

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 entgegen, 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

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 Parfitts 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-

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

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.

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-utilitaristischen 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).

most nearly satisfies 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 Apriori* (mit gegebenen Wünschen und Motiven als Ausgangspunkt einer Moraltheorie) reduzieren läßt.

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

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 jüngerer 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 Moraldoktrin*, 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 Willen 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.

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.)

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 Wahrheitsuche sei bei Rawls die Methode einer gesellschaftlichen Vereinbarung getreten, die sie für eine „nonmetaphysical nuniversal 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.

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.

6. 2. Die politische Konzeption der Person

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 Hintergrundtheorien 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

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

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 actual 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 zurechtschneiden. Dieses Argument spricht natürlich nicht *gegen* eine utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption; doch es spricht auch nicht *für* eine solche.

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,

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 läuft 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

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

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

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*.

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 Vermögen, mit dem Engagement für ein gerechtes

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-

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.

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

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 *mehrer*n 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

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 Moralthorie 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

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.

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-

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

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 Systems 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-

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

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)

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 anerkannt. Weder ist das Kooperationsystem 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.

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

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.

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)

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 Gerechtigkeitsbegriff 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

Idee der sozialen Kooperation ist insofern anderen Ideen eines gerechten Kooperationschemas überlegen, als mit ihr realistischere 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 Gerechtigkeitsverständnis angeführt, der sich in den Reziprozitätsverhältnissen eines fairen Systems der sozialen Kooperation widerspiegelt. Hauptsächlich wird sich dort unser Gerechtigkeitsverständnis 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 Gerechtigkeitsverständnis 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 transzendente, 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).

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 Gerechtigkeitsinn als Teil des moralischen Vermögens hindert die Person daran, ihre Interessen selbst um den Preis des unfairen Verhaltens zu befördern. Aber der Gerechtigkeitsinn 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

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 Kooperationschema 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-

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 Kooperationsystems 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-

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 Gerechtigkeits sinnes, 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.

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-

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

Kommunikation keine konstitutiv-transzendente 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

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 Moralthorie muß ja auf irgendeine Art und Weise Eingang in die Handlungsintentionen ihrer Mitglieder gefunden haben, sonst wäre ja die Moralthorie 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.).

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

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-

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 Vernünftigen wie auch zum Rationalen als *intern differenziert*. Das Vernünftige beinhaltet neben dem Gerechtigkeitsinn eine *Initiativkraft*, selbst Vorschläge zur fairen Gestaltung der sozialen Kooperation zu unterbreiten und ein Element der theoretischen Vernunft; deshalb kann Rawls vom Vernünf-

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

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.

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:

"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 transzendentale 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 cooperation... 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

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-

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 beziehe; 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

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.

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.