

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

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 verfahrenem 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 ableiten, doch verfolgen diese meist keine utilitaristischen Absichten. Einige begrüßen diese angebliche Selbstbescheidung Rawls' (Rorty 1989), andere kritisieren sie (Hampton 1989).

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

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

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 Konservatismus; 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).

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:

"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 Moraltheorikers dabei unter der Hand eine andere geworden. Während Rawls der Frage nachging: "Was sind unsere Intuitionen? Wie läßt sich unser Gerechtigkeitsinn 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).

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 Gerechtigkeitsinn 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-

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 Prolet* 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

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 Gerechtigkeitsinn 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.

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

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 Erzengele 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 character 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

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 *selbstausschließenden* 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 wird 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

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.

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.

4. 3. Gesamtnutzen und liberale Politik

Die Ergebnisse des kritischen Denkens, das mit Hilfe einer utilitaristischen Moralthorie 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 Gerechtigkeitsgefühl 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 Moralthorie auf das Gebiet der Politik sind.

4. 3. 1. Derivatив 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.

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 grounds 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 Trümpe* 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).

später einen wichtigen Ansatzpunkt geben, den Utilitarismus in einen übergreifenden Konsens 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-

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

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

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.

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 prudenziellen 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 wohlthätigen externen Beobachter regiert werden, der den Versuchungen des Augenblicks immer widerstehen könnte und nichts anderes im Kopf hätte als

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 Erzeugeln 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.

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-

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.

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

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.

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 Moralthorie 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?