen machen, tragen immer einen Teil der kollektiven Verantwortung; selbst wenn sie nur die Repräsentanten eines Kollektivs sind, selbst wenn sie quasi nur im fremden Auftrag handeln, so stellt das nicht schon einen hinreichenden Grund für eine Entschuldigung ihrer - im Namen einer Organisation - ausgeführten Handlungen dar. Wie sollte eine kollektive Handlungseinheit aktiv werden können, wenn nicht bestimmte Mitglieder wenigstens Außenstehende zur Ausführung bestimmter Handlungen beauftragen würden? Dieser zweite Ansatzpunkt der Zuschreibung individueller Verantwortung wird von French stillschweigend übergangen.

Und zuletzt und drittens gibt es selbst in jeder kollektiven Handlungseinheit bestimmte Personen mit einer Aufsichtsfunktion, denen eine bestimmte Rolle innerhalb einer Institution zugewiesen wurde und die für verschiedene Vorkommnisse und Geschehnisse wenigstens innerhalb der kollektiven Einheit zur Verantwortung gezogen werden können; so sind die Manager und das Aufsichtspersonal für das Innenverhältnis eines Kollektivs persönlich verantwortlich. Was das Außenverhältnis angeht, sind sie für die Handlungen verantwortlich, die im Namen der ganzen kollektiven Einheit ausgeführt werden (Goodin 1989, 129; May 1987, 47). Diese Verantwortlichkeit kann man in einem starken und derivativen Sinn verstehen; sie erwächst allein aus der Tatsache, daß die kollektive Einheit gehandelt hat. Selbst wenn wir hier nicht von einer

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

echten ethischen oder moralischen Verantwortung sprechen sollten, sind doch diese Formen der legalen oder politischen Verantwortung nichtsdestoweniger klare Zuschreibungen von Verantwortung an besondere und verschiedene Individuen. Die Annahme einer rein kollektiven Verantwortlichkeit im nicht-distributiven Sinne erweist sich aus diesen Gründen jedenfalls als weder berechtigt noch als wirklich notwendig.

5. 4. 3. Ihre Reichweite: Optionen und Restriktionen

Gehen wir nun dazu über, die Reichweite der Verantwortung im Verhältnis zu ihrer Struktur und ihrer Verteilung auf verschiedene Einheiten zu betrachten. Welche Art der Begrenzung des Verantwortungsbereichs treffen wir auf der kollektiven Ebene an?[45] Gibt es hier Begrenzungen des Verantwortungsbereichs, die denjenigen vergleichbar sind, die unsere gewöhnliche Konzeption der moralischen Verantwortlichkeit charakterisieren? Können wir die grundlegende Einheit der Verantwortung erweitern oder ersetzen, ohne dabei gleichzeitig die Frage nach der Reichweite der Verantwortlichkeit zu berühren? Was geschieht mit der Unterscheidung von negativen und positiven Pflichten, und was geschieht mit dem privilegierten Status von speziellen Pflichten bestimmten Menschen gegenüber auf einer kollektiven Ebene? Wie erklärt sich diese eigentümliche Asymmetrie zwischen *Optionen*, die einer Person erlauben, uns unter bestimmten Umständen erlauben, uns *nicht* vor dem Ertrinken zu retten, und deontologischen *Restriktionen*, die ihr gleichzeitig unter allen Umständen verbieten, uns von einer Klippe ins Meer zu stoßen (Scanlon 1984, 151)? Gehen beide Strategien - die kollektivistische und die konsequentialistische Strategie - Hand in Hand? Ergän-

---

[45] Ich übergehe hier eine ebenfalls mögliche *konsequentialistische*, nicht-kollektive Erweiterung unseres Verantwortungsbegriffs; schließlich hängt die Möglichkeit einer individualistischen Ethik, die für sich einen konsequentialistisch erweiterten Verantwortungsbereich als konstitutiv anerkennt, mit der individuellen Fähigkeit zur Selbstbestimmung zusammen, die auch das Wohl der Menschheit als Konzeption des guten Lebens zu ihrem Resultat haben kann: die Moraltheorie kann hier nicht der individuellen Selbstbestimmung vorgreifen. Wenn ein Individuum keinen moralisch bedeutsamen Unterschied mehr zwischen dem eigenen Handeln und dem Nicht-Verhindern, keinen Unterschied mehr zwischen der Sorge für Nahestehende und der Sorge um das Wohl von Fernstehenden trifft, so ist das in einer liberalen Ethik die Sache des jeweiligen Individuums. Diese Möglichkeit, das eigene Gute mit demjenigen einer wie auch immer gefaßten größeren Gruppe oder einer Allgemeinheit zu identifizieren, steht der Person jederzeit offen; für unser Thema der kollektiven Verantwortlichkeit ist diese Möglichkeit aber nicht weiter von Bedeutung. Jedenfalls kann man auf diesen erweiterten individualistischen Verantwortungsbereich nicht zählen; und erst recht lassen sich solche Einstellungen, die auf einem genuinen Gesinnungswandel beruhen, nach einem liberalen Rechtsverständnis nicht erzwingen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen sie sich beide problemlos oder gibt es ein Spannungsverhältnis? Haben wir eine Simultaneität beider Revisionsversuche des Verantwortungsbegriffs anzunehmen? Vielleicht wird auch nur eine Kombination der konsequentialistischen Erweiterung der Reichweite und des Inhalts unseres Verantwortungsbegriffs zusammen mit einer kollektivistischen Substitution der Einheit der Verantwortung garantieren, daß eine Moraltheorie in der heutigen Zeit von praktischer Relevanz ist.

Eine kollektivistische Substitution der Verantwortungseinheit sollte - es gibt keinen Grund für die Annahme des Gegenteils - ohne eine konsequentialistische Erweiterung des Verantwortungsinhalts möglich sein. Ein kollektiver Handlungsagent hat dann ebenso wie ein Individuum mit einem effektiven Gerechtigkeitssinn bestimmte deontologische Nebenbedingungen zu beachten; ein Kollektiv handelt doch immer nur mittelbar durch die Handlungen bestimmter Individuen. So ist es natürlich auch für eine kollektive Handlungseinheit nicht erlaubt zu töten oder zu foltern, etwa bloß zum Zwecke der Wohlfahrtsmaximierung der betreffenden Gruppe oder gar der ganzen Menschheit; diese Handlungen sind aus denselben Gründen verboten, wie sie individuellen Agenten verboten sind. Warum sollten sich die für unsere individuelle Verantwortlichkeit typischen Handlungsrestriktionen und speziellen Verpflichtungen nicht auf die kollektive Ebene übertragen lassen? Und warum sind wir damit nicht in exakt der gleichen Situation wie bereits vorhin, daß nämlich unser Verantwortungsbereich zu eng umgrenzt ist, um von aktueller praktischer Relevanz zu sein?

Auch wenn es *Strukturanalogien* hinsichtlich der *deontologischen Restriktionen* auf einer kollektiven Ebene des verantwortlichen Handelns gibt, möchte ich die These vertreten, daß die *Reichweite* der kollektiven Verantwortlichkeit im Vergleich zur individuellen Verantwortlichkeit erheblich *größer* ist. Diese Erweiterung des Umfangs der Reichweite der Verantwortung auf kollektiver Ebene hat aber keine konsequentialistischen Gründe; wir können von einer vergrößerten Reichweite der kollektiven Verantwortung sprechen, selbst wenn die moralische Bedeutung der Priorität negativer gegenüber positiven Pflichten nicht verloren geht und der besondere Status spezieller Verpflichtungen ebenfalls erhalten bleibt. Die größere Reichweite ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß kollektive Handlungseinheiten mehr *Macht* - nach Weber (1972, 28) verstanden als Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung seinen Willen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen - als ihre Mitglieder zusammengenommen haben. Die Zahl der einer kollektiven Handlungseinheit zur Verfügung stehenden *Handlungsoptionen* übersteigt die Summe der den einzelnen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mitgliedern als getrennten und verschiedenen Handlungszentren zur Verfügung stehenden Anzahl von *Handlungsoptionen*.

Erst aufgrund gemeinsamer Entscheidungsprozeduren und einer inneren Handlungs- und Herrschaftsorganisation wird es möglich, bestimmte Dinge zusammen zu unternehmen bzw. bestimmte Geschehnisse und Vorkommnisse, die dem einzelnen als unabwendbares Schicksal erscheinen mögen, wirksam zu verhindern. Der Handlungsspielraum erweitert sich also für das Kollektiv im Vergleich zu einer bloßen Agglomeration unorganisierter Individuen beträchtlich; das gleiche Phänomen läßt sich beobachten, wenn man den begrenzten Handlungsoptionen einzelner Nationalstaaten den erweiterten Handlungsspielraum einer internationalen Handlungseinheit gegenüberstellt. Der größere Handlungsspielraum führt auch zu einer Erweiterung des Verantwortungsbereichs, ohne daß es dazu irgendwelcher konsequentialistischer Revisionen bedürfte, die unseren gewöhnlichen moralischen Überzeugungen hinsichtlich des Verantwortungsbegriffs entgegenstehen. Ein einzelnes Individuum kann einfach deshalb für viele Dinge nicht zur Verantwortung gezogen werden, weil es nicht in seiner Macht steht, diese Dinge wirksam zu verhindern oder zu verändern; solange es getrennt von anderen handelt, solange es von anderen isoliert ist, fehlt ihm einfach die Möglichkeit, effektiv zu intervenieren. Kollektive Akteure haben dagegen den Vorteil eines erheblich größeren Handlungsspielraums und können die Entscheidungen durchsetzen, die von ihren Mitgliedern als notwendig erachtet werden; so wächst der *Umfang* ihrer *Verantwortlichkeit* mit ihrer erweiterten *Handlungsfähigkeit*.

Wir haben bei dieser Erweiterung der kollektiven Verantwortlichkeit keine *qualitative* bzw. *grundsätzliche* Differenz zur Reichweite unseres gewöhnlichen Verantwortungsbegriffs; schließlich resultiert die Erweiterung der Reichweite ausschließlich aus der größeren Macht eines Kollektivs, nicht aus der konsequentialistischen Revision einer deontologischen Moraltheorie. Damit bleibt sowohl die Unterscheidung von Handeln und Nicht-Verhindern als auch die übergeordnete Bedeutung von speziellen Obligationen gegenüber nahestehenden Personen wichtig, ohne daß die engen, empirisch bedingten Restriktionen der individuellen Verantwortlichkeit bestehen blieben. Andererseits können selbst kollektive Akteure viele Dinge nicht verhindern, auch ihnen kommt natürlich keine absolute Macht zu; selbst kollektive Akteure geben außerdem den speziellen Verpflichtungen ihren eigenen Mitgliedern gegenüber den Vorrang; die Verantwortlichkeit ist also auch auf einer kollektiven Ebene nicht unbegrenzt.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. 4. 4. Die Selbstbezüglichkeit der Verantwortung

Vom Standpunkt des Mitglieds einer kollektiven Handlungseinheit aus gesehen gibt es eine spezifische Verantwortlichkeit insbesondere für das Unterlassen einer Handlung; wir haben in diesem Fall weiterhin eine moralische Bedeutsamkeit von Handeln und Nicht-Verhindern, nur daß ihre Priorität nun umgekehrt erscheint. Eine Gruppe von Menschen kann dafür verantwortlich gemacht werden, eine entsprechende interne Entscheidungsprozedur anzunehmen; sie könnten ihrer Verantwortung nicht gerecht werden, wenn sie es unterlassen, eine gemeinsame Körperschaft zu errichten, die auch über die Machtmittel verfügt, in der moralisch erforderlichen Weise zu agieren. Wir können hier von einem *selbstbezüglichen Element* im Verantwortungsbegriff sprechen. Charles Taylor spricht hier, zunächst allein auf das Individuum bezogen, von einer Verantwortlichkeit für unser Selbst:

"Human beings ... are responsible for what they are in a way that other subjects of actions and desires (the higher animals for instance) cannot said to be." (1982, 112; vgl. Frankfurt 1971; Hurley 1989, 146)

Wir sind dafür verantwortlich, die notwendigen Einheiten der Verantwortung auf eine individueller, kollektiv-nationaler und im Bedarfsfalle auch kollektiv-supranationaler Ebene zu errichten und am Leben zu erhalten. Viele Individuen übernehmen keine Verantwortung für sich selbst, geschweige denn eine nur begrenzte Reichweite der Verantwortung innerhalb starker deontologischer Restriktionen; und ebenso lassen es manche Nationen oder internationale Organisationen an Verantwortlichkeit fehlen, weil ihre jeweiligen Mitglieder ihren eigenen Verantwortlichkeiten in diesen kollektiven Handlungseinheiten nicht gerecht werden.

„We are *responsible to ourselves* as one person over time. We should indeed be surprised if someone said that he did not care about how he will view his present actions later any more than he cares about the affairs of other people. ... One who rejects equally the claims of his future self and the interests of others is not only *irresponsible* with respect to them but in regard to his own person as well. He does not see himself as one enduring individual. Now looked at in this way, *the prinicple of responsibility to self resembles a principle of right*: the claims of the self at different times are to be so adjusted that the self at each time can affirm the plan that has been and is being followed. The person at one time, so to speak, must not be able to complain about actions of the person at another time. This principle, does not, of course, exclude the willing endurance of hardship and suffering; but it must be presently acceptable in view of the expected or achieved good." (Rawls TJ § 64, 422f.; meine Hervorhebungen)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So kann man jemanden der *Unverantwortlichkeit* bezichtigen, wenn er dieser selbstbezüglichen Verantwortlichkeit hinsichtlich der Organisation und Erhaltung einer Einheit der Verantwortlichkeit nicht gerecht wird; damit ist etwas ganz anderes gemeint als wenn man jemanden wegen der legitimen Begrenzung seines Verantwortungsbereichs als nicht verantwortlich bezeichnet. Die Begrenzung des Verantwortungsbereichs stützt sich auf bestimmte Gründe, und man kann sich dafür rechtfertigen; für unverantwortliches Handeln gibt es dagegen keine Rechtfertigung; man kann sich höchstens dafür entschuldigen. Im Gegensatz zu einer Rechtfertigung (vgl. Austin 1970: *A plea for excuses*, 175 - 204), welche gute Gründe für eine Handlung anführt und ein mögliches Unrecht *rationalisiert*, gesteht eine Person, die sich entschuldigt, ein, daß es für ihre Handlung keine Rechtfertigung geben kann; mit ihrer Entschuldigung trennen sie ihre Handlung von ihren authentischen Absichten ab, ohne sich dabei jedoch von der Verantwortung für die Folgen dieser Handlung freizusprechen.

So verhält es sich auch mit artifiziellen Personen wie etwa einer politischen Gemeinschaft; auch hier können wir diesen Sinn einer selbstbezüglichen Verantwortlichkeit mit einem Inhalt füllen. Wichtiger Bestandteil dieser Verantwortung wird es also sein, zuerst einmal das Bewußtsein der Gruppe hervorzubringen, daß sie eine kollektive Handlungseinheit darstellt, welche die Fähigkeit besitzt, selbst die Reichweite und die Grenzen ihres Verantwortungsbereichs festzulegen, und darüber hinaus die Macht hat, spezielle Verpflichtungen auf ihre Mitglieder so zu delegieren, daß die gemeinschaftlich legitimierten Entscheidungen auch ausgeführt werden. Das ist Rawls zufolge auch Bestandteil von natürlichen, auf Individuen bezogenen Pflichten der Errichtung und Erhaltung gerechter Institutionen:

„From the standpoint of justice as fairness, a fundamental natural duty is the duty of justice. This duty requires us to support and comply with just institutions that exist and apply to us. It also constrains us to further just arrangements not yet established, at least when this can be done without too much cost to ourselves." (TJ § 19, 115; vgl. auch TJ § 51, 333ff.)

Und an dieser Stelle wird der derivativen und partiellen Verteilung der verschiedenen Verantwortlichkeiten innerhalb eines politischen Gemeinwesens eine große Bedeutung zukommen. Zuletzt gründet die Idee einer selbstbezüglichen Form der kollektiven Verantwortlichkeit in der Idee des Gesellschaftsvertrags. Er stellt die adäquate Form zur Verfügung, in der dann die kollektive Selbstbestimmung stattfinden kann, und kann daher als das Äquivalent des kategorischen Imperativs auf

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

politischer Ebene verstanden werden.[46] Den die praktische Relevanz der vertragstheoretischen Moraltheorie betreffenden Herausforderung an unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff, in dem die handelnden Menschen als voneinander getrennte Verantwortungseinheiten gelten, kann durch eine moralische Arbeitsteilung begegnet werden, die zwar einerseits nicht die traditionellen individuellen Einheiten unseres Verantwortungsbegriffs *eliminiert*, sie aber andererseits mit kollektiven Handlungseinheiten *komplementiert*, die über ein entsprechend größeres Machtpotential verfügen. Deshalb kann auch von einer erweiterten Reichweite und einer praktischen Relevanz unserer Verantwortungsvorstellung gesprochen werden, ohne damit schon einer konsequentialistischen Versuchung zu erliegen, die zu unseren gewöhnlichen Moralvorstellungen in einem starken Spannungsverhältnis steht. Da die Macht von kollektiven Handlungseinheiten größer ist, können auch eine größere Zahl von Ereignissen als Handlungen beschrieben werden, und viele Geschehnisse oder Vorkommnisse hängen von Entscheidungen und Handlungen auf kollektiver Ebene ab.

Wenn also die Gültigkeit der Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen oder besser Nicht-Verhindern auf der kollektiven Ebene erhalten bleibt, so widerfährt ihr dort gleichzeitig eine interessante Modifikation. Wir sind selbstbezüglich dafür verantwortlich, die adäquaten Instanzen der jeweils notwendigen Handlungseinheit zu errichten; wir sind alle gemeinsam für die Unterlassung der entsprechenden Handlungen verantwortlich. Und ist die erforderliche Handlungseinheit erst einmal errichtet, gibt es darüber hinaus eine große Anzahl von speziellen Verpflichtungen der Mitglieder (etwa als Staatsbürger einer politischen Gemeinschaft), ihr Handeln und das ihrer Repräsentanten zu kontrollieren und zu beaufsichtigen. Es gibt für kollektive Akteure ein Äquivalent für die Art der Verantwortung, die wir als spezielle Verpflichtungen kennengelernt haben, und sie erscheinen hier in veränderter Form wieder: Wir können eine spezielle Verpflichtung für das moralische Verhalten der Mitglieder *unserer* Gemeinschaft gegenüber Nicht-

[46] Vgl. Ricoeur (1990, 277) und Neiman (1994, 118). Neiman zufolge kommt der Autonomie in der Politik sogar eine Vorrangstellung gegenüber der Autonomie in der personalen Moralität zu, obgleich Kant das Autonomieproblem in seinen kritischen Schriften vorrangig anhand der personalen Moralität diskutiert. Die Heteronomie im individuellen Bereich ist viel harmloser als diejenige im politischen Bereich, denn letztlich tangiert erstere keine Rechte anderer Personen und höchstens vielleicht den „Rechtsansprüchen" eines zukünftigen Selbst. Ein hedonistisch-heteronomes Individuum verfehlt nur seine personale Autonomie; ein tyrannisch-heteronomes politisches Gemeinwesen stellt jedoch die personale Autonomie aller seiner Mitglieder in Frage (Neiman 1994, 107). Zudem verträgt sich die individuelle Heteronomie durchaus mit der Autonomie auf politischer Ebene, und deshalb bedarf der politische Liberalismus (vgl. Abschnitt 6. 1.) auch nicht der individuellen Autonomie.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mitgliedern übernehmen. Man mag das als einen Akt der *Solidarität* mit den Mitgliedern der eigenen Gruppe ansehen; sie werden dann nämlich nach den für die eigene Gruppe als konstitutiv angesehenen moralischen - oder auch amoralischen - Maßstäben beurteilt. In diesem Fall gäbe es also eine selbst auferlegte Form der kollektiven Verantwortung, der Mithaftung für das Tun der Mitglieder unserer Gemeinschaft im Sinne derjenigen *starken* Variante der derivativen Verantwortung, für die keine direkte Beteiligung des betreffenden Individuums erforderlich ist.

Dabei wären wir, anders als im gewöhnlichen Sinn der Solidarität, nicht besonders verpflichtet, den Mitbürgern besonders zu nützen bzw. uns besonders um ihre *Wohlfahrt* zu sorgen; im Gegenteil, wir würden sie mit einer bestimmten moralischen Erwartungshaltung konfrontieren, wir würden ihnen mit bestimmten Ansprüchen, die sich aus den Ansprüchen von Personen ableiten, die nicht Mitglieder unserer Gemeinschaft sind, gegenübertreten; wir wären dann eher um eine Art des *moralischen Wohlergehens* der anderen Mitglieder unserer für unsere eigene Identität als Rechtsperson konstitutive politische Gemeinschaft besorgt (vgl. TJ § 86: *The Good of the Sense of Justice*, 567 - 577). Wir wären an einer allgemeinen Befolgung beispielsweise einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit im Namen der Opfer der Ungerechtigkeiten innerhalb und außerhalb unserer Gemeinschaft interessiert. Das Phänomen der *speziellen Verpflichtung auf der kollektiven Handlungsebene* ist dem für unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff charakteristischen Phänomen der speziellen Verpflichtung für das Wohlergehen von Nahestehenden wenigstens in formaler Hinsicht ähnlich; doch der Inhalt dieser speziellen Verpflichtungen ist nun ein anderer, er ist den individualistischen speziellen Verpflichtungen geradezu entgegengesetzt. Denn wir haben auch spezielle Verpflichtungen gegenüber denjenigen, die nicht Mitglieder unserer Gesellschaft sind, sie vor den moralischen Fehlern und Irrtümern der Mitglieder unserer Gruppe zu schützen.

5. 5. Verheimlichen, Manipulieren, Überzeugen

Meine Diskussion der praktischen Relevanz der Moraltheorie möchte ich durch einen Blick auch auf das Verhältnis von theoretischem Vernunftgebrauch und politischen Verhältnissen, die den Vorstellungen einer idealen Moraltheorie nicht entsprechen, vervollständigen. Vom Kriterium der Öffentlichkeit, das dem Vertragstheoretiker Rawls am

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herzen liegt, und von den selbstzerstörerischen Zügen mancher Moraltheorien, auf die nicht erst Parfit aufmerksam gemacht hat, war bereits mehrfach die Rede; bevor ich mich im nächsten Kapitel der Struktur der politischen Vernunft zuwende, in der auch die theoretische Rationalität ihren Platz zugewiesen bekommt, möchte ich einen speziellen Punkt aufgreifen, der das Verhältnis verschiedener Vernunftvermögen in nicht-idealen Verhältnissen betrifft. Er wird vor allem dann eine Rolle spielen, wenn wir die motivationale Dynamik der politischen Vernunft abhandeln.

Ich habe (in Abschnitt 1. 3.) eine Unterscheidung von öffentlicher und politischer Vernunft eingeführt, die eine Unklarheit in Rawls' Konzeption des politischen Vernunftgebrauchs beseitigen helfen sollte; entsprechend dieser Unterscheidung mag es durchaus öffentliche Gründe geben, die nicht als politische Gründe verstanden werden können. Dennoch mag in nicht-idealen Verhältnissen bei der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien der Gebrauch dieser öffentlichen Gründe in einer politischen Argumentation notwendig erscheinen. Rawls (1993c; vgl. den ähnlichen Begriff einer toleranten oder nicht-restriktiven Neutralität bei Habermas FG, 375ff.) unterscheidet hierzu eine *weite* und eine *enge* Sicht der öffentlichen Vernunft; diese Unterscheidung trifft sich ziemlich genau mit meiner Unterscheidung von öffentlicher Vernunft *tout court* und politischer Vernunft. Rawls behauptet nämlich, daß es manche Umstände erlauben oder erfordern, etwa religiöse Gründe aus umfassenden und allgemeinen Doktrinen des Guten in die politische Argumentation einzuführen, sie können unter der Bedingung in den politischen Diskurs eingeführt werden, daß sie zur Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft beitragen und eine Selbstbeschränkung auf eine bloß *enge* Sicht der öffentlichen Vernunft unter diesen Umständen wirkungslos bleiben müßte (PL, 152f.).

Zwar überschreiten wir dann die Grenzen einer ausschließlich vertragstheoretischen Begründungsstrategie, doch tun wir das um eines auch aus vertragstheoretischer Perspektive legitimen Zweckes wegen. Insofern die Grundlagen der Argumentation dabei dem Diskussionspartner offengelegt werden, kann man in diesem Fall nicht von Manipulation sprechen; denn ich appelliere hier nur an gute, gemeinsam anerkannte Gründe, die unter idealen Umständen nicht als deren Bestandteile zur Struktur der politischen Vernunft gezählt werden könnten. Einen Schritt in Richtung *Manipulation* geht man erst dann, wenn man an öffentliche Gründe (an Gründe also, die in umfassenden Konzeptionen des guten Lebens wurzeln) appelliert, die man selbst nicht teilt; unter der Bedingung, daß wir unsere eigenen, abweichenden Prämissen offenlegen, können wir dann andere Personen durch Argumente,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die aus ihrer eigenen umfassenden Konzeption eines guten Lebens abzuleiten sind, davon zu überzeugen versuchen, daß auch sie die gemeinsame Basis einer öffentlich-politischen Vernunft bekräftigen können:

"We reason from what we know or believe are others' basic views and try to convince them, that despite what they appear to think, they can indeed endorse the shared basis of public reason." (Rawls 1993c, 13)

Nachdem wir unsere eigenen Prämissen offengelegt haben, ist diese Form der Überzeugungsarbeit von einem *Manipulationsversuch* zu unterscheiden, der nur mittels *Geheimhaltung* entscheidender Informationen erfolgreich sein kann. In einer ungerechten Gesellschaft ist der Appell an eine umfassende Moraldoktrin also zulässig. Rawls erinnert hier an den Kampf der Abolitionisten gegen die Institution der Sklaverei, für die der Appell an bestimmte religiöse Überzeugungen ein wichtiges Instrument im Rahmen ihres politischen Engagements darstellte.

"They did not violate the idea of pulic reason, because in each case their comprehensive religious doctrines supported basic constitutional values. ... and because given the religious views of many citizens in society, pointing out the religious basis of those values gave a special force and urgency to their appeal. And indeed, this special force and urgency may have been essential in making the historic changes that eventually came about." (Rawls 1993c, 10f.)

Ist mit ausschließlich politischen Begründungen im Falle von religiösen Menschen wenig zu bewirken, dann kann es legitim sein, zum Zwecke der politischen Gerechtigkeit mit Hilfe auch religiöser Gründe zu argumentieren - gerade wenn sie die Inhalte einer kontraktualistisch fundierten Konzeption der politischen Gerechtigkeit bekräftigen helfen. Bei Richard William Fogel begegnen wir einem ähnlich gelagerten und gerade für die Zwecke unserer Untersuchung sehr interessanten Fall; denn ihm stellt sich - in der Nachfolge der Abolitionisten - die Frage, ob die Gegner der Sklaverei denn an utilitaristische Begründungen appellieren durften, um den Utilitaristen von der Notwendigkeit zur Abschaffung der Sklaverei zu überzeugen. Mit diesem strategiepolitischen Problem beschäftigt sich Fogel am Ende seiner empirischen Untersuchung über die Institution der Sklaverei in den Vereinigten Staaten.

Nun ist es einerseits so, daß Fogel nachgewiesen hat, daß es durchaus utilitaristische Gründe für die Beibehaltung der Sklaverei gegeben hätte; nur war man im 19. Jahrhundert allgemein der Auffassung, daß die Sklaverei der allgemeinen wirtschaftlichen Prosperität, dem größtmöglichen Gesamtnutzen eher im Wege stand; und erst recht ging man nachher davon aus, daß eine utilitaristische Denkweise eigentlich tatsächlich die Abschaffung der Sklaverei befürworten müßte. Doch vielleicht läßt sich dieser Fehler auf eine erfolgreiche politische Strategie der Abolitio-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisten im 19. Jahrhundert zurückführen, die ganz einfach (ob bewußt oder nicht) mit einer Lüge großen Erfolg hatten; sie verzichteten auf eine Konversion des Utilitaristen zum religiös oder naturrechtlich begründeten Gedanken der gleichen Menschenwürde und nahmen vielmehr die utilitaristischen Grundlagen selbst zur Hilfe, um ihre politischen Gegner von ihren eigenen Zielen zu überzeugen. Eine Manipulation würde hier nur dann vorliegen, wenn diese Lüge bewußt eingesetzt wurde, was aber eher unwahrscheinlich ist; wenn die Abolitionisten dagegen guten Glaubens vorgingen, haben wir nur den erweiterten Gebrauch der öffentlichen Vernunft, den auch schon Rawls bei der religiösen Argumentation der Abolitionisten angesprochen hat.

Fogel fragt sich nun zurecht, ob diese Strategie des politischen Kampfes auch dann zulässig ist, wenn sie eine Lüge beinhaltet: die von ihm entlarvte Lüge nämlich, daß etwa der Utilitarismus tatsächlich gleiche Rechte für alle Menschen zum Resultat haben muß. Denn die Abolitionisten dramatisierten die Übel der Sklaverei mit Hilfe von ihnen fernstehenden und darüber hinaus auch noch empirisch falschen utilitaristischen Argumenten, die Benutzung falscher Argumente ist dann tatsächlich nur noch manipulativ und deshalb auch unmoralisch.

"The dilemma arose out of the exigencies of politics that led leaders of a just cause to compromise principles, joint arms with opportunists, accept immoral propositions, misrepresent their ideals, disguise their real goals, and deliberately mislead, not for careerist advancement or financial gain ... but to strike down an exceedingly evil foe. Time and again moral crusaders found that they could vanquish sin only by sinning... To speed persuasion they sought to dramatize the evils of slavery and to win converts on grounds requiring less than full commitment to the abolitionist creed. Although dramatization led not only to exaggeration but also to deception, the cause was moral and the intention was virtuous. It was deception that harmed only the slaveholders. To build coalitions that were wider than their ideological base leaders of the crusade were sometimes forced to disguise their ultimate aims and misrepresent their true beliefs." (Fogel 1989, 407)

Der Kampf für die politische Gerechtigkeit wird unter Umständen selbst die Kompromittierung der moralischen Integrität einer Person erfordern; unter Umständen mögen in nicht-idealen Verhältnissen Täuschungen des Gegners das einzige Mittel sein, um einen Transitionsprozess überhaupt in Bewegung zu bringen. So wie Fogel uns den Fall präsentiert, lügt der Abolitionist hier in einem doppelten Sinne; zunächst lügt er in einem empirischen Sinn, indem er behauptet, daß die Sklaverei letztlich eine ineffiziente soziale Institution ist, die nicht den maximalen Gesamtnutzen realisieren hilft, doch daneben lügt er in dem Sinn, als er utilitaristische Gründe in die politische Debatte mit einflie-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßen läßt, an die er selbst gar nicht glaubt. (Er legt ja nicht offen, wie es Rawls fordert, daß er die Prämissen der utilitaristischen Argumentationsweise *nicht* teilt.) Für den politischen und moralischen Zweck der Abschaffung der Sklaverei mag das ein erfolgversprechendes Mittel sein; doch neben den Bedenken bezüglich seiner Moralität birgt dieses Mittel die Gefahr, daß man zum Schluß selbst nicht mehr die eigenen Lügen von der Wahrheit unterscheiden kann. Denn die effektivste Strategie ist natürlich immer die eigene Glaubwürdigkeit, und die ist hier nur durch eine Selbsttäuschung zu realisieren; in dieser Situation mögen sich, wie gesagt, heute eben viele Kollegen von Fogel befinden, die immer noch von der Ineffizienz der Institution der Sklaverei überzeugt sind.

Die Frage nach der praktischen Relevanz einer Moraltheorie stellt darauf ab, inwieweit eine vernünftig begründete Moraltheorie mit dem Faktum der Unvernunft in der realen Welt zurechtkommen kann. Der Unvernunft sind im Gegensatz zur Vernunft keine Grenzen gesetzt; sie tritt in allen möglichen Schattierungen auf allen möglichen Gebieten des menschlichen Urteilens und Handelns auf. Wir interessieren uns dabei vor allem für verschiedene formen der Irrationalität und der Immoralität in der psychologischen Konstitution des Subjekts und der politischen Verfaßtheit eines Gemeinwesens. In die Strukturbestimmung der politischen Vernunft gehen neben den heterogenen temporalen und sozialen Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit auch die Frage nach der personalen und politischen Ausbildung von Verantwortungseinheiten mit ein. Die verschiedenen Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit verweisen gerade auf das Problem der Konstitution auch der entsprechenden Verantwortungseinheiten; die moralisch relevante Berücksichtigung verschiedener Lebensabschnitte jenseits der prudentiellen Konzeption der Rationalität ist im Zusammenhang mit der Ausbildung einer personalen Autonomie zu sehen; die gerechte Verteilung von Grundgütern an verschieden Personen ist im Zusammenhang mit der Ausbildung der politischen Autonomie eines Gemeinwesens zu sehen.

Der Utilitarismus kann nun innerhalb dieses Rahmens dem Kontraktualisten vorwerfen, daß die Vertragstheorie eben nicht mit diesem Faktum der verschiedenen Formen der Irrationalität, die in der wirklichen Welt auftreten, umgehen kann. Die Vertragstheorie sei demnach praktisch irrelevant sowohl was ihr Anwendungsgebiet für die einzelne Person als auch für die Politik insgesamt angehe. Dagegen habe ich in diesem Kapitel zu zeigen versucht, daß die Idee des Gesellschaftsvertrags durchaus über Ressourcen verfügt, die ihre praktische Relevanz in nicht-idealen Umständen gewährleisten können. Insbesondere hat man

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich dabei mit dem Begriff, der Reichweite und den verschiedenen Subjekten der politischen Verantwortung innerhalb eines Gemeinwesens zu beschäftigen. Innerhalb dieses Dikussionsrahmens war es meine Absicht, einen Weg zu öffnen, der über eine bloße Dichotomie zwischen einer rein individualistischen, aber wirkungslosen und einer rein kollektivistischen, aber potentiell unkontrollierbaren und anonym-subjektlosen Verantwortung hinausführt. Dagegen habe ich hier versucht, einige Elemente einer komplex strukturierten Konzeption der hierarchisch differenzierten, arbeitsteiligen und distributiven Konzeption der Verantwortlichkeit innerhalb eines politischen Gemeinwesens miteinander in Beziehung zu setzen.

Diese Konzeption soll den Schwierigkeiten der Anwendbarkeit einer Moraltheorie zuletzt auch mittels eines selbstreferentiellen Verantwortungsbegriffes begegnen, der die Errichtung und Erhaltung einer den jeweiligen Problemen adäquaten Handlungsinstanz zum vordringlichsten Inhalt hat. Der willensschwache Mensch wird nicht von fremden Zwängen überwältigt und bleibt für seine Handlungen verantwortlich; denn selbst wenn er gegen sein bestes Urteil handelt, tut dies der Intentionalität und der Möglichkeit, anders zu handeln, keinen Abbruch. Ebenso ist ein Gemeinwesen nicht der Verantwortung für die Konstitution einer politischen Handlungsinstanz enthoben, die über die entsprechende Macht verfügt, um das moralisch Gebotene in die Praxis umzusetzen. Damit wird nicht in Zweifel gestellt, daß es sowohl für den Einzelnen wie auch für Gesellschaften Grenzen des Machbaren gibt; doch stellen diese Grenzen keinen legitimen Vorwand dafür dar, eine Konzeption der gerechten Verteilung der personalen und politischen Verantwortung zu ignorieren.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Die Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien

Nachdem wir drei utilitaristische Argumentationsstrategien gegen die grundlegende Intuition des Vertragstheoretikers betrachtet haben, wollen wir in diesem und im folgenden Kapitel die verschiedenen Diskussionsfäden wieder zusammenführen und eine systematische Antwort auf diese drei Anfragen utilitaristischer Provenienz erarbeiten. Mit der Idee des politischen Liberalismus läßt sich den utilitaristischen Herausforderern entgegnen, daß sie die Grundlagen ihrer eigenen Kritik nicht hinreichend reflektiert haben; dabei ist es die Idee des Gesellschaftsvertrags, die der Struktur des Argumentierens hinsichtlich des Inhalts, des Status, der Stabilität und der Reichweite einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit ihre Einheit und Kohärenz gibt. Diese Struktur ist durch eine doppelte Unterscheidung in verschiedene Modi (rein versus empirisch) und verschiedene Anwendungsbereiche (theoretisch versus praktisch) unseres Vernunftgebrauchs zu kennzeichnen. Die an diese Strukturbestimmung anknüpfende Hauptthese lautet, daß trotz der Unmöglichkeit eines direkten und unmittelbaren Nachweises des reinen praktischen Modus des Gebrauchs der Vernunft in der Politik alle Versuche, diesen Modus auf andere Modi oder andere Anwendungsbereiche des Vernunftgebrauchs zu reduzieren, von ihren eigenen Prämissen her entkräftet werden können. Die Struktur der politischen Vernunft erlaubt eine immanente Kritik jedes Versuchs, eine Reduktion des Vernunftgebrauchs auf nur eine einzige Quelle durchzuführen.

Zum strategischen Zweck der Präsentation der Idee des Gesellschaftsvertrags, aber auch zum Zwecke der Fortführung einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den utilitaristischen Herausforderern soll uns daher die metaphysische Herausforderung Parfits zur Klärung des Sinngehalts der Rawlsschen Intuition einer Verschiedenheit von Personen dienen. Die kompatibilistische Kritik wird uns anschließend Gelegenheit geben, uns über den spezifischen Status dieser moralischen Intuition Rechenschaft abzulegen. Und die sich auf die Frage nach der praktischen Relevanz stützende Herausforderung wird uns in einem abschließenden Kapitel zur Dynamik der Vernunft erlauben, uns über die Reichweite dieser Intuition bezogen auf nicht-westliche kulturelle

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontexte und nicht-ideale Verhältnisse Gedanken zu machen. Das Hauptergebnis dieser Untersuchung besteht somit in einer präziseren und teilweise auch modifizierten Artikulation des Inhalts, in einem vertieften und pluralistisch erweiterten Verständnis des Status' und in einer qualifizierten Ausdehnung der Reichweite der Struktur politischen Argumentierens.

In einem ersten Abschnitt möchte ich hier den Begriff des *politischen Konstruktivismus* einführen, mit dessen Hilfe Rawls seinen vertragstheoretischen Ansatz charakterisiert und gegenüber anderen Ansätzen wie etwa dem eines *rationalen Intuitionismus* abgrenzt (6. 1.). Die beiden folgenden Abschnitte gehen dann näher auf die Frage ein, von welcher Idee der Person und von welcher Konzeption eines fairen Systems der gesellschaftlichen Kooperation wir bei der kontraktualistisch-konstruktivistischen Prozedur ausgehen. Zunächst will ich mich mit der politischen Konzeption der Person beschäftigen, die dem konstruktivistischen Ansatz von Rawls zugrunde liegt; damit wird eine erste Antwort auf Parfits revisionäre Metaphysik der Person gegeben (6. 2.). Anschließend wende ich mich dem entscheidenden Begriff *eines fairen Systems der sozialen Kooperation* zu, der in einer Anwendung und Erweiterung dieses Ideals der Person auf den Bereich der interpersonalen Beziehungen besteht (6. 3.). Zuletzt werde ich mich in diesem Kapitel mit dem Postulat der *Öffentlichkeit* als unentbehrlichem Bestandteil eines fairen Systems der sozialen Kooperation auseinandersetzen und unsere Aufmerksamkeit auch deshalb verdient, weil es näherhin das Verhältnis von praktischem und theoretischem Vernunftgebrauch betrifft (6. 4.).

6. 1. Konstruktivismus versus Intuitionismus

Der *politische Konstruktivismus* stellt eine neue Konzeption der alten Idee des *Gesellschaftsvertrags* dar. Selbst wenn bei Rawls in letzter Zeit nur noch wenig vom Utilitarismus als Theoriealternative zur Vertragstheorie die Rede ist, so läßt sich die Genese des politischen Konstruktivismus nicht zuletzt als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit unseren utilitaristischen Diskussionspartnern begreifen; durch das Verfahren des *politischen Konstruktivismus*, das den *Urzustand* keineswegs ersetzt, sondern mit einem Fundament versieht und in manchen Einzelheiten genauer spezifiziert, werden die Inhalte einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit bestimmt. Näherhin erlaubt diese Konstruktion eine bestimmte Vorstellung der Person und eine bestimmte Vor-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellung über die gesellschaftliche Rolle der Moralität mit den ersten Prinzipien der Gerechtigkeit zu vermitteln.

"Political constructivism is a view about the structure and content of a political conception. It says that once, if ever, reflective equilibrium is attained, the principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a certain procedure of construction (structure)... This procedure, we conjecture, embodies all the relevant requirements of practical reason and shows how the principles of justice follow from the principles of practical reason in union with conceptions of society and person, themselves ideas of practical reason." (PL, 89f.)

Wir haben gemeinsame Überzeugungen hinsichtlich dessen, was es bedeutet, als freie und gleiche Personen in einer gerechten Gesellschaft zusammenzuleben; ausgehend von dieser Vorstellung der Personen als gleicher und freier Staatsbürger werden die Prinzipien der Gerechtigkeit *konstruiert*. Auf den Pfeilern einer politischen Konzeption der Person und einer Idee der fairen gesellschaftlichen Kooperation wird eine Struktur des politischen Argumentierens errichtet, die ihrerseits wiederum bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien trägt. Die Konzeption der Person und die Idee der fairen Kooperation bilden die Grundlagen, die politische Konstruktion geht von diesen Ideen aus, und die Gerechtigkeitsprinzipien stellen schließlich das inhaltliche Ergebnis dieses Verfahrens dar. Dessen Struktur betrifft den Zusammenhang, der die Konzeptionen der Person und der gesellschaftlichen Kooperation mit den Gerechtigkeitsprinzipien verknüpft; dabei stehen natürlich Inhalt und Struktur einer Gerechtigkeitskonzeption in einer unmittelbaren Verbindung; die Gerechtigkeitsprinzipien werden vom Konstruktionsverfahren getragen, und letzteres muß sich im Gegenzug auch daraufhin überprüfen lassen, ob die von ihm generierten Prinzipien im Überlegungsgleichgewicht mit unseren wohlüberlegten moralischen Urteilen im Einklang stehen.

Die Idee des politischen Konstruktivismus gewinnt nun an Profil, wenn man sie mit rivalisierenden Theorien über den Ursprung und die Legitimation von Gerechtigkeitsprinzipien kontrastiert; Aufgabe des vorliegenden Abschnitts soll es deshalb sein, die Unterschiede zunächst des *Konstruktivismus* zum *Intuitionismus* deutlich zu machen. Nach dieser grundsätzlichen Unterscheidung wollen wir uns dann näher mit dem Unterschied eines *spezifisch politischen* gegenüber einem *allgemein moralischen Konstruktivismus* beschäftigen. Im Gegensatz zum Konstruktivisten nimmt der *rationale Intuitionist* oder - diese beiden Begriffe werden hier synonym verwendet - *der moralische Realist* an, daß uns so etwas wie eine moralische Ordnung unabhängig von unserer geistigen Ausstattung vorgegeben ist. Die theoretische Vernunft fungiert

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für den Realisten dabei als das Vermögen, das uns zur Erkenntnis dieser Ordnung befähigt (PL, 91); der Ursprung oder die Quelle der Gerechtigkeit liegt in dieser vorgegebenen Welt moralischer Tatsachen. Im Gegensatz zum Konstruktivismus setzt diese Sicht eines moralischen Realismus eine Priorität der theoretischen Vernunft gegenüber der praktischen Vernunft, einen *Vorrang des Wissens* gegenüber dem *Wollen* voraus.[47]

Rawls verwirft diese epistemologische Konzeption der Rechtfertigung der Moralität und nimmt sich hierbei eine bestimmte Auffassung der Person zu Hilfe, der moralische Realismus bedarf nicht mehr als der Idee des Selbst als bloß *Wissendem*, was nach Rawls eine karge (*sparse*) Auffassung der Person (PL, 92 und 1989, 97). Auf verschiedene Weise haben wir Elemente dieser kargen Konzeption der Person bereits in den Moraltheorien von Parfit, Hare und Hardin gefunden; denn sowohl für Parfit als auch für Hare hatte die Rede von der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien wesentlich mit einem speziellen *Wissen* zu tun, nicht mit einer freien *Wahl*, einer *Entscheidung*, dem Ausdruck eines für den Urzustand charakteristischen *rationalen Wollens*. Sowohl bei Parfit wie bei Hare bedurfte es einer Gleichverteilung dieses Wissens zwischen allen Mitgliedern der Gesellschaft nicht; grundsätzlich hegen sie keine Bedenken gegen eine *esoterische* Form der Moralität, die letztlich nur den *happy few* kognitiv zugänglich ist, dennoch für alle gleichermaßen gilt. Ob es sich, wie bei Parfit, um spekulatives, metaphysisches Wissen handelt, oder ob es, wie bei Hare und Hardin, um empirisches Wissen der Umstände und Folgeerscheinungen bei der Anwendung moralischer Normen geht, in beiden Fällen sollen moralische Fragen durch einen Verweis auf die höhergeordnete Expertise von wenigen Eingeweihten beantwortet werden können. Die *personale Heteronomie*, die diese Unterordnung der Selbstbestimmung unter eine vorgegebene Ordnung von Fakten und Werten zur Folge hat, ist nur die eine Sache; selbst die Experten fundieren die Gerechtigkeitskonzeption

[47] Habermas zufolge haben moralische Urteile zwar einen *kognitiven Gehalt* (1996, 11; FG, 130), doch bezieht sich deren Anspruch auf Richtigkeit nicht auf eine dem Menschen vorgegebene Welt moralischer Tatsachen. So grenzt sich Habermas auch gegenüber einem moralischen Realismus ab (1996, 21). Zudem kommt moralischen Urteilen - anders als bei manchen Spielarten des moralischen Realismus - nur eine schwache Motivationskraft zu, und deshalb bedarf die Vernunftmoral auch der Ergänzung durch das Recht (FG, 146 - 148). Tugendhat lehnt dagegen die Vorstellung eines kognitiven Gehalts moralischer Urteile ab und beschränkt sich auf eine „Grundlegung" der Moral in den *empirischen Motiven* der Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft (1993, 79ff.). Rawls nimmt hier insofern eine agnostische Zwischenposition ein, als er weder am *Wahrheitsgehalt* der Normen seiner Konzeption einer *politischen* Gerechtigkeit interessiert ist, noch aber die Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien allein auf die faktisch vorhandenen, *empirischen* Motive der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft reduzieren will.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht auf ihrem eigenen autonomen Willen, sondern haben sich den Tatsachen, den Fakten zu unterwerfen. Auch die Prinzipien der politischen Moralität sind nämlich für den Intuitionismus das Ergebnis der Ausübung eines theoretischen Vernunftvermögens, nicht aber das Resultat einer *Selbst-Gesetzgebung*, der Ausübung eines Vermögens zur kollektiven *Autonomie*; und damit droht auch die Gefahr einer *politischen Heteronomie*:

"The conception of the person as knower is both private and hierarchical, supporting fanaticism and elites. If knowing is held to be the fundamental human act, those claiming superior knowledge will find it easy to defend a right to make fundamental political decisions for others." (Neiman 1994, 117)

Diese Überlegungen betreffen allein den epistemologischen Status einer Moraltheorie; sie präjudizieren nicht deren Inhalte; denn der moralische Realismus kann das Fundament einer Moraltheorie der Politik bilden, die den Schutz individueller Rechte vor die Maximierung des Gesamtnutzens setzt.[48] Für einen moralischen Realisten, der etwa Lustzustände als *objektiven* Wert und Schmerzzustände als *objektives* Übel ansieht, und zwar unabhängig davon, welcher Person diese Zustände zugeschrieben, von wem sie akzeptiert, wem sie auferlegt worden sind und welche spezifischen Inhalte sie haben, kann gerade der Utilitarismus als adäquate Moraltheorie gelten; die Person erscheint dann, so Rawls, als bloßer *Container* von Lust- bzw. Unlusterfahrungen:

"The conception of the person represented here is that of a container-person: persons are thought of as places where intrinsically valuable experiences occur, these experiences being counted as complete in themselves. Persons are, so to speak, holders for such experiences. It does not matter who has these experiences, or what is their sequential distribution among persons. ... the only thing that counts is the net total held by all container-persons together." (1975b, 17)

Neiman streicht die möglicherweise inakzeptablen, politischen Konsequenzen dieser Humeschen Sicht der Person heraus:

"This Humean conception leads to heteronomy not only in the Stoic sense of individual enslavement to a series of sensual desires. Even more threatening is the fact that the concept of the person as, fundamentally, a bundle of desires leads inevitably to the conclusion that the best form of government is that which

[48] Die Moraltheorien Dworkins und Nagels sind als Beispiele eines anti-utlitaristischen moralischen Realismus zu nennen; aber der moralische Realismus kann ebenso gut zu einer utilitaristischen Moraltheorie wie etwa derjenigen von Sidgwick oder Brink führen (Schneewind 1977, 370 und 420; Rawls 1989, 96). Umgekehrt ist übrigens der Konstruktivismus auch mit einer utilitaristischen Gesamtnutzenmaximierung (Harsanyi 1976) in Einklang zu bringen. Für Rawls stellt sich jedoch von Anfang an die Aufgabe, eine Theorie der Gerechtigkeit jenseits von *Utilitarismus* und *Intuitionismus* zu entwerfen (TJ § 7: *Intuitionism*, 34 - 40; vgl. Rawls' Vorwort zu Sidgwick 1981 und PL, xv).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

most nearly satiesfies them which is, Kant argues, paternalistic despotism." (1994, 117f.)

Der Utilitarismus kann also ein Bündnis mit einem metaphysisch abgestützten, moralischen Realismus eingehen; die *empirisch praktische* Vernunft, die von unseren Wünschen, Bedürfnissen und Interessen ausgeht, kann mit der *spekulativ theoretischen* Vernunft koalieren und Lust und Leid, Freude und Enttäuschungen von dieser zu den einzig moralisch relevanten *Fakten* dieser Welt erklären lassen. Diese geben dann die wesentlichen *Werte*, die normativen Richtlinien für unser Handeln vor. Auf diese Weise kann die Ethik eine Grundlegung in der Welt der Natur finden (Korsgaard 1996b, 146). Doch ist diese Allianz natürlich genauso fragwürdig wie ihre einzelnen Mitglieder: Weder die spekulative Vernunft noch die empirische praktische Vernunft (noch zuletzt auch die fehlerhafte und begrenzte empirische theoretische Vernunft!) können sich an die Stelle des Bewußtseins unserer Freiheit setzen. In der Ausübung unserer Freiheit, die nicht von der spekulativen Metaphysik abhängig ist und sich auch nicht bloß an unseren Wünschen und Bedürfnissen orientieren muß, kommt eine Unabhängigkeit unseres reinen praktischen Vernunftvermögens zum Ausdruck, welches auch nicht Gegenstand einer theoretischen Beweisführung sein kann; nur in der aktuellen Ausübung kann es ein Zeugnis von diesem besonderen praktischen Vermögen ablegen.[49]

Aufgrund der Schwierigkeiten, die der inflationäre Gebrauch von Begriffen wie Metaphysik, Intuitionismus und Kognitivismus in der neueren Diskussion mit sich gebracht hat, möchte ich hier eine doppelte

---

[49] Wenn sich Rawls dagegen auf moralische Intuitionen stützt, so kann man ihn deshalb nicht als Intuitionisten im Sinne eines moralischen Realisten bezeichnen. Rawls' Intuition beinhaltet keinen starken Wahrheitsanspruch über moralische oder metaphysische Tatsachen (PL, 94); außerdem will er seine Theorie von Intuitionen weitgehend unabhängig machen: *"The dependence on intuition can be reduced by posing more limited questions and by substituting prudential for moral judgment. .. The task is that of reducing and not of eliminating entirely the reliance on intuitive judgments. There is no reason to suppose that we can avoid all appeals to intuition, of whatever kind, or that we should try to do so."* (TJ § 8, 44) Die Intuition der Verschiedenheit von Personen und die an ihre Stelle getretene politische Konzeption der Person stellen jedoch sicherlich substantielle Prämissen seiner Verfahrenstheorie der Gerechtigkeit dar. Habermas wirft Rawls daher auch vor, daß er damit keine reine prozeduralistische Gerechtigkeitstheorie mehr für sich in Anspruch nehmen könne (1995, 131); doch Rawls entgegnet Habermas, daß *„procedural justice depends on substantive justice."* (1995a, 171) Man könnte Rawls' Intuition auch als das *synthetische Apriori* seiner Philosophie der Politik verstehen, welches weder das Objekt einer privilegierten Einsicht ist, noch sich auf ein bloßes *analytisches Apriori* (eine Analyse der Bedeutung der moralischen Sprache wie bei Hare (vgl. TJ § 18, 111; Rawls 1975b, 10 - 12) noch sich zuletzt auf ein *synthetisches Aposteriori* (mit gegebenen Wünschen und Motiven als Ausgangspunkt einer Moraltheorie) reduzieren läßt.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterscheidung vorschlagen. Zunächst läßt sich in einer ontologischen Dimension ein *moralischer Realismus* von einem *moralischen Idealismus* unterscheiden, je nachdem ob man die Frage nach einer von unserem Erkenntnisvermögen unabhängigen Existenz von moralischen Fakten positiv oder negativ beantwortet. Der Realist behauptet, es gebe eine vom menschlichen Denken und Wollen unabhängige Welt der moralischen Werte. Der Idealist läßt die Welt der moralischen Werte und Verpflichtungen dagegen aus dem menschlichen Denken und Wollen hervorgehen.

Daneben kann man eine epistemologische Unterscheidung vornehmen, die auf die Möglichkeit des Erkennens und der Geltung von moralischen Werten abhebt. Ein *Kognitivist* geht dann von der Möglichkeit einer objektiven Geltung der Erkenntnis von moralischen Werten und Verpflichtungen aus. Sowohl Realisten als auch Idealisten können nun Kognitivisten sein; selbst wenn moralische Tatsachen nicht wie andere Gegenstände unserer empirischen Erfahrung in der Welt existieren sollten, kann man auch als moralischer Idealist eine objektive Geltung von moralischen Verpflichtungen postulieren. Letztlich wurzelt jedoch die nur von den Kognitivisten zugestandene Möglichkeit einer objektiven Geltung moralischer Normen im Denken oder vernünftigen Wollen des Menschen und ist damit von partikularen Interessen unabhängig. Ein *Volitionist* setzt dagegen das menschliche Wollen an die erste Stelle. Als Realist gilt ihm dieses Wollen in der Form von Attraktionen und Satisfaktionen bzw. Aversionen und Frustrationen als Faktum in der Welt, von dem er ausgeht; als Idealist ist der Volitionist dagegen nicht an der realen Existenz der Objekte des Willens interessiert; die Präferenzen sind deshalb der einzige Ausgangspunkt, der dem idealistischen Volitionisten für die Moraltheorie zur Verfügung steht.

Mit dieser doppelten Unterscheidung ergeben sich vier voneinander zu unterscheidende Positionen, die eine traditionelle Gegenüberstellung eines objektiven und kognitivistischen Realismus und eines bloß subjektiven und volitionistischen Idealismus zu vermeiden erlauben; denn nun können wir zwei zusätzliche Positionen identifizieren, die in der traditionellen Dichotomie von *Kognitivismus* versus nicht-kognitivistischem *Volitionismus* nicht erscheinen konnten: einen *volitionistischen Realismus* und einen *kognitivistischen Idealismus*. Rawls' politischer Konstruktivismus unterscheidet sich von einem moralischen Realismus einerseits und von einem volitionistischen Idealismus andererseits. Die moralischen und auch die politischen Werte und Verpflichtungen gehen bei Rawls aus dem menschlichen Denken und vernünftigen Wollen hervor; damit ist Rawls zwar einerseits einer idealistischen Position zuzuordnen, doch verlieren die moralischen Werte deshalb nicht die

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Möglichkeit ihrer objektiven Geltung. Sie können durchaus einen allgemein verbindlichen Status haben, der nicht bloß in subjektiven Präferenzen wurzelt.[50]

Wir wissen jetzt, was den Konstruktivismus gegenüber anderen Moraltheorien auszeichnet. Worin ist aber das Spezifikum des von Rawls so benannten *politischen* Konstruktivismus zu sehen? Durch vier Unterscheidungsmerkmale grenzt Rawls den politischen Konstruktivismus von einem allgemeinen *moralischen* Konstruktivismus ab. Diese dem Konstruktivismus immanente Unterscheidung ist jüngeren Datums als die *Dewey-Lectures* (KC), wo Rawls noch von einem allgemeinen *Kantischen* Konstruktivismus in der Moraltheorie spricht.

Erstens: Kants Konstruktivismus und überhaupt ein Kantischer Konstruktivismus - wie ihn Rawls in den *Dewey-Lectures* vertreten hat - ist eine *umfassende Moraldoktin*, in welcher dem Ideal der Autonomie eine regulative Rolle für alle Lebensbereiche zukommt (PL, 99). Er basiert auf der Auffassung einer *konstitutiven Autonomie*, die alle Werte und Normen aus einer Willensentscheidung hervorgehen sieht und deshalb auch in einem direkten Gegensatz zu einem moralischen Realismus steht. Sie besagt nach Rawls, *"that the so-called independent order of values does not constitute itself but is constituted by the activity, actual or ideal, of practical (human) reason itself."* (PL, 99) Rawls schreibt diese Auffassung der Kantischen Moralphilosophie zu, denn bei Kant ist es das Verfahren des Kategorischen Imperativs, in welchem unsere Handlungsmaximen auf ihre Universalisierbarkeit hin überprüft werden.

---

[50] Brinks Position (1989) wäre dagegen beispielsweise einem kognitiven Realismus zuzuordnen; Korsgaard (1996b) ist ihrerseits an der Artikulation eines volitionistischen Realismus interessiert, nach welchem moralische Fragen kein Bestandteil eines Wissens über die Welt sind. Zwar teilt sie die realistische Annahme einer ontologischen Existenz von moralischen Tatsachen, doch verwirft sie die Möglichkeit einer kognitiven Beziehung zu diesen Tatsachen. Sie sind vielmehr Resultate eines Verfahrens, die aus einem vernünftig geläuterten Wollen hervorgehen. Hare (1989b: *Ontology in Ethics,* 82 - 98) wiederum möchte auf die zweite epistemologische Unterscheidung ganz zugunsten der ersten, ontologischen Unterscheidung verzichten und sich selbst bloß dem Nicht-Deskriptivismus (in unserer Terminologie also dem Idealismus) zuordnen. Nun gibt es allerdings keinen vernünftigen Grund, wenn wir beide Unterscheidungen streng voneinander getrennt halten, auf die Unterscheidung von Kognitivismus und Volitionismus zu verzichten. Wenn wir diese feinen Unterschiede beachten, kann man einerseits Hares Kritik einer objektiven Geltung moralischer Normen zustimmen, ohne dabei aber schon in seine Kritik des Kognitivismus mit einzustimmen. Denn bei Rawls erscheint es durchaus möglich, den kognitivistischen Realismus zu verwerfen, ohne dabei auf die Möglichkeit einer objektiven Geltung von moralischen Werten und Verpflichtungen zu verzichten. Und vielleicht ist schließlich auch die *epistemologische* Unterscheidung, die die Möglichkeit einer *objektiven Geltung* moralischer Normen im Blick hat, für uns wichtiger als die *ontologische* Unterscheidung, die eigentlich bloß die relativ irrelevante Frage nach der *faktischen Existenz* von Normen und Werten betrifft.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daneben gibt es keine für sich bestehenden moralischen Tatsachen; und in den *Dewey-Lectures* behauptet Rawls: *"There are no moral facts."* (KC, 519 und 564) Wenn moralische Fakten im Sinne eines moralischen Realismus verstanden werden, leugnet Rawls deren Existenz in *A Theory of Justice*:

„On a contract doctrine the moral facts are determined by the principles which would be chosen in the original position." (TJ § 8, 45)

Gerechtigkeitsprinzipien sind ein Entscheidungsproblem, kein Erkenntnisproblem; schon in *A Theory of Justice* weist Rawls darauf hin, daß die Annahme einer notwendigen Wahrheit der Konzeption der Gerechtigkeit nicht mit deren fundamentalen Kontingenz inkompatibel ist. Kontingent sind die Prinzipien der Gerechtigkeit deshalb, weil sie Resultat einer freien Entscheidungswahl im Urzustand sind (TJ § 87, 578); die Freiheit der Wahl impliziert, daß die Parteien sich auch anders hätten entscheiden können. Von dieser dezidiert anti-realistischen Position hat Rawls sich in *Political Liberalism* auf die Position eines politischen Konstruktivismus zurückgezogen, die keine Annahmen in bezug auf die Existenz moralischer Tatsachen trifft.

Zweitens: Der politische Konstruktivismus nimmt, im Gegensatz zu einem allgemeinen moralischen Konstruktivismus, nur die Auffassung einer *doktrinären Autonomie* (PL, 99) für sich in Anspruch. Die These eines umfassenden moralischen Konstruktivismus wird für das spezielle Gebiet der Politik eingegrenzt und auch dort nur noch zum Zwecke der Präsentation und Ausarbeitung der Doktrin des Gesellschaftsvertrags, *"to provide a public basis of justification"* (ibid.), verwendet; keine Aussage soll dabei über die Konstitution aller anderen Werte getroffen werden. Sie können durch die Ausübung der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung konstituiert sein; sie könnten aber auch Ergebnis einer besonderen metaphysischen Einsicht sein. Der politische Konstruktivismus tritt daher *nicht* in einen Gegensatz zu einem moralischen Realismus, er hat sich eine andere Aufgabe gestellt hat; er weist nur den Anspruch des Intuitionismus oder des Realismus zurück, die einzig mögliche Basis einer Begründung von Prinzipien der politischen Gerechtigkeit anbieten zu können; nicht einmal die Möglichkeit einer metaphysischen Rechtfertigung der politischen Gerechtigkeit streitet Rawls direkt ab.

"The political values of justice and public reason ... are not simply presented as moral requirements externally imposed. .... In affirming the political doctrine as a whole we, as citizens, are ourselves autonomous, politically speaking. ... A political view .... is autonomous if it represents, or displays, the order of political values as based on principles of practical reason in union with the appropriate political conceptions of society and person." (PL, 98f.)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im politischen Konstruktivismus werden politische Werte als Resultat eines vernünftigen Entscheidungsverfahrens eingeführt; während der Kantische Konstruktivismus noch als anti-metaphysisch charakterisiert werden kann, nimmt erst der politische Konstruktivismus eine Position jenseits von Metaphysik oder Anti-Metaphysik ein; denn jede anti-metaphysische Haltung ist selbst eine metaphysische Stellungnahme.[51] Der politische Konstruktivismus braucht diese Frage nicht zu beantworten, denn nicht die moralischen Fakten werden durch das Konstruktionsverfahren konstituiert; und die Frage danach, welche Fakten denn auch als Gründe zählen können, wird mit Hilfe dieses Konstruktionsverfahrens beantwortet. Angelegt ist diese Idee schon in der Konzeption einer *reinen Verfahrensgerechtigkeit* (TJ § 14, 85); denn sie besagt nur, daß es letztlich kein *unabhängiges Kriterium* für die rechte Verteilung von Gütern in einer Gesellschaft gibt:

„Pure procedural justice means that in their rational deliberation the parties do not view themselves as required to apply, or as bound by, any antecedently given principles of right and justice." (PL, 73)

Vielleicht gibt es so etwas wie eine naturgegebene oder gottgewollte Verteilung, und vielleicht ist diese auch die einzig richtige; das streitet Rawls nicht ab; doch um diese Einsichten auch als mögliche Gründe anzuerkennen, müssen wir den Umweg über die Entscheidungsprozedur nehmen, die der Urzustand für uns bereitstellt, und sie dort einer Überprüfung unterziehen.

Drittens: Der Kantische Konstruktivismus nimmt die *Ideen der Person* und der *Gesellschaft* als *Konzeptionen der praktischen Vernunft* (PL, xx; vgl. Rawls 1989). Der politische Konstruktivismus nimmt diese Ideen nur als relativ unumstrittene Ausgangspunkte unserer *politischen*

---

[51] Deshalb kann Rawls den Kantischen Konstruktivismus und mit ihm auch die Diskurstheorie von Habermas als eine metaphysische Position bezeichnen: *„His logic is metaphysical in the following sense: it presents an account of what there is. And what there is are human beings engaged in communicative action in their lifeworld."* (1995a, 137) Habermas ist für Rawls deshalb Metaphysiker: *„To deny certain metaphysical doctrines is to assert another such doctrine."* (Rawls 1995a, 137 FN. 8) Hampton und Galston kritisieren Rawls' angeblich anti-metaphysische Haltung, weil sie sie mit einem Relativismus, Kontextualismus, Historizismus usw. verwechseln. Hampton spricht von einer partiellen Kapitulation von Rawls gegenüber seinen kommunitaristischen Kritikern (1989, 794); an die Stelle der Wahrheitssuche sei bei Rawls die Methode einer gesellschaftlichen Vereinbarung getreten, die sie für eine *„nonmetaphysical nununiversal justificatory method"* hält (ibid., 791f.). Galston zeigt sich darüber empört, daß Rawls die *„possibility of a transcultural truth-based political evaluation"* mit den *Dewey-Lectures* aufgegeben habe (1989, 723); denn *"to set aside in advance the quest for truth ... is to demand something that no self-respecting individual or public culture can reasonably grant."* (ibid., 726) Aus meiner Präsentation und Interpretation sollte klar werden, warum der politische Konstruktivismus nicht mit einem moralischen Relativismus gleichgesetzt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultur; sie sind *Auslegungen* dessen, was wir unter gegebenen gesellschaftlichen Umständen unter der *praktischen Vernunft* verstehen können. Die Ideen der praktischen Vernunft bedürfen einer Interpretation innerhalb eines je bestimmten kulturellen Kontextes, doch sie gehen deshalb in diesem nicht schon auf; so ist eine bestimmte, etwa liberale Konzeption der Gerechtigkeit nur jeweils eine von mehreren möglichen Interpretationen der Rolle des Konzepts der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft (TJ § 2, 10). Man könnte auch andere Konzeptionen der praktischen Vernunft zum Ausgangspunkt nehmen, und damit wäre vielleicht ein anderes Selbstverständnis der Person die Basis des Konstruktionsverfahrens.[52]

Viertens: Der letzte Unterschied besteht in einer anderen Zielsetzung; der politische Konstruktivismus will eine gemeinsame Basis der Rechtfertigung von Prinzipien der Gerechtigkeit unter den gegebenen Umständen eines vernünftigen Pluralismus finden und etablieren (PL, 100). Kant sehe die Aufgabe der Philosophie dagegen in einer Apologie des Vernunft-Glaubens; er ziele darauf ab zu demonstrieren, daß die Vernunft allein die höchste Instanz sein könne, *"as alone competent to settle all questions about the scope and limits of its own authority."* (PL, 101) Von der Vorstellung der Vernunft als eines Gerichtshofes, vor dem die widerstreitenden Rechtsansprüche verschiedener Parteien überprüft und geschlichtet werden sollen, hat sich Rawls insofern verabschiedet, als die Vernunft für ihn selbst nur eine der Parteien ist, die auf dem Gebiet der Politik mit anderen Parteien in Konkurrenz treten kann. Allerdings kann der Vorschlag, den Rawls mit Hilfe eines Appells an die Vernunft ausarbeitet und den anderen Parteien zur Überprüfung unterbreitet, auch von diesen anerkannt werden; eine übergeordnete Instanz, die den letzten Schiedsspruch auszusprechen hätte, stellt die Vernunft für Rawls jedenfalls nicht mehr dar. Uns stehen allein die Ideen von Personen als freier und gleicher Teilnehmer an einem fairen Schema der sozialen Kooperation als relativ vernünftige Ausgangspunkte einer Konstruktion der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit zur Verfügung.

---

[52] Nach Scheffler berechtigt uns diese Vorgehensweise deshalb höchstens, von der Moralität als einem System von *hypothetischen Imperativen* zu sprechen. Nur wenn man diese Ausgangsideen akzeptiert, wird es auch rational sein, ihnen Folge zu leisten. Wenn ihnen jemand zuwiderhandelt, ist er vielleicht unmoralisch, nicht unbedingt aber schon irrational zu nennen (Scheffler 1979b, 298 und ders. 1982b, 243). Nur übersieht Scheffler hier die zentrale Bedeutung dessen, was Rawls das Vernünftige nennt und was eine nicht ohne weiteres auf hypothetische Imperative zu reduzierende Interpretation der praktischen Vernunft für die Zwecke der politischen Philosophie in unserer Gesellschaft darstellt.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Parfits metaphysische Herausforderung von Rawls gründete auf einer reduktionistischen Sicht der personalen Identität. Wie kann man von einem kontraktualistischen Standpunkt ausgehend dieser Herausforderung begegnen? Man kann das Terrain der Metaphysik meiden und abstreiten, daß der politische Konstruktivismus einer bestimmten Metaphysik bedürfe; immer noch gilt es dann aber, die Metaphysik der Person im weiten Überlegungsgleichgewicht zu berücksichtigen; denn die Prinzipien der Gerechtigkeit, die unsere wohlüberlegten moralischen Urteile fundieren, sollen sich mit anderen metaphysischen Annahmen wie auch mit den Erkenntnissen der Gesellschaftstheorie grundsätzlich vereinbaren lassen (vgl. Abschnitt 2. 3. 2.). Rawls (1975b) hat auf Parfits erste Einwürfe (von 1971 und 1973) geantwortet, daß die Moraltheorie sowohl von der *Metaphysik* als auch (gegen Hare) von einer *Theorie der Bedeutung* der moralischen Begriffe unabhängig sei; die Moraltheorie habe ihre eigenen Fragen und Aufgaben, die von einer Metaphysik der personalen Identität nicht gelöst und beantwortet werden könnten; vor allem lasse eine Metaphysik der personalen Identität, wenn sie auch Bestandteil der im weiten Überlegungsgleichgewicht zu berücksichtigenden Hintergrundstheorien ist, die Selektion von Gerechtigkeitsprinzipien unterbestimmt:

„The conclusions of the philosophy of mind regarding the question of personal identity do not provide grounds for accepting one of the leading moral conceptions rather than another. Whatever these conclusions are, intuitionism and utilitarianism, perfectionist and Kantian views, can each use a criterion of identity that accords with them." (Rawls 1975b, 15; vgl. Daniels 1996, 128)

Wir haben bereits bei der Diskussion von Parfits revisionärer Metaphysik der Person gesehen: Selbst eine reduktionistische Auffassung der personalen Identität erlaubt nämlich keine eindeutige Ableitung einer utilitaristischen Gerechtigkeitskonzeption; sie ist bereits als Grundlage für eine Kritik der Rationalitätstheorie der Klugheit nicht hinreichend. Parfits Kritik der prudentiellen Konzeption der Rationalität ist *falsch*, denn die Prämisse einer reduktionistischen Sichtweise der personalen Identität erlaubt es nicht, die praktische These zu entkräften, daß wir Grund haben, uns mehr um unsere eigene Zukunft als um das Wohlergehen anderer Menschen zu sorgen. Letztlich hängt das von der *Konzeption des guten Lebens* ab, die wir annehmen und verfolgen; diese *ethische* Frage steht sicherlich in einem komplexen Zusammenhang mit metaphysischen Problemen der personalen Identität, sie erlaubt jedoch

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht ein einfaches Ableitungsverhältnis zu postulieren. Man kann andererseits versuchen, der metaphysischen Herausforderung, die Triftigkeit der metaphysischen Herausforderung zu bestreiten. In Rawls' politischer Konzeption der Person ist nun eine Reinterpretation des Sinngehalts der Verschiedenheit von Personen und damit auch eine Beantwortung und direkte Zurückweisung des metaphysischen Revisionsversuchs durch Parfit zu finden. Wir haben hier eine modifizierte Fassung des Verhältnisses von Rationalität und Moralität, die sich im Begriff des Vernünftigen (*reasonable*) zwar einerseits anzunähern beginnen, dabei jedoch nichts von ihrer je spezifischen Eigenheit verlieren und immer noch den bereits für unsere Ausgangsintuition charakteristischen Grad der Differenz und Irreduzibilität aufweisen, der für die Bestimmung eben der Alternativposition zum Utilitarismus entscheidend gewesen ist.

Nur wurzelt dieser strukturelle Zusammenhang von Rationalität und Moralität nun nicht mehr in einem bestimmten Typus des Verhältnisses zwischen verschiedenen Personen. Rawls verwurzelt die Rationalität und die Moralität in den zwei sogenannten moralischen Fähigkeiten der politischen Person; er setzt diese beiden Fähigkeiten zu je einem *höchstgeordneten Interesse* der Parteien im Urzustand in Beziehung. Damit wird die Begründung einer Konzeption der Gerechtigkeit von einem Kriterium der personalen Identität unabhängig; denn ob es nun starke oder schwache Verbindungen zwischen verschiedenen zeitlichen Lebensabschnitten innerhalb des Lebens einer Person gibt, ist für die Frage nach einer wohlgeordneten Gesellschaft irrelevant geworden. Sicher gibt es empirische *Interdependenzen* oder philosophische *Affinitäten* zwischen einer bestimmten Konzeption der politischen Gerechtigkeit und einem bestimmten Kriterium der personalen Identität: Eine Gerechtigkeitskonzeption kantischer Provenienz wird eher mit einem stärkeren Begriff der personalen Identität in der Zeit korrelieren; und der Utilitarist kann sich mit einer schwächer ausgeprägten personalen Identität in der Zeit zufrieden geben; doch lassen sich von diesen Korrelationen nicht auf grundsätzliche Ableitungsverhältnisse schließen.

"The utilitarian conception has less need for a criterion of identity than a Kantian view; or perhaps better, it can get by with a weaker criterion of identity. For one thing, since it puts no value on the distribution of good, it does not have to worry about identities on this ground; whereas for a Kantian this is essential: the links of responsibility and contribution have to be traced through time and distribution suitably related to them. Moreover, the ideal of autonomous persons who take responsibility for their fundamental aims over the span of a life is an ideal that envisages a far greater period of time than the extension of the longest complete and valuable experience recognized by the utilitarian theory; and so we must conceive of identities as stretching over much longer intervals. And so

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in practice a Kantian view is more dependent on personal identities; it relies, so to speak, on a stronger criterion." (Rawls 1975b, 19; vgl. Nida-Rümelin 1993, 58)

Den Zusammenhang zwischen Personbegriff und Gerechtigkeitskonzeption, das angebliche Ableitungsverhältnis von Metaphysik und Moraltheorie könnte man nämlich genauso gut umkehren; das Kriterium der personalen Identität geht dann nicht notwendigerweise der Moraltheorie voraus, sondern umgekehrt erklärt die Moraltheorie bzw. deren gesellschaftliche Implementierung ein Kriterium der personalen Identität; schließlich hängt die Konstruktion der Identität einer Person nicht zuletzt auch von der Art ihres Zusammenlebens mit anderen ab: *„To this extent, the variations among the criteria are not antecedent to moral theory but explained by it."* (Rawls 1975b, 15) Nur über den Umweg der gesellschaftlichen Mitbestimmung würde in diesem Falle der einzelne Mensch die Möglichkeit gewinnen, sein eigenes, privates Leben zu gestalten und die Verwirklichung einer bestimmten Konzeption des guten Lebens zu beeinflussen; eine bestimmte Variante der *personalen Identität* und *Integrität* in der Zeit wäre dann nur über den institutionellen Umweg der Ausübung der *politischen Autonomie* zu realisieren (vgl. Abschnitt 7. 2. 1.).

"I assume that the kind of lives that people can and do lead is importantly affected by the moral conception publicly realized in their societies. What sorts of persons we are is shaped by how we think of ourselves and this in turn is influenced by the social forms we live under. ... There is no degree of connectedness that is natural or fixed; the acutal continuities and sense of purpose in people's lives is relative to the socially achieved moral conception." (1975b, 20; vgl. Daniels 1996, 135; Scheffler HM: 8. Morality, Politics, and the Self, 133 - 145)

In verschiedenen Gesellschaften werden verschiedene Möglichkeiten realisiert, die personale Identität in der Zeit auszubilden; die Stabilisierung der Identität eines Subjekts in der Zeit hängt nicht zuletzt auch vom intersubjektiv-gesellschaftlichen und vom allgemeinen geschichtlichen Kontext ab, in dem der Mensch jeweils lebt; je nach den Erwartungen der Mitmenschen wird eine Person eine andere Einstellung zur Integration verschiedener Lebensabschnitte in einem narrativen Gesamtzusammenhang seines Lebens annehmen (MacIntyre 1981: *15. The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition,* 190ff.). Gegen die revisionistische Strategie Parfits könnten wir ebenso gut von der *Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft* ausgehen und uns dementsprechend ein bestimmtes *Kriterium der personalen Identität* in der Zeit zurechtschneidern. Dieses Argument spricht natürlich nicht *gegen* eine utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption; doch es spricht auch nicht *für* eine solche.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. 2. 1. Persona als Maske

Unabhängig von der *personalen Identität* einer Person können wir jedem Mitglied einer gerechten Gesellschaft eine *öffentliche Identität* als eines freien und gleichen Bürgers zuschreiben, dem nun bestimmte Rechte zugestanden und bestimmte Pflichten auferlegt werden können. Wenn dann jemand seine Konzeption des guten Lebens entweder radikal neu bestimmt oder auch nur kleinere Revisionen vornimmt, wenn also beispielsweise jemand zu einem neuen Glauben konvertiert, so mag er sich selbst als eine neue Person verstehen. Die Klugheitstheorie der Rationalität, die *Maximierung des Individualnutzens* also innerhalb eines Lebens, hätte dann keinen Sinn mehr, die Auffassung dessen, was überhaupt sein Nutzen ist, hat sich für diese Person grundlegend geändert und ist mit ihrer früheren Auffassung ihres Nutzens *inkommensurabel* geworden. Ihre Vergangenheit kann nicht mehr mit seiner Gegenwart und Zukunft verglichen werden; die Pluralität von unterschiedlichen Wertvorstellungen findet sich somit im Leben einer einzigen Person wieder.

Was die öffentliche Identität des Konvertiten angeht, so wird er dabei immer noch als ein und dieselbe Person angesehen werden; seine Rechte und Pflichten als freier und gleicher Staatsbürger sind von Veränderungen seiner Konzeption des guten Lebens unabhängig: *„Conversion is irrelevant to our public, or institutional, identity."* (PL, 32 FN. 34) Im Gegensatz zu Parfit, bei dem wir keine scharfe Unterscheidung zwischen der *öffentlichen Identität* einer Person als Staatsbürger und der *Identität einer Person in der Zeit* finden (Rawls JF, 242 FN. 24), grenzt Rawls diese beiden Bereiche voneinander ab; selbst bei einer so tiefgreifenden Veränderung wie dem Wechsel des religiösen Glaubens verlieren Menschen nicht ihre öffentliche Identität:

"They still have the same basic rights and duties; they own the same property and can make the same claims as before, except insofar as these claims were connected with their previous religious affiliation." (JF, 241; vgl. PL, 30f.)

In der Antike wurde der Begriff der Person in engem Zusammenhang mit der Idee einer Maske, die jemand auf der Bühne trägt, mit der Idee auch einer Rolle, die jemand im Theater spielt, gesehen; die *wirkliche* Identität des betreffenden Menschen war dabei nicht weiter von Belang. Der Begriff der Person steht daher immer auch in Zusammenhang mit einem größeren, gesellschaftlichen Ganzen, an dem die betreffende Person ihren *An-Teil* nimmt; sie spielt eine Rolle im sozialen Leben, sie hat ihre je bestimmten Rechte und Pflichten in dieser Gesellschaft (PL,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

18), ihre je eigene Identität, die sie von anderen Personen zu unterscheiden erlaubt, bleibt hinter dieser Fassade versteckt. Welches dabei die spezielle Rolle ist, die eine Person zu spielen hat, welchen Teil sie nimmt, welches ihre Rechte und Pflichten innerhalb der Gesellschaft sind, das wird von einer bestimmten Konzeption der distributiven Gerechtigkeit festgelegt; daß ihr nun ein *gleicher* Teil von Rechten wie allen anderen Personen auch zusteht, diese Idee ist dabei das kennzeichnende Merkmal einer liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Dieser gleiche Teil hängt nicht von ihrer je eigenen moralischen oder ethischen, nicht-öffentlichen Identität ab; in hierarchisch geordneten Gesellschaften, die ihre Konzeption der politischen Gerechtigkeit nach einem traditionalistischen Rechtfertigungsmuster fundieren, mag die distributive Gerechtigkeit durchaus zu einer inegalitären Zuweisung von Rechten und Pflichten an Personen gemäß ihrer gesellschaftlichen Position oder ihrer ethischen Identität führen (Rawls LP; Tugendhat 1997, 28).

Entgegen Parfits Behauptung hat die personale Identität in der Zeit nichts mit dem öffentlichen Status einer Person als Rechtssubjekt zu tun; denn die Verantwortlichkeit für Straftaten in der Vergangenheit läßt sich nicht auf einer graduellen, diskret abnehmenden Skala angeben. Sicher gibt es die Verjährung, doch kann man sich zu seiner Entschuldigung im öffentlichen Raum niemals auf ein neues Selbst berufen, das nichts mehr mit dem alten Selbst zu tun hätte; bei Parfit ist die Frage nach dem Verdienst einer Bestrafung (oder Belohnung) einer Person für deren vergangene Handlungen von den Kontinuitäten abhängig, welche die gegenwärtige Person noch an diese Handlungen einer früheren Person bindet:

„When some convict is now less closely connected to himself at the time of his crime, he deserves less punishment. If the connections are very weak, he may deserve none." (Parfit RP, 326)

Parfits Theorie der Person lauft damit aber auch die Gefahr, zu einer allzuleichten Entschuldigung für die eigene Vergangenheit mißbraucht zu werden, wenn auch die Möglichkeit des Mißbrauchs einer Theorie nie schon ein hinreichend gutes Argument gegen dieselbe darstellt. Dieser vom Begriff der moralischen Identität zu unterscheidende Begriff der öffentlichen oder politischen Identität einer Person bildet zusammen mit der Idee eines fairen Systems der sozialen Kooperation das Fundament für die Prozedur der politischen Konstruktion einer Gerechtigkeitskonzeption. Rawls hält diese Ideen nicht für die einzig möglichen Interpretationen der praktischen Vernunft; er möchte nicht ausschließen, daß andere Konzeptionen der Person und andere Vorstellungen der

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moralität in der Gesellschaft ebenfalls als vernünftig angesehen werden können. Dennoch sind diese Interpretationen nicht bloß kulturell bedingte Inhalte, die das Etikett eines moralischen Relativismus rechtfertigen würden, denn der Anspruch, eine Interpretation der praktischen Vernunft anzubieten, unterscheidet sie doch von nur kontingenten Bestandteilen einer politischen Kultur des Westens.

Die politische Konzeption der Person zusammen mit der Idee der sozialen Kooperation kann man als Entgegnung auf den metaphysischen Revisionsversuch der Intuition der Verschiedenheit von Personen von Parfit verstehen; sie dient unter anderem auch dem Nachweis, daß die Vertragstheorie nicht ein bestimmtes Kriterium der personalen Identität und eine damit verbundene *Konzeption der Rationalität* etwa als *Klugheit* voraussetzt. Sollte es jemals ein solches Voraussetzungsverhältnis gegeben haben (TJ § 9, 47), beruhte dies auf einem Mißverständnis; jedenfalls kann dieses dann korrigiert werden, ohne daß die Doktrin des Gesellschaftsvertrags dieser Korrektur zum Opfer fallen müßte. Wie schon die Intuition der Verschiedenheit von Personen drückt auch die politische Konzeption der Person ein entsprechend modifiziertes Verhältnis zwischen der Moralität und der Rationalität aus; im Vergleich zur Intuition einer Verschiedenheit von Personen springen aber auch zwei große Unterschiede ins Gesicht: Erstens haben wir nun eine Aussage über die Person selbst und nicht mehr eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen verschiedenen Personen; diese Aussage über die Person soll uns ermöglichen, in bestimmten Grenzen von der Verschiedenheit von Personen beziehungsweise dem damit verbundenen Verhältnis von Rationalität und Moralität zu sprechen. Zweitens treffen wir auf das im Vergleich zum Gerechtigkeitssinn wesentlich weitere vernünftige Vermögen (6. 2. 2.), das hier in ein Wechselspiel mit einem rationalen (6. 2. 3.) und einem intellektuellen Vernunftvermögen tritt (6. 2. 4.).

6. 2. 2. Das vernünftige Vermögen

Bevor ich das Verhältnis von Vernünftigem und Rationalem bestimme, möchte ich beide Elemente der Struktur der politischen Vernunft isoliert betrachten und ihre charakteristischen Merkmale herausarbeiten. Spricht Rawls von der politischen Konzeption der Person, so meint er damit die beiden *moralischen Fähigkeiten* der Person. Zunächst ist damit das Vermögen angesprochen, inhaltlich gemäß dem und motiviert durch den eigenen *Gerechtigkeitssinn* zu handeln. Zweitens gibt es unabhängig davon die Fähigkeit, eine Konzeption des guten Lebens

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst zu bestimmen, eventuell *zu revidieren* und rational *zu verfolgen*. Personen, insofern sie sich als öffentlich-rechtliche Subjekte von bestimmten bürgerlichen Rechten und Pflichten verstehen, sehen sich nicht als an eine bestimmte Zielvorstellung gebunden; ihre *ethische* Identität mag ihnen dabei selbst als irreversibel erscheinen. Ein gläubiger Christ kann sich vielleicht nicht einmal vorstellen, daß er jemals seine Konzeption des guten Lebens revidieren könnte; doch was seine öffentliche Identität angeht, kann er von seiner Auffassung des guten Lebens abstrahieren. Seine Rechte und Pflichten leiten sich nicht aus seiner Konzeption des guten Lebens ab; auch die Rechte und Pflichten seiner Mitbürger leiten sich nicht aus ihrer Konzeption des guten Lebens ab. Ein Christ wird gegen die Revisionsmöglichkeit der jeweiligen Konzeptionen des guten Lebens für andere Bürger, die etwa gerade seinen Glauben nicht teilen, grundsätzlich nichts einzuwenden haben; gerade Nicht-Gläubigen wird er die Möglichkeit einräumen wollen, aus eigener *Einsicht* und nicht aus politischem *Zwang* zum christlichen Glauben zu konvertieren.

Nur insofern sie also als öffentliche Personen verstanden werden, die an einem Gemeinwesen teilhaben, das durch keine bestimmte Konzeption des Guten seine Einheit erhält, werden sie sich als Personen verstehen, die ihre Identität nicht allein aus ihrer jeweiligen Konzeption des guten Lebens ableiten. Eine Konzeption des guten Lebens hat dabei nichts mit dem bloßen Eigeninteresse im Sinne einer bloß maximierenden Klugheit zu tun; Rawls sagt, daß die Konzeptionen des guten Lebens verschiedene Inhalte annehmen können; und das Eigeninteresse stellt dabei nur eine von vielen Möglichkeit dar:

"Conceptions of the good are not in general self-interested, although some of them are. ... A conception of the good ... is something one advances as good for others as well as oneself." (1975a, 537f.; vgl. Rawls PL, 51; Griffin WB, 133; Wolf 1986)

Das Interesse eines Selbst darf nicht mehr mit dem Interesse am Wohlergehen eines Selbst verwechselt werden; das Selbst mag zwar das Subjekt von Interessen sein, doch muß es nicht unbedingt das ausschließliche und einzige Objekt seines Interesses sein; unsere Konzeptionen eines guten Lebens enthalten beispielsweise auch eine Vorstellung eines gemeinschaftlichen, guten Lebens (vgl. Abschnitt 7. 4.) Die Ausbildung, Erhaltung und Ausübung der beiden moralischen Fähigkeiten sind nach Rawls Gegenstand von zwei *höhergeordneten* Interessen, und diese motivieren die Parteien im Urzustand und veranlassen sie zum Vertragsabschluß. Wenn ich meine Stellung in einer Gesellschaft nicht kenne, wenn ich darüber hinaus meine eigene Vorstellung eines guten

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebens nicht kenne, wenn ich mich also bloß in meiner öffentlichen Identität vorstellen kann, dann werde ich mich, das ist der Kerngedanke von Rawls' politischem Konstruktivismus, primär für zwei Dinge interessieren: Zum einen möchte ich in einer gerechten Gesellschaft leben, und zum anderen möchte ich dort meine wie auch immer beschaffene Konzeption des guten Lebens selbst bestimmen, unter Umständen revidieren und rational verfolgen können; die Parteien sind also nicht daran interessiert, nur ihr eigenes Interesse an einem möglichst hohen *Individualwohl* über das ganze Leben hinweg zu realisieren (PL, 20). Rawls selbst hat es als Fehler bezeichnet, die Theorie der Gerechtigkeit als einen Teil der Theorie der rationalen Entscheidung zu bezeichnen (PL, 53 FN. 7), die Parteien wollen nun die Ausübung ihrer beiden Grundvermögen als öffentliche Rechtssubjekte sichern und gewährleisten.

Beide Interessen sind unmittelbar miteinander verknüpft; denn das Interesse an einer *gerechten Gesellschaft* geht mit dem Interesse an der Fähigkeit zur *Selbstbestimmung* der Konzeption des guten Lebens Hand in Hand. Das Interesse an individueller Freiheit steht zwar zur Sorge um die distributive Gerechtigkeit in einem Spannungsverhältnis; doch wenn man vom Gerechtigkeitssinn im allgemeinen spricht, ist das Freiheitsinteresse doch komplementär zum Gleichheitsinteresse. Mit dem vernünftigen Vermögen hat Rawls eine präzisere und auch demokratischere Version des Gerechtigkeitssinns aus *A Theory of Justice* gefunden.

„Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so. .... And they are ready to discuss the fair terms that others propose." (PL, 49) „The second basic aspect ... is the willingness to recognize the burdens of judgment and to accept their consequences for the use of public reasons in directing the legitimate exercise of political power in a constitutional regime." (PL, 54).

Neben einer Bereitschaft, die Regeln eines fairen Systems der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu *befolgen*, enthält der Gerechtigkeitssinn in Form des Vernünftigen also eine *deliberative* bzw. *partizipatorische* Komponente; er ist nicht nur auf die allgemeine Achtung der Ansprüche anderer begrenzt, die dann durch die freiwillige Einschränkung der eigenen Handlungsfreiheit anerkannt werden; er umfaßt auch ein Interesse daran, selbst bestimmte Grundregeln der sozialen Kooperation *vorzuschlagen*, wenn solche fehlen oder die bestehenden Regeln, sind diese fehlerhaft oder ungenügend, durch bessere zu ersetzen; außerdem enthält er die Bereitschaft, auf die Vorschläge anderer Personen einzugehen, und, sollten diese von guten Gründen gestützt sein, diese auch *anzuerkennen*.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit betrachtet der praktische Aspekt des Vernünftigen Personen auch nicht mehr nur als *Rezipienten* von Gütern, deren *Produktion* anscheinend nicht in deren Verantwortung steht; Personen werden nun auch als *Agenten* von Handlungen gesehen, sie sind Teil einer öffentlichen, politischen Handlungseinheit, in der ihre Handlungen *inkorporiert* werden und die eine *gemeinschaftliche Verantwortung* für die Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft und die Implementierung von Gerechtigkeitsprinzipien trägt. Eine Konzeption der Gerechtigkeit beinhaltet damit auch den Anspruch, daß jeder seinen Teil zur Verwirklichung und Erhaltung eines wohlgeordneten Gemeinwesens beizutragen habe. Auf diese Weise garantiert die Vernünftigkeit der Personen nicht nur ihre Bereitschaft, sich in ein faires System der sozialen Kooperation einzuordnen und die Ergebnisse einer fairen Verteilung von Gütern anzuerkennen; sie überträgt uns selbst die Verantwortung für die Errichtung und Erhaltung eines solchen Systems als Teilhabende an einem gemeinsamen politischen Willens- und Handlungszusammenhang. In diesem vernünftigen Vermögen zur Selbstbestimmung ist dann auch das Vermögen zur gemeinschaftlichen demokratischen Selbstbestimmung in bezug auf die Regelung der Kooperationsverhältnisse in einer Gesellschaft verankert zu denken.

6. 2. 3. Das rationale Vermögen

In der *Nikomachischen Ethik* behandelt Aristoteles die *Lust*, die *politische Ehre* und die *Kontemplation* als die drei Kandidaten für die inhaltliche Bestimmung eines guten Lebens. Die Lust wird dann aber als defizitäre Bestimmung der Glückseligkeit verworfen; die politische Ehre kann in Konflikt mit dem Ideal der Selbstgenügsamkeit geraten; damit bleibt als höchste Form des Glücks die Kontemplation, die als Lebensform jedoch ihrerseits nur in einem wohlgeordneten, arbeitsteiligen Gemeinwesen realisierbar ist. Das politische Engagement um ein gerechtes Gemeinwesen kann dabei in Konflikt zur Kontemplation der ewigen Wahrheiten als Weg zur Glückseligkeit treten, aber dennoch ist die Politik auch unverzichtbare Voraussetzung für die Ermöglichung der kontemplativen Lebensform. Diese beiden Wege zur Glückseligkeit stehen also in einem komplexen, nicht spannungsfreien Verhältnis zueinander. Entscheidend ist der Bezug des *guten Lebens* zum *gerechten Gemeinwesen*. Und sicherlich kann außerdem das private Interesse an der Verfolgung bestimmter Lebensentwürfe, die Ausübung also unseres engeren rationalen Vermögens, mit dem Engagement für ein gerechtes

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gemeinwesen, der Ausübung unseres vernünftigen Vermögens, in Konflikt treten.

Manche mögen ob ihrer Sorge um die gerechte Gesellschaft die eigene Konzeption des guten Lebens vernachlässigen. Andere dagegen könnten letztere gar mit der ersteren identifizieren und wie bei Aristoteles die Verdienste um das Gemeinwesen zu ihrem Lebensinhalt machen. So wird in der Tradition von Aristoteles und Rousseau etwa vom *Republikanismus* die politische Partizipation im Gemeinwesen „als der bevorzugte Ort für ein gutes Leben angesehen." (Rawls ID, 392) Doch beide Varianten sind in ihren extremen Ausprägungen in der modernen, pluralistischen Gesellschaft wohl eher die Ausnahme; meistens findet man wohl eine Mischung zwischen beiden Elementen. Jenseits einer bloßen äußerlichen Mischung dieser beiden Komponenten gibt es einen internen Zusammenhang, der die beiden moralischen Vermögen zu verknüpfen erlaubt.[53] Schon für eine einzige Person ist es nicht mehr vernünftig, ihren Individualnutzen einfach nach einer bestimmten Konzeption des guten Lebens zu maximieren. Die Kosten dieser Vorgehensweise könnten, gemessen an einem höherrangigen Rationalitätskonzept des Vernünftigen, sehr hoch sein. Welcher Art wären diese Kosten? Unter Umständen würde sich eine Person damit der Möglichkeit der Revision dieser jeweiligen Konzeption des guten Lebens berauben; das Vermögen nämlich zur Revision einer Lebensform kann selbst als ein wertvolles Gut angesehen werden.

„This rationally affirmed relation between our deliberative reason and our way of life itself becomes part of our determinate conception of the good." (Rawls PL, 313)[54]

---

[53] Merkwürdigerweise scheint Rawls von dieser Verknüpfung überhaupt keine Notiz zu nehmen. Ebenfalls merkwürdig erscheint es, daß Rawls bei der politischen Konzeption von *zwei* moralischen Fähigkeiten spricht, ohne dabei jedoch das ihnen gemeinsame Element zu erwähnen, das erlaubt, bei diesen beiden Fähigkeiten von spezifisch *moralischen* Fähigkeiten zu sprechen. Sicher sind beide Fähigkeiten praktische Fähigkeiten im Sinne der Handlungsanleitung und -bestimmung. Doch entweder liegt das Interesse an der *privaten Selbstbestimmung* des guten Lebens dem Interesse an einer *gerechten Gesellschaft* zu Grunde; das würde eine instrumentalistische Fundierung der Gerechtigkeitsprinzipien im rationalen Interesse der Individuen zur Folge haben; so leitet Gauthier eine Moraltheorie aus der Theorie der rationalen Entscheidung ab (MA, 213). Oder aber es fällt schwer, das Interesse an der Selbstbestimmung, und vor allem dasjenige an der Verfolgung einer bestimmten Konzeption des guten Lebens als ein genuin moralisches Interesse zu verstehen; daß ein Pianist täglich 10 Stunden üben will, um einen Wettbewerb zu gewinnen, ist sein legitimes Interesse; doch kann man hier wohl nicht von der Ausübung einer *moralischen* Fähigkeit sprechen.

[54] Rawls spricht also lediglich davon, daß dieses Interesse an der Ausübung unseres vernünftigen Vermögens *ein Teil* unserer Konzeption eines guten Lebens bilden werde. Zur *konstitutiven Voraussetzung* der Ausbildung einer Konzeption des guten Lebens (vgl. Höffes (1991) Begriff eines *transzendentalen Interesses*) oder zum *wesentlichen Inhalt* eines selbstbe-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kosten oder Opfer, die eine neue Konzeption des guten Lebens mit sich bringt, wären nicht am Maßstab der bisherigen Konzeption des guten Lebens zu berechnen, und in der Perspektive der neuen Konzeption des guten Lebens können sie sehr hoch sein. Bei persönlichen Krisen, die einen Wertewandel zum Auslöser oder auch zur Folge haben, mag das bisherige Leben der betreffenden Person deshalb als sinnlos erscheinen, weil sie ihren bisherigen Lebensverlauf an der neuen Konzeption des guten Lebens mißt. *Vernünftigerweise* wird man dieser Person dagegen sagen müssen, daß selbst aus der neuen Perspektive das bisherige Leben nicht ohne jeden Wert sein muß, wenn es denn mit den Werten der Person, die sie für sich als für ihre jeweiligen Lebensabschnitte maßgebend angesehen hat, in Einklang stand. Jeder Lebensabschnitt kann dann sein eigenes Gewicht haben und einen eigenen Rechtsanspruch - gegenüber allen anderen Lebensabschnitten - beanspruchen.

Die für eine liberale Gesellschaft typische Pluralität von Lebensentwürfen findet sich dann potentiell auch im Selbst wieder; sie führt dort unter Umständen zu den gleichen Spannungen und Zerwürfnissen wie in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft. Hier wie dort sind diese *Inkommensurabilitäten* nicht nach einem einheitlichen Maß aufzulösen; es kann aber einen wechselseitig bereichernden Pluralismus geben, der letztlich allen Personen in einer Gesellschaft oder Abschnitten im Leben einer Person zugute kommt (TJ § 79: *The Idea of a Social Union,* 520 - 529). In einer *wohlgeordneten, pluralistischen Gesellschaft* profitieren letztlich deren Mitglieder von einem lebendigen und kontroversen Gedankenaustausch. Die *Person* macht innerhalb ihres Lebens einen Reifeprozeß durch, der sie zu manchen Korrekturen ihrer Werte und Ansichten veranlassen wird; doch andererseits kann der

---

stimmten Lebens (vgl. Habermas' (1981) Begriff einer kommunikativen Rationalität), läßt es sich nur in einer *umfassenden* Doktrin eines *ethischen* Liberalismus erklären. Galston beispielsweise beharrt darauf, daß sich durchaus Konzeptionen des guten Lebens denken lassen, denen dieses Interesse an der Selbstbestimmung fremd sein mag: *„I wonder whether religious fundamentalists would regard the capacity to form and revise a conception of the good as a good at all, let alone a highest-order interest of human beings."* (1989, 714) Rawls würde auf diesen Einwand mit der Selbst-Bescheidung antworten, nur *eine* Interpretation der Ideen der praktischen Vernunft für unsere Gesellschaft anzubieten; daß der politische *Wert* des Gerechten mit anderen Wertvorstellungen in Konflikt geraten kann, würde Rawls dabei nicht abstreiten: „Ein politisches Gut kann ungeachtet seines Wertes niemals alle transzendenten Werte (bestimmte religiöse, philosophische und moralische Werte) aufwiegen, die mit ihm in Konflikt geraten mögen." (ID, 395; vgl. PL, 139) Wenn es eine Frage der ethischen Identität, nicht nur des prudentiellen Interesses ist, die mit dem politischen Wert einer fairen Kooperation in Konflikt tritt, verschärft sich damit die Frage nach dem Verhältnis einer vernünftigen Konzeption politischer Moralität und einer mit diesen inkompatiblen Konzeption der personalen Ethik.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pluralismus natürlich auch zerstörerische und gewalttätige Formen annehme; er kann für die Einheit, die Integrität der Gesellschaft wie auch der Person bedrohlich sein.

Eine Rationalitätskonzeption jedoch wie diejenige der Klugheit, die eine *temporale Neutralität* der Handlungsgründe beinhaltet, läßt sich nicht als einzig *vernünftige* Konzeption der Rationalität bezeichnen; ebenso ist die mit ihr verbundene *personale Relativität* von Handlungsgründen hinfällig geworden. Wie wir gesehen haben, beinhaltet eine Konzeption des guten Lebens nicht per se immer nur eine Sorge um die eigene Wohlfahrt; ein Märtyrer kann sich auch zum Wohle anderer Menschen opfern. Das ist vielleicht nicht klug, doch unvernünftig wäre die Opferbereitschaft nur dann, wenn sie wie bei radikalen Fundamentalisten zur Verletzung der Rechte anderer Menschen eingesetzt wird. In manchen Konzeptionen des guten Lebens sind die Handlungsgründe eben *temporal relativ*; auf zukünftige Auswirkungen des Handelns wird überhaupt nicht geachtet; gleichzeitig können sie bei altruistischen Lebensentwürfen *personal neutral* sein, das Wohlergehen der eigenen Person erscheint nicht wichtiger als etwa das Gemeinwohl.

Als politische Person hat jede Person ein höhergeordnetes *Freiheitsinteresse*, das der unbeschränkten Anwendung der *Klugheitstheorie* der Rationalität einen Riegel vorschiebt; und nun kann man die Kritik an einer einseitigen Rationalitätstheorie dahingehend erweitern, daß eine Konzeption der Rationalität, die sich für die Einzelperson als falsch erwiesen hat, nicht wie beim Utilitarismus auf die ganze Gesellschaft ausgedehnt werden kann. Ebenso wie sich innerhalb des Lebens einer einzelnen Person die pauschale Anwendung der Klugheitstheorie der Rationalität verbietet, so steht der *gesellschaftliche Pluralismus* der Wert-Vorstellungen einer pauschalen Anwendung der *Maximierungsmaxime* der utilitaristischen Moralitätskonzeption im Wege.

Nicht die Prämisse der Vertragstheoretiker erweist sich damit als falsch; die Prämisse der klassischen Utilitaristen, die Klugheitstheorie der Rationalität, erscheint uns ihrerseits als höchst fragwürdig. Sie muß nicht falsch sein, doch taugt sie nicht als Grundlage einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit, und zwar deshalb nicht, weil viele Mitglieder einer Gesellschaft sie nicht unbedingt teilen werden; letztlich stellt sie ein *ethisches* Fundament der politischen Moralität dar. Trotzdem kommt Parfits revisionärer Metaphysik, auch wenn sie das problematische ethische Fundament des Vertragstheoretikers nur durch ein anderes ersetzt, schon deshalb ein großes Verdienst zu, weil sie den Vertragstheoretiker über den eigenen Irrtum einer unnötig engen Konzeption der Rationalität aufklärt und zuletzt auch zu einer fundierten Kritik des Utilitarismus beiträgt. Die utilitaristische Herausforderung

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben wir gegen sie selbst gewendet und eine Bestätigung der Vertragstheorie aus ihr gewonnen. Umgekehrt vermag dann aber die Version des Utilitarismus, die Parfit selbst auf der Grundlage der *Critical Present-aim Theory* der Rationalität anzubieten versucht, wegen ihres einseitigen Rationalitätsverständnisses ebenso wenig zu überzeugen wie die klassische Variante des Utilitarismus.

Nachdem Rawls die Möglichkeit einer temporalen Relativität von Handlungsgründen zuläßt, kann er nun auch teilweise mit Parfit übereinstimmen; doch die Theorie der Rationalität mit Bezug auf die Temporalität und die Personen berührt nun nicht mehr die Theorie der Moralität oder näherhin diejenige der Gerechtigkeit. Sind Gründe vielleicht temporal auch relativ, *temporal neutral* ist jedenfalls unser Freiheitsinteresse als politische Person; es ist vor allem der Aspekt der *Revidierbarkeit* einer Konzeption des guten Lebens, der die entscheidende Neuerung gegenüber der in die Intuition der Verschiedenheit von Personen eingegangenen instrumentalistischen Rationalitätsidee darstellt. Diese Neuerung erlaubt es dem Vertragstheoretiker Rawls, Parfits metaphysische Herausforderung zurückzuweisen, denn auch er nimmt für die Vertragstheorie nicht die Idee einer starken Einheit im Leben einer Person an. In dieser neuen Rationalitätsidee bedarf es keiner nicht-reduktionistischen Sichtweise der personalen Identität; sie ist mit *mehreren* Kriterien der personalen Identität vereinbar; auch die *Critical Present-aim Theory* der Rationalität kann dort etwa neben der prudentiellen Konzeption der Rationalität ihren Platz finden. Wenn das moralische Vermögen, eine Konzeption des guten Lebens zu bestimmen, auch das Vermögen beinhaltet, diese Konzeption wieder zu revidieren, dann läßt sich Rationalität nicht mehr auf ein rein instrumentelles Vermögen reduzieren; nach A. Buchanan hat die Revidierbarkeit einer Konzeption des Guten Einfluß auf die Theorie der Rationalität und Auswirkungen auch auf die Autonomie der Person:

"The principles of revisability give each individual good reason to avoid determining by his present life plan the entire framework within which he will pursue all the ends he ever will pursue. ... Limiting one's rational agency for the sake of one's present conception of the good is a subtler form of heteronomy than allowing one's conduct to be determined by a particular present desire one has not even integrated into one's present conception of the good. But it is heteronomy nonetheless." (1975, 406f.; vgl. Bricker 1980, 383)

Deshalb ist davon auszugehen, daß es ein wichtiges Interesse am Erhalt der Freiheit gibt, und zwar einerseits auf das Leben einer Person bezogen, am Erhalt der *Freiheit in der Zeit*, und andererseits auf eine Gesellschaft insgesamt bezogen, am Erhalt der Freiheiten von verschiedenen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Personen in einer *pluralistischen Gesellschaft*; für die politische Konstruktion einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption wird angenommen, daß es ein zentrales Interesse daran gibt, die Vielfalt verschiedener Weltauffassungen und Lebensentwürfe zu erhalten: zwischen verschiedenen Personen wie auch innerhalb des Lebens einer einzigen Person.

Man könnte nun allerdings versuchen, diese um die Idee der Revidierbarkeit erweiterte Theorie der Rationalität immer noch als maximierend und instrumentalistisch im Sinne der Klugheitstheorie der Rationalität zu formulieren (vgl. Abschnitte 3. 4. 2. und 4. 3. 2.); dazu müßte man die Idee der Revidierbarkeit in die Theorie der Klugheit selbst auf eine Weise mit aufnehmen, daß letztere auch ein bestimmtes Gewicht für die distributive Komponente der Verteilung der Wohlfahrt über das ganze Leben mit beinhaltet und verschiedene Konzeptionen des guten Lebens quasi als intrapersonal vergleichbar annimmt und gegeneinander aufrechnen kann. Hare (1985) beispielsweise argumentiert mit Hilfe dieser Strategie, wenn er Mackies Kritik (1985) zurückweist und die Kompatibilität von utilitaristischer Moraltheorie mit dem Faktum des Pluralismus sowie einer Idee der distributiven Gerechtigkeit auf den Plan ruft; im vorliegenden Fall handelt es sich nur um eine Kompatibilität zwischen der *maximierenden* Klugheitstheorie der Rationalität und der *distributiv* geprägten Sorge um die Selbstbestimmung und Revidierbarkeit der Konzeption des guten Lebens einer Person.

Hare hat dabei ja durchaus ein gutes Argument auf seiner Seite; wenn es so etwas wie eine *distributive Präferenz* gibt (die aus dem Freiheitsinteresse der Selbstbestimmung bzw. Revidierbarkeit resultiert), so geht diese ebenso wie alle anderen Präferenzen in die Berechnung des größtmöglichen Nutzens - entweder innerhalb einer Gesellschaft oder im Leben einer Person - mit ein. Diese Präferenz wird selbst zum integralen Bestandteil des Maximandums, sodaß es also einen guten Grund gibt, die Wohlfahrt eines Lebensabschnitts nicht auf Kosten einer möglichen späteren Veränderung der jeweiligen Lebensanschauung zu *maximieren*; doch kauft man sich diese Lösung des Problems nicht um den Preis ein, daß letztlich die instrumentalistische und maximierende Klugheitstheorie der Rationalität ihren gewöhnlichen Sinn verliert? Es scheint so, als ob Hare das Problem hier nur durch eine willkürliche terminologische Bestimmung des Begriffs der Klugheit zu lösen imstande ist; und das gilt für die intrapersonale Nutzenmaximierung wie für die interpersonale Nutzenmaximierung. Die Frage jedoch offen, ob die Präferenz der Selbstbestimmung und Revidierbarkeit nur eine qualitativ vergleichbare Präferenz zu allen anderen Präferenzen ist, und ob sie daher mit allen anderen Präferenzen in die gleiche quantitative Skala genommen werden kann? So wird die intrapersonale und intertemporale

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nutzenmaximierung innerhalb des Lebens einer Person entweder genau so unproblematisch oder aber eben genau so fragwürdig wie die interpersonale und interpersonale Maximierung des Nutzens innerhalb einer Gesellschaft.

Nun lassen sich beide Freiheitsinteressen, dasjenige an der Freiheit einer Person und dasjenige an der Freiheit einer Gesellschaft, in einer engen empirischen, wenn nicht gar weitergehenden strukturellen Verknüpfung sehen; nur in einer Gesellschaft, in der es auch eine Pluralität von Konzeptionen des guten Lebens gibt, verfügen auch individuelle Personen über die effektive Möglichkeit, ihre eigenen Konzeptionen des guten Lebens zu revidieren. Und *vice versa*: Nur wenn eine Person auch das Vermögen hat, ihre jeweilige Konzeption des guten Lebens zu revidieren, wird eine Gesellschaft entstehen, in der verschiedene Personen eine Vielzahl von Konzeptionen des guten Lebens verfolgen zu können. Das *Faktum des Pluralismus in* der Gesellschaft und das Vermögen einer Person, die jeweilige Konzeption des guten Lebens zu *revidieren*, sind also in einem wechselseitigen Komplementaritätsverhältnis zu sehen. Die Fehleranfälligkeit der theoretischen Vernunft in bezug auf die Deutung des Weltverständnisses spiegelt sich also in der Revidierbarkeit von ethischen wie übrigens auch moralischen Urteilen auf dem Gebiet der praktischen Vernunft.

Entgegen der Annahme von Rawls in *A Theory of Justice* gibt es damit keine konzeptuelle Differenz der rationalen und moralischen Entscheidungsprozeduren zwischen verschiedenen Personen und innerhalb des Lebens einer einzigen Person; es gibt vielmehr eine Analogie zwischen diesen beiden Entscheidungsverfahren, und der Form nach ist damit der klassische Utilitarismus durchaus im Recht mit seiner Idee einer Ausdehnung des individuellen Entscheidungsverfahrens auf das Kollektiv. Der Sache nach geht er jedoch völlig fehl, da beide Entscheidungsverfahren eben nicht auf einer *maximierenden, instrumentalistischen Rationalitätskonzeption* aufruhen; die analoge Struktur der intrapersonalen und der interpersonalen Entscheidungssituation ist kein Argument für den Utilitarismus mehr; sie hat sich vielmehr in einen Hauptkritikpunkt verwandelt. Die Maximierung des individuellen Nutzens ist nicht unbedingt das angemessene Kriterium eines gelungenen Lebens einer Person; und deshalb kann es keinen Grund geben, diese Maximierungsmaxime auch auf die ganze Gesellschaft auszudehnen. Rationalität selbst beinhaltet einen Bezug auch zur möglichen Revision einer Konzeption des guten Lebens, sie erschöpft sich nicht mehr bloß in der Maximierung eines Nutzens.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. 2. 4. Das intellektuelle Vermögen

Rawls schreibt der Person ein drittes Vermögen zu; Personen haben bestimmte intellektuelle Fähigkeiten, denn wenn das Konstruktionsverfahren des politischen Liberalismus auch von einer bestimmten Sichtweise der praktischen Vernunft ausgeht, soll damit nicht bestritten werden, daß die theoretische Vernunft in der strukturellen Grundlegung der Gerechtigkeitsprinzipien eine Rolle spielt (PL, 93). Den spekulativen Gebrauch der theoretischen Vernunft haben wir bereits bei unserer Diskussion des rationalen Intuitionismus (in Abschnitt 6. 1.) behandelt und innerhalb der Struktur der Vernunft in seine Grenzen verwiesen; wichtig ist dann aber auch der empirische Gebrauch der theoretischen Vernunft, der im Zusammenhang mit der Legitimation des Öffentlichkeitsprinzips zu sehen ist. Die Öffentlichkeit gilt für Rawls ja überhaupt als eine der Vorbedingungen der Ausübung der moralischen Fähigkeiten der Person in einer wohlgeordneten Gesellschaft. Und entsprechend ist auch die Annahme eines nun spezifisch intellektuellen Vermögens der Person erforderlich:

"As necessary for the exercise of the moral powers we add the intellectual powers of judgment, thought, and inference." (PL, 81)

Diese intellektuellen Fähigkeiten werden zwar nur instrumentalistisch eingeführt: Sie dienen der Ausübung der beiden moralischen Fähigkeiten. Damit soll ihr intrinsischer Wert nicht in Abrede gestellt oder begrenzt werden; ein intrinsischer Wert würde dem intellektuellen Vermögen etwa innerhalb einer auf die Kontemplation bezogenen Konzeption des guten Lebens zuwachsen. Doch in unserem Zusammenhang ist nur wichtig, daß für die Ausübung der moralischen Fähigkeiten bestimmte intellektuelle Fähigkeiten vorausgesetzt werden. Parfit, Hare und Hardin haben auf je unterschiedliche Weise Zweifel an einer Gleichverteilung unserer intellektuellen Fähigkeiten angemeldet. Zwar messen sie jeweils der theoretischen Einsicht bei der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien eine große Rolle zu, doch damit ist nicht gesagt, daß sie nun auch das intellektuelle Vermögen zu einem konstitutiven Element einer spezifisch politischen Konzeption der Person machen würden. Im Interesse der Moralität, und diese Ansicht teilen beide Autoren auf je unterschiedliche Weise, könne es durchaus legitim sein, die gleiche Ausübung unserer intellektuellen Fähigkeiten einzuschränken. Sowohl Parfit als auch Hare scheinen anzunehmen, daß unser Intellekt oft den Zwecken der Moraltheorie im Wege steht; dem Öffentlichkeitspostulat wird daher in verschiedenen Varianten einer utilitari-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stisch fundierten Moraltheorie nicht derselbe zentrale Stellenwert eingeräumt wie in der kontraktualistisch fundierten Moraltheorie Rawls'.

Sicherlich ist sich auch Rawls der Grenzen unserer intellektuellen Fähigkeiten bewußt, wenn er etwa von den sogenannten Bürden des Urteils (*burdens of judgment*) spricht. Unsere spekulative oder theoretische Vernunft mag uns zwar zur umfassenden und selbst wahren Einsicht über Anfang, Aufbau und Ende der Welt befähigen, doch finden wir mit solchen Einsichten nicht bei allen Mitgliedern unserer vom *Faktum des Pluralismus gekennzeichneten* Gesellschaft gleichermaßen Anklang. Erst recht werden sich Schwierigkeiten ergeben, wenn wir diese wahre Sicht der Dinge zur Grundlage einer gerechten Gesellschaftsordnung machen wollten. Als politischer Philosoph ist Rawls daher nur in einem stark eingeschränkten Sinne Kantianer; er vergesellschaftet quasi die *Kritik der reinen Vernunft*. Rawls ist nicht an der Kritik unseres theoretischen Vernunftvermögens als solchem interessiert; für die Zwecke der Gerechtigkeit sind ihre Ergebnisse jedenfalls unbrauchbar. Bei Kant hatte die *Kritik der reinen Vernunft* noch die positive Funktion der Ermöglichung eines Reiches des freien und verantwortlichen Willens; durchaus auf ähnliche Weise wird diese Ermöglichung einer politischen Autonomie bei Rawls durch die - von der praktischen Vernunft geforderte - Anerkennung der *Bürden des Urteils* bewirkt; sie erlegen uns auf, selbst abweichende Weltanschauungen als vernünftig anzuerkennen, wenn sie sich an bestimmte Grundregeln halten. Die Ausübung des theoretischen Vernunftvermögens wird nur im gesellschaftlichen Verkehr oder besser zur Fundierung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit begrenzt; der privaten Ausübung des theoretischen Vernunftvermögens in Form von metaphysischen Theorien über Ursprung und Wesen der Welt steht aber bei Rawls jedenfalls keine allgemeine Kritik der reinen Vernunft im Sinne Kants mehr im Wege.

Im spekulativen Gebrauch der Vernunft sind wir nur im politischen Kontext des modernen Pluralismus eingeschränkt; damit wird durch die politische Konzeption der Person auch anerkannt, daß unsere reine theoretische Vernunft für die Bedeutung der Regulierung unserer gesellschaftlichen Kooperation ungeeignet ist. Die theoretische Vernunft zielt auf eine systematische und umfassende Weltsicht, die alle einzelnen Meinungen über die Welt in einer Einheit erklären kann; dort sind wir natürlich vielfältigen Fehlern und begrenzter empirischer Evidenz unterworfen; außerdem gibt es immer mehrere von einander abweichende Interpretationsmöglichkeiten vorhandener Daten und der Schlußfolgerungen aus ihnen. Rawls wendet seine Kritik an der Vernunft gegen deren metaphysischen oder empirischen Gebrauch zur Grundlegung der

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerechtigkeit, er setzt sie dort an, wo Parfit, Hare und Hardin gerade keinen Zweifel hinsichtlich unseres theoretischen Vernunftvermögens zu haben scheinen. Parfit ist von der allgemeinen Wahrheit seiner Sicht überzeugt, Hare behauptet dogmatisch die Richtigkeit der utilitaristischen Universalisierungsprozedur für die kritische Ebene des moralischen Denkens des Erzengels; und Hardin scheint anzunehmen, daß ihm die nötigen empirischen Daten zur Kalkulation der folgen bestimmter institutioneller Implementationen der utilitaristischen Doktrin zur Verfügung stehen. Zurecht stellt Rawls diese Annahmen in Frage; auch Metaphysiker, kritische Erzengel und empirische Sozialwissenschaftler können irren; bei der Frage dagegen, ob sich andere Personen an die Regeln eines Systems der Kooperation halten, können wir dagegen auf das Öffentlichkeitskriterium vertrauen, das uns ermöglicht, unsere im reinen praktischen Vernunftvermögen gegründeten moralischen Urteile miteinander zu vergleichen und eventuell zu revidieren.

6. 3. Ein faires System der sozialen Kooperation

Die zweite grundlegende Idee des politischen Konstruktivismus ist diejenige eines fairen Systems der sozialen Kooperation. Rawls nimmt an, daß diese Idee zusammen mit der politischen Konzeption der Person eine breite Zustimmung in unserer politischen Kultur findet und als eine *Inkarnation* der praktischen Vernunft gelten kann. Beide Ideale wirken bei der Bestimmung des Rahmens zusammen, innerhalb dessen die politische Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien vor sich gehen wird. Im Grunde ist es nur ein und dieselbe Verhältnisbestimmung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen, die jeweils eine verschiedene Artikulation in der Person als eines bestimmten praktischen Selbstverhältnisses und in der Politik als eines fairen System der Kooperation erhält. Wir haben es letztlich nicht mit zwei verschiedenen Ideen, sondern mit einer bestimmten Struktur verschiedener Elemente der Vernunft zu tun, die sich auf verschiedenen Gebieten jeweils unterschiedlich manifestiert. Schließlich ist die Tatsache, daß Personen sowohl vernünftige wie auch rationale Kapazitäten besitzen, Voraussetzung dafür, daß sie an einem fairen System der sozialen Kooperation teilnehmen können; und es sind gerade die Interessen an der Ausübung dieser Fähigkeiten, die uns dazu veranlassen, unser Kooperationssystem bestimmten Bedingungen der Fairneß zu unterwerfen.

Die Idee eines fairen Systems der sozialen Kooperation gibt die Rolle an, welche die Moralität im gesellschaftlichen Leben spielt; die Morali-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

tät spielt in diesem Idealbild der gesellschaftlichen Kooperation eine ganz andere Rolle als sie dies in einem nach utilitaristischen Prinzipien geordneten System des gesellschaftlichen Zusammenlebens tut. Der Utilitarismus ersetzt die Idee der *fairen Kooperation* durch die Idee einer möglichst *effizient organisierten Koordination,* die ihrerseits ausschließlich im Dienste der Gesamtnutzenmaximierung einer Gesellschaft steht; der Unterschied zwischen einer nach Anweisungen einer zentralen Autorität organisierten Koordination und einer nach öffentlich bekannten Regeln organisierten Kooperation ist für Rawls fundamental:

"Social cooperation is not merely coordinated social activity efficiently organised for some overall collective goal. Rather, it presupposes a notion of fair terms of cooperation which all participants may reasonably be expected to accept over the course of a complete life." (1982, 164 und PL, 16)

Koordinierte Aktivitäten sind immer auf ein einziges gemeinsames Ziel ausgerichtet und enthalten also nicht unbedingt einen Bezug auf die Gerechtigkeit; kooperatives Handeln von mehreren verschiedenen Personen erlaubt dagegen die gleichzeitige Verfolgung von ganz verschiedenen Zielen. Dabei wird auch die potentielle Rivalität unterschiedlicher Konzeptionen des Guten anerkannt; außerdem enthält es immer auch den Gedanken der Fairneß. Kollektives Handeln, das kooperativ organisiert und nicht nur effizient koordiniert ist, nützt deshalb jedem einzelnen Teilnehmer; eine Koordination von verschiedenen Handlungen wird dagegen nur unter der zusätzlichen Annahme einer grundlegenden *Interessensidentität* erforderlich oder möglich sein. Die Aufgabe der Politik besteht nun aber in einer Regelung der Kooperation, da wir in einer Gesellschaft leben, die, neben einer partiellen *Interessensidentität* an einem kooperativen Schema, durch einen partiellen *Interessenskonflikt* ihrer Mitglieder um die Verteilung der produzierten Güter zu charakterisieren ist (TJ § 1, 4). Mit der spezifischen gesellschaftlichen Rolle, die die Moralität als bloßer Koordinationsmechanismus beim Utilitarismus spielt, ergibt sich eine andere Vorstellung davon, wie eine gesellschaftliche Einheit zu realisieren ist und letztlich aussehen wird. Für Rawls ist ein faires System der gesellschaftlichen Kooperation dagegen auch immer Ausdruck unserer personalen und politischen Autonomie.

6. 3. 1. Authentizität und kollektive Autonomie

In der Rawlsschen Vertragstheorie ist die Moralität immer auch ein wichtiges Element des *Selbstverständnisses* und der *Selbstverständigung* der Menschen im gesellschaftlichen Zusammenleben. Ein faires System

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kooperation, dessen Regeln in der Ausübung des vernünftigen Vermögens zur kollektiven Autonomie ihren Ursprung haben und ihre Gültigkeit erhalten, verbürgt auch einen *authentischen Ausdruck* der Person als eines Wesens, das mit verschiedenen moralischen und intellektuellen Fähigkeiten ausgestattet ist; es dient der *Authentifizierung* eines diesem Idealbild entsprechenden Selbstverständnisses der Person als eines freien und gleichen Bürgers. Im Utilitarismus wird eine gesellschaftliche Einheit dagegen nur als eine gemeinsame, koordinierte Anstrengung gesehen, die zuletzt auch die Fähigkeit zur Selbstbestimmung einer Konzeption des guten Lebens in Frage stellen kann; denn dort haben idealerweise alle Gesellschaftsmitglieder *eine höhergeordnete Super-Präferenz* zu teilen; die gemeinsame Anstrengung richtet sich auf ein einziges, allen gemeinsames Ziel.

Ein konsequenter Utilitarismus müßte daher neben der Verwirklichung des Zieles der Gesamtnutzenmaximierung zuletzt selbst noch die Aufnahme einer bestimmten Motivation, einer bestimmten Gesinnung, einer bestimmten Willensrichtung auf die Verwirklichung dieses Zieles hin fordern. Letztlich müßte dann sogar die autonome Entscheidung über eine Konzeption des guten Lebens dem übergeordneten Ziel der Gesamtnutzenmaximierung untergeordnet und in den Dienste höherer Zwecke gestellt werden. Rawls spricht in diesem Zusammenhang auch von nackten, kahlen Personen (*bare persons*), Personen also, denen kein Charakter, keine echte Überzeugung, keine Bindung an eine bestimmte Konzeption des guten Lebens, kurz: keine Persönlichkeit zugeschrieben werden kann. In einer utilitaristischen Gesellschaft teilen alle Mitglieder - ob wissentlich, ob willentlich oder nicht - die *höchstgeordnete Präferenz* der Gesamtnutzenmaximierung:

"The notion of a shared highest-order preference implies that such persons have no determinate conception of the good to which they are committed, but regard the various desires and capacities of the self as features to be adjusted in the quest for the highest possible place in the public ranking defined by the function u..." (Rawls 1982, 180; vgl. Adams 1976, 468)

Die Funktion u bezieht sich hier auf die Utilitätsfunktion, an der sich die Konzeptionen des guten Lebens aller Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaftsordnung messen lassen müssen.

"Such persons are ready to consider any new convictions and aims, and even to abandon attachments and loyalties, when doing this promises a life with greater overall satisfaction, or well-being ... The notion of a bare person implicit in the notion of a shared, highest-order preference represents the dissolution of the person as leading a life expressive of character and of devotion to specific final ends." (Rawls 1982, 181)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Utilitarismus wird es letztlich schwierig, der einzelnen Person überhaupt die Bestimmung der Konzeption ihres eigenen guten Lebens selbst zu überlassen.[55] Nicht nur haben alle Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaft zum Zwecke der Vermehrung des Gesamtnutzens zu handeln; selbst der Egoismus, die Orientierung allein an der eigenen Wohlfahrt kann unter Umständen gerechtfertigt sein, wenn dies einem größeren Gesamtnutzen zweckdienlich ist. Das Ideal des Utilitarismus ist dasjenige einer unbeschränkt disponiblen Person, die keine eigenen starken Wertvorstellungen hat, eigenen Zielen nur zum Zwecke der Gesamtnutzenmaximierung nachgeht und keine Loyalitätsverhältnisse zu anderen Personen kennt. *Besondere Verpflichtungen* (vgl. Abschnitt 5. 4. 3.) lehnt der Utilitarist deshalb ab, es sei denn sie erweisen sich als mit seinen Zielen kompatibel; sie müssen jederzeit revidierbar und austauschbar sein, sollten sie sich als mit dem Imperativ zur Gesamtnutzenmaximierung unvereinbar erweisen.

Im Gegensatz zu diesem Bild der Person ist in der vertragstheoretischen Personenkonzeption ein Menschenbild anzutreffen, das den Menschen einerseits an einer kooperativen Veranstaltung um seiner eigenen Ziele willen teilhaben läßt und andererseits dann die Errichtung und Erhaltung eines fairen Systems der sozialen Kooperation auch als einen möglichen *Selbstzweck* anerkennt, in dem der Mensch seine Anschauungen über sich selbst und seine Gesellschaft authentisch verwirklicht sehen möchte. Die gesellschaftliche Kooperation ist also nicht nur von instrumentellem Wert für die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens ihrer Teilnehmer; sie gibt darüber hinaus auch der sozialen Natur des Menschen Ausdruck; nur wenn sie auch diesen *symbolischen Nutzen* erbringt, läßt sich dann auch von einer *Integrität des politischen Gemeinwesens* sprechen. Die Gerechtigkeitsprinzipien weisen in einem solchen System jedem einzelnen seinen eigenen Anteil am kooperativ erwirtschafteten Resultat zu, verlangen dabei jedoch nicht, die eigenen Werte und Ziele der kooperativen Anstrengung zum Opfer zu bringen. Die politische Konzeption der Person gibt an, welchen Anteil ein Mitglied eines fairen Systems der gesellschaftlichen Kooperation für sich selbst berechtigterweise in Anspruch nehmen kann. Die Fähigkeiten der Person gehen also in das Ideal der sozialen Kooperation mit ein und werden darin anerkennt. Weder ist das Kooperationssystem bloß im privaten oder partikularen Interesse eines jeden seiner Mitglieder im

[55] Williams adressiert diese Kritik sowohl an den Utilitarismus als auch an einen von Kant inspirierten Kontraktualismus (1981: *1. Persons, character and morality,* 1 - 19). Dagegen hat Herman (1993: *2. Integrity and Impartiality,* 23 - 44) für die Vereinbarkeit des Ideals einer Kantischen Unparteilichkeit mit dem Ideal der personalen Integrität argumentiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzelnen, noch ist es ausschließlich externen moralischen Forderungen und Bedingungen unterworfen, die nichts mehr mit dem Selbstverständnis seiner Mitglieder zu tun haben.

Das Kooperationssystem soll vielmehr gerade, neben der Befriedigung legitimer Interessen, auch ein Selbstverständnis seiner Mitglieder zum Ausdruck bringen und für diese selbst beglaubigen; sie wollen einige ihrer grundlegenden Fähigkeiten auch in einem sozialen System der Kooperation realisiert sehen; daher hat dieses System einen *symbolischen Nutzen*, der über seine bloß rationalen Eigenschaften hinausgeht.[56] *Authentizität* muß deshalb nicht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu gerechten Systemen der sozialen Kooperation und der Realisierung der *Autonomie* der Person stehen. Ein faires System der sozialen Kooperation kann gerade so etwas wie die Verwirklichung eines *authentischen* Selbstverständnisses seiner *autonomen* Mitglieder begünstigen; und die *moralische* Konzeption einer politischen Gerechtigkeit erhält damit durchaus auch eine Verwurzelung in einem bestimmten *ethischen* Selbstverständnis der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft. Wenn das faire System einer sozialen Kooperation als authentische Realisierung des Vermögens einer *kollektiven* oder *politischen Autonomie* seiner Teilnehmer erscheinen kann, dann wird sich die Integrität dieses Systems aus der effektiven Möglichkeit einer demokratischen Mitbestimmung bei der Bestimmung und einer allgemeinen Befolgung seiner grundlegenden Prinzipien und Regeln ergeben. Die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens wäre somit in der gemeinsamen, selbstbezüglichen Verantwortlichkeit aller seiner Teilnehmer verankert und ginge mit der Möglichkeit zur Ausübung der personalen Autonomie Hand in Hand.[57]

---

[56] Zur Bedeutung der Artikulation des Selbstverständnisses in einem fairen System der sozialen Kooperation siehe Rawls (TJ § 40, 255 und § 78, 515) und Korsgaard (1996b, 101). Zum *symbolischen Nutzen*, dem speziellen Wert, den wir der Möglichkeit und der erfolgreichen Realisierung beimessen, bestimmten Meinungen, Gefühlen, Werthaltungen *Ausdruck im Handeln* zu verleihen, als wichtigem Teil einer Theorie der Rationalität siehe Nozick (1993, 28).

[57] Habermas tendiert wohl eher dahin, der politischen Autonomie in Form der Volkssouveränität eine gewisse Vorrangstellung gegenüber der privaten Autonomie in Form auch der Menschenrechte einzuräumen. Zu Recht fragt sich nämlich Rawls, wenn er Habermas' Rekonstruktion des internen Zusammenhangs zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten im „normativen Gehalt eines Modus der Ausübung der politischen Autonomie" (FG, 133; meine Hervorhebung) erörtert, woher denn plötzlich *„the emphasis on the political"* (1995a, 169) komme: *„Does he really mean to imply that political autonomy has the primary and basic role?"* (Ebd.) In Rawls' Begründung der Gerechtigkeitskonzeption steht jedenfalls das *zweite moralische Vermögen*, eine *Konzeption des guten Lebens* zu bestimmen, eventuell zu revidieren und zu verfolgen, gleichrangig neben dem ersten moralischen Vermögen, das sich auf die Bestimmung der Regeln der sozialen Kooperation bezieht. Rawls (1995a, 191) streitet daher auch zurecht ab, daß die Freiheitsrechte den demokratischen Prozeß einschränken bzw. die Volkssouveränität paternalistisch beschneiden würden. Der Urzustand dient ihm vielmehr

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen der Ausübung der politischen Autonomie der Staatsbürgerschaft eines Gemeinwesens und der Ausübung der personalen Autonomie der verschiedenen Mitglieder dieses Gemeinwesens wird es in der politischen Realität sicherlich in vielfältiger Hinsicht zu Spannungen kommen können; und wenn wir die Integrität als authentischen Ausdruck oder als realisiertes Vermögen der Autonomie begreifen wollen, können wir auch sagen, daß sich die reale Ausbildung von personaler und politischer Autonomie sicher nicht ohne Konflikte vollziehen wird. Aufgabe einer normativen Demokratietheorie müßte es deshalb sein, die möglichen Konfliktfelder und Lösungsstrategien zu thematisieren; eine vollständig strukturierte (*fully structured*; Hurley 1989, 318) Demokratietheorie wird den Zusammenhang zwischen den intrapersonalen und interpersonalen Verteilungsproblemen zu berücksichtigen haben, ohne dabei allerdings die *horizontalen* Trennwände, die zu Konflikten *innerhalb* etwa einer willensschwachen Person oder einer ungerecht regierten politischen Gemeinschaft führen können, mit den *vertikalen* Trennwänden, die zu Verteilungskonflikten zwischen *verschiedenen* Personen oder aber zwischen *verschiedenen* politischen Gemeinschaften im internationalen Kontext führen können, zu identifizieren.

Vertragstheorien vernachlässigen dabei eher die *horizontalen* Trennwände innerhalb einer Handlungseinheit und privilegieren die Verschiedenheit *zwischen* Personen; *utilitaristische* und auch *kommunitaristische* Theorien vernachlässigen dagegen oft die vertikalen Trennwände *zwischen* verschiedenen Personen bei ihrer einseitigen Privilegierung einer horizontalen Unterscheidung zwischen Gesamtnutzen bzw. Gemeinwohl versus individuellem Eigeninteresse, im voll strukturierten Begriff der Selbstbestimmung sowohl bei der Person als auch in der Politik haben wir aber beide Dimensionen zu berücksichtigen:

"The notion of autonomy essentially involves horizontal as well as vertical divisions within society. Horizontal divisions reflect formal and substantive distinctions within agents...; while vertical divisions reflect distinctions between agents... (The lines of division, rather than the arrangement of things divided, are described as horizontal or vertical.) ... Without horizontal distinctions the element of determination is missing from self-determination. Vertical distinctions, between agents, are primarily those between biological individuals; but other units of agency are also possible ... Vertical distinctions are indispensable

zur Artikulation der politischen Autonomie einer Staatsbürgerschaft, und wenn die in dieser Situation legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien den Anwendungsbereich der *Mehrheitsregel* zugunsten bestimmter vorrangiger Freiheitsrechte beschränken, ist diese Wert-Hierarchisierung authentischer Ausdruck eines gemeinschaftlichen Willens der Parteien im Urzustand und stellt keine politische Heteronomie und keinen Paternalismus des Moralphilosophen dar.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to autonomy; without them the element of self is missing from self-determination." (Hurley 1989, 317)

Beispiel einer horizontalen Unterscheidung auf dem Gebiet der Politik ist etwa auch die mögliche Differenz von empirischem und hypothetischem Mehrheitswillen; die gegenwärtigen bzw. faktischen Präferenzen der Mehrheit können durchaus mit den langfristigen bzw. wohlinformierten Präferenzen in einen Konflikt treten; daher braucht der empirische Mehrheitswille auch nicht alleiniger Maßstab der Gerechtigkeit von bestimmten Gesetzen zu sein. So kann es auch in einer Demokratie legitim sein, den Mehrheitswillen in bestimmte Schranken zu weisen; und zu diesen Grenzen der Mehrheitsregel können dann etwa die sich aus dem Vermögen der personalen Autonomie ableitenden *Freiheitsrechte* der Individuen zählen.

Rousseau hat den Fehler einer Identifikation des Gesellschaftsvertrags als *Legitimationsprinzip politischer Herrschaft* mit der Demokratie als *Prinzip der institutionellen Organisation* und Ausübung von politischer Herrschaft gemacht (Ferry/Renaut 1985, 86ff.; Höffe PG, 448). Habermas würde diesen Fehler in jüngster Zeit wiederholen, wenn er tatsächlich den normativen Gehalt der regulativen Idee der *volonté générale* zu prozeduralisieren und mit realen gesellschaftlichen Vorgängen im Bereich der politischen Herrschaftsorganisation und -ausübung in eins zu setzen wollte; nicht ganz klar ist dabei, ob er das überhaupt anstrebt und wie er dies bewerkstelligen könnte. In einem solchen Programm müßten die verschiedenen realen Differenzierungen innerhalb der Gesellschaft, der Differenzierung zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Regierenden und Regierten, in einem unrealistischen Idealbild einer gesellschaftlichen Einheit aufgehoben werden. Rawls stimmt dabei mit dem Idealbild durchaus überein, meldet nun aber Zweifel an, was die Möglichkeiten einer unmittelbaren Umsetzbarkeit dieses Idealbilds angehen; die inhaltliche Unbestimmtheit von Habermas' Diskurstheorie des Rechts könnte, was die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller angeht, letztlich sogar mit einem utilitaristischen Prinzip der maximalen Befriedigung der Interessen aller Mitglieder einer Gesellschaft vereinbar sein. Und deshalb wendet er ein:

"A constitutional democracy could never, in practice, arrange its political procedures and debates close enough to Habermas's communicative ideal of discourse to be confident that its legislation did not exceed the leeway legitimacy permits. Actual political conditions under which parliaments and other bodies conduct their business necessitate great departures from that ideal. One is the pressure of time .... Legislators not infrequently must decide and vote largely in the dark." (Rawls 1995a, 177)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daher ist unter realen Umständen für einen vernünftigen Ausgleich zwischen den beiden potentiell divergierenden Interessen an der Ausübung der personalen und der Ausübung der politischen Autonomie zu sorgen. Doch zurück zu unserer eigentlichen Aufgabe der Erläuterung der wesentlichen Elemente eines fairen Systems der sozialen Kooperation, in deren Umkreis wir mehreren Problemen nachzugehen haben: Neben der Idee der Öffentlichkeit, und an dieser Stelle sei auch die Frage nach der Möglichkeit einer Legitimation durch die Kommunikation aufgeworfen (Abschnitt 6. 3. 4.), sind hier vor allem zunächst der Begriff der Reziprozität (6. 3. 2.) und der Begriff des rationalen Vorteils, der nicht allgemein sein muß und unter Umständen auch einen rationalen Nachteil bestimmter Personen beinhalten kann (6. 3. 3.), zentral. Der Begriff der Reziprozität oder Wechselseitigkeit geht letztlich auf den Gerechtigkeitssinn, also die erste moralische Fähigkeit innerhalb der politischen Konzeption der Person zurück; der Begriff des rationalen Vorteils ruht dann dem zweiten moralischen Vermögen der Selbstbestimmung und Verfolgung einer bestimmten Konzeption des guten Lebens auf. Die Hauptelemente der sozialen Kooperation spiegeln damit die wesentlichen moralischen und intellektuellen Vernunftvermögen einer politischen Person im Kontext ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Rollen wider.

6. 3. 2. Reziprozität und Provozierbarkeit

Die Idee der Wechselseitigkeit oder der Reziprozität beinhaltet die Möglichkeit, daß die Besserstehenden unter Umständen zum Zwecke der Errichtung oder Erhaltung eines fairen Systems der sozialen Kooperation auch Opfer zu bringen haben, die nicht zu ihrem rationalen Vorteil sind, sondern aus der Perspektive ihrer jeweiligen Konzeption des guten Lebens einen Nachteil bedeuten. Diese Möglichkeit ergibt sich aus der Subordination des Rationalen gegenüber dem Vernünftigen.[58] Rawls'

[58] Die Rede von einem *distributiven Vorteil* bringt die mögliche Differenz von Moralität und Rationalität zum Verschwinden: „Weil sich die Legitimation der Zwangsbefugnis am Wohlergehen der Betroffenen entscheidet, kann sie nur dann gerechtfertigt sein, wenn sie auch für jeden einzelnen Betroffenen mehr Vor- als Nachteile erbringt." (Höffe PG, 76) Habermas nimmt innerhalb seiner Konzeption einer *kommunikativen Rationalität* eine ähnliche Identifikation vor, wenn er „am ethischen Formalismus festhält und die Rationalität von Lebensformen auch daran mißt, wie weit diese der Verwirklichung einer universalistischen Moral entgegenkommen" (1991, 46). Bei den Utilitaristen Hare (MT: *11. Prudence, Morality and Supererogation,* 188 - 205) und Brandt (GR: *17. Is it always rational to act morally?* 327 - 335) sind dagegen die Konvergenz von Eigeninteresse und Gerechtigkeit, von Rationalität und Moralität durch empirisch-kontingente Zusatzannahmen sichergestellt: Im allgemeinen wird es

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Idee der sozialen Kooperation ist insofern anderen Ideen eines gerechten Kooperationsschemas überlegen, als mit ihr realistischerweise ein faires kooperatives System nicht nur immer als von unmittelbarem Vorteil eines jeden einzelnen verstanden wird; gerade während *Transitionsprozessen* von nicht-idealen hin zu idealen Verhältnissen wäre das keine realistische Annahme; doch die Authentifizierung des Selbstverständnisses einer Person, die sich in einer politischen Gemeinschaft als verantwortlicher Teilnehmer einer fairen sozialen Kooperation versteht, kann diesen Nachteil eventuell und vielleicht erst nachträglich wieder ausgleichen.

Wenden wir uns aber den Inhalten dieses Selbstverständnisses der Kooperationsteilnehmer zu und stellen die Probleme seines Ausdrucks zurück. Von Rawls wird hier zunächst unser Gerechtigkeitssinn angeführt, der sich in den Reziprozitätsverhältnissen eines fairen Systems der sozialen Kooperation widerspiegelt. Hauptsächlich wird sich dort unser Gerechtigkeitssinn in einer Unwilligkeit auswirken, uns selbst in der Kooperation zum Nachteil anderer zu bevorzugen: Wir wollen andere nicht einfach zu unserem Vorteil ausnutzen; es mag zwar rational sein, von einem uns eventuell zur Verfügung stehenden Drohpotential, von einem Verhandlungsvorteil, von einem Wissensvorsprung oder einer hohen Risikobereitschaft uneingeschränkten Gebrauch zu machen und damit andere so zu beeinflussen, daß sie schließlich ein für sie ungünstiges Kooperationsverhältnis eingehen. Aber die eigenen Verhandlungsvorteile auf diese Weise einzusetzen, muß uns vom Gerechtigkeitssinn aus gesehen als unvernünftig gelten; der eigene Verhandlungsvorteil ist seinerseits das Resultat einer vorgängigen gesellschaftlichen Zusammenarbeit; und diese kann in solchen Fällen selbst wiederum dem Kriterium einer fairen Kooperation nicht gerecht werden.

In der Theorie sind aber diese nur auf den eigenen Vorteil abzielenden Verhandlungsstrategien durch das angenommene moralische Ver-

---

sich für den einzelnen als vorteilhaft erweisen, den moralischen Geboten Folge zu leisten - unabhängig davon, worin nun der einzelne seinen Vorteil inhaltlich festmacht. (Und selbst wenn die Befolgung der moralischen Gebote nicht immer rational im Sinne des Eigeninteresses ist und unmoralisches Verhalten also durchaus nicht irrational sein muß, so muß die Befolgung moralischer Gebote deshalb ihrerseits auch nicht irrational sein (Brandt GR, 335).) Gegen die transzendentale, kommunikativ-ethische oder empiristische Nivellierung des Unterschiedes und des potentiellen Konfliktes zwischen der Moralität und der Rationalität will ich hier an der Möglichkeit eines *Konfliktes* festhalten (vgl. Seel 1995), ohne dabei eine *potentielle Kongruenz* (Scheffler HM, 4) beider Quellen der praktischen Vernunft in Frage zu stellen. Auch wenn er oder sie nach vernünftigen Maßstäben legitim sind: Staatlicher Zwang, die Ausübung politischer Macht ist immer mit Kosten verbunden, und zwar mit Kosten auf zwei Seiten; auf Seiten dessen, der den Zwang ausübt (etwa das politische Gemeinwesen über sich selbst), als auch auf Seiten derjenigen, über die der Zwang ausgeübt wird (etwa diejenigen, die den Regeln eines kooperativen Systems zuwider handeln).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mögen eingeschränkt zu denken, die eigenen Ansprüche an die allgemein akzeptierte Konzeption der fairen Kooperation anzupassen. Als Mitglied eines Systems der sozialen Kooperation möchte ich mich beispielsweise selbst nicht als *Trittbrettfahrer* sehen, und zwar aus der grundsätzlichen Erwägung heraus, nicht auf Kosten anderer einen Vorteil zu erlangen, der - wenn alle so handeln würden - das ganze System der Kooperation in Frage stellt. Bei Kant widerspricht es unserem Vermögen zur praktischen Vernunft insgesamt, wenn man für sich allein eine Ausnahme zu machen bereit ist; bei Rawls gilt der Verstoß gegen die mögliche Universalisierbarkeit, der Verstoß gegen die im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsprinzipien, ebenfalls als unvernünftig, doch damit nicht notwendigerweise schon als irrational. Rationalität und Moralität sind also nach wie vor als verschieden zu denken; es könnte jemandem zum Vorteil gereichen, auf Kosten anderer Kooperationsteilnehmer Trittbrett zu fahren. Mit diesem Verhalten verabschiedet sich eine Person zwar aus einem System der sozialen *Kooperation*, doch nicht notwendig aus einem der *Kommunikation*; denn schließlich mag es gleichgesinnte Trittbrettfahrer geben, welche die gleiche Sprache wie diese Person sprechen.

Nur der Gerechtigkeitssinn als Teil des moralischen Vermögens hindert die Person daran, ihre Interessen selbst um den Preis des unfairen Verhaltens zu befördern. Aber der Gerechtigkeitssinn ist vielleicht nicht unter allen Umständen wirksam: Würde man tatsächlich ein Arbeitsangebot für eine sehr attraktive Stelle deshalb ausschlagen, weil eine besser qualifizierte Bewerberin aufgrund z. B. ihrer Religionszugehörigkeit abgelehnt wird? Reicht die Solidarität immer weit genug, um weitreichende Einschnitte, die meine Vorstellung eines guten Lebens betreffen, zu akzeptieren? Manche Menschen wären zum Zweck der Beförderung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit nicht bereit, diese Opfer selbst zu bringen oder als legitim zu akzeptieren. Irrational kann man diese Personen deshalb nicht nennen, denn sie verfolgen rational ihre eigene Konzeption des guten Lebens; die Moral besitzt für sie nur einen relativen Stellenwert neben der Konzeption ihres guten Lebens.

Wir können deshalb nur in einem *schwachen* Sinne von einer Rationalität der Moralität sprechen, nach welchem es *nicht irrational* ist, *moralisch* zu handeln (Nagel 1986, 200); dieser schwache Sinn schließt nur die Irrationalität der Moralität, nicht aber nicht die potentielle Rationalität der Immoralität aus. Außerdem gibt es keine schnelle Antwort auf die Frage, wo nun der gerechte eigene Vorteil anfängt und die unvernünftige Ausnutzung der Kooperationsbereitschaft aufhört, wo das eigene Opfer gerechtfertigt ist und die eigene Selbstaufopferung keinen Sinn mehr hat. Schließlich kann man von niemandem vernünftigerweise

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verlangen, daß er seine eigene Konzeption eines guten Lebens freiwillig und ohne Gegenleistung für andere aufopfert. Jeder verfolgt in einem fairen System der gesellschaftlichen Kooperation seine eigenen Interessen; diese Interessen mögen einfach mit anderen Interessen inkompatibel sein oder ihnen gar entgegengesetzt sein; und der potentielle Konflikt kann sich dann verschärfen, wenn es nicht nur um die pragmatische Verfolgung von *Interessen,* sondern um die Affirmation einer *ethischen Identität* geht.

6. 3. 3. Rationale Vor- und Nachteile

Die Idee der Kooperation beinhaltet auch die Anerkennung, daß jeder einzelne, von seiner je eigenen Perspektive der Konzeption seines guten Lebens aus, einen rationalen Vorteil in ihr findet: *The idea of social cooperation requires an idea of each participant's rational advantage, or good."* (PL, 16). Ein Kooperationsschema kann deshalb nicht als vernünftig angesehen werden, wenn es von einem seiner Teilnehmer die *Selbstaufopferung* für andere Personen oder den Gesamtnutzen verlangen würde; die Frage, ob die Selbstaufopferung jedoch Bestandteil der Konzeption eines guten Lebens ist, bleibt davon unberührt. Sicher ist eine Identifikation des persönlichen Wohlergehens mit dem gesellschaftlichen Gesamtnutzen oder dem Nutzen einer besonderen Gruppe innerhalb einer politischen Gemeinschaft nicht dem hier vorgestellten Ideal eines fairen Systems der gesellschaftlichen Kooperation entgegengesetzt; doch steht eine solche Entscheidung allein im Ermessen der individuellen Selbstbestimmung. Soziale Kooperation hat den rationalen Vorteil eines jeden ihrer Teilnehmer, und zwar von seiner eigenen Perspektive aus gesehen, zu berücksichtigen. Wenn man nun eine faire Kooperation ausschließlich im Sinne des rationalen Vorteils aller ihrer Teilnehmer fassen würde, greift man (wie etwa Gauthier) zu kurz. Unter Umständen führt die Kooperation dazu, daß jemand einen Nachteil hat und vielleicht ein Opfer bringen muß.

Eine Kooperation unter nicht-idealen Umständen muß also von dem obenstehenden Idealbild abrücken. Entweder verzichtet man dann auf die Gerechtigkeit, dann gilt nur der jeweilige rationale Vorteil derer, die in der jeweiligen Situation einen Machtvorsprung haben, um ihre Interessen auch durchzusetzen, oder aber man arbeitet auf mehr Gerechtigkeit hin, in welcher dann alle den ihnen rechtmäßig zustehenden rationalen Vorteil erlangen, und man ist bis zur Verwirklichung dieser Verhältnisse bereit, auch *rationale Nachteile* als Bestandteile eines unter ungünstigen Umständen fairen Systems der sozialen Kooperation zuzu-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lassen. Auch der Utilitarismus akzeptiert natürlich bestimmte rationale Nachteile einiger Mitglieder der Gesellschaft; doch ist der Maßstab der Rationalität für die Rechtfertigung dieser Nachteile ein anderer als bei einer vertragstheoretisch fundierten Moraltheorie; denn der Zweck dieser Benachteiligungen ist für deren Bewertung entscheidend. Nur sind es einmal die Nachteile der Machtlosen, ein andermal aber die Nachteile derjenigen, die sich aufgrund der bestehenden Ungerechtigkeiten ihnen eigentlich gar nicht zustehende Vorteile verschafft haben. Es gibt also Opfer, die man rechtfertigen kann, denn sie dienen der Errichtung eines fairen Systems der Kooperation; denn der Transitionsprozeß von nicht-idealen hin zu idealen Umständen kann einigen Kooperationsteilnehmern Opfer im Interesse einer gerechteren Gesellschaft abverlangen.

"The idea of reciprocity is not the idea of mutual advantage. ... There is no guarantee that all will gain by the change if they judge matters by their previous attitudes. Those owning large properties may have lost greatly." (PL, 17)

Bei nicht-idealen Verhältnissen müssen wir auf das Verhalten anderer Mitglieder der Gesellschaft angemessene Antworten zur Verfügung haben. Gibbard spricht in diesem Zusammenhang von der *Provozierbarkeit* einer Person (1990, 266); sie kann die Achtung, die wir anderen unter der Reziprozitätsbedingung entgegenbringen, durch den Aspekt der Selbstachtung komplementieren. Wenn wir durch die Achtung der Rechte anderer motiviert werden, schränken wir unsere eigene Interessensverfolgung auf allgemein akzeptierbare Bedingungen ein. Die Provozierbarkeit verlangt anderen die gleiche Achtung ab, die wir ihnen entgegenbringen. Wenn andere diese Grenzen ihrer eigenen Interessensverfolgung nicht anerkennen, dann befreit uns die Provozierbarkeit von dieser Selbstbeschränkung.

Die Empörung wird uns unter Umständen auch zu kalkulierten Verletzungen der Regeln eines Kooperationssystems veranlassen, weil diese von anderen Teilnehmern auch nicht anerkannt werden. Das Völkerrecht erkennt beispielsweise die *Retorsion* (die Ausübung von rechtskonformem Druck mit Hilfe etwa wirtschaftlicher Sanktionen) und die *Repressalie* (eine kalkulierte und limitierte Rechtsverletzung als Mittel zum Zweck der Wiederherstellung von Rechtsbeziehungen) als legitime Reaktionen eines Staates auf rechtswidrige Handlungen eines anderen Staates an. Gerade für nicht-ideale Verhältnisse ist die Provozierbarkeit einer Person oder eines Staates ein wichtiges Instrument für die schrittweise Durchsetzung von Rechtsverhältnissen. Als Äquivalent auf der innerstaatlichen Ebene im Falle von häufigeren oder ernsthafteren Verletzungen der *Gerechtigkeit* könnte hier der zivile Ungehorsam; gelten. Er setzt allerdings eine Form der Ausübung politischer Herrschaft vor-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus, die trotz einer nur eingeschränkten Realisierung einer Gerechtigkeitskonzeption Anspruch auf *Legitimität* für sich reklamieren kann.

„The problem of civil disobedience ... arises only within a more or less just democratic state for those citizens who recognize and accept the legitimacy of the constitution." (TJ § 55, 363)

Der zivile Ungehorsam besteht dann näherhin in der öffentlichen, friedlichen, die Folgen einkalkulierenden Verletzung bestimmter Gesetze zum Zweck einer Veränderung eben dieser für ungerecht angesehenen Gesetze.

„By acting in this way one addresses the sense of justice of the majority of the community and declares that in one's considered opinion the principles of social cooperation among free and equal men are not being respected." (TJ § 55, 364)

Dabei wird es auch erforderlich sein, daß die Teilnehmer an einer Aktion des zivilen Ungehorsams bereit sind, einen Preis zu bezahlen. Sie handeln schließlich nicht im Eigeninteresse, im Namen etwa einer bestimmten Konzeption des guten Lebens, sondern im Namen eines höheren Gerechtigkeitssinnes, im Namen eines Ideals der fairen sozialen Kooperation, das sie in der politischen Realität als unzureichend verwirklicht ansehen. Wir wollen aber, bevor wir diesen dynamischen Aspekt der politischen Vernunft im folgenden Kapitel wieder aufgreifen, neben dem Vernünftigen und dem Rationalen, noch ein weiteres notwendiges Element eines fairen Systems der sozialen Kooperation betrachten, das unsere Strukturbestimmung der politischen Vernunft vervollständigen wird.

6. 3. 4. Legitimation durch Kommunikation?

Die Regeln, nach denen die Kooperation organisiert ist, sollen öffentlich bekannt und allgemein akzeptiert sein; weiterhin soll öffentlich bekannt sein, daß sie allgemein akzeptiert sind und die Teilnehmer an einem Kooperationssystem sich auch nach ihnen richten. Dieses Erfordernis spiegelt das intellektuelle Vermögen einer Person wider, sich selbst ein Urteil über die Gerechtigkeit eines sozialen Kooperationssystems bilden zu können; denn die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption ist erst Voraussetzung dafür, daß man überhaupt die bestehenden Regeln kritisieren und neue Regeln der Kooperation vorschlagen kann. Die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption ist darüber hinaus unabdingbare Voraussetzung für die Authentifizierung des Selbstverständnisses einer nach bestimmten Prinzipien wohlgeordneten Gesellschaft.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rawls weiß, daß etwa das Öffentlichkeitspostulat nicht Bestandteil des Bedeutungsgehalts der Moralität ist und sich nicht aus einer bloßen Begriffsanalyse der Gerechtigkeit ableiten läßt (TJ § 23, 130). Eine esoterische Gerechtigkeitskonzeption gilt ihm somit auch nicht als eine *contradictio in adjecto*; daher bedarf es substantieller Gründe um das Öffentlichkeitspostulat auch für Fälle zu rechtfertigen, in denen es keinen Nutzen im utilitaristischen Sinn abwirft:

„The public knowledge that we are living in a society in which we can depend upon others to come to our assistance in difficult circumstances is itself of great value. .. The balance of gain, narrowly interpreted, may not matter. The primary value of the principle is not measured by the help we actually receive but rather by the sense of confidence and trust in other men's good intentions and the knowledge that they are there if we need them." (Rawls TJ § 51, 339)

Das Öffentlichkeitsprinzip ist ein entscheidendes Unterscheidungskriterium zum Utilitarismus; die Koordination der Aktivitäten der Mitglieder einer Gesellschaft zum Zweck der bloßen Maximierung des Gesamtnutzens muß nämlich nicht notwendigerweise nach Regeln verlaufen, die allen bekannt oder wenigstens allen gleichermaßen zugänglich sind. Nur wenn der Zweck und die Leitprinzipien einer gemeinschaftlichen Aktivität allen gemeinsam bekannt sind und von ihrer je eigenen Perspektive aus akzeptiert werden können, kann man von einem fairen System der sozialen Kooperation sprechen. Anders hätte der einzelne keine Gelegenheit, den gemeinsamen politischen Zweck auch an seinen eigenen Zwecken und Zielvorstellungen zu überprüfen, selbst bei der Bestimmung der Regeln einzugreifen und diese eventuell zu korrigieren.

„Clearly the satisfaction of the full publicity condition is necessary for the achievement of full autonomy for citizens generally. Only if the full explanation and justification of justice as fairness is publicly available can citizens come to understand its principles in accordance with the idea of society as a fair system of cooperation." (PL, 78)

Der Utilitarismus verzichtet auf dieses Erfordernis; je nach empirischen Umständen kann die Öffentlichkeit zur Gesamtnutzenmaximierung beitragen oder auch nicht. Immer hätte sie dabei eine nur derivative Legitimation: Geheimnisse können je nach Umständen eine politische (und auch private) Rechtfertigung haben. Der *theoretische Vernunftgebrauch* hinsichtlich der Kenntnis der Regeln der Gerechtigkeit ist dabei dem *praktischen Vernunftgebrauch* hinsichtlich der einfachen empirischen Bestimmung der Regeln der Gerechtigkeit untergeordnet. Der praktische Vernunftgebrauch ist seinerseits wiederum bloß *instrumentell* zu verstehen, denn das Ziel dieser Regeln ist von vornherein auf die Gesamtnutzenmaximierung begrenzt. Über die Möglichkeit einer Ein-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit von theoretischer und praktischer Vernunft herrscht eine grundlegende Skepsis, denn das Wissen um die Regeln der Gerechtigkeit (vgl. Abschnitt 3. 5.) könnte der Bestimmung oder Befolgung der Regeln und vor allem der Realisierung des höchsten Zweckes im Wege stehen; es könnte Gründe praktischer Natur geben, die dafür sprechen, daß die wahre Moraltheorie gar nicht allgemein bekannt ist. Die Gründe theoretischer Natur mögen unsere Meinungen in die entgegengesetzte Richtung lenken als das die praktischen Gründe tun. Gegenüber dem anspruchsvollen Öffentlichkeitskriterium in *A Theory of Justice* schränkt Rawls dieses Erfordernis der Öffentlichkeit jetzt auf eine *allgemeine Zugänglichkeit* der Prinzipien der Gerechtigkeit innerhalb einer wohlgeordneten Gesellschaft ein; denn sicher, so fügt Rawls hinzu, ist niemand dazu verpflichtet, sich über diese zu unterrichten, sie zu kennen und sich an der Deliberation über die richtige Gerechtigkeitskonzeption zu beteiligen. Schließlich ist auch jede deliberative Aktivität mit Kosten verbunden und mag in manchen nicht unvernünftigen Konzeptionen des guten Lebens keinen Platz haben.

„ I suppose this full justification also to be publicly known, or better, at least to be publicly available. This weaker condition (that full justification be available) allows for the possibility that some will not want to carry philosophical reflection about political life so far, and certainly no one is required to." (PL, 67).

Das stellt gegenüber *A Theory of Justice* und den *Dewey-Lectures* eine neue Selbstbescheidung dar; dort spricht Rawls noch von der Öffentlichkeit in einem starken Sinne der allgemeinen faktischen Bekanntheit:

„Publicity ... helps to ensure that a well-ordered society is one activity in the sense that its members follow and know of one another, that they follow the same regulative conception." (TJ § 87, 582; vgl. KC, 537).

Doch da die öffentliche Diskussion auch Nachteile bringen kann, da sie selbst ja nicht ohne Kosten für die Teilnehmer ist, wäre es mit der Liberalität des Kooperationssystems nicht vereinbar, daß jeder nun eine genuine Pflicht hätte, sich an der Diskussion über die Kooperationsregeln zu beteiligen:

„The formal rule is that we should deliberate up to the point where the likely benefits from improving our plan are just worth the time and effort of reflection. ... There is even nothing irrational in an aversion to deliberation itself provided that one is prepared to accept the consequences." (TJ § 64, 418)

Der politische Liberalismus erfordert also, anders als Habermas' Diskurstheorie der politischen Moralität, keine Legitimation der Gerechtigkeitsprinzipien durch die universalisierte Kommunikation, denn es kann eben auch Konzeptionen des guten Lebens geben, in denen die

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kommunikation keine konstitutiv-transzendentale oder wesentliche inhaltliche Rolle spielt. Für diese Konzeptionen des guten Lebens wäre die *Legitimation durch Kommunikation* deshalb auch unfair, als sie ihnen ein besonderes Opfer auferlegen würde: das Erfordernis einer öffentlichen Rechtfertigung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit bzw. einer Deliberation ihrer jeweiligen Konzeption des guten Lebens. Sicher sind sich Rawls und Habermas einig, daß Legitimation und Kritik nur im öffentlichen Raum möglich sind, daß Kritik und Legitimation ihrerseits auf die Öffentlichkeit angewiesen sind; denn der politische Konstruktivismus basiert selbst auf der Idee, daß die Wahrheit oder Richtigkeit einer Gerechtigkeitskonzeption auf einer begründeten oder begründbaren Meinung und nicht auf einem esoterischen Spezialwissen beruht; doch etwas anderes ist es, in einer bestimmten Konzeption der kommunikativen Rationalität selbst den Maßstab bzw. das Kriterium der politischen Legitimität der Regeln eines Kooperationssystems auszumachen.

Die Begrenzung der Ansprüche der *reinen theoretischen Vernunft* (in Form von metaphysischen Spekulationen) für praktisch-politische Zwecksetzungen geht also mit einer Aufwertung und Anerkennung der Ausübung auch des *empirischen theoretischen Vernunftvermögens* (in Form der Öffentlichkeit der Gerechtigkeitsprinzipien) Hand in Hand; doch geht diese Aufwertung auch mit einer Begrenzung dieses Vermögens einher. Für Rawls sind es nicht die Kommunikationsregeln selbst, aus denen sich die grundlegenden Regeln eines fairen Kooperationssystems herleiten lassen; dabei wäre eventuell der rationale Vorteil aller Kooperationsteilnehmer in Frage gestellt. Beim Utilitarismus haben wir gesehen, daß die Wahrheit der Moralität stets von vornherein feststeht und letztlich nur als Gegenstand einer metaphysischen Einsicht begründet werden kann; eines empirischen Wissens der Geltung dieser utilitaristischen Regeln bedürfen allerdings nur diejenigen, welche die Verantwortung für die Koordination des kollektiven Handelns tragen. Im Extremfall müßte überhaupt niemand die maßgebliche Gerechtigkeitskonzeption kennen, wenn nämlich eine unsichtbare Hand das gesellschaftliche Zusammenleben bereits von sich aus und im Rücken des Bewußtseins der Gesellschaftsmitglieder in dem moralisch geforderten Sinne zum Besten lenkt und steuert.

Stellen wir uns eine Gesellschaft vor, in der tatsächlich die Maximierung des Gesamtnutzens - den Umständen entsprechend - in größtmöglichen Grad realisiert ist; wir hätten dann eine dem utilitaristischen Ideal entsprechende Gesellschaft. Doch nehmen wir weiter an, niemand oder nur wenige Auserwählte wissen etwas von dieser wunderbaren Tatsache; vielleicht denken die Mitglieder der Gesellschaft, daß ihre

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grundrechte von übergeordneter Wichtigkeit sind, daß sie selbst zum Preis eines geringeren Allgemeinwohls respektiert werden müßten. Die Bürger dieser Gesellschaft würden sich also über die effektiven Prinzipien ihrer eigenen Gesellschaft selbst täuschen. Abgesehen von der Frage, ob ein solches Gedankenexperiment überhaupt sinnvoll ist, für den Utilitaristen wäre es ohne Bedeutung, was die Leute denken, wenn ihre falschen Meinungen dem utilitaristischen Wohlfahrtsziel nützlich sind, dann sind sie für den Utilitaristen auch vorzuziehen; dem Utilitaristen stellt sich also die Frage, ob das Öffentlichkeitskriterium überhaupt begründet werden kann.

Damit ist erneut der Vertragstheoretiker herausgefordert; aber es stellt sich auch die Frage, ob das angeführte Gedankenexperiment tatsächlich sinnvoll ist: Denn wenn alle Mitglieder einer Gesellschaft an die grundlegende Bedeutung von Menschen- und Bürgerrechten glauben, und wenn sie ihr Handeln auch effektiv an dieser Idealvorstellung ausrichten, welchen Sinn hat es dann überhaupt noch von einer nach utilitaristischen Idealen geordneten Gesellschaft zu sprechen? Die in einer Gesellschaft herrschende Moraltheorie muß ja auf irgendeine Art und Weise Eingang in die Handlungsintentionen ihrer Mitglieder gefunden haben, sonst wäre ja die Moraltheorie praktisch gänzlich ohne *interpretative Relevanz* (Abschnitt 5. 1.). Im Konfliktfall zwischen den Menschenrechten und dem Gesamtnutzen würden die Mitglieder der Gesellschaft hier sicherlich die Menschenrechte über den Gesamtnutzen stellen. Wenn ein Kompatibilist dann behauptet, daß dies auch nur im Sinne des Gesamtnutzens selbst ist und daß die Grundrechte immer zur Maximierung des Gesamtnutzens führen, dann verliert unsere Debatte ihren Gegenstand. Es scheint also schwer, sich eine utilitaristische Gesellschaft vorzustellen, in der niemand von diesem Gesellschaftsideal weiß.[59]

Wenn nur wenige davon wissen, bedürfen sie schon besonderer Täuschungsmanöver, um die Verletzung der Grundrechte, die unserem Beispiel gemäß von den meisten als wichtig angesehen werden, geheimzuhalten. Drehen wir nun aber die Annahmen des Gedankenexperiments um, so daß zwar die Grundrechte anerkannt werden, alle Personen aber nur an das utilitaristische Ideal der Gesamtnutzenmaximierung glauben, so wird die Situation nicht unbeschreibbar, sondern nachgerade

[59] Mindestens ebenso schwer fällt es jedoch, sich eine utilitaristische Gesellschaft vorzustellen, in der alle Mitglieder von den Gerechtigkeitsprinzipien wissen und effektiv ihr Handeln an ihnen ausrichten möchten. Putnam zufolge würden diese Menschen in einer ganz anderen humanen Welt als der unseren leben und die meisten unserer Beschreibungen, die wir gewöhnlicherweise auf Tatsachen und Handlungen in unserer Welt anwenden, würden dort nicht mehr greifen (1981, 140f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unvorstellbar. Natürlich ist für den Vertragstheoretiker dann das wichtige Öffentlichkeitskriterium verletzt; aber es stellt sich die Frage, wie man eine Gerechtigkeitskonzeption, in der die Menschenrechte einen wichtigen Platz einnehmen, für effektiv realisiert halten kann, wenn niemand diese Konzeption zum Bestandteil seines handlungsanleitenden Denkens macht. Ohne *effektiv motivationale Relevanz* wird eine solche Konzeption sowohl der *kritischen* wie auch bereits der *interpretativen Relevanz* entbehren müssen; schließlich verlangt die Achtung der Person eine bestimmte Struktur unserer Intentionen, eine Struktur von Intentionen, die jedenfalls nicht derjenigen eines Utilitaristen entspricht.

Für den Vertragstheoretiker kommt daher der *interpretativen Relevanz* der Selbstbeschreibung einer Gesellschaft eine Schlüsselfunktion zu, denn die Authentizität einer Gerechtigkeitskonzeption, ihre Vereinbarkeit mit unserem Selbstverständnis als Person und als Mitglied einer sozialen Kooperation, spielt für ihn eine zentrale Rolle. Die Anerkennung der Rechte anderer Personen verlangt immer nach einer entweder erzwungenen oder freiwilligen Selbstbeschränkung der unbegrenzten Handlungsfreiheit. Daher hängt das Ideal des Gesellschaftsvertrags wesentlich von der interpretativen Relevanz der vertragstheoretischen Theorie ab; die Mitglieder einer Gesellschaft müssen dazu in der Lage sein, ihr Handeln mit Hilfe der gleichen moralischen Kategorien zu verstehen und zu beschreiben, die auch der Moraltheoretiker bei der Präsentation und Begründung einer bestimmten Konzeption der politischen Gerechtigkeit verwendet.

Wenn allerdings das Öffentlichkeitskriterium auch eng mit einer nicht-utilitaristischen Moraltheorie verknüpft zu sein scheint, haben wir damit noch kein Argument für das Öffentlichkeitskriterium oder gegen den Utilitarismus. Denn warum sollte dieses Kriterium überhaupt für die Bewertung einer Moraltheorie entscheidend sein? Geht man diese Frage jedoch vom Standpunkt einer möglichen *Kohärenz* der verschiedenen Vernunftvermögen an, dann hat der Advokat des Öffentlichkeitskriteriums wenigstens ein Argument für sich: Im Gegensatz zum Utilitarismus verlangt das Ideal des Gesellschaftsvertrags die Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption nicht zuletzt auch zum Zwecke der *Einheitlichkeit* der theoretischen und praktischen Vernunft. Es wäre eine Gefahr für die einheitliche Struktur der politischen Vernunft, wenn es für den Moraltheoretiker besser wäre, einer Gesellschaft eine Gerechtigkeitskonzeption zu geben, die dort - im Interesse ihrer Durchsetzbarkeit und ihres eigenen Erfolges - nicht allgemein bekannt sein dürfte.

Wollen wir dem theoretischen Vernunftgebrauch unabhängig von praktischen Anforderungen einen eigenen Wert zubilligen, dann haben

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wir einen weiteren Gesichtspunkt, der für die Öffentlichkeit der der gesellschaftlichen Kooperation zugrundeliegenden Prinzipien spricht; das ist zwar eine bloß hypothetische *wenn - dann* Rechtfertigung, doch ist unsere Absicht hier keine Letztbegründung, sondern eine von einem bestimmten Selbstverständnis ausgehende Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien. Sicher könnte man diese hypothetische Rechtfertigung zu einer transzendentalen Rechtfertigung ausweiten, wenn man die zusätzliche Prämisse einführt, daß man gar nicht sinnvoll wollen kann, keinen Gebrauch vom theoretischen Vernunftvermögen zu machen. In meinen Augen wäre diese zusätzliche Prämisse allerdings ihrerseits nicht mehr zu begründen, denn warum wollte man nicht wollen können, auf die Wahrheitsorientierung wenigstens eines Teils seiner Meinungen über die jeweils geltende Gesellschaftsordnung zu verzichten?

Wenn die theoretische Vernunft im Interesse der politischen Autonomie der praktischen Vernunft untergeordnet ist, so qualifiziert das Öffentlichkeitskriterium diese Unterordnung in einer wichtigen Hinsicht: denn die theoretische Vernunft wird dadurch nicht zum bloßen Instrument der praktischen Vernunft. Damit kann die praktische Vernunft zwar nicht auf den theoretischen Vernunftgebrauch reduziert werden, die politische Selbstbestimmung ist schließlich keine Angelegenheit einer richtigen Erkenntnis, so verlangt das Öffentlichkeitskriterium doch, daß der theoretische Vernunftgebrauch vom praktischen Vernunftgebrauch unabhängig bleibt. Wir können dieses komplexe Verhältnis durch die Unterscheidung von zwei Modi des Vernunftgebrauchs klarer kennzeichnen; insofern wir es mit dem Gebrauch des reinen theoretischen Vernunftvermögens in Form von metaphysischen Spekulationen zu tun haben ist von einer Unterordnung der theoretischen unter den Gebrauch des reinen praktischen Vernunftvermögens auszugehen. Doch als empirische theoretische Vernunft, die das Wissen um die gesellschaftlichen Zustände betrifft, hat die praktische Vernunft eine irreduzible Quelle des theoretischen Vernunftgebrauchs neben sich anzuerkennen.

Selbst wenn unser Interesse an einer politischen Autonomie dem Erkenntnisinteresse vorausgeht oder jedenfalls vom letzteren unabhängig ist, so wird der theoretische Vernunftgebrauch deswegen doch nicht aus dem praktischen Vernunftgebrauch abgeleitet. Beispielsweise ist auch die Metaphysik nicht einfach dem politischen Willen unterzuordnen; die theoretische und die praktische Vernunft entspringen aus voneinander unabhängigen Quellen und sind nicht aufeinander reduzierbar; innerhalb der Struktur der politischen Vernunft wird andererseits aber auch ihre *Kohärenz* und *Komplementarität* deutlich. Die Vernunft, in ihrem verschiedene Vermögen umfassenden politischen Gebrauch, kann des-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb als ein Vermögen angesehen werden, das von der *Konvergenz* einer *heterogenen Pluralität* unterschiedlicher Bestandteile konstituiert wird; sie setzt sich aus mehreren Vermögen zusammen, und diese unterschiedlichen Vermögen widersprechen einander zwar nicht grundsätzlich, doch sie zielen auch nicht immer in die gleiche Richtung.

Wie schon die Beziehung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen innerhalb des praktischen Vernunftgebrauchs selbst, so ist auch die Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ein vielfältiges Beziehungsgeflecht von *hierarchischer Irreduzibilität* und *komplementärer Interdependenz* dieser beiden Vermögen. Neben den Gerechtigkeitsprinzipien gibt es Fragen nach dem Ursprung, der Natur und dem Zweck der Welt im ganzen, über welche die politische Vernunft keine Aussagen mit einem Anspruch auf allgemein verbindliche Geltung machen kann. Das Öffentlichkeitskriterium ist Teil einer Struktur der Vernunft, in welcher die Gültigkeiten und Grenzen des Gebrauchs der verschiedenen Vernunftvermögen festgelegt sind. Das theoretische und das praktische Vernunftvermögen stehen in dieser Struktur in einem Verhältnis der gegenseitigen, kritisch distanzierten Ergänzung; schließlich wäre die Abwesenheit von Öffentlichkeit eine große Gefahr für unser moralisches Vermögen, neue Regeln der Kooperation vorzuschlagen. Um dies tun zu können, ist es notwendig, von den bestehenden Regeln Kenntnis zu haben; die Öffentlichkeit steht im Dienste unserer politischen Autonomie; doch es ist nicht der theoretische Gebrauch des Vernunftvermögens selbst, der eine Fundierung der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit erlauben würde. In ihrer politischen Funktion ist Moral keine Sache des Wissens oder der Einsicht; sie betrifft direkt unser Wollen und Handeln im Kontext eines Systems der sozialen Kooperation.

6. 4. Die Struktur der politischen Vernunft

Die Rationalität und die Moralität stehen zueinander im Verhältnis einer *irreduziblen Differenz*; dabei beansprucht die letztere eine *Priorität* gegenüber der ersteren. Zunächst wird die Moralität selbst als ein Bestandteil eines umgreifenden Vermögens zur Vernünftigkeit verstanden; außerdem erschienen uns die Vermögen zum Vernünftigem wie auch zum Rationalen als *intern differenziert*. Das Vernünftige beinhaltet neben dem Gerechtigkeitssinn eine *Initiativkraft*, selbst Vorschläge zur fairen Gestaltung der sozialen Kooperation zu unterbreiten und ein Element der theoretischen Vernunft; deshalb kann Rawls vom Vernünf-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigen als einer allgemeinen Fähigkeit einer politischen Person sprechen, die über den Gerechtigkeitssinn hinausgeht. Der Gerechtigkeitssinn ist innerhalb dieser Struktur des Vernünftigen dem spekulativen Vernunftgebrauch - zum Zweck der Begründung einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit - übergeordnet und nicht aus diesem abzuleiten. Er erlegt, was deren politischen Gebrauch angeht, jeder Art von philosophischer oder religiöser Weltanschauung die *Bürden des Urteils* auf. Er begrenzt damit die Ausübung der *reinen* theoretischen Vernunft auf das Gebiet der Metaphysik und der *empirischen* theoretischen Vernunft auf den Bereich der Natur- und Sozialwissenschaften; die Bürden des Urteils verhindern einen Übergriff der theoretischen Vernunft auf das Gebiet der politischen Gerechtigkeit. Außerdem bezieht sich der Gerechtigkeitssinn nicht nur auf eine bestimmte Verteilung von Gütern als anzustrebendem Endzustand politischen Handelns - wie z. B. beim Differenzprinzip; er nimmt eine aktive, gestaltende Seite in die Konzeption der politischen Gerechtigkeit mit auf: denn die Güter müssen produziert werden, bevor sie verteilt werden können. Das Gemeinwesen stellt eine *kollektive, intern strukturierte Handlungseinheit* dar, welche die Verantwortlichkeiten unter ihren Mitgliedern auf eine gerechte Weise verteilt (vgl. Abschnitt 5. 4.). Jedes einzelne Mitglied hat die Chance, diese Handlungs- und Verantwortungseinheit nach seinen Vorstellungen zu beeinflussen; konkret bedeutet dies nun, daß das Vermögen des Vernünftigen auch die Möglichkeit vorsieht, selbst neue Regeln für ein faires System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit vorzuschlagen und im Gemeinwesen durchzusetzen; es beinhaltet auch die Anerkennung der staatsbürgerlichen Verantwortung nachzukommen und im Rahmen einer moralischen Arbeitsteilung seinen Anteil zu leisten.

Auch das Vermögen zur Rationalität ist intern differenziert: Zum einen beinhaltet es das Vermögen, eine Konzeption des guten Lebens selbst zu bestimmen; darüber hinaus enthält es die Fähigkeit, diese Konzeption auch zu revidieren und nutzenmaximierend zu verfolgen. Erst dieser letzte Aspekt ist wohl derjenige, der im Sinne einer *rational-choice-theory* mit dem Begriff der Rationalität gemeint ist; er ist dann tatsächlich instrumentell auf eine bestimmte *vorgegebene* Zielvorstellung bezogen und verhält sich zu dieser Zielvorstellung im maximierenden Sinne. Sicherlich ist dieser Aspekt der Rationalität in einer übergreifenden Struktur der politischen Vernunft enthalten und muß einen Platz zugewiesen bekommen; er erschöpft aber nicht schon die Reichweite und interne Komplexität dessen, was unter der politischen Vernunft zu verstehen ist.

Die *personale Autonomie*, das Vermögen, die letzten Ziele zu bewerten und auch Verantwortung für die jeweilige Vorstellung des guten

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebens zu übernehmen, übersteigt das bloße Vermögen, die jeweiligen Ziele zu realisieren und die jeweiligen Bedürfnisse zu befriedigen. Außerdem haben wir gesehen, daß die interne Komplexität des Vernünftigen auf verschiedene Weise der internen Komplexität des Rationalen entspricht. Insgesamt gesehen ist es vor allem das Vermögen zur Autonomie - vor allem im politischen, aber dann auch im personalen Bereich -, welches die Artikulation beider Vermögen bestimmt; die politische Autonomie garantiert die Möglichkeit der kollektiven Selbstbestimmung, die personale Autonomie dagegen ermöglicht die Revidierbarkeit der jeweiligen Konzeption des guten Lebens. Die *politische Autonomie* beruht zwar nicht auf der personalen Autonomie als deren Voraussetzung, denn man kann sich ein politisch autonomes Gemeinwesen vorstellen, dessen Mitglieder selbst nicht autonom im Sinne eines umfassenden moralischen Liberalismus sind; umgekehrt ist auch die politische Autonomie nicht Voraussetzung für die Verwirklichung einer personalen Autonomie, denn unter Umständen kann man selbst unter der Bedingung *der politischen Heteronomie* ein *autonomes personales Leben* führen. Dennoch gibt es *Affinitäten* zwischen beiden Autonomiemodellen; die Idee der personalen Autonomie drängt hin zur Verwirklichung auch politisch autonomer Verhältnisse; umgekehrt hat es die Idee der politischen Autonomie ihrerseits leichter, in einer autonomen politischen Gemeinschaft verwirklicht zu werden, deren Mitglieder den Wert auch der personalen Autonomie anerkennen.[60] Das Interesse an der *politischen* Autonomie einer Gemeinschaft wird von allen Bürgern geteilt und es begrenzt auch die ursprüngliche Verschiedenheit der Personen; sie haben vielmehr ein zentrales *moralisches* Ziel gemeinsam:

„ In the well-ordered society of justice as fairness citizens share a common aim ... namely, the aim of insuring that political and social institutions are just, and of giving justice to persons generally, as what citizens need for themselves and want for one another. It is not true, then, that in a liberal view citizens have no fundamental common aim. Nor is it true that the aim of political justice is not an important part of their noninstitutional, or moral identity." (PL, 146 FN. 13)

Die Gerechtigkeit ihrer politischen Institutionen und vor allem anderen das Interesse an der Handlungsfähigkeit ihres Gemeinwesens sind ihnen

[60] Neiman geht aber zu weit mit ihrer These, daß es das Ziel eines Staates sein müsse, die Entwicklung der personalen Autonomie seiner Bürger zu fördern (1994, 119). Sicherlich gehört es zu den Aufgaben des Staats, die gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit zur Verwirklichung der personalen Autonomie zu schaffen und zu erhalten. Doch kann er damit nicht die Verantwortung zur Ausbildung der Autonomie eines jeden einzelnen übernehmen noch auch bezweckt er notwendigerweise die Realisierung der personalen Autonomie jedes einzelnen etwa mit Mitteln des staatlichen Zwangs. Der Staat hat auch die Verwirklichung nicht-autonomer Lebensformen zu achten und zu schützen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinsame Ziele, die sie als Mitglieder einer Gesellschaft teilen und ihnen manchmal Opfer abverlangen. Dieses politische Ziel wird zum Bestandteil ihrer *moralischen Identität* und bildet die Basis einer gesellschaftlichen Einheit, auch einer Konzeption des *gemeinsamen Guten*, welche sich ihrerseits wesentlich erst im Bezug auf bestimmte Prinzipien der politischen Gerechtigkeit bestimmen läßt. Letztlich besteht weiter eine Priorität der Moralität gegenüber der Rationalität, die nun aber in Form einer Priorität des Vernünftigen gegenüber dem Rationalen gefaßt wird. Beide Pole dieser differenzierten Hierarchisierung sind gleichermaßen notwendig; die Moralität erscheint nicht mehr als eine bloß externe Beschränkung, die den Parteien im Urzustand von außen auferlegt wird; in der Form des Vernünftigen hat sie ihren Ursprung in der politischen Konzeption der Person selbst. Die spezifischen Bedingungen, unter denen die Parteien im Urzustand über die zu wählende Gerechtigkeitskonzeption beraten, können aus der politischen Konzeption der Person extrapoliert werden; hierbei geht es keineswegs um eine metaphysische Grundlegung oder eine rationale Deduktion; die politische Konzeption der Person sollte als Vorschlag in Form eines bestimmten Selbstverständnisses unserer Person und unserer Rolle in der heutigen Gesellschaft verstanden werden, von wo aus wir Prozesse der moralischen Debatte beginnen lassen können.

Wenn auch keine Einheit der *praktischen Vernunft* überhaupt zu erzielen ist, wie ein optimistischer Rawls noch zu Beginn der 80er Jahre annimmt (KC, 532), so ist damit aber zumindest die Einheit einer *politischen Vernunft* gewährleistet. Was die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens angeht, so müssen wir uns nicht einig werden; daher kann es auf diesem Gebiet eine Pluralität von guten Gründen für unser Handeln, vernünftige Meinungsverschiedenheiten über die Konzeption eines guten Lebens geben. Doch was die Gerechtigkeit, die Form des Zusammenlebens mit anderen in einer politischen Gemeinschaft angeht, so können wir uns bei der Bestimmung der für die Ordnung unseres Gemeinwesens maßgeblichen Prinzipien diese Toleranz nicht leisten; wir stehen dabei vor der Aufgabe, eine gemeinsame Grundlage zu finden, auf der wir ein System der gemeinschaftlichen Zusammenarbeit errichten können. Diesem System der gesellschaftlichen Zusammenarbeit liegt selbst wiederum ein kompliziertes Wechselspiel zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen zugrunde: Einerseits stehen sie in einem Voraussetzungs- und Subordinationsverhältnis; andererseits sind sie in einem Verhältnis des wechselseitigen Aufeinanderverwiesenseins zu sehen:

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"The Reasonable presupposes and subordinates the Rational. It defines the terms of cooperation acceptable to all within some group of separately identifiable persons, each of whom possesses and can exercise the two moral powers. All have a conception of their good which defines their rational advantage, and everyone has a normally effective sense of justice: a capacity to honor the fair terms of cooperation. The Reasonable presupposes the Rational, because, without conceptions of the good that move members of the group, there is no point to social cooperation nor to notions of right and justice, even though such cooperation realizes values that go beyond what conceptions of the good specify taken alone. The Reasonable subordinates the Rational because its principles limit, and in a Kantian doctrine limit absolutely, the final ends that can be pursued." (KC, 530; vgl. PL, 48 - 54)

Das Vernünftige und das Rationale erscheinen derart als zwei unabhängige und irreduzible Kapazitäten, die einander innerhalb der politischen Konzeption der Person ergänzen und die Basis der Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien bilden; dabei wird weder der Anspruch erhoben, daß beide Aspekte der Vernunft miteinander zu versöhnen sind, noch wird andererseits von der pessimistischen Annahme ausgegangen, daß es undenkbar sei, beide Aspekte in einer Struktur der politischen Vernunft zu integrieren. Das vernünftige Vermögen ist mit der Lösung der Aufgabe einer *Rechtfertigung* einer Konzeption der Gerechtigkeit betraut, es hat dabei allerdings dem Strukturelement eines rationalen Vermögens auf angemessene Weise Rechnung zu tragen. Eine transzendentalen Argumentationsfigur Gebrauch gemacht, die das Vernünftige etwa als Voraussetzung einer Möglichkeit des Rationalen überhaupt fassen würde, um aus diesem Voraussetzungsverhältnis etwa auch das Subordinationsverhältnis des Rationalen abzuleiten, wird hier nicht in Anspruch genommen. Denn umgekehrt ist auch der Vermögen zum Vernünftigen auf das rationale Vermögen angewiesen; das Rationale erfüllt schließlich auch die wichtige Aufgabe der *Motivation* der Person, ob nun zur Verfolgung einer Konzeption des guten Lebens oder aber zur Errichtung einer gerechten Gesellschaft:

„Within the idea of fair cooperation the reasonable and the rational are complementary ideas... They work in tandem to specify the idea of fair terms of coperation... As complementary ideas, neither the reasonable nor the rational can stand without the other. Merely reasonable agents would have no ends of their own they wanted to advance by fair cooperation; merely rational agents lack a sense of justice and fail to recognize the independent validity of the claims of others." (PL, 52)

Das Subordinationsverhältnis ergibt sich nicht aus einem inneren Aspekt des Rationalen, sondern aus der Tatsache, daß verschiedene Personen verschiedene Konzeptionen des guten Lebens verfolgen und

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit auch verschiedene Ideen des rationalen Vorteils haben. Weder kann das Vernünftige vom Rationalen, von einer bestimmten Konzeption des guten Lebens abgeleitet werden; noch kann umgekehrt das Rationale, eine bestimmte Konzeption des guten Lebens, vom Vernünftigen, von den wesentlichen Prinzipien eines gerechten Gesellschaftsmodells abgeleitet werden. In vielen Konzeptionen des guten Lebens sind zwar auch jeweils Modelle des gerechten Zusammenlebens angelegt; und es gibt dann auch eine Neigung, das Zwangsmonopol des Staates zur Durchsetzung dieser ethisch fundierten Konzeption der politischen Gerechtigkeit einzusetzen (Nagel EP, 154).

Gerade Religionen kennen nicht wie der politische Liberalismus eine Trennung der politischen Gerechtigkeit vom guten Leben; das Vernünftige geht hier Hand in Hand mit einer bestimmten inhaltlichen Auffassung über das Rationale. Das Vernünftige - oder besser die Konzeption einer *gerechten Gesellschaft* - wird hier aus einer bestimmten Rationalitätskonzeption, einer Konzeption des *guten Lebens* in Form des Heils der Person abgeleitet. Die komplexe Struktur der politischen Vernunft wird hierbei aber monolithisch verkürzt, das Vernünftige auf das Rationale reduziert, das seinerseits wiederum unmittelbar mit einer metaphysischen Doktrin über den Ursprung der Welt und die Rolle des Menschen darin verknüpft ist. Einen ähnlichen Fehler begehen diejenigen, die das Rationale aus dem Vernünftigen ableiten wollen; es gibt in deren Auffassung keine bessere Konzeption des guten Lebens als diejenige, die sich die Verwirklichung und Erhaltung einer gerechten Gesellschaft zum Ziel setzen. Eine Konzeption des guten Lebens etwa, die nicht dem übergeordneten Ziel der Errichtung eines gerechten Gemeinwesens gewidmet ist, erscheint dort nicht nur als etwas Unvernünftiges, sondern als etwas geradezu Irrationales; für den Republikanismus ist etwa die beste Form des guten Lebens diejenige, die im Dienste der Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft steht; hier fällt also die *politische Moralität* mit der *personalen Ethik* in eins. Nur gibt es eben auch vernünftige Konzeptionen des guten Lebens, die nicht derart auf eine bestimmte Konzeption der politischen Gerechtigkeit Bezug nehmen; manche Konzeptionen des Guten werden dabei mit bestimmten Elementen der politischen Gerechtigkeit in Konflikt geraten können.

Gegen beide reduktionistische Varianten gilt es auf einer *wechselseitigen Irreduzibilität* des Vernünftigen und des Rationalen zu beharren; sie ergänzen sich zwar, können aber nicht jeweils durch ihren Gegenpol ersetzt bzw. aus diesem abgeleitet werden. Dieses Irreduzibilitätsverhältnis zwischen verschiedenen Modi des praktischen Vernunftgebrauchs tritt damit neben ein auf ähnliche Weise strukturiertes Irreduzibilitätsverhältnis der theoretischen und der praktischen Vernunft. Zum Pro-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blem wird uns diese Verhältnisbestimmung vor allem dann, wenn wir uns die praktische Relevanz dieser politischen Konzeption der Person in einer nicht-idealen Welt vergegenwärtigen wollen, die von verschiedenen Varianten der *Immoralität* und *Irrationalität* gekennzeichnet ist; in der realen Welt fällt es viel schwerer als in einer idealen Welt, Opfer für das Vernünftige zu bringen. Andere sind dort eben nicht zu den gleichen Opfern bereit; das Problem der *Zumutbarkeit* kommt hier ins Spiel.

Fassen wir den mit der Bestimmung der Struktur der politischen Vernunft erreichten Stand der Diskussion zusammen: Wir sind von Rawls' Intuition ausgegangen, daß Personen verschieden sind und haben diese als eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses von Moral und Rationalität gedeutet. Rationalität wäre eine strikt *individualistische* und *instrumentelle Zweckrationalität*, die sich allein auf den Nutzen von Handlungen oder Institutionen für ein je einzelnes Individuum bezöge; die Moral ginge dagegen in ihrer *sozialen Rolle* als *Koordinierungsinstrument* von Handlungen verschiedener Personen auf, das Selbstverhältnis einer Person tastet sie nicht an. Parfits revisionäre Metaphysik hat Rawls nun aber zu einer differenzierteren Sichtweise veranlaßt; Rationalität bezieht sich nach Rawls nicht mehr allein auf das Individuum; es gibt *gemeinsame Werte*, die verschiedene Personen teilen und die Basis einer nicht-individualistischen und einer nicht-instrumentalistischen Konzeption von Rationalität - die jetzt in der Form der Vernunft (*reasonableness*) auftritt - sein können. In einer gerechten Gesellschaft ist verschiedenen Personen ein Ziel gemeinsam, dem sie auch individuelle Zwecksetzungen unterzuordnen bereit sind; auch die inhaltliche Bestimmung dieses gemeinschaftlichen Zweckes fällt in die Reichweite einer Ausübung ihres ersten moralischen Vermögens zum Vernünftigen. Außerdem hat uns das Phänomen der Willensschwäche vor das Problem eines irrationalen Individuums gestellt, welches wir mit Hilfe einer höhergeordneten Rationalitätskonzeption zu lösen versucht haben, die sich auf eine im Ideal einer integren Person realisierte Korrespondenz von begründeten praktischen Urteilen und dementsprechend motivierten Handlungen bezieht.

Umgekehrt macht es Parfits reduktionistische Sichtweise der personalen Identität notwendig zu berücksichtigen, daß sich die Konzeption des guten Lebens einer Person verändern oder von dieser revidiert werden kann; wenn das Vermögen zur Selbstbestimmung, zur Revision auch einer Konzeption des Guten uns als wertvoll erscheint, wird dieses Vermögen seinerseits wieder einer bestimmten Konzeption von Rationalität, die nicht bloß in der Nutzenmaximierung aufgeht, zugrunde liegen. Eine solche Konzeption bezieht sich dann auf die Ausbildung

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Erhaltung des Vermögens der Zwecksetzung selbst; damit hat dann die Moral eine Rolle auch für das *Individuum* zu spielen, die sich aus dieser besonderen Konzeption der Rationalität ergibt. Genauso wie die Rationalität sich auf interpersonale Beziehungen erstreckt, betritt die Moral somit die Sphäre des intertemporalen Selbstverhältnisses einer Person. Der Sinngehalt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen präsentiert sich uns damit in einer wesentlich differenzierteren Fassung; der Gesellschaftsvertrag hängt nicht von einer Verschiedenheit von Personen, einer individualistisch-instrumentellen Konzeption der Rationalität und einer bloß sozial-koordinierenden Konzeption der Moralität ab.

Die zweite neo-utilitaristische Herausforderung betraf den deskriptiven Status der Intuition einer Verschiedenheit von Personen, der zu einer Grundlegung der Moraltheorie nicht hinreiche: Der Utilitarismus könne weitaus bessere Gründe für unsere moralischen Intuitionen anbieten, ohne diesen Gewalt anzutun. Wir haben gesehen, daß die kompatibilistische Kritik nicht nur die Gründe von den Urteilen und Motiven der Moral so trennt, daß sie nichts mehr mit unserem Verständnis dessen zu tun haben, was wir gemeinhin als die Rolle und das Fundament der Moral betrachten. Die kompatibilistische Kritik hängt auch von einer umfassenden Moraltheorie ab, die keine rivalisierenden Moraltheorien neben sich duldet; sie beansprucht, das universelle Fundament für alle Handlungsbereiche darzustellen. Das erscheint nicht nur als inkompatibel mit unserer *politischen Konzeption der Person*, für die wir verschiedene moralische und intellektuelle Vermögen als konstitutiv angesehen haben; es wird auch dem *Faktum des Pluralismus* nicht gerecht, das für eine liberale Gesellschaft charakteristisch ist, in der verschiedene umfassende moralische Doktrinen koexistieren und auch rivalisieren. Der Utilitarismus kann also in einer pluralistischen Gesellschaft nicht selbst die Grundlage für eine gesellschaftliche Einheit bereitstellen. Als umfassende Theorie der Moral leistet der Utilitarismus *mehr als nötig*; denn wir haben lediglich nach dem Fundament für eine liberale Gesellschaftsordnung gefragt; der Utilitarismus erklärt sich zum Fundament aller Gebiete der moralischen Beurteilung von Handlungen und Institutionen. Doch *zu wenig* leistet der Utilitarismus - im Unterschied etwa zu einer Konzeption der politischen Vernunft, die im Gesellschaftsvertrag ihre Grundlage findet - in Hinblick darauf, daß er nicht den *Konvergenzpunkt* verschiedener anderslautender umfassender Moraltheorien bilden kann; mit einer pluralistischen Gesellschaft, die die Rivalität verschiedener umfassender Moraldoktrinen anerkennt, wird sich der Utilitarismus nicht arrangieren können.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was zuletzt die Reichweite der Intuition einer Verschiedenheit von Personen angeht, werden wir im abschließenden Kapitel sehen, ob die Theorie des Gesellschaftsvertrags so erweitert werden kann, daß sie den Anforderungen auch einer praktischen Relevanz der Moraltheorie nachkommen kann. Die Intuition einer Verschiedenheit von Personen war bisher auf die idealen Umstände einer wohlgeordneten Gesellschaft begrenzt; ob der mit ihr verbundene Prioritätsanspruch der Moralität gegenüber der Zweckrationalität auch in nicht-idealen Verhältnissen anerkannt wird, steht wieder auf einem anderen Blatt. Die *Zumutbarkeit* der Moral - von einem rationalen Standpunkt aus gesehen - steht gerade in Frage, solange die moralischen Normen nicht von allen Mitgliedern einer Gesellschaft befolgt werden. Dieses Problem taucht auf andere Art und Weise im Kontext der internationalen Gerechtigkeit wieder auf (vgl. Rinderle 1994b, 696): Es stellt sich generell die Frage, ob es möglich ist, eine innerstaatliche Gerechtigkeit in einem internationalen Kontext zu realisieren, der den Maßstäben einer Moralität zwischen Staaten nicht gerecht wird. Die innerstaatliche Gerechtigkeit wird sich nicht gegenüber der internationalen Gerechtigkeit insulieren lassen; und hier ist wohl auch einer der Schwachpunkte des Konstruktionsverfahrens von Rawls auszumachen, das je nach Bedarf auf verschiedene Bereiche anwendbar sein soll, ohne dann den inneren Zusammenhang zwischen diesen Bereichen zu berücksichtigen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Die motivationale Dynamik der Vernunft

Die politische Philosophie untersucht die Struktur, die Inhalte, die Kohärenz und die Dynamik der politischen Vernunft: Sie skizziert das Ideal einer gerechten Gesellschaft in groben Umrissen; dann gibt sie Gründe dafür an, warum dieses Ideal der Gerechtigkeit entspricht; darüber hinaus zeigt sie auf, daß dieses Ideal den Menschen in seinen psychologischen Möglichkeiten nicht überfordert und damit stabil sein kann. Schließlich bestimmt sie das Verhältnis einer idealen Gerechtigkeitskonzeption zur politischen Realität und zeigt eine Möglichkeit des Übergangs von letzterer zu ersterer auf; in allen vier Teilbereichen gibt es dabei eine Auseinandersetzung zwischen Utilitaristen und Vertragstheoretikern. Der politische Konstruktivismus gab uns eine Antwort auf die utilitaristische Herausforderung einer sich auf bloße Intuitionen stützenden vertragstheoretischen Begründungsstrategie. Besonders interessiert habe ich mich bei dieser Begründungsdebatte für die Parallelen und Differenzen zwischen der intrapersonalen und der interpersonalen Verteilungsgerechtigkeit. Gelegentlich sind wir auch auf die Probleme der inhaltlichen Bestimmung einer Gerechtigkeitskonzeption zu sprechen gekommen; die politische Philosophie kann jedoch die Inhalte der politischen Gerechtigkeit der eigenen Ausübung der Fähigkeit zur politischen Selbstbestimmung einem bestimmten Gemeinwesen nicht aus den Händen nehmen; was die Inhalte angeht, hat sie sich auf die Skizzierung grober Umrisse zu beschränken.

Der dritten Frage nach der Stabilität und der vierten Frage nach der Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitskonzeption wollen wir uns in diesem abschließenden Kapitel zur motivationalen Dynamik der politischen Vernunft noch einmal eingehender zuwenden. Die Fragen nach der Stabilität und deren Realisierbarkeit betreffen den Einklang einer begründeten Gerechtigkeitskonzeption mit den Quellen der Motivation menschlichen Handelns; schließlich sind begründete Gerechtigkeitskonzeptionen nur ein Aspekt der möglichen Motivierung des Handelns; stabil und damit auch wohlgeordnet ist eine gerechte Gesellschaft nur dann, wenn moralische Handlungsgründe auch zu effektiv motivierenden Triebfedern des Handelns werden. Selbst Abweichungen vom Ideal,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kleinere Verletzungen einer Konzeption der Gerechtigkeit werden nicht eine Eskalation von Vergeltungsschlägen verursachen und schließlich den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Kooperation bewirken; vielmehr greift ein dynamischer Korrekturmechanismus, der durch die rationale Motivation ihrer Mitglieder wieder zurück zum wohlgeordneten Ausgangszustand führen wird. Unter bestimmten Umständen kann jedoch eine Kluft zwischen Gründen und Motiven, zwischen der Erkenntnis des moralisch Geforderten und der Bereitschaft, sich gegen inneren und äußeren Widerstand dafür einzusetzen, auftreten. Den Ursachen, die für diese Verfehlung einer rationalen Handlungsmotivation verantwortlich sind, und den verschiedenen Möglichkeiten, diese Verfehlungen der rationalen Motivation zu beheben, werden wir hier unsere Aufmerksamkeit zu schenken haben.

Einleitend möchte ich einige Anmerkungen zur Debatte zwischen *Internalismus* und *Externalismus* hinsichtlich der Motivation des Handelns durch moralische Gründe vorausschicken (7. 1.). Wieder haben wir uns dann den zwei verschiedenen Seiten des Problems zuzuwenden: der Person und der Politik. Die Frage, wie sich eine Person mit ihrer jeweiligen Konzeption des guten Lebens in eine wohlgeordnete Gesellschaft integrieren kann, ist Gegenstand sowohl einer *rationalen Psychologie* als auch einer *politischen Soziologie* des *politischen Liberalismus* (7. 2.), welche eine Gratwanderung zwischen den Werten der personalen Integrität (7. 2. 1.), dem Erfordernis einer sozialen Stabilität im übergreifenden Konsens (7. 2. 2.) und den spezifischen Bedingungen einer politischen Legitimität nicht vollkommen gerechter Institutionen (7. 2. 3.) zu unternehmen haben.

Ist die Frage nach der Stabilität noch auf die *ideale Dynamik* der politischen Vernunft begrenzt, so wird es im Anschluß daran darum gehen, die *reale Dynamik* der politischen Vernunft und ihren Einfluß auf nicht-ideale Verhältnisse unter die Lupe zu nehmen (7. 3.). Dabei werden wir, je nach Ursache der Verfehlung des Gerechtigkeitsideals, zwischen zwei Teilen einer nicht-idealen Theorie der politischen Vernunft zu unterscheiden haben: So gibt es eine absichtlich böswillige oder eigeninteressierte Verletzung der Konzeption der Gerechtigkeit durch einige Mitglieder einer Gesellschaft: das Problem der *partiellen Befolgung* einer Konzeption der Gerechtigkeit (7. 3. 1.); oder aber die wirtschaftlichen bzw. kulturellen Verhältnisse einer Gesellschaft sind nicht so, daß sie eine unmittelbare Anwendung einer bestimmten Idealkonzeption der Gerechtigkeit zulassen würden: das Problem der *ungünstigen Umstände* (7. 3. 2.). An das Ende dieses Kapitels möchte ich einige Überlegungen über das Verhältnis von *gemeinsamen Gütern* und der *Gerechtigkeit* eines politischen Gemeinwesens stellen, die vor allem

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch eine *ethische* Dimension in diese Betrachtung der motivationalen Dynamik der politischen Vernunft mit einbeziehen soll (7. 4.).

7. 1. Gründe als Motive moralischen Handelns?

Wenn von der motivationalen Dynamik der Vernunft in Psychologie oder Politik die Rede ist, so ist damit ihr möglicher Einfluß auf reale Verhältnisse gemeint, die den Idealen der Moraltheorie nicht entsprechen. Die Vernunft bildet dann nicht nur das Fundament eines Idealbildes, das wir neben die realen Verhältnisse stellen können, um anschließend zu bedauern, daß die Realität nicht mit diesem Ideal übereinstimmt; sie erlaubt uns auch, von ihrer Struktur ausgehend, die Realität nach dem Vorbild dieses Idealbilds zu gestalten; sie beinhaltet eine dynamische Komponente, die nicht bei der Begründung des Ideals stehenbleibt, sondern sich auf die Motivation menschlichen Handelns erstreckt. Damit kommt ihr auch eine *psychologische* und im weiteren Sinne auch *historisch-politische* Relevanz zu.

Diese These einer potentiell psychologischen und politischen Dynamik der Vernunft ist nicht unumstritten. Man kann sie, in einer ersten groben Klassifizierung, einem motivationstheoretischen *Internalismus* zuordnen und einem moralpsychologischen *Externalismus* entgegensetzen; die Debatte zwischen Internalisten und Externalisten gilt der Frage nach der motivationalen Dynamik von guten Gründen überhaupt (Nagel 1970, 7; zum Diskussionsstand vgl. Rinderle 1997). Die *Internalisten* vertreten die These, daß gute Gründe oder begründete moralische (und auch prudentielle) Urteile immer zugleich auch Motive unseres Handelns sein werden. Ein guter Handlungsgrund, der keine Motivationskraft in sich trägt, kann von vornherein nicht als guter Grund gelten. Die Motivationskraft ist eine der *konstitutiven* Bedingungen eines guten Handlungsgrundes; Internalisten nehmen einen konzeptionellen Zusammenhang von Gründen und Motiven des Handelns an. Die *Externalisten* verteidigen dagegen die Auffassung, daß gute Gründe möglicherweise auch ohne Motivationskraft bleiben können. Jedenfalls ist die Motivationskraft keine notwendige Bedingung für einen guten Handlungsgrund. Der Zusammenhang von Gründen und Motiven ist für den Externalisten bloß *kontingenter, empirischer* Natur. Die Einsicht ins moralisch oder prudentiell Richtige beinhaltet keine Schubkraft, diese Einsicht auch in die Tat umzusetzen. Näherhin lassen sich zwei Varianten des Internalismus unterscheiden: Die *Naturalisten* unter den Internalisten erkennen nur die Motivationskraft von gegebenen empiri-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Wünschen an. Hare (und auf ihre Weise auch Walzer oder Williams) zählen heute beispielsweise zu den naturalistischen Internalisten. Sie lehnen die Möglichkeit von guten legitimatorischen Gründen insgesamt ab, die jenseits der Empirie in einer reinen praktischen Vernunft wurzeln würden; diesbezüglich jedenfalls haben sie in Hume ihren gemeinsamen Vorgänger:

„Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery." (Hume 1957, 112)

Die *Kognitivisten* unter den Internalisten von Platon bis Nagel sprechen dagegen auch rationalen Einsichten, Meinungen und Überzeugungen Motivationskraft zu; sie nehmen die Möglichkeit moralischer Kritik und Rechtfertigung jenseits der bloß empirisch vorhandenen Handlungsmotive an. Der Internalismus muß deshalb nicht notwendigerweise zu einer Position des moralischen Relativismus führen (Daniels 1996, 112f.); Scanlon erkennt beispielsweise Walzers Kritik (1987 und 1983) an der Autorität der Moraltheorie an, denn moralische Gesichtspunkte besitzen nicht ohne weiteres auch immer schon eine motivierende Kraft (1992, 5f.); doch aus der Aufgabe, die *potentielle* Kluft zwischen Gründen und Motiven des Handelns zu überbrücken, folgt deshalb nicht schon die *notwendige* Abhängigkeit guter Handlungsgründe von motivationalen Handlungsdispositionen und damit die praktische Irrelevanz der Moraltheorie, die nur gute Handlungsgründe zu ihrem Gegenstand hat.[61]

---

[61] Zwar gilt das Phänomen der Willensschwäche gemeinhin als Achillesferse einer internalistischen Moralpsychologie, die nicht erklären kann, warum eine Person nicht von ihren besten Handlungsgründen motiviert sein kann (zum Problem der Willensschwäche etwa bei Hare vgl. Lukes 1971, Frankena 1988). Doch der Internalismus behauptet ja nicht die durchgängige Rationalität des menschlichen Handelns, d. h. nicht alles Handeln ist auch gut begründet. Und damit ist auch das Phänomen des irrationalen Handelns kein hinreichendes Argument dafür, daß gute Gründe nicht auch Motive des Handelns sind. Die Willensschwäche ist ja als Verfehlung einer höherstufigen Rationalitätskonzeption zu verstehen und durchaus mit der These kompatibel, daß die besten Gründe auch immer als Motive Eingang ins Handeln finden. Für den Internalisten hat die Motivationskraft von Gründen nichts mit der Willensstärke, sondern mit deren rationalem Gehalt zu tun. Und für den Externalisten ist die Ursache der Differenz von Legitimation und Motivation moralischen Handelns durchaus nicht in einer Willensschwäche der Akteure zu suchen. Ein *moralischer Kognitivismus* könnte also gut Hand in Hand mit einem *motivationstheoretischen Externalismus* gehen. Außerdem läßt sich nun ein näherhin kognitivistische Internalismus selbst noch einmal in verschiedene Spielarten aufgliedern: Der *reine* kognitivistische Internalist kommt für die Motivation moralischen Handelns ganz ohne Wünsche aus. Der *konstitutive* kognitivistische Internalist benötigt zur wirksamen Motivation durch Einsichten zudem von diesen Einsichten konstituierte Wünsche. Der *nicht-konstitutive* kognitivistische Internalist nimmt die Notwendigkeit der Anwesenheit von *nicht* durch diese Einsichten konstituierten Wünsche zur wirksamen Motivation durch kognitive Zustände an (vgl. Mele 1996).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Manchmal wird nun diese dem Internalismus *immanente* Entgegensetzung zwischen Naturalisten und Kognitivisten auch an der Frage festgemacht, ob die Vernunft *selbst* das Motiv für moralisches Handeln bilden kann; nur wird dabei oft die notwendige Unterscheidung eines praktischen und eines theoretischen Vernunftgebrauchs übergangen.[62] Denn es stellt sich nun die wichtige Frage, ob die praktische Vernunft, die wir im politischen Konstruktionsverfahren kennengelernt und interpretiert haben, überhaupt einen *kognitiven* oder *epistemischen* Gehalt aufweist? Wir haben diese Auffassung zurückgewiesen (vgl. Abschnitt 6. 1.), ohne uns dabei zur Annahme einer naturalistischen oder relativistischen Position genötigt zu sehen. Vielmehr schienen uns die Gerechtigkeitsprinzipien, die Resultate des Konstruktionsverfahrens, Ausdruck eines *vernünftigen Wollens* der Parteien im hypothetischen Urzustand zu sein. Sie drücken keine besonderen Einsichten aus[63], sondern haben ihre Wurzel in einem bestimmten Selbstverständnis der vertragschließenden Parteien als freier und gleicher Personen. Nach Rawls tragen beispielsweise auch die drei verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs bei Kant zu einem tieferen Verständnis des Sittengesetzes und damit auch zu einer besseren Motivation bei, diesem gemäß zu handeln (Rawls 1989, 90; Kant 1977: Bd. VII, 70; vgl. Korsgaard über die Rolle der Philosophie bei Hume 1994b, 53f.). Das Überlegungsgleichgewicht ist dabei als eine Form eines *rationalistischen* und nichtrelativistischen *Internalismus* zu verstehen: eine weder naturalistische noch kognitivistische Variante des Internalismus, die den Bezug zu den faktisch vorhandenen moralischen Überzeugungen nicht verlieren möchte (Daniels 1996, 117).

Die Frage, ob die Vernunft ein Motiv für moralisches Handeln abgeben kann, bewegt sich deshalb auch jenseits der Dichotomie von kogni-

---

[62] Bei Habermas findet sich dieser Gegensatz in der nicht ganz glücklichen Terminologie von *epistemischen* versus *pragmatischen* Gründen gekleidet (1996: 1. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 11 - 64; vgl. auch 1983, 67ff.). Er identifiziert dabei jedoch zwei verschiedene Fragen, wenn er den epistemischen Gehalt von moralischen Urteilen mit der Rationalität der Handlungsmotivation gleichsetzt. Doch Kognitionen, die einen Wahrheitsbezug aufweisen, können unter Umständen auch *ohne* Motivationskraft bleiben, und pragmatische Gründe wiederum können auch *rationale* Handlungsmotive bilden.

[63] Kersting bezeichnet den Vertrag als bloßes Erkenntnisverfahren der politischen Ethik, als universalistisches moralepistemologisches Kriterium (1994, 352); das Vertragsargument sei daher nur begründungstheoretisch erfolgreich, vermöge „aber nicht den einzelnen zum moralischem Handeln in der Welt zu motivieren" (ibid., 52); deshalb stelle Hobbes' staatsphilosophischer Kontraktualismus „die Antwort auf das motivationstheoretische Scheitern des moralischen Kontraktualismus" von Rawls dar (Ibid., 53). Daß die Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien keine objektiven moralischen Tatsachen wie in einem Erkenntnisprozeß abbildet, haben wir bereits gesehen; daß der Idee einer allgemeinen Zustimmung auch eine Motivationskraft innewohnen kann, soll nun noch gezeigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tivistischem und naturalistischem Internalismus; ein *rationalistischer Internalismus* kann die potentielle Motivationskraft von rationalen Wünschen - auch *ohne* notwendigen Wahrheitsbezug - berücksichtigen. Er kann sich auf das Motiv stützen, daß wir aus einem reinen, nicht-empirischen Interesse heraus bereits vernünftig sein wollen; und dieses inhaltlich leere, dennoch nicht rein formale Motiv eröffnet die Möglichkeit, daß gute Gründe auch Motive des Handelns werden können; Gründe können uns gerade *deshalb* zum Handeln motivieren, weil sie uns nicht von einer externen Autorität vorgeschrieben, sondern der Ausdruck eines elementaren Bestandteils der Person, Ausdruck ihrer Prä-Disposition zum rationalen Handeln sind. Handlungsgründe bedürfen nicht empirischer, a-rationaler Wünsche, die ihnen manchmal entgegenkommen, manchmal zuwiderlaufen; sie sind immer schon in dem rationalen Personen gemeinsamen Wunsch verankert, der sie dazu veranlaßt, ihre Handlungen auch gegenüber anderen Personen begründen zu *wollen*.

„We have reason to do what is right because we *want* our actions to be ones that could be justified to others on grounds they could not reasonably reject." (Scanlon 1992, 6) „Those universalistic moralities are supposed, after all, to answer to something very important *in* us. They are not imposed from ourside, but reflect *our own disposition* to view ourselves, and our need to accept ourselves, from outside. Without such acceptance we will be in a significant way alienated from our lives." (Nagel 1986, 198; meine Hervorhebungen)

Die Motivation zum moralischen Handeln kann nach Rawls (vgl. PL: Lecture II, § 7: *The Basis of Motivation in the Person*, 81ff.) auf diese Weise durch *vernünftige Wünsche*, durch *prinzipien-* oder *konzeptions-abhängige Wünsche* sichergestellt werden; sie sind von *objekt-abhängigen* Wünschen insofern unterschieden, als sie sich nicht aus vorgegebenen Objekten des Begehrens ableiten, sondern vielmehr die Hervorbringung bestimmter Objekte (und dazu gehört etwa ein gutes Leben bzw. eine gerechte Gesellschaftsordnung) zum Zwecke setzen.

„Our reasoning about our future presupposes ... a conception of ourselves as enduring over time, from the past into the future. To speak of our having conception-dependent desires we must be able to form the corresponding conception and to see how the principles belong to and help to articulate it." (PL, 84)

Diese *vernünftigen Volitionen* sind weder mit bloß *empirischen Volitionen* noch mit *epistemischen Kognitionen* gleichzusetzen. Sie sind von der Vernunft konstituierte und in der realen Praxis des faktischen Wollens immer schon wirksame Motive des moralischen Sollens. Damit geht es auch nicht mehr um die Frage, ob Gründe allein schon motivieren können - die Gründe haben hier von Anfang an einen Bezug zu

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem praktischen Handlungskontext -, sondern die Fragestellung hat sich dahingehend verkehrt, ob Volitionen *begründete* Motive des Handelns sein können? Die Gründe des moralischen Handelns sind wesentlich mit dessen Motiven verknüpft, und Motive wurzeln ihrerseits wieder in Volitionen; hinter diese Einsicht Humes läßt sich nicht mehr zurückgehen; doch sein Naturalismus macht die Motivation zur Moral von der Anwesenheit bestimmter Wünsche und Neigungen, die Legitimität und Motivationskraft der Moral von empirischen Kontingenzen abhängig. Das motivationale Dynamik der praktischen Vernunft überwindet den Humeschen Naturalismus, der politische Liberalismus sieht die Bürger eines wohlgeordneten Gemeinwesens nicht nur als passive Träger von Wünschen und Neigungen an; er nimmt vielmehr an, daß sie auch Verantwortung für ihre Handlungszwecke übernehmen können und daß sie ihre Volitionen nach vernünftigen Kriterien beurteilen können (Rawls PL, 186). Vernünftige Volitionen richten sich nämlich nach den aus dem politischen Konstruktionsverfahren gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien aus; für sie ist der Bezug zu einem Verfahren der rationalen Rechtfertigung von Handlungszwecken konstitutiv.

Wenn die Handlungsmotive ihrerseits eine Reflexion der Handlungsgründe enthalten, dann verkehrt sich auch die zentrale Fragestellung für eine Motivationstheorie der politischen Rationalität. Die Frage, ob und wie Gründe auch Motive für moralisches Handeln sein können, kann sich nur aus einer fiktiven Trennung von *urteilender* und *handelnder Instanz,* von *Beobachter-* und *Teilnehmerperspektive* ergeben, nur aus einer dem Handelnden selbst gegenüber externen Perspektive läßt sich sagen, daß die Motive seines Handelns unbegründet sind; die Triebfedern des Handelns mögen dann tatsächlich in einem großen Abstand zu den bestmöglichsten, dem Handelnden selbst aber unzugänglichen Handlungsgründen stehen.

Für den Handelnden sind gute Gründe dagegen immer auch handlungsrelevant; auf die Dauer wird er nicht systematisch seinen besten Handlungsgründen entgegenhandeln können und wollen; wenn die urteilende und die handelnde Instanz aber um des vorrangigen Wertes der *personalen* oder der *politischen Autonomie* willen identisch zu setzen sind, dann sind die stärksten Motive des Handelnden auch immer die besten Gründe des Urteilenden. Das bedeutet nicht, daß alle rational motivierten Handlungen auch moralisch zu rechtfertigen wären; die sich in den Motiven widerspiegelnde Reflexion der Handlungsgründe kann durch ungünstige politische oder psychologische Umstände behindert worden sein, durch ungünstige kognitive oder gesellschaftliche Umstände behindert worden. Dieses Verhältnis von Motiven und Gründen des Handelns bedeutet auch nicht, das zeigt das Phänomen der *Willens-*

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwäche (vgl. Abschnitt 5. 2.), daß alle Handlungen rational motiviert sein müßten; doch unmoralisches Handeln kann nur in dem *schwachen* Sinne *irrational* genannt werden, als es gegen den höhergeordneten *Wert der Autonomie* verstößt; so erlaubt uns dieser Wert wenigstens, wenn er auch nicht die generelle *Irrationalität* der *Immoralität* fundieren kann, von der Möglichkeit der *Rationalität* des *moralischen* Handelns zu sprechen.

Die Frage nach der Motivation des Amoralisten muß dann allerdings unbeantwortet bleiben. Ohne Motiv zum moralischen Handeln kann es zwar weiterhin Gründe für moralisches Handeln geben - hier bietet sich höchstens ein moralischer Externalismus als Ausweg an -, doch diese Gründe werden nicht auf die Motive des Amoralisten Zugriff erhalten; der Amoralist läßt sich nicht mit moralischen Gründen zum moralischen Handeln bewegen. Die nicht-ideale Theorie wird daraus folgern, daß wir zum Zweck der Stabilität unter Umständen auf prudentielle Gründe zurückzugreifen haben; und wenn nicht einmal diese wirksam sein sollten, denn sie setzen eine Konzeption des guten Lebens einer Person voraus, wird zuletzt nichts anderes übrig bleiben, als auf die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität oder, als *ultima ratio*, auf die Kraft guter Gründe zu verzichten und auf äußeren Zwang zurückzugreifen. Nur wird letzterer dem Amoralisten gegenüber *nicht* mehr begründet werden können und dann als irrational erscheinen müssen. Im Gegensatz zum Anarchisten, oder einem unvernünftigen Fundamentalisten, die sich bei ihrer Kritik einer mit Zwang operierenden Herrschaftsordnung auf *moralische* Gründe stützen, kann der Amoralist höchstens *prudentielle* oder temporal relativierte *pragmatische* Gründe für seine rationale Kritik des politischen Zwanges anführen.

Die Rechtsform des Zusammenlebens wird dann unter Umständen mit repressiven Mitteln zu erhalten, das motivationale Defizit durch ein staatliches Gewaltmonopol, der fehlende Selbstzwang durch einen politisch legitimierten Fremdzwang zu ersetzen sein. Dabei hat das Recht und dessen Sanktionen vom Blickwinkel der Moralpsychologie aus gesehen den großen Vorteil, daß sie die Motive und Einstellungen des Handelns freistellt, ohne damit schon auf die potentielle Dynamik der politischen Vernunft Verzicht zu leisten. Ein äußerer Normenkonformismus, eine bloße Legalität, das Handeln gemäß der Pflicht gilt als ausreichend (Habermas FG, 148; Höffe PG, 164). Allerdings ist auch die *Klugheit* auf eine rationale Motivation angewiesen; auch kluges Handeln erfordert zur Motivation keine empirischen Wünsche, sondern *konzeptions-abhängige Wünsche* (PL, 84; vgl. Nagel 1970, 15); manchen jugendlichen Gewalttätern imponiert selbst die Drohung nicht, daß sie ihr ganzes Leben durch kleinere Straftaten ruinieren können; sie haben

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielleicht keine Konzeption als *selbst-ständiger* Personen in der Zeit von sich selbst entwickelt; letztlich kommen wir hier wieder auf ethische Fragen des guten Lebens zu sprechen. Auch folgenkalkulierendes Denken, und darauf sind legale Sanktionen angewiesen, erfordern bestimmte Motivationen, die beim Amoralisten, bei irrational willensschwachen oder rational gegenwartsorientierten Personen nicht unbedingt vorausgesetzt werden können. Deshalb werden wir im folgenden Abschnitt auch nur eine *ideale* Dynamik der politischen Vernunft darlegen können; die nicht-ideale oder *reale* Dynamik der Vernunft, die sich zuletzt auch mit dem Faktum der Irrationalität und der Immoralität auseinandersetzen muß, erörtere ich erst im übernächsten Abschnitt.

7. 2. Rationale Psychologie und politische Soziologie

Der politische Liberalismus beansprucht ein echt moralisches Ideal zu artikulieren, das uns die Kritik von Ungerechtigkeiten in der wirklichen Welt ermöglicht, er besäße damit zumindest *kritische Relevanz*. Doch stellt er mehr als nur ein abstraktes moralisches Sollen dem sozialen Sein gegenüber? Ist die Struktur der politischen Vernunft nicht nur ein philosophisches Gedankengebäude ohne Folgen für die politische Welt? Bisher haben wir uns allein im Bereich der idealen Theorie bewegt; der Nachweis, daß der politische Konstruktivismus im anspruchsvollsten Sinn auch eine *historische* oder *biographische Relevanz* aufweist, steht noch aus. Läßt sich auf seiner Grundlage auch eine Idee entwickeln, wie die von ihm artikulierte Konzeption der politischen Gerechtigkeit unter ungünstigen real-historischen Umständen realisiert werden kann? Kann die Idee des politischen Liberalismus unmittelbare kausale Wirkfaktor sein, der einen Transitionsprozeß in Bewegung zu setzen vermag?

Die historische Bedeutung der Theorien des Gesellschaftsvertrags und des Utilitarismus steht außer Frage (vgl. Abschnitt 1. 2.); doch wenn wir hier von einer historischen Relevanz sprechen, haben wir mehr im Sinn: Sie geht über die bloße Beschreibung eines Transitionsprozesses hinaus und fragt danach, ob dieser Prozeß auch von einem Bewußtsein der Ansprüche der Moral ausgelöst worden ist; vielleicht sind dabei bis zu einem gewissen Grad auch der Moral externe Wirkkräfte, wie etwa der Eigennutz oder gefühlsmäßige Sympathie mit im Spiel gewesen. Doch sie dürfen nicht die moralischen Motive gänzlich ersetzen, sonst wäre die jeweilige Moraltheorie, das von ihr artikulierte moralische Bewußtsein ohne historische Relevanz in unserem anspruchsvollen Sinn geblieben. Um der statischen Struktur der politi-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Vernunft nun eine dynamische Dimension zu verleihen, werden wir uns zu fragen haben, welche Bedingungen es erlauben, eine zunächst *erzwungene* Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien in eine *freiwillige*, wenn auch noch nicht auf echter Überzeugung beruhende Befolgung zu verwandeln, und diese auf einem bloß äußerlichen Kompromiß beruhende Befolgung in eine echte Loyalität überzuführen, die ihre Motive, unabhängig von augenblicklichen Machtkonstellationen, aus einer bestimmten umfassenden Moraltheorie schöpft. Die Gerechtigkeitsprinzipien werden erst dann um ihrer selbst willen und ausschließlich aufgrund ihrer moralischen Legitimität befolgt.

7. 2. 1. Personale Integrität

Beginnen wir in diesem Abschnitt mit der Person, mit der psychologischen oder motivationalen Relevanz der Moraltheorie des Gesellschaftsvertrags, um uns anschließend der allgemein politischen Relevanz des Ideals des Gesellschaftsvertrags im Vergleich zu derjenigen des Utilitarismus zuzuwenden. Im Bereich der Psychologie hat sich der Moraltheoretiker folgender Frage des Amoralisten zu stellen: "Angenommen Du hast recht und bestimmte moralische Forderungen sind tatsächlich begründet, warum sollte ich mein Handeln nach ihnen ausrichten?" Auf die Präsentation der begründeten Forderungen der Moral antwortet er: *So what?* Der Grund ist ihm nicht Grund genug; er fragt darüber hinaus nach einem Motiv, das ihn veranlassen könnte, der begründeten moralischen Forderung in seinem Handeln nachzukommen. Läßt man sich überhaupt auf diese Fragestellung ein, hat man sich mehrerer Fallen zu vergegenwärtigen, in die man bei der Vermengung der Geltungs- und der Motivationsfrage leicht tappen kann. Der Amoralist setzt nämlich voraus, daß erst eine Antwort auf die Motiv-Frage einen zureichenden Grund abgeben werde, eine Handlung auch auszuführen; diese Prämisse muß man allerdings nicht unbedingt akzeptieren, wenn man etwa als Externalist die Auffassung vertritt, daß eine Handlung selbst dann gefordert sei, wenn es für den Adressaten kein Motiv gibt, sie auszuführen.

Antwortet man auf die Frage des Amoralisten mit prudentiellen Gründen, so begegnet man einer weiteren Schwierigkeit: Abgesehen nämlich davon, daß viele Personen auch prudentiellen Gründen nicht zugänglich sind läuft man hier nämlich Gefahr, den spezifischen Charakter der Moral durch ihre Reduktion auf die prudentielle Konzeption der Rationalität letztlich zum Verschwinden zu bringen; insofern moralisches Handeln auf guten Gründen beruht, ist Moral durch eine ihr eigene Form einer *moralischen* Rationalität zu rechtfertigen, die wir in

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Form eines reinen praktischen Vernunftvermögens als Bestandteil der Struktur der politischen Vernunft eingeführt haben; diese Form der Rationalität kann in bestimmten Umständen von der prudentiellen oder instrumentellen Rationalität Unterstützung erhalten, doch sie ist deshalb nicht schon auf diese zu reduzieren.

Die Frage könnte auch schlicht als unzulässig verworfen werden: Es gebe einfach keine guten Gründe, außer denen, daß Moral sich immer selbst genügen müsse. Nach weiteren Motiven zu fragen müsse notwendigerweise in die Irre führen; jede Antwort auf diese Frage könne nur außermoralische Gründe anführen, und damit wäre der Vorrang der Moral vor anderen Erwägungen in Frage gestellt. Sicherlich ist die so motivierte Ablehnung der Frage immer dann am Platz, wenn man sich die Frage so vorstellt, daß sie auf die Substitution der *Gründe* der Moral etwa durch außermoralische *Motive* abzielt; doch will man sich nach den Antriebsfedern oder Motiven und nicht nur nach den Gründen für moralisches Handeln fragen, so hat diese Frage ihre gute Berechtigung. Wir müssen daher nach einer Verbindung zwischen unserer vertragstheoretischen Konstruktion der politischen Moral und den Antriebsfedern des Handelns suchen; bereits die *prudentielle Konzeption der Rationalität* stellt besondere Anforderungen an die Handlungsmotivation einer Person, das langfristige Interesse kann den augenblicklichen Wünschen durchaus widersprechen; auch in diesem Falle ist ein möglicher guter Handlungsgrund, der größte individuelle Nutzen in der Zukunft, nicht immer schon ein gutes Handlungsmotiv.

Gerade die Möglichkeit zur Verfolgung unserer prudentiell rationaler Interessen bezeugt damit aber, daß wir nicht einfach unseren Wünschen und Neigungen des Augenblicks wehrlos ausgeliefert sind. Wir können uns ein Bild von uns selbst als relativ stabiler Handlungseinheiten in der Zeit machen; wir haben eine Vorstellung davon, was wir im Leben erreichen wollen, und unsere Wünsche der Gegenwart lassen sich aus diesen Vorstellungen ableiten. Thomas Nagel (1970) hat beispielsweise gezeigt, daß gerade die Klugheit auf einer besonderen Abstraktionsleistung von unseren gegenwärtigen Wünschen beruht (vgl. auch Nozick 1993, 9); jede bestimmte Konzeption des guten Lebens wird auf diese Weise eine Relativierung gegenwärtiger Wünsche abverlangen. Eine Konzeption des guten Lebens generiert daneben eine besondere Sorte von Handlungsmotiven, eine besondere Sorte von Wünschen; diesen Wünschen ist dann ein Bezug zu zweckgebundenen Handlungsprinzipien oder einer Konzeption des guten Lebens eingeschrieben, ein abstraktes, rational begründetes Prinzip selbst kann zur handlungsmotivierenden Triebfeder werden. Im Unterschied zu *objekt-abhängigen Wünschen* spricht Rawls, das habe ich bereits im letzten Abschnitt angesprochen,

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daher zunächst von *prinzipien-abhängigen Wünschen* und zuletzt auch von höhergeordneten, *konzeptions-abhängigen Wünschen*:

"These desires can be described by saying that the principles we desire to act from are seen as belonging to, and as helping to articulate, a certain rational or reasonable conception, or a political ideal. For example, we may desire to conduct ourselves in a manner appropriate to someone who is rational, whose conduct is guided by practical reasoning." (PL, 84)

Objekt-abhängige Wünschen haben körperliche Bedürfnisse nach Nahrung und Schlaf zum Inhalt; sie erstrecken sich auf Macht, Ehre, Reichtum und können im Mitleid, in der Liebe oder beim Haß auch andere Personen zu ihrem Bezugspunkt haben. *Prinzipien-abhängige* Wünsche machen das Objekt des Begehrens zum Resultat einer bestimmten von der Reflexion und Abstraktion anhand von Prinzipien angeleiteten Beschreibung; ohne die Bezugnahme auf allgemeine Handlungsgrundsätze können sie gar nicht adäquat formuliert werden. *Konzeptions-abhängige Wünsche* betten zuletzt verschiedene Prinzipien in eine übergreifende Vorstellung dessen ein, was ein *gutes Leben* bzw. eine *gerechte Gesellschaft* ausmacht; sie leiten sich ihrerseits also aus einem bestimmten Lebensentwurf oder einem politischen Ideal ab, und sie wirken so auch auf die Ausbildung von Handlungsmotiven ein.

Als Person mit einem bestimmten Lebensentwurf werde ich mir nur Prinzipien einer bestimmten Sorte zu eigen machen; und eine Gesellschaft, die sich selbst als ein faires System der sozialen Kooperation organisieren will, wird auch nur bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien als gute Gründe moralischer Normen und Urteile anerkennen. Konzeptionsabhängige Wünsche stellen eine höher-stufige Quelle von Handlungsmotiven dar, die auf die Formung, Kritik und Veränderung von gegebenen Handlungsmotiven Einfluß nehmen. Objekte erhalten somit in manchen Fällen nur im Lichte bestimmter Prinzipien Einfluß auf die Motivation unseres Handelns, und Prinzipien bedürfen in vielen Fällen einer kohärenten Artikulation innerhalb einer Konzeption unserer selbst als einheitlicher Person (im Falle der Klugheit) oder einer Konzeption unserer Gesellschaft als fairer Kooperation (im Falle der Gerechtigkeit). Konzeptionen des Guten oder des Gerechten stellen somit eine mögliche Quelle von Handlungsmotiven dar; sie enthalten zudem Vorrangsregeln bei Konflikten zwischen verschiedenen Prinzipien. Hares Kritik an der potentiellen Inkonsistenz unserer moralischen Intuitionen (vgl. Abschnitt 4. 1.) kann somit auch mit dem Hinweis auf eine klare Hierarchisierung verschiedener und eventuell widersprüchlicher Prinzipien innerhalb einer Konzeption der Gerechtigkeit entkräftet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Motivation wird also in dieser rationalen Moralpsychologie des politischen Liberalismus weder bloß durch empirische Wünsche eigeninteressierter Privatpersonen noch durch kognitive Einsichten in das moralisch Geforderte sichergestellt; vernünftige Volitionen weisen einen konstitutiven Bezug auf zu einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption. Gute Gründe finden dann über eine höher-geordnete, gegenüber verschiedenen Inhalten zunächst neutrale Form der Motivation Eingang in die Antriebsfedern rationalen Handelns; sie finden in dem Wunsch, rational zu handeln, gewissermaßen einen Ankerplatz in der Handlungsmotivation. Willensschwache Personen erscheinen uns ja deshalb als irrational, als sie diesem höher-geordneten Wunsch zuwider handeln (Abschnitt 5. 2.) und ihrer selbstreferentiellen Verantwortung der Konstitution und Erhaltung eines praktischen Handlungssubjekts, das sich seine Handlungen zuschreiben lassen kann, nicht nachkommen (Abschnitt 5. 4. 4.). Dagegen findet die Moralpsychologie des politischen Liberalismus in der Integrität einer ihren höher-geordneten Wünschen entsprechend handelnden Person ein Modell, welches auch die ideale Dynamik der Vernunft gewährleisten kann.

Diese philosophisch orientierte Moralpsychologie (zur Gegenüberstellung einer empiristischen und einer rationalistischen Tradition bezüglich der Entwicklung von moralischen Gefühlen vgl. TJ § 69, 458ff.), die nicht allein auf kontingent-empirischen Motiven beruht, sondern auch rational generierte Motive aus Prinzipien oder Konzeptionen mit in die Handlungstheorie einbezieht, wird den Inhalten einer Gerechtigkeitskonzeption auch praktische Relevanz in nicht-idealen Umständen verleihen. Die politische Vernunft gewinnt hier ihre psychologische Dynamik aus einer besonderen Variante der internalistischen Moralpsychologie: Gründe leiten sich nicht nur - wie bei der *Humeschen* oder *naturalistischen* Variante des *Internalismus* - aus gegebenen Motiven des Handelns ab. Motive lassen sich vielmehr aus guten Gründen für moralisches Handeln ableiten. Das kann man eine *Kantische* oder *rationalistische* Variante des *Internalismus* nennen, die auch den Nachweis zu führen erlaubt, daß die Ideen des politischen Liberalismus keine *Utopie* bleiben müssen, sondern in einem von der Vernunft angeleiteten Transitionsprozeß schrittweise realisiert werden können (vgl. Abschnitt 7. 3. 1.).

Neben dieser Form einer Abhängigkeit von Prinzipien bei der Formung unserer Handlungsmotive gibt es auch eine Formung unserer Wünsche und Neigungen durch gesellschaftliche Institutionen und Prozesse; die Tatsache, daß jemand in einer gerechten Gesellschaft aufwächst, wird es ihm erleichtern, einen Sinn für Gerechtigkeit auszubilden. Er wird den

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wunsch erwerben, nicht nur die Konzeption der Gerechtigkeit äußerlich zu befolgen, sondern die Befolgung ihrer Prinzipien selbst zum höherstufigen Motiv seines Handelns zu machen; die Institutionen einer gerechten Gesellschaft prägen den Charakter, die Ideale und Lebensentwürfe ihrer Mitglieder.

"It has always been recognized that the social system shapes the desires and aspirations of its members; it determines in large part the kind of persons they want to be as well as the kind of persons they are. Thus an economic system is not only an institutional device for satisfying existing wants and desires but a way of fashioning wants and desires in the future." (Rawls 1979, 9f.; vgl. auch TJ § 41, 259 und außerdem Scheffler HM, 138; Nagel EP, 96f.; Daniels 1996: 7. Moral theory and the plasticity of persons, 120 - 143)[64]

Die Selbstbestimmung des Menschen kann daher auch einen Umweg nehmen; wir bestimmen nicht nur unsere jeweilige Lebensentwürfe auf unmittelbare Weise selbst; schließlich werden wir bei der rationalen Verfolgung unserer Vorstellung eines guten Lebens durch alle möglichen äußeren Zwänge eingeschränkt. Insofern wir uns aber an der Gestaltung einer Gesellschaft gemäß bestimmter Gerechtigkeitsprinzipen beteiligen, können wir im politischen Engagement zusammen mit anderen Einfluß darauf nehmen, wie der institutionelle Rahmen aussehen wird, innerhalb dessen wir unserer Vorstellung des Guten nachgehen und der seinerseits wiederum nicht ohne prägenden Einfluß auf unsere Konzeptionen eines guten Lebens sein wird. Den beiden Quellen der Instabilität, die wir in Kapitel 4 identifiziert haben, kann mit einer rationalen Moralpsychologie einerseits und einer politischen Soziologie andererseits begegnet werden; die Moralpsychologie stützt sich auf *prinzipien-* und *konzeptions-abhängige* Wünsche; die politische Soziologie hat die Idee eines *übergreifenden Konsenses zu* ihrem Gegenstand, der zum Brennpunkt verschiedener Welt- und Lebensanschauungen werden kann und die Stabilität einer gerechten Gesellschaft unter der Bedingung eines Faktums des Pluralismus gewährleistet. Beide Dimensionen zusammen garantieren die praktische Relevanz des politischen Liberalismus.

---

[64] Nach Keohane ist etwa ein System der Kooperation auf internationaler Ebene erheblich schwerer zu errichten als zu erhalten; die Errichtung macht die unter Umständen durchaus langfristig selbstinteressierten Vorleistungen und Opfer eines *Hegemons* notwendig, welcher öffentliche Güter produziert und den anderen, trittbrettfahrenden Mitgliedern einer internationalen Kooperationssystems zur Verfügung stellt (1984, 50). Doch die Erhaltung eines Systems der Kooperation bedarf dieser anspruchsvollen Voraussetzungen deshalb nicht mehr, weil die Existenz von internationalen Institutionen die Definition und Wahrnehmung des Selbstinteresses der Beteiligten dahingehend wird verändert haben, daß sie sich von selbst und ohne äußere Anreize oder Druck, ohne ihnen extern auferlegte, positive oder negative Sanktionen eines Hegemons an der Erhaltung des Kooperationssystems beteiligen wollen (Ibid., 63).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions." (PL, 141f.; vgl. TJ, Kap. VIII)

Ein übergreifender Konsensus besteht in der genuinen, aus moralischen Motiven gespeisten Unterstützung und Befolgung einer bestimmten Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Er impliziert damit auch, daß die *personale Integrität* der Mitglieder einer Gesellschaft, die als empirische Realisierung des Ideals der personalen Autonomie gelten kann (Herman 1993, 155), nicht der *sozialen Stabilität* zum Opfer gebracht wird. All diejenigen, die gemeinsam bestimmte politische Wertvorstellungen bejahen können, tun dies aus je eigenen und durchaus unterschiedlichen Gründen, die wiederum aus ihren eigenen Wertvorstellungen erwachsen und von diesen getragen werden; so kann eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit auch in einer pluralistischen Gesellschaft von verschiedenen umfassenden Doktrinen gestützt werden; jede Doktrin beinhaltet gute Gründe, dieser Konzeption der Gerechtigkeit auch dann zuzustimmen, wenn ihr andere Personen aus ganz anderen Gründen zustimmen.

7. 2. 2. Übergreifender Konsens

Rawls nennt den übergreifenden Konsens (*overlapping consensus*) eine *zweite Stufe* seiner Gerechtigkeitstheorie (PL, 140; ID, 334; TJ § 59, 387f.; vgl. Nagel EP, 12); er soll eine Antwort auf die Frage nach der politischen Stabilität einer Gesellschaft geben und ist als *Komplement* der vertragstheoretischen Begründung seiner Konzeption als einer ersten Stufe seiner Theorie zu verstehen. Der übergreifende Konsens beinhaltet, daß Personen auch aus anderen als den vertragstheoretischen Gründen zum Ergebnis einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption kommen können, nicht nur die vom Kontraktualisten ausgezeichneten Gründe gelten im übergreifenden Konsens als gute moralische Gründe. Je nach zugrundeliegender Weltanschauung oder Moraldoktrin tritt die *politische Vernunft*, verstanden als eine Instanz der handlungsanleitenden Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, also im *Plural* auf.

Rawls stellt sich die Frage, wie sich seine Gerechtigkeitskonzeption zu umfassenden moralischen und philosophischen Doktrinen verhält, die nicht auf der gleichen Konzeption der politischen Person und der Idee eines fairen Systems der sozialen Kooperation beruhen; er kommt zu dem Ergebnis, daß andere Doktrinen die Ergebnisse des Konstruktionsverfahrens aus ihrer je eigenen Perspektive nachvollziehen und teilen können, wenn sie auch den spezifisch konstruktivistischen Weg zu

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer Erlangung nicht mitgehen wollen. Die Doktrin von Gerechtigkeit als Fairneß ist nur eine von mehreren Möglichkeiten, um zu einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption zu kommen; selbst religiöse Weltanschauungen, metaphysische Doktrinen und utilitaristische Moraltheorien können eine liberale Konzeption der sozialen Kooperation unterstützen und mittragen; auch der moralische Realismus kann damit zuletzt in diese pluralistische Konzeption der politischen Rationalität integriert werden, denn dort zählt gerade keine umstrittene Auffassung der Metaphysik zu den Eintrittsbedingungen.

Damit werden keine zusätzlichen Gründe für die Richtigkeit der durch vertragstheoretische Argumente unabhängig durchgeführten Begründung nachgereicht; doch versichert sich der Vertragstheoretiker so der Möglichkeit einer *politischen Stabilität* seiner Konzeption, wenn er in einer pluralistischen Gesellschaft realistischerweise nicht mehr davon ausgehen kann, daß seine Grundannahmen von allen verschiedenen Auffassungen über das gute Leben geteilt werden. Umfassende und allgemeine Moraltheorien können somit zur Stabilität der Gerechtigkeitskonzeption des politischen Liberalismus unter der Bedingung des vernünftigen Pluralismus beitragen. *Umfassend* ist eine Moraldoktrin dann, wenn sie alle anerkannten Werte und Tugenden innerhalb eines einzigen präzis artikulierten Systems enthält (Rawls PL, 13). Die Diskurstheorie der Moral wäre ein Beispiel einer *umfassenden* Doktrin (Rawls 1995a, 132), damit muß sie nicht notwendig auch *allgemein* sein. Die Allgemeinheit der Moraltheorie hängt darüber hinaus davon ab, ob sie tatsächlich alle möglichen Probleme beantworten kann, ob sie alle möglichen Gegenstände und Anwendungsbereiche der Moral überhaupt beinhalten kann: Der Utilitarismus ist ein Beispiel für eine allgemeine Moraltheorie; Rawls spricht von einer *universalen Reichweite* des Prinzips der Nützlichkeit (*universal scope*; PL, 261; vgl. LP, 40), das für alle Situationen gleichermaßen angewendet wird. Der politische Liberalismus ist nun weder umfassend noch allgemein; er enthält kein voll artikuliertes System aller Werte und Tugenden; er kennt nur die Idee eines *politischen Gutes*, nämlich die Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft; und er enthält die entsprechenden *politischen Tugenden*, die auf die Erreichung dieses Gutes abzielen:

„Der entscheidende Punkt dabei ist, daß die Einführung dieser Tugenden in eine politischen Konzeption nicht zum perfektionistischen Staat einer umfassenden Lehre führt." (Rawls ID, 379; vgl. dagegen Galston 1989, 718)

Auch wird die Idee des politischen Liberalismus nicht auf alle möglichen Gegenstände der Moraltheorie angewendet, seine Reichweite beschränkt sich auf die Grundstruktur einer Gesellschaft. Einer schrittwei-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen Erweiterung der Reichweite der konstruktivistischen Entscheidungsprozedur steht jedoch prinzipiell nichts im Wege; nur müssen dann für jeden Anwendungsgegenstand die Ausgangsbedingungen jeweils neu festgelegt und das Verfahren ihnen entsprechend durchgeführt werden - mit jeweils neuen Ausgangsideen hinsichtlich der Subjekte und der Objekte ihrer Theorie; das macht das Verfahren umständlicher und aufwendiger, doch damit dem entsprechenden Problembereich angemessener als andere Moraltheorien. Denkbare Erweiterungen sind beispielsweise das Anwendungsgebiet der zwischenstaatlichen oder internationalen Gerechtigkeit, die Frage nach der individuellen Moralität oder eben die Frage nach der Anwendung der Gerechtigkeitsideale auf nicht-ideale Verhältnisse; diese Gebiete erfordern jeweils andere Antworten, die Einheitlichkeit der Vorgehensweise wird durch das Konstruktionsverfahren gewahrt (PL, 26). Rawls kann den politischen Konstruktivismus so - im Gegensatz zum Universalismus anderer philosophischer Systeme mit einer allgemeinen Reichweite - in seiner Reichweite als *universal* bezeichnen (*universal in its reach*; LP, 39), obwohl er für verschiedene Bereiche nicht von den gleichen Grundannahmen ausgeht; ihm stehen keine allgemeinen Prinzipien zur Verfügung, die in allen Situationen angewendet werden könnten.

In *A Theory of Justice* war die Stabilität noch durch eine Konvergenz von Gutem und Gerechtem gewährleistet (TJ, *IX: The Good of Justice*); die Idee der Gerechtigkeit wurde selbst zu einem Bestandteil des guten Lebens der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft: sie hatten somit aus ihrer eigenen Perspektive jeweils Grund genug, sich nach den Prinzipien einer fairen sozialen Kooperation zu richten. Dieses optimistische Gesellschaftsideal wird heute, in einem Zeitalter von ethnischen, religiösen und kulturellen Spannungen zunehmend unglaubwürdig; so sagt Rawls selbst, daß seine Auffassung der Stabilität in Teil III *Ends* von *A Theory of Justice* unrealistisch (PL, xvii) und außerdem nicht mit der gesamten Sichtweise konsistent gewesen sei (PL, xvi).

Rawls spricht in diesem Zusammenhang von einem *Faktum des Pluralismus* (PL, 36), welches die moderne Gesellschaft der Moraltheorie als Ausgangsdatum vorgibt; es ist nicht mehr realistisch zu erwarten, daß der Liberalismus selbst in die Konzeption des guten Lebens der Bürger einer liberalen Gesellschaft einmünden wird. Vielmehr beschränkt sich der Liberalismus in seiner politischen Ausprägung auf die Regelung des Zusammenlebens innerhalb einer politischen Gemeinschaft insgesamt; die verschiedenen metaphysischen Weltanschauungen und umfassenden Moraldoktrinen regeln dagegen das Zusammenleben von bestimmten Gruppen innerhalb dieser politischen Gemeinschaft.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

War *A Theory of Justice* noch Ausdruck eines *umfassenden Liberalismus* - denn sie artikulierte auch eine einzig mögliche liberale Konzeption des Guten innerhalb ihres Systems -, so verzichtet der politische Liberalismus auf die Integration aller Konzeptionen des Guten in seine Theorie, und dies gerade zu dem Zweck, die *Integration* aller vernünftigen Konzeptionen des guten Lebens in einer stabilen liberalen Gesellschaftsordnung zu ermöglichen. Die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft darf also nicht mit Hilfe von staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden; und nicht einmal liberale Konzeptionen eines guten Lebens, die etwa auf der Autonomie der Person als Grundwert basieren, dürfen mit Hilfe der repressiven Macht staatlicher Organe absichtlich gegenüber anderen Konzeptionen des guten Lebens bevorzugt werden; das würde einer Instrumentalisierung des Rechts zum Zweck der gesellschaftlichen Verwirklichung einer bestimmten Idee des guten Lebens gleichkommen.

Abgesehen von der fragwürdigen *Legitimität* einer solchen Instrumentalisierung des Rechts zum Zweck der Durchsetzung des Guten ist bereits die dem Guten inhärente *Fragilität*, das vom Glück, vom Zufall, von persönlichen Neigungen, Talenten und Fähigkeiten abhängige Gelingen eines guten Lebens ein gutes Argument gegen eine derartige Instrumentalisierung der Politik zum Zwecke der Durchsetzung einer solchen Konzeption. Vernünftige Personen werden es deshalb nicht zulassen, daß die politische Macht zur Unterdrückung von umfassenden Moraldoktrinen eingesetzt wird, die ihrerseits zwar nicht unvernünftig, trotzdem aber von ihren Ansichten verschieden sind (Rawls PL, 60).[65] Der übergreifende Konsens soll die Versöhnung von personaler Integrität und sozialer Stabilität erlauben; er erfordert nicht, daß die Grundlegung der politischen Vernunft unabhängig von den umfassenden moralischen oder ethischen Doktrinen der Bürger einer liberalen Gesellschaft vorgenommen wird; es genügt ihm, daß die Pluralität verschiedener gleich vernünftiger Moraldoktrinen in den beiden nach dem Kon-

[65] Wir finden diese durch eine wechselseitige Irreduzibilität und Interdependenz gekennzeichnete Struktur des Rechten und des Guten übrigens sowohl auf dem Gebiet der Politik als auch innerhalb der Moralpsychologie der Person: Darwall (1977) hat auf den wichtigen Unterschied von *Selbstachtung* (auf die Dimension der Autonomie und des Rechts bezogen) und *Selbstschätzung* (auf die Dimension des Glücks und eines gelingenden Lebens bezogen) aufmerksam gemacht, die von in *A Theory of Justice* (TJ § 67, 440) übersehen wird: Selbstachtung läßt sich nicht allein aus einem gelingenden Leben ableiten; und die Selbstschätzung wiederum kann nicht auf die bloße Ausübung des Vermögens zur Bestimmung einer Konzeption des guten Lebens reduziert werden. Eine Konzeption des guten Lebens, deren Realisierung einfach auch eine Glückssache ist, stellt ja zuletzt auch keine Idealvorstellung der praktischen oder theoretischen Vernunft, sondern ein Ergebnis der Ausübung unserer *Einbildungskraft* dar (Rawls 1989, 91).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

struktionsverfahren gebildeten Gerechtigkeitsprinzipien konvergieren. Ein *vernünftiger Dissens* bezüglich allgemeiner moralischer Fragen schließt einen *partiellen Konsens* bezüglich der Prinzipien politischer Gerechtigkeit nicht aus.

Die Bürger müssen daher das Ideal der politischen Vernunft auch nicht als Resultat eines politischen Kompromisses, wie etwa in einem *modus vivendi* sehen, sie können es von ihren eigenen Prämissen ausgehend akzeptieren (PL, 218); hier könnten beispielsweise Katholiken und Utilitaristen gleichermaßen bestimmten Gerechtigkeitsprinzipien zustimmen, wenn dies auch aus unterschiedlichen Gründen geschieht (kritisch dazu aber Hampton 1989, 798). Und ein Grund muß nicht unbedingt ein an einem einheitlichen Maßstab gemessenen Vorteil entsprechen, es sind Gründe, und zwar Gründe heterogener, pluralistischer Art, die in einer nach dem Gesellschaftsvertrag legitimierten politischen Herrschaftsordnung gleich verteilt sind. Der übergreifende Konsens erlaubt dadurch eine *egalitäre Distribution* von *pluralen Gründen*, und deshalb gibt es in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr nur ein einziges, sondern viele verschiedene Überlegungsgleichgewichte (Daniels 1996, 149). Sogar verschiedene metaphysische Positionen können in diesem Brennpunkt zusammentreffen; moralische Realisten, moralische Konstruktivisten und auch Skeptiker können den wesentlichen, aus dem politischen Konstruktionsverfahren hervorgehenden Inhalten des übergreifenden Konsenses zustimmen; und sie können dies jeweils aus ganz verschiedenen, jeweils anderen Theorien entspringenden Gründen. Die Integration in eine nach diesem Muster realisierte gesellschaftliche Einheit erfordert keinen Kompromiß aus pragmatischen Erwägungen der gegenwärtigen Machbarkeit; der übergreifende Konsens beinhaltet die gegenseitige Anerkennung von verschiedenen *vernünftigen* Moraldoktrinen und Konzeptionen des guten Lebens, die sich allesamt des Anspruchs enthalten, die einzig *rationale* Grundlegung der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit zu artikulieren.

Drei Charakteristika kennzeichnen nach Rawls *vernünftige* Doktrinen: Sie sind erstens das Resultat der reinen spekulativen Vernunft und drükken eine einheitliche, alle Kenntnisse und Werte integrierende Weltsicht aus; ohne den Gebrauch eines reinen theoretischen Vernunftvermögens würden allgemeine Weltanschauungen, die unsere empirischen Kenntnisse übersteigen, nicht möglich sein (Rawls 1989, 103). Weiterhin beinhalten sie auch die Ausübung unseres Vermögens zur praktischen Vernunft, denn sie zeichnen einige Werte vor anderen aus und geben eine Methode vor, wie Wertkonflikte entschieden werden können. Und drittens erwachsen sie selbst aus einer bestimmten Tradition; sie sind

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Resultat der Geschichte und der damit verbundenen Auseinandersetzung um die richtige Auslegung einer bestimmten Kultur (PL, 55). Vier verschiedene Möglichkeiten lassen sich unterscheiden, wie sich eine umfassende vernünftige Moraldoktrin zum Inhalt des übergreifenden Konsenses in Beziehung setzten läßt.

Eine erste Möglichkeit der *prinzipiellen Identität* würde in einer direkten Ableitung des Inhalts des übergreifenden Konsenses aus einer umfassenden liberalen Moraldoktrin bestehen; die umfassenden liberalen Moraltheorien etwa von Kant und J. St. Mill stehen in einer solchen Beziehung zum übergreifenden Konsens. Außerdem können die Sichtweisen von Kant und Mill als diejenigen Theorien angesehen werden, die eine entscheidende kausale Rolle auch bei der Entstehung und Entwicklung der liberalen Gesellschaften, wie wir sie heute kennen, gespielt haben; aus unserer eigenen politischen Kultur entnehmen wir auch die beiden Ideen der politischen Person und der Idee einer fairen Kooperation, mit welchen wir unser Konstruktionsverfahren mit einem Fundament versehen haben.

Zweitens gibt es die Möglichkeit einer *partiellen Konvergenz*: Bestimmte Doktrinen stehen zwar nicht in diesem unmittelbaren Ableitungsverhältnis zum übergreifenden Konsens stehen, treten aber auch nicht in Konflikt mit ihm, sondern konvergieren vielmehr mit seinen Inhalten. Vielleicht könnte man den Utilitarismus von Hare zu dieser zweiten Kategorie zählen; Parfits Version einer utilitaristischen Moral ist dagegen nicht genügend entfaltet, um über ihr Verhältnis zu einem übergreifenden Konsens zu entscheiden. Der Verdacht erscheint allerdings nicht unbegründet, daß seine paternalistische Auffassung hinsichtlich der personalen Autonomie auch partielle Konflikte mit dem politischen Liberalismus generieren wird.

Sie wäre dann wohl einer dritten Kategorie von Sichtweisen zuzuordnen, die in einem wenigstens *partiellen Konflikt* mit den Inhalten des übergreifenden Konsenses stehen, sie jedoch aus taktischen Gründen vorübergehend akzeptieren.[66] An dieser Stelle läßt sich auch nicht mehr

---

[66] Im übergreifenden Konsens treffen wir auf die allgemeine Frage nach dem Vorrang der Moral gegenüber Konzeptionen des guten Lebens. Meiner Klassifizierung der möglichen Verhältnisarten des Rechten und des Guten im übergreifenden Konsens ähnlich unterscheidet Seel (1995, 351) drei Möglichkeiten, die Motivation zur Moral sicherzustellen: Die *strategische* Motivation sichert den Vorrang der Moral durch die Anerkennung der Zweckdienlichkeit moralischen Handelns für eigeninteressierte Zwecke, das wäre in etwa das Äquivalent zum *modus vivendi* im Bereich der Politik, der dort deshalb keine Stabilität gewährleisten kann, weil diese dabei „vom zufälligen Zusammentreffen glücklicher Umstände" (ID, 293; vgl. ID 310) abhängig bleibt. Die *echte* moralische Motivation wurzelt dagegen in der Einsicht, daß der Vorrang der Moral „um der anderen willen geboten ist" (Seel 1995, 351); eine *starke* moralische Motivation schließlich begründet moralisches Handeln „im eigenen Interesse *und*

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von einem Konsens über wesentliche Inhalte sprechen; die aus pragmatischen Gründen motivierte Akzeptanz der beiden Gerechtigkeitsprinzipien des politischen Liberalismus läßt nicht mehr als einen auf einem Kompromiß beruhenden *modus vivendi* zu; er wird von Gründen gestützt, die nicht genuin moralischer Natur sind, sondern aus der Berücksichtigung der augenblicklich unvorteilhaften Distribution politischer Macht resultieren. Eine echte Überzeugung steht nicht hinter diesen strategischen Erwägungen; dennoch basiert der *modus vivendi* immer noch auf einer freiwilligen Zustimmung zu den wesentlichen Inhalten der distributiven Gerechtigkeit, wie sie im politischen Liberalismus zum Ausdruck kommen. Die gesellschaftliche Stabilität verdankt der *modus vivendi* aber nur kontingenten Umständen; verändern sich die Machtverhältnisse, könnte es zu einer Aufkündigung auch der Zustimmung zu den Gerechtigkeitsprinzipien kommen.

Schließlich gibt es Sichtweisen, die sich in einem *prinzipiellen Konflikt* mit dem übergreifenden Konsens befinden; nicht einmal die Realisierung eines *modus vivendi* ist in diesem Falle mehr möglich, und an dieser Stelle sind wir daher auf eine nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit angewiesen; manche Weltanschauungen erlauben nicht einmal mehr diese Art eines politischen Kompromisses. Manche religiösen Fanatiker sind weder *vernünftig* noch *rational*. Die Berücksichtigung der gegebenen politischen Machtverhältnisse geht nicht in ihr Kalkül mit ein; sicher ist diese Sichtweise *unvernünftig*, mißt man sie an den Maßstäben der hier formulierten politischen Vernunft; sie ist darüber hinaus auch *irrational* in unserem Sinne, denn das Machbare, die Realisierung der Werte mit den zur Verfügung stehenden Mitteln, interessiert sie nicht. Die Bürden der Vernunft werden etwa von diesen fundamentalistischen Sichtweisen nicht mehr akzeptiert, und deshalb wird für diesen Fall auch der Gebrauch des Zwangsmonopols des Staates gerechtfertigt sein. Jedoch muß der gerechtfertigte Gebrauch von Zwangsmitteln (ob innerstaatlich oder international), der ausschließlich der Unterbindungen bestimmter rechtswidriger Handlungen dient, nicht in eine pauschale Verurteilung der den Handlungen zugrundeliegenden Weltanschauung führen; die Rechtfertigung des Gebrauch von Zwangsmit-

---

um der anderen willen." (Ibid.) Die Definition der starken Motivation - die das Äquivalent zum übergreifenden Konsens im Bereich der Politik darstellt - gerät Seel allerdings zum Zwitter, denn sie postuliert zwei eventuell widersprechende Bedingungen. Wenn er dann die starke moralische Motivation ein „falsches moralpsychologisches Ideal" nennt, welche die „Erfahrung der Differenz zwischen moralischer Orientierung und Glücksorientierung" einebne (Ibid., 353), übergeht Seel die Schwierigkeit einer wirklichen Verankerung des Vorrangs der Moral: Denn aus welchen Ressourcen kann eine echte moralische Motivation tatsächlich ihre handlungsbewirkende Kraft schöpfen? Reicht dazu die bloße Meinung, daß es moralisch geboten ist, „mein Handeln um der anderen willen zu modifizieren"? (Ibid.)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teln entbindet uns selbst nicht von den Bürden des Urteils. Die Politik, auch wenn sie im Recht ist, kann kein Urteil über letzte Wahrheiten fällen; sie enthält sich gerade eines letzten Urteils in der Rivalität verschiedener Weltanschauungen.

Selbst der Utilitarismus kann nun zum Bestandteil dieses übergreifenden Konsenses werden, wenn er sich denn zur Vernunft bringen läßt; nach Rawls kann man sich durchaus *vernünftige Formen* des Utilitarismus vorstellen (PL, 37), und dann kann das Prinzip des größten Gesamtnutzens kompatibel mit einer liberalen Konzeption der Gerechtigkeit erscheinen (PL, 170; Rawls 1987, 12).[67] Auch eine utilitaristische Moraldoktrin wird in diesem Falle die beiden Gerechtigkeitsprinzipien tragen, und zwar aus moralisch-prinzipiellen, nicht nur machtorientiert-pragmatischen Gründen. Nur bildet jetzt der politische Konstruktivismus, und nicht, wie noch Hare annahm, der Utilitarismus die kritische Basis, die eine Legitimation und eine Limitation unserer politischen Ideale und Wertvorstellungen erlaubt. Die konstruktivistisch begründete Gerechtigkeitskonzeption ermöglicht uns - zum Teil - auch eine Schlichtung unserer manchmal miteinander in Konkurrenz tretenden Intuitionen und Werte, jedenfalls soweit sie sich auf die Frage nach der gerechten politischen Ordnung erstrecken; und der Utilitarismus wird sich dann gefallen lassen müssen, kritisiert bzw. auch in seine Grenzen verwiesen zu werden, wenn seine Schlußfolgerungen mit anderen, wichtigeren Werten nicht in Einklang zu bringen sind.[68]

---

[67] Die Auffassungen von Bentham, Edgeworth und Sidgwick, ebenso wie diejenigen von Brandt, Hare und Smart sieht Rawls als mit den Gerechtigkeitsprinzipien von Gerechtigkeit als Fairneß *unvereinbar* an (ID, 311 FN. 19); Rawls hält es einfach für einen utopischen Anspruch, daß alle Bürger die gleiche umfassende Moraldoktrin annehmen könnten (PL, 39). Die *indirekte* Variante des Utilitarismus von J. St. Mill ist für Rawls ein möglicher Kandidat für den übergreifenden Konsens (ID, 312 FN. 21; ID 355 FN. 29). Das widerspricht jedoch anderen Äußerungen von Rawls, denen zufolge J. St. Mill gar nicht als Utilitarist angesehen werden darf (1982, 160 FN. 2; TJ § 76, 502). Gewirth meint dagegen, daß Mill wie ein Utilitarist die Individualrechte dem Gesamtnutzen subordiniert (1982, 157).

[68] Scheffler hält diesen Versuch einer Integration des Utilitarismus in den übergreifenden Konsens für wenig überzeugend weil inkonsistent: *"If utilitarianism is said to be included in the overlapping consensus on Rawls's two principles, then are we to imagine that utilitarians endorse Rawls's arguments for the rejection of utilitarianism even as they continue to affirm that view? This seems incoherent. Moreover, even the fundamental ideas from which the arguments for the two principles proceed, and which the original position helps to model, are ideas which, according to Rawls himself, utilitarianism does not accept."* (1994, 9) Auch Rawls hat an anderer Stelle Zweifel daran geäußert, ob der klassische Utilitarismus die liberale Auffassung teilen könnte, daß die Bürger einer demokratischen Gesellschaft eine Pluralität von Lebensentwürfen und Konzeptionen des Guten verfolgen (Rawls 1982, 179). Argumente gegen den übergreifenden Konsens stellen aber Schefflers Ausführungen nicht unmittelbar dar, denn er übersieht zum Beispiel, daß das Konzept des übergreifenden Konsenses gerade *nicht* erfordert, daß wir die beiden fundamentalen Ideen des politischen Liberalismus, also die politische Konzeption der Person und das faire System der sozialen

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn also Parfits Versuch, unsere Intuitionen zu revidieren, teilweise neutralisiert werden konnte, so können wir nun, was ihren Status angeht, die *inhaltliche Kompatibilität*, teilweise sogar eine *Komplementarität* zwischen dem Utilitarismus und einer Moraltheorie des politischen Liberalismus konstatieren; manche Spielarten des Utilitarismus werden, was die Politik angeht, zu den gleichen Resultaten wie die Theorie des Gesellschaftsvertrags kommen. Doch ist diese Konvergenz allein kein hinreichendes Argument für den Utilitarismus als Begründungsmodell einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit; der Gesellschaftsvertrag macht die Kompatibilität von Utilitarismus und politischer Gerechtigkeit viel plausibler als der größte Gesamtnutzen. Damit haben wir auch einen wesentlichen Schritt zur Klärung des anfänglich rein deskriptiven Status unserer Ausgangsintuition der Verschiedenheit von Personen getan. Zunächst ist diese Intuition nur eine für politische Fragen relevante Intuition, sie erhebt keine Ansprüche hinsichtlich anderer Bereiche der moralischen Reflexion; sie gründet ihrerseits in einer bestimmten politischen Kultur, ist deshalb aber nicht der Revision und Kritik entzogen. Der politische Konstruktivismus geht von dieser Intuition aus, er nimmt aber andererseits, wenn notwendig, auch bestimmte Korrekturen an ihr vor; zudem erlaubt sie zuletzt auch die politische Integration von Weltanschauungen in einem Idealbild der gesellschaftlichen Einheit, die gar nicht von den gleichen Grundlagen ausgehen. Deshalb kann der politischen Vernunft zuletzt eine dynamische Dimension bei ihrer Anwendung auf eine Vielzahl verschiedener Weltanschauungen und Lebensentwürfe und bei ihrer Anwendung auch auf nicht-ideale Umstände zugeschrieben werden.

7. 2. 3. Legitimität durch Stabilität?

Oft wird nun die Frage nach der politischen Stabilität einer Gesellschaft als für die Frage nach deren moralischen Legitimität unerheblich abgetan (zu diesem Spannungsverhältnis vgl. Rawls TJ § 76: *The Problem of Relative Stability*, 496 - 504; Nagel EP, 35). Doch die Stabilität einer Gesellschaft ist nun bereits als solche von Interesse für deren Mitglieder; denn sie ist auch die Voraussetzung für die rationale Verfolgung und Verwirklichung der je eigenen Konzeption des guten Lebens. Ohne die Stabilisierung von gegenseitigen Erwartungshaltungen, ohne ein zu-

---

Kooperation, akzeptieren. Sicherlich werden manche religiösen Weltanschauungen diese Ideen nicht akzeptieren und trotzdem aus genuin moralischen Gründen, die ihren eigenen Sichtweisen entspringen, den beiden Gerechtigkeitsprinzipien zustimmen und somit Teil auch des übergreifenden Konsenses werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mindest minimales Maß an Verläßlichkeit der gesellschaftlichen und auch personalen Beziehungen, ohne ein gewisses Maß an Vertrauen in die Einhaltung von bestimmten Regeln wäre die langfristige Planung und Verfolgung von bestimmten Lebensentwürfen unmöglich; sie hilft mit, eine *personal-psychologische Stabilität* als Voraussetzung auch der *Integrität* der Person zu gewährleisten; es geht nämlich nicht um die Stabilität als Selbstzweck; die Verläßlichkeit und Vorhersagbarkeit, die sie ermöglicht kann der Ausbildung und Erhaltung einer personalen oder politischen Handlungsfähigkeit wertvolle Dienste erweisen.

Selbst wenn man zum Beispiel etwa eine Verabredungen nicht einhält, so nimmt man dem anderen, der sich darauf verlassen hat, doch die Möglichkeit, sich für diese Zeit etwas anderes vorzunehmen. Versprechen ermöglichen eine Koordination der Handlungen verschiedener Menschen, die unterschiedliche Zwecke verfolgen; die Verläßlichkeit wird dabei unabhängig von einzelnen, je bestimmten Zwecken zu einem Wert, der sich allein aus dem allgemeinen Interesse an einer gewissen Planungssicherheit bei der Ausübung unserer Autonomie ableiten läßt.

"Your interest in the coordination promise is a reliance interest: that is, you have no interest until you have come to rely on the expectation of fulfillment in undertaking action in the interim. For example, you may have turned down some splendid opportunity that is then lost to you if I do not fulfill. ... If reliance on the promise alters the behavior of one of the parties, fulfilling the promise becomes increasingly obligatory for the other (or others)." (Hardin MLR, 49 und 85f.; Pizzorno 1991, 215; Scanlon 1990, 200; Williams 1985, 187; Buchanan LL, 77).

Deshalb steht die personale Integrität nicht nur im Dienste der Stabilität in einem übergreifenden Konsens; umgekehrt leistet die gesellschaftliche Stabilität ihren Beitrag zur Möglichkeit der Ausbildung der personalen Integrität. Daher kann die *Stabilität* einer Gesellschaftsordnung auch als *eine* der Wurzeln ihrer politischen *Legitimität* gelten, wenn sie auch nicht in *jeder* Hinsicht den Prinzipien der Gerechtigkeit entsprechen sollte. Feinberg ist daher auch zuzustimmen, wenn er die These vertritt, daß jede Reform das Risiko in sich birgt, das wertvolle Vertrauen in eingespielte und stabile Verfahren der Konfliktlösung unter Umständen aufs Spiel zu setzen:

„Every reform of an imperfect practice or institution is likely to be unfair to someone or other. To change the rules in the middle of the game, even when these rules were not altogether fair, will disappoint the honest expectations of those whose prior commitments and life plans were made in genuine reliance on the continuance of the old rules." (1973, 268)

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einer Gesellschaft, in welcher es ständig Reformbestrebungen oder gar revolutionärer Umwälzungen geben würde, um die Institutionen an eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit anzupassen, kann kein Mensch der rationalen Verfolgung seiner Zwecke nachgehen. Die Erwartungen ihrer Mitglieder würden dort ständig enttäuscht werden; der Handelnde kann aufgrund der permanent sich verändernden äußeren Handlungsumstände die Folgen seines Handelns nicht einmal mehr annäherungsweise verläßlich kalkulieren; daher gehört nach Rawls auch ein Respekt von eingespielten Verfahrensweisen zur Bürgerpflicht (*duty of civility*); bestimmte Defekte nicht ganz gerechter, gesellschaftlicher Institutionen sollen akzeptiert werden, um eine allgemeine Atmosphäre des wechselseitigen Vertrauens nicht zu vergiften (TJ § 53, 355).

Die *Stabilität* einer Gesellschaftsordnung ist deshalb ein wesentlicher Aspekt wenn nicht ihrer *Gerechtigkeit*, so doch ihrer *politischen Legitimität*; ohne diese Stabilität gäbe es nicht die Möglichkeit der rationalen Verfolgung einer Konzeption des guten Lebens. Wenn also auch eine Gesellschaftsordnung nicht völlig gerecht ist, dafür aber bestimmte Regeln eingehalten werden und allgemein bekannte Prozeduren ein minimales Maß an *Vorhersehbarkeit* von politischen Entscheidungen garantieren, wenn daher auch die Bürger gegenseitige Erwartungen über ihr zukünftiges Verhalten ausbilden können, dann ist wenigstens die Verfolgung der individuellen Konzeptionen des guten Lebens trotz einer nur mangelhaften Realisierung der Gerechtigkeit nicht in Frage gestellt. Da bereits die Befriedigung bestimmter rationaler Erwartungshaltungen einen Wert darstellt, der durch die Befriedung der sozialen Verhältnisse realisiert wird, ist eine soziale Ordnung, die wenigstens ein Minimum an Verläßlichkeit garantiert, von Bedeutsamkeit bei der Beantwortung der Frage nach deren politischen Legitimität; das heißt natürlich nicht, daß die *Stabilität* allein bereits deren *Legitimität* garantieren könnte. Sicherlich bedarf es dazu auch eines Bezuges zu den unter den gegebenen nicht-idealen Umständen *realisierbaren* bzw. *realisierten* Aspekten einer Konzeption der politischen *Gerechtigkeit*.

7. 3. Nicht-ideale Theorie

Die nicht-ideale Theorie des politischen Liberalismus greift die letzte Frage nach den Realisierungsbedingungen einer kontraktualistisch begründeten Gerechtigkeitskonzeption wieder auf; sie betrifft das Verhältnis von philosophischem Ideal und politischer Wirklichkeit, das wir bisher weitgehend ausgeklammert haben, und sie antwortet auf den

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

utilitaristischen Einwand einer praktischen Irrelevanz des Ideals des Gesellschaftsvertrags. Sie ist das Ergebnis einer konstruktiven Konfrontation von philosophischer Vernunft und realpolitischer Unvernunft, das Ergebnis einer Auseinandersetzung der Moraltheorie mit der „widerständigen Realität, mit der sich das normative Räsonnement ins Benehmen setzen will." (Habermas FG, 88) Zu Beginn dieser Untersuchung waren wir um die Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität bemüht, die innerhalb der idealen Theorie stattfand; wollen wir die ideale Theorie nun auf nicht-ideale Verhältnisse erweitern, dann müssen wir dieses Verhältnis von Rationalität und Moralität auf die real gegebene Situationen erweitern, die von verschiedenen Spielarten der *Irrationalität* und der *Immoralität* gekennzeichnet sind. Die nicht-ideale Theorie umfaßt etwa *"the theory of punishment and compensatory justice, just war and conscientious objection, civil disobedience and militant resistance"* (TJ § 53, 351) und gewährleistet damit die praktische Relevanz der Gerechtigkeitsprinzipien, die ihrerseits nur zu einer idealen Theorie der Gesellschaft zählen (TJ § 39, 246).

Die nicht-ideale Theorie enthält zwei Teilgebiete, die sich in bezug auf die Ursachen unterscheiden, aufgrund derer die unmittelbare Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien nicht möglich erscheint. In groben Umrissen hat Rawls eine nicht-ideale Theorie für das Gebiet der internationalen Politik ausgearbeitet, und dort haben die beiden Teile der nicht-idealen Theorie folgende Elemente: Zunächst gilt es die Existenz von expansionistischen und friedensbedrohenden Regimen als Problem eines ersten Teils der nicht-idealen Theorie zu berücksichtigen, die sich mit der *partiellen Befolgung* der liberalen Konzeption der internationalen Gerechtigkeit beschäftigt. Die internationale Staatengemeinschaft kann mit diesen Regimen bestenfalls einen durch das rationale Interesse stabilisierten *modus vivendi* errichten. Im Extremfall hat die internationale Staatengemeinschaft auch das Recht, sich gegen gewalttätige Übergriffe mit Hilfe von Sanktionen aller Art (von wirtschaftlichen bis hin zu militärischen Sanktionen) zu verteidigen.[69] Im zweiten Teilbereich der nicht-idealen Theorie geht es dann um diejenigen Gesellschaften, deren *innere Verhältnisse* es noch nicht erlauben, die gesellschaftliche Ordnung entsprechend einer Konzeption der Ge-

[69] Dabei war nach Rawls etwa das Bombardement von Hiroshima gegen Ende des 2. Weltkriegs nicht gerechtfertigt. Er nennt es eines der *„great evils"* (1995b, 326) der Geschichte; denn die Zivilbevölkerung darf im Krieg nur in äußersten Notfällen zum Objekt von militärischen Angriffen werden. Rawls unterstreicht, daß wir zu keiner Zeit frei von der Beurteilung unserer Handlungen durch moralische Prinzipien sind. Unter nicht-idealen Umständen und selbst im Krieg verlieren moralische Urteile und Unterscheidungen ihre Bedeutung nicht (1995b, 327).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigkeit zu gestalten; hier steht die Staatengemeinschaft in der Pflicht, diesen Staaten, denen es an wesentlichen wirtschaftlichen und kulturellen Ressourcen mangelt, bei der Schaffung der Voraussetzungen zur Aufnahme in die Staatengemeinschaft und zur Anwendung der idealen Theorie zu helfen (Rawls LP, 62; vgl. auch Rinderle 1994b, 688ff.). Wir wollen diese beiden Teilbereiche der nicht-idealen Theorie verallgemeinern und auf die innergesellschaftlichen Verhältnisse anwenden; dabei kommen uns Ausführungen in *Political Liberalism* (4. Vorlesung, §§ 6 und 7) über allgemeine gesellschaftliche Transitionsprozesse zu Hilfe.

Zunächst will ich die *partielle Befolgung* der Gerechtigkeitskonzeption betrachten (Abschnitt 7. 3. 1), die uns als ein Fall von *Immoralität* zu gelten hat. Die Nichtbefolgung einer Gerechtigkeitskonzeption - zum eigenen rationalen Vorteil - ist dabei die eine Möglichkeit. Die absichtliche und mutwillige Zerstörung einer gerechten oder wenigstens legitimen Ordnung - und hier muß der *rationale Vorteil* keine Rolle mehr spielen - ist eine andere Möglichkeit; letztere muß wohl als das eigentlich politisch Böse gelten, das mit der Rationalität in keinem Zusammenhang mehr steht. Die Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption ausschließlich zum eigenen *rationalen Vorteil* und ohne *vernünftige* oder *moralische* Motivation durch einen Gerechtigkeitssinn charakterisiert den *modus vivendi*, der ebenfalls zur nicht-idealen Theorie zu zählen ist; er kann dort jedoch eine wichtige Funktion der Überleitung hin zu idealen Verhältnissen einnehmen kann.

Dann will ich auf die *ungünstigen Umstände*, die fehlenden wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und psychologischen Voraussetzungen eingehen, die eventuell den Versuch der Errichtung und Erhaltung einer gerechten Gesellschaftsordnung vereiteln können (Abschnitt 7. 3. 2.). Der zweite Teil der nicht-idealen Theorie gilt dem Verhältnis des *Ideals* zur *Irrationalität*; auch wenn ideale und nicht-ideale Theorie aufeinander verweisen, ist es wichtig, deren wechselseitige Unabhängigkeit hervorzuheben. Die Artikulation einer Gerechtigkeitskonzeption kann nicht von realen Umständen abhängen und wird auch nicht von der Existenz der Unvernunft, von der Existenz unvernünftiger umfassender Moraldoktrinen und Weltanschauungen, beeinflußt (PL, 65); umgekehrt bleibt die nicht-ideale Theorie natürlich einerseits auf die Vorgabe eines Ideals angewiesen, muß darüber hinaus aber die realen Verhältnisse berücksichtigen, welche der Verwirklichung dieses Ideals im Wege stehen könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Bürgerkrieg wäre der Extremfall einer nicht-idealen Theorie; die politischen Institutionen sind dann in ihrer Existenz bedroht, man kann überhaupt nicht mehr von einer politischen Handlungseinheit sprechen, auf welche eine nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit Anwendung finden könnte. Stabilisieren sich die Machtverhältnisse so, daß ein geordneter, wenn auch nicht moralisch motivierter *modus vivendi* realisiert wird, haben wir eine Grundstruktur der Gesellschaft, auf welche eine Theorie der Gerechtigkeit angewendet werden kann. Der *modus vivendi* ist von einem partiellen Konflikt und einer partiellen Konvergenz zwischen den Konzeptionen des guten Lebens und der Konzeption der politischen Gerechtigkeit geprägt; und das bedeutet, daß nur eine prekäre, von äußeren Umständen abhängige Stabilität realisiert werden kann. Rawls äußert nun die Hoffnung, daß es eine progressive Entwicklung vom *modus vivendi* zu einem *übergreifenden Konsens* geben wird (ID, 293), der seinerseits durch eine echte moralische Motivation der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gekennzeichnet ist; mit *moralischen Motiven* sind hier nicht nur die im vertragstheoretischen Sinne rational begründete Handlungsmotive angesprochen; denn die Idee des politischen Liberalismus erkennt eine *Pluralität der Quellen* echter moralischer Gründe und Motive des Handelns an (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.).

Dieser Übergang würde zum einen die *historische Relevanz* des Ideals des politischen Liberalismus beglaubigen; er würde auch eine Antwort auf die Kritik darstellen, daß der übergreifende Konsens nur ein utopisches, nicht realisierbares Ideal sei, da es an den politischen und psychologischen Kräften fehle, diesen Konsens herzustellen (PL, 158); außerdem würde er eng mit einer bestimmten *Moralpsychologie* der liberalen Person zusammenhängen, die in den entsprechenden Umständen einen Gerechtigkeitssinn ausbilden wird. Bei diesem Entwicklungsprozeß sollen die bloß prudentiellen und extra-moralischen Motive, die den *modus vivendi* stabilisieren, zugleich mit der Ausbildung einer gerechten Konzeption der gesellschaftlichen Verhältnisse auch in genuin moralische Motive transformiert werden. Die praktische Relevanz des Ideals eines übergreifenden Konsenses hängt also wesentlich auch von einer Moralpsychologie ab, welche ihrerseits die Motivationskraft von *konzeptions-abhängiger Volitionen* annimmt; wenn wir dann zunächst eine rein strategisch begründete Zustimmung zu einer Konzeption der Gerechtigkeit vorliegen haben, so werden sich nach und nach auch moralische Motive der Zustimmung einstellen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Stabilität eines *modus vivendi* unterscheidet sich von einem Stabilität garantierenden übergreifenden Konsens durch die Abwesenheit einer genuin moralischen Zustimmung zu den grundlegenden Prinzipien eines Systems der gesellschaftlichen Kooperation. Der *modus vivendi* kann durchaus von moralischer Bedeutsamkeit sein, was nämlich die langfristige Planung von bestimmten Zielen angeht; der übergreifende Konsensus macht im Gegensatz dazu die Zustimmung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung aber nicht nur von gegebenen Machtverhältnissen in der Gesellschaft abhängig; und er realisiert damit ein höheres Maß an Stabilität. Ein bloßer *modus vivendi* ist höchst fragil; sobald sich die realen Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft verändern, wird auch die Zustimmung zu deren Herrschaftsordnung fragwürdig; dagegen kann der übergreifende Konsensus auf die Loyalität seiner Mitglieder auch dann zählen, wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern, denn er nötigt sie nicht zu äußerlichen Kompromissen; er hängt auch nicht von Gründen ab, die den eigenen Konzeptionen des guten Lebens gegenüber bloß externe Gründe sind. Die Art der Zustimmung ist hier von vornherein eine grundsätzliche und basiert nicht auf einer bloßen Kalkulation der besten Verhaltensstrategie in einem gegebenen gesellschaftlichen Umfeld.

Ein konstitutioneller Konsens kann dabei eine wichtige Scharnierfunktion übernehmen, er stellt eine Zwischenetappe beim Übergang des *modus vivendi* zum *übergreifenden Konsens* dar. Inspiriert durch einen Aufsatz von Kurt Baier (1989) hat Rawls diesen Zwischenschritt neu in seine Idee des politischen Liberalismus mit aufgenommen; Baier führt für den konstitutionellen Konsens den Vorteil ins Feld, daß er keinen Konsens über eine Konzeption der Gerechtigkeit beinhalten muß; er beschränkt sich auf Verfahrensfragen, er hat Entscheidungsregeln zum Inhalt und läßt substantielle Inhalte der Gerechtigkeit außen vor. Diese Regeln werden dabei nicht allein aus einem strategischen Interesse, sondern um ihrer selbst willen als wertvoll anerkannt; sie garantierten die Stabilität einer Gesellschaft, ohne eine inhaltliche Konvergenz moralischer Überzeugungen vorauszusetzen.

"Such an agreement on the process of adjudication when interests conflict - call it a 'constitutional consensus' - is valued for its own sake and for much the same reason as a consensus on a principle of justice would be valued: it maintains stability over a wide range of distributions of power." (Baier 1989, 775)

Baier zufolge ist ein solcher konstitutioneller Konsens für die Lösung gesellschaftlicher Konflikte und die Errichtung einer friedlichen und stabilen sozialen Ordnung ausreichend; er Konsens muß dabei drei Erfordernissen genügen (PL, 161 - 163): Bestimmte Rechte und Prinzipien

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind erstens nicht Gegenstand politischer Entscheidungen; sie sind dem normalen Gesetzgebungsverfahren dadurch entzogen, daß sie Bestandteil der Verfassung eines Gemeinwesens sind, welche bestimmte Grundfragen bezüglich der Regelung politischer Verfahren jenseits der Kalkulation sozialer Interessen und jenseits von Mehrheitsentscheiden beantwortet hat. Das zweite Erfordernis hängt mit der vernünftigen Grundlage zusammen, auf die sich die Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien innerhalb eines bestimmten Kontextes bezieht. Die Prinzipien beziehen sich auf bestimmte institutionelle Grundtatsachen, und ihre Anwendung hat öffentlich nachvollziehbar zu sein, um das Vertrauen der Bürger in den öffentlichen Entscheidungsprozeß zu gewährleisten. Ein konstitutioneller Konsens erfordert schließlich bestimmte politische Tugenden wie Toleranz und wechselseitige Achtung (Rawls PL, 122), die die soziale Kooperation fördern helfen.

Rawls will sich jedoch mit einem bloßen Verfahrenskonsens noch nicht zufrieden geben; er zielt auf die Erreichung einer *sozialen Einheit* ab, die ihren Mittelpunkt jenseits eines Konsensus über bloße Verfahrensfragen haben muß. Um jedoch dem Utopie-Vorwurf zu entgehen, beginnt auch Rawls mit der Annahme, daß es keine solche Zustimmung zu einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit gebe, da es noch an den politischen, gesellschaftlichen und psychologischen Kräften fehle (PL, 158). Der konstitutionelle Konsensus kann als Übergangsetappe die Lücke zwischen politischer Realität und philosophischem Ideal füllen; zwar mangelt es ihm einerseits noch an der gleichen Tiefe (*depth*) des übergreifenden Konsens (PL, 149); denn er gründet nicht auf den Ideen der politischen Person und der gesellschaftlichen Kooperation, die ich im vorhergegangenen Kapitel vorgestellt habe (PL, 158). Außerdem ist seine Reichweite (*breadth*) insofern begrenzt, als er sich nicht auf die Grundstruktur einer Gesellschaft insgesamt, sondern bloß auf bestimmte formale Rechte und Verfahrensgrundsätze (PL, 164) bezieht. Im Gegensatz zum konstitutionellen Konsensus ist der übergreifende Konsens zum einen in den moralischen Ideen der politischen Person und der gesellschaftlichen Kooperation verwurzelt und erstreckt sich zum anderen auch auf substantielle soziale Rechte, wie faire Chancengleichheit und staatliche Garantien der Befriedigung von Grundbedürfnissen; diese Rechte sind Bestandteile der Gesetzgebungspraxis; sie gehen über die bloße Verfassung einer politischen Gemeinschaft hinaus. Der konstitutionelle Konsens beschränkt sich dagegen auf eine Übereinstimmung in substantiell sicherlich gehaltvollen Verfahrensfragen; die Lösung aber etwa von Verteilungskonflikten überläßt er dem politischen Prozeß.

Allerdings hat der konstitutionelle Konsens den großen Vorteil, daß er auf relativ anspruchslosen Voraussetzungen gründet und dennoch

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach und nach eine Beeinflussung der Bürger im Sinne eines anspruchsvolleren Ideals ermöglichen kann. Im konstitutionellen Konsens, der noch durch eine eigeninteressierte Zustimmung zu den Gerechtigkeitsprinzipien zu charakterisieren ist, tendieren die politischen Verfahrensregelungen dazu *"to shift citizens' comprehensive doctrines to that they at least accept the principles of liberal constitution."* (PL, 163) Allgemein macht sich Rawls hierbei auch die Tatsache zunutze, daß umfassende Doktrinen des guten Lebens nicht alle Werte umfassen, so daß hier immer ein gewisser Spielraum auch für zusätzliche kooperative Werte und Tugenden, für eine Dynamik also der Vernunft im Bereich der menschlichen Psychologie überhaupt besteht. Die Konzeption der politischen Gerechtigkeit, bildet sie erst einmal die Grundlage der öffentlichen Diskussion über gemeinsame Angelegenheiten, kann bestimmte Prozesse auslösen und Kräfte fördern, die eine Entwicklung zu einem *tieferen* und *breiteren* Konsens einleiten als ihn der konstitutionelle Konsens darstellt; allein die Einübung in die Angewohnheit, andere Personen mit Hilfe von Argumenten auf der Grundlage ihrer eigenen Vorstellungen zu überzeugen, führt dazu, daß eine Person nicht in ihrer eigenen Sichtweise verharrt, daß sie lernt, von ihren eigenen Urteilen über die Gestaltung der Politik zu abstrahieren und die Überzeugungen anderer Menschen in ihrem Urteil zu berücksichtigen.

Die Integrationskraft eines konstitutionellen Konsenses kann so zu einem Wandel der Denkungsart dessen Mitglieder führen; die Plastizität, die Formbarkeit der Menschen in der Gesellschaft wird eine graduelle Transformation ihrer respektiven Konzeptionen des guten Lebens in die Wege leiten, und zwar im Sinne einer liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Eine politische Ordnung, die auf der Basis eines konstitutionellen Konsensus arbeitet, wird die Präferenzen ihrer Bürger so formen und festigen, daß ihre Konzeptionen des guten Lebens wenn auch nicht konvergieren, so doch im oben genannten Sinne sich zu vernünftigen Konzeptionen entwickeln werden; damit wird ihre Integration in der vom übergreifenden Konsensus gebildeten gesellschaftlichen Einheit möglich. Erst in einem übergreifenden Konsensus läßt sich dann eine Gerechtigkeitskonzeption direkt von den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens ableiten (zur möglichen Ableitung der liberalen Toleranz aus einem religiösen Weltbild vgl. Ricoeur 1991, 310); er verwirklicht mehr als nur eine externe Kompatibilität. Der gesellschaftliche Pluralismus hat sich unter seinem Einfluß zu einem vernünftigen Pluralismus geläutert; auch wenn dieses Ideal nie erreicht werden wird und man sich ihm nur immer weiter annähern kann (PL, 165), so gibt es doch die Zielrichtung vor, an welcher sich der Transitionsprozeß zu orientieren hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Umgang mit der partiellen Befolgung einer Konzeption der Gerechtigkeit sind auch besondere Vorkehrung etwa hinsichtlich des Öffentlichkeitsprinzips wichtig; unter ungünstigen Umständen der partiellen Nichtbefolgung mag es beispielsweise auf allgemeine Zustimmung stoßen, wenn manchmal das Öffentlichkeitsprinzip nicht eingehalten wird. Um das oberste politische Gute der Gerechtigkeit zu verwirklichen, kann es sogar angebracht sein die Unwahrheit zu sagen oder bestimmte Dinge zu verheimlichen; das bedeutet nicht, daß der Zweck hier alle Mittel heiligt. Aber unter besonderen Umständen wird der Verantwortung für mögliche Folgen Priorität gegenüber der Gesinnung bezüglich bestimmter deontologischer Restriktionen eingeräumt werden müssen; die bloße Wahrhaftigkeit mag als Ideal vielleicht dort fehl am Platze sein, wo Menschenleben auf dem Spiel stehen. So argumentiert Korsgaard gegen Kants berühmtes Beispiel, mit Hilfe dessen er das kategorische Lügeverbot illustriert:

„The murderer wants to make you a tool of evil; he regards your integrity as a useful sort of predictability." (1996a: 5. The right to lie: Kant on dealing with evil, 133 – 158, 145; vgl. Bok 1989a, 45 und 1989b)

Es kann unter ungünstigen Umständen gute politische Gründe geben, die nun eben nicht öffentlich gemacht werden können (vgl. Abschnitte 1. 3., 3. 5. und 5. 5.). Eine Ethik der politischen Verantwortung hat auch die Konsequenzen einer zu rigiden Anwendung von moralischen Standards zu tragen, die womöglich auch noch unzulässigerweise und ohne adäquate Modifikation aus dem Bereich der personalen Gerechtigkeit in die Politik übernommen worden sind. Gerade auch die Äußerung von moralischen Urteilen kann ja in bestimmten Situationen ihren inhaltlich begründeten moralischen Zweck verfehlen oder dessen Realisierung vereiteln.

7. 3. 2. Ungünstige Umstände

Die Tatsache, daß Gerechtigkeitsprinzipien zum Orientierungspunkt für die nicht-ideale Theorie werden können, macht sie für die politische Praxis relevant (TJ § 39, 246). Der erste Teil der nicht-idealen Theorie bezieht sich auf eine partielle Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien; der zweite hat es nun mit deren Nicht-Anwendbarkeit aufgrund ungünstiger wirtschaftlicher, historischer oder kultureller Verhältnisse zu tun. Dieser Teil der nicht-idealen Theorie kommt zur Anwendung, wenn *"the conditions of societies ... lack the political and cultural traditions, the human capital and know-how, and the resources, material and tech-*

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nological, that make well-ordered societies possible" (LP, 62). Rawls spricht auch von natürlichen Begrenzungen, die etwa eine teilweise Einschränkung des ersten, vorrangigen Freiheitsgrundsatzes rechtfertigen können:

"A restriction can derive from the natural limitations and accidents of human life, or from historical or social contingencies." (TJ § 39, 244)

Die Priorität des Freiheitsgrundsatzes ist also nicht in allen möglichen Umständen erfordert; sie setzt ihrerseits günstige Umstände voraus, die ihrerseits von bestimmten kulturellen und wirtschaftlichen Faktoren abhängig sind und darüber hinaus auch die Existenz eines dementsprechenden politischen Willens, und d. h. die Bereitschaft zur allgemeinen Befolgung von Gerechtigkeitsprinzipien, erkennen lassen (PL, 297). Doch die zur idealen Theorie zählende Bestimmung der Gerechtigkeitsprinzipien wird deshalb weder von der Existenz des Bösen, der Immoralität oder der Unvernunft abhängig gemacht (Rawls PL, 65).

Im Falle von ungünstigen Verhältnissen stellt sich für den politischen Praktiker aus der Perspektive einer Theorie der Gerechtigkeit eine doppelte Aufgabe: Wie kann zum einen mit diesen Beschränkungen auf eine moralisch gerechtfertigte Art und Weise umgegangen werden? Schließlich können wir uns selbst in nicht-idealen Umständen nicht von allen moralischen Forderungen befreit sehen. Wir haben es jetzt nicht wie im ersten Teil der nicht-idealen Theorie mit Ungerechtigkeiten zu tun; trotzdem machen etwa Situationen der extremen Knappheit an lebensnotwendigen Gütern die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien nicht eben leicht. Hume hat diesen Bereich der extremen Knappheit vom Anwendungsbereich der Tugend der Gerechtigkeit ausgeschlossen:

„Produce extreme abundance or extreme necessity, implant in the human breast perfect moderation and humanity or perfect rapaciousness and malice; by rendering justice totally useless you thereby destroy its essence and suspend its obligation upon mankind." (1957, 19).

Und gibt es zum anderen Möglichkeiten, diese Verhältnisse so zu ändern und zu verbessern, daß sie für die Anwendung der idealen Theorie, eine unmittelbare Anwendung also der Gerechtigkeitsprinzipien in Frage kommen können? Eine wohlgeordnete Staatengemeinschaft hätte etwa die Pflicht, einem armen Land aus der wirtschaftlichen Not zu helfen, so daß dort die Etablierung einer Konzeption der innerstaatlichen Gerechtigkeit möglich und die es zum Mitglied der wohlgeordneten Staatengemeinschaft qualifiziert. Angesichts natürlicher Beschränkungen sind etwa selbst Einschränkungen des Freiheitsgrundsatzes

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denkbar. Die Freiheit muß auch von *Wert* für die Betroffenen sein (TJ § 36, 226). Der Wert der Freiheit bemißt sich dabei an den Handlungsoptionen, die den Mitgliedern einer Gesellschaft tatsächlich zur Verfügung stehen. Unter ungünstigen Umständen kann dieser Wert sehr klein werden, und deshalb kann das erste Gerechtigkeitsprinzip dort zugunsten einer Beschleunigung der wirtschaftlichen bzw. kulturellen Entwicklung hintangestellt werden. Paternalistischen Tyrannen und Diktatoren soll damit nicht Tür und Tor geöffnet werden; doch ist die Irrationalität nicht die alleinige Rechtfertigung einer Freiheitsbeschränkung. Hinzu kommt nämlich, daß diese Entwicklungsmaßnahmen darauf abstellen müssen, die Ausbildung einer Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu fördern und damit die verschiedenen Formen der Irrationalität zu überwinden.

Nur zu einem einzigen Zweck ist eine vorübergehende *Subordination* des Freiheitsgrundsatzes unter andere Gesichtspunkte zu rechtfertigen: wenn sie zur Ausbildung derjenigen Fähigkeiten und Umstände führt, welche die Ausübung des Vermögens zur Freiheit erst ermöglichen. Die *paternalistische Intervention* ist etwa bei einem Kind aufgrund bestimmter natürlicher Beschränkungen gerechtfertigt, insofern sie einen Schutz gegen seine eigene *psychologisch* begründete *Irrationalität* darstellt (TJ § 39, 250); wenn die Voraussetzungen nicht gegeben sind, wird etwa auch die Gewissensfreiheit oder die Reichweite der Mehrheitsregel eingeschränkt werden können (TJ § 39, 246). Doch sollen diese Maßnahmen immer darauf abzielen, daß die Einschränkungen ausschließlich dem Zweck dienen, die Verhältnisse auf eine Weise zu verändern und neu zu gestalten, daß sie nach und nach die Anwendung der idealen Theorie erlauben. Die langfristigen, moralischen Vorteile, und diese Kosten-Nutzen-Rechnung ist hier nicht utilitaristisch zu verstehen, wiegen dann ein kurzfristiges, moralisches Opfer auf (vgl. auch Sens Rechte-Konsequentialismus Abschnitt 5. 3. 3.):

„It may be reasonable to forgo part of these freedoms when the long-run benefits are great enough to transform a less forunate society into one where the equal liberties can be fully enjoyed. This is especially true when circumstances are not conducive to the exercise of these rights in any case." (Rawls TJ § 39, 247)

Diese Ausführungen bedürfen allerdings einer doppelt einschränkenden Ergänzung: Auf der einen Seite dürfen natürliche oder soziale Gegebenheiten nicht als Vorwand angeführt werden, um bestimmte gesellschaftliche Ungerechtigkeiten als unvermeidbar darzustellen; die Sklaverei beispielsweise kann niemals aufgrund von wirtschaftlichen Schwierigkeiten als gerechtfertigt angesehen werden. Für Kriegsgefangene kann sie höchstens als das geringere Übel angesehen werden; wenn

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine noch größere Ungerechtigkeit wie etwa die Ermordung aller Gefangenen die einzige Alternative wäre (TJ § 39, 248). Nur unter diesen extremen Umständen kann sogar die Sklaverei von den Betroffenen vorübergehend toleriert werden; doch können *soziale Kontingenzen* nicht als Rechtfertigung für Abstriche an moralischen Standards herangezogen werden. Auf der anderen Seite sind gerade kulturelle Notwendigkeiten im Gegensatz zu äußeren, natürlichen Beschränkungen zum größeren Teil selbstverschuldet und rechtfertigen nicht den Gebrauch des Begriffs einer *natürlichen* Beschränkung; eine Kultur, die elementaren Grundsätzen einer Gerechtigkeitstheorie widerspricht, hat nichts mit den *nicht-idealen* Umständen, sondern viel mehr etwas mit einer *partiellen Befolgung* von Gerechtigkeitsprinzipien zu tun und fällt daher in den Bereich der ersten Teil der nicht-idealen Theorie. *Perfektionistische* Ideale werden dann etwa als Rechtfertigung der Einschränkungen der *moralisch* begründeten Gerechtigkeitsgrundsätze herangezogen; doch besitzt diese Art einer Rechtfertigung - moralisch gesehen - keinen anderen Stellenwert als etwa eine *pragmatische* oder *ethische* Rechtfertigung der Verletzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen. Wie wir gesehen haben erlaubt uns jedoch eine mögliche Rationalität von unmoralischem handeln nicht, unsere Begriffe einfach neu zu definieren und in diesem Fall dann von moralischem Handeln zu sprechen. Unmoralisches Handeln bleibt unmoralisch selbst dann, wenn manche gute Gründe für es sprechen mögen und es dann auch zurecht als rational bezeichnet werden kann.

Oft bildet aber eine Mischung aus kultureller Rückständigkeit und politischer Ungerechtigkeit die Wurzel auch von sozialen Ungerechtigkeiten und großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und macht die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien so schwierig; und allzuoft sind natürliche Beschränkungen lediglich die Folge einer nur partiellen Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien, so daß sich der zweite Teil der nicht-idealen Theorie nahtlos an den ersten anschließt und dessen Ergänzung darstellt. Eine Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien wird Rawls zufolge in den meisten Fällen auch die beste Vorsorge zur Vermeidung von natürlich oder kulturell bedingten ungünstigen Verhältnissen darstellen:

"Perhaps there is no society anywhere in the world that, were its people reasonably and rationally governed and their numbers sensibly adjusted to their economy and resources, could not have a decent and worthwhile life." (LP, 64)

Die beiden Teile der nicht-idealen Theorie der Gerechtigkeit stehen damit ihrerseits in einem komplexen Wechselverhältnis: Oft ist die nur partielle Befolgung von Gerechtigkeitsprinzipien selbst das Resultat von

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungünstigen wirtschaftlichen und kulturellen Umständen; andererseits verstärkt eine partielle Befolgung die Tendenz hin zu einer Verschlechterung dieser ungünstigen Umstände. Doch diese besonderen Schwierigkeiten zurückstellend können wir das Zusammenspiel von idealer und nicht-idealer Theorie abschließend so charakterisieren: Ideale und nicht-ideale Theorie stehen in einem doppelten Verhältnis zueinander. Die ideale Theorie hat zunächst als Voraussetzung einer nicht-idealen Theorie zu gelten; erstere legt die Ziele fest, welche letzterer als Orientierungsrahmen vorgegeben sind; außerdem stellt die ideale Theorie Kategorien des Erlaubten und des Verbotenen zur Verfügung, die selbst in der nicht-idealen Theorie zur Unterscheidung legitimer und illegitimer Mittel zur Erreichung und Realisierung der von der idealen Theorie vorgegebenen Ziele notwendig sind.

Umgekehrt ist die nicht-ideale Theorie notwendige Ergänzung und unentbehrliches Komplement einer idealen Theorie der Gerechtigkeit, die erst in der Anwendung auch auf reale Umstände ihren Abschluß finden und praktische Relevanz gewinnen wird. Die realen Umstände politischen Handelns sind einer idealen Theorie auch insofern nicht völlig fremd, als im weiten Überlegungsgleichgewicht (vgl. Abschnitt 2. 3. 2.) bereits der Aspekt der sozialen Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitstheorie eine wichtige Rolle für deren Überzeugungskraft spielte; der Bezug beispielsweise auf die Gesellschaftstheorie, die politische Ökonomie und auch die Entwicklungspsychologie sind bereits von entscheidender Bedeutung beim komplexen Prozeß der Formulierung und Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien gewesen. Ihnen ist ein Bezug zur realen Welt von Anbeginn eingeschrieben; ihr einziger Zweck besteht schließlich darin, daß wir unser Urteilen und Handeln im Alltag an ihnen orientieren können. Die Frage nach ihrer Anwendbarkeit tritt ihnen deshalb nicht als äußerlicher Nebenaspekt gegenüber; sie ist ihnen bereits bei ihrer Formulierung mit auf den Weg gegeben.

7. 4. Gemeinsame Güter und Gerechtigkeit

Wenn uns die politische Autonomie eines Gemeinwesens als fundamentaler Wert erschien, der sich in den Gerechtigkeitsprinzipien selbst authentifiziert und der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft zugrunde liegt, so gilt es doch nicht zu übersehen, daß es neben diesem unmittelbar politischen Gut andere *gemeinsame Güter* einer je spezifischen Gesellschaft gibt:

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Other socially collective ends may well exist besides that of being a well-ordered society but these ends cannot be upheld by the coercive apparatus of the state. If socially collective communitarian aims could survive in no other way, why whould we regret their demise?" (Rawls 1975a, 550)

Diese Güter sind zwar ihrerseits nicht politischer Natur, sie haben nicht unmittelbar die Schaffung oder Erhaltung einer wohlgeordneten Gesellschaft zu ihrem Inhalt. Rawls meint nun, daß der Zwangsapparat des Staates nicht zur Verfolgung dieser Ziele eingesetzt werden dürfe; das entspricht auch der Bestimmung einer Zielneutralität politischen Handelns in der liberalen Gesellschaft (vgl. Abschnitt 1. 3.). Doch ist das eine realistische Annahme für die reale Politik? Ein politisches Gemeinwesen *kann* sich und *wird* sich im Normalfalle wohl auch der Förderung kollektiver Güter mit Hilfe positiver Anreize annehmen; auch die Steuereinnahmen, die zur Finanzierung der Bildungs- und Kulturpolitik verwendet werden, sind schließlich Resultat einer Anwendung des staatlichen Zwangs. Es wäre zu kurz gegriffen, das Wesen der Politik allein im Gebrauch von Zwangsmitteln zu sehen oder es allein auf die Realisierung einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit - im Sinne etwa der Verwirklichung einer fairen Verteilung von Grundgütern - zu verkürzen; schließlich arbeitet die Politik nicht nur mit repressiven Zwangsmitteln, mit der Einschränkung der Willkürfreiheit; sie macht auch Hoffnungen und verspricht etwa gesellschaftlichen Verhältnisse zu schaffen, in denen die Realisierung bestimmter Formen eines guten Lebens erleichtert wird.[70] Dieser Zusammenhang ist zu berücksichtigen, wenn wir zuletzt *nicht-politische Güter* im Verhältnis zu spezifisch politischen Gütern in eine abschließende Betrachtung einbeziehen wollen.

Nicht nur das Vermögen zur Selbstbestimmung kann einen gemeinsam geteilten Wert einer Gemeinschaft darstellen (PL, 146, FN. 13); jede spezifische Gemeinschaft wird sich zusätzlicher Werte als der Bestimmungsmerkmale ihrer kollektiven Identität bedienen; diese Werte liegen nun jenseits der politischen Werte, die die Bürger in jeder gerechten Gemeinschaft teilen. Eine gemeinsame Kultur, eine gemeinsame Geschichte, eine bestimmte Religion, bereits gemeinsame Erfah-

[70] Foucault zufolge zielt Politik auch auf die aktive Produktion von bestimmten Lebensformen, von Wissen und Macht (1976, 98) ab, wenn auch ein Verständnis der politischen Macht als bloß negativ wirksamen Beschränkung unserer Willkürfreiheit in unserer Gesellschaft die allgemeine Form ihrer Akzeptierbarkeit darstellt (1976, 114). Der Diskurs einer repressiven politischen Macht ist nach Foucault selbst wesentlicher Bestandteil der versteckten Ausübung einer diffusen und kapillarisch wirksamen, nicht mehr spezifisch politischen Macht, die zum Zwecke der gesellschaftlichen Auto-Stabilisierung zum Schluß auch auf die Konstitution der Subjekte Einfluß nimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungen, die das Zusammenleben auf einem bestimmten Territorium mit sich bringt, können eine Verbundenheit, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft bekräftigen, die ihren Ursprung nicht bloß in der Vernunft allein haben; diese kontingenten empirischen oder besser ethischen Bedingungen, die ein spezifisches Gemeinwesen definieren und gegenüber anderen abzugrenzen erlauben, sind sicherlich auch Quellen und Bestandteile der öffentlichen Deliberation der Grundsätze der politischen Gerechtigkeit.

Neben der *moralischen* und der *pragmatischen* gilt es zuletzt auch eine *ethischen* Dimension in unserer Strukturbestimmung der politischen Vernunft vor allem gerade in Hinblick auf deren motivationale Dynamik zu berücksichtigen; näherhin kommt dem ethischen Gebrauch der Vernunft innerhalb der politischen Rationalität die Aufgabe der Stiftung einer kollektiven Identität zu. Allerdings lassen sich vom Standpunkt der Struktur der politischen Vernunft, wie wir sie im Laufe dieser Arbeit entfaltet haben, aus einer Konzeption der kollektiven Identität nicht ohne die Berücksichtigung der Gesichtspunkte der innerstaatlichen und internationalen Gerechtigkeit wie auch dem individualpragmatischem Gebrauch der praktischen Vernunft politische Handlungsanweisungen ableiten; den Gebrauch von Zwang überhaupt können diese kontingenten Umstände sicherlich nicht legitimieren; das bloße Bestehen etwa einer Kultur sagt nichts über deren Existenzberechtigung; doch wird jedes Gemeinwesen auch mit Hilfe bestimmter Anreize jenseits des bloßen Zwanges eine partikulare kulturelle Identität schützen und pflegen wollen.

Wenn Rawls Eingriffe des Staates in diesen Bereich generell ablehnt, so läßt sich seine Idee des politischen Liberalismus wenigstens in dieser Hinsicht insofern als ein *umfassender Liberalismus* verstehen, als er annimmt, daß die politische Autonomie der einzige Wert sei, den die Mitglieder einer wohl-geordneten liberalen Gesellschaft teilen können. Wenn Rawls auch den Wert der personalen Autonomie nicht über alle anderen möglichen Werte stellt, so scheint er doch den Wert der politischen Autonomie für eine Gemeinschaft über alle möglichen anderen Werte und Güter zu stellen und damit eine substantialistische Fehlinterpretation der politischen Autonomie auf Kosten ihres intrinsischen Verfahrenscharakters zu fördern, diese enge Sichtweise erweitert er selbst durch sein Konzept einer *hierarchisch wohl-geordneten Gesellschaft* (LP, 50f.), für die eine Konzeption eines *gemeinsamen Guten* die Grundlage der politischen Gerechtigkeit ist. Nach außen, im Konzert der Völker, ist eine hierarchisch wohl-geordnete Gesellschaft friedfertig; die nicht notwendig egalitär verteilten Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder leiten sich im Binnenverhältnis aus einer allgemein anerkannten

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konzeption des gemeinschaftlichen Guten ab. Doch ist dieses Konzept einer hierarchischen Gesellschaft bei Rawls dem Begriff einer wohlgeordneten liberalen Gesellschaft einfach diametral entgegengesetzt; sinnvoller wäre es gewesen, diese beiden Begriffe als *zwei Idealtypen* zu fassen, zwischen denen sich ein Kontinuum, ein ganzes Spektrum verschiedener Gesellschaftstypen öffnet.

Man mag nämlich Zweifel daran anmelden, ob die Unterscheidung zwischen hierarchischen und liberalen Gesellschaften tatsächlich so eindeutig zu treffen ist, wie dies Rawls anzunehmen scheint. Hierarchisch wohlgeordnete Gesellschaften leiten ihre Legitimität von einer Konzeption eines *gemeinsamen Guten*, liberal wohlgeordnete Gesellschaften die ihre von einer Konzeption des durch die *allgemeine Zustimmbarkeit* konstituierten *Rechten* ab. In Gesellschaften des ersten Typs kommt dem Guten ein Vorrang gegenüber dem Rechten zu, in Gesellschaften des zweiten Typs ist das Gute dem Rechten subordiniert; doch da Rawls schon sehr restriktive Bedingungen wählt, die für hierarchisch wohlgeordnete Gesellschaften erfüllt sein müssen (LP 50f.), fragt es sich, ob nicht bereits hier ein minimales Maß des Rechten am Werke ist, das diese restriktiven Bedingungen zu fundieren vermag. Und wenn nun liberale Gesellschaften darüber hinaus wenigstens einer beschränkten Konzeption auch eines gemeinsamen Gutes bedürfen, das über den ganz von kulturellen und historischen Besonderheiten absehenden Wert der politischen Autonomie hinausgeht, könnten wir auch sagen, daß beide Gesellschaftstypen nichts anderes als die beiden entgegengesetzten Pole eines breitgefächerten Spektrums von wohlgeordneten Gesellschaften sind, die sich jeweils durch eine bestimmte Mischung des Rechten und des Guten in ihrer Besonderheit charakterisieren. Dabei ist ihnen *immer* ein grundsätzlicher Vorrang des Rechten vor dem Guten, gleichzeitig aber auch *immer* eine über das bloße Rechte hinausschießende Konzeption eines von allen geteilten Gutes gemeinsam.[71]

Eine je kulturell oder historisch bestimmte Gemeinschaft würde sich durch eine Mischung aus liberal-demokratischen und hierarchisch-kom-

[71] Sicherlich ist dieses gemeinsame Gute dann keine feststehende Größe, sondern Bestandteil einer politischen Auseinandersetzung und gemeinsamer Bezugspunkt rivalisierender Interpretationen. Schon die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens einzelner Bürger enthalten nicht nur Vorstellungen über das eigene Wohlergehen, sondern umfassen gleichzeitig immer auch Vorstellungen des Guten für das gemeinsame Zusammenleben in einer politischen Einheit (Rawls 1975a, 537f.). Von diesen Vorstellungen ausgehend bewerben sich auch einzelne Politiker oder Parteien um die Besetzung der wichtigsten politischen Ämter einer Gesellschaft; sie sind nicht bloß Vertreter partikularistischer Interessen, *„instead, to gain enough support to win office, they must advance some conception of the public good"* (TJ § 36, 222). Und die Bürger bewerten dann ihrerseits *„which policies advance their conception of the public good."* (TJ § 36, 225).

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

munitaristischen Elementen zusammensetzen; moralische und ethische Gesichtspunkte gehen gleichermaßen mit in die Konstitution einer kollektiven Identität ein. Nur befinden sie sich, hierin ähnlich dem Verhältnis des rationalen und des vernünftigen Vermögens in der Konzeption der politischen Person (vgl. Abschnitt 6. 2.) in einem wechselseitigen *Voraussetzungs-* und *Subordinationsverhältnis*: Die Moral setzt die Ethik, die Gemeinschaft voraus, weil sie sonst ihres Anwendungsgegenstandes beraubt würde, gleichzeitig begrenzt sie aber die Ansprüche der Ethik, eines gemeinschaftlichen Selbstverständnisses auf bestimmte Bedingungen, die einem adäquat spezifizierten Verallgemeinerungsverfahren (etwa in Form eines interkulturellen Vertragsabschlusses) genügen können. So wären die nicht-politischen öffentlichen Gründen in einer liberalen Gesellschaft zwar den politischen, in der rationalen Zustimmung aller Mitglieder einer Gesellschaft fundierten Gründen untergeordnet, nicht jedoch aus ihnen abzuleiten; jedenfalls gibt es keinen Grund anzunehmen, daß es neben den politischen Werten nicht auch andere Werte geben sollte, die dann Grundlage oder Gegenstand der besonderen Politik eines Gemeinwesens sein werden. Rawls unterscheidet etwa auch die Selektion der Gerechtigkeitsprinzipien von der Verfassungsgebung einer bestimmten Gemeinschaft, bei der wir auch allgemeine Informationen - wie zum Beispiel bestimmte Traditionen oder ethische Einstellungen ihrer Mitglieder - über diese Gesellschaft in Betracht zu ziehen haben (Rawls 1995a, 152).

Schließlich bildet jedes Gemeinwesen ein gemeinsames Geschichtsbewußtsein, nationale Interessen und gemeinsame politische Projekte aus; diese Begriffe nehmen allesamt auch die Vorstellung eines *Gemeinwohls* und eine Vorstellung davon in Anspruch, wie dieses geschützt und gefördert werden kann. Im Unterschied zum Utilitarismus und dessen konstitutiven Begriff des *größten Gesamtnutzens* geht das *Gemeinwohl* nicht aus einer bloßen Agglomeration, einer Summierung der Individualnutzenniveaus aller Gesellschaftsmitglieder hervor; das Gemeinwohl sieht gerade das individuelle Wohl als mit der Wohlfahrt einer durch Geschichte und Kultur definierten Gemeinschaft unzertrennlich verknüpft. Nur in bezug auf ein übergreifendes Gut kann das Individuum hier die eigene Konzeption des guten Lebens bestimmen und verfolgen; es lebt nicht in einem kulturlosen Raum, sondern in einer Gemeinschaft, aus der es neben der Sprache auch gemeinschaftliche Werte, Erfahrungen und Hoffnungen für den eigenen Lebensentwurf bezieht.

Das *Gemeinwohl* ist im Unterschied zum utilitaristischen Kriterium des *Gesamtnutzens* auch nicht ein von Rechten unabhängiger Standard der Bewertung unserer politischen Institutionen. Der Utilitarismus leitet

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Rechte aus einem davon unabhängigen Guten, dem größten Gesamtnutzen ab; das *Gemeinwohl* könnte jedoch, auch wenn es nicht aus diesem herzuleiten ist, den *Begriff des Rechten* als eines seiner *konstitutiven* Elemente beinhalten. Insbesondere ist etwa die Idee der Gesellschaft als einer Einheit von sozialen Einheiten (*the notion of society as a social union of social unions*; PL, 323; vgl. TJ § 79: *The Idea of a Social Union,* 520 - 529) eine Idee des gemeinsamen Guten, die eine Idee der sozialen Gerechtigkeit als eines ihrer konstitutiven Elemente voraussetzt; die Konzeption eines gemeinsamen Gutes einer gerechten Gesellschaft ist gerade das Resultat der Ausübung des Vermögens zur politischen Autonomie; dadurch ist es unmittelbar auch mit einer Gerechtigkeitsperspektive verknüpft und erhält dadurch auch seine besondere Rechtfertigung. Es kommt also wesentlich auf die Reihenfolge an; das Gemeinwohl wird erst nach der Rechtfertigung und Interpretation der Idee der politischen Gerechtigkeit präsentiert; es folgt der Idee der politischen Autonomie nach, die im Gedanken des Gesellschaftsvertrags zum Ausdruck kommt, und darin ist auch die Spezifizität einer vertragstheoretisch akzeptablen Idee des Gemeinwohls zu sehen. Dagegen läßt weder der Utilitarismus den größten Gesamtnutzen diesen Test der Gerechtigkeit passieren, noch scheinen sich manche Formen des Kommunitarismus um die Frage zu kümmern, ob eine gemeinsame geschichtliche oder kulturelle Basis mit den Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen ist.

Die Idee des Gesellschaftsvertrags in seiner spezifischen Form eines politischen Konstruktionsverfahrens könnte als Test fungieren, den eine bestimmte Idee des Gemeinwohls in bezug auf ihre allgemeine Zustimmbarkeit passieren muß; dann aber kann letztere durchaus recht verschiedene Formen annehmen. Gerade die Europäische Vereinigung kann uns als Beispiel dafür gelten, wie eine gemeinsame Konzeption der Gerechtigkeit mit vielen verschiedenen kulturell und geschichtlich *imprägnierten* Konzeptionen des Gemeinwohls in Einklang zu bringen ist (vgl. Habermas 1996, 255). Jede Rechtsordung ist auch der Ausdruck einer partikularen Lebensform, nicht nur eine Spiegelung des universellen Gehalts der Grundrechte (ibid., 253), und diese Aussage kann die Hypothese eines Kontinuums zwischen hierarchisch wohlgeordneten und liberal wohlgeordneten Gesellschaften nur bestätigen. In hierarchisch wohlgeordneten Gesellschaften würde eine traditionalistische Form der Begründung moralischer Prinzipien, in liberal wohlgeordneten Gesellschaften würde dagegen für den speziellen Bereich der Konzeption der politischen Gerechtigkeit, eine Form der Begründung moralischer Prinzipien anzutreffen sein, die sich durch eine gleichmäßige

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Berücksichtigung der Interessen aller Bürger beschreiben läßt (vgl. Tugendhat 1993).

Die Ausübung der *politischen Autonomie* hat nach Habermas zwischen *moralischen*, *ethischen* und *pragmatischen* Gründen und Gesichtspunkten zu vermitteln (FG, 139; Habermas 1996, 254; zur Unterscheidung dieser unterschiedlichen Begründungsarten vgl. Habermas 1991, 100ff.); dabei stellt sich die Frage, ob *moralische Gründe* dort als nur noch als *Materie* der Anwendung der politischen Autonomie angesehen werden, die mehr oder weniger gleichwertig neben Fragen der *ethischen Identität* und der sei es individual-prudentiellen oder sozialutilitaristischen *pragmatischen Nutzenmaximierung* rangieren. Wenn aber wie bei Rawls die *Autonomie* und die Realisierung einer *gemeinschaftlichen Integrität* als Leitwerte firmieren, ergibt sich daraus ein spezieller Vorrang der moralischen Betrachtung bei der Frage nach der Gerechtigkeit politischer Institutionen. Erst wenn dieser Vorrang berücksichtigt wird, kann sich die Politik auch in Form der *Solidarität* auf die aktive Förderung der Ausbildung und Erhaltung der *Integrität* einer bestimmten, ethisch individuierten Lebensform beziehen. Die *Gerechtigkeit* bezieht sich dagegen nicht auf eine besondere, ethisch individuierte Lebensform; als eine *politische* Konzeption stellt sie vielmehr die Rahmenbedingungen für die Ausbildung einer personalen Integrität aller Mitglieder einer Gesellschaft zur Verfügung; und damit erscheint sie auch qualitativ von der Solidarität als aktiver Förderung bestimmter Konzeptionen des guten Lebens verschieden. Opfer für ein gemeinsames Projekt, das die bloße Sphäre der Politik und der Errichtung eines gerechten Gemeinwesens übersteigt, sind nicht Gegenstand moralischer Forderungen und können den Mitgliedern einer Gesellschaft auch nicht mit Hilfe des Zwangsapparates des Staates auferlegt werden; doch sind sie natürlich erlaubt, und für einen bestimmten historischen Kontext, für ein je partikulares Gemeinwesen können sie dann auch zum Gegenstand einer politischen Aktivität werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zweckmäßigste 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 Geltung 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 einzig 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, metaphysischem oder technischem Wissen.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 könne 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Gleichursprünglichkeit* 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

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 gleichursprünglich.

Die Entgegensetzung 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 *verständigungsorientiertem* 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anhang

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Literaturverzeichnis

ACKERMAN, B. A., *Social Justice in the Liberal State,* New Haven & London: Yale University Press 1980

ADAMS, R. M.: "Motive Utilitarianism"; in: *The Journal of Philosophy* 73 (1976), 467 - 481

AINSLIE, George: "Beyond microeconomics. Conflict among interests in a multiple self as a determinant of value"; in: *Elster* (1986), 133 - 175

APEL, K. - O. & KETTNER, M. (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft,* Frankfurt: Suhrkamp 1992

APEL, K. - O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp 1988

- "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?"; in: *Apel/Kettner* (1992), 29 - 61

AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers,* 2nd Ed., Oxford: University Press 1970

BAIER, Kurt: "Justice and the Aims of Political Philosophy"; in: *Ethics* 99 (1989), 771 – 790

- *The Rational and the Moral Order*, Chicago: Open Court 1995

BENTHAM, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation (1781),* New York: Prometheus Books 1988

BOK, Sissela, *Lying*, New York: Vintage Books Edition 1989a

- *Secrets*, New York: Vintage Books Edition 1989b

BRANDT, R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon 1979

- *Morality, Utilitarianism, and Rights,* Cambridge: University Press 1992

BRICKER, Phillip: "Prudence";in: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 381 - 401

BRINK, D. O., *Moral realism and the foundations of ethics,* Cambridge: University Press 1989

BUCHANAN, Allen: "Revisability and Rational Choice"; in: *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975), 395 - 408

BUCHANAN, J. M., *The Limits of Liberty,* Chicago: University Press 1977

DAHL, R. A.: "Federalism and the Democratic Process"; in: *Pennock/ Chapman* (1983), 95 - 108

DANIELS, Norman (Hrsg.), *Reading Rawls,* Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice, Reprinted, Stanford: University Press 1989

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

DANIELS, Norman, *Justice and justification: reflective equilibrium in theory and practice,* Cambridge: University Press 1996
DARWALL, S. L.: „Two Kinds of Respect"; in: *Ethics* 88 (1977), 36 - 49
DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions & Events*, Cambridge: University Press 1980
- "Paradoxes of Irrationality"; in: R. Wollheim & J. Hopkins (Hrsg.), *Philosophical Essays on Freud,* Cambridge: University Press 1982, 289 - 305
- "Judging Interpersonal Interests"; in: J. Elster & A. Hyllard (Hrsg.), *The Foundations of Social Choice Theory,* Cambridge: University Press 1986a, 195 - 211
- „Deception and division"; in: *Elster* (1986b), 79 - 92
DICEY, A. V., *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century,* London: MacMillan 1930
DUPUY, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie,* Calmann-Lévy 1992
DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously,* London: Duckworth 1977
- "The Original Position"; in: *Daniels* (1989), 16 - 53

ELSTER, Jon, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality,* Cambridge: University Press 1979
- *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality,* Cambridge: University Press 1983
- "Weakness of Will and the Free-Rider Problem"; in: *Economics and Philosophy* 1 (1985a), 231 - 265
- "Rationality, Morality, and Collective Action"; in: *Ethics* 96 (1985b), 136 -155
- (Hrsg.), *The Multiple Self,* New York: Cambridge University Press 1986

FEINBERG, Joel: *Doing and Deserving*, Princeton: University Press 1970
- "Duty and Obligation in the Non-Ideal World"; in: *The Journal of Philosophy* 70 (1973), 263 - 275
- *Harm to Others.* The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. 1, New York: Oxford University Press 1984
- "Rawls and Intuitionism"; in: *Daniels* (1989), 108 – 123
FERRY, Luc & RENAUT, Alain, *Philosophie politique 3: des droits de l'homme à l'idée républicaine,* Paris: PUF 1985
FISCHER, J. M.: "Responsibility and Failure"; in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 86 (1985/86), 251 - 270
FOGEL, R. W., *Without Consent or Contract.* The Rise and Fall of American Slavery, New York, London: Norton & Co. 1989
FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard 1975
- *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir,* Paris: Gallimard 1976
FRANKENA, William: "Hare on Moral Weakness and the Definition of Morality"; in: *Ethics* 98 (1988), 779 - 792
FRANKFURT, H. G.: "Freedom of the Will and the Concept of a Person"; in: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5 - 20
- "Alternate Possibilities and Moral Responsibility"; in: *French* (1991), 102 - 111
FREEMAN, Samuel: "Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason"; in: *The Journal of Philosophy* 88 (1991), 281 - 303

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

FRENCH, P. A., *Collective and Corporate Responsibility,* New York: Columbia University Press 1984
- (Hrsg.), *The Spectrum of Responsibility,* New York: St. Martin's Press 1991
FREY, R. G. (Hrsg.), *Utility and Rights,* Oxford: Basil Blackwell 1985
- "Act-Utilitarianism, Consequentialism, & Moral Rights"; in: *Frey* (1985), 61 - 85

GADAMER, H.- G., *Wahrheit und Methode,* Tübingen: J. B. C. Mohr 1960
GALSTON, W. A.: "Pluralism and Social Unity"; in: *Ethics* 99 (1989), 711 - 726
GAUTHIER, David, *Morals by agreement,* Oxford: Clarendon Press 1986
GELLNER, Ernest, *Reason and Culture,* Oxford: Basil Blackwell 1992
GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality,* Chicago: University Press 1978
- "Can Utilitarianism Justify any Moral Rights?"; in: ders., *Human Rights,* Chicago: University Press 1982, 143 – 162
GIBBARD, Allan, *Wise Choices, Apt Feelings,* Oxford: Clarendon 1990
GOLDMAN, A. I.: "Argumentation and Social Epistemology"; in: *The Journal of Philosophy* 91 (1994), 27 - 49
GOODIN, R. E.: "The State as a Moral Agent"; in: A. Hamlin & Ph. Pettit (Hrsg.), *The Good Polity,* Oxford: Basil Blackwell 1989, 123 - 139
GOODMAN, Nelson, *Fact, Fiction, and Forecast,* Cambridge, M.: Harvard Press 1955
GRICE, H. P.: "Logic and Conversation"; in: D. Davidson & G. Harman (Hrsg.), *The Logic of Grammar,* Encino, CA: Dickenson 1975, 64 - 75
GRIFFIN, James, *Well-Being.* Its Meaning, Measurement and Moral Importance, Oxford: Clarendon 1986
- "Against the taste model"; in: J. Elster & J. E. Roemer (Hrsg.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being,* Cambridge: University Press 1991, 45 - 69
GÜNTHER, Klaus, *Der Sinn für Angemessenheit,* Frankfurt: Suhrkamp 1988

HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt: Suhrkamp 1981
- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt: Suhrkamp 1983
- *Erläuterungen zur Diskursethik,* Frankfurt: Suhrkamp 1991
- *Faktizität und Geltung.* Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt: Suhrkamp 1992
- "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism"; in: *The Journal of Philosophy* 92 (1995), 109 - 131
- *Die Einbeziehung des Anderen,* Frankfurt: Suhrkamp 1996
HALEVY, Elie, *The Growth of Philosophic Radicalism,* London 1928
HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition,* Cambridge: University Press 1986
- "Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics?"; in: *Ethics* 99 (1989), 791 - 814
- "Contract and Consent"; in: R. Goodin & Ph. Pettit (Hrsg.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy,* Oxford: Basil Blackwell 1993, 379 – 393
- "The Nature of Immorality"; in: *Social Philosophy & Policy* 7 (1990), 22 - 44
HARDIN, Russell, *Collective Action,* Baltimore: J. Hopkins University Press 1982
- *Morality within the Limits of Reason,* Chicago: University Press 1988

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

HARE, R. M., *The language of morals (1952),* New York: Oxford University Press 1964
- *Freedom and Reason,* New York: Oxford University Press 1963
- *Moral Thinking.* Its Levels, Method and Point, Oxford: Clarendon 1981
- "Rights, Utility and Universalization. Reply to J. L. Mackie"; in: *Frey* (1985), 106 - 120
- *Essays in Ethical Theory,* Oxford: Clarendon 1989

HARSANYI, J. C., *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation,* London: D. Reidel 1976
- "Morality and the theory of rational behaviour"; in: *Sen/Williams* (1982), 39 - 62

HART, H. L. A.: "Between Utility and Rights"; in: ders., *Essays in Jurisprudence and Philosophy,* Oxford: Clarendon Press 1983, 198 - 222
- "Rawls on Liberty and its Priority"; in: *Daniels* (1989), 77 - 90

HELD, Virginia: "Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible?"; in: *The Journal of Philosophy* 67 (1970), 471 - 481

HERMAN, B., *The Practice of Moral Judgment,* Cambridge, M.: Harvard Press 1993

HOBBES, Thomas, *Leviathan,* London: Penguin Classics 1985

HÖFFE, Otfried, *Politische Gerechtigkeit.* Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt: Suhrkamp 1987
- "Transzendentale Interessen. Zur Anthropologie der Menschenrechte"; in: W. Kerber (Hrsg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität,* München: Kindt 1991, 15 - 36
- "Einleitung"; in: ders. (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik,* 2. Aufl., Tübingen: Francke 1992, 7 - 51

HUMBOLDT, Wilhelm von, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792),* Stuttgart: Reclam 1967

HUME, David, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals (1751),* The Library of Liberal Arts 1957
- *A Treatise of Human Nature (1739),* London: Penguin Books 1969
- "On the Original Contract" (1748); in: E. Baker (Hrsg.), *Social Contract,* London: Oxford University Press 1971, 145 -166

HURLEY, S. L., *Natural Reasons,* New York: Oxford University Press 1989

KAGAN, Shelly: "The Present-aim Theory of Rationality"; in: *Ethics* 96 (1986), 746 - 759
- *The Limits of Morality,* Oxford: Clarendon Press 1989

KANT, Immanuel, *Werkausgabe,* Hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp 1977

KAVKA, Gregory, *Hobbesian Moral and Political Theory,* Princeton: University Press 1986

KEOHANE, R. O., *After Hegemony,* Princeton: University Press 1984

KERSTING, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994

KETTNER, Matthias: "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik"; in: *Apel/Kettner* (1992), 317 – 348

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

KOHLBERG, Lawrence, *Die Psychologie der Moralentwicklung,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996

KORSGAARD, Ch. M., *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge: University Press 1996a

- *The Sources of Normativity,* Cambridge: University Press 1996b

KUFLIK, Arthur: "A Defense of Common-Sense Morality"; in: *Ethics* 96 (1986), 784 - 803

KYMLICKA, Will: "The Social Contract Tradition"; in: P. Singer (Hrsg.), *A Companion to Ethics,* Oxford: Basil Blackwell 1991, 186 - 196

LEWIS, David: "Utilitarianism and Truthfulness"; in: *Australasian Journal of Philosophy* 50 (1972), 17 - 19

LEWIS, H. D.: "Collective Responsibility"; in: *Philosophy* 23 (1948), 3 - 18

LUKES, Steven: "Moral weakness"; in: G. Mortimore (Hrsg.), *Weakness of Will,* MacMillan: St. Martin's Press 1971, 147 - 159

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue,* Notre Dame: University Press 1981

MACKIE, J. L.: "Rights, Utility, and Universalization"; in: *Frey* (1985), 86 - 105

MAY, Larry, *The Morality of Groups: Collective Responsibility, Group-Based Harm, and Corporate Rights,* Notre Dame: University Press 1987

MCTAGGART, J. McT. E., *Philosophical Studies,* New York: Freeport 1934

MELE, A. R.: "Internalist Moral Cognitivism and Listlessness"; in: *Ethics* 106 (1996), 727 - 753

MEYER, M. J.: "Dignity, Rights, and Self-Control"; in: *Ethics* 99 (1989), 520 - 534

MILL, J. St., *Utilitarianism,* Ed. by M. Warnock including Mill's 'On Liberty' and 'Essay on Bentham', Fontana Press 1962

- *On Liberty and Other Essays,* Ed. by J. Gray, Oxford: University Press 1991

MURPHY, L. B.: "The Demands of Beneficence"; in: *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), 269 - 292

NABERT, Jean, *Essai sur le mal (1955),* Paris: Aubier 1970

NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism,* Princeton: University Press 1970

- *Mortal Questions,* Cambridge: University Press 1981
- *The View from Nowhere,* New York: Oxford University Press 1986
- "The Foundations of Impartiality"; in: *Seanor/Fotion* (1988), 101 - 112
- *Equality and Partiality,* New York: Oxford University Press 1991

NARVESON, Jan: "Contractarian Rights"; in: *Frey* (1985), 161 - 174

NEIMAN, Susan, *The Unity of Reason,* New York: Oxford University Press 1994

NIDA-RÜMELIN, Julian, *Kritik des Konsequentialismus,* München: Oldenburg 1993

NOONAN, H. W., *Personal Identity,* London: Routledge 1989

NORTH, Douglass, *Structure and Change in Economic History,* New York: Norton 1981

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia,* Oxford: Basil Blackwell 1974

- *Philosophical Explanations,* Oxford: Clarendon 1981
- *The Nature of Rationality,* Princeton: University Press 1993

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

NUSSBAUM, M. C.:"Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato"; in: A. O. Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press 1980, 395 - 435

PARETO, Vilfredo, *Manuel d'Economie Politique*, Oeuvres Complètes Tome VII, Genève: Libraire Droz 1966

PARFIT, Derek: "Personal Identity"; in: *The Philosophical Review* 80(1971),3 - 27

- "Later Selves and Moral Principles"; in: A. Montefiore (Hrsg.), *Philosophy and Personal Relations*, London: Routledge & Kegan Paul 1973, 137 - 169
- *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon 1984

PEARS, David, *Motivated Irrationality*, Oxford: Clarendon 1984

PENNOCK, J. R. & CHAPMAN, J. W. (Hrsg.), *Liberal Democracy*, Nomos XXV, New York: University Press 1983

PERRY, John: "The Importance of Being Identical"; in: Rorty, A. O. (Hrsg.), *The Identities of Persons*, University of California Press: Berkeley 1976, 67 - 90

PIZZORNO, Alessandro: "On the Individualistic Theory of Social Order"; in: P. Bourdieu & J. S. Coleman (Hrsg.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder: Westview Press 1991, 209 - 234

POGGE, Th. W., *Realizing Rawls*, Ithaca & London: Cornell University Press 1989

PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge: University Press 1981

- *Realism with a Human Face*, Cambridge, M.: Harvard Press 1990

RAWLS, John: "Two Concepts of Rules"; in: *The Philosophical Review* 64 (1955), 3 - 32

- *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard Press 1971
- "Fairness to Goodness"; in: *Philosophical Review* 84 (1975a), 536 - 554
- "The Independence of Moral Theory"; in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48 (1975b), 5 - 22
- "A Well-Ordered Society"; in: P. Laslett & J. Fishkin (Hrsg.), *Philosophy, Politics and Society*, 5th Series, Oxford: Basil Blackwell 1979, 6 - 20
- "Kantian Constructivism in Moral Theory"; in: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 515 - 572
- "Preface"; in: *Sidgwick* (1981), v - vi
- "Social Unity and Primary Goods"; in: *Sen/Williams* (1982), 159 – 186
- *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1992
- "Themes in Kant's Moral Philosophy"; in: E. Förster (Hrsg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: University Press 1989, 81 - 113
- *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993a
- "The Law of Peoples"; in: *Inquiry* 20 (1993b), 36 - 68
- "Public Reason. Further Considerations" (Ms. 1993c)
- „Reply to Habermas"; in: *The Journal of Philosophy* 92 (1995a), 132 - 180
- „Reflections on Hiroshima"; in: *Dissent* 42 (1995b), 323 - 327

REGAN, D. H., *Utilitarianism and Co-operation*, Oxford: Clarendon 1980

REID, Thomas, *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Bobbs - Merrill Company 1975

RICOEUR, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press 1986

- *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

RICOEUR, Paul, *Lectures I,* Autour du politique, Paris: Seuil 1991
RINDERLE, Peter: „Liberale Integrität"; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994a), 73 - 95
- „Die Idee einer wohlgeordneten Staatengemeinschaft"; in: *Politische Vierteljahresschrift* 35 (1994b), 658 – 698
- „Gründe und Motive für moralisches Handeln"; in: Philosophische Rundschau 1997 (im Druck)
ROBBINS, Lionel, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science,* London: MacMillan&Co 1932
RORTY, Richard, *Contingency, irony, and solidarity,* Cambridge: University Press 1989
ROTHENSPIELER, F. W., *Der Gedanke einer Kollektivschuld in juristischer Sicht,* Berlin: Duncker & Humblot 1982
SANDEL, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge: University Press 1982
SCANLON, T. M.: "Contractualism and utilitarianism"; in: *Sen/Williams* (1982), 103 - 128
- "Rights, Goals and Fairness"; in: J. Waldron (Hrsg.), *Theories of Rights,* New York: Oxford University Press 1984, 137 - 152
- "Levels of Moral Thinking"; in: *Seanor/Fotion* (1988), 129 - 146
- "Promises and Practices"; in: *Philosophy &Public Affairs* 19(1990), 199 - 226
- "The moral basis of interpersonal comparisons"; in: J. Elster & J. E. Roemer (Hrsg.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being,* Cambridge: University Press 1991, 17 - 44
- "The Aims and Authority of Moral Theory"; in: *Oxford Journal of Legal Studies* 12 (1992), 1- 23
SCHEFFLER, Samuel: "Moral Independence and the Original Position"; in: *Philosophical Studies* 35 (1979a), 397 - 403
- "Moral Scepticism and Ideals of the Person"; in: *The Monist* 62 (1979b), 288 - 303
- *The Rejection of Consequentialism,* Oxford: Clarendon 1982a
- "Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person"; in: *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982b), 229 - 246
- *Human Morality,* Oxford: University Press 1992
- "The Appeal of Political Liberalism"; in: *Ethics* 105 (1994), 4 - 22
SCHELLING, Th. C., *Choice and Consequence*, Cambridge, M.: Harvard Press 1984
SCHNEEWIND, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy,* Oxford: University Press 1977
SCHULTZ, B.: "Persons, Selves, and Utilitarianism"; in: *Ethics* 96 (1986), 721 - 745
SEANOR, D. & FOTION, N. (Hrsg.), *Hare & Critics*, Oxford: Clarendon 1988
SEARLE, J. R.: "Collective Intentions and Actions"; in: P. Cohen u.a. (Hrsg.), *Intentions in Communication*, Cambridge, M.: MIT Press 1990, 401 – 415
SEEL, Martin, *Versuch über die Form des Glücks.* Studien zur Ethik, Frankfurt: Suhrkamp 1995
SEN, Amartya: "Utilitarianism and Welfarism"; in: *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 463 - 489

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SEN, Amartya: "Rights and Agency", in: *Philosophy & Public Affairs* 11 (1982), 3 - 39

SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard (Hrsg.), *Utilitarianism and beyond,* Cambridge: University Press 1982

SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics,* 7th ed., Hackett Publishing Co. 1981

SMART, J. J. C. & WILLIAMS, Bernard, *Utilitarianism. for and against,* Cambridge: University Press 1973

- "Integrity and Squeamishness"; in: J. Glover (Hrsg.), *Utilitarianism and its Critics*, New York: Maxmillan 1990, 170 – 174

SPERBER, Dan & WILSON, Deirdre, *Relevance*, Oxford: Basil Blackwell 1986

STRAWSON, P. F., *Individuals,* London: Methuen 1959

- *Freedom and Resentment and other essays,* London: Methuen 1974
- "The Parfit Connection"; in: *New York Review of Books*, June 14th 1984, 42 - 44

SUGDEN, Robert: "Contractarianism and Norms"; in: *Ethics* 100 (1990), 768 -786

SUMNER, L. W., *The Moral Foundations of Rights*, Oxford: Clarendon 1987

TAYLOR, Charles: "Responsibility for Self"; in: *Rorty (*1976), 281 - 299

- *Human Agency and Language,* Cambridge: University Press 1985a
- *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge: University Press 1985b
- *Sources of the Self*, Cambridge: University Press 1989

THOMPSON, D. F., *John Stuart Mill and Representative Government,* New Jersey: Princeton University Press 1976

TRAPP, R. W., *„Nicht-klassischer" Utilitarismus.* Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: Klostermann 1988

TUCK, Richard: "Is There a Free-rider Problem?"; in: R. Harrison (Hrsg.), *Rational Action,* Cambridge: University Press 1979, 147 – 156

TUGENDHAT, Ernst, *Vorlesungen über Ethik,* Frankfurt: Suhrkamp 1993

- *Dialog in Leticia,* Frankfurt: Suhrkamp 1997

VAN INWAGEN, Peter: "Ability and Responsibility"; in: *The Philosophical Review* 87 (1978), 201 - 223

WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books 1983

- *Interpretation and Social Criticism,* Cambridge, M.: Harvard Press 1987

WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tübingen: Mohr 1934

- *Wirtschaft und Gesellschaft.* Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., Tübingen: Mohr 1972

WHELAN, F. G.: "Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem;" in: *Pennock/Chapman* (1983), 13 - 47

WILLIAMS, Bernard, *Problems of the Self,* Cambridge: University Press 1973a

- "A critique of utilitarianism" in: *Smart/Williams* (1973b), 75 - 150
- *Moral Luck,* Cambridge: University Press 1981
- *Ethics and the Limits of Philosophy,* London: Fontana 1985

WOLF, S.: "Moral Saints"; in: *The Journal of Philosophy* 19 (1982), 419 - 439

- "Self-Interest and Interest in Selves"; in: *Ethics* 96 (1986), 704 - 720

WOLLHEIM, Richard, *The Thread of Life,* Cambridge, M.: Harvard Press 1984

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Namenregister

Ackerman, B. A. 57
Adams, R. M. 44, 78, 243
Ainslie, George 84, 169
Apel, K. – O. 28, 92, 187f., 196
Aristoteles 232
Austin, J. L. 205

Baier, Kurt 174, 177, 297
Bentham, Jeremy 32, 35f., 45, 47, 58, 66, 78, 290
Bok, Sissela 300
Brandt, R. B. 33, 39, 44, 46, 68, 92, 136, 139f., 142, 150, 152, 160, 163, 175, 248f., 290
Bricker, Philip 236
Brink, D. O. 33, 46, 50, 129, 217, 220
Buchanan, Allen 236
Buchanan, J. M. 33, 38, 42, 292

Dahl, R. A. 37
Daniels, Norman 91, 95f., 108, 125, 224, 226, 272f., 282, 287
Darwall, S. L. 286
Davidson, Donald 44, 50, 128, 169f.
Dicey, A. V. 35
Dupuy, J.-P. 75
Dworkin, Ronald 38, 98, 151

Elster, Jon 84, 128, 164, 169, 171, 175, 204

Feinberg, Joel 41, 44, 55, 68, 100, 121, 292
Ferry, Luc 247
Fischer, J. M. 190
Fogel, R. W. 25f., 29, 157, 209f.
Foucault, Michel 32, 305
Frankena, William 272
Frankfurt, H. G. 190, 204
Freeman, Samuel 40
French, P. A. 196, 198f.
Frey, R. G. 45, 146

Gadamer, H. G. 58
Galston, W. A. 222, 234, 284
Gauthier, David 33, 36, 38, 42, 89, 174, 233, 251
Gellner, Ernest 32
Gewirth, Alan 103, 290
Gibbard, Allan 165, 292
Goldman, A. I. 61
Goodin, R. E. 200
Goodman, Nelson 92
Grice, H. P. 165
Griffin, James 33, 39, 44ff., 50, 230
Günther, Klaus 92

Habermas, Jürgen 52, 57, 67, 69, 94, 96f., 151, 164, 176, 208, 216, 218, 234, 245, 247, 255f., 273, 294, 309f. 325
Halevy, Elie 35
Hampton, Jean 35, 41, 98, 136, 173f., 222, 287
Hardin, Russell 20, 39, 43f., 47, 62, 163ff. 175, 179, 188f., 239, 241, 292
Hare, R. M. 20, 33, 39, 44, 47, 62, 68, 135ff., 166, 173, 218, 220, 224, 237, 239, 241, 248, 272, 290
Harsanyi, J. C. 33, 39, 44, 50, 217

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hart, H. L. A. 71, 76
Hegel, G. W. F. 41
Held, Virginia 197
Herman, Barbara 244, 283
Hobbes, Thomas 16, 35, 38, 41, 173f. 325
Höffe, Otfried 33, 43, 92, 168, 192, 233, 247f. 276
Humboldt, Wilhelm von 55, 121
Hume, David 68, 98, 103, 108, 272f., 301
Hurley, S. L. 50, 84, 153, 204, 246f.

James, William 103

Kagan, Shelly 118, 194
Kant, Immanuel 35, 37, 48, 52, 77, 117, 137f., 240, 244, 273, 288
Kavka, Gregory 35, 41, 47, 160, 174
Keohane, R. O. 282
Kersting, Wolfgang 35, 41, 98, 273
Kettner, Matthias 165f., 186f.
Kohlberg, Lawrence 28f.
Korsgaard, Ch. M. 33, 108, 113, 122, 188, 218, 220, 245, 273, 300
Kymlicka, Will 98

Lewis, David 129
Lewis, H. D. 196, 198
Lukes, Steven 272

MacIntyre, Alasdair 103, 226
Mackie, J. L. 37f., 147, 153f. 237
Marx, Karl 16
May, Larry 200
McTaggert, J. McT. E. 117
Mele, A. R. 272
Meyer, M. L. 168
Mill, J. St. 35ff., 55, 66, 121, 288, 290
Murphy, L. B. 179, 182ff.

Nabert, Jean 173
Nagel, Thomas 33, 42, 56, 76, 89, 117, 147, 153, 159, 187, 250, 265, 271, 274, 279, 282f., 291
Narveson, Jan 38
Neiman, Susan 206, 217, 262
Nida-Rümelin, Julian 44f., 47, 77, 168, 226
Noonan, H. W. 108
North, Douglass 178
Nozick, Robert 33, 38, 40, 57f., 71, 75, 89, 245, 279
Nussbaum, M. C. 168

Pareto, Vilfredo 49
Parfit, Derek 20, 33, 46, 62, 102ff., 142, 155, 182, 195, 213f., 216, 224, 239, 241, 288
Pears, David 169f.
Perry, John 108
Pizzorno, Alessandro 37, 292
Pogge, Th. W. 76
Putnam, Hilary 28, 165, 257, 316

Rawls, John 17ff., 21, 27, 33, 36f., 38ff., 45, 49, 51ff., 60ff., 66ff., 102, 105, 119, 124f. 128, 132, 135, 141f., 148, 152, 159f., 170, 173, 176ff., 192, 204ff., 213ff. 273ff. 294ff., 312, 315
Regan, D. H. 33, 180, 184
Reid, Thomas 106
Renaut, Alain 247
Ricoeur, Paul 57, 164, 206, 299
Robbins, Lionel 48
Rorty, Richard 136, 316
Rothenspieler, F. W. 197
Rousseau, J. J. 16, 35, 37, 247, 325

Sandel, M. J. 45, 75, 103
Scanlon, T. M. 33, 38, 42, 50, 141, 146, 152, 176, 201, 272, 274, 292
Scheffler, Samuel 46, 60, 129, 176, 181, 223, 226, 249, 282, 290, 318
Schelling, Th. C. 169
Schneewind, J. B. 217
Schultz, Bart 125
Searle, John 200
Seel, Martin 176, 249, 288f.

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sen, Amartya 43, 179, 185f.
Sidgwick, Henry 47, 117, 129f. 217, 290
Smart, J. J. C. 194, 290
Sperber, Dan 165
Spielberg, Steven 132
Strawson, P. F. 103, 108, 166
Sugden, Robert 42
Sumner, L. W. 39

Taylor, Charles 103, 165, 204
Thompson, D. F. 158
Trapp, R. W. 44, 46
Tuck, Richard 175
Tugendhat, Ernst 69, 72, 77, 216, 228

Van Inwagen, Peter 190

Walzer, Michael 96, 272
Weber, Max 32, 156, 164, 202
Wilson, Deidre 165
Whelan, F. G. 37
Williams, Bernard 59, 80, 108, 176, 244, 292
Wolf, Susan 118, 174, 230
Wollheim, Richard 37

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Sachregister

Amoralist 278f.
Authentizität 64, 242ff. 253
Autonomie 88, 220
- personale 75f., 85, 112, 120ff. 186, 261f., 275, 324
- politische 23, 85, 95, 120, 190, 195, 206, 217, 226, 242ff., 259f. 275, 320, 324

Buddhismus 110

Demokratie 67, 70, 126, 157f. 246ff.
Differenzprinzip 73ff.
Diskurstheorie 96, 151, 247, 255
Deontologie 44f., 48, 71, 151, 185ff. 192ff. 202ff., 300

Esoterik 54, 128ff., 147, 182, 216, 324
Externalismus 96, 270ff.

Gemeinwohl 308ff.
Gerechtigkeit 15ff., 22, 25ff., 43, 68f.
- distributive 23, 41, 72ff., 119ff. 152f.
- intergenerationale 192
- internationale 23, 114f., 268, 282, 285
Gerechtigkeitssinn 18, 140, 161, 229ff.
Gesamtnutzen 18, 22, 25ff., 40, 47, 66, 123f., 150, 163f., 192, 217, 243, 257, 308ff., 320
Gründe 15, 27, 115ff. 141, 271ff.
Güter 46, 73, 326

- politische 284, 300
- individuelle 46

Heteronomie
- personale 206, 217f.
- politische 206, 217, 262

Identität 69
- kollektive 37, 112ff., 305
- personale 48, 60, 62, 104ff., 181, 225ff., 266
Ideale Theorie 20, 97, 100, 304
Intuitionismus 214ff., 239
Integrität 310
- kollektive 37, 112, 190, 244, 246, 305, 310
- personale 48, 60, 62, 104ff., 171, 176, 181, 225ff., 244, 266, 278ff., 292
Immoralität 168, 172ff., 184, 276, 294f.
Internalismus 270ff., 281, 311
Irrationalität 70, 118, 123, 149, 168ff., 174, 179, 184, 250, 276, 294f., 302, 316, 322ff.

Kognitivismus 216, 218f., 272ff.
Kohärenz 92f., 132, 140f., 148, 258f., 314, 327
Kommunitarismus 21, 31, 103f., 194
Konsens, übergreifender 70, 77, 282ff., 288ff.
Kooperation 40, 172, 214, 234, 241ff., 278, 313
Koordination 242
Konsequentialismus 44ff., 48, 71, 75, 146, 185ff., 194, 201

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konstruktivismus
- moralischer 220ff.
- politischer 63, 128, 148, 214ff., 277, 285, 313

Legitimität 17, 27, 30f., 35, 98, 120, 253ff., 286, 291ff.
Liberalismus
- politischer 18, 21, 255, 284
- umfassender 286, 306

Macht 190, 202f., 212, 286, 305
Metaphysik 16, 18, 62, 102ff., 124, 218, 222, 224, 285, 311, 314, 319, 321
Modus vivendi 289, 295ff.
Moralität 63, 74, 82ff., 103, 118f., 133, 225, 250
- personale 24, 167, 265, 285
- politische 29, 63f., 120ff., 265
Motivation 20, 41, 78ff., 95f., 173, 264, 269
Moralpsychologie 86, 271ff., 281, 286, 296

Neutralität 55f., 115ff., 125, 208
Nicht-ideale Theorie 15, 18, 20, 27, 99f., 289, 293ff.
Nutzenvergleich 48ff., 157

Obligationen, spezielle 193f., 205ff., 244
Öffentlichkeit 54, 70, 80ff., 129, 207ff., 214, 239, 253ff., 300, 319
Opfer 66, 72ff., 94, 113, 207, 251f., 263, 322
Optionen 48, 201ff.

Paternalismus 121, 127, 146, 302, 321
Person 102ff., 122, 134, 156, 217, 243
- politische Konzeption 214, 224ff., 267, 313
- nicht-öffentliche Identität 227ff., 263
Pluralismus 56, 148, 223, 234ff., 238, 240, 267, 299
Provozierbarkeit 175, 248ff.

Rationalität 24, 63, 74f., 82ff., 128f., 142, 225, 250, 264ff.
- intertemporale 83, 115f., 235ff.
- interpersonale 84, 115f., 235ff.
- prudentielle 115ff., 125, 133, 229, 235ff., 279
Realismus, moralischer 215ff.
Rechte 25, 38, 46, 67, 70ff., 119, 146f., 150f., 168, 181, 186, 217, 227f., 247, 257
Relativismus 95f., 136, 272, 314
Relevanz 20, 62, 97, 163, 180, 211, 282
- psychologische 166f., 271
- politische 166f., 271
- interpretative 165ff., 257f.
- kritische 166f., 258, 277
Reziprozität 175, 248ff.

Selbsttäuschung 128, 324
Sklaverei 25ff. 71, 157, 209ff., 303
Solidarität 193ff., 310
Stabilität 15ff., 60, 70, 77ff., 97, 119, 159, 178, 269, 283ff., 291ff.

Transitionsprozesse 15f., 64, 100, 119, 210, 252, 269, 277, 299, 316
Trittbrettfahrer 172ff., 250

Überlegungsgleichgewicht 87, 91f., 95, 287
Urzustand 17, 39, 43, 69, 87f., 90, 98, 214, 221f., 263
Utilitarismus 17ff., 30ff. 58ff., 66ff., 135ff., 163ff.
- Handlungs-Utilitarismus 44f., 71
- Institutionen-Utilitarismus 44, 176, 188ff.
- Motiv-Utilitarismus 44, 78
- Regel-Utilitarismus 44f.

Verantwortung 49f., 113, 127, 164, 187, 189ff.
- distributive 190ff.
- kollektive 120, 191, 195ff., 232

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

- personale 120, 192ff., 196
- selbstbezügliche 204ff., 281
Verfassungskonsens 297ff.
Vernunft
- Dynamik der 19, 21, 64f., 97, 213, 253, 269ff. 311
- öffentliche 51ff., 208f.
- politische 52ff., 283, 289
- Struktur der 19, 21, 64f., 79, 213, 260ff., 306, 311ff.
Vertragstheorie 18, 20, 30ff., 41, 58ff., 66ff. 246

Werte 45f., 60, 156, 218, 266, 287, 299
Willensschwäche 143f., 167ff., 272, 281, 324
Wünsche 46, 117, 142
- empirische 216, 272f., 276, 280
- prinzipienabhängige 274ff., 280
- konzeptionsabhängige 274ff., 280

Zumutbarkeit 172f., 182ff., 266
Zwang
- philosophischer 57f.
- politischer 56, 120, 262, 276, 289, 306

https://doi.org/10.5771/9783495993903 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -