

Moral als Vertrag?



# Moral als Vertrag?

Beiträge zum moralischen  
Kontraktualismus

Herausgegeben von

Anton Leist



Walter de Gruyter · Berlin · New York  
2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017270-4

*Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Diskettenkonvertierung: DTB Johanna Boy, Brennborg  
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

## Vorbemerkung

Seit einer Reihe von Jahren treffen sich Philosophen der Universität Konstanz und der Universität Zürich zweimal im Jahr, um über Grundlagenfragen der praktischen Philosophie zu diskutieren. Im Frühjahr 2001 hat das ‚Konstanz – Zürich Kolloquium für praktische Philosophie‘ in Zürich einen Text von Peter Stemmer über den Begriff der moralischen Pflicht besprochen. Im Zuge der kontroversen Diskussion, die vor allem der vorgeschlagenen Konzeption moralischer Normativität und der Rahmentheorie des moralischen Kontraktualismus galt, entstand bei den Teilnehmern der Wunsch, ihre Voten und konkurrierenden Auffassungen genauer zu entfalten und schriftlich auszuarbeiten. Hieraus sind die Beiträge dieses Bandes entstanden. Sie thematisieren aus verschiedenen Perspektiven das Pro und Contra des moralischen Kontraktualismus. Im Mittelpunkt steht die Frage, von welcher Art das spezifisch moralische Müssen (oder Sollen) ist und was seine besondere Autorität und Kraft ausmacht. Ein Teil der Beiträge wurde im Frühjahr 2002 in Konstanz – erneut sehr kontrovers – diskutiert.

Peter Stemmer hat das Entstehen des Bandes mit großem Engagement unterstützt und auf vielfältige Weise bei der Vorbereitung geholfen. Dafür sei ihm herzlich gedankt. Dank gebührt außerdem der Universität Zürich für einen stattlichen Druckkostenzuschuss und den Verantwortlichen im Verlag, besonders Frau Dr. Gertrud Grünkorn und Herrn Christoph Schirmer, für die erfreuliche Zusammenarbeit.

Zürich, im Juli 2002

Anton Leist



# Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung .....	v
<i>Anton Leist</i>	
Einleitung: Ethik zwischen Hobbes und Kant .....	1
<i>Peter Stemmer</i>	
Der Begriff der moralischen Pflicht .....	37
<i>Holmer Steinfath</i>	
Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen .....	71
<i>Anton Leist</i>	
Moralische Skepsis, instrumentelle Vernunft und öffentliche Moral ....	97
<i>Thomas Schmidt</i>	
Hobbes' Ethik und hobbesianische Ethik. Zum Projekt einer vertragstheoretischen Begründung moralischer Verpflichtung .....	121
<i>Gottfried Seebaß</i>	
Die sanktionistische Theorie des Sollens .....	155
<i>Peter Schaber</i>	
Die Pflichten des Skeptikers. Eine Kritik an Peter Stemmers moralischem Kontraktualismus .....	199
<i>Neil Roughley</i>	
Normbegriff und Normbegründung im moralphilosophischen Kontraktualismus .....	213
Personenregister .....	245
Sachregister .....	247
Die Autoren .....	249



# Einleitung: Ethik zwischen Hobbes und Kant\*

*Anton Leist*

## Hobbes vs. Kant

Die schärfsten Kontrahenten am Grund der Debatten in der gegenwärtigen Moralphilosophie sind Hobbes und Kant. Hobbes und Kant sind, neben Aristoteles, die wichtigsten Vorläufer unseres gegenwärtigen konflikthafte[n] moralischen Selbstverständnisses. Bisher haben wir es kaum geschafft, die soziomoralischen und begründungslogischen Szenarien, vor die sie uns gestellt haben, auch nur vollständig auszuformulieren, geschweige zwischen ihnen zu entscheiden oder neue zu erfinden. Vieles spricht ausserdem dafür, dass es grundsätzlich andere Szenarien nicht geben kann und daß wir uns am Ende mit einer nur in den Details vertieften und vielleicht kompromißhaften Synthese beider begnügen müssen. Dieses Ende ist allerdings nicht in Sicht, denn zu ausschließlich ist einerseits der Konflikt zwischen dem hobbesianischen und dem kantischen Selbstverständnis, und zu unübersichtlich das Ausmaß der Voraussetzungen und Folgen beider. *Unbegrenztes Begehren* und *Werthhaftigkeit in sich*, das sind auf eine Weise die beiden gegensätzlichen Auffassungen vom Menschen, deren Unvereinbarkeit, aber zugleich Unverzichtbarkeit unser Selbstverständnis im Alltag widersprüchlich prägen, in der Moralphilosophie, die Konsistenz anstrebt, hingegen bis heute als untergründige Antriebskräfte wirken.

Um in Konkurrenz treten zu können, müssen freilich Hintergründe geteilt werden. Was Hobbes und Kant teilen, die Frage nach der rationalen Rechtfertigung der sozialen Ordnung *vor dem Individuum*, ist heute allgemeines Verständnis geworden. Hobbes und Kant stoßen auf ein solches individualistisches Rechtfertigungsprinzip auf verschiedene Weise. Hobbes in Verbindung mit seinem materialistischen Wissenschaftsprogramm, motiviert auch durch die Skeptizisten der französischen Aufklärung, Kant im Rahmen der Ausarbeitung seiner kritischen Philosophie, die ihn, ausgehend von der Erkenntnistheorie, zunehmend zwingt, praktische Vernunft und Moral als die eigentlichen Grundlagen von Wissenschaft und Gesellschaft herauszustellen. Hobbes und Kant bringen sich auf durchaus ähnliche Weise in Gegensatz zur

---

\* Für hilfreiche Hinweise und Kommentare danke ich Uwe Czaniera, Hartmut Kliemt, Thomas Schramme, Gottfried Seebaß, Holmer Steinfath sowie besonders Thomas Schmidt und Peter Stemmer.

aristotelischen Philosophie sowie zur Theologie. Kant insbesondere musste sich seine eigene autonome Ethik über die Kritik der theologisch-voluntaristischen Lehre, wonach die Moral von Gott geboten ist, erst erarbeiten.<sup>1</sup>

Das tatsächliche Ausmaß der begründungslogischen Gemeinsamkeiten zwischen Hobbes und Kant wird auch deshalb leicht übersehen, weil sie im Rahmen der praktischen Philosophie unterschiedliche Interessen zu verfolgen scheinen. Hobbes gilt überwiegend als *politischer*, Kant als *Moralphilosoph*. Mit diesen Kategorien wird die Universalität beider Denkweisen jedoch verkannt. Im Unterschied zu vielen gegenwärtigen Theoretikern haben Hobbes wie Kant eine je umfassende, *moralisch-politische* Lösung im Sinn. Daß sie zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen führt, steckt das Experimentierfeld der Moralphilosophie weitgehend ab. Daß und wie Hobbes und Kant eine Synthese von individuellem Handeln und Gesellschaft versuchen, ist bis heute erhellend und eben in jeweils seiner Art als Syntheseversuch vielen gegenwärtigen Ansätzen überlegen.

Die zentrale konstruktive Idee, in der sich diese Synthese bei Hobbes wirkungsträchtig präsentiert, ist der *Vertrag*. Obwohl Gegenstand vieler Analysen, ist diese Idee bis heute ein vieldeutiges Reservoir verschiedener Argumentationsweisen geblieben. Gegenüber Hobbes ist wiederum Kant der wichtigste ‚Gegeninitiator‘ des Vertragsgedankens, insofern er diese Idee in seiner politischen Philosophie konsequenter transformiert als andere ‚moralische‘ Kontraktualisten vor ihm, insbesondere Locke und Rousseau. Während sich Hobbes auf der einen Seite in seinem konsequenten Naturalismus von den für ihn zeitgenössischen naturrechtlichen Kontraktualisten Althusius, Grotius und Pufendorf eben dadurch abhebt, daß er jede Form religiöser Voraussetzungen in seiner Argumentation vermeidet, unterscheidet sich auf der anderen Seite Kant von den ihm nahestehenden Vertragstheoretikern Locke und Rousseau durch seine klare Trennung von Moral und Politik. Dabei nimmt er einerseits den moralischen Gehalt der Vertragsidee in ein Grundprinzip der Moral auf, den Kategorischen Imperativ, und behält andererseits, darauf gestützt, einen klar normativen Begriff des Vertrags in der Rechts-, und das heißt auch der politischen Philosophie, bei. Die Rolle dieses politischen Vertragsbegriffs wird in seiner Korrespondenz mit dem Kategorischen Imperativ sowohl ermöglicht wie gleichzeitig konstruktiv abgeschwächt.

Im Unterschied zu den eher kritischen als konstruktiven, der Tendenz nach eher moralischen als politischen Ansätzen des Vertragsgedankens in der Antike,<sup>2</sup> hat die ganze moderne vertragstheoretische Tradition vor der

1 S. zu Hobbes: Watkins (1965); Goldsmith (1966); Popkin (1979) 133-148; (1982); Hampton (1986) 42-51. Zu Kant Schneewind (1998) Kap. 23.

2 S. Platon, *Politeia* 358e2-359b1; Epikur, bes. *Kyriai Doxai*; Boucher/Kelly (1994) 2-4; Gough (1936) Kap. 2; Mitsis (1988) 79-92.

zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine dezidiert *politische* Ausrichtung. Der Vertragsgedanke wird von Hobbes und Locke, Rousseau und Kant dazu benutzt, um eine politische Gesellschaft oder überhaupt eine Gesellschaft, einen Souverän, eine Regierung oder die Besitzrechte zu rechtfertigen. Vertragstheorien sind vor J. Rawls überwiegend staatspolitische Theorien, in klarer Abgrenzung zu solchen der Moral. Erst Rawls versucht mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine Synthese, unter deutlichem Vorrang der Moral gegenüber den demokratischen Institutionen. In Anschluß an diese neuere Entwicklung will diese Einleitung – übereinstimmend mit den Artikeln dieses Bandes – einen Überblick zur aktuellen Verwendung des Vertragsgedankens in der *Moralphilosophie* geben.

Nötig dafür ist allerdings eine Rückbesinnung auf Hobbes und Kant. Mir scheint es ein eindrucksvoller Beleg für die außergewöhnliche Bedeutung dieser beiden Philosophen, daß gerade sie es sind, auf die sich die explizit moralphilosophische Renaissance des Vertragsgedankens zurückbezieht. Entsprechend dieses Schwerpunkts wird in dieser Einleitung sowohl von der staatspolitischen Dimension der Vertragstradition, wie von Autoren mit nur schwachem moralphilosophischen Begründungsanspruch abgesehen. Ersteres betrifft einen großen Teil des konstruktiven Inhalts der staatspolitischen Theorien von Hobbes und Locke, aber auch die neohobbesianische Verfassungsrechtfertigung von J. Buchanan (1975), letzteres erklärt, warum von Locke, Rousseau und R. Nozick (1974) nicht ausführlicher zu reden sein wird. Andererseits ist es nötig, das Verhältnis von Politik und Moral bei Hobbes und Kant im Auge zu behalten, nicht nur, weil sich anders diese Autoren gar nicht verstehen ließen, sondern auch, weil sich außerhalb von dieser Korrespondenz nicht angemessen sagen läßt, welche Funktionen die Moral und entsprechend die Moralphilosophie erfüllen können.

## Vertrag bei Hobbes und Kant

Die moderne Vertragsidee in der politischen Theorie besteht darin, die Legitimität der staatlichen Ordnung anhand eines fiktiv gedachten Vertrags unter den Gesellschaftsmitgliedern zu rechtfertigen. Vor Hobbes war der Vertrag primär ein ‚Herrschaftsvertrag‘, wurde also mit dem Herrscher geschlossen. Nach und seit Hobbes ist er primär ein ‚Gesellschaftsvertrag‘, wird also zuerst unter den sich gleichzeitig konstituierenden Bürgern geschlossen, die ihrerseits dann einen Herrscher ermächtigen.<sup>3</sup> Pionier ist Hobbes aber vor allem darin, daß er sich der Metapher des Vertrags nicht nur bedient, sondern sie zu einer systematischen Argumentation ausbaut, deren Bestandteile wohlbedacht sind

---

3 S. Euchner (1979) § 3; Tuck (1979).

und bis heute in variiert und präzisiert Form verwendet werden. Zu ihnen gehören insbesondere eine naturalistische Theorie des Guten, ein hypothetisches Vertragverständnis, ein instrumenteller Vernunftbegriff, die Annahme konflikthafter Sozialbedingungen der Moral sowie deskriptiv gefaßte soziale ‚Gleichheit‘, verstanden als gleiche Drohfähigkeit. Die naturalistische Theorie des Guten grenzt sich ab gegen das *summum bonum* des Aristoteles (Lev. XI, 1) und die *tranquilitas* des Thomas und setzt an ihre Stelle Trieb und Verlangen sowie deren Kriterien Lust und Unlust (Lev. VI, 11). Deren Ausprägung und Folgen belegt und untermauert Hobbes ebenfalls mit seiner hypothetischen Naturzustandsargumentation. Universell egoistisch sind die Menschen deshalb, weil sie sich ohne Konventionen und Gesetze in den latenten Kriegszustand hineinentwickeln würden; als gleich drohfähig und damit auf soziale Weise annähernd gleich erweisen sie sich dann, wenn die Staatsmacht jeden Einfluss verliert. Aufgrund der Mischung von grenzenlosem Begehren, Furcht und Ruhmsucht entsteht der Kriegszustand, das berühmte ‚einsame, armselige, ekelhafte, tierische und kurze‘ Leben (Lev. XIII, 8).

Die Radikalität von Hobbes' Vertragsargument liegt im Ausmaß sowohl seiner Sozialdiagnostik wie deren Therapie: daß die eigenständig friedensunfähigen Menschen nur mithilfe eines friedensbewahrenden absoluten Herrschers zusammenzuleben imstande sind. Obwohl diese politischen Aspekte im Vordergrund stehen, ist Hobbes' Interesse auch ein moralisches, und die modernen Vertragstheoretiker berufen sich nicht zu Unrecht auf ihn auch als Moralphilosophen. Sicher will Hobbes eine gesellschaftliche und staatliche Ordnung begründen, aber im Unterschied zu anderen vor und nach ihm bezieht er die Moral in die Grundantriebe des menschlichen Handelns *nicht* bereits ein, sondern hält sie für ebenso begründungsbedürftig wie das Recht und die staatliche Macht. Angesichts des sozialen Unmuts bei philosophischen Tabubrüchen noch am Ende des 20. Jahrhunderts läßt sich die Kühnheit eines Standpunkts im 17. Jahrhundert erahnen, wonach die Moral, also die Gebote des christlichen Dekalogs, trotz bestehender Gläubigkeit keineswegs sicher sind und einer Rechtfertigung unter Aspekten des primitiven Lebensinteresses bedürfen. Und nicht nur das: selbst so geklärt sind die moralischen Gebote nur dann sozial wirksam, wenn sie durch das über ihnen hängende Schwert geschützt werden.

In nuce entwirft Hobbes jedoch die erste vertragstheoretische Rekonstruktion der Gebote des Dekalogs. Ihnen voran stehen die beiden ersten ‚natürlichen Gesetze‘, in denen sich die typische Logik einer selbstinteressierten Argumentation ausdrückt: weil der Naturzustand in niemandes Interesse ist, gebietet die Vernunft, daß sich jeder, wenn möglich, um Frieden bemühen soll sowie daß jeder seine natürliche Freiheit (sein natürliches ‚Recht auf alles‘) soweit einschränken soll, wie es mit der gleichen Freiheit der anderen vereinbar ist (Lev. XIV, 4–5). Alle weiteren natürlichen Gesetze und die in ihnen ausgedrückten traditionellen Tugenden werden von Hobbes auf der

Grundlage dieser Friedensgebote als „Mittel zu einem friedlichen, geselligen und bequemen Leben“ (Lev. XV, 40) gepriesen und so als Bestandstücke eines konsequent durchrationalisierten Lebensinteresses geschildert.

Hobbes' Überzeugung, daß die moralischen Gesetze ohne eine Delegation der Macht an den Souverän nicht eingehalten würden, bringt allerdings im Anschluß an diesen ersten Schritt einer Rechtfertigung eine nachfolgende Entkräftung der Moral mit sich, eben die Auflösung der Moral in positives Recht. Hobbes hat im Laufe seiner Schriften seine Terminologie leicht verändert, so daß Unklarheit darüber entstehen konnte, ob die Übertragung der natürlichen Rechte an den Souverän auch noch im *Leviathan*, der spätesten Schrift, als die kompromißlose *Aufgabe* dieser Rechte gemeint ist und die Vergleiche der Untertanen mit Sklaven wörtlich zu nehmen sind (Lev. XXI, 8).<sup>4</sup> Aber es scheint naheliegend, daß die von Hobbes befürchteten Interpretationskonflikte bei einer nur partiellen Übertragung der Rechte an den Souverän, oder bei der autoritativen Rückbindung von dessen Herrschaft an die Bürger, soweit anhalten müssten, daß der Naturzustand nicht wirklich verlassen werden könnte. Im Vertrag müssen sich deshalb die Bürger gegenüber dem Souverän kompromißlos unterwerfen. Der Souverän ist frei, positive Rechte zu erzeugen, denen sie sich ihrerseits nur im Fall ihrer Lebensbedrohung widersetzen können (Lev. XVIII). Das positive, bürgerliche Recht, dem der Souverän selbst nicht unterliegt, ersetzt für alle Untertanen die Moral. Sich als Privatmann herauszunehmen, aufgrund des eigenen Gewissens Handlungen moralisch zu beurteilen, muß dementsprechend bereits als staatsgefährdend gelten (Lev. XXIX, 6-7).

Verschiedene Faktoren spielen in Hobbes' Argument zusammen und könnten kritisch revidiert oder verworfen werden. Zentral sind jedoch auf der einen Seite seine *deskriptiven Annahmen* über das Verhalten und die psychologischen Grundmotive von durchschnittlichen Menschen. Herausragend sind Hobbes' Individualismus, also die Annahme, daß sich die wichtigsten zur Gesellschaft befähigenden Eigenschaften nicht selbst der Gesellschaft verdanken, der Vorrang des Selbstinteresses oder des Egoismus, und die unter extremen Konflikten dominanten Eigenschaften von Furcht und Ruhmsucht.<sup>5</sup> Auf der anderen Seite sind diese deskriptiven Annahmen eingebettet in ein insgesamt *normativ* gemeintes Argument, das seinerseits Ausdruck von Hobbes' Vernunftmethode ist. Deskriptive Annahmen und normative Absicht sind miteinander verknüpft. Das Vertragsargument ist explizit hypothetisch gemeint,

4 S. hierzu Hampton (1986) Kap. 5.

5 Zu diesen Faktoren detaillierter Hampton (1986) Kap. 1. Inwieweit Hobbes eine egoistische Psychologie vertrat, ist umstritten: s. die Zusammenfassung bei Hampton (1986) 19-24 und Kavka (1986) 44-51.

Naturzustand und Vertrag sind nicht als historische Ereignisse gedacht (Lev. XIII, 11). Dennoch dient die *hypothetische* Überlegung auch dazu, einen *real* drohenden Naturzustand zu veranschaulichen, sie steht also nicht im Gegensatz zu den deskriptiven Behauptungen. Da auf diese Weise selbst noch die den Menschen zugeschriebenen Grundeigenschaften hypothetisch-real sind, scheint Hobbes' Psychologie, so bedeutsam sie für die Gesamtargumentation auch ist, schwer überprüfbar.

Eine Möglichkeit, auf dieses Problem zu reagieren, besteht darin, die hypothetische Argumentation soweit zu präzisieren, daß sie mit vergleichsweise schwachen und allgemeingültigen psychologischen Prämissen zu ähnlichen Ergebnissen gelangt, wie sie Hobbes vorgeschwebt haben. Neuere Autoren wie G. Kavka und D. Gauthier gehen diesen Weg, indem sie den ‚durchschnittlichen‘, der Gesellschaft im ganzen gegenüber akzeptablen und vor allem auf dem Markt allseits akzeptierten Egoismus verteidigen oder sogar als sozial vorteilhaft schildern.<sup>6</sup> Eine Stärke dieses Neohobbesianismus scheint auch darin zu liegen, daß ein bestimmtes, als real verbreitet angenommenes Maß an Egoismus akzeptiert werden kann, um darauf eine moralisch-rechtliche Ordnung zu bauen, während, zumindest aus der Sicht dieser Position, alternative Theorien ein größeres Ausmaß an Altruismus unterstellen müßten. Das ‚Risiko‘ der deskriptiven Annahmen scheint dann bei den Kritikern zu liegen. Eine ganz andere Sichtweise ergibt sich jedoch dann, wenn man den Vernunftbegriff von Hobbes ablehnt und sich dementsprechend weigert, den ‚Realismus‘ philosophischer Argumente *einzig* anhand von psychologischen Prämissen, also des tatsächlichen Ausmaßes von Egoismus oder Altruismus zu messen. Diese alternative Sichtweise ist diejenige von Kant und des ihm heute folgenden Neokantianismus.

Kants deskriptive Äußerungen zu den psychologischen Eigenschaften von durchschnittlichen Menschen erscheinen in einer Hinsicht nicht so völlig anders als diejenigen von Hobbes. Neigungen und Begehren sind in Lust und Unlust fundiert und als solche nicht stark beeinflussbar. Glückseligkeit kann nur erfahren, nicht eigentlich erkannt werden (GMS, 418-419). Dabei kann die Glückseligkeit nie erreicht werden, die menschliche Natur „ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden“ (KU, § 83). Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht gehören zu den prägenden menschlichen Eigenschaften. Ehre, Gewalt und Geld werden als das Vermögen analysiert, über andere Macht auszuüben (Anth, §§ 79-82). Gewalt und Zwang sind nötig, um die böartigen Neigungen unter Kontrolle zu bringen. Neben der ‚Tugendlehre‘, der inhaltlichen Ausgestaltung der Kant-

---

6 Kavka (1986) 64-80; Gauthier (1986) Kap. 4.

schen Ethik, ist natürlich die ‚Rechtslehre‘, die auf ‚äusserem‘ Zwang beruht und nicht, wie jene, auf ‚innerer‘ Motivation, nicht weniger wichtig.

Trotz dieser vergleichsweise hobbesianischen Schilderung der menschlichen Eigenschaften entwickelt Kant ein völlig anderes Moral-, Staats-, Politik- und Geschichtsverständnis als Hobbes, indem er radikaler als je zuvor die Vernunftfähigkeiten von den Leidenschaften abkoppelt und ihnen eine Eigenständigkeit einräumt, die zu dramatisch veränderten Szenarien in Moral und Politik führt. Grundlage ist ein Vernunft- und Freiheitsbegriff, der den Leidenschaften nicht mehr zu- oder sogar untergeordnet ist, sondern der, psychologisch irreduzibel, auch eine eigenständige Dynamik der Vergesellschaftung zu entwickeln vermag, entgegen aller naturbedingten Widrigkeiten. Diese Eigenständigkeit bewirkt, daß die Moral nicht in Politik aufgelöst werden muß, sondern unabhängig von ihr bestehen bleiben kann und sie vielmehr ebensowohl fundiert wie kontrolliert.

Obwohl Kant rein begrifflich am Gedanken eines politischen Vertrags festhält, spielt für ihn ein Vertrag innerhalb eines normativen Arguments keine konstruktive Rolle mehr. Da die Moral bereits unabhängig von einem Gesellschaftsvertrag in der praktischen Vernunft fundiert ist, wird der Vertrag als eine moralische Metapher, und ohne Begründungsabsicht, verwendet. Ein Vertrag muß nicht mehr, auch nicht mehr idealerweise, vollzogen werden, sondern ist im ‚moralischen Gesetz‘ bereits vorweggenommen, das auch der Politik gegenüber zur eigentlichen Argumentationsbasis wird. Mit der Rede vom Vertrag zollt Kant nur noch der Tradition einen terminologischen Tribut, wobei aber normativ immer das moralische Gesetz gemeint ist.

„Hier ist nun ein *ursprünglicher Kontrakt*, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. – Allein dieser Vertrag ... als Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen ..., ist keineswegs als ein *Factum* vorauszusetzen nötig (ja als ein solches gar nicht möglich); ... Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.“ (Gemeinspruch, A249-250)

Soweit Kant sich auch in der politischen Philosophie einer legitimatorischen Schilderung der Staatsgründung aus einem Naturzustand heraus bedient, fallen die Kontraste schon deshalb weniger dramatisch aus, als die Leidenschaften von einer eben nicht nur instrumentellen Vernunft flankiert werden. So unterscheidet die *Rechtslehre* zwar noch den Naturzustand vom staatlichen Zustand, aber dieser vorstaatliche Zustand ist nicht ein latenter Kriegszu-

stand, sondern ein bereits gesellschaftlicher Zustand mit privatrechtlich individuellem Besitz, dem nur die staatliche Legitimation fehlt (MdS-RL, § 43). Das wird möglich, weil die nicht nur durch ihre Leidenschaften geprägten Bürger auch ohne Staat imstande sind, einen friedlich geregelten Zustand aufrecht zu erhalten. Auch ohne eine zentrale Zwangsgewalt sind sie in der Lage, einander als gleiche zu achten und anzuerkennen. Der Staat dient einer nachträglichen Legitimation und Stabilisierung des Besitzes, der bereits vor ihm moralisch ermöglicht wird. Entsprechend dieser reduzierten Funktion des Staats behalten die Bürger ihm gegenüber auch ihre moralische Kontrollfähigkeit.

Ebenso wie Hobbes will Kant nicht einfach nur eine philosophische Theorie des Staatsrechts vorlegen, sondern ein *reales* Staats- und Bürgerverständnis als vernünftig auszeichnen, genauer sowohl dafür normativ plädieren wie es in rekonstruktiver Absicht historisch beschreiben. Wiederum ist die Eigenständigkeit der Freiheit der Schlüssel für die entsprechende Alternative zu Hobbes. Denn zugestanden: eine „gesetzliche Verfassung nach Freiheitsprinzipien“ wird in der Praxis nicht anders möglich sein, als in einem Anfang „durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird ...“ (Frieden, B74). Und unstrittig, daß es in der Gesellschaft eines Systems von Rechten bedarf, als dem „Inbegriff von Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (MdS-RL, § B). Aber die Struktur und die Grenzen des Rechtssystems werden von einer moralischen *Idee der gleichen Freiheit* kontrolliert und damit der gesellschaftlich oder historisch willkürlichen Auslegung von Rechten entzogen.

Die Unabhängigkeit von Leidenschaften und Vernunft drückt sich wie in der Auslegung der einzelnen Rechte so auch im ganzen in dem Zweck aus, dem die Staatsbildung untersteht. Im Hobbesschen Vertrag suchen die Bürger ihre Lebensziele zu sichern, die sie anders als durch Unterwerfung nicht realisieren können. Der Zweck des Vertrags wie auch des staatlichen Rechts, ja vielleicht sogar der Gesellschaft, ist nichts anderes als die individuelle Lebenssicherheit. Die Kantschen Menschen benötigen zwar in ähnlicher Weise Schutzrechte voreinander, und die Rechte haben deshalb eine ähnlich nützliche Funktion zu erfüllen. Weil die Vernunft jedoch nicht dem obersten Zweck der Lebenssicherung untersteht, sondern von ihr *unabhängig* ist, drückt sich in allen Rechten und generell im Staat ein *Vorrang* der moralischen Gemeinsamkeit und Achtung aus. Der Staat ist auch, aber nicht vorrangig eine Institution der Lebensbewältigung, er ist vorrangig eine Institution der Anerkennung Gleicher.

„Der Begriff eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu tun ...

*Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das *öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen.“ (Gemeinspruch, A234)

„In [der] Vereinigung [der drei Staatsgewalten] besteht das Heil des Staats ...; worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.“ (MdS-RL, A173)

Welche Folgerungen lassen sich aus dieser ersten Konfrontation ziehen? Was Hobbes und Kant *verbindet*: die je spezifische Auffassung von Moral und Politik beider, ließe sich nicht verstehen ohne das jeweilige *Verhältnis*, das beide der Moral und Politik *zueinander* beimessen. Ungeachtet der Differenz beider in der Art und Weise, wie sie Moral und Politik rationalisieren und gestalten wollen, ist doch klar, daß sich ihnen zufolge eine normative Theorie *in beiden Bereichen*, oder auch in einer Vorstellung von der *Gesellschaft insgesamt*, bewähren muß. Vereinfacht könnte man sagen, daß eine Moraltheorie politiktauglich oder eine Politiktheorie moralbewußt sein muß. Hobbes und Kant führen dazu zwei Szenarien vor, die gerade ihrer Gegensätzlichkeit wegen erhellend, und (wie eingangs vermutet) vielleicht sogar erschöpfend sind. Beide zeigen auf verschiedene Weise, wie sich eine politische Ordnung als moralische verstehen läßt oder wie sich Politik und Moral zueinander verhalten können.

Was Hobbes und Kant *unterscheidet*, läßt sich anhand der unterschiedlichen Vernunftauffassungen am leichtesten aufzählen. In einer Hinsicht ist klar, daß sich Kants Politikverständnis in der Gegenwart, bis in aktuellste Varianten einer ‚deliberativen Demokratie‘, als eher tauglich erwiesen hat als Hobbes’ autoritärer Staat. Dennoch bleibt die Hobbessche Tradition lebendig – vor allem aus zwei Gründen heraus. Der erste und vielleicht wichtigste Grund: den Interpreten und Verteidigern von Kants Ethik ist es bisher nicht überzeugend gelungen, Kants kategorischen und darin ‚stärker‘ als nur instrumentellen Vernunftbegriff selbst moralisch voraussetzungslos zu formulieren. Damit bleibt die Skepsis der Hobbesschen und Humeschen Tradition bestehen, wonach die praktische Vernunft nur eine instrumentelle Vernunft sein kann, die von psychologischen Voraussetzungen abhängig ist, um moralische und politische Normen zu rechtfertigen.

Zweitens materialisiert sich diese Skepsis natürlich ebenso in Gestalt einer Opposition gegenüber der kantianisch, etwa diskursethisch verstandenen Demokratieauffassung, der gegenüber sich die heutigen Nachfolger des Hob-

besianismus nicht auf den autoritären Staat, sondern, wie J. Buchanan oder D. Gauthier, auf eine minimalistisch-moralische Form des Wirtschaftsliberalismus stützen wollen. Die kantianische Vernunft gilt den modernen, häufig auch an Hume und Hayek orientierten Liberalen nur als eine besondere Form von Moral, gegen die sie ihr instrumentelles Freiheitsverständnis ins Feld führen. Im großen und ganzen ist der hobbesianische Neokontraktualismus allerdings weitgehend politikabstinent und verbleibt im Bereich der ethischen Grundlagendebatte, im Unterschied zu seinem großen Vorbild.<sup>7</sup>

Die kantianische Tradition der Ethik hat ihrerseits zwei Strategien verfolgt, um zusammen mit ihrem stärkeren Vernunftbegriff eine mehr als nur minimal-moralische, nämlich Gerechtigkeit umfassende Form des Liberalismus gegen die Kritiker zu verteidigen. Die erste Strategie ist vor allem mit dem Namen von J. Rawls verbunden und besteht darin, die bereits moralische Qualität des starken Vernunftbegriffs zuzugestehen, eine damit verbundene Kritik jedoch zurückzuweisen. Anhand eines kurzen Überblicks zu Rawls' Theorie soll diese Strategie gleich ausführlicher geschildert werden. Eine zweite Strategie hat sich im Neokantianismus der letzten Jahre entwickelt. Bei ihr geht es darum, Kants genuinen Vernunftanspruch zu retten und den moralischen Gehalt einer als universal bestimmten praktischen Vernunft als sowohl unausweichlich und notwendig, zugleich aber metaphysikfrei und damit allgemein akzeptabel auszuweisen. Der Geist der Kantschen Vernunftethik soll bewahrt, Kants Freiheitsmetaphysik hingegen umgangen werden. Besonders inspirativ wurde diese zweite Strategie in letzter Zeit vor allem von Rawls-Schülern wie C. Korsgaard und T. Scanlon entwickelt.<sup>8</sup>

## Rawls und die kantianische Vertragstheorie

Ironischerweise hat Rawls gerade anhand seines epochalen Versuchs, die Vertragstheorie im kantianischen Sinn zu erneuern, nicht nur zum Entstehen des gegenwärtigen Neokantianismus, sondern auch zur Wiederentdeckung der Hobbesschen Vertragstheorie beigetragen. Indem er seine Prinzipien der Gerechtigkeit letztlich auf die moralischen Intuitionen durchschnittlicher Bürger westlicher Gesellschaften zurückführte, entzündete er auch Motive für eine anspruchsvollere, von diesen Intuitionen unabhängige Vernunftbegründung, die dann nur entweder in die bereits angekündigte Richtung des Hobbesschen Programms oder in die Richtung einer Rekonstruktion des star-

7 Gauthiers Neigung zu einem Liberalismus mit minimaler Moral ist aber offenkundig: s. Gauthier (1986) Kap. 11; (1997).

8 Die ausgesprochen fruchtbare angelsächsische Kant-Renaissance der letzten Jahre verdankt neue Impulse außerdem T. Hill, B. Herman, M. Baron, O. O'Neill und D. Guevara.

ken Kantischen Vernunftbegriffs gehen kann.<sup>9</sup> Bevor wir einen Blick auf diese Alternativen werfen, ist es nötig, Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* in ihrer Begründungsabsicht zu vergegenwärtigen.

Die *Theorie der Gerechtigkeit* kombiniert mehrere Begründungsideen, unter denen der Vertragsgedanke jedoch mindestens der Absicht nach im Zentrum steht – und zwar, wie Rawls betont, in der Version von Locke, Rousseau und Kant, nicht von Hobbes (TG, 27). Von einer Vertragstheorie spricht Rawls, weil er einen dem Naturzustand ähnlichen hypothetischen Zustand zum Kern eines neuen Begründungsarguments für politische Institutionen macht. Er nennt diesen Zustand schlicht ‚Urzustand‘ und versucht mit ihm zweierlei zu erreichen. Erstens wird beabsichtigt, eine Wahl von Moralprinzipien unter vorrangig selbstinteressierten Akteuren zu modellieren. Dabei werden Prinzipien der rationalen Entscheidungstheorie einbezogen, um die Art dieser Wahl zu präzisieren und rational durchsichtig werden zu lassen. Die Referenz auf Locke, im Unterschied zu Hobbes, deutet jedoch bereits an, daß sich Rawls mit einer rein selbstinteressiert-rationalen Wahl nicht begnügen will.

Zusätzlich, zweitens, hat die Wahlsituation insofern eine dezidiert moralische Qualität, als sie durch bestimmte Restriktionen der Wahl einen Standpunkt der ‚Fairness‘ oder der Unparteilichkeit wiederzugeben versucht. Zu den Restriktionen gehören insbesondere gegenseitiges Desinteresse und der berühmte „Schleier des Nichtwissens“ (TG, § 24), der den Wählenden das Wissen über ihre persönlichen Lebensumstände vorenthält und sie damit nicht nur zwingt, keine Ausnahmen im eigenen Interesse zu machen, sondern es erst ermöglicht, daß überhaupt ein Konsens in der Wahl von Prinzipien erreicht wird. Mehr noch: für risikoscheue Wähler soll es rational zwingend werden, mit der Entscheidung für das „Differenzprinzip“ zugunsten einer Form von sozialer Gerechtigkeit zu votieren, in der gegenüber den sozial schlechter Gestellten eine starke Rechtfertigungspflicht entsteht. Im Ergebnis wählen die selbstinteressiert-rationalen Entscheider damit eine die sozial Schwachen besonders berücksichtigende Gerechtigkeitsmoral.

Dieses zwar originelle, aber hybride Kernstück in Rawls' Aktualisierung des Vertragsgedankens brachte eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, die insgesamt dafür verantwortlich sind, daß man heute Rawls kaum noch als Vertragstheoretiker liest. Zunächst wollte Rawls die Gerechtigkeitstheorie als Bestandteil der rationalen Entscheidungstheorie verstanden wissen (TG, 33, 196), in Verbindung eben mit, wie er meinte, ‚moralanalogen‘ und nicht selbst moralischen Restriktionsbedingungen der Wahl von Prinzipien. Im Gegensatz

---

9 Oder die Kants Ansatz irgendwie mit Aristoteles verbindet. Das scheint mir, wie ich noch zeigen will, bei Scanlon der Fall.

zu einer verbreiteten Ansicht ist dieser Versuch nicht einfach zirkulär, denn die moralischen Randbedingungen der Wahl decken sich nicht inhaltlich mit den zwei Prinzipien der Gerechtigkeit, deren Unter- und Metaprinzipien, also den moralischen Folgerungen des gesamten Arguments.<sup>10</sup> Allerdings hat sich die Aufmerksamkeit vieler immer mehr auf die moralischen Prämissen gerichtet sowie auf die damit verbundene Frage, inwieweit die moralischen und prudentiellen Bestandteile des Arguments miteinander harmonieren können.

Um solche Einwände zu berücksichtigen, hatte Rawls das Vertragsargument in ein weiteres Begründungskonzept eingebettet, wonach moralische Urteile dann als begründet gelten können, wenn sie untereinander kohärent sind und unsere wohlüberlegten „moralischen Intuitionen“ zum Ausdruck bringen, oder anders, wenn ein „Überlegungsgleichgewicht“ besteht (TG, § 9). Mit den moralischen Intuitionen werden nicht die mysteriösen Gegenstände eines speziellen ‚moralischen Sinns‘ angesprochen, sondern die moralischen Überzeugungen des Alltags. Rawls säkularisiert gewissermaßen die religiös gesättigten moralischen Urteile der Naturrechtstradition, indem er sie für ethische Argumente als unhintergebar postuliert – allerdings nicht in ihrer faktischen, sondern in ihrer ‚wohlüberlegten‘ Form. In den nötigen Prozess des Überlegens können verschiedenste Arten von Argumenten einbezogen werden, und dabei insbesondere prudentielle wie das der Wahl von Prinzipien in der geschilderten Ursituation. Das prudentielle Argument soll den moralischen Intuitionen gegenüber soweit klärend wirken, daß die Gesamtüberlegung – gegeben unsere bereits vorhandenen moralischen Intuitionen – so weitgehend zwingend wie möglich, eben „vernünftig“ (TG, 35-37), werden sollte.<sup>11</sup> Rawls nannte das Argument ursprünglich ziemlich optimistisch ein „streng deduktives Argument“ zugunsten der Prinzipien der Gerechtigkeit (TG, 143).

Eine Reihe von Problemen erschwerten jedoch diese Erwartung, die sich in verschiedenen Arten von Einwänden ausdrückten. Solche Einwände richteten sich typischerweise auf Rawls' spezielle Inanspruchnahme der rationalen Entscheidungstheorie sowie auf das klassische Problem der Vertragstheorie, inwieweit fiktive Szenarien trotz ihrer Irrealität Argumentationskraft haben

---

10 S. auch die ausführlichere Kommentierung des Vertragsarguments durch Maus (1998), die auch Vergleiche mit der älteren Vertragstradition anstellt.

11 S. auch Wolff (1977) Kap. 1. „Vernünftig“ (reasonable) wird von Rawls 1971 als gleichbedeutend mit „rechtfertigbar“ eingeführt und von vornherein mit einer moralinternen Art des Rechtfertigens identifiziert. „Vernünftig erscheint die Annahme, daß die Menschen im Urzustand gleich seien.“ (TG, 36) – Die deutsche Übersetzung von 1975 lässt bekanntlich die terminologische Differenz von „reasonable“ und „rational“ (nutzenoptimal) im Text nicht sichtbar werden.

können.<sup>12</sup> Die meines Erachtens interessantere Art von Einwänden problematisiert hingegen die Art und Weise, wie Rawls glaubte, prudentielle und moralische Teilargumente miteinander verbinden zu können. Dazu gehört erstens eine Kritik der Dominanz des Prudentiellen, wie sie sich im Optimismus der entscheidungstheoretischen Rationalität der *Theorie der Gerechtigkeit* ausdrückt, bzw. Verweise auf die Unvereinbarkeit des prudentiellen Vorrangs mit den moralischen Rahmenbedingungen. Und zweitens eine Kritik generell des Rekurses auf die moralischen Intuitionen und die damit eingeräumte Ausgangsbasis in der Kontingenz einer bestimmten moralischen Kultur, deren historische Diagnose ja durchaus umstritten ist. Beide Arten von Kritik erscheinen umso gewichtiger, als Rawls mit den Anspruch einer kantianischen Position aufgetreten ist (s. TG, § 40) und Kant selbst am *Vorrang der Moral* vor der Klugheit sowie am *absoluten* Geltungsanspruch der Moral keinen Zweifel gelassen hat (GMS, 2. Abschnitt).

In Anschluß an ihre erste Fassung von 1971 hat Rawls seine Theorie auf vielfältige Weise umgestaltet und erweitert. Das Ausmaß dieser Revisionen im Verlauf von fast 30 Jahren ist zu komplex, als daß sich die Motive klar und einfach benennen ließen, die Rawls zu seinen revidierten Positionen in *Political Liberalism* (1993) und *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) geführt haben. Zusammenfassend und speziell unter dem Aspekt des Begründens gilt jedoch, daß er die Kritik an der Kombination von Prudentiellem und Moralischem damit beantwortet, die Moral klar vorzuordnen, und daß er auf die Kritik an der begründungstheoretischen Schwäche des Ausgangs von den moralischen Intuitionen mit einem veränderten Verständnis seiner Theorie reagiert. War die *Theorie der Gerechtigkeit* als umfassender moralphilosophischer Traktat gemeint, in dem auch noch die individuelle Moral ihren Platz hatte (T9, §§ 18-19), so wird die spätere Theorie dezidiert als eine *politische* vertreten (JF, §§ 1, 9, 11, 54). Diese Wendung mag verschiedene Motive haben, sie kommt jedoch auch dem Einwand des Sichberufens auf die moralischen Intuitionen entgegen. Im Grunde ist jetzt das gegenseitige Respektieren der moralischen Ansichten die Basis, ohne daß diese Ansichten ihrerseits mit objektivem Anspruch verbunden wären. Die Basis ist ein moralisches Argumentieren *gegeneinander* (so bereits TG, § 87, bes. 630).

Rawls teilt nämlich die Skepsis der empiristischen Tradition am starken Vernunftbegriff Kants. Obwohl er in der inhaltlich von ihm vertretenen Moral immer den „Vorrang des Rechten vor dem Guten“, also die individuellen Rechtsansprüche vor dem rechtsunsensiblen Erfüllen von Interessen,

---

12 Hypothetische Verträge können nur hypothetisch binden, so Dworkin (1977). Diese Art von Einwand geht zurück auf Hume, C.

betont (TG, 42f., 48ff.; JF, 81), beruft er sich zugunsten dieses Vorrangs nie auf den Kantischen Vorrang der kategorisch geltenden Vernunft vor der hypothetischen der Klugheit. Das *politische* Verständnis der eigenen Theorie wird explizit gegen ein *metaphysisches*, oder ein philosophisches, das keine allgemeine Geltung erlangen kann, abgesetzt (JF, § 1). Ein Rekurs auf die Philosophie Kants im Rahmen einer politischen Moral müsste, als Grundlage von staatlicher Macht, zu Repression und Intoleranz führen und ist deshalb mit einem Liberalismus, wie er Rawls vorschwebt, nicht vereinbar (JF, 34). Damit kommt Rawls der empiristischen Tradition aber möglicherweise weiter entgegen, als ihm selbst lieb sein kann.

Anhaltende Skepsis muß sich gegen den Status der Rawlsschen Verwendung des Prädikats „vernünftig“ richten, einen Anspruch, der eingestandenmaßen moralisch, wenn auch minimalistisch moralisch sein soll. Ob die didaktisch gemeinte Schilderung der Ursituation aber gerade geeignet ist, den richtigen moralischen Minimalismus aus den verbreiteten moralischen Ansichten herauszuheben, lässt sich bezweifeln, in Gestalt anhaltender moralischer Opposition sogar begründet bezweifeln. Ein Rest des Kantischen Apriorismus kommt versteckt in der Nebenbemerkung von Rawls zum Ausdruck, „vernünftig“ heiße „intrinsisch vernünftig“ (JF, 26, 30f.). Wenn die um eine angemessene moralische Gestaltung ihrer Gesellschaft ringenden Bürger erfolgreich sein wollen, so müssen sie sich selbst als vernünftig verstehen, sich gegenseitig als Quellen von Wert anerkennen. Im Kontrast zu Rawls' Abgrenzung gegenüber jeder Metaphysik ist das eine vieldeutige und dadurch besonders interessante Äußerung. Man kann sie sowohl zum Anlaß dafür nehmen, im Geist des Rawlsschen Programms den starken Vernunftbegriff metaphysikfrei zu präzisieren, wie, in Übereinstimmung mit Rawls' Skepsis, auf das Ausgehen von moralischen Intuitionen ganz zu verzichten.

## Scanlon und das Reich der Gründe

Scanlon verfolgt die erste Alternative. Wenn wir uns an die bisher geschilderten Begründungsalternativen und an die mit ihnen verbundenen Begriffe halten, erscheint die Position eines ‚moralischen Kontraktualismus‘ genau genommen unmöglich. Das Attribut des Moralischen soll ja nicht das Handlungsziel, also die Rechtfertigung moralischer Normen, sondern die *Voraussetzungen* bezeichnen. In der Hobbesschen Tradition sind die Voraussetzungen für Übereinkünfte moralfrei, der rationale Ausweis eines Übereinkommens führt dementsprechend einen klaren rationalen Zwang für diejenigen mit sich, die die moralfreien Voraussetzungen teilen. Der rationale Zwang durch Übereinkommen korrespondiert mit moralfreien Voraussetzungen. Umgekehrt hat Rawls' Ursituation nichts mit einem Vertrag oder Übereinkommen gemein. Der Schleier des Nichtwissens reduziert eine beliebige Menge von

Entscheidern auf einen einzigen, der stellvertretend für alle, epistemisch mit ihm Gleichgestellten, entscheidet. Moralische Voraussetzungen schränken die praktische Funktion von Übereinkommen gerade ein. Der ‚Vertrag‘ ist von einer moralfreien Übereinkunft in den Interessen abhängig, so daß ein ‚moralischer Vertrag‘ bestenfalls gegenständlich, als das gemeinsame Festlegen von moralischen Normen verstanden werden könnte.

Weder Kant noch Rawls können in ihren Texten den Vertragsbegriff im eigentlichen Sinn verwenden. Wie bereits geschildert, benutzt Kant die Rede vom Vertrag, um eine zwar moralisch gegründete, aber dennoch nicht vollständig moralische, sondern ‚äußere‘, nämlich rechtliche Anerkennung auszudrücken. Die Kantische Rechtssphäre steht gleichsam in der Mitte zwischen den genuin moralischen Verhältnissen und den allein auf Zwang beruhenden. Rawls vermeidet den Vertrag als konstruktiven Begriff und soweit er seine Theorie in die Vertragstradition einreicht, ist das nur indirekt und uneigentlich gemeint. Beide Philosophen, in Übereinstimmung auch mit K.O. Apel und J. Habermas, die ihre Positionen unter den Etiketten ‚Konsens Theorie‘ und ‚Diskursethik‘ vorgestellt haben, würden die Unvereinbarkeit einer konstruktiven Rolle von Gründen und Vertrag betonen. Diese Unvereinbarkeit geht soweit, daß häufig selbst die konstruktive Rede vom Konsens bezweifelt wird. Wozu Konsens, wenn allein die Gründe darüber entscheiden, was konsentierbar ist?<sup>13</sup>

Die Originalität von Scanlons *moralischem Kontraktualismus* besteht darin, daß er diesen Titel sowohl im eigentlichen Sinn versteht, wie ihn auf gewisse Weise zurecht in Anspruch nimmt. Wie Kant, Rawls, Apel und Habermas sieht Scanlon praktische Gründe *nicht* aus Interessen und Wünschen entspringen, sondern billigt ihnen Eigenständigkeit zu. Im Unterschied zu diesen Philosophen entwickelt er eine Auffassung von praktischen Gründen, die Gründe weder in metaphysischen Prämissen, moralischen Intuitionen oder universalen Kommunikationsnormen fundiert. Weiter, und wichtiger, bricht er außerdem mit einer implizit oder explizit üblichen Annahme, wonach moralische Gründe primär generelle, oder genauer, *akteursneutrale* Gründe sind. Akteursneutrale Gründe gelten für alle Akteure gleich und sind eng mit dem Konsequentialismus verbunden. Seiner Meinung nach sind praktische Gründe wesentlich *akteursrelative* Gründe, Gründe, die nur für denjenigen gelten, der sie hat. Dies setzt eine motivationale und nicht kognitive Form von Gründen voraus. Auf diese Weise wird verständlich, inwiefern das Begründen mit- und gegeneinander *zugleich* ein gründeorientiertes wie ein konstruktives

---

13 Diesen Einwand hat in der deutschsprachigen Diskussion vor allem E. Tugendhat vorgebracht; s. bes. Tugendhat (1993) Vorl. 8.

Geschehen sein kann, in dem nicht allein durch das Gegebensein von Gründen alle Resultate von vornherein entschieden sind.<sup>14</sup>

Der Natur seines Ansatzes gemäß muß Scanlon seine Theorie nach zwei Seiten verteidigen. Auf der einen Seite gegenüber der empiristischen Tradition, die Gründe nur in Wünschen sieht und ein Rechtfertigen der Moral mit einem moralexternen Standpunkt verbinden will, wie etwa dem Naturzustand. Dieser Tradition gegenüber will Scanlon zeigen, daß moralische Gründe solche sind, die jeweils andere „nicht vernünftigerweise zurückweisen können“. Offensichtlich inspiriert von Rawls' Begründen als einem Ausweisen gegenüber anderen, transformiert Scanlon außerdem Rawls' Rekurs auf moralische Intuitionen in einen Rekurs auf *Gründe*. Während Rawls' ‚moralische Intuitionen‘ psychische Zustände mit begrenzter Rationalisierbarkeit bleiben, sind nach Scanlon dezidiert moralische Gründe das repräsentative Feld, auf dem sich moralische Debatten alltäglicher wie philosophischer Art zutragen.<sup>15</sup> Gründe und die mit ihnen verbundenen Wertgesichtspunkte können nicht auf Wünsche reduziert werden, während Wünsche Gründe benötigen, um ihre Motivationsfunktion zu erfüllen.

Gründe suchend können wir uns nicht außerhalb des Reichs der Gründe stellen: das mag man vielleicht noch eingestehen – aber muß dieses ‚Reich‘ gerade eines der ‚Zwecke‘, also eines der moralischen Gründe sein? Und selbst wenn, in welchem inhaltlichen Sinn von Moral? Sind dabei Amoralismus und Relativismus nicht auch möglich? Scanlons Antwort auf diese Fragen besteht in einer Analyse sozialer Beziehungen, in denen der Wert der Beziehung eng verbunden ist mit der Anforderung einer *über Gründe* ausgewiesenen gegenseitigen Anerkennung.<sup>16</sup> Scanlons Absicht ist es zu zeigen, daß die persönlichen Beziehungen auch einen Modellfall für die sozialen Beziehungen im allgemeinen abgeben, insofern sie neben ihrem Vorrang an persönlicher Bedeutung auch ein Element der universellen Rechtfertigbarkeit von Beziehungen, ja von Lebensgütern im allgemeinen enthalten.<sup>17</sup> Amoralisten und Relativisten sind spezielle Arten von Skeptikern, denen die inhärenten Qualitäten der sozialen Beziehungen verborgen bleiben. Ihnen gegenüber ist es

---

14 S. auch (Ridge) 2001. Auf den wichtigen Unterschied zwischen akteursneutralen und -relativen Gründen hat als einer der ersten T. Nagel (1987, Kap. 9) hingewiesen. Diese Unterscheidung ist dementsprechend nicht zu verwechseln mit derjenigen zwischen ‚objektiven‘ und ‚subjektiven‘ Gründen, so daß sich aus der Betonung der akteursrelativen Gründe nicht folgern läßt, es werde ein mit dem Nonkognitivismus vergleichbares Konzept der subjektiven Gründe vorgeschlagen. Akteursrelative Gründe können ebenso objektiv sein wie akteursneutrale. Scanlon nennt letztere ‚unpersönliche‘ Gründe; s. Scanlon (1998) 218-223.

15 Scanlon (1998) Kap. 1.

16 Ebd. 162.

17 Ebd. 162-168.

hinreichend, wenn auch im konkreten Fall nicht immer erfolgreich, auf diese Qualitäten hinzuweisen.<sup>18</sup>

Scanlons Ausführungen an diesem zentralen Punkt scheinen mir unentschieden und in jedem Fall zu knapp. Sie schwanken zwischen, wie man sagen könnte, einer ‚kantianischen‘ und einer ‚aristotelischen‘ Rekonstruktion der Freundschaft. Damit sind zwei Alternativen gemeint, wie die Beziehung zu einer besonderen Person mit den Rechtfertigungsbeziehungen verbunden sein kann. In der kantianisch verstandenen Freundschaft ist die persönliche Beziehung nur eine emotionale Zugabe zu den Rechtfertigungsbeziehungen, die den Freund wie alle Menschen erfassen. Pflichtenkonflikte, die den Freund *und* Fremde betreffen, werden unparteilich geschlichtet. Wird die Freundschaft jedoch, wie von Scanlon, als ein moralisches Gut angesehen, dann bleibt unklar, warum die Pflichtenkonflikte anders als immer zugunsten der Freunde gelöst werden sollen. Scanlon behauptet, daß die unparteiliche Moral der Freundschaft auch bereits inhärent sei.<sup>19</sup> Wie das möglich ist, wäre allerdings erst zu zeigen. Das aussergewöhnliche Gut der Freundschaft zu bestimmten Personen legt der universellen Moral eher Grenzen auf oder macht sie sogar unmöglich.

An diesem Abweichen gegenüber dem üblichen kantianischen Muster deutet sich bereits auch die zweite Verteidigungslinie an, die Scanlon einnimmt. Nicht nur Freundschaften, sondern auch die meisten anderen sozialen Beziehungen sind im wesentlichen keine ‚diskursiven‘, sondern emotionale Beziehungen, und die Diskursethik muß deshalb die sozialen Beziehungen einseitig in ein überrationales Muster pressen. Alle sozialen Beziehungen, nicht nur die persönlichen, umfassen einen persönlichen Standpunkt, denjenigen des Akteurs, und die Gründe im Handeln gegen andere müssen von diesem Standpunkt aus entwickelt werden. Im Gegensatz zu sowohl den Konsequentialisten wie den meisten Kantianern ist Scanlon gleichsam ein ‚Personalist‘, nach dem moralische Gründe im Rahmen der moralischen Güter je einzelner Personen entspringen und erst nachträglich mit den Gütern bzw. Gründen der anderen Personen gleichsam verrechnet werden müssen. Die Ähnlichkeit mit dem üblichen Interessenkontraktualismus ist offensichtlich – der Unterschied liegt jedoch darin, daß der Übergang von der individuellen auf die überindividuelle, gesamtgesellschaftliche Ebene anhand von *moralischen* Gründen ermöglicht werden soll, die in den moralischen Gütern als akteursrelative oder persönliche Gründe allen einigermaßen gleich zugänglich sind.

Terminologisch markiert Scanlon den Übergang von der *nur* individuellen zur *auch* überindividuellen Ebene mit dem Begriff der „allgemeinen“ (generic)

---

18 Ebd. 148, 158, 353.

19 Ebd. 165.

Gründe.<sup>20</sup> Zu allgemeinen Gründen werden Gründe dann, wenn sie auf eine an Kant erinnernde Weise universalisiert werden: dem Grund korrespondiert ein Prinzip, das in der Gesellschaft allgemein befolgt wird. Anders als bei Kant ist mit Prinzipien aber kein singuläres Universalisierungskriterium verbunden, weder eines des Widerspruchs noch ein konsequentialistisches. (Den Konsequentialismus insbesondere lehnt Scanlon unter anderem mit dem originellen Argument ab, daß das individuelle Wohl zu vage sei, um isoliert als Grund zu dienen.<sup>21</sup>) Vielmehr sollen allgemeine Gründe von vornherein eine eigenständige Bedeutung haben, stehen allerdings immer in Konkurrenz sowohl untereinander wie mit persönlichen Gründen innerhalb eines ‚Holismus der Gründe‘.<sup>22</sup> Obwohl Scanlon Rawls’ Idee der Fairness als einer Grundeigenschaft der heutigen Moral teilt, hält er eine didaktische Konstruktion wie die Ursituation für unnötig. Umgekehrt bleibt aber in seiner Darstellung offen, wieso und in welchem Ausmaß moralische Gründe als allgemeine Gründe vorgebracht werden müssen.

Setzt man wie Scanlon moralische Gründe mit personalen Gründen gleich, ist natürlich ein übliches Argument ausgeschlossen, wonach Gründe deshalb *per se* allgemeine Gründe sind, weil es eben Gründe sind. Gründe mögen als theoretische allgemein sein, als moralische beginnen sie vom persönlichen Standpunkt aus. Soll der moralische Kontraktualismus deshalb nicht in eine beliebige Menge von mehr oder weniger stark gestaffelten moralischen Teilgemeinschaften, mit entsprechend gestaffelten moralischen Pflichten, zerfallen, so muß genauer gezeigt werden, inwiefern die Idee einer unpersönlichen Moral in den persönlichen Moralen enthalten oder vorweggenommen ist.

Die Grundidee, der Scanlon zu folgen scheint, die er aber nicht wirklich ausarbeitet, könnte diese sein: tiefe soziale Beziehungen müssen auch Rechtfertigungsbeziehungen sein, im Sinn eines mindestens potentiellen Rechtfertigens gegenüber diesen anderen; und in dem Rechtfertigen gegenüber *einzelnen* anderen ergibt sich notwendigerweise eine *Abstraktion* von ihnen, der Rechtfertigende wird *in dieser seiner Rolle* gezwungen, seine persönlichen Gründe in allgemeine zu transformieren. Für diese Idee spricht vor allem die allgemeine Gültigkeit der theoretischen Vernunft und ihr notwendiger Zusammenhang mit der praktischen. Kant hat einen solchen Zusammenhang in der Rede vom moralischen ‚Gesetz‘ ebenfalls postuliert, aber nie genauer nachgewiesen. Soweit bleibt also nur der Hinweis auf die Existenz der theoretischen Vernunft als Beleg der Vermutung, daß die Moral ebenso universal sein muß.

---

20 Ebd. 204.

21 Ebd. 133.

22 Ebd. 214-218.