Aspekte einer deliberativen Theorie des Guten und Gerechten

Von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Stuttgart

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

genehmigte Abhandlung

Vorgelegt von

Nadia Mazouz

aus Berlin

Hauptberichter: Prof. Dr. Christoph Hubig

Mitberichter: Prof. Dr. Matthias Kettner

Tag der mündlichen Prüfung: 18.2.2003

Institut für Philosophie der Universität Stuttgart

2009

Für Nea Nucia

„Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, nicht die vollkommene Tugend überhaupt, sondern soweit sie auf andere Bezug hat - deshalb gilt sie oft für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, daß nicht der Abend - und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt (...).“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik)

Inhalt

SUMMARY **11**

VORWORT **13**

EINLEITUNG **15**

I WAS IST GERECHTIGKEIT? **19**

1 FORMELN DER GERECHTIGKEIT 22

1.1 Gerechtigkeit und „Gerechtigkeit“ 23

1.2 Akteurinnen 24

1.3 Empfängerinnen und ihr Gut(es) 25

1.4 Formulierungsvarianten 27

1.5 Das allgemeine Gute und das Gute einer jeden 30

1.6 Formeln und Pluralismus der Gerechtigkeitsbegriffe. 32

1.7 „Gerechtigkeit ist, was den Starken nützt“ 33

2 BEZÜGE ZU(M) ANDEREN 36

2.1 Fragen nach dem Gerechten 37

2.1.1 Betroffene 40

2.1.2 Adressaten 43

2.1.3 Autoren 48

2.1.4 Subjektpositionen 49

2.1.5 Auffassungen von Ethik und von Gerechtigkeit 50

2.1.5.1 Einführendes zur Begrifflichkeit 50

2.1.5.2 Naturalismus der Natur versus Normativismus der Norm 54

2.1.5.3 Epistemischer Naturalismus versus epistemischer Normativismus 56

2.1.5.4 Subjektpositionen in ontologischen und epistemischen Auffassungen 68

2.1.5.5 Diskurspragmatischer oder autoritätszuschreibender Naturalismus und diskurspragmatischer oder reflexiver Normativismus 71
2.1.5.6 Erläuterungen 77
2.1.6 Theorien der Gerechtigkeit 82
2.1.7 Handlungen, Interaktionen und Beziehungen..... 85
2.1.7.1 Handlungen, die andere betreffen 87
2.1.7.2 Interaktionen 89
2.1.7.3 Beziehungen..... 93
2.1.8 Knappheit, Konflikt und Dissens 96
2.2 Das Spektrum der Gerechtigkeitsbegriffe und Reduktionismen..... 98
3 BEGRIFFE DER GERECHTIGKEIT 102
3.1 Begriffe der Gerechtigkeit I..... 102
3.1.1 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit I 105
3.1.2 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit bezogen auf Akteure..... 107
3.1.3 Empfängerin-Begriffe der Gerechtigkeit..... 107
3.1.4 Empfängerin-Akteurin-Begriffe der Gerechtigkeit... 109
3.2 Begriffe der Gerechtigkeit II..... 109
3.2.1 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit bezogen auf Adressatinnen 112
3.2.2 Betroffenen-Begriffe der Gerechtigkeit 112
3.2.3 Betroffenen-Adressaten-Begriffe der Gerechtigkeit . 113
3.2.4 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit II 113
3.2.5 Adressatin-Autorin-Begriffe der Gerechtigkeit 114
3.2.6 Betroffene-Autorin-Begriffe der Gerechtigkeit 114
3.2.7 Betroffene-Adressatin-Autorin Begriffe der Gerechtigkeit 115

II EINIGE DELIBERATIVE THEORIEN ALLGEMEINER GERECHTIGKEIT: KONTRAKTUALISMUS UND DISKURSETHIK 117

1 RAWLS: GERECHTIGKEIT ALS FAIRNESS 118

1.1 Rationale Wahl und normativer Konstruktivismus ... 118

1.1.1 Überlegungsgleichgewicht und Fairness 119

1.1.2 Gegenstand und Begriff der Gerechtigkeit 128

1.1.3 Kooperation und rationaler Vorteil 129

1.1.4 Distributive Gerechtigkeit und eine schwache Theorie des Guten 134

1.1.5 Der Vorrang des Gerechten vor dem Guten und ein enger Begriff des Liberalismus 142

1.1.6 Deliberative Gerechtigkeit und das geschlossene Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten 147

1.2 Übergreifender Konsens und politischer Konstruktivismus 149

1.2.1 Das Faktum des Pluralismus 150

1.2.2 Die Bürden der Vernunft und die vernünftige Person152

1.2.3 Der Bereich des Politischen 154

1.2.4 Überlappender Konsens 157

1.2.5 Begründungsbegriffe und Überlegungsgleichgewicht163

1.2.6 Bürger und Grundgüter 167

1.2.7 Das Gute und das Gerechte 168

1.3 Fazit zu Rawls: Komplementaritätsmodell und Begriffe der Gerechtigkeit 172

2 SCANLON: WAS WIR EINANDER SCHULDEN 179

2.1 Phänomenalismus und Kognitivismus 182

2.2 Moral, Gerechtigkeit und „was wir einander schulden“184

2.3 Richtig und falsch: „Vernünftigerweise zurückweisen“187

2.4 Handlungen, Prinzipien und ein allgemeines Kriterium moralischer Falschheit ... 189
2.5 Gründe ... 192
2.6 Motivation und Wünsche ... 196
2.7 Rechtfertigung und Gründe ... 198
2.8 Werte und gute Gründe ... 205
2.9 Wohlsein und gute Gründe ... 209
2.10 Moralische oder nicht-moralische Bestimmung des Guten ... 212
2.11 Die Sollgeltung moralischer Urteile basiert auf substanziellen Gründen ... 215
2.12 Moralische Gründe sind wichtig und vorrangig ... 219
2.13 Begründen und Begründen gegenüber anderen ... 225
2.14 Begründen gegenüber und begründen im Angesicht anderer ... 228
2.15 Gründe zurückzuweisen sind generische Gründe ... 233
2.16 Generische Zurückweisungsgründe sind persönliche Gründe ... 236
2.17 Was wir anderen, was wir einander und was wir uns selbst schulden ... 237
2.18 Fazit: Was kann, was darf, was soll „vernünftigerweise zurückgewiesen“ werden? ... 240
3 HABERMAS: KONSENS UNTER BETROFFENEN ... 243
3.1 Sollen, denken, sprechen ... 246
3.2 Ein enger Moralbegriff ... 249
3.3 Moral: Gewaltlose Handlungskoordinierung und legitime Regelung interpersonaler Beziehungen ... 250
3.4 Moral: Schutzvorrichtung für extreme Verletzbarkeit253
3.5 Moral in Abgrenzung zu Ethik und Pragmatik ... 255
3.5.1 Zur Pragmatik ... 258

3.5.2 Zur Ethik 259
3.5.3 Zur Moral 261
3.6 Ethische Perspektiven und ethische Gemeinschaften 263
3.7 Werte und Normen 266
3.8 Integration verallgemeinerbarer Aspekte des guten Lebens und Diskursmodell der Gerechtigkeit 268
3.9 Radikales Diskursmodell und die Integration des Guten276
3.10 Einbettung der Moral in eine Gattungsethik 279
3.11 Integrationsmodell des Guten und der Vorrang des Gerechten 281
3.12 Kognitivismus und Konstruktivismus 284
3.13 Fazit: Diskurs und Integrationsmodell 290

III EIN SPEKTRUM DELIBERATIVER THEORIEN DER GERECHTIGKEIT 293

1.1 Begriff und höherstufiges Prinzip der Gerechtigkeit bei Rawls, Scanlon und Habermas 293
1.2 Komplementaritäts- versus Integrationsmodell der Gut/Gerecht-Unterscheidung 305
1.3 Begriffe von Deliberation 324
1.3.1 Monologische versus dialogische Begriffe der Deliberation 326
1.3.2 Perspektive der Adressaten versus Perspektive der Betroffenen 329
1.3.3 Varianten rekonstruktiver Theorien 336
1.4 Ein Spektrum deliberativer Theorien der Gerechtigkeit341

LITERATUR 345

Summary

The distinction between the good and the right as well as the priority of the right over the good are seen as unavoidable for Kantian ethics. Questions concerning modelling this distinction and this priority relation had a strong influence on many aspects of practical and political philosophy over the last decades.

Simplistically, theories that claim a priority of the right (aka the just) over the good are often called 'liberal'. That is because "only" obligations that regulate interactions of persons are regarded as being capable of, and as requiring, a justification. Individuals' good life is seen as neither generally capable of nor requiring a justification. A liberal understanding of justice, it seems, depends strongly on the distinction between what each individual is responsible for and what society or - more narrowly - state institutions are responsible for. Occasionally justice is further restricted to that part of ethics which can be enforced by state institutions (and thus becomes the normative part of law).

Theories that understand the right as a part of the good and deny the independent determination of contents or of reasons (or both) are not so easily subsumed under one concept, for they argue very diversely against the possibility of the distinction and/or the claimed priority and are to be found under quite different titles like Essentialism, Contextualism, Communitarianism etc. In political philosophy the interesting alternatives to liberalism are the republican theories that emphasise processes of collective formation of will and opinion.

Current deliberative theories of justice that are derived in a Kantian spirit are liberal in that they espouse the distinction and priority thesis in one version or the other. But they are also republican in that they affirm the entanglement of the good and the just. In this work, I analyse three central approaches to the development of a deliberative theory of justice - the approaches of Rawls, Scanlon and Habermas - and I show that they cover considerable alternatives of such theories. Different models of the good/right distinction are distinguished, analyzed and attributed to these authors. The perhaps most prominent such model is the "complementarity model" in which justice draws the limits and the good shows the point (Rawls). The "integration model", on the other hand, models the relation by only integrating into justice those aspects of the good life that are universally justifyable (Habermas). The "open model" leaves the relationship open to a large

extent (Scanlon): The good life cannot be conceptualised uniformly for the purpose of determining the content of justice; a theory of the good is neither possible nor necessary.

The aim of this work is to show how the spectrum of possible deliberative theories looks like, to discuss its range and to identify its reductionisms that prevent them from being fully deliberative.

Vorwort

Ich danke Niels Gottschalk-Mazouz, Christoph Hubig, Matthias Kettner, Lutz Wingert, sowie den Mitgliedern der philosophischen Kolloquien in Stuttgart und Zürich, insbesondere Andreas Luckner, Ursula Renz und Norman Siroka für weiterführende Diskussionen sowie die Besprechung meines Textes bzw. Teilen davon. Christoph Hubig und Matthias Kettner danke ich auch für ihre freundliche Begutachtung. Elke Hartmann und Gudrun Sörgel danke ich für die Durchsicht des Manuskripts bzw. von Teilen des Manuskripts. BMBF und DFG gebührt mein Dank für die finanzielle Unterstützung im Rahmen von Projekten zu relevanten Themen der Arbeit.

Einleitung

Die Unterscheidung des Guten und Gerechten sowie die Vorrangstellung des Gerechten vor dem Guten werden für eine Kantische Ethik als unumgänglich angesehen. Die Frage nach der genauen Bestimmung der Unterscheidung sowie der Vorrangrelation hat weite Teile der praktischen und politischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten stark geprägt.

Vereinfachend werden oft Theorien, die eine Priorität des Gerechten vor dem Guten behaupten, als ‚liberal' bezeichnet. Denn als begründungsbedürftig und begründungspflichtig werden „nur" diejenigen Verpflichtungen angesehen, welche Interaktionen von Personen untereinander regulieren; das gute Leben des Einzelnen ist weder allgemein begründungsfähig noch begründungspflichtig. Ein liberales Gerechtigkeitsverständnis, so scheint es, lebt von der Unterscheidung zwischen dem, wofür jeder selbst verantwortlich ist, und dem, wofür „die Gesellschaft" oder engführender, staatliche Institutionen aufkommen müssen. Zuweilen wird Gerechtigkeit dann noch weiter eingeschränkt zu dem Teil der Ethik, der von staatlichen Institutionen erzwungen werden kann (und wird so zu der normativen Seite des Rechts). Klassisch liberale Theorien nehmen eine Sortierung von Belangen vor in solche, die das eigene Leben betreffen, und solche, die das Zusammenleben (in bestimmter Weise) betreffen. Bezweifelt wird vielfach, dass diese Sortierung überhaupt allgemein vorzunehmen möglich ist. Weiterhin wird moniert, die Bedeutung von Gerechtigkeit sei nicht angemessen wiedergegeben in einer Theorie, die sie unabhängig vom Guten inhaltlich festlegt; gerade weil und insofern ein Gutes geschützt wird, sei Gerechtigkeit der prioritäre praktische Beurteilungsgesichtspunkt.

Theorien, die das Gerechte als Teil des Guten begreifen und die damit entweder die Möglichkeit einer unabhängigen Bestimmung von Inhalten oder von Begründungen (oder von beidem) des Gerechten bestreiten, sind nicht so einfach unter einen Begriff zu subsumieren: denn sie argumentieren sehr verschieden gegen die Möglichkeit der Unterscheidung und/oder die behauptete Priorität und werden unter ganz verschiedenen Titeln geführt wie Essentialismus, Kontextualismus, Kommunitarismus usw. Eine wichtige diese Theorien einigende These ist, dass Gerechtigkeit in Verschränkung mit dem Guten allererst ihre Bedeutung erhält. Als politische Philosophien sind sie in Gestalt republikanischer Theorien, die

gemeinsame Prozesse der Meinungs- und Willensbildung zentral vorsehen, wichtige Gegenspieler liberaler Theorien.

Die im Kantischen Geiste entworfenen, gegenwärtig neu entwickelten deliberativen Theorien der Gerechtigkeit, wie ich sie nenne, haben einen Ausweg aus dieser Lage versucht zu explizieren: Sie sind liberal, indem sie in der einen oder anderen Version die Unterscheidungs- und Vorrangthese vertreten; sie vertreten zugleich aber die Verschränkungsthese, mithin die These, dass das Gerechte auf das Gute zu beziehen ist, um prioritäre Gerechtigkeitsurteile allererst zu gewinnen. Auch sind sie in unterschiedlicher Weise auf Prozesse der gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung ausgerichtet, sind demnach auch republikanisch.

Deliberative Theorien der Gerechtigkeit begreifen die Richtigkeit moralischer Urteile, auch Urteile der Gerechtigkeit, vermittels ihrer vernünftigen Akzeptabilität, in Gestalt vernünftiger Zustimmung oder eines vernünftigen Konsenses, einer Zustimmung oder eines Konsenses, den sie unter bestimmten, weiter spezifizierten Bedingungen finden würden. Als Vertreter deliberativer Theorien werden in diesem Text analysiert die Autoren John Rawls, Thomas Scanlon und Jürgen Habermas, da sie in relativ großer Geschlossenheit breit angelegte Theorien vorgelegt haben, die wesentliche Alternativen solcher Ansätze abmessen. Zudem haben sie methodisch ausgefeilte Deliberationsmodelle entwickelt, die es ermöglichen, vernünftige Zustimmung oder vernünftigen Konsens auszubuchstabieren: Rawls mit seinem Überlegungsgleichgewichtsmodell, Scanlon mit seiner Konzeption substanzieller Gründe und Habermas mit seinem Diskursmodell.

Wie genau ein kantisches, liberales, Gerechtigkeitsverständnis auszubuchstabieren ist, ist unter den genannten Autoren deliberativer Theorien der Gerechtigkeit strittig. Einig sind sie darin, das Gute und das Gerechte begrifflich voneinander unabhängig zu bestimmen, inhaltlich aber miteinander zu verschränken; einig sind sie mithin in einem bestimmten Modell der Scheidung und zugleich Verschränkung des Guten und Gerechten. Nicht aber darin, wie genau dieses Modell zu explizieren ist, insbesondere nicht, wie das Gute und das Gerechte miteinander zu verschränken sind. Rawls, Scanlon und Habermas haben je bestimmte Modelle der Gut/Gerecht-Unterscheidung entwickelt. Das prominenteste ist sicherlich das Komplementaritätsmodell, bei dem das Gute die Hinsicht der Gerechtigkeit bildet (Rawls). Das Integrationsmodell sieht vor, diejenigen Aspekte des guten Lebens in die Gerechtigkeit

einzuschreiben, die allgemein begründbar sind (Habermas). Ein Modell, das das Verhältnis als offene Komplemente fasst (Scanlon), bildet den Versuch, Engführungen der beiden geschlossenen Modelle zu vermeiden: Das gute Leben kann nicht für die Zwecke der inhaltlichen Bestimmung von Gerechtigkeit einheitlich konzipiert werden, eine umfassende Theorie des Guten ist weder möglich noch nötig.

Die Ansätze von Rawls, Habermas und Scanlon, so verschieden sie im einzelnen sind, stellen nach meiner Interpretation den Versuch dar, entgegen der klassischen Alternative, entweder das Gute gänzlich unberücksichtigt zu lassen oder das Gerechte darin zu integrieren, das Gute mit dem Gerechten zu verschränken und doch die Vorrangstellung des Gerechten zu sichern, mithin die klasssich liberale Moralarchitektonik beizubehalten. Dass diese Vorhaben in bestimmten Hinsichten deren zentrale Ansprüche verfehlen, wird durch eine jeweils interne Kritik gezeigt. Ziel ist zu zeigen, dass der „Möglichkeitsraum“ alternativer moralphilosophischer Positionen, der durch diese Autoren aufgemacht wird, in charakteristischer Weise eingeschränkt ist.

Diese Arbeit beginnt mit einem einleitenden Kapitel, das erste strukturierende Begriffe der Gerechtigkeit gewinnt aus der Diskussion der in der Tradition vorzufindenden Antworten auf die Frage nach der Gerechtigkeit. Es werden sodann die ausgewählten Literaturpositionen mit Hilfe dieser Begrifflichkeit analysiert und ein Spektrum an deliberativen Theorien der Gerechtigkeit herausgearbeitet.

I Was ist Gerechtigkeit?

Äußerungen wie „so ist es gerecht!“, „sie ist ungerecht!“, „findest du das gerecht?“, „das verlangt die Gerechtigkeit!“, „grausame Gerechtigkeit!“, „nirgends ist Gerechtigkeit!“ oder „das ist doch (k)eine Frage der Gerechtigkeit!“ werden in verschiedenen Situationen und in einer großen Vielfalt von Bedeutungen verwendet. Aber auch wiederum nicht in beliebiger Vielfalt. Welches ist die sinnvolle Vielfalt der Bedeutungen solcher Äußerungen? Und: Wie findet man so etwas heraus? Man kann überlegen, ob sie sich von anderen Äußerungen, die ähnlich erscheinen, unterscheiden, wie: „das ist (nicht) gut!“, „das ist dumm!“, „gib mir was ab (oder: gib mir die Hälfte)!“, „so was grausames!“, „du bist verletzend!“, „das ist aber mutig!“, „das schadet mir!“, „das will ich (nicht)!“, „wenn du das tust, wirst du etwas erleben!“, „tu es (nicht)!“ oder „das darfst Du gar nicht sagen“, „woher willst Du das wissen“ u.s.w.. Aber wie überlegt man so etwas?

Und wenn auf die Frage hin „Was ist oder was bedeutet Gerechtigkeit?“ bestimmt wird: „gerecht ist xy“, oder „Gerechtigkeit ist xy“: Warum wird so bestimmt, durch wen und wie? Und: Diese Fragen nach Unterschieden und Unterscheidungen, was gehen sie uns an? Für wen sind sie Fragen? Warum werden sie gefragt? Nennen wir der Kürze halber solches Fragen nach Bedeutungen und Bestimmungen von gerecht und Gerechtigkeit *Fragen nach der Bestimmung von Gerechtigkeit*. Diese können zu Problemen der Bestimmung von Gerechtigkeit gemacht werden, wenn sie keine oder keine hinreichend akzeptierten Antworten finden.

Berühmte systematische Analysen zum Gerechtigkeitsbegriff in klassischen Texten sind bei Aristoteles[1], Hume[2] und Mill[3] zu finden. Kants Werk beinhaltet zwar ausführliche begriffliche Analysen zur praktischen Vernunft, zu Recht und Moral, nicht aber zu Gerechtigkeit. Auch in der Gegenwartsphilosophie finden sich, bis auf wenige Ausnahmen, keine oder nur sporadische Ausführungen zum

---

[1] Siehe Nikomachische Ethik, Buch V. Verschiedene Ausgaben und Übersetzungen sind: Aristoteles 1969; Aristoteles 1985; Aristoteles 2001 und neuerdings die Übertragung in modernes Deutsch von Ursula Wolf, Aristoteles 2006. Neuere detaillierte Interpretationen findet man z. B. in Bien 1995 und Wolf 2002, 93-116.

[2] Hume 1995, 15-38 bzw. deutsch: Hume 1984.

[3] Mill 1985, 176-294.

Begriff der Gerechtigkeit und den Problemen seiner Klärung.[4] Das ist beim Begriff der Moral oder Ethik anders: Philosophische Überlegungen zu diesen Begriffen sind zahlreich und bilden zuweilen selbst wichtige Beiträge in der Diskussion um Moral oder Ethik.[5] Folgt man dieser Diagnose[6], könnte man sagen: Zugegeben, es gibt nur wenige Arbeiten in der Gegenwartsphilosophie, die begriffliche Klärungen zur Gerechtigkeit durchführen, aber sind denn diese mit den klassischen Analysen zusammengenommen nicht ausreichend? Inwiefern bilden diese fehlenden Analysen in der Gegenwart ein Desiderat? Nun, wenn man annimmt, dass die in diesem Text

---

[4] Die in unserer Zeit vielleicht wichtigste Schrift zur Gerechtigkeit, die „Theorie der Gerechtigkeit" von John Rawls, Rawls 1999d; deutsch: Rawls 1975 enthält keine solche systematische Klärung des Begriffs der Gerechtigkeit. Was aber nicht heißt, dass sie nicht wegweisende Unterscheidungen von Begriffen der Gerechtigkeit vornimmt. Als Beispiel sei hier nur genannt die Unterscheidung in reine und nicht-reine prozedurale Verteilungsgerechtigkeit (wobei letztere weiter unterteilt wird in vollkommene und unvollkommene prozedurale Verteilungsgerechtigkeit) durch die Rolle des Prozesses der Verteilung: Bei der nicht-reinen prozeduralen Verteilungsgerechtigkeit wird ein unabhängiges Kriterium der richtigen Verteilung angenommen (das durch den Prozess der Verteilung entweder vollkommen, wie beim Würfeln, oder nur unvollkommen, wie bei gerichtlichen Prozessen, realisiert wird). Bei der reinen prozeduralen Gerechtigkeit ist das Ergebnis des Prozesses die richtige Verteilung. Siehe Rawls 1999d, 74-75. Auch andere gegenwärtig wichtige Schriften wie die von Kelsen, Hart, Ackerman, Barry, Miller, Young, Kersting, Scanlon, Forst oder Gosepath analysieren nicht umfassend den Begriff der Gerechtigkeit. Siehe Kelsen 2000; Hart 1961; Ackerman 1980; Barry 1996; Miller 1999; Young 1990; Kersting 1997; Scanlon 1998; Forst 1994b und Gosepath 2004.
Ausnahmen bilden z. B. Del Vecchio, Tugendhat (wenn auch nur in einer kurzen Vorlesung) und Höffe. Vgl. DelVecchio 1950; Tugendhat 1993, 18te Vorlesung und Höffe 2001.
Habermas analysiert zwar nicht den Gerechtigkeitsbegriff systematisch, dafür aber den der Moral, den er von seiner Bedeutung her als auf den Begriff der Gerechtigkeit verweisend begreift, vgl. z. B. Habermas 1991d. Diese Analysen wurden vertieft in Wingert 1993.
Die Literaturlage zur Gleichheit ist charakteristischerweise eine völlig andere. In ihrem Bemühen, traditionelle Sichtweisen zum Problem der Inverhältnissetzung von Gleichheit und Gerechtigkeit zu kritisieren, haben verschiedene Gegenwartsautoren umfassende Analysen des Gleichheitsbegriffs vorgenommen. An dieser Stelle nenne ich nur Raz 1986 Kap. 9; Sen 1992; Nagel 1991; Krebs 2002 und Gosepath 2004.

[5] Vgl. z. B. Williams 1978 und Williams 1993; Habermas 1983c; Tugendhat 1993; Frankena 1994 und Bayertz 2003.

[6] Die Tugendhat in seinen Vorlesungen über Ethik in Bezug auf Ackerman und insbesondere Rawls auch gestellt hat. Siehe Tugendhat 1993, 364.

thematisierten deliberativen Theorien der Gerechtigkeit alternative Theorien zu den herkömmlichen bilden, so könnte man denken, bedürfen sie auch alternativer begrifflicher Klärungen: „Gerechtigkeit“ hat in deliberativen Theorien eine andere Bedeutung als in herkömmlichen Theorien. Und in der Tat ist dies eine These, die insbesondere von Habermas,[7] aber auch von Rawls[8] und Scanlon[9] vertreten wird. Um herauszufinden, ob die These zutrifft, dass deliberative Ansätze bestimmter begrifflicher Festlegungen bedürfen - verglichen mit herkömmlichen Ansätzen alternativer begrifflicher Festlegungen – ist es sinnvoll, die angeratenen Klärungen zu versuchen und dann zu überlegen: Sind die sich als alternativ begreifenden Theorien wirklich alternative Theorien (bezogen auf die ausbuchstabierten begrifflichen Festlegungen)? Ist diese Familie von Positionen im Rahmen der neuen begrifflichen Festlegungen verständlicher als in anderen Rahmen? Das heißt: Es erweist sich in der Durchführung, ob die vorgeschlagenen Analysen fruchtbar sind. Ich denke, dass insbesondere Dissense innerhalb der Familie deliberativer Ansätze angemessen rekonstruiert werden können nur dann, wenn ihre begrifflichen Grundlagen expliziert werden. Wie man an den auch explizit geführten Auseinandersetzungen zwischen Rawls und Habermas, in denen es z. B. um die architektonischen Notwendigkeiten deliberativer Theorien sowie um Grundbegriffe, wie den des Konsenses geht, besonders gut sehen kann, ist dies eine These, die auch die Protagonisten des Streits teilen dürften.[10]

Eine zentrale Schwierigkeit liegt in der Konstitution „anderer“ Familien von Positionen zur Abgrenzung der deliberativen Familie von Positionen. Ein Weg, die Abgrenzung zwischen deliberativen Positionen und anderen Positionen zu bestimmen, ist, die anderen als alt und die deliberativen als neu zu beschreiben oder die anderen als

---

[7] Von den umfangreichen Arbeiten von Habermas sind an dieser Stelle vielleicht sinnvollerweise nur einige Etappen zu nennen: Habermas 1973; Habermas 1991a; Habermas 1999b. Die grundbegrifflichen Veränderungen, die eine Diskursethik erfordert, sind auch von Apel zentral thematisiert worden. Es sei hier nur genannt Apel 1973.

[8] Insbesondere in seinen späteren Schriften, vgl. Rawls 1996a.

[9] Vgl. Scanlon 1998.

[10] Insbesondere nachzulesen in der Kontroverse zwischen Habermas und Rawls zu der „*The Journal of Philosophy*“ 1995 die Autoren eingeladen hatte, wiederabgedruckt in Habermas 1996d und Rawls 1996b Mit einer nochmaligen Erwiderung in Habermas 1996c.

traditionell und die deliberativen als modern bzw. alternativ. Zum Beispiel indem die deliberativen Ansätze, von wie immer gedeuteten Kantischen, Aristotelischen, utilitaristischen Positionen usw. unterschieden werden. Diese Weise, Abgrenzungen vorzunehmen, ist in der Philosophie nicht selten, sie gilt zuweilen gar als notwendig, ist aber auch gefährlich. Eine Gefahr rührt von den Vereinfachungen her, die das Alte - als alt konstruierte - erfährt, um das Neue besonders kräftig, aber auch vereinfacht, zu konturieren. Eine andere Gefahr ist, dass das Alte als Inspirationsquelle versiegt, wenn es in bestimmter Weise gedeutet festgelegt wird. Mein Verfahren in dieser Arbeit bestimmte Positionen in der Ethik, soweit sie, in meiner Interpretation, zu einer Theorie der Gerechtigkeit beitragen, als Verwandte einer Familie, die ich deliberativ nenne, gegen andere Positionen in der Ethik abzugrenzen, ist diesen Gefahren ausgesetzt. Wichtig ist, sich gegenwärtig zu halten, dass weder die deliberativen, „neuen“ noch die Kantischen, Aristotelischen, Utilitaristischen, „alten“ Positionen in dieser Abgrenzungskonstruktion aufgehen, dass sie weitere Hinsichten beinhalten, die nicht darin enthalten sind.

Ziel dieses einleitenden Kapitels ist, Sichtweisen auf Probleme der Bestimmung von Gerechtigkeit ein Stück weit zu explizieren. Dabei versucht wird herauszuarbeiten, dass und inwiefern traditionelle Sichtweisen Engführungen beinhalten, die sie untauglich sein lassen, deliberative Theorien der Gerechtigkeit überhaupt adäquat zu verstehen.

1 Formeln der Gerechtigkeit

Die dem Dichter Simonides zugeschriebene Formel der Gerechtigkeit ist eine bis Heute wirkmächtige Antwort auf die Frage nach der Bestimmung der Gerechtigkeit. Die Formel des Simonides ist in verschiedenen Formulierungen überliefert, wirkmächtig ist eine Formulierung, die bei Platon zu finden ist: *„Daß einem jeden das Schuldige zu leisten gerecht ist.“*[11] Interpretationen sind: *„Gerechtigkeit heißt, jedem zu geben, was ihm zukommt oder ihm gebührt“* oder auch *„Gerechtigkeit heißt, jedem zu geben, was er verdient“*.[12] Die neuere Formulierung durch Ulpian lautet: *„Gerechtigkeit ist der feste und dauerhafte Wille, jedem das Seine zuzuteilen.“* Oder kürzer: *„Gerechtigkeit heißt, jedem das Seine*

---

[11] Platon 1991, 331e.

[12] Ähnlich auch Tugendhat 1993, 367.

zuzuteilen.“[13] Analysiert man in einem diese Formeln als Aussagen, wie es die traditionelle Problemexposition vorsieht, so kann man fragen: Erstens, wovon wird in dieser Aussage etwas ausgesagt, und zweitens, was wird ausgesagt.[14]

1.1 Gerechtigkeit und „Gerechtigkeit“

Auf die Frage, welches das Subjekt der Formelaussage ist, ist die Antwort wohl: 'Die Gerechtigkeit' oder 'gerecht'. Was aber ist mit 'Die Gerechtigkeit' oder 'gerecht' gemeint? Die Formeln lassen die Fragen nach dem Status von Gerechtigkeit offen, und es sind ihnen keine weiteren Hinweise zu ihrer Beantwortung zu entnehmen.[15] Es wird in den Formeln immer schon unterstellt, dass geklärt ist, was das Subjekt der Aussage ist, was Gerechtigkeit *ist*. Es wird nur noch gefragt und beantwortet, welches die richtige Formel ist. Verwendet man die klassische Unterscheidung zwischen etwas als Zustand oder Prozess und etwas als Meinung, Überzeugung oder Wissen über einen Zustand oder Prozess, so kommt man zu den zwei zentralen Deutungen der Tradition. Erstens: ‚Gerechtigkeit’ handelt von Zuständen von etwas oder Prozessen in etwas oder zweitens: „Gerechtigkeit“ handelt von Meinungen, Überzeugungen oder Wissen über Zustände von etwas oder Prozesse in etwas. Man kann die erste Deutung eine *ontologische* Auffassung von Gerechtigkeit nennen und die zweite eine *epistemische*. Um zu entscheiden, mit welcher Auffassung von Gerechtigkeit man es zu tun hat, ist der performative Kontext der Formelaussage hinzuziehen: Fasst man die Formeln als Antwort auf die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ auf, wie das in Platons „Politeia“ der Fall ist, so ist eher eine ontologische Antwort naheliegend. Fasst man sie hingegen als Antwort auf die Fragen „Was wird

---

13 Auf diese Formel baut Tugendhat seine prominent gewordene Analyse des Gerechtigkeitsbegriffs auf (Tugendhat 1993, 18. Vorlesung).

14 In der linguistischen Analyse werden Sätze zerlegt in Subjekt und Prädikat, aufgefasst als Unterscheidung in dasjenige, wovon etwas ausgesagt wird, und dasjenige, was ausgesagt wird: Der Satzgegenstand wird als Subjekt(ausdruck) oder Nominalphrase und die Satzaussage oder Verbalphrase als Prädikatausdruck bezeichnet. Für eine logische Analyse ist dieses Vokabular bekanntlich nicht geeignet (siehe z. B. den Eintrag „Aussage“ in Mittelstraß 1984), was aber für das verwendete Vokabular unserer Untersuchungen nicht relevant ist.

15 Die Platonischen Dialoge sind dagegen voll solcher Hinweise. Dieser Punkt spricht nicht gegen die Art und Weise, wie Gerechtigkeit bei Platon thematisiert wird, sondern dagegen, Gerechtigkeit durch die Formeln erschöpfend bestimmt zu sehen, oder auch die Formeln isoliert zu betrachten.

‚Gerechtigkeit' genannt?" oder „Wer oder was ist ‚gerecht'?"[16] auf, so ist es eher eine epistemische Antwort.

1.2 Akteurinnen

Ausgesagt wird „jeder das Ihre zuzuteilen" oder „jeder das ihr Schuldige zu leisten" (oder weitere Formulierungen, s.o.). Dies sind infinite Formulierungen[17]: Die Verbalphrase der Formel ist als Abkürzung eines ganzen Satzes zu lesen. Mehrere Möglichkeiten, die Formeln in finite Formulierungen zu bringen, scheinen offen zu sein: „Dass jede einer jeden das ihre zuteilt, ist gerecht" oder „Gerechtigkeit herrscht, wenn jede jeder das ihre zuteilt". Die Formel des Simonides sieht vor, dass jemand etwas zuteilt, gibt o. ä.: Eine Akteursinstanz ist vorgesehen. Durch die aktivische Formulierung der Verben ist ausgeschlossen, dass nicht ein Akteur adressiert wird. Gerechtigkeit heißt nicht, dass jede das ihr Zukommende (oder das ihre o. ä.) hat, sondern, dass sie es bekommt (oder erhält o. ä). Das Thema der Gerechtigkeit ist nicht, wer, was hat oder wie es wem ergeht, sondern wem was gegeben werden soll oder wem es wie ergehen soll. So wird in Gestalt der Formel des Simonides Gerechtigkeit gegen Glück oder Unglück abgegrenzt als auf Taten von bestimmten Wesen bezogene Größen.

Die Unterdrückung der Nominalphrase ermöglicht eine griffigere Formulierung. Die Erweiterung durch „jede" wird durch „jeder" nahegelegt. Es ist genauso unbestimmt gelassen, wer „jeder" ist, wie, wer „jede" ist. Bemerkenswert ist der universalistische Zug, der darin liegt, unspezifische Größen als diejenigen zu nennen, auf die Bezug zu nehmen ist. Wie könnten gegebenenfalls Gerechtigkeitsakteure qualifiziert werden? Folgt man einer der angeführten Formeln, müssen es Wesen sein, die etwas tun können, die etwas, z. B. Zustände der Welt, verändern können, mithin zuteilen, geben, zukommen lassen u. ä. Wie dieses „Tun können" zu charakterisieren ist, ist eine der notorischen Schwierigkeiten. Die Formel selbst sagt dazu nichts, sie setzt vielmehr voraus, dass dieses Problem gelöst ist. Sind die Bedingungen an ein „Tun können" anspruchslos formuliert, können

---

[16] Die beiden letzteren Fragen hat Aristoteles bevorzugt. Siehe Nikomachische Ethik, Buch V.

[17] Die Ulpiansche Formulierung ist aktiv, darin wird Gerechtigkeit als Wille angesprochen (Eine bessere Übersetzung in unser modernes Deutsch wäre: Charakter). Da nicht klar ist, welchen ontologischen Status „der Wille" hat, ist durch diese Formulierung keine Präzisierung erreicht.

auch Tiere und unbewusste (oder arationale und was dergleichen Bestimmungen mehr sind) Wesen zu den Gerechtigkeitsakteuren gezählt werden. Typische Bestimmungen aber des „Tun Könnens“ sind als Bedingungen der Handlungsfähigkeit expliziert recht anspruchsvoll: z. B. Freiwilligkeit oder Absichtlichkeit.[18] Wie es sich mit Gruppen verhält, hängt von den Charakterisierungen ab. Weitere Beschränkungen der Akteure können über Funktionen oder Rollen in sozialen Prozessen formuliert werden: z. B. durch politische Macht (Tyrannen, Herrscher, Bürger usw.) oder ökonomische Unabhängigkeit (Vorstand des Hauses, minimale Besitztümer usw.).

Bis hierher: Die Formel legt nicht fest, setzt vielmehr voraus, dass geklärt ist, was Gerechtigkeit *ist*; schließt aus, dass Gerechtigkeit nicht eine Akteurin adressiert, ohne aber zu bestimmen, wer oder was eine Akteurin ist. Eine formelgestützte Gerechtigkeitsauffassung also sieht einen Gerechtigkeitsbegriff vor, der mindestens einstellig ist: Diese Stelle ist die Position der Akteurin, ich nenne sie im folgenden die Subjektposition der Akteurin.

1.3 Empfängerinnen und ihr Gut(es)

Gerechtigkeit – als bestimmt durch die Formel des Simonides – wird gegen einen allgemeinen Richtigkeitsbegriff abgegrenzt: Der allgemeine Richtigkeitsbegriff, nach dem „alles ist, wie es sein sollte“ bzw. „alles ist so, wie es ist, harmonisch, vollkommen oder perfekt o.ä.“, wird nicht nur durch den Bezug auf eine Akteursinstanz, auch durch den Bezug auf eine „jede“, der etwas „zukommt“ oder „gebührt“ präzisiert. Die harmonische Ordnung ist dann eine der Gerechtigkeit bzw. von ihr kann ausgesagt werden sie sei gerecht, wenn einer jeden das Ihre zukommt. Gesetzt ist in dieser Bestimmung eine *Empfängerin*. Es ist eine Entität, der gegenüber, oder im Angesicht derer, Gerechtigkeit vollzogen wird. Gegenüber würde heißen: Die Empfängerin bewertet selbst, wie es ihr geht (oder ist zumindest daran beteiligt), im Angesicht würde heißen: Der Empfängerin werden Zustände oder Prozesse des Besser- oder Schlechter-Ergehens zugeschrieben. Die Verben sind in dieser Hinsicht unbestimmt.

Die Ausdrücke, „jeder das Ihre zuzuteilen“ oder „jeder das Ihr Schuldige zu leisten“ benennen nicht nur eine Empfängerin, sondern

---

[18] Berühmt ist die Analyse der Handlungsfähigkeit durch Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, Buch III, in der er sowohl die Freiwilligkeit als auch die Absichtlichkeit als Voraussetzungen herausarbeitet.

auch ein Gut(es), das Ihre, das Ihr Schuldige, das von Akteuren "zugeteilt" oder "geleistet" wird. Auffällig ist, dass das Gut(e) auf die Empfängerin bezogen wird: das, was *ihr* geschuldet wird, was *ihres* ist, was *sie* verdient. Nicht ist eine Einschränkung zugunsten dinglicher Gegenstände, also im engeren Sinne Güter, impliziert, es könnten z.B. auch Ehrenplätze aus Anlass öffentlicher Feiern zuzuteilen sein, Ämter oder der Zugang zu Gesundheitsdienstleistungen. Was auch immer für eine Empfängerin gut ist, nicht nur, was für sie ein Gut ist, kann ihres sein, ihr zukommen oder ihr geschuldet sein. Zwei Interpretationen stehen offen. Erstens: In Fragen der Gerechtigkeit kommt es darauf an, dass jede das ihr geschuldete Gut auch erhält. Zweitens: In Fragen der Gerechtigkeit kommt es darauf an, dass jeder das ihr zukommende Gut auch wirklich *gegeben* wird. Im *ersten* Fall zählen allein die Resultate der Taten der Akteure. Im *zweiten* aber zählt der Prozess des Gebens selbst, es wird ein *Bezug zu* einer „jeden“ durch entsprechende Taten gestiftet, ein Verhältnis zwischen Akteurin und Empfängerin. Ein Bezug der Schuldigkeit oder der Zuteilung o. ä. Diese zweite Interpretation ist m.E. in der Formel des Simonides ausgezeichnet, da darin wichtig ist, dass es Akteurinnen sind, die für Empfängerinnen den entscheidenden Unterschied machen.

Paradigmatisch sind mit Empfängerinnen menschliche Individuen gemeint. Aber nicht nur, auch Gruppen von Individuen bis hin zur gesamten Menschheit können als Empfängerin gelten. Denn inwiefern die Empfängerin-Entität eine Einheit bildet, wird durch die Formel offen gelassen. Weiterhin muss „jede“ nicht menschliche Individuen bezeichnen. Es kann enger nur in einer bestimmten Weise ausgezeichnete Individuen meinen z. B. als vernünftige oder handlungsfähige Individuen – dafür wird oft der Begriff der Person herangezogen – bzw. der Bürgerin eines Staates. Es muss aber noch nicht einmal ein Mensch oder ein Lebewesen bezeichnen. Es gibt ja die Redeweise, nach der man einer Sache gerecht oder nicht gerecht werden kann. Dieser Verwendung von gerecht, scheint die Bedeutung von gerecht als „angemessen“ zugrunde zu liegen. Allerdings muss diese Sache oder Entität etwas sein, von der es Sinn macht zu sagen, ihr gehöre etwas zu oder ihr komme etwas zu, d. h. für die es einen Unterschied macht, dies oder jenes „zu bekommen“, um es von dem genannten allgemeinen Richtigkeitsverständnis von Gerechtigkeit noch abgrenzen zu können. Z. B. ist also ein beliebiger Stein kein geeigneter Kandidat für eine solche Entität, von einer Statue aus Stein

aber kann durchaus so gesprochen werden, dass es ihr angemessen ist, sie vor Feuchtigkeit zu schützen, um sie zu erhalten, o.ä.
Anders als der allgemeine Richtigkeitsbegriff hat nach dieser Analyse der formelgestützte Gerechtigkeitsbegriff einen spezifischen Gegenstand, nämlich Empfängerinnen oder Bezüge zwischen Akteurinnen und Empfängerinnen. Eine formelgestützte Gerechtigkeitsauffassung sieht demnach einen Gerechtigkeitsbegriff vor, der neben einer Akteursstelle noch eine zweite Stelle für die Empfängerin enthält, also mindestens zweistellig ist. Eine dritte Stelle ist für das thematische Gut(e) vorzusehen. Genauso aber, wie in der Auffassung von Gerechtigkeit als einer harmonischen Ordnung inhaltlich offenbleibt, was „harmonisch" ist, bleibt in der Formel des Simonides inhaltlich offen, was es heißt, dass „einer jeden das ihre zukommt". Ein Hinweis darauf, dass Unklarheit über die Bedeutung der Verbalphrase der Simonides-Formel herrscht, ist auch die Vielfalt der tradierten Übersetzungen und Interpretationen.

1.4 Formulierungsvarianten

Ist „Jeder das Ihre" eine ungereimte Formulierung, wie Kant meinte[19]? Je nachdem, wie „das Ihre" interpretiert wird: Wenn es bedeutet „sie hat es faktisch schon", dann ist sicherlich unklar, was es heißen soll, sie soll es bekommen. Aber wenn es bedeutet „jeder, was ihres sein *sollte*", dann nicht mehr. Die deskriptive Bedeutung ist wörtlicher, die normative muss in den Formelkontext erst hineininterpretiert werden. Legt man die Formel so aus, dass darin Gerechtigkeit als Ordnung der Dinge das Subjekt darstellt, dann ist es folgerichtig, „das Ihre" im deskriptiven Sinn zu verstehen. Dies ist aber nicht mehr der Fall, wenn Gerechtigkeit als Titel für Überzeugungen oder Bewertungen als gerecht/ungerecht fungiert.[20]
„Jeder, was ihr zukommt" ist gegenüber „Jeder das Ihre" eindeutiger: Es wird eine Relation des Zukommens ausgezeichnet, die als noch nicht faktisch erfüllt zu denken ist, deren Erfüllung als Gerechtigkeit angesehen wird, bezeichnet wird oder bewertet wird. Allerdings ist auch die Zukommensrelation inhaltlich unbestimmt, sodass die Frage, was es ist, das einer jeden zukommen sollte, offenbleibt.

---

[19] Siehe Kant 1968a AB 44.

[20] Dass das Normative nicht im Präskriptiven aufgeht, ist ein Punkt, der noch thematisiert wird. Hier wird zunächst nur analytisch unterschieden zwischen einer Deutung als Bewertung und einer Deutung als Handlungsaufforderung an eine Handelnde.

„Jeder, was man ihr schuldet“ und „Jeder, was man ihr schuldig ist“ sind Formulierungen, die deutlicher als die gerade besprochenen zwischen den oben herausgestellten möglichen Interpretationen der Simonides-Formel entscheiden. Es wird auf einen *Bezug* zu einer Empfängerin oder auf einen Bezug zu Empfängerinnen abgehoben: „Schuldigkeit“ bezeichnet eine Relation *zwischen* Wesen.[21] Man kann nicht nur Personen, sondern auch allgemeiner Menschen oder anderen Lebewesen etwas schuldig sein. Allerdings ist Schuldigkeit eine Relation, die zur Charakterisierung von Bezügen innerhalb und zu nicht lebenden Entitäten nicht gebraucht wird: Man sagt „ich bin jemandem etwas schuldig“, nicht „ich bin etwas (einer Landschaft, einem Kunstwerk ...) etwas schuldig“. Gerechtigkeit kann man auch einer Sache widerfahren lassen, eine Schuldigkeitsrelation besteht aber zu Sachen nicht. Damit legt die Formulierung „Jeder, was man ihr schuldig ist“ einen engeren Gerechtigkeitsbegriff fest, als die Formulierung „Jeder das Ihre“ oder „Jeder, was ihr zukommt“. Der sich in der Schuldigkeitsformulierung ausdrückende Gerechtigkeitsbegriff schränkt Gerechtigkeit auf Bezüge zwischen Akteurinnen und Empfängerinnen ein und zwar auf Bezüge der Schuldigkeit. Auch lädt diese Formulierung eher ein dazu, „warum“ zu fragen: Bei den oben diskutierten Formeln liegt die Frage nahe „Was ist es denn, was jeder zukommt oder gebührt?“, aber weniger „Warum kommt es ihr zu?“. Bei der Schuldigkeits-Formel gehört tendenziell der Schuldigkeitsgrund zur Gerechtigkeit dazu: Es liegt nahe, Gerechtigkeit als Bewertung und nicht als Ordnung der Dinge zu begreifen. Was es aber ist, das inhaltlich „Schuldigkeit“ ausmacht, avanciert zur zentralen Frage dieser Ausbuchstabierung des Formelverständnisses von Gerechtigkeit.

Die Formeln „Jeder, was sie verdient“, „Jeder nach ihrer Leistung“ oder „Jeder nach ihrem Bedürfnis“ können als Präzisierung der Formel des Simonides aufgefasst werden: Es wird darin spezifiziert, welches die Hinsicht ist, in der das Zukommen, Gebühren oder Schulden zu verstehen ist. Es kommt einer Entität etwas zu, genau dann, wenn sie es verdient oder sie bestimmte Leistungen vollbringt oder sie das relevante Bedürfnis hat. Die Hinsicht, in der jeweils die Empfängerinnen Berücksichtigung finden, wird spezifiziert, so könnte

---

[21] Die Rede von Kunstwerken oder Naturschönheiten, denen man etwas schuldig ist, scheint mir demgegenüber uneigentliche Rede zu sein. Würde man es so weit fassen, würde diese Formel-Formulierung nicht zwangsläufig etwas Neues bringen, jedenfalls wird aber durch sie ein anderer Akzent gesetzt.

man sagen. „Jeder, nach ihrem Verdienst“ ist - anders als die Formel des Simonides - auf aktive Handlungen der Empfängerin fokussiert: Es kommt nicht nur auf ihre Rolle oder ihren Status an, sondern auch darauf, wie sie ihre Rolle ausfüllt bzw. allgemeiner, wie sie handelt. „Jeder nach ihrer Leistung“ ist noch enger auf bestimmte Handlungen, nämlich erbrachte Leistungen der Empfängerin bezogen: Hier liegt fest, dass die Empfängerin-Entitäten nur solche sein können, die selbst etwas leisten können, also auch in irgendeinem Sinne handeln. „Jeder nach ihrem Bedürfnis“ ist wiederum, je nachdem, wie man „Bedürfnis“ auffasst, nicht so einschränkend für die Extension der Empfängerin: Bedürfnisse können auch nicht handlungsfähigen Wesen zugesprochen werden. Was jeweils als relevanter „Verdienst“ als „Leistung“ oder als „Bedürfnis“ zählt, bleibt genauso offen wie die Gründe dafür, die genannten Hinsichten zu wählen, und gegebenenfalls, warum eine einzige als relevant ausgezeichnet wird. Dabei ist also das Problem, welche der Hinsichten inwiefern zu berücksichtigen sind, nicht als Problem der Gerechtigkeit thematisiert.
Die Formel „Jeder, was man ihr schuldig ist“ wurde in der Gegenwartsphilosophie noch weiter spezifiziert zu: „Was wir uns gegenseitig schulden“[22] bzw. zu „Was wir einander schulden“[23]. Im Wesentlichen werden hier zwei Züge gegenüber der Formel „Jeder, was man ihr schuldig ist“ gemacht: Erstens wird die erste Person Plural eingeführt und zweitens ein Zusatz der „Gegenseitigkeit“ angeführt. Nehmen wir an, man könnte den ersten Zug ohne den zweiten machen, also Gerechtigkeit bestimmen durch die Formel „Was wir uns schulden“. Bemerkenswert ist, dass in dieser Formulierung Empfängerinnen und Akteurinnen in einer Wir-Gemeinschaft zusammengedacht werden. Das heißt nicht, dass diese immer identisch sein müssen: „Wir“ und „uns“ können sich auch auf unterschiedliche Gruppen von Wesen beziehen. Diejenigen Wesen aber, die als Empfängerin gelten können, werden auf solche beschränkt die eine Wir-Gemeinschaft bilden können. Sprachlich ist durch den fehlenden Bezug auf die Einzelheit der Empfängerin- und Akteurin-Entität unklar, ob diese noch intendiert ist: Sowohl „wir“ als auch „uns“ kann man so verstehen, dass alle, die das Wir ausmachen,

---

[22] Z. B. Habermas 1991b; Wingert 1993.

[23] Bei Scanlon lautet die Formel „What we owe to each other“. Wobei er diese nicht auf Gerechtigkeit anwendet, sondern auf einen bestimmten Teil der Moral, da er Gerechtigkeit (in der Rawls-Tradition) eher institutionell-politisch als moralisch begreift. Siehe Scanlon 1998.

zusammen gemeint sind, und nicht jede Einzelne, die inbegriffen ist. Die Betonung liegt auf *Bezügen* oder *Beziehungen* zwischen Akteurinnen, die ein „Wir“ konstituieren. Der Zusatz „gegenseitig“ bringt eine Einschränkung mit sich: Empfängerin und Akteurin können nicht mehr zusammenfallen, was bei den anderen Formulierungen nicht notwendig impliziert war. Man kann sich selbst gegenüber so verhalten, dass man bekommt, was einem zukommt oder gebührt, man kann sich selbst auch etwas schuldig sein. Man kann sich aber selbst nicht „gegenseitig“ etwas schuldig sein. Gerechtigkeit gegenüber sich selbst ist somit in der Gegenseitigkeitsformulierung begrifflich ausgeschlossen.

1.5 Das allgemeine Gute und das Gute einer jeden

Wie gezeigt, ist in allen Formulierungen der Formel offen gelassen, was es ist, das den Empfängerinnen zukommt oder das ihnen geschuldet wird oder das sie verdienen. Gerechtigkeit wird in der Formel des Simonides durch Einschränkung allgemeiner Richtigkeit auf Empfängerinnen oder den Bezug zu Empfängerinnen bestimmt. In der Formel, „jede verrichtet das ihrige“, wird Gerechtigkeit durch Einschränkung auf Akteurinnen bestimmt. Allgemeine Richtigkeit, bei der alles harmonisch, vollkommen oder gut ist, bzw. als solches beschrieben oder bewertet wird – je nach Auffassung davon, was Gerechtigkeit ist, bildet eine vollständige Ordnung bzw. ihre Beschreibung oder Bewertung. Gerechtigkeit aber eingeschränkt auf Empfängerinnen und Akteurinnen ist keine vollständige Ordnung bzw. ihre Beschreibung oder Bewertung mehr. Es macht nun Sinn zu fragen, etwas ist gerecht, ist es aber auch gut, schön, vollkommen oder harmonisch? Dabei wird ein Sinn von "gut", "schön", "vollkommen" oder "harmonisch" unterstellt, der unabhängig von "gerecht" bestimmt werden kann. Durch die Einschränkung der Gerechtigkeit auf Empfänger kann "gut", "schön", "vollkommen" oder "harmonisch" im Sinne von gut, schön, vollkommen oder harmonisch überhaupt ohne diese Einschränkung aufgefasst werden. Ist etwas gerecht, so erhalten die Empfängerinnen das ihnen Zukommende, mithin, in einem Sinne von gut, das für sie Gute. Das Gute, das nicht ihnen zuzurechnen ist, ist davon unabhängig zu beurteilen. Die begriffliche Ausdifferenzierung, die in der Formel des Simonides liegt, sieht einen Begriff des Gerechten, eines des Guten (im Sinne des Guten der Empfänger) und eines des alles in allem Guten oder Richtigen. Theorien der Gerechtigkeit enthalten wesentlich Explizierungen des Verhältnisses zwischen dem Gerechten und dem Guten der

Empfänger. Das Verhältnis zum alles in allem Guten ist traditionell eine Frage der Ethik, nicht der Theorie der Gerechtigkeit.
Die Frage der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten wird uns noch eingehend beschäftigen, hier nenne ich zunächst nur zwei Punkte. Erstens: Um so eingeschränkter der Begriff der Empfängerin bestimmt wird, um so mehr wird es andere Wesen geben, deren Gutes durch Gerechtigkeit nicht sichergestellt ist: Werden z. B. Empfängerinnen auf Menschen eingeschränkt, wird eine gerechte Ordnung für Tiere und Pflanzen und Landschaften und Kunstwerke noch nicht "gut" sein. Zweitens: Eine besondere Spannung ergibt sich zwischen dem Guten der Empfängerinnen und dem Guten der Akteurinnen. Durch die Formel sind Handlungen von Akteurinnen beschrieben bzw. bewertet, die das anderweitig ausgezeichnete Gute der anderweitig ausgezeichneten Empfängerinnen betreffen. Die Frage, die aber nun Sinn macht, ist: Es ist gut für jede Empfängerin, mithin gerecht, aber ist es auch gut für die Akteurin oder die Akteurinnen? Positiv kann diese Frage beschieden werden, wenn die oben angesprochene Passung angenommen wird zwischen "Jede tut das Ihrige" und "Jede erhält das Ihrige", unter der Voraussetzung, dass auch wirklich jede das Ihrige tut.
Neben dieser Unvollständigkeit der Gerechtigkeit im Blick auf das allgemeine Gute ist auch die zweite Unvollständigkeit, die traditionell gesehen wird, oben schon benannt worden, nämlich im Blick auf das Gut(e) der Empfängerin(nen). Die Formel sagt nichts darüber, was es ist, das einer jeden zukommt: Diese Vervollständigungshinsicht wird oft als das „Gute“ angesprochen. Sodass eine Theorie des Guten für das Defizit der Theorie der Gerechtigkeit einspringen soll. Wirkmächtig ist die Auffassung von der Komplementarität des Guten und Gerechten: Das Gute ist dasjenige, das inhaltlich spezifiziert, was zukommende oder gebührende oder geschuldete Entitäten sind. Ein Beispiel: In einer einfachen statischen Verteilungssituation, in welcher die zur Verteilung anstehenden Güter in ihrer Menge und Qualität nicht durch die Verteilung selbst verändert werden, würde „das Gute“ festlegen, dass das Zukommende der Geburtstagskuchen ist. Eventuell würde auch festgelegt, in welcher Hinsicht es das Zukommende ist: zur Stillung von Hungerbedürfnissen, zur Ehrung des Geburtstagskindes sowie seiner Gäste o. ä.. Die Gerechtigkeit würde dann festlegen, wer was erhält, um eine gerechte Ordnung zu realisieren, z. B. den Anwesenden einen ihrem Hunger proportionalen Anteil am Kuchen oder den doppelten Anteil vom Kuchen dem Geburtstagskind oder den Erwachsenen die Hälfte der Anteile der

Kinder zuweisen o. ä. Nicht festgelegt sind die Auffassungen von Gerechtigkeit, die eine der besprochenen Formeln zu ihrer Bestimmung verwenden, darauf, dass „das Gute“ oder „die Gerechtigkeit“ vorrangig zu sein haben, und zwar weder im überlegungslogischen, noch im epistemischen noch im ethischen Sinne. Denn begrifflich gesehen entsteht das Gute für eine jede und Gerechtigkeit zugleich als Ausdifferenzierungen innerhalb des allgemeinen Richtigen oder allgemeinen Guten. Gerechtigkeit allein ist nicht ausreichend, um allgemeine Richtigkeit vollständig auszumachen, aber das Gute ist ebenfalls nicht ausreichend. Denn das ist ja gerade, was diese formelgestützten Auffassungen von Gerechtigkeit behaupten: Dass es Sinn macht auszusagen, dass Gerechtigkeit diejenige Ordnung ist oder diese bewertet, in der jeder das ihr Zukommende auch wirklich zukommt. Die Auffassungen von Gerechtigkeit, die sich in den Formeln ausdrücken, sind zwar inhaltlich auf Komplettierung angewiesen, aber das Gute ist es ebenfalls. Das Gute spezifiziert nur die Hinsicht, in der es für die Empfänger einen Unterschied macht, ob sie etwas „haben“ oder nicht. Dieses "haben" aber ist durch Gerechtigkeit mitbestimmt: als bestimmtes legitimes Verhältnis.

1.6 Formeln und Pluralismus der Gerechtigkeitsbegriffe

Formeln der Gerechtigkeit werden typischerweise als Antworten auf die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ verstanden. Die Formeln begreifen typischerweise die Frage, auf die sie eine Antwort sein sollen, im Sinne einer Frage nach dem richtigen Prinzip oder der richtigen Aussagen der Gerechtigkeit. Ein offensichtliches Problem für dieses Vorgehen ist Vielfalt: Sind viele Prinzipien oder Aussagen als Antworten gegeben, so kann im Rahmen des Formelverständnisses der Gerechtigkeit damit nicht umgegangen werden. Eine typische Strategie ist, das Problem zu leugnen: Die Prinzipien sind gar nicht verschieden, oder es ist eben doch nur eines richtig. Die unterschiedlichen Interpretationen, die die Formeln erlauben, werden – soweit sie überhaupt als unterschiedliche Interpretationen akzeptiert werden – als Problem wahrgenommen. Als ein Problem, das darin seinen Grund hat, dass die Formulierungen nicht eindeutig genug sind oder (noch) nicht gut genug begründet. Es ist ja, dem Anspruch nach, nur ein Begriff der Gerechtigkeit und nur ein Prinzip oder kohärentes System von Prinzipien richtig. So liegt die Behebung des Problems der Vielfalt in der Suche nach besseren, und das heißt: eindeutigeren und letztgültig begründeten Formulierungen.

Das Spektrum an Gerechtigkeitsbegriffen, das aus der Analyse eines formelgestützten Gerechtigkeitsverständnisses herausgearbeitet wurde, deckt, so der Anspruch der formelgestützten Herangehensweise, alle Begriffe ab, die aus dem traditionellen Problemverständnis als Antwort auf die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“, aufgefasst als die Frage „Welche Aussagen, welche Prinzipien?“, folgen. Dass es aber ein Spektrum ist, gehört nicht zum Selbstverständnis des Formelidioms. Dies hat, neben vielen Gründen, die mit allgemeinen Auffassungen dessen, was Philosophie ist, dass und wie sie Probleme bearbeitet, auch einen Grund der enger mit dem Formelidiom bzw. mit der darin sich ausdrückenden Auffassung, was das Problem der Bestimmung der Gerechtigkeit ist, zusammenhängt. Um diesen Grund aufzudecken, kann man sich überlegen, was das Formelidiom für eine Auffassung dessen bedeutet, was Gerechtigkeit ist bzw. was das Problem der Bestimmung der Gerechtigkeit ist. Und das heißt, sich überlegen, was es bedeutet, die Frage „Was ist Gerechtigkeit“ durch eine Formel zu beantworten. So allgemein ist diese Frage recht unklar gestellt. Eine Weise, diese Überlegungen voranzubringen ist, radikal abweichende Formeln auf die Frage nach der Gerechtigkeit zu betrachten, z. B. eine, die in der Literatur von den Sophisten, wie sie in Platons Dialogen auftreten, vorgebracht wurden.

1.7 „Gerechtigkeit ist, was den Starken nützt“

In „Gorgias“ und „Politeia“ inszeniert Platon Streitdialoge zwischen Sokrates und verschiedenen Sophisten über die Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit. Die von den Sophisten vertretenen Formeln sind Varianten in den Formulierungen von: „Gerechtigkeit ist, was den Starken nützt“. Der Versuch einer Widerlegung dieser Formeln durch Sokrates stützt sich, wie die Sophisten auch - wenn auch nicht immer sofort - merken, auf Festlegungen darauf, was gut ist oder was das Gute ist, für Empfängerinnen, wie auch für Akteurinnen. Auf die genauen Argumentationen ist hier nicht einzugehen, wichtig ist im hiesigen Kontext, Sokrates Hinweis, dass die Formeln der Sophisten, wenn überhaupt, dann nur scheinbar eine Analogie mit den anderen tradierten Formeln aufweisen, dass sie gar nicht Antworten auf dieselbe Frage sind. Es werden darin nicht, wie es zunächst scheinen könnte, bestimmte Gruppen als diejenigen „jede“ spezifiziert, die zu berücksichtigen sind. Sokrates zeigt dies, indem er Unklarheiten im Gebrauch des Begriffs der „Starken“ herausarbeitet: Er fragt, warum die „Starken“ Gerechtigkeit brauchen, wenn sie denn stark sind. Damit deckt er auf, dass die Antwort „Gerechtigkeit ist, was den

Starken nützt“ nicht die Antwort auf die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ ist, sondern auf die Frage „warum gibt es so etwas wie Gerechtigkeit?“ oder „wozu brauchen oder gebrauchen bestimmte Leute den Begriff der Gerechtigkeit?“ Denn die Sophisten geben mit ihrer alternativen Formel zu erkennen, dass sie die Frage bearbeiten: „Wer oder was soll die Formel befolgen und warum?“, und nicht: „Welches ist die richtige Formel?“

Damit zeigen sie auf, dass die Simonides-Formel nicht die Antwort auf die Frage beinhaltet, von wem sie warum zu befolgen ist. Auch wenn die Formel so aufgefasst wird, dass eine Akteurin etwas tut, das gerecht ist bzw. als gerecht beschrieben oder bewertet ist, ist doch diese nicht in der Rolle einer Formeladressatin thematisiert. „An wen richtet sich diese Formel und von wem wird sie zu welchem Zweck aufgestellt?“ wird zwar durch die Sophisten auf eine Weise inhaltlich beantwortet, die Sokrates ablehnt, aber die Infragestellung der Formel des Simonides wird von ihm als tiefsinnig anerkannt.[24] Sokrates zeigt durch seine Bearbeitung der sophistischen alternativen Formeln, dass es einen blinden Fleck im Formel-Verständnis der Gerechtigkeit gibt: Darin kann nichts darüber gesagt werden, warum es selbst angemessen ist, warum Gerechtigkeit etwas mit Formeln zu tun hat bzw. was Gerechtigkeit ist, in einem weiteren Sinne. Daraus hat, meine ich, der Sokrates aus Platons Politeia die Konsequenz gezogen, dass Gerechtigkeit nicht durch eine Formel zu bestimmen sei, sondern durch die Auszeichnung einer substanziellen staatlichen sowie seelischen Ordnung. In Platons Politeia findet sich zwar die sogenannte Idiopragieformel: „Dieses also (...) scheint die Gerechtigkeit zu sein, dass jeder das Seinige verrichtet.“[25] Diese Formulierung bildet sogar, so scheint es, das Implikat der Simonides-Formulierung, unter der Voraussetzung einer Passung zwischen dem Verrichten und dem Zukommen: Verrichtet eine jede Akteurin das ihre, so erhält auch jede Empfängerin das ihre. Allerdings ist vorausgesetzt, dass bei Platon „verrichten“ die Tat einer Handelnden meint, was fraglich scheint, da Platon seine Formel auch auf Seelenteile und gesellschaftliche Stände anwendet und diese keine Entitäten sind, denen wir Handlungsfähigkeit im normalen Sinn

---

[24] So meine ich zumindest, kann man die genannten Dialoge interpretieren. Ein Hinweis ist, dass sich Sokrates so ausgiebig auf die Argumentation der Sophisten einlässt und dann eine eigene Theorie entwickelt, die keinen Gebrauch von der Formel des Simonides macht.

[25] Platon, Politeia, 433b.

zuschreiben würden. Unabhängig davon, ob die Idiopragieformel als Interpretation der Simonidesformel aufgefasst wird oder nicht, ist aber ihre Rolle im Gefüge einer Lehre von der Gerechtigkeit bei Platons Sokrates eine eingeschränkte. Die Explizierung einer bestimmten gerechten Ordnung ist die Antwort auf die Frage, was Gerechtigkeit ist, warum sie wichtig ist, warum Akteurinnen gerecht sein sollen.

Die Frage „warum soll jede bekommen, was ihr zukommt?“ scheint nicht sinnvoll, denn die Antwort ist trivial: „Weil es ihr zukommt!“ Auch „warum soll alles so sein, dass es vollkommen (oder harmonisch) ist?“ oder „warum soll jede das ihre verrichten?“ haben eine rhetorische Struktur. Die Formeln sind darauf ausgerichtet, Warumfragen überflüssig zu machen. Allerdings, und das zeigt die Infragestellung der Formeln durch die Sophisten, so wie Sokrates sie expliziert, werden bestimmte Warumfragen nicht beantwortet, sondern ausgeblendet: Die Fragen „warum überhaupt Gerechtigkeit“ und dann auch „warum Formeln?“ bzw. präziser: „was sind Formeln und welches ist ihre Funktion?“ gelten im Formelidiom nicht als Fragen der Gerechtigkeit und auch nicht als zum Problem der Bestimmung von Gerechtigkeit zugehörig.

Diese Fragen werden im Formelidiom als Fragen, die keine Fragen der Gerechtigkeit sind, als Fragen nach einem Jenseits der Gerechtigkeit aufgefasst. Die Sophisten haben sie als Fragen des Typs „warum ist es nützlich gerecht zu sein?“ begriffen und damit anhaltendes Unwohlsein ausgelöst. Platons Sokrates hat im Zuge seiner Ausbuchstabierung dessen, was Gerechtigkeit ist, eine Erläuterung der Unterscheidung des Guten und Nützlichen gegeben, die es ihm ermöglicht, die Frage nach dem Warum zu der Frage zu transformieren „warum ist es gut gerecht zu sein?“, sowie diese zu beantworten. Was Platons Sokrates, genauso wie die Sophisten, gesehen hat, ist, dass als Antwort auf die Warumfrage Gründe des Typs: „weil es für dich nützlich ist“, „weil es in deinem (wohlverstandenen) Eigeninteresse liegt“, „weil es dein gutes Leben ermöglicht oder fördert“ den Sinn von Gerechtigkeit unterminieren. Und zwar nicht aus dem von den Sophisten hervorgehobenen Grund, dass es auf der Voraussetzung beruht, dass es wirklich nützlich, gut für die Akteurin o. ä. ist, gerecht zu sein. Sondern weil es die falsche Art von Grund ist, weil es einer Gerechten darauf ankommt, dem anderen oder den anderen zu nützen bzw. Gutes zu tun. Was sich auch daran zeigt, dass sie lieber unrecht leiden will, als selbst ungerecht zu sein. Nützlichkeitserwägungen lassen zudem unverständlich

erscheinen, warum Gerechtigkeit so wichtig ist, was sie zur kardinalen Tugend macht.
Die Formel des Simonides ist, wie wir gesehen haben, hochgradig interpretationsbedürftig. Diese Offenheit könnte als einer ihrer Vorzüge gelten, wenn sie nicht im Rahmen einer Auffassung davon, welches die Rolle einer Antwort auf die Frage „was ist Gerechtigkeit?“ gegeben würde, einer Auffassung, die eine solche Offenheit als Fehler ansieht. In einem Punkt ist die Formel nicht offen: Sie behauptet, dass Gerechtigkeit (im Gegensatz zu allgemeiner Richtigkeit) es mit Empfängerinnen und Akteurinnen zu tun hat. Und gerade dieser Punkt ist der wunde Punkt: Die Formel schweigt dazu, warum es - auch aus Sicht von Akteurinnen - wichtig ist, wie es Empfängerinnen ergeht bzw. wie die Bezüge zu ihnen gestaltet sind.

2 Bezüge zu(m) Anderen

Die Antwort auf die Frage nach dem Gerechten, die sich in den Formeln ausdrückt, schließt performativen Rollen, die solche Formeln spielen können sollen, aus den zur Gerechtigkeit zugehörigen Fragen aus. Im Rahmen eines formelgestützten Gerechtigkeitsverständnisses ist die Hinsicht der Untersuchung von performativen Rollen extern. Und diese Voraussetzung kann, so das traditionelle Denken, auch einfach gemacht werden, denn die möglichen Rollen sind intuitiv einsichtig. Ein wirkmächtiges Beispiel haben die Sophisten ausgesprochen: Solche Formeln sind dazu da, soziale Machtverhältnisse zu erschaffen, zu festigen, zu erhalten oder – glaubt man weniger an die Wirkung von Worten – auszudrücken. Mithin dient Gerechtigkeit zur Durchsetzung solcher Machtverhältnisse oder drückt sie aus. Aufbauen kann diese Argumentation gerade auch darauf, dass eine performative Rolle der Gerechtigkeitsformeln von ihren Verfechtern entweder faktisch nicht thematisiert wird oder sogar verboten wird zu thematisieren, sodass der Verdacht Nahrung findet, dass verdeckte Interessen im Spiel sind. Diese Intuition können wir hier Intuition sein lassen, es wird nicht versucht, für oder wider sie Gründe aufzusuchen, auch nicht ein anderes Verfahren vorgeschlagen, *auf eine Hinsicht der Untersuchung des Sinns von Formeln* zu kommen. Prinzipiell ist in formelgestützten Gerechtigkeitsauffassungen festgelegt, was als Gegenstand der Gerechtigkeit zählt: in der Ulpianschen Formulierung ein Bezug von Akteurinnen zu Empfängerinnen oder noch enger, das unabhängig ermittelte Gute der Empfänger.

Eine These, die diesen Text leitet, ist, dass die Rolle von Gerechtigkeitsaussagen in Praxen ihrer Verwendung in deliberativen Theorien der Gerechtigkeit selbst ein Thema der Gerechtigkeit ist, mithin Gerechtigkeit ein reflexiver Begriff ist. Um diese These allererst verständlich zu machen und zu begründen wird ein anderer Ausgangspunkt der Analyse als formelgestützte Gerechtigkeitsauffassungen gesucht. Dieser ist Aristoteles abgeschaut. Auch Aristoteles hat in seiner Ethik und Politik eine allgemeine Bestimmung von Gerechtigkeit jenseits der schon zu seiner Zeit kanonischen Formeln gesucht, und diese gefunden in der allgemeinen Bestimmung von Gerechtigkeit als einer Tugend, die einen Bezug zu(m) anderen aufweist.[26] Zum Ausgangspunkt meiner Analyse verwende ich als allgemeine Gerechtigkeitsbestimmung: die Qualifizierung eines *„Bezugs zu(m) anderen“*. Diese Bestimmung kann man durchaus auch als Verallgemeinerung der in der Formel des Simonides liegenden Bestimmung von Gerechtigkeit als auf Empfängerinnen bezogen auffassen. Sie eröffnet allerdings eine Hinsicht in der nach performativen Rollen von Formeln oder überhaupt von Gerechtigkeitsbestimmungen zu suchen ist: Was bedeutet es für die Auffassungen von „Bezügen zu(m) anderen“, welche Rollen der jeweils für richtig gehaltenen Formel zugedacht werden? Um nicht vorschnell das Spektrum an möglichen Bezügen zu(m) anderen als Thema der Gerechtigkeit auszuschließen, sind neben der Frage nach der inhaltlichen Antwort, welches die richtigen Gerechtigkeitsaussagen bzw. Formeln oder Prinzipien sind, weitere Fragen nach dem Gerechten zu beachten.

2.1 Fragen nach dem Gerechten

Fragen nach dem Gerechten sind vielfältig. Wird diese Vielfalt eingeschränkt auf Nachfragen nach inhaltlichen Prinzipien und

---

[26] Aristoteles, NE 1129b27. Notorisch schwer tut sich man sich in unserer Zeit mit dem Begriff der Tugend, sowohl was die Interpretation der traditionellen Texte angeht, als auch was die konstruktive Weiterführung betrifft. Tugendethik ist hinter ihrer verzerrten Darstellung erst wieder freizulegen. Ein Prozess, der in vollem Gange ist. Es scheint mir unklug, den Begriff der Tugend als Ausgangspunkt zu nehmen. Nicht aber wesentlich, weil er interpretationsbedürftig ist, sondern weil er zu voraussetzungsreich ist. Tugend zu fokussieren würde eine bestimmte personelle Größe auszeichnen, die zu bewerten Aufgabe der Gerechtigkeit sein würde. Die durch Gerechtigkeit zu bewertende Größe aber ist nicht vorauszusetzen, es ist herauszuarbeiten, welcher Begriff der Gerechtigkeit mit welchen Größen arbeitet.

Aussagen allein, so können bestimmte „Bezüge zu(m) anderen“ nicht sichtbar werden - so weit bislang die These. Im Folgenden ist ein Vorschlag gemacht, welche Fragen nach dem Gerechten zu betrachten sind, um dann eine Analyse von "Bezügen zu(m) Anderen" vorzunehmen.

Fragen, in denen nach dem Gerechten gefragt wird, sind z.B.: Ist dieses x gerecht? Was ist Gerechtigkeit? Worum geht es, wenn nach der Gerechtigkeit gefragt wird? Wonach wird gefragt, wenn so gefragt wird? Was oder wer wird wie befragt? Was liegt darin, das zu fragen? Ist es eine selbstverständliche Frage, eine Frage, die (sich) jede einmal stellt? Was bedeutet es, dies zu unterstellen? Und was ist die Autorität dieser Frage selbst? Inwiefern eröffnet eine Frage, diese Frage, philosophische Überlegungen, diese philosophischen Überlegungen? Solches Fragen bildet eine Familie von Fragen, wovon hier sicher nur ein Teil formuliert worden ist.

Traditionell ist, drei Weisen nach dem Gerechten zu fragen, zu unterscheiden, sodass drei Teilfamilien des Fragens nach dem Gerechten gebildet werden: 1. Fragen *der* Gerechtigkeit: „Ist das gerecht?“, „ist dieses x ungerecht?“, „was ist gerecht?“ 2. Fragen *nach der* Gerechtigkeit: „Was ist Gerechtigkeit?“ oder „was bedeutet Gerechtigkeit?“ 3. Fragen nach Fragen der Gerechtigkeit oder Fragen *nach einer Theorie der* Gerechtigkeit[27]: Worum geht es, wenn danach gefragt wird, ob dieses oder jenes gerecht ist oder wenn nach der Gerechtigkeit gefragt wird? Wonach wird gefragt, wenn so gefragt wird? Was oder wer wird wie und warum befragt? Was liegt darin, so zu fragen? Sind es selbstverständliche Fragen, Fragen, die sich jeder einmal stellt? Und was ist die Autorität dieser Frage selbst? Inwiefern eröffnet eine Frage, diese Frage, philosophische Überlegungen, diese philosophischen Überlegungen?

Diese Fragefamilien können weiter ausgeführt werden. „Fragen *der* Gerechtigkeit“ könnten vielleicht so formulieren werden: *Wer oder was wird in seinem Bezug zu wem oder was durch wen, wem gegenüber, warum (nach welchen Kriterien), wann, wo, wie, mit welchem Ziel und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) als gerecht oder ungerecht beurteilt?*

Ein Vorschlag für „Fragen *nach der* Gerechtigkeit“ könnte sein: *Als was wird Gerechtigkeit durch wen, wem gegenüber, warum (nach*

---

[27] Oder noch enger: Frage nach *der* Theorie der Gerechtigkeit.

welchen Kriterien), wann, wo, wie, mit welchem Ziel und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) bestimmt?
Und für „Fragen nach einer Theorie der Gerechtigkeit“: *Was wird als Theorie der Gerechtigkeit durch wen wem gegenüber, warum (nach welchen Kriterien), wann, wo, wie, mit welchem Ziel und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) ausgeführt?*
Verwendet man den Begriff der Situation als Titel für die Fragen nach dem Kontext, dem, Wo, Wann usf., so erhält, man vereinfacht:
„Fragen *der* Gerechtigkeit“: *Wer oder was wird in seinem Bezug zu wem oder was, durch wen, wem gegenüber, in welcher Situation und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) als gerecht oder ungerecht beurteilt?*
„Fragen *nach der* Gerechtigkeit“: *Als was wird Gerechtigkeit durch wen, wem gegenüber, in welcher Situation und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) bestimmt?*
„Fragen *nach der Theorie der* Gerechtigkeit“: *Was wird als Theorie der Gerechtigkeit durch wen, wem gegenüber, in welcher Situation und mit welcher Begründung (oder Berechtigung) ausgeführt?*
Die Fragen erfragen im ersten Falle Einzelfalllösungen, richtige Aussagen bzw. Systeme von Aussagen; im zweiten Fall wahre Regeln, Prinzipien oder Formeln und im dritten Fall eine wahre Lehre oder Theorie oder davon mehrere. Aussagen, Prinzipien und Theorien aber in Abgrenzung zueinander zu bestimmen bildet eine weitere Frage, eine die man der dritten allgemeinen Fragefamilie zuordnen kann.
In einem ersten Schritt wird im Folgenden besprochen: „Bezug zu wem oder was“, in einem Zweiten: „wer oder was“ und in einem Dritten: „durch wen, wem gegenüber, mit welcher Begründung“. Dies sind die Fragen nach den Subjektpositionen. In einem vierten Schritt werden Auffassungen davon „was als Gerechtigkeit bestimmt wird“ und damit zusammenhängend „was als Theorie der Gerechtigkeit expliziert wird“ idealtypisch unterschieden. So ist aufzuzeigen, welches die jeweils sichtbaren und welches die jeweils angeeigneten Subjektpositionen in bestimmten Theorien sind, mithin welches das Spektrum an jeweils anerkannten Subjektpositionen ist. In einem fünften Schritt werden „Bezüge zu(m) anderen“ herausgestellt, die in den unterschiedlichen Auffassungen zu qualifizieren sind. In einem sechsten und letzten Schritt wird dann der Frageteil „in welcher Situation“ besprochen.

2.1.1 Betroffene

Wer oder was ist diese Andere auf die Gerechtigkeit bezogen ist? Eine mögliche Deutung haben wir schon aufgezeigt: Die Andere ist Empfängerin. Empfängerinnen sind Wesen, denen ein Wohl und Weh, ein Gutes und Schlechtes zukommt, für die es einem Unterschied macht, wie es ihnen ergeht oder, enger gefasst, dass sie Güter bzw. Übel bekommen oder nicht bekommen. In traditionellen Auffassungen sind Lebewesen allgemein solche Wesen, nicht aber Kunstwerke oder die Natur. Unabhängig von den Empfängern werden Güter und Übel identifiziert und bewertet. Auch ist es unabhängig von Gerechtigkeit bestimmt, wer die Empfänger sind und was Güter/Übel sind. Gerechtigkeit ist das Ergebnis des Zukommens von Gütern und Übeln an die Empfänger oder die Bewertung dieses Ergebnisses, sie spielt selbst keine Rolle dabei, wie es Empfängerinnen ergeht.

Betrachten wir die oben eingeführten Beispielsituationen. Warum wird von einer bestimmten Verteilung, von einer gesetzeskonformen Handlung, von einer Streitschlichtung ausgesagt, sie sei ungerecht? Eine Antwort ist die, die im Fokus auf Empfängerinnen sich ausdrückt: Dass eine Empfängerin nicht bekommt, was ihr zukommt (ohne Akteursbezug) bzw. nicht gegeben wird, was ihr zukommt (mit Akteursbezug). So wird in den oben angeführten Beispielen Celina als Akteurin fokussiert, ihre Sichtweise auf die Situation, ihre Handlungsfähigkeit u. ä. betrachtet, von den Empfängerinnen und ihrer Bewertung der Situation ist nicht die Rede, auch nicht von eventuellen Interaktionen oder Beziehungen zwischen Akteurinnen und Empfängerinnen. Das Spezielle dieser Antwort ist, dass die Güter, um die es geht, extern eingeführte Größen sind, Größen, deren Bedeutung und Konstitution mit der Akteurin nichts zu tun haben, die mit der Empfängerin nichts zu tun haben. Gerechtigkeit ist bezogen auf von Akteurinnen herbeigeführte Situationen für Empfängerinnen, im Gegensatz zu Unglück, das bezogen ist auf nicht herbeigeführte Situationen. In beiden Fällen ist kein Bezug auf die Bewertung dieser Situation durch die Beteiligten vorgesehen.

Betrachtet man als angemessene Gerechtigkeitsäußerungen, nicht nur „das schadet mir“, „das ist weniger als ich brauche (oder als xy bekommen hat)“, „wenn du mich so behandelst, geht es mir schlecht“ o. ä., sondern auch , „du übergehst mich“, „ich brauche das aber für etwas anderes“, „so will ich nicht behandelt werden“ oder „das ist eine Missachtung meiner (legitimen) Wünsche“ so kommt eine andere Antwort in den Blick. Eine Antwort, die Bezug nimmt auf *Betroffene*:

Dass eine etwas, das sie für die Führung ihres guten Lebens einsetzen will oder das Teil ihres guten Lebens ist, nicht hat, obwohl es ihr zusteht (ohne Akteursbezug), bzw. nicht gegeben wird, obwohl es ihr zusteht (mit Akteursbezug). Die Formulierungen „etwas, dass sie für die Führung ihres guten Lebens einsetzen will oder dass Teil ihres guten Lebens ist“ sind vage, auf dieser Abstraktionsebene ist das unvermeidlich. Alternative Formulierungen für einen Bezug zwischen denjenigen, um die es geht und den Gütern, um die es geht, sind: Etwas, dass für jemanden etwas bedeutet, dass von ihr wertgeschätzt wird o. ä. Für das Verteilungsbeispiel durchgeführt, könnte man das so erläutern: Wird auf den Bedarf der Empfängerinnen abgehoben, spezifiziert als Hunger bei der Verteilung von Brot z.B., und eine, die als Empfängerin grundsätzlich anerkannt ist, hat den Bedarf in der spezifizierten Hinsicht nicht (keinen Hunger), dann wäre es nicht ungerecht ihr nichts von den zu verteilenden Gütern (Brot) zu geben. Diejenige, der es vorenthalten wird, braucht das zur Verteilung Anstehende, gemäß dem investierten Begriff des Bedarfs nicht, also könnte das Ergebnis für sie gleichgültig sein, und dies würde ein Begriff des Bezugs zum Anderen als Bezug zu einer Empfängerin auch ergeben: Es ist nicht ungerecht, jemandem etwas vorzuenthalten, das sie nicht braucht, weil es ihr Gutes nicht betrifft - sofern Gerechtigkeit, wie im genannten Beispiel, durch eine Formel bestimmt wird, in welcher Verteilung nach Bedarf als alleiniges Kriterium gilt. Bisher ist in dem Beispiel das zu verteilende Gut extern eingeführt als etwas, das Hunger stillt. Nun ist aber sogar ein solch spezifisches Gut wie Brot in sehr viel mehr Handlungsverläufen einzusetzen als nur zum Stillen von Hunger. Man kann es nicht nur (alleine) essen, man kann es horten, verleihen, verschenken, tauschen, mit anderen teilen, in religiösen Kulten verwenden usw. Wird anerkannt, dass das zu verteilende Gut keine starre Relation zu einer Gebrauchsweise aufweist, so wird Bedarf zu einem komplexen Begriff, in den eingeht, wofür und wozu diejenige, deren Bedarf es ist, das fragliche Gut braucht, warum sie es wertschätzt, was sie damit will. So betrachtet, geht es in Fragen des Guten nicht nur darum, was eine Empfängerin braucht oder nicht, sondern darum, was die Beteiligten davon für eine Auffassung haben, was sie brauchen oder nicht brauchen und ob sie es haben/geben/behalten wollen oder nicht. Dabei ist die zunächst paradox anmutende Aussage von Aristoteles zu beachten, dass es des Guten auch zu viel geben kann. Gemeint ist, dass man mit Gütern und Übeln gut oder schlecht umgehen kann, dass sie erst in Handlungen eingesetzt werden müssen. Eine Auffassung

des Guten ist auch eine Auffassung davon, was mit bestimmten Dingen zu tun oder zu lassen gut ist bzw. wie es gut oder schlecht ist mit bestimmten Dingen umzugehen. In traditionellen Termini gesprochen: Auffassungen des Guten beinhalten Ziele und Werte aber auch Zwecke, mithin handelnd zu realisierende wertgeschätzte Größen.

In diesem Sinne würde man es so sehen: Bestimmte Wesen, die von eine durch Gerechtigkeit zu beurteilenden Handlung betroffen sind, sind nicht nur in ihrem Guten betroffen, auch in ihrer Auffassung davon, was dieses Gute ist und was sie damit machen wollen. Im Folgenden spreche ich im weiten Sinne von „Auffassung des Guten", als nicht nur die Bewertung von Gütern und Übeln schlechthin beinhaltend, sondern auch die Überzeugungen, was mit diesen Gütern und Übeln zu tun ist, was man wie damit vollziehen kann und will, wofür man sie einsetzen kann und will, o. ä..

Eine Auffassung des Guten ist zu unterscheiden von der Auffassung davon, wem was zukommt oder zusteht, also von einer Auffassung des Gerechten. Diese Unterscheidung ist zunächst analytisch, es wird in der Frage, was gut ist ein anderer Aspekt bewertet als in der Frage, was gerecht ist. In unserem Beispiel gesprochen: Im Zuge der Spezifizierung ihrer Auffassung des Guten wird eine Betroffene nicht betrachten, ob die Auffassung, Gerechtigkeit beinhalte in Sachen Verteilung, als alleiniges Prinzip, das der Verteilung nach Bedarf, korrekt ist. Allerdings kann bei der Artikulation des eigenen Bedarfs relevant sein, ob und inwiefern andere ebenfalls ein Bedarf zuzusprechen ist. Eine Auffassung des Guten ist nicht von vornherein als unabhängig von einer Auffassung des Gerechten zu konzipieren. In den meisten Theorien der Gerechtigkeit wird die Unterscheidung zwischen Auffassungen des Guten und des Gerechten von vornherein sortal begriffen, die Fragen sind getrennt zu beantworten und sodann aufeinander zu beziehen. In unserem Beispiel gesprochen: Unabhängig davon, was jeweils als gerecht aufgefasst wird, drückt eine Auffassung des Guten aus, um was es geht, wie es der Betroffenen ergeht. Fragen nach dem Gerechten spielen in dieser sortalen Variante der Bestimmung der Unterscheidung von Auffassungen des Guten und des Gerechten keine Rolle.

Wie immer die Unterscheidung genau bestimmt wird (vgl. Kap. II für detailliertere Analysen), die Subjektposition einer Betroffenen ist von der einer Autorin von Gerechtigkeitsauffassungen zu differenzieren. In diesem Text wird analysiert, welche Implikationen die Art und Weise, wie in deliberativen Theorien die Abgrenzung des Guten und

Gerechten vollzogen werden, beinhaltet. „Auffassungen des Guten“ ist hier allgemein eingeführt, nicht ist festgelegt, welche Art von Überlegungen als konstitutiv zu zählen sind: Subjektivistische Theorien, denen zufolge solche Überlegungen subjektive Bejahungen oder Expressionen sind, zu denen mitunter auch Tiere und „unvernünftige“ Menschen in der Lage sind, sind Optionen der Spezifizierung, wie auch objektivistische Theorien, denen zufolge solche Überlegungen wahr oder falsch sein können müssen, zu denen mithin nur vernünftige Wesen in der Lage sind.

Empfänger und Betroffene sind beschreibungsabhängige Begriffe. Eine Person kann unter einer bestimmten Beschreibung von Gerechtigkeit als Empfängerin und unter einer anderen als Betroffene gelten. Wie werden Betroffene weiter qualifiziert? Betroffene sind Wesen, die Auffassungen davon haben *können*, was gut oder schlecht ist: was für sie gut oder schlecht ist und einfachhin, was gut oder schlecht ist. Je nachdem, wie man „Auffassungen“ versteht, wird die Extension dieser Wesen variieren. Eine enge Extension ist: Auffassungen sind im Modus des Sprechens und Denkens, also kommen als Betroffene nur denk- und sprachfähige Wesen in Betracht. Eine weite Extension ist: Auffassungen kann man auch Wesen zuschreiben, die relevante unterscheidende Reaktionen zeigen. In unserem Fall sind die relevanten unterscheidenden Reaktionen z. B. bezogen auf das Bewerten von Gütern oder allgemeiner dessen, was gut ist: Zeigen die Wesen durch ihre Reaktionen, dass sie abwägen wie sie Güter einsetzen – oder weniger anthropomorph formuliert, dass sie Güter unterschiedlich einsetzen, z.B. mal essen, mal als Waffe oder als Bestechungsmittel, wie z. B. manche Menschenaffen[28], dann könnten sie als Betroffene gelten.

2.1.2 Adressaten

Die Formel des Simonides sieht zwar Akteure vor, es ist aber unklar, was diese Akteure mit der Formel selbst zu tun haben (Abschnitt 1). Diese Schwierigkeit ist zu lösen, wenn man nicht nur fragt, welche Aussagen als gerecht/ungerecht oder welche Prinzipien der Gerechtigkeit die richtigen sind, sondern indem man analysiert, welche performative Rolle solche Aussagen und Prinzipien in den Kontexten in denen sie angewendet werden, spielen. Ein zentraler Sinn von Aussagen als gerecht/ungerecht in alltäglichen Situationen

---

[28] Vgl. Tomasello 2002, Waal 2008.

ist ihr Aufforderungs- oder Sollenscharakter. Mit Aussagen als gerecht oder ungerecht wird eine Adressatin angesprochen, wird gesagt, was eine Adressatin soll oder nicht soll: Sie soll so oder so (nicht) handeln, sie soll so oder so (nicht) sein o. ä. Was aber heißt „sie soll x“? Sollsätze kann man nur richten an Wesen, die in ihrem Tun, in ihrem Sein, Sollsätzen Rechnung tragen können. Eine Weise, es zu sehen, ist: Sollsätze kann man nur richten an Wesen, die eine Auffassung davon haben, was sie tun und wer sie sind. Eine Auffassung davon haben, was man tut und wer man ist: was ist das? Das Jemand-Sein, das Tun hat für den, der es ist, der es tut, eine Bedeutung, es ist nichts, was ihm widerfährt oder mit ihm passiert. In der Identitätsphilosophie, in der Handlungsphilosophie wird gestritten, wie man Identität, wie man Handeln zu bestimmen hat. Eine Antwort ist: Jemand-Sein und Handeln können Wesen, für die es ein Gutes und ein Schlechtes gibt. Also z. B. keine Thermometer, aber Füchse. Durch Begrenzung des Zugangs zum Guten oder durch Zufügung von Schlechtem können solche Wesen dazu gebracht werden, zu tun, was sie sollen. Aber was es bedeuten könnte, einen Sollsatz an solche Wesen zu richten, ist rätselhaft. Eine zweite Antwort ist: Die Handelnde braucht eine Auffassung davon, was (für sie) gut oder schlecht ist. Gemäß dieser Auffassung tut oder unterlässt sie, was ihr Gutes fördert bzw. ihr Schlechtes mindert. Wird „Auffassung des Guten“ im Sinne von: Was die Handelnde „für gut hält“ verstanden, ist es sinnlos, Sollsätze an sie zu richten. Dass sie tut, was sie für gut hält, ist sowieso gegeben, das braucht man nicht zu fordern. Wird „Auffassung des Guten“ so verstanden, dass es Beurteilungen beinhaltet, macht es erst Sinn, Sollsätze an die Handelnde zu richten. Das für die Handelnde Gute ist nicht immer das, was sie (zunächst) für gut hält. Sollsätze rufen die Handelnde dazu auf, das Gute zu realisieren, sofern es von dem abweicht, was sie (zunächst) für gut hält. Eine dritte Antwort ist: Die Handelnde hat nicht nur eine Auffassung davon, was für sie gut oder schlecht ist, auch davon, was gut oder schlecht ist. Z.B. hat sie auch einen Auffassung davon, was ihr Handeln für das Gute anderer für Auswirkungen hat und was es für einen Einfluss auf andere von ihr und andere wertgeschätzte Größen hat. Sollsätze können sich richten auf das Gute anderer und auf weitere Werte. Eine vierte Antwort ist: Die Handelnde hat eine Auffassung davon, was für sie gut oder schlecht ist, und auch davon, was ihr Handeln für Bezüge zu(m) anderen bedeutet, sie bezieht ein, dass andere auch Auffassungen des Guten haben. Nur die zweite, dritte und vierte Antwort können eine Adressatin vorsehen, die etwas

„sollen“ kann. Erst dadurch, dass eine Adressatin angesprochen wird, kann überhaupt ein Begriff von gerechtem Handeln und von gerechten Personen entwickelt werden, im Unterschied zu einem Handeln, dessen Resultate als gerecht oder ungerecht beurteilt werden. Strittig ist, wie genau man die Abgrenzungen zwischen verschiedenen Auffassungen von Handeln zu formulieren hat. Traditionell ist die Größe, an welcher sich im Handeln zu orientieren bedeutet, sich einen Reim auf das eigene Handeln zu machen, als Regel oder Prinzip bestimmt. Die Festlegung auf Regeln oder Prinzipien ist die Festlegung auf allgemeine begriffliche Größen, sie ist in der Ethik, Handlungsphilosophie und Erkenntnistheorie wesentlich kontrovers. Auf diese Debatten allgemein einzugehen ist nicht zielführend. Zu beachten ist hier, dass die Rolle einer solchen Regel oder eines solchen Prinzips je nachdem, wie man Handeln und Handelnde beschreibt, wesentlich eine andere ist. In der Beschreibung, Handelnde würde ihr Gutes zu realisieren trachten, dabei aber zuweilen zunächst nicht das Gute richtig zu identifizieren wissen, spielen Regeln oder Prinzipien eine externe Rolle. Sie geben die dem Handelnden vermeintlich fehlende Information, darüber was ihr „wahres“ Gute ist. Der Bezug der Handelnden auf die Regel ist als Befolgung oder Nichtbefolgung anzusprechen, weil die Regel nicht mit Überlegungen der Handelnden zusammenhängt. Die Handelnde ist als Befolgerin von Regeln oder allgemeiner von Aufforderungen konzipiert. In der zweiten und dritten Bestimmung von Handeln und Handelnden ist das anders. Sich einen Reim auf das eigene Handeln machen, bedeutet dort, selbst Regeln zu deuten und sich an diesen ausrichten. Solche Regeln sind nicht aufgestülpte externe Beschränkungen, sie sind Anleitungen zum Überlegen. Das traditionelle Vokabular für solche Regeln ist: Prinzipien oder Grundsätze. Strittig ist, was genau solche Prinzipien sind, an dieser Stelle reicht eine allgemeine Bestimmung: Prinzipien sind Regeln, an denen sich Handelnden im Handeln selbst orientieren können sollen, Prinzipien sind Begründungsinstanzen für Handlungen. Prinzipien richten sich an Handelnde oder spezifischer: rufen Handelnde dazu auf, bestimmte Überlegungen anzustellen und sich danach auch zu richten. Nicht dass man weiß, was richtig oder falsch ist, macht einen zu einer gerechten Person, auch nicht, dass man in bestimmten Handlungssituationen richtig handelt, sondern dass man in bestimmten Handlungssituationen aus diesem Wissen heraus richtig handelt. Prinzipien leiten darin an, was zu tun ist, nicht indem *sie* auszeichnen was zu tun richtig (oder falsch) wäre, sondern indem sie *Handelnden*

Hilfestellung in ihren Überlegungen geben, das jeweils Richtige zu treffen. Dabei werden Handelnde nicht mehr nur betrachtet, insofern durch sie herbeigeführte Resultate für Empfänger einen Unterschied machen, sondern insofern sie überlegen, welche Resultate sie herbeiführen sollen. Handelnde werden als Überlegende und aus Überlegung heraus Handelnde aufgefasst. Und solche Überlegungen sind im Prinzipienidiom in der Größe des Prinzips eingefasst. Handelnde werden als *Adressaten* von Grundsätzen konzipiert. Wie oben erwähnt, können Adressaten von Prinzipien, die sich auf das je eigene Gute ausschließlich beziehen, keine Adressaten von Gerechtigkeitsprinzipien sein. Zwar ist das je eigene Gute insofern normativ konzipiert, als es durch Prinzipien kodifizierte Gründe zu Handeln ausgedrückt wird, aber diese inhärente Normativität ist beschränkt insofern andere darin keine Rolle spielen können. Adressaten von Gerechtigkeitsprinzipien sind als Wesen eingeführt, an die es Sinn macht, normative Forderungen zu stellen, die sich auf andere beziehen. Die Unterscheidung des Guten und Gerechten wird im Prinzipienidiom anhand der Unterscheidung von Prinzipien der Gerechtigkeit und Prinzipien des Guten vollzogen. Eine wirkmächtige Ausformulierung dieser Unterscheidung ist die Kantische. Prinzipien im plural, also die vielen speziellen Prinzipien, die Handeln sollen anleiten können, sind genau dann Prinzipien der Gerechtigkeit wenn sie selbst in einem allgemeinen Prinzip gründen, bei Kant im kategorischen Imperativ. Die Rolle des einen höherstufigen allgemeinen Prinzips ist es den moralischen Willen der Handelnden auszudrücken und zugleich als Begründungsinstanz zu dienen für spezielle Prinzipien.[29] So wird eine komplexe Architektonik eingeführt, in welcher zwei Begriffe von Begründung vorkommen: Begründung von Handlungen durch spezielle Prinzipien und Begründungen von speziellen Prinzipien der Gerechtigkeit durch das eine allgemeine Prinzip der Gerechtigkeit, eine Architektonik, die für deliberative Theorien maßgeblich ist. Genauer wird auf die Frage, wie Prinzipien bestimmt werden und wie Adressaten in den Kapiteln II und IV eingegangen.

---

[29] Kants Grundsatz ist ein Grundsatz der Moral, denn Kant hat den Begriff Gerechtigkeit spezieller im politischen und juridischen Raum angesiedelt. Die Idee aber, statt einer Formel ein Prinzip zu verwenden, wurde auch auf Gerechtigkeit übertragen, z. B. von Rawls, der Gerechtigkeit, wie Kant, politisch auffasst und von Habermas, der Gerechtigkeit, anders als Kant, als Kern der Moral auffasst. Die Spezifika von Kants eigene Antworten sind hier nicht zu besprechen.

Es kann, anders als bei der formelgestützen Gerechtigkeitsauffassung, bei der prinzipiengestützten Gerechtigkeitsauffassung nicht nur (un)gerechte Ergebnisse von Taten geben, sondern auch (un)gerechte Handlungen und somit auch (un)gerechte Handelnde. Gerechtigkeit ist nunmehr an die Perspektive der Handelnden gebunden, sodass der Bezug von Handelnden zu Empfängerinnen oder Betroffenen als etwas, das von Handelnden selbst gestiftet wird, in Fragen nach dem Gerechten thematisch werden kann. Da die Perspektive der Handelnden beachtet wird, kann unterschieden werden zwischen irrtümlichen Hervorrufungen von negativen Resultaten für Empfängerinnen und ungerechten Handlungen; z. B. indem aufgezeigt wird, dass inkriminierte Handelnde von den relevanten Gerechtigkeitsprinzipien keine Kenntnis haben und auch keine Kenntnis haben können o.ä.

Zu den Fragen nach dem Gerechten, die durch die Auffassungen, die in Abschnitt 1 geschildert wurden, ausgeblendet wurden, gehören: „Durch wen, wem gegenüber und mit welcher Begründung“ werden Gerechtigkeitsaussagen gemacht. „Durch wen?“ kann im einfachsten Fall mit Betroffenen beantwortet werden und „Wem gegenüber“ mit Adressaten, es können aber auch Dritte, unbeteiligte Personen einbezogen werden. „Mit welcher Begründung“ kann gemeint sein im Sinne einer Einlösung eines Geltungsanspruchs, aber auch im Sinne einer strategischen Absicht. Werden nicht nur Gerechtigkeitsaussagen betrachtet, sondern auch die Sprechakte, in denen diese vorkommen, kann thematisch werden, welche Bedeutung solche Aussagen in diskursiven Zusammenhängen haben können. „Das ist ungerecht“ kann als Ausdruck des Vernunftsvermögens desjenigen, der den Ausdruck gebraucht, aufgefasst werden, oder auch als eine Kommunikation zur Lösung eines Konflikts oder zur Wiederherstellung einer gestörten Beziehung verwendet werden. Aber auch zur Durchsetzung der Interessen der Sprecherin.[30] Diese Aspekte sind in den oben eingeführten traditionellen Beispielanalysen ausgelassen. Sie sind aber auch in prinzipiengestützten Ansätzen aus den zur Gerechtigkeit zugehörigen Problemen ausgeschlossen, in denen lediglich die Subjektpositionen der Adressaten und evtl. der Betroffenen berücksichtigt werden. Denn als ein Thema der

---

[30] Siehe dazu insbesondere die Analyse von Sprechakten in Austin 1962 und daran anschließend in Habermas 1981, Band 1.

Gerechtigkeit, also als ein Thema das betrifft den Bezug zu(m) anderen, ist es gerade ausgeblendet. Es gilt als eine Frage der Theorie der Gerechtigkeit (der der Moral oder der Handlungstheorie oder was auch immer) aber nicht der Gerechtigkeit. Und es ist als ein Problem der Theorie schon immer als gelöst vorauszusetzen, wenn konkrete Fragen, nach Handlungsprinzipien anstehen. Adressaten von Prinzipien sind Wesen, die sich zwar fragen, welches die richtigen Prinzipien sind, nicht aber welches die richtige Begründungsinstanzen solcher Prinzipien sind, mithin nicht, was richtig und falsch überhaupt bzw. was Gerechtigkeit bedeutet. Um die Frage nach der Begründung als eine der Frage nach dem Gerechten zu begreifen, sind auch Fragen nach der Auffassung der Gerechtigkeit zu fokussieren, mithin die Subjektposition der Autorin von Auffassungen allgemein vorzusehen.

2.1.3 Autoren

Aussagen und Prinzipien haben Autoren. Diese können, müssen aber nicht als Betroffene oder Adressatinnen eine spezielle Rolle in einer herausgehobenen Gerechtigkeitssituation spielen. In ihrer Qualität als Autoren thematisieren Personen Fragen wie die, welcherart Gerechtigkeitsbegründungen sind, was Gerechtigkeit überhaupt ist, aber auch was Bewertungen sind, ob es Gott gibt und was das bedeutet, dass wir solche Fragen stellen können. Der Begriff der Autorin wird hier sehr allgemein verwendet, streng genommen sind auch Betroffene und Adressaten Autoren, allerdings auf bestimmte Rollen festgelegte Autoren, nämlich als Autorin von Überlegungen zum eigenen Guten bzw. zum eigenen Handeln. Autoren allgemein sind insbesondere auch Autoren von Gerechtigkeitsaussagen und Prinzipien. Reale Personen können alle drei Subjektpositionen zugleich einnehmen, also sinnvoll als Adressaten, Betroffene und Autoren zugleich charakterisiert werden. Auch Autoren von Gerechtigkeitsaussagen können in Bezügen zu Adressaten und Betroffenen der Gerechtigkeit stehen, z. B., indem sie Gerechtigkeitsaussagen an sie adressieren, indem sie Gerechtigkeitsaussagen sie betreffend in bestimmten Kontexten einbringen. Wie noch aufgezeigt wird, ist es ein zentrales Merkmal deliberativer Ansätze, dass sie diese Bezüge thematisieren. Autoren können nur Wesen sein, die denken und sprechen können, mithin ist diese Subjektposition, wie die der Adressatin, und anders als die der Betroffenen, notwendig in ihrer Extension eingeschränkt.

2.1.4 Subjektpositionen

Zusammenführend kann man sagen: Der Begriff der Betroffenen beinhaltet Personen als Wesen, die eigene Auffassungen ihres Guten haben können. Der Begriff der Adressatin beinhaltet Personen als Wesen, die selbst Regeln deuten und ihr Handeln an diesen ausrichten können. Der Begriff der Autorin beinhaltet Subjekte als Wesen, die eine eigene Sichtweise auf sich selbst und die Welt haben können – eigene Auffassungen über das Gute, das Gerechte, aber auch über Gott, die Natur, die Geschichte usw. In Termini von Überlegungen ist bündiger auszudrücken, worauf es ankommt: *Betroffene stellen eigene Überlegungen zu ihrem Leben an, Adressaten zu ihrem Handeln und Autoren zu allem Möglichen, insbesondere auch dazu, was es bedeutet, Überlegungen zu ihrem eigenen Leben und Handeln anzustellen*. Wesen die als Betroffene und Adressaten zugleich charakterisiert werden, kann man, die Merkmale zusammenführend, als Wesen bezeichnen, die *ihr Leben selber führen* können. Autoren sind sie darüber hinaus insofern sie nicht nur ihr Leben führen sondern auch über alles mögliche nachdenken können, eingeschlossen, dieses ihr Führen ihres Lebens.

Zu beachten ist, dass die Begriffe der Betroffenen und der Adressatin nicht handlungsphilosophisch bestimmt sind, es geht in der Differenz der genannten Subjektpositionen nicht um Momente im Willensbildungsprozess. Im traditionellen handlungsphilosophischen Vokabular könnte man denken, Betroffene würden Ziele und Werte auszeichnen, Adressaten würden Zwecke im Handeln aus festgelegten Zielen und Werten auszeichnen. Dabei würde sozialphilosophisch verhandelt, wie der Auszeichnungsprozess sich vollzieht, ob als Wahlhandlung oder als Affirmation tradierter Wertschätzungen oder als begründete Beurteilung. Betroffene und Adressaten sind als Autoren von Überlegungen in bestimmten sozialen Positionen so allgemein eingeführt, dass handlungs- und sozialphilosophische Festlegungen über Willensbildungsprozesse vermieden werden.

Sind Theorien der Gerechtigkeit zu vergleichen, so ist eine wichtige Frage: Welche Subjektpositionen werden beachtet und warum. Das Spektrum an verschiedenen Auffassungen der Gerechtigkeit wird von unterschiedlichen Theorien jeweils anders bestimmt. Manche Auffassungen werden als konkurrierende anerkannt, andere nicht. Und dies hängt damit zusammen, welche Subjektposition jeweils zählt. Man könnte denken, deliberative Theorien fokussieren, wie andere Kantische Theorien auch, Wesen, die ihr Leben selber führen können,

mithin bedürfen sie der Subjektpositionen der Betroffenen sowie der Adressatin. Dem ist aber nicht so, wie in diesem Text zu zeigen versucht wird. Deliberative Theorien bedürfen zusätzlich der Subjektposition der Autorin, um sinnvoll expliziert werden zu können. Festlegungen zu Subjektpositionen sind enthalten in mitunter expliziten meist aber impliziten Auffassungen davon, was überhaupt Ethik und Gerechtigkeit sind.

2.1.5 Auffassungen von Ethik und von Gerechtigkeit

Ethisch im allgemeinen Sinne nennt die Tradition bestimmte Aussagen und Prinzipien der Gerechtigkeit. Weisen der Bestimmung des Ethischen wirken sich wesentlich auf Bestimmungen von Gerechtigkeit aus. Und Weisen der Bestimmung des Ethischen sind abhängig von Weisen der Bestimmung überhaupt. Ethische Aussagen sind ein spezieller Typ von Aussagen. Zentral für die traditionelle Sichtweise ist, die Bedingungsverhältnisse so und nicht andersherum zu fassen. Diesen Komplex: Weisen der Bestimmung des Ethischen und ihre charakteristische Verknüpfung mit Weisen der Bestimmung überhaupt, nenne ich im Folgenden *Auffassungen von Ethik*. Nicht möglich ist es in diesem Text, allgemein Auffassungen von Ethik in ihrer (auch: philosophischen) Bedeutung ausführlich zu besprechen, geschweige denn Weisen der Bestimmung überhaupt. Es werden im Folgenden Auffassungen von Ethik und Gerechtigkeit schematisch und allgemein unterschieden, zunächst traditionelle Auffassungen und dann solche, derer deliberative Theorien der Gerechtigkeit bedürfen. Der Anspruch ist dabei nicht, diese vollständig darzulegen, wie auch immer das genau gehen sollte. Auch ist klar, dass es sich um Schematisierungen und mithin um Vereinfachungen handelt: Philosophische Theorien müssen zugerichtet werden, um jeweils in das Schema eingepasst zu werden. Im Blick auf zentrale Debatten der Gegenwart sind es aber, so weit der Anspruch, dennoch sprechende Unterscheidungen, d. h. solche, in denen sich viele Gegenwartstexte sollten interpretieren lassen, wie in Kapitel II versucht wird vorzuführen.

2.1.5.1 Einführendes zur Begrifflichkeit

Geht man von Äußerungen des Typs, „das ist (un)gerecht“ aus, ist nächstliegend die Frage: „Wovon handeln diese Äußerungen?“ Man kann die Frage als eine verstehen, die eine naive Analogie sprachlicher Prädikate ausdrückt: „Das ist ein Tisch“ handelt von Tischen, also muss doch „das ist (un)gerecht“ auch von etwas

handeln. Die unmittelbare Antwort lautet etwa: von gerechten oder ungerechten Zuständen oder Prozessen in der Welt. Und diese Zustände oder Prozesse zusammengenommen (was immer damit gemeint sein mag) heißen: Gerechtigkeit. Eine andere Antwort ist: von Meinungen, Überzeugungen oder Wissen über Zustände von etwas oder Prozesse in etwas. Und diese Meinungen oder Überzeugungen zusammengenommen heißen: „Gerechtigkeit". Unterschieden wird so zwischen einer Deutung von „Gerechtigkeit" als etwas, Zustand von etwas oder Prozess in etwas, das *ist*, und einer Deutung als Meinung über oder Überzeugung von etwas, Zustand von etwas oder Prozess in etwas. Ich nenne die erste Deutung eine *ontologische* Auffassung von Gerechtigkeit und die Zweite eine *epistemische*.[31] Diese beiden Deutungen sind die traditionellen, in ihnen sind Äußerungen des Typs „das ist ungerecht" als Aussagen, nicht als performative Äußerungen, verstanden. Sie unterscheiden sich darin, ob sie Gerechtigkeit begreifen als ein Sein oder als ein Wissen, das in der Aussage zum Ausdruck kommt. Auffassungen von Gerechtigkeit, die in deliberativen Theorien gebraucht werden, sind darauf angewiesen Äußerungen als Sprechakte, als Teil diskursiver Praktiken zu verstehen. Sie können *diskurspragmatisch* heißen. Zu diesen Auffassungen unten, i.e. in Abschnitt 2.1.5.5 mehr, im Folgenden zunächst zu den traditionellen Positionen.

Im Rahmen der ersten, der ontologischen Deutung, ist die naheliegende nächste Frage: Was ist dieses etwas? Von was für Zuständen oder Prozessen ist da die Rede? Grundlegend ist in der Tradition die erläuterungsbedürftige Unterscheidung zwischen Natur einerseits und Kultur oder Norm andererseits. Zwei Antworten sind also: Dieses etwas sind Zustände oder Prozesse der Natur einerseits bzw. der Kultur oder gesetzte, gemachte, normierte Zustände oder Prozesse andererseits. Mithin kann man einen ontologischen Naturalismus von einem ontologischen Kulturalismus oder Normativismus unterscheiden.

---

[31] Wie auch schon in Abschnitt 1.1. oben. Diese Titel sind genauso wie, die im weiteren noch einzuführenden, schon in der Tradition vergeben und missverständlich. Vielleicht wäre es auch ein besserer Schachzug, diese Titel zu lassen und ein völlig neues Vokabular einzuführen oder nur technische Bezeichnungen zu verwenden. Ich schwanke beständig, ob es besser ist, sprechende aber missverständliche Titel zu verwenden oder neutral technische. Hier ist ein Versuch, die erste Option zu realisieren.

Im Rahmen der zweiten, der epistemischen Deutung hingegen ist die naheliegende nächste Frage: Was ist dieses Wissen, wie liegt es vor und wie ist es von Nicht-Wissen zu unterscheiden? Wie ist dieses Wissen möglich? Wie hängen Wissen und Zustände von etwas oder Prozesse in etwas zusammen? Weniger grundlegend in der Tradition, uns Heutige jedoch geläufig ist die Unterscheidung zwischen einer Auffassung von Wissen, die vorsieht, dass etwas abgebildet oder extern beschrieben wird, und einer Auffassung, die vorsieht, dass etwas allererst als etwas (mit)konstituiert wird, um es zu einem Wissenskandidaten zu machen. Man kann die erste Seite der Unterscheidung *naturalistisch* und die Zweite *normativ* nennen.

In der philosophischen Literatur sind „Naturalismus“ und „Normativismus“ Titel, die für sehr Unterschiedliches stehen. Von Kants Auffassung, der Naturalismus sei der Versuch, durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft erkennen zu wollen, also „bloße Misologie, auf Grundsätze gebracht“[32], über Rortys „I shall define `naturalism´ as the view that anything might have been otherweise, that there can be no conditionsless conditions“[33] bis zu Quines „The world is as natural science says it is“[34] ist der Weg weit. Im „Common-Sense“-Sinne, dass alles mit natürlichen Dingen zugeht, ist der „Naturalismus“ heute sehr verbreitet. Hierbei wird vor allem abgegrenzt religiöses oder magisches Wissen bzw. die entsprechenden Praktiken: „Es gibt keine Gespenster“, bringt Rorty diese Anschauung auf den Punkt.[35] Gegenwärtig ist Naturalismus auch ein Titel, der in den Feuilletons und anderswo für Positionen vergeben wird, die „Geist auf Gehirn“ zurückführen wollen (als eine Formulierung, die ganz verschiedene Ausführungen zulässt). „Normativismus“ ist ein neuerer Begriff. „Normativ“ wird sowohl im Sinne von ethisch oder politisch, ja als allgemeinster ethischer Begriff verwendet, als auch wörtlicher im Sinne von: Es sind Normen involviert. In dieser Bedeutung kann von Begriffen überhaupt gesagt werden, sie seien normativ, wenn festgelegt wird in Begriffen spielen Normen (allgemeiner: Regeln) eine Rolle bzw. mit Kant, Begriffe seien Normen (oder Regeln). Im ethischen Sinne wird „normativ“ zuweilen

---

[32] Kant 1974, B883.

[33] Rorty 1991, 55.

[34] Quine 1992. Siehe auch Hartmann und Janich 1996; Keil und Schnädelbach 2000b zum Überblick und Keil und Schnädelbach 2000a für verschiedene Beiträge.

[35] Siehe Rorty 1981, 419.

abweichend durch seinen Handlungsbezug bestimmt, nicht dadurch, dass Normen eine Rolle spielen, also gleichbedeutend mit „praktisch“. Die Abgrenzung von allgemeiner Normativität und ethischer Normativität ist eine zentrale Aufgabe des Normativitätsdiskurses, eine Aufgabe die, wenn sie überhaupt angegangen wird, typischerweise vonseiten allgemeiner Normativität aus angegangen wird.[36] Es scheint durchaus ein Nachteil der genannten Ismen, Naturalismus und Normativismus, dass sie so vielfältig verwendet werden. Es wird deshalb im Folgenden versucht, deutlich zu machen, wie sie genau hier eingesetzt werden.

Insgesamt werden vier Familien traditioneller Auffassungen hier unterschieden, zwei *ontologische Familien von Auffassungen*: Naturalismus der Natur und Normativismus der Norm oder der Kultur; und zwei *epistemische Familien von Auffassungen*: Naturalismus der Naturwissenschaften (oder allgemeiner methodischer Naturalismus) und methodischer Normativismus oder Kulturalismus. Familien von Auffassungen deshalb, weil sie allgemein charakterisiert werden, sodass jeweils eine Vielfalt an weiteren Festlegungen nötig ist, um daraus bestimmte Auffassungen zu gewinnen.

Grundsätzlich sind zwei theoriestrategische Optionen zu beachten: *Monistische Theorien* sind solche, die für alles, das es gibt (in ontologischen Varianten) oder für alles, das man wissen kann (in epistemischen Varianten) je nur eine der Auffassungsfamilien akzeptieren, also entweder die naturalistische oder die normative. Zwei einfache Beispiele. Erstens: Wird Gerechtigkeit zur Ordnung der Kultur gezählt, dies in einer ontologischen Theorie, die nur der Ordnung der Natur Realität zuerkennt, so gibt es Gerechtigkeit (eigentlich) nicht. Zweitens: Wird Gerechtigkeit als normativ angesehen, dies in einer epistemischen Theorie, die nur einen naturalistischen Weltzugang akzeptiert, so ist Gerechtigkeit nicht erkennbar (wissbar, aussagbar). *Dualistische Theorien* hingegen sind solche, die jeweils beide Positionsfamilien, die naturalistische und die normative, akzeptieren, bezogen auf einen je unterschiedlichen Gegenstandsbereich. Im Folgenden soll das Vokabular so erläutert werden, dass seine Bedeutung für den Zweck einer Analyse verschiedener Theorien der Gerechtigkeit hinreichend klar wird.

---

[36] So bei Brandom, vgl. Brandom 1994, Kapitel 2,3 und 4.

2.1.5.2 Naturalismus der Natur versus Normativismus der Norm

Der Titel *Naturalismus der Natur* bezeichnet eine Familie von Auffassungen von Ethik, die bestimmte Dinge oder Ordnungen der Dinge als Natur oder Naturphänomene begreifen, während der Titel *Normativismus der Norm oder der Kultur* eine Familie von Auffassungen von Ethik benennt, die für bestimmte Dinge oder Ordnungen der Dinge die Involviertheit von Normen bzw. Kulturleistungen behauptet.

Naturalismen der Natur können natürliche Dinge abgrenzen von kulturellen bzw. menschlichen Normen gehorchenden Dingen oder auch von metaphysischen bzw. transzendenten Dingen. Normativismen der Norm können Kulturdinge von „natürlichen“ oder auch von metaphysischen bzw. transzendenten Dingen abspalten. Beide Positionen also können negativ bezogen sein auf ein transzendentes Jenseits der Natur bzw. der Kultur, dies macht nicht den Unterschied zwischen ihnen aus, auf den es hier ankommt.

Was jeweils als „Dinge“ bzw. „Ordnung der Dinge“, „Natur“ bzw. „Kultur“ gilt, muss spezifiziert werden, um einen klaren Begriff dieser Titel zu erhalten. Ein Ding kann als Zustand der Welt oder Seele bzw. als Prozess in der Welt oder der Seele – oder was immer – festgelegt werden. Aussagen überhaupt oder speziell Gerechtigkeitsaussagen haben den Sinn, über eine Ordnung der Welt, der Seele oder der Gerechtigkeit etwas auszusagen, paradigmatisch, ob diese realisiert ist oder (noch) nicht. Typische Charakterisierungen einer solchen Ordnung, bezogen auf Gerechtigkeit, sind: Harmonie oder Gleichgewicht von etwas, z. B. der Säfte des Körpers oder der Kräfte der Seele oder der Teile des Staates. Gerechtigkeit *ist* die, oder besteht in der, Harmonie, Symmetrie oder Gleichgewicht von etwas. In diesem Sinne ist es sinnvoll, davon zu sprechen, dass Gerechtigkeit herrscht oder (noch) nicht herrscht, dass Gerechtigkeit ist oder (noch) nicht ist. Nicht so naheliegend sind Formulierung wie die, dass Gerechtigkeit etwas verlangt: Ein So-Sein kann nichts verlangen. Man könnte denken, diese Position ist aus Philosophie und Alltagssprachgebrauch verschwunden. Für bestimmte Teile der (akademischen) Philosophie mag das sein, in der Theologie scheint es mir weniger klar und im Alltagssprachgebrauch noch weniger, da geläufig harmonische Zustände als Gerechtigkeitszustände angesprochen werden.

Normativismus der Kultur und Naturalismus der Natur sind nicht notwendig darauf festgelegt, etwas könne nicht sowohl Natur als auch Kultur sein, Natur und Kultur können auch Aspekte von etwas bezeichnen oder Modi (wie Spinoza sagen würde). Monistische Theorien sind von vornherein unplausibel, wenn sie den jeweils zum einzig (eigentlich) Seienden geadelten Bereich eingeschränkt bestimmen. Wenn sie also einen Naturalismus der Natur vertreten und dabei Natur als Inbegriff alles Unberührten, Unverfügbaren, Geschehenen o. ä. bestimmen. Ein Problem ist dann nämlich, dass geläufig bestimmte Dinge als natürlich und andere als künstlich/kulturell angesprochen werden. Also müssen die Theorien gegen den Sprachgebrauch zeigen, dass dem jeweils geadelten Bereich auch Dinge zugehören, die ihm alltäglich nicht zugerechnet werden. Ein Naturalismus der Natur muss z. B. zeigen, dass das, was üblicherweise als künstliches Ding zählt, wie ein vom Parlament verabschiedetes Gesetzespaket, gegen den Anschein doch Natur ist. Theorien mit solchen eingeschränkten Bestimmungen führen leicht zu generellem normativen Skeptizismus: Normen oder Gesetze gehören nicht zur Natur, also gibt es sie gar nicht, es sind etwa irrelevante Hirngespinste o.ä.. Weniger Schwierigkeiten machen da dualistische Theorien, die auch historisch gesehen häufiger vertreten wurden.[37] Ob Gerechtigkeit, Politik und Ethik als Ordnungen der Natur oder der Kultur anzusehen sind, ist eine der Fragen, mit der die Philosophie im antiken Griechenland angehoben hat. Die Bestimmung der Unterscheidung in Natur und Kultur ist bei Aristoteles die des Unveränderlichen und des Veränderlichen.[38] In neueren Ansätzen wird das Reich der Ethik, Politik oder Gerechtigkeit durch deren Handlungsbezug gegen das Reich der Natur abgegrenzt, eine Bestimmung, die enger ist als die Aristotelische, insofern ethisches Denken oder ethische Überlegungen selbst nicht mehr zum normativen Bereich hinzugezählt werden.

---

[37] Und auch im Zuge der Kritik am epistemischen Idiom wieder verstärkt vertreten werden: Eine gewisse Unschuld der Dinge wieder freizulegen ist ein Motiv des amerikanischen Pragmatismus, von Heidegger oder Wittgenstein, das auch heute noch wichtig ist. Habermas „schwacher Naturalismus“, den er mit Deweys Naturalismus im Sinne der Affirmation des evolutionstheoretischen Paradigmas in Abgrenzung zur religiösen Schöpfungsgeschichte erklärt, könnte man in meinem Sinne als Naturalismus der Natur auffassen. Vgl. Habermas 2005.

[38] Aristoteles, NE Buch VI.

2.1.5.3 Epistemischer Naturalismus versus epistemischer Normativismus

Das Thema epistemischer Auffassungen ist Wissen und Erkennen. Die Bestimmung von Varianten epistemischer Naturalismen bzw. Normativismen bringt charakteristische Schwierigkeiten mit sich. Eine hinsichtlich der Auffassungsfamilien neutrale Bestimmung ist nur um den Preis zu haben, dass sie sehr allgemein, recht äußerlich und einigermaßen vage ist. Ein solcher Versuch ist: Der epistemische Naturalismus bezeichnet eine Familie von Positionen, die ethische Erkenntnis oder ethisches Wissen als *angemessene Beschreibung oder Abbildung* von Gegebenem - paradigmatisch unter dem Titel Natur - auffassen, während der epistemische Normativismus oder Kulturalismus eine Familie von Positionen benennt, die ethische Erkenntnis oder ethisches Wissen als *richtige Beurteilung oder Bewertung* von Aufgegebenem - typischerweise unter dem Titel Kultur - auffassen. Was aber bedeutet die Beschreibung von Gegebenem im Kontrast zu Beurteilung von Aufgegebenem? Und was haben Normen, was hat Natur damit zu tun?

Konkretere Bestimmungen brauchen Erläuterung. Unter den vielen Optionen der Erläuterung, die in der Philosophiegeschichte erarbeitet wurden, wird hier keine bestimmte eingesetzt. Oben wurde schon betont, die hier einzuführenden Auffassungen, die traditionellen Theorien, wie die neuen, seien allgemeine Konstrukte oder Zusammenfassungen, keine Interpretationen bestimmter philosophischer Werke. Eine Ausbuchstabierung also von epistemischen Auffassungen ist: Der epistemische Naturalismus bezeichnet eine Familie von Auffassungen, die davon ausgehen, dass Erkenntnis oder Wissen *unabhängig von uns* als erkennenden Wesen sind. Während der epistemische Normativismus oder Kulturalismus eine Familie von Auffassungen benennt, die Erkenntnis oder Wissen als *abhängig von uns*, als erkennenden Wesen, auffassen. Die Ausdrücke „(un)abhängig von uns“ sind allerdings mindestens zweideutig: Abhängig oder unabhängig kann heißen, von unseren je konkreten Setzungen, unserem Denken, Wünschen, Handeln und Wollen abhängig oder unabhängig, oder es kann heißen, von uns überhaupt, von unseren Vermögen, Handlungsvermögen, Erkenntnisvermögen und/oder Wahrnehmungsvermögen usf., abhängig oder unabhängig. Und auch diese Erläuterungen sind weder eindeutig formuliert noch klar. Der darin arbeitende Unterschied zwischen etwas, das von uns beeinflusst werden kann, und etwas, das

nicht beeinflusst werden kann, ist notorisch schwer zu klären – genauso wie die Redeweise von Vermögen sowie von „uns“. Im Unterschied zu ontologischen Positionen aber sind zu unterscheiden: Die konkreten Erkenntnisakte einzelner und die Konstitution des zu erkennenden überhaupt durch eine Gemeinschaft erkennender Wesen. Beides kann abhängig oder unabhängig sein von uns. Im epistemischen Naturalismus ist beides unabhängig, im epistemischen Normativismus ist beides abhängig. Aber in einem je verschiedenen Sinne. Im epistemischen Normativismus sind je konkrete Wissensrelationen ein von uns zu beeinflussender Prozess: Denken, Erkennen und auch Handeln sind Vollzüge, die von uns zu beeinflussen sind, wir können uns irren. Die Gültigkeit aber dieser je konkreten Erkenntnisakte ist nicht vom erkennenden Subjekt abhängig, sondern vom gemeinschaftlich mit anderen konstituierten, zu erkennenden Objekt. Die notorischen Schwierigkeiten, diese Thesen zu klären, können hier in ihrer allgemeinen Form nicht weiter analysiert werden. Wichtig ist, dass epistemisch normative Auffassungen Kantischen Typs, genauso wie epistemisch naturalistische Auffassungen, darauf aus sind, Wissen als objektives Wissen vom je konkreten Denken, Handeln, Wünschen und Wollen einzelner oder kollektiver Erkenntnissubjekte nicht zu beeinflussen zu bestimmen. Im Gegenteil, auch von unserem je konkreten Denken, Handeln, Wünschen und Wollen können wir objektives Wissen erlangen. Was hat aber diese Erläuterung mit Normen oder Natur, mit normativen oder naturalistischen Größen zu tun?

Zunächst zum Titel „normativ“. Eine zentrale Kantische Weichenstellung ist[39]: Begriffe sind Regeln, und zwar Regeln, die festlegen was gedacht, was getan werden soll. Epistemisch normative Theorien nehmen an: Normativität im Sinne von Regelgeleitetheit ist jeder Erkenntnis eingeschrieben. Solche Regeln sind Konstitutionsbedingungen von Erkenntnis überhaupt. Konkretes Denken und Handeln sind Prozesse, in denen diese konstitutiven Regeln angewendet werden, diese müssen in konkreten Situationen gedeutet werden. Das zu Erkennende, das zu Wissende wird demnach als Aufgegebenes, nicht als von sich aus Gegebenes angesprochen. Regeln werden auch als Normen bezeichnet, wenn darauf verwiesen

---

[39] Die auch von Autoren wie Robert Brandom übernommen wird, die Kants inhaltlicher Positionierung für einen transzendentalen Idealismus ablehnend gegenüberstehen, Brandom 1994, S. 8.

werden soll, dass diese Regeln selbst Konstitutionsbedingungen unterliegen und nicht wiederum naturgegeben sind, sondern dass sie wie immer instituiert sind, etwa sozial oder allgemeiner: sprachlich. Eine bestimmende Frage für Auffassungen, die solcherart „normative“ Größen vorsehen, ist demnach die, wie die investierten konstitutiven Regeln selbst ausgezeichnet sind. Eine Teilfrage dessen ist, welches ihre Quelle ist, und eine andere ist, wie sie begründet sind. Zur ersten Frage sind die traditionellen Optionen die, dass es Festlegungen in der Sprache oder unseres psychophysischen Apparates sind. Ist die Antwort gegeben, konstitutive Regeln unseres Erkennens seien in unserem psychophysischen Apparat realisiert, gewissermaßen festverdrahtet, so impliziert die These, Erkenntnis sei zugleich von uns abhängig und von unserem konkreten Denken, Handeln, Wünschen und Wollen nicht zu beeinflussen, so etwas wie, dass unser psychophysische Apparat unsere Wahrnehmungs- und Denkmuster vorgibt, nicht aber die konkreten Wahrnehmungen und Denkprozesse. Der Unterschied zwischen Mustern und konkreten Inhalten ist ein von der Theorie vorzugebender, sein Status als Wissenskandidat ist mithin prekär. Ein Verweis auf die natürliche Gegebenheit dieses Apparates lässt diese Position in eine epistemisch-naturalistische umschlagen. Die Frage nach der Begründung dieser Regeln erübrigt sich. Was die zweite Antwort, es seien Festlegungen in der Sprache, mithin von uns gesetzte, soziale Festlegungen, bedeutet, hängt von der vertretenen Sprachphilosophie ab. Eine allgemeine Charakterisierung ist: Es sind soziale Festlegungen der Sprache, die einen tiefen Sitz in unserer Praxis des Denkens und Sprechens haben, nicht von uns (einfach) zu ändern, wie Verkehrsregeln (die auch schon nicht einfach zu ändern sind). Wie solche Festlegungen instituiert sind, wird je nach Theorie unterschiedlich expliziert, darauf ist hier nicht einzugehen. Wird die Verankerung von Normen in bestimmten kulturellen Kontexten betont, werden solche Positionen typischerweise unter dem Titel Kulturalismus zusammengefasst. Wird ein Konstruktionsprozess expliziert, der zu den entsprechenden Normen führt, spricht man eher von einem Konstruktivismus. Werden die Normen als durch bestimmte höherstufige Prinzipien oder Grundsätze abgeleitet angesehen, wird hingegen eher von Rationalismus oder Intellektualismus gesprochen.

So weit sind allgemeine erkenntniskonstitutive Normen thematisiert. Ethische Normen und Normen der Gerechtigkeit werden im traditionellen Problemverständnisses als bestimmte Normen qualifiziert: als für die praktische Seite des Menschen zuständige

Normen, also für das Veränderliche oder für Handlungen relevante.[40] In Bezug auf ethische Gegenstände ist also im epistemischen Normativismus eine *doppelte Normativität* zu gewärtigen: die für alle Gegenstände einschlägige, die Gegenstände zu Gegenstände unserer Erkenntnis macht und die ethische, die Gegenstände zu Gegenständen unseres Handelns oder Veränderns von Welt macht. Z. B. unterliegt das Erkennen eines Menschen einer solchen doppelten Normativität, also der Normen die ein Wesen als Mensch identifizierbar sein lassen und der Normen die regeln, wie ein Mensch zu behandeln ist. Um zu unterscheiden zwischen Bestimmungen, die explizit ethische Bewertungen beinhalten, von solchen, die das nicht tun, nenne ich im Folgenden erstere *epistemisch-ethisch-normative* Bestimmungen.

Quellen der Regeln oder Normen, die in Erkenntnisprozessen involviert sind, werden in alternativen epistemisch-normativen Theorien unterschiedlich bestimmt, habe ich oben geschrieben. Als grundlegend wurden die beiden Optionen herausgestellt: der psychophysische Apparat von uns als erkennenden Wesen oder unsere Sprache. Ist die zweite Antwort gegeben, so kann die für die Ethik zentrale Frage danach, was diese Regeln begründet, gestellt werden. Bekanntlich ist sie bei Kant einigermaßen unbefriedigend mit einem Faktum der Vernunft beantwortet. Sicherlich ist dies einer der Gründe für seine Nachfolger, seine Theorie weiter zu entwickeln, jedenfalls einer der Gründe für Habermas, Scanlon und Rawls. Diese Frage aber nach einer Begründung der konstitutiven Regeln unserer ethischen Auffassungen beinhaltet eine wichtige Festlegung epistemisch-normativer Positionen, die Festlegung auf eine komplexe Begründungsarchitektonik (wie ich es nenne), in welcher der Begründungsbegriff zweifach vorkommt: Begründung von konstitutiven Regeln und Begründung spezieller Regeln oder, allgemeiner gesagt, spezieller Größen.

Dass es Kant gelungen ist, diese Spannung zwischen „abhängig von uns“ und „nicht zu beeinflussen von unserem je konkreten Denken, Handeln, Wünschen und Wollen“ kohärent aufzulösen, wurde und wird von vielen Philosophen bestritten. Ganz grob kann man drei Reaktionen auf die wahrgenommene Problemsituation unterscheiden: Erstens vermeintlich bessere Lösungen, diese Spannung aufzulösen;

---

[40] Bei Brandom z. B. sind ethische Normen diejenige, die für Handlungen, mithin bei ihm für Ausgänge sprachlicher Züge einschlägig sind. Vgl. Brandom 1994, Kapitel 4.

zweitens die Kantische Problemexposition zu akzeptieren, nicht aber seine Lösung und daraus skeptische Konsequenzen zu ziehen; drittens die Ausgangsprobleme anders zu stellen und anders zu beantworten. Diese drei Reaktionstypen (die man aus purer Lust an - vermeintlich sprechenden - Titeln, als den reformerischen, den resignativen und den revolutionären ansprechen kann), sind nur idealtypisch zu unterscheiden: Verschiedene postkantische philosophische Ansätze im Hinblick auf diese Unterscheidungen zu bestimmen, ist nicht nur nicht leicht, sondern auch von vornherein als Vereinfachung anzusprechen. Einige Philosophien des späten 19. und des 20. Jh. sind eher den dritten Typ zuzuordnen, versuchen mithin, die Probleme des epistemischen Paradigmas weniger zu lösen als aufzulösen, z. B. der amerikanische Pragmatismus, Wittgensteins oder Heideggers Denken. Charakteristisch schwierig ist aber, dies zu tun, ohne dem epistemischen Skeptizismus zu verfallen. Der epistemische Normativismus hat eine bestimmte Form des Skeptizismus hervorgerufen und ruft ihn noch heute hervor, ein Skeptizismus, der auch in der Ethik relevant ist, da er auch dort die Möglichkeit objektiven, mithin für alle verbindlichen, Wissens bezweifelt: Erkenntnis bedarf konstitutiver Regeln, und diese sind beliebige Setzungen, entweder durch Einzelne oder durch wie immer ausgezeichnete Gemeinschaften. Ein starkes Motiv für den epistemischen Naturalismus, auch in der Ethik, scheint die Hoffnung zu sein, gar nicht erst in die Schwierigkeiten zu geraten, die dem epistemischen Skeptizismus Nahrung geben. Auch die hier interessierenden deliberativen Theorien, inklusive derer von Rawls, Scanlon und Habermas, sind antiskeptisch. Die Frage, ob sie dem ersten oder dem dritten Reaktionstyp zugehören, wird uns noch beschäftigen. Die antiskeptische Stoßrichtung erschwert den klaren Abschied vom epistemischen Problemhorizont. Diese eher motivationale Unterstellung kann hier genauso wenig genauer ausgeführt werden wie die allgemeinen philosophischen Probleme des epistemischen Normativismus, denn zu zeigen wird sein, nicht, dass diese Positionen selbst nicht kohärent auszubuchstabieren sind, sondern dass sie genuin ethische Implikationen haben, die sie ungeeignet sein lassen, als Rahmentheorie für deliberative Theorien der Gerechtigkeit zu dienen. Die revolutionäre Reaktion, die das epistemische Problemverständnis versucht zu überwinden und die geeignete Position abgibt für deliberative Theorien der Gerechtigkeit, in meiner Rekonstruktion, ist die diskurspragmatische, die unten eingeführt wird.

Insbesondere ist also der epistemische Normativismus in seiner nichtskeptischen Variante genauer zu erläutern, da er ja die Position darstellt, die m. E. den Problemhorizont ausmacht, in dem deliberative Theorien verortet werden, und dadurch ihr Verständnis erschwert. Wobei das, wie noch erläutert wird, nach meiner Rekonstruktion keine bloße Fehlverortung der Auffassung von Ethik in deliberativen Theorien darstellt, da diese nicht kohärent den epistemischen Problemhorizont hinter sich lassen, wie in Kap II erläutert wird.

Bisher habe ich geschrieben: Die Qualifizierung „normativ“ wird allgemein vergeben dafür, dass in etwas „Normen oder Regeln involviert“ sind. Und wenn diese Regeln wie immer mit der Gegenstandskonstitution für Erkenntnissubjekte verbunden gedacht werden, kann man die Erkenntnisrelation normativ nennen. Die sich stellende Frage ist, was es genau heißt, dass „Regeln (oder Normen) involviert“ sind. Eine Möglichkeit, dies zu verstehen, ist, sich den speziellen Gebrauch von „normativ“ zu vergegenwärtigen. Nach meinem Überblick wird „normativ“ gebraucht, um anzuzeigen: 1) dass etwas richtig oder falsch ist bzw. gültig, oder 2) dass etwas nicht ist, sondern sein soll, oder 3) dass etwas zu tun ist bzw. handlungsbezogen ist, oder 4) dass etwas zu verantworten ist. Die allgemeine Charakterisierung, im Lichte der speziellen gelesen, ergibt vier Deutungen: 1) Etwas ist normativ in dem Sinne, dass darin involvierte Regeln es zu etwas machen, das richtig oder falsch sein kann, mithin drücken die Regeln eine Relation oder Inverhältnissetzung aus, die Gültigkeit konstituiert. 2) „Normativ“ drückt aus, dass Regeln anzeigen, was gesollt ist, was zu denken oder zu tun ist. 3) „Normativ“ bedeutet, dass im Tun (Handeln oder Denken) Regeln befolgt werden sollen, oder 4) dass Regeln das zu Verantwortende ausdrücken.

Für das hier zu explizierende Kantkonstrukt sind alle diese Deutungen als Erläuterungen von „Regeln sind involviert“ eingesetzt, fundamental aber ist Erstere.[41] Das heißt, die Geltungskonstitution durch Regeln ist fundierend für die Konstitution von Sollen, Handeln

---

[41] So sieht es z. B. Brandom (vgl. Brandom 1994, Kap. 2), der insbesondere betont, Kant sei auf ein explizites Vorliegen dieser Regeln festgelegt (was er als Regularismus tituliert), eine These die je nach dem wie man den eingesetzten Begriff von Explizitheit versteht, mehr oder weniger plausibel ist: Dass Kant darauf setzt, dass diese Regeln bewusst befolgt werden müssen, ist abwegig, dass er darauf setzt, sie seien etwas, dass gewusst werden können muss, um befolgt zu werden, ist eher plausibel.

und Verantwortung. Besagte Regeln legen uns darauf fest, was denken überhaupt ist, was Handeln überhaupt ist. Darin liegt die Verantwortung, diese Festlegungen zu akzeptieren. Die Regeln geben uns auf, so oder so zu denken oder zu handeln, sie geben es uns nicht vor, sie zwingen nicht. Deshalb gibt es richtig und falsch, weil es Freiheit im Denken und Handeln gibt.
Zu bemerken ist, dass hierin sowohl eine Festlegung auf „Regel“ als Größe liegt, die Geltung, Sollen, Handeln und Verantwortung konstituiert, als auch eine Festlegung auf eine Ordnung der Begriffe: Zuerst und unabhängig wird Geltung eingeführt, dann Sollen, Handeln/ Denken, Verantwortung. Praktische Philosophie oder Ethik wird von theoretischer Philosophie allein durch den Handlungsfokus ersterer unterschieden, mithin ist diese Ordnung der Begriffe eine Variante der, oben als traditionell bezeichneten, Sichtweise auf das Bestimmungsproblem von Ethik und Gerechtigkeit: Erst wird erklärt, was spezielle Aussagen, Prinzipien, Theorien sind, dann werden als Spezialfall die ethischen (oder moralischen) speziellen Aussagen, Prinzipien und Theorien ausgeführt. Damit werden Festlegungen in Bezug auf praktische Größen, wie Sollen, Handeln und Verantwortung, schon im ersten Schritt vorgenommen, „bevor“ überhaupt Ethik oder Moral eingeführt ist. Im epistemisch normativen Idiom ist ethische Normativität, als handlungsbezogen, in der Ordnung der Begriffe nachgeordnet gegenüber Normativität überhaupt.
Der epistemische Normativismus behauptet nicht notwendig, dass die Normen, von denen er handelt, Kulturleistungen sind, er kann mit einen ontologischen Naturalismus verbunden werden, wie z. B. John McDowells Position zeigt, eine Position, die die Verankerung von Normen in natürlichen Prozessen im Sinne einer zweiten Natur postuliert.[42]

Zum „epistemischen Naturalismus“: Gegenstände der Erkenntnis sind unabhängig von begrifflicher Strukturierung, was und wie sie sind, sie sind gegeben. Auch wenn in manchen Varianten solcher Positionen angenommen wird, dass Begriffe Regeln sind, so sind doch diese Regeln nicht erkenntniskonstitutiv, sie sind beschreibende Regularitäten.[43] Was hat das alles mit der Natur zu tun, den die

---

[42] McDowell 1998b und McDowell 1998a.

[43] Mit Brandom gesagt, vgl. Brandom 1994, Kap. 2.

Position im Namen trägt? „Natur“ wird als Titel gebraucht für alles, was ohne unser zutun geschieht, wie eine Formulierung lauten könnte, für alles, was so ist, wie es ist, unabhängig davon, was und wie wir darüber denken oder tun könnten. „Natur“ ist mithin in solchen Positionen der Titel für von Erkenntnissubjekten unabhängige Gegenstände und nicht der Inbegriff dessen, worüber *wir* Erfahrungen machen können (wie bei Kant). Und das Erkennen der „Natur“ wird als Paradigma für Erkennen überhaupt genommen.

Weiterhin werden die Naturwissenschaften typischerweise als diejenigen Wissenschaften angesehen, die sich bekennen zu dem Erkenntnisideal, eine solche unabhängig gegebene Natur wiederzugeben, zu beschreiben, ihre Mechanismen zu begreifen - unabhängig davon, was historische, soziologische oder wie immer ausgezeichnete Untersuchungen darüber sagen, wie Naturwissenschaften arbeiten, welchem Ideal sie folgen, wenn sie denn überhaupt einem folgen usf. Paradigmatisch für epistemische Naturalismen ist deshalb der *Naturalismus der Naturwissenschaften* oder der szientifische Naturalismus, wie man allgemeiner sagen könnte. Die Fragen „Was sind die Naturwissenschaften?“ bzw. „Welche Naturwissenschaften sind auszuzeichnen?“ gehören zu den zentralen unterscheidenden Bestimmungen innerhalb dieser Familie von Naturalismen. Da nicht „Natur“, ontologisch bestimmt, festlegt, was die Naturwissenschaften sind, sind es typischerweise Methoden oder Verfahren des Erkennens, deshalb kann man diese Naturalismen auch als methodische Naturalismen qualifizieren. Das Problem ist dann die Bestimmung von Methoden oder Verfahren sowie ihr Bezug zu ihrem Gegenstandsbereich zu bearbeiten, denn tendenziell sind dies Vollzüge, die nicht selbst naturwissenschaftlich sind. Diese Problematik kann entweder trivialisiert werden, es habe sich doch historisch-kulturell herausgestellt welches die ernst zu nehmenden Naturwissenschaften sind, oder selbstapplikativ behandelt werden, z. B. in empiristischen Versionen des epistemischen Naturalismus als empirische Frage.

Die Methoden der Naturwissenschaften können auch von anderen Wissenschaften übernommen (und angepasst) werden, wie das in Teilen der Sozialwissenschaften, der Psychologie und der Medizin der Fall ist. Es ist dabei nicht notwendigerweise so, dass der „Weltausschnitt“, den etwa naturalistische Sozialwissenschaften in den Blick nehmen, als Natur(ausschnitt) aufgefasst wird (das wäre zugleich ein Naturalismus der Natur), sondern dass die Methoden oder genereller die Art und Weise, wie die Naturwissenschaften vorgehen,

übernommen werden. Zum Beispiel, indem kulturelle Entwicklungen durch eine naturalistisch begriffene Medizin behandelt werden, ohne sie an natürliche Prozesse anzugleichen.

Häufig beinhalten szientifische Naturalismen ontologische Thesen über die Natur, als einer entzauberten Natur.[44] Auch naturalistische Ethiken, die auf die Evolutionsbiologie rekurrieren, können so verstanden werden.[45] Solche ontologischen Festlegungen sind für szientifische Naturalismen aber nicht zwingend, im Gegenteil, sie bringen einen Begründungsbedarf mit sich, der schwerlich konsequent befriedigt werden kann – siehe der oben betonte grundsätzliche Anspruch auf Enthaltsamkeit, was Bestimmungen betrifft, die mit eigenen Mitteln nicht zu bearbeiten sind. Allerdings sind ontologische Festlegungen in solchen Positionen enthalten, nur keine, die notwendig die Titel Natur oder Kultur einsetzen. Denn sie sind darauf festgelegt, dass das zu wissende das ist, was gegeben ist; das ist, was ist. Man könnte deshalb den Titel „naiver Realismus“ einsetzen, um zu betonen, dass Phänomene als zu erkennende Realitäten ausgezeichnet werden, ohne auf den Vorgang der Auszeichnung von Phänomenen anzuerkennen. Da dieser Titel aber pejorativ ist, wird ihn eher gebrauchen, wer nicht glaubt, dass es möglich ist, etwas als etwas zu erkennen, ohne es als etwas allererst ausgezeichnet zu haben, wie die epistemischen Normativisten es tun.

Der epistemische Naturalismus aber muss kein szientifischer Naturalismus sein, die ausgezeichneten Methoden oder Arten und Weisen des Zugangs zu etwas können auch Methoden oder Verfahren sein, die in anderen Praxen als denen der Naturwissenschaften oder überhaupt der Wissenschaften verwendet werden. Ein wichtiges Beispiel ist die Auffassung man könnte den gesunden Menschenverstand („common sense“) als eine solche Methode oder ein solches Verfahren ansehen. Nur durch gesunden Menschenverstand kommt man zu sicherem Wissen in bestimmten Bereichen, vorzüglich im lebenspraktischen Bereich der Haushaltsführung o. ä., so das Credo dieser Variante eines epistemischen Naturalismus. Der Common-Sense-Naturalismus wird typischerweise mit einem szientifischen kombiniert: Ersterer ist für

---

[44] Z.B. bei Quine, oder für die Medizin bei Christopher Boorse. Vgl. Quine 1992; Boorse 1975; Boorse 1976; Boorse 1981 und Boorse 1997. Siehe kritisch dazu z. B. Taylor 1989, McDowell 1998a und Larmore 1997.

[45] Vgl. Waal 2008. Auf verschiedene Übertragungen des methodischen Naturalismus gehen z. B. Hartmann und Janich in Hartmann und Janich 1996 ein.

den Bereich der Lebensführung zuständig, Letzterer für die Bereiche der Natur und eventuell des Zusammenlebens (Sozialwissenschaften) und des menschlichen Geistes (Psychologie). Ethik wird mal als Common-Sense-Angelegenheit und mal als Angelegenheit der Wissenschaften angesehen (oder auch zwischen beiden aufgeteilt, indem z. B. die lebenspraktischen Fragen der Führung des eigenen Lebens als Sache des Common Sense angesehen werden und moralische Fragen des Zusammenlebens als Sache der Sozialwissenschaften und der Psychologie). Gesunden Menschenverstand als Wissensgarant einzusetzen, insbesondere als Skeptizismusbarriere, ist ein typischer Zug eines Denkens, welches im epistemischen Paradigma sich bewegt. Insbesondere ist von Kritikern des epistemischen Denkens überhaupt (z. B. von den amerikanischen Pragmatisten, Wittgenstein und Heidegger) moniert worden, es komme darin ein phänomeninadäquates Verständnis dessen ins Spiel, was der gesunde Menschenverstand ist und worum es ihm geht: Nicht um Wissen an sich, erst recht nicht um garantiertes oder sicheres Wissen, sondern um das Bewältigen von Alltagsaufgaben und Rätseln.[46]

Das heißt, Wissen und Erkennen sind aus epistemisch-naturalistischer Sicht, unabhängig von uns (in jedem Sinne von unabhängig). Aus Sicht epistemisch normativer Auffassungen sind diese Auffassungen naiv, sie täuschen sich über sich selbst: Der begrifflose, unmittelbare Durchgriff auf das von sich aus Gegebene ist bestenfalls eine harmlose Illusion und schlimmstenfalls ein gefährlicher Mythos.[47] Die Gefahr rührt dabei paradoxerweise daher, dass solche Auffassungen immun sind gegen Einwände, aus der Gewissheit heraus, richtig zu liegen, gehört zu ihren Möglichkeiten auch Realitäten völlig zu verkennen. Denn was immer durch die jeweils eingesetzten Methoden nicht erfassbar ist, gilt als nicht-existent, das ist ja gerade der Gehalt der These, dass zu wissen ist, was ist. So kann im Rahmen solcher Familien von Auffassungen auch vorkommen die Leugnung ethischer Größen überhaupt: Sollenseinheiten gibt es nicht, sie sind uns nicht gegeben; sie können demzufolge auch nicht gewusst werden, mithin auch nicht verbindlich sein. Und infrage stellen kann

---

[46] Erkundungen zu einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes und des alltäglichen Denkens sind bei Cavell zu finden. Vgl. z. B. die Aufsatzsammlung Cavell 1988.

[47] Vgl. wiederum Sellars 1997.

man solche Aussagen im Rahmen des epistemischen Naturalismus nur, indem man die Existenz ethischer Größen behauptet - und zwar im Modus der jeweils anerkannten Existenz - sowie einen Zugang zu ihnen, z.B. durch Intuition.

Epistemische Auffassungen, gleich ob in naturalistischen oder in normativen Varianten, auf Gerechtigkeit angewendet, weisen dieser einen Status als Begriff oder Titel zu, eines Begriffs oder Titels zur Erfassung, Beschreibung, Beurteilung, Bewertung oder Begründung von Gerechtigkeitsaussagen. Gerechtigkeit *ist* nicht, oder weniger paradox formuliert: Gerechtigkeit ist nichts, was *ist*. Was jeweils als „Erfassung, Beschreibung, Bewertung, Beurteilung oder Begründung" zählt, scheidet die naturalistischen von den normativen Positionen fundamental. Eine Weise, den Unterschied zu charakterisieren, ist: Naturalistische Theorien fassen (Gerechtigkeits)*Aussagen* als *Abbildung* von unabhängig gegebenen Gegenständen auf. Als Abbildung können sie mehr oder weniger gut, dass was ist, wiedergeben. Wobei hier nicht ausgeführt werden kann, ob und gegebenenfalls wie diese Relation als Geltungsrelation in einer epistemisch-naturalistischen Auffassung kohärent zu explizieren sein könnte.[48] Diese Gegenstände, die durch „Gerechtigkeit" abbgebildet werden, sind selbst nicht richtig oder falsch, sie sind einfach gegeben. Epistemisch normative Auffassungen fassen (Gerechtigkeits)*Aussagen* als *Beurteilungen* oder *Bewertungen* von normiert instituierten Gegenständen auf. Diese Beurteilungen oder Bewertungen werden im Falle von Aussagen allgemein im Blick auf konstitutive Regeln wie z. B. der Kausalität vollzogen. Zusätzlich kommen im Falle von Gerechtigkeitsaussagen (oder Aussagen der Ethik) spezifisch ethische Regeln sowie Regeln der Gerechtigkeit hinzu. Ethische Aussagen können richtig oder falsch sein im doppelten Sinne, dass sie den Regeln, den allgemein Aussagen genügen sollen, gemäß sind oder nicht, und dass sie den genuinen Regeln der Ethik entsprechen oder nicht. Gerechtigkeitsaussagen können richtig oder falsch sein im dreifachen Sinne, dass sie den Regeln, den allgemeine Aussagen genügen sollen, gemäß sind oder nicht, dass sie den genuinen Regeln der Ethik oder dass sie gerechtigkeitskonstitutiven Regeln entsprechen oder nicht.

---

[48] Zu Problemen einer kohärenten Ausbuchstabierung ist aufschlussreich die Sellarssche Kritik am Mythos des Gegebenen. Vgl. Sellars 1997.

In naturalistischen Varianten ist typisch, dass „Gerechtigkeit“ als verallgemeinernder Titel für spezielle Gerechtigkeitsaussagen fungiert, mithin keine Prinzipien oder Grundsätze enthält, die zum Ausweis der Gültigkeit von Aussagen herangezogen werden. „Gerechtigkeit“ hat keine selbstständige Funktion und ist insbesondere keine Geltungskategorie, da Beschreibungen in Gestalt von Aussagen als einzig korrekte Abbildung von einzelnen Gegebenheiten gelten. Fragen der Gerechtigkeit sind Fragen danach, welches richtige Aussagen der Gerechtigkeit sind. In nicht-skeptischen normativen Auffassungen ist typisch, dass „Gerechtigkeit“ als System von Prinzipien ausgewiesen, Gerechtigkeitsaussagen festlegt, da konstituierende Normen bzw. Prinzipien als Begründungszusammenhang einzelner Aussagen fungieren. Fragen der Gerechtigkeit sind Fragen danach, welches richtige Prinzipien der Gerechtigkeit sind.

Theorien, die einen Dualismus von Werten und Tatsachen vorsehen, sind im hier entfalteten Vokabular typischerweise als monistische methodisch naturalistische Theorien zu bezeichnen, die natürliche Größen als Tatsachen und normative als Werte ansprechen. Da sie aber für andere Größen als für Tatsachen typischerweise keine Erkenntnismöglichkeit zulassen, sind Werte als Erkenntnisgegenstand disqualifiziert.[49]

Wichtig zu beachten ist, dass alle epistemischen Auffassungen, nicht nur die naturalistischen, Wissen und Erkennen einen privilegierten Status zuschreiben, dass sie einen festgelegten Zusammenhang zwischen dem menschlichen Zugang zur Welt und der Welt annehmen; eine bestimmte Weise in der Welt wahr macht, was wir von ihr erkennen. Auch auf Ethik bezogen sind epistemische Auffassungen auf Wissen als zentrale Kategorie fixiert: „Wie können wir erkennen, welches die richtigen Aussagen oder Prinzipien sind?“, gilt als die wesentliche Frage. Naturalistische Auffassungen in der monistischen Variante gehen dabei davon aus, dass ethische Größen in der Welt sind, wie andere Größen auch, oder dass es eben solche Größen nicht gibt. Demzufolge können ethische Größen, sollte es sie geben, ebenso erkannt werden wie andere Größen auch. Normative Auffassungen in der monistischen Variante gehen davon aus, dass

---

[49] Für eine ausführliche Kritik an solchen Theorien vgl. Putnam 2004. Für eine Kritik des eingeschränkten Begriffs der Normativität, der eingesetzt wird vgl. Cavell 2002, 22 ff.

ethische Größen, wie andere Größen auch, normativ instituierte Größen sind, dabei der genuin ethische Konstitutionsprozess sich dem erkenntnistheoretischen überlagert. Die kulturalistische oder skeptische Version dieser Auffassungen, die vorsieht ethische Größen allein, oder auch alle Größen, seien durch beliebige Setzungen konstituiert, steht den oftmals als objektivistisch betitelten Auffassungen gegenüber, die annehmen, die konstituierenden Normen der Erkenntnis sowie der Ethik lassen die Welt sowie die ethische Welt objektiv erkennbar sein. Dualistische Variante können diese Festlegungen mischen, sind aber darauf angewiesen die Bereichsabgrenzung der Wissenstypen zu plausibilisieren, was am leichtesten unter Rückgriff auf ontologische Unterscheidungen von Seinstypen geht, aber einen Bruch im epistemischen Paradigma bedeutet. Ausgangspunkt für die Überwindung des epistemischen Denkens, ob in der Erkenntnistheorie oder in der Ethik, ist demzufolge eine Kritik an Wissen als zentraler Kategorie menschlichen Zugangs zur Welt und zugleich am Verständnis von Welt als „Wahrmacherin“ von Wissen.

2.1.5.4 Subjektpositionen in ontologischen und epistemischen Auffassungen

Ontologische Auffassungen, die Gerechtigkeit als harmonische Ordnung der Dinge auffassen, sind diejenigen, die insgesamt mit einer formelgestützten Gerechtigkeitsbestimmung am besten zusammenstimmen, Adressaten und Autoren von Gerechtigkeitsaussagen oder gar von Formeln können sowieso nicht erfasst werden. Betroffene können nur dann ins Blickfeld geraten, wenn jenseits der Betrachtung über das Zukommen von Gütern und Übeln auch die Auffassungen der Empfängerinnen über diese Güter und Übel adressiert werden. Also nur dann im Rahmen ontologisch normativer Theorien, wenn diese eine weite Bestimmung dessen vornehmen, was es gibt. Wird „Gerechtigkeit“ epistemisch bestimmt, so sind zumindest formal alle drei Subjektpositionen zu erfassen. Neben den Positionen der Empfängerin und der Akteurin bzw. der Betroffenen und der Adressatin, ist eine dritte Subjektposition sichtbar: die der Autorin. Denn Gerechtigkeit ist als Titel für Gerechtigkeitsaussagen bestimmt, mithin sind Gerechtigkeitsaussagen thematisch und diese haben Autoren. Allerdings ist in beiden Familien epistemischer Ansätze die Subjektposition des Autors zwar sichtbar, sie gilt aber in allen nicht-skeptischen Ansätzen nicht als inhaltlich wichtig. Dies hat den Grund, dass Gerechtigkeitsaussagen in solchen

Ansätzen objektive Gültigkeit sollen haben können und dies so aufgefasst wird, dass sie unabhängig von Überzeugungen ihrer Autoren Gültigkeit sollen haben können. Zwar ist ethisches Wissen, von jemandem gewusst, aber objektives Wissen ist es dann und nur dann, wenn es nicht davon abhängig ist, wer es ist, der es weiß. Skeptische Ansätze wenden (ganz in der sophistischen Tradition) gerade diesen Punkt gegen einen behaupteten Objektivismus in Sachen Gerechtigkeit.
Entscheidende Unterschiede zwischen epistemisch-normativen und epistemisch-naturalistischen Auffassungen sind bei der Interpretation der Adressaten- und Betroffenenposition zu finden. Allgemein gesprochen können in epistemisch-naturalistischen Ansätzen Subjektpositionen nur aus der Außenperspektive sichtbar werden: *Dass* eine etwas für gut und richtig hält, und mitunter auch ihre Gründe, können wahrgenommen werden, nicht aber kann beurteilt werden, ob sie recht hat. Die Überzeugungen der Subjekte werden beschrieben, nicht bewertet. Werden die Auffassungen von Betroffenen über Güter und Übel oder gar ihr gutes Leben berücksichtigt, dann in Form von Interessen oder Präferenzen: als dasjenige, was die Betroffenen für gut halten. Werden Adressaten und nicht nur Akteure berücksichtigt, dann in der Weise, dass beobachtet wird, ob sie Regeln folgen oder eben nicht. Subjekte als Akteure werden als potenzielle Regelbefolger angesehen: Aus Aktivitätsmustern wird die Tatsache beschrieben, dass Akteure bestimmten Regeln folgen (oder eben nicht). Diesen Begriff der Adressatin nenne ich im Folgenden die „*Regelbefolgerin*“. Ebenfalls allgemein gesagt, können in epistemisch-normativen Positionen, Subjektpositionen der Betroffenen und der Adressaten aus der Außenperspektive genauso wie aus der Teilnehmerperspektive sichtbar werden (ausgenommen ist die Autorenposition). Nicht nur die Tatsache des Für-gut-Haltens oder des Befolgens von Regeln, sondern auch die zugrundeliegenden Werte und Gründe können berücksichtigt werden, was nicht heißt, dass sie in jeder epistemisch-normativen Auffassung auch wirklich berücksichtigt werden.

Die im epistemischen Idiom sich verortenden Theorien sind in folgender Alternative gefangen: Wissen oder richtige Aussagen sind entweder dadurch richtig, dass gegebene Tatsachen angemessen wiedergegeben werden (naturalistische Auffassungen), oder sie sind dadurch richtig, dass die uns aufgegebenen Tatsachen angemessen konstituiert werden (normative Auffassungen). Deliberative Theorien

sind der Kantischen Tradition zuzurechnen, werden also im Rahmen normativ-epistemischer Auffassungsfamilien interpretiert. Sie behaupten, dass ethische Aussagen generell und speziell Gerechtigkeitsaussagen, dann und nur dann gültig sind, wenn sie aus einem zu explizierenden Begründungsprozess resultieren. Vor dem Hintergrund epistemisch-normativer Positionen sieht die nicht-skeptische Alternative so aus: Entweder, Aussagen der Gerechtigkeit sind gegebenenfalls richtig, weil sie gerechtfertigt sind, oder sie sind gerechtfertigt, weil sie richtig sind. Der zweite Strang, den man den fundamentalistischen nennen könnte, weil ein Fundament gegebenenfalls das Richtige oder Wahre ausmacht, das Begründungsprozesse richtig oder falsch sein lässt, ist im normativen Idiom aber nicht mit gegebenen Tatsachen zu verwechseln. Anders als im naturalistisch-epistemischen Auffassungen ist das von Begründungsprozessen unabhängige Fundament nicht als von uns unabhängig gedacht, bei Kant gründet es z.B. in Tatsachen der Vernunft. Den ersten Stang könnte man den konstruktivistischen nennen, weil darin zum Ausdruck kommt die Festlegung auf die Anerkennung von etwas als wahr oder richtig als Resultat einer Begründung. Beide Alternativen sind für deliberative Theorien unattraktiv. Warum die fundamentalistische Option ausscheidet, ist naheliegend: Darin spielen Begründungen höchstens eine nachgeordnete Rolle, in deliberativen Theorien sind sie aber gültigkeitskonstitutiv. Die konstruktivistische Option - im Rahmen epistemisch-normativer Auffassungen erläutert - gibt allerdings auch nicht den geeigneten Hintergrund ab, um deliberative Theorien zu verstehen. Wenn dies auch nicht so offensichtlich ist, weil die Rahmenpositionen, derer deliberative Theorien bedürfen konstruktivistischen epistemisch-normativen Auffassungen ähneln. In deliberativen Theorien sind ausgezeichnete Begründungs*prozesse* gültigkeitskonstitutiv, Begründungsprozesse die zusammenhängen mit demjenigen, was sie begründen können sollen; sie sind nicht Resultate von Begründungen, die ganz unabhängig davon charakterisiert werden können, was sie begründen können sollen.

Beide Alternativen sehen sich damit konfrontiert, dass sie von vornherein unplausibel scheinen. Denn das, was zunächst als Stärke der fundamentalistischen Positionen erscheinen könnte, ist zugleich ihre Schwäche. Solche Positionen behaupten *bestimmte* Phänomene als die einzig richtigen, sind mithin in der Lage die Tatsache wiederzugeben, dass ethische Stellungnahmen weder aus Sicht derjenigen, deren Stellungnahmen es sind, noch im sozialen

Zusammenspiel ethischer Akteure, als beliebig gelten. Die Tatsache historischer, sozialer, kultureller und individueller Variation in ethischen Stellungnahmen sind sie hingegen gezwungen zu leugnen. Sie sind mit der Vielfalt normativer Phänomene überfordert - wie die epistemisch-naturalistischen Auffassungen auch. Konstruktivistische Positionen sind in der spiegelbildlichen Situation: Sie geben die Vielfalt ethischer Stellungnahmen angemessen wieder, gehen von Beurteilungen durch ethisch Handelnde aus, können aber der Tatsache nicht gerecht werden, dass diese Beurteilungen nicht beliebig sind, mitunter nicht als Vielfalt anerkannt werden von denjenigen, deren Beurteilungen es sind. Mithin sind solche Positionen mit der Integration der Vielfalt normativer Phänomene überfordert, während fundamentalistische Positionen schon die Tatsache der Vielfalt Schwierigkeiten bereitet.

Alle epistemischen Ansätze, auch die normativen, sind deshalb mit skeptischen Ansätzen konfrontiert, die sowohl die jeweils vorgebrachten Begründungsfundamente ethischer Stellungnahmen als auch die jeweiligen Explizierungen von Begründungen zurückweisen, so zwar mitunter für die natürliche Welt Wissen zulassen, nicht aber für die normative (und damit eine eigene ontologische Unterscheidung heranzuziehen genötigt sind), oder auch gänzlich die Möglichkeit zu Wissen in Zweifel ziehen.

Im bisher dargestellten Spektrum an alternativen Theorien ist die Autorenposition entweder gar nicht sichtbar zu machen oder nur formal zu verorten. Die Subjektposition der Autorin ist aber in deliberativen Theorien gerade zentral. So wird eine alternative Rahmenposition gebraucht, eine, die Autoren ernst nimmt. Diese nenne ich *diskurspragmatisch.*

2.1.5.5 Diskurspragmatischer oder autoritätszuschreibender Naturalismus und diskurspragmatischer oder reflexiver Normativismus

Oben wurden ontologische sowie epistemische Auffassungen so eingeführt, dass erstere Zustände oder Prozesse fokussieren und letztere Überzeugungen über bzw. Wissen von Zuständen oder Prozessen. In diskurspragmatischen Auffassungen werden Diskurse hervorgehoben. Diskurse als Prozesse, in denen denk- und sprachfähige Wesen Überzeugungen sich bilden. Überzeugungen oder Wissen werden nicht „nackt“ betrachtet, es wird berücksichtigt, wie sie zustande kommen; wessen Überzeugungen sie sind und in welchen Bezügen sie zu anderen Überzeugungen und insbesondere zu

Überzeugungen anderer stehen. Diese Bezüge werden als praktische Vollzüge von Inbeziehungsetzungen gefasst, nicht als abstrakte Entitäten.

Die Bezeichnung „diskurspragmatisch“ den die Positionen im Namen tragen verweist auf *performative Rollen, die diskursive Züge, in bestimmten kommunikativen Zusammenhängen*, spielen.[50] Richtig oder falsch sind im Rahmen diskurspragmatischer Positionen gegebenenfalls nicht Überzeugungen schlichtweg, sie können richtig oder falsch als bestimmte diskursive Züge sein, weil und insofern sie mit bestimmten Gründen in angemessener Weise verknüpft sind. Gültigkeit ist etwas das durch Begründungsprozesse ausgewiesen wird, durch Prozesse die Überzeugungen verschiedener Diskursbeteiligter in Beziehung setzen. Nicht zwangsläufig sind diskurspragmatische Positionen anti-skeptisch, sie können auch in skeptischen Varianten auftreten, in denen Gültigkeit keine anerkannte Kategorie ist. Diskurspragmatische Auffassungen, die auf Gültigkeit abheben, die die Konstitution von Gültigkeit in und durch diskursive Prozesse behaupten, nenne ich *deliberative Auffassungen*.

Wichtig zu beachten ist, dass auch in deliberativen diskurspragmatischen Auffassungen keine Festlegung auf eine dialogische Konstitution von Gültigkeit impliziert ist. Dass Überzeugungen richtig oder falsch sind, abhängig davon, welche anderen Überzeugungen richtig oder falsch sind, insbesondere welches die Überzeugungen anderer sind, bedeutet nicht, dass die Überzeugungen nur im Dialog zu integrieren sind, sie können auch die Überzeugungen sein, die anderen zugeschrieben werden. Ansonsten würde die deliberative Rahmenposition nur für diskursethische Varianten deliberativer Theorien taugen, wie die von Habermas; nicht für deliberative Theorien, die auf monologische Begründungsprozesse bauen, wie die kontraktualistischen von Scanlon und Rawls.

Wie für die ontologischen und epistemischen Auffassungen, sind auch für die diskurspragmatischen, die Varianten naturalistisch versus normativ relevant, und zwar in diesem Fall als Weisen, Begründung und Autorität festzulegen: Naturalistische Auffassungen schreiben bestimmten Instanzen diskursive Autorität zu, Wissenschaft, gesunder Menschenverstand, Intuition o. ä., und betrachten diskursive Züge gleichsam von außen als gerechtfertigt, wenn sie von diesen

---

[50] Diese Positionsbestimmung ist erkennbar Habermasianisch. Vgl. z.B. Habermas 1981, neuer Habermas 1999a.

Autoritäten akzeptiert werden, und sonst nicht. Normative Auffassungen begreifen diskursive Züge als selbst im Diskurs anzuerkennende Züge. Gemäß diesen Bestimmungen bezeichne ich als *diskurspragmatischen Naturalismus* eine Familie von Auffassungen, in denen ein *festgelegtes Spektrum an Dissensen*[51] zugelassen wird. Demgegenüber spreche ich als *diskurspragmatischen Normativismus* eine Familie von Auffassungen an, die prinzipiell alle ihre Festlegungen für normativ (oder kulturell) und dissensfähig hält.

Für den *pragmatischen Naturalismus* ist eine neuere wissenschaftstheoretische Position paradigmatisch. Eine Position, die vorsieht, dass alles (in der monistischen Variante), was überhaupt zu wissen ist, durch die Naturwissenschaften zu wissen ist, nach dem oben zitierten Quineschen Motto.[52] Die Pointe einer pragmatischen Fassung des Naturalismus im Rekurs auf die Naturwissenschaften, wie bei Quine, ist, dass auf eine bestehende Praxis, d.h. auf bestehende Vollzüge der Wissensgewinnung, verwiesen wird. Im Unterschied zum epistemischen Naturalismus ist eine Praxis ausgezeichnet, die in einer bestimmten qualifizierten Weise erfolgreich ist. Grundlagendiskussionen über den Status dieser Praxis selbst bzw. der Art und Weise, wie diese Praxis überhaupt zur Gewinnung von Wissen eingesetzt wird, gelten genauso wenig als sinnvoll, wie solche zur Qualifizierung des Erfolgs auf den verwiesen wird. Diese Fragen würden sich durch die Praxis der Fortentwicklung von Methoden und ihrer Anwendung innerhalb sowie außerhalb der Naturwissenschaften als immer schon beantwortet erweisen. Der Rekurs auf empiristische Annahmen, wie er von Quine vorgenommen wird, ist kein notwendiges Merkmal dieser Variante des Naturalismus, denn auch wenn die entsprechende Naturwissenschaft nicht empirisch verfährt, könnten ihren Ergebnisse und Verfahren Autorität zugesprochen werden.[53] Der pragmatische Naturalismus ist, anders als der epistemische, nicht darauf festgelegt bestimmte Methoden oder Verfahren auszuzeichnen. Er zeichnet eine Praxis aus. Er kann sogar ohne Beobachtungen in objektivierender Einstellung auskommen, nämlich dann, wenn die entsprechenden naturwissenschaftlichen

---

[51] Siehe auch Strawson 2001, der die Verbindung zwischen Naturalismus und festgelegten Zweifeln untersucht.

[52] Vgl. Quine 1992. So auch z. B. Keil und Schnädelbach 2000b oder Hartmann und Janich 1996.

[53] So auch Keil 2000.

Praxen ohne solche auskommen. Diese können höherstufig relativistisch begriffen werden, wenn z. B. die entsprechend ausgezeichneten (Natur)Wissenschaften selbst ihre Produkte nicht als „objektives Wissen“ charakterisieren.

*Diskurs*pragmatisch ist solch ein Naturalismus, wenn die Referenzpraxis als diskursive angesprochen wird. Der Kern des diskurspragmatischen Naturalismus ist, mit Janich, als eine Auffassung, die eine Haltung der „*zustimmenden Nichteinmischung*“ in die Naturwissenschaften vorsieht, zu fassen.[54] Diskurspragmatisch-naturalistische Auffassungen legen einen Zug im Diskurs fest: Dass man sich in die Naturwissenschaften nicht einzumischen habe, man legt sich nicht inhaltlich auf irgendetwas fest. Auch für diesen Typ von Naturalismus sind die Naturwissenschaften paradigmatisch. Erweiterbar ist er, genauso wie der epistemische, zu einem szientifisch-diskurspragmatischen Naturalismus, indem nicht nur die Praxen der Naturwissenschaften ausgezeichnet werden bzw. diese naturwissenschaftlichen Praktiken auf andere Wissenschaften übertragen werden.

Allgemein kann man eine Erweiterung zu einem autoritätszuschreibenden Naturalismus durch Auszeichnung wie immer weiter bestimmter diskursiver Praxen erreichen. Autoritätszuschreibende diskurspragmatische Naturalismen zeichnen bestimmte Praxen aus und schreiben diesen Autorität in den von ihnen bearbeiteten Fragen zu. Wir hatten gesagt, diese Naturalismen lassen sich als Auffassungen der zustimmenden Nichteinmischung in die jeweils ausgezeichneten Wissenschaften oder anderen Praxen begreifen. Was bedeutet diese Nichteinmischung im Modus des Diskurses? Im Modus des Diskurses werden alle Behauptungen, die (natur)wissenschaftlichen widersprechen oder im (natur)wissenschaftlichen Idiom nicht aufgestellt werden (können) bzw. wie immer anders ausgezeichneter Praxen, diskreditiert. Sie werden aber, anders als in normativen Auffassungen, nicht begründet zurückgewiesen, sie werden nicht als Behauptungen ernst genommen. Das bedeutet, autoritätszuschreibende Naturalismen lassen ein *festgelegtes Spektrum an Dissensen* zu, der Ausschlussmechanismus aber wird nicht als begründungspflichtig aufgefasst. Dieser Umgang mit bestimmten Dissensen, der darin besteht, sie gar nicht erst zu beachten, kann verschiedene Ausformulierungen erhalten. Es kann z.

---

[54] Vgl. Janich 2000.

B. der Sinn der dissentierenden Behauptungen überhaupt geleugnet werden. Auch kann bestritten werden, dass etwas sein kann - ohne das dies als ontologische Behauptung ausgewiesen ist. Dies schlägt sich in Formulierungen des Typs „es kann gar nicht anders sein“ nieder. Im Unterschied dazu würde sich eine begründungspflichtige Stellungnahme in Formulierungen des Typs „es darf/soll nicht anders sein“ äußern. Im autoritätszuschreibenden Naturalismus wird Dissens nur in einem bestimmten Kontext und von bestimmten Personen zugelassen: Es werden z. B. Experten bestimmt, die im Zusammenhang ihrer wissenschaftlichen Arbeiten über bestimmte Fragen nach bestimmten Regeln streiten dürfen. Der eingebaute Fallibilismus, so denn einer eingebaut wird, ist auf bestimmte Praxen bezogen, dem Anspruch nach.
Nicht ist der autoritätszuschreibende Naturalismus, so wie er hier bestimmt wird, darauf beschränkt, Wissenschaften oder auch nur Praxen, die einen methodisch ausgearbeiteten Kern aufweisen, zuzustimmen. Es können auch lebensweltliche oder kulturelle Praxen miteinbezogen werden. Die üblicherweise entgegengesetzten wissenschaftsfokussierten und Common-Sense-fokussierten philosophischen Auffassungen können in dieser Familie von Naturalismen als verbunden gedacht werden durch ihren Umgang mit Dissens. Eine zentrale Charakteristik einer diskurspragmatisch naturalistischen Bestimmung ist, dass man meint, nicht rechtfertigen zu müssen, warum etwas so oder so bestimmt wird: Es werden keine Beweislasten anerkannt. Damit wird die Verantwortungsübernahme für Festlegungen verweigert.[55] Dieser Zug erklärt die Konnotationen von Verweigerung und Leugnung, die mit dem hier beschriebenen Typ naturalistischer Bestimmungen einhergehen.

Im *diskurspragmatischen Normativismus* sind Aussagen in ihrer performativen Rolle und Vernetzung fokussiert: Wer warum wie was sagt, schreibt, denkt, fragt, wird betrachtet. Sprachphilosophisch fundiert eine sozialpragmatische Interpretation der Bedeutung von Aussagen diese Familie von Positionen.[56] Mir scheint, auch in Anlehnung an Brandom und Scanlon, der normative

---

[55] Nach McDowell ein zentrales Charakteristikum einer naturalistischen Position als philosophischer Position (McDowell 1998a, 181).

[56] Wie etwa von Apel, Habermas oder Brandom dargelegt. Vgl. Habermas 1983b, Apel 1973, Brandom 1994.

Diskurspragmatismus nicht festgelegt auf einen Begründungsbegriff, der das Geben und Nehmen von Gründen als expliziten Prozess fasst, mithin auf rationalistische Annahmen. Dissens ist das Konstitutionsprinzip dieser Familie an Auffassungen, das „Nein“ in einer Äußerung ist der fundamentale diskursive Zug, nicht die Negation einer Aussage. Er kann wie in naturalistischen Schwesterpositionen kontrolliert werden, allerdings mit expliziter und zum Widerspruch offen stehender Begründung –zumindest dem Anspruch nach. Diese Theorien sind nicht, wie man meinen könnte und wie manche epistemisch-normative Auffassungen es sind, Gegenspieler von auf Gewissheit, Unmittelbarkeit, Evidenz o.ä. sich stützende Positionen. Auch Gewissheit, Unmittelbarkeit oder Evidenz können als Züge im Diskurs, als in bestimmte Praxen anerkannt, vorkommen, z.B. zur Explizierung und Bekräftigung in der Praxis von allen geteilten Weichenstellungen. Nur der allgemeine Gebrauch dieser, zur Immunisierung gegen Fragen und Zweifel ist in normativen Varianten diskurspragmatischer Auffassungen fraglich. Gewissheiten oder Evidenzen, die wortreich beschworen werden müssen, taugen eher zur Einschüchterung eventueller Diskursgegenüber als dazu, zu zeigen, wie überflüssig eine Begründung ist. Und: Für bestimmte Praxen sind Gewissheit, Unmittelbarkeit oder Evidenz nicht angemessen, sondern z. B. bestimmte Begründungsverfahren. Die Frage, wann, was, wofür, angemessen ist, ist nicht theoretisch vorzugeben. Bestimmungen und Bestimmungsstrategien oder Methoden gelten als Ausdruck eines normativen oder kulturellen Selbstverständnisses, z. B. eines naturalistischen. Wie oben schon betont, ist zu beachten, dass diskurspragmatische Auffassungen nicht mit deliberativen gleichzusetzen sind, auch nicht diskurspragmatisch normative Auffassungen. Denn deliberative Auffassungen setzen auf diskursive Züge zur Instituierung der Geltung von Aussagen, sie sind als Auslegungen dieser diskursiven Züge zu verstehen: Überlegungen oder auch gute Gründe sind ihre Währung. Unvorsichtig kann man sagen: Deliberative Ansätze beinhalten einen kognitiven Kern, ohne sich, wie die epistemischen Auffassungen, dabei unplausiblerweise der sozialen Prozesse der Bildung von Geltung zu entledigen. Diskurspragmatische Auffassungen umfassen auch solche, die das Kinde mit dem Bade ausschütten, die die Abkehr vom epistemischen Idiom gleichsetzen mit der kognitiven Aushöhlung der fokussierten diskursiven Züge, zum Beispiel in Gestalt emotivistischer Auslegungen. Unvorsichtig ist das, weil so unklar ist, was kognitiv meint. Aufschlussreich ist es aber, weil die übliche Entgegensetzung

kognitivistischer und pragmatischer Positionen in den normativen diskurspragmatischen deliberativen Theorien überwunden werden soll.

Wie im Falle epistemischer Auffassungen auch, ist zumindest analytisch, zu unterscheiden zwischen normativen- und ethisch-normativen Bestimmungen: Regeln oder Normen in diskursiven Zügen im Spiel zu sehen ist nicht gleichzusetzen damit, ethische Regeln oder Normen als darin involviert zu betrachten. Die Unterscheidung des ethischer und nicht-ethischer Normen ist in diskurspragmatischen Auffassungen allerdings, anders als in epistemischen, eine interne Aufgabe: Durch die Fokussierung auf diskursive Bezüge zwischen Diskursbeteiligten sind ethische Bewertungen solcher Bezüge immer schon involviert.

Idee bei dem eingeführten Verständnis von autoritätszuschreibendem Naturalismus ist es, eine Begrifflichkeit zu prägen, die höherstufig gegenüber dem „Mythos des Gegebenen“ von Sellars ist.[57] Denn dieser zielt im Wesentlichen auf empiristische Positionen ab, die entweder die „Welt“ oder das Übersetzungsverhältnis von Welt in Begriffe bzw. sprachliche Ausdrücke als wie immer *gegeben* voraussetzen müssen, in meinem Vokabular also auf epistemisch-naturalistische Auffassungen.[58] Die Pointe naturalistischer Auffassungen im diskurspragmatischen Sinne ist, dass sie solche Postulate es sei etwas gegeben zwar verwenden können, aber nicht *müssen*. Es reicht, wenn sie verweigern zu rechtfertigen, wie bestimmte Bestimmungen funktionieren und warum. Das, was bei Sellars „Mythos“ heißt, ist hier die autoritäre Einschränkung des Diskurses. Die jeweilige Plausibilisierung der Verweigerung muss nicht im Verweis auf die Abbildung real existierender Größen bestehen.

2.1.5.6 Erläuterungen

Einige der hier als Mitglieder der Naturalismusfamilie angesprochenen Theorien haben mit „Natur“ inhaltlich nicht viel zu tun. Beim Naturalismus der Naturwissenschaften ist ja noch zu sehen, was Natur mit der Position zu tun haben könnte - auch weil meistens ontologische Thesen über die Natur impliziert sind - aber beim diskurspragmatischen Naturalismus ist der Bezug zu Natur nicht zu

---

[57] Entwickelt in Sellars 1997.

[58] Siehe Sellars 1997.

sehen. Die Rechtfertigung für den Titel liegt darin, dass „natürlich“ sich im selben semantischen Feld befindet wie: selbstverständlich, sofort einsehbar, offensichtlich, offenbar, evident, u.ä. Dabei wird in den hier unter dem Titel diskurspragmatischer Naturalismus zusammengefassten Auffassungen an den alltagssprachlichen Sinn von „natürlich“ appelliert, der zur Verabsolutierung der je ausgezeichneten Praxis eingesetzt wird. Die alltagssprachlichen Ausdrücke natürlich, selbstverständlich, sofort einsehbar, offensichtlich, offenbar, evident werden zuweilen zur Immunisierung der je eigenen Position gegen Kritik eingesetzt - gerade wenn sie mit einer nachdrücklichen Betonung ausgesprochen vor allem erhöhen sollen die Hemmschwelle des Diskursgegenübers nach Gründen zu fragen; sie können aber auch zur Bekräftigung, Beschwörung oder Explizierung eines gemeinsamen Denkhorizonts eingesetzt werden. Der diskurspragmatische Naturalismus trägt seinen Namen wegen der Verwandtschaft mit der ersten genannten Bedeutung von „natürlich“, die der Abwehr von Rechtfertigungsanfragen, mitunter kann er auf die zweite Bedeutung setzen, die der Bekräftigung von Diskursparteien unhinterfragter, gemeinsam geteilter Hintergrundüberzeugungen.

Die zentralen Festlegungen des epistemischen Naturalismus sind nicht durch komplizierte Überlegungen oder Praktiken, die erst eingeübt werden müssen, wie wissenschaftliche Methoden, einsehbar, sondern sie sind, dem Anspruch nach, sofort durch jeden einsehbar: Der epistemische Naturalismus ist nicht selbst eine wissenschaftliche Methode, er ist eine Philosophie, die Naivität und Einfachheit hypostasiert. Dies ist auch beim diskurspragmatischen Naturalismus so: Die „zustimmende Nichteinmischung“ ist gerade die Vorgabe sich nicht einzumischen, die komplizierten wissenschaftlichen Fragen nicht mitzudiskutieren und auch keine Grundlagenprobleme, sondern aufgrund der technischen oder sonstigen leicht verständlichen Ergebnisse dem Ganzen zuzustimmen. Die zustimmende Nichteinmischung ist ein globales, selbst nicht zu begründendes, Gebot dieser Auffassungen.

Typisch für naturalistische Auffassungen in der Gegenwart ist, ganz allgemein gesprochen, die Abgrenzung gegen sogenannte supranaturalistische oder transzendente Auffassungen, und darin werden sie von vielen normative Positionen unterstützt, z. B.

prominent von der Kantischen oder auch von der Brandomschen.[59] Dass es supranaturalistische Gegenstände nicht gibt bzw. dass solche nicht erkannt werden können bzw. dass diskursive Praktiken über sie nicht sinnvoll sind, ist eine Überzeugung, die alle sechs genannten Theoriefamilien vertreten können. Allerdings schließen normative diskurspragmatische Auffassungen solche Gegenstände, so sie diese denn ausschließen, in Gestalt offener Festlegungen aus. Die allgemeine Bestimmung naturalistischer Auffassungen durch eine Stellungnahme gegen den Glauben an Gespenster ergibt keinen sinnvollen Unterschied zwischen verschiedenen Auffassungen darüber, was ist, was gewusst werden kann oder wie etwas Bedeutung und Gültigkeit verliehen wird.[60] Das heißt auch: Umso weiter der Begriff der Natur bzw. der Methoden der Erkenntnis gegebener Gegenständen bzw. der anerkannten Autoritäten gefasst wird, umso unspezifischer fällt die Parteinahme für einen Naturalismus aus. Aber dies sollte auch nicht verwundern: Werden die wesentlichen Unterschiede eingeebnet, die Naturalismen gegen Normativismen abgrenzen, Natur versus Kultur bzw. gegebene Gegenstände versus normierte Gegenstände bzw. ein festgelegtes Spektrum an Autoritäten versus Anerkennung von Begründungsbedarf von Festlegungen, wie man sich vielleicht ausdrücken könnte, so werden eben auch die Auffassungen unscharf.

Die Wende zum Pragmatismus ist nicht einer Wende zum ethischen Relativismus gleichzusetzen, wie man vielleicht denken könnte. Dass die Rolle von Aussagen in Kommunikationspraxen betrachtet wird, bedeutet nicht, dass die konstitutiven Praxen als gegebene zu akzeptieren sind, wie das in der Theorie der dichten Begriffe[61] behauptet wird, nur in naturalistischen Varianten ist er unausweichlich, da über die je ausgezeichneten Praxen keine weiteren Qualifizierungen zugelassen sind. In normativen Varianten sind reflexive Züge in Diskursen als Korrekturen gegebener Praxen einsetzbar (dazu in IV mehr). Verwandt mit dem epistemischen Normativismus (wie er hier eingeführt wurde) ist, wie gesagt, der

---

[59] Dessen Erklärung geht so: Normen sind nicht Teil der kausalen Ordnung der Welt, mithin kein Teil der Natur. Sie sind aber nicht supernatürlich, denn sie sind durch normative Haltungen instituiert, die Teil der kausalen Ordnung der Welt sind. Brandom 1994, 626.

[60] Wie von Keil betont wird, Keil und Schnädelbach 2000b.

[61] Vgl. Geertz 1983.

Konstruktivismus. Verwandt, aber nicht zu verwechseln. Denn konstruktivistische Theorien sind sinnvoll als Theorien zu charakterisieren, die Normen als durch Konstruktionsleistungen geschaffen und instituiert ansehen. Sie können eher Kantianisch sein, bzw. auch pragmatische Fortführungen Kants (wie bei Brandom), in dem sie diese Konstruktionsleistungen als implizite Leistungen menschlicher Praxen ansehen. Sie können aber auch in epistemisch-naturalistischen Varianten vertreten werden, indem sie Normen, mithin die sie instituierenden Konstruktionsleistungen, als explizite und der Erkenntnisgegenstandskonstitution nachgeordnete Konstrukte annehmen. In der Ethik wird der Begriff Konstruktivismus auch mit dem Zusatz „normativ", also als normativer Konstruktivismus, von Rawls, Scanlon oder Habermas als Titel für die eigenen Ansätze verwendet. Wie wir sehen werden, sind dies aber Theorien, die einen bestimmten Bereich der Ethik (Moral bei Habermas, Gerechtigkeit bei Rawls und der Bereich dessen, „was wir uns gegenseitig schulden", bei Scanlon) betreffen, Theorien für einen Bereich, die mit einer diskurspragmatisch-normativen Auffassung von Ethik zusammenpasst. Auch mit dem Begriff des Kognitivismus ist der des Normativismus nicht identisch: Denn der Kognitivismus ist auf explizite Überlegungsprozesse bezogen, in denen Gründe und Begründungen die zentrale Rolle spielen, nicht Werte, Einstellungen, Haltungen o.ä. Der Kognitivismus weist Konnotationen des Intellektualismus und Rationalismus auf und wird typischerweise gegen emotivistische Ansätze abgegrenzt. Damit einher gehen bestimmte Thesen über Kognitionen und Gefühle sowie ihre Unterschiede ein, Thesen, die spezifische Ansätze ausmachen, nicht aber für diskurspragmatisch-normative Auffassungen allgemein charakteristisch sind. In einem Diskussionszusammenhang der analytischen Philosophie werden unter dem Titel „Naturalismus" Positionen geführt die ethische Beurteilungsbegriffe, wie „gut" oder „gerecht", durch deskriptive Begriffe für definierbar halten.[62] Diese Positionen sind Varianten des epistemischen Naturalismus in meinem Vokabular.

Der epistemische und der diskurspragmatische Naturalismus sind philosophische Auffassungen, steht oben. Ein konsequenter Naturalist aber würde dies nicht so sehen. Aus nicht-naturalistischer Sicht muss

---

[62] Siehe Frankena 1994, Kutschera 1999.

allererst eine naturalistische Auffassung konstruiert werden. Es werden nicht nur keinerlei Rechtfertigungsanfragen anerkannt, der Modus des Diskurses, in dem solche Fragen thematisch sein könnten, wird verweigert.[63] Damit ist der Naturalismus nicht ein irreflexiver Dogmatismus, den man, wie manche objektive normative Ansätze, an den eigenen Ansprüchen gemessen kritisieren kann. Der Naturalismus ist vielmehr – aus normativer Sicht – ein irreflexiver *Krypto*dogmatismus, da er nicht intern kritisierbar ist, weil er vorgibt, bezüglich seiner basaler Setzungen gar nichts zu behaupten. Generell kann man sagen, dass ein solcher Naturalismus philosophieskeptisch ist: Genuin philosophische Probleme werden nicht gelöst, sie werden aufgelöst. Mit (natur)wissenschaftlichen Verfahren und Methoden sowie eventuell Common-Sense-Überlegungen, deren Status nicht zu reflektieren ist, haben wir an Wissen alles, was wir haben können und brauchen. Typischerweise wird die Philosophie entweder für überflüssig gehalten oder als Teil einer der akzeptierten Wissenschaften angesehen.[64] Die Funktion des „Einsatzes" autoritätszuschreibender naturalistischer Versatzstücke in einer Theorie besteht nach diesen Bestimmungen grundsätzlich darin, Dissens zu kontrollieren. Allerdings können die entsprechenden Versatzstücke auch implizit eingehen, mitunter können auch szientifische oder methodisch naturalistische Bestimmungen verwendet werden, ohne dass dies explizit gemacht wird. Die entsprechenden Bestimmungen erscheinen mitunter so selbstverständlich oder natürlich, dass sie als festlegende Bestimmungen gar nicht erst auffallen.

Zusammenführend kann man sagen: Der naturalistische Strang an Auffassungen gibt vor, was ist im Naturalismus der Natur, bzw. was zu wissen ist im szientifischen oder methodischen Naturalismus, bzw. was anzuerkennen ist im autoritätszuschreibenden Naturalismus. Immer ist die Theorie in der Theorie selbst nicht einzuholen. Sie ist selbst nicht Natur, selbst nicht Naturwissenschaft, selbst nicht selbstverständlich oder natürlich. Naturalistische Theorien sind instabile Theorien. In gewissem Sinne ist der diskurspragmatische

---

[63] So auch die Diagnose von Geert Keil, der daraus den Schluss zieht, diese Position sei widersprüchlich, siehe Keil 2000.

[64] Siehe zu letzterem wirkmächtig Quines berühmte Auffassung die Philosophie bzw. die Erkenntnistheorie solle sich als Teil der Psychologie als einer Naturwissenschaft begreifen, vgl. Quine 1969, 82.

Naturalismus, in der hier eingeführte Bestimmung, die konsequenteste Form des Naturalismus, da ihm gelingt, das charakteristische Merkmal aller naturalistischen Theoriefamilien am allgemeinsten zu formulieren: als Autoritätsübertragung ohne eigenen Ausweis.
Unter die epistemischen und diskurspragmatischen normativen Auffassungen, die auf die Unterscheidung ihrer eigenen von naturalistischen Auffassungen meinen verzichten zu können, sind auch solche zu finden, die die Unterscheidung nicht zu unterlaufen versuchen, wie ich meine, dass Kant es versucht hat, sondern zu zeigen bemüht sind, dass es den Naturalismus nicht „gibt“ oder geben kann. Man kann also versuchen, den Naturalismus „endgültig zu widerlegen“ z. B., indem man zeigt, dass die Idee, ohne explizite Behauptungen auszukommen, selbst nur als Behauptung oder Netz von Behauptungen möglich ist. Eine solche Argumentation wird einen überzeugten Naturalismus nicht stören, denn nur für den Normativisten ist es wichtig zu diskutieren, ob der Naturalismus an sich eine sinnvolle Option bildet. Der Naturalist lässt sich gar nicht erst auf den Diskurs ein, sonst hätte er schon verloren. Der Normativist erkennt den Dissens mit den Naturalisten in diesem Fall aber genauso wenig an, wie umgekehrt: An diesem Punkt ist keine gemeinsame Rechtfertigungsbasis anerkannt. Letztlich handelt es sich hierbei um eine naturalistische Variante der Auffassung der Unterscheidung zwischen normativen und naturalistischen Auffassungen, da die „Widerlegung“ der Gegenposition nicht in einer diskursiven Auseinandersetzung (die allerdings aber vom Naturalisten auch verweigert wird) erreicht werden kann, sondern in ihrer Diskreditierung besteht. Solche asymmetrischen diskursiven Situationen sind generell nicht selten, in Bezug auf deliberative Theorien einschlägig nur, wenn die Richtigkeit der Theorien in Abgrenzung zu naturalistischen als Aufgabe angesehen wird.

2.1.6 Theorien der Gerechtigkeit

Unter den Fragen nach dem Gerechten ist die Frage nach einer Lehre oder Theorie der Gerechtigkeit eine die auf komplexe Weise mit Festlegungen der Rahmenauffassung zusammenhängt. Eine Theorie oder Lehre der Gerechtigkeit ist gebraucht, dort wo nicht selbstverständlich ist, was „Gerechtigkeit“ *ist*. Also vornehmlich in epistemischen und diskurspragmatischen Ansätzen. Von diesen ist im Folgenden nur die Rede. Ontologische Auffassungen verschmelzen mit Theorien der Gerechtigkeit, weil in ihnen festliegt, was Gerechtigkeit ist und somit alles zu Gerechtigkeit gesagt ist, was zu

sagen ist, mithin keine eigenständige Theorie der Gerechtigkeit nötig ist. In naturalistischen Varianten epistemischer und diskurspragmatischer Auffassungen ist ebenfalls keine komplexere eigenständige Theorie der Gerechtigkeit von Nöten. Denn das Explizieren der Begriffe und Auffassungen von Gerechtigkeit ist keine eigenständige Angelegenheit: Es ist Sache der jeweils ausgezeichneten Naturwissenschaft oder Methode des Erkennens bzw. der ausgezeichneten Praxis oder Autorität. „Gerechtigkeit“ ist der Titel für richtige Beschreibungen von Gerechtigkeitsaussagen, mithin ist er selbst nicht erläuterungsbedürftig. Wenn überhaupt, dann sind folglich in naturalistischen Ansätzen Theorien der Gerechtigkeit in einem schwachen Sinne gemeint: Theorien als zusammenhängende Erläuterungen der Bedeutung von Gerechtigkeitsaussagen. Sie sind weder in sich komplex, noch als solche in einem speziellen Sinne rechtfertigungsbedürftig. In epistemisch-normativen Ansätzen ist das typischerweise anders. Gerechtigkeitsaussagen sind als begründungsfähig aber auch begründungsbedürftig aufgefasst und es ist typischerweise Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit, die entsprechende Begründungsbasis auszuweisen. Dabei ist eine komplexe Theoriearchitektonik in der Tradition entwickelt worden, eine Architektonik, die mit einem doppelten Begründungsbegriff arbeitet: der Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit, die eine Leistung der Theorie ist und der Begründung von Aussagen der Gerechtigkeit, die einem jeden überlassen bleibt, der solche Aussagen tätigt. Naheliegend wäre anzunehmen, dass es eine der Eingenheiten epistemischer Auffassungen ist, einen starken Begriff von Theorie zu forcieren, dass diskurspragmatische Ansätze auf einen solchen verzichten könnten. Die landläufigen deliberativen Ansätze sind allesamt explizit auf die Darlegung komplexer Theorien festgelegt. Um zu zeigen, dass dies nicht einer verfehlten Verortung im epistemischen Denken geschuldet ist, ist zu zeigen, welches Begriff von Theorie diskurspragmatisch-normative Positionen sinnvollerweise gebrauchen können, einen Begriff, der den jeweiligen Theorien allerdings eine bescheidenere Rolle zuweist als in epistemischen Ansätzen, da die relevanten Begründungsvollzüge durchweg von den Beteiligten selbst erbracht werden können müssen. Dazu in IV mehr.

Wird eine Theorie oder Lehre der Gerechtigkeit ausbuchstabiert, so wird eine zusätzliche Subjektposition eingeführt: die der Theoretikerin. Diese wird in traditionellen – epistemischen - Theorien als in die „Bezüge zu(m) anderen“ nicht involviert angesehen, mithin

wird die Frage nach der „richtigen“ Theorie nicht als Frage nach dem Gerechten gezählt. Wie oben gezeigt, sind im traditionellen Problemhorizont Fragen der Gerechtigkeit Fragen danach, welches die richtigen Aussagen oder Prinzipien sind, nicht welches der richtige Begriff der Gerechtigkeit oder die richtige Theorie der Gerechtigkeit ist. Es gibt verschiedene Weisen, die ethischen Aspekte der Position der Theoretikerin durchzustreichen. Ich will hier nur zwei entgegengesetzte ganz allgemein nennen: Erstens kann eine Theorie der Gerechtigkeit durch wie immer als extern bestimmte Größen validiert werden, z. B. empiristisch oder intuitionistisch, mithin wird sie, als Theorie, der theoretischen Philosophie zugerechnet. Zweitens kann die Subjektposition der Theoretikerin mit derjenigen einer Autorin als zusammenfallend gedacht werden, mithin ist jede Autorin von Gerechtigkeitsaussagen eine Theoretikerin. Hier wird „Theorie“ synonym mit „Auffassung“ oder „Überzeugung“ gebraucht und zur praktischen Philosophie hinzugezählt.

Für Theorien, die im Rahmen ontologischer oder epistemischer Rahmenauffassungen entwickelt werden, ist die Elimination der Subjektposition der Theoretikerin durch externe Validierung vorgesehen. Für die ontologischen Auffassungen ist das leicht zu sehen: Eine Theorie ist gemäß dieser Auffassungen durch seine adäquate Abbildung der ontologischen Ordnung der Natur oder der Kultur ausgewiesen. Die Kriterien für eine gute Theorie haben mit dem, wovon sie Theorie ist, dem Anspruch nach, nichts zu tun. Für epistemische Auffassungen ist es nicht so offensichtlich und hängt davon ab, wie man sie genau charakterisiert. Denn epistemische Auffassungen betrachten Theorien typischerweise als mehr oder weniger zusammenhängende, methodisch ausgewiesene Mengen an speziellen Aussagen und/oder Prinzipien, und diese haben, rein formal betrachtet, Autoren. Die mitunter anerkannten Begründungspflichten dieser Autoren von Theorien sind nicht auf die Autoren der Gerechtigkeitsaussagen, die theoretisiert werden, bezogen. Die mitunter ausgewiesenen Gültigkeitskriterien von Gerechtigkeitsaussagen oder Prinzipien werden selbst anderweitig begründet, so sie denn überhaupt begründet werden. Wie bei ontologischen Positionen auch ist es bei epistemischen (wie ich hier den Terminus verwende) so, dass Theorien extern validiert werden, dem Anspruch nach. Auch hier haben Kriterien für eine gute Theorie mit dem, wovon sie Theorie sind, dem Anspruch nach, nichts zu tun, mithin sind sie keine Frage der Gerechtigkeit.

Hier ist der Ort eine Ungenauigkeit im Ausdruck „deliberative Theorie der Gerechtigkeit“ zu markieren. Denn dieser Ausdruck kann erstens meinen, dass Gerechtigkeit deliberativ ausgelegt wird oder aber dass die Theorie deliberativ ausgelegt wird. Im ersten Fall wird Gerechtigkeit als Inbegriff derjenigen Prinzipien oder Aussagen aufgefasst, die einem jedem gegenüber unter bestimmten Bedingungen zu rechtfertigen sind oder die den Konsens aller Betroffenen unter bestimmten Bedingungen finden könnte, im zweiten Fall ist es die Theorie selbst bzw. die in ihr vorgenommenen Festlegungen, die als zu deliberierende Größen, in der jeweils für richtig gehaltenen Weise, gelten. Der erste Fall könnte genauer benannt werden durch den Ausdruck „Theorie deliberativer Gerechtigkeit“. Die zu analysierenden deliberativen Theorien sind solche Theorien deliberativer Gerechtigkeit. Im Folgenden wird trotzdem der uneindeutige Ausdruck verwendet. In diesem Text wird versucht zu zeigen, dass eine stringente und vollständige deliberative Theorie beides deliberativ auslegen muss, die Gerechtigkeit und die Theorie, denn die beiden jeweils eingesetzten Begründungsbegriffe sind zwar in charakteristischer Weise voneinander verschieden, mithin wird eine komplexe Architektonik der Theorie beibehalten, aber das bedeutet nicht, dass nicht alle Grundbegriffe deliberativ ausbuchstabiert werden müssten. Wie noch zu zeigen sein wird, sind deliberative Theorien der Gerechtigkeit darauf festgelegt, Betroffene und Adressatinnen auch in der Rolle der Autorin bzw. der Theoretikerin zu beschreiben, mithin ist die oben zweitgenannte Elimination einer spezifischen Theorieposition vorgesehen. Dies aber führt zu theoriearchitektonischen Schwierigkeiten, die – zumindest von den hier behandelten Autoren – zum Rückgriff auf die erste genannte Weise der Tilgung der Theorieposition führen.
Im Folgenden werden die bisher noch nicht thematisierten Teilfragen der Gerechtigkeit besprochen. Im nächsten Abschnitt die durch die Einführung der Subjektpositionen der Betroffenen, der Adressatin und der Autorin eröffneten Möglichkeiten, das „Zwischen“ der Subjekte zu charakterisieren.

2.1.7 Handlungen, Interaktionen und Beziehungen

„Bezug zu(m) anderen“ ist offen formuliert: Die gemeinten Bezüge können persönlich - *zum* anderen - oder unpersönlich - *zu* anderen - sein. Sie können zwischen Einzelnen sowie zwischen Einzelnen und Gruppen oder auch zwischen verschiedenen Gruppen statthaben. Persönliche unterscheiden sich von unpersönlichen Bezügen indem

bei persönlichen Bezügen ein direkter Umgang zwischen den in Bezug stehenden stattfindet, bei unpersönlichen nicht. Für persönliche Bezüge sind paradigmatisch solche, die zwischen Personen bestehen, die miteinander leben, sich begegnen, sich persönlich (wie man sagt) kennen. Aber auch Bezüge zwischen Einzelnen und Gruppen oder zwischen verschiedenen Gruppen können persönlich sein, wenn ein Zusammentreffen gegeben ist, z. B. bei einem Mitglied und seinem Verein (in Gestalt repräsentativer Mitglieder z. B.). Für unpersönliche Bezüge sind paradigmatisch solche, die zwischen Bürgern eines Staates bestehen: Die Bürger haben zwar Umgang miteinander (und man spricht sogar davon, dass sie zusammenleben), aber dieser Umgang ist weitgehend indirekt (unpersönlich, wie man eben umgangssprachlich sagt). Die Schwierigkeiten, dieses Indirekte des Umgangs zu explizieren, sind notorisch, und manche bestreiten gar, dass es sinnvoll ist, von so etwas überhaupt zu sprechen. Eine (empiristische) Weise, es zu sehen, ist: Der direkte, „persönliche" Umgang ist der konkrete, eine Größe, die einzeln erfahrbar ist, der indirekte Umgang ist abstrakt, ein Konstrukt, mithin nicht erfahrbar. Diese Sichtweise setzt voraus, dass „Konstrukte" nicht erfahrbar sind. Eine Annahme, die strittig ist, verweist sie doch darauf, dass es von der jeweiligen Auffassung dessen, was ein Bezug überhaupt ist, was es für eine Entität ist, abhängig ist, ob er als abstrakt oder konkret gilt und als erfahrbar oder nicht.

Indem Bezüge zwischen Wesen spezifiziert werden, werden immer auch die in Bezug stehenden mitbestimmt. Wird angenommen, einzelne Individuen, die unabhängig von ihrem möglichen In-Bezug-Treten bestimmt werden, würden in Bezug treten, so ist der Bezug nicht wesentlich für das, was die Individuen ausmacht, er ist kontingent. Das spricht zunächst nicht gegen einen solchen Ansatz, nur dagegen, ihn für voraussetzungslos zu halten.

Für Rawls spielt die Unterscheidung zwischen persönlichen und unpersönlichen Bezügen eine zentrale Rolle, weil er erstere als Gegenstand der Moral ansieht, letztere aber, soziale Bezüge, wie er sie nennt, als Gegenstand der Gerechtigkeit.[65] Der Bezug *zum* anderen, so könnte man diesen Punkt formulieren, ist ein Problem der Moral, der Bezug *zu* anderen ein Problem der Gerechtigkeit. Begreift man diese Unterscheidung sortal, wie ich denke, dass Rawls und Scanlon es tun, dann besteht die Schwierigkeit offenkundig darin, zu erläutern, wie

---

[65] Vgl. Rawls 1999d und auch Scanlon 1998 der ihm in dieser Bestimmung folgt.

persönliche Bezüge sich von sozialen unterscheiden, mithin ob und inwiefern es persönliche Bezüge geben kann, die nicht auch sozial sind, bzw. soziale Bezüge, die nicht auch persönlich sind. Die Problematik der Interpretation von verschiedenen Bezügen wird uns noch beschäftigen. Für diesen einleitenden Teil ist wichtig, sich einen ersten Überblick über Varianten der Interpretation von „Bezüge zu(m) anderen“ in ihrem Zusammenhang mit bestimmten akzeptierten Subjektpositionen des Gerechtigkeitsbegriffs zu verschaffen.[66] Den Schnitt zwischen verschiedenen Varianten kann man unterschiedlich vollziehen, ich schlage vor, zwischen drei Interpretationen von „Bezug zu(m) anderen“ zu differenzieren: Handlungen, die andere betreffen, Interaktionen und Beziehungen.

2.1.7.1 Handlungen, die andere betreffen

„Handlungen, die andere betreffen“ scheint eine wenig festlegende Bestimmung zu sein. „Betreffen“ können nicht nur Handlungsergebnisse, sondern auch Handlungsvollzüge. D. h., nicht nur, dass eine Person weniger hat, wenn ihr etwas weggenommen wird, betrifft sie, sondern auch die Art und Weise, wie es ihr abhandenkommt: z. B. dass es ihr weggenommen wird. Dieser Punkt ist (oben) bei den Erläuterungen zur Subjektposition der Empfängerin und Betroffenen schon erwähnt. Auch ist beschrieben worden, dass im Unterschied zur Empfängerin eine Betroffene nicht unbeteiligt ist an der Beurteilung des Fraglichen sie betreffenden: Betroffen - so weit bisher die Festlegung - von etwas kann nur ein Wesen sein, das eine Handlung, die für es einen Unterschied macht, auch beurteilen kann, z. B. als Mord und nicht als Totschlag oder als Lüge und nicht als Irrtum. Dabei wird an den Sinn der alltagssprachlichen „betroffen“ angeschlossen, nicht an das allgemeiner verwendete „betreffen“.
Ich habe oben geschrieben, „Handlungen, die andere betreffen“ sei eine offene Formulierung. Offensichtlich ist aber, dass eine Festlegung auf handlungsfähige Wesen, in der Rolle von Adressaten, darin liegt, mithin die Spezifizierung von Handlung und Handlungsfähigkeit darüber entscheidet, wie einschränkend diese Bestimmung ist. Insofern Handeln im Gegensatz zu Verhalten als Tun, das im Raum der Gründe verortet ist, bestimmt ist, mithin einen Adressaten als Autor der Handlung vorgesehen ist, ist die

---

[66] Dieses Hegelsche Thema ist in der Gegenwartsdiskussion sehr lebendig, wie die sogenannten Kommunitarismusdebatte zeigt. Ich nenne hier nur: Taylor 1989; Forst 1994b; Honneth 2000 und Honneth 2001.

Bestimmung des in der Gerechtigkeit relevanten Bezugs zu(m) anderen durch „Handlungen, die andere betreffen“ eingeschränkter als „Verhalten, das andere betrifft“. Die relevanten Subjektpositionen sind die der Betroffenen und der Adressatin. Eine Autorin aber von Gerechtigkeitsaussagen braucht man nicht.

Weniger offensichtlich, für die hier verhandelte Thematik der Bestimmung von „Bezug“ aber wichtiger ist, dass eine Einseitigkeit der Bezugnahme vorliegt. Wird die Interpretation „Handlungen, die andere betreffen“ für „Bezüge zu(m) anderen“ angesetzt, so wird eine handelnde Partei und eine von den Handlungen betroffene angenommen. Das schließt nicht die weitere Festlegung aus, dass die betroffene Partei prinzipiell - in anderen Situationen - ebenfalls handelt, mithin handlungsfähig ist. Aber es schließt aus, dass die betroffene Partei am Handlungsverlauf, der den betrachteten Bezug stiftet, selbst beteiligt ist. Betrachtet wird an einer Handlung der Aspekt, dass eine Partei handelt und die andere davon betroffen ist; nicht fokussiert wird dabei, ob und gegebenenfalls wie die Parteien miteinander oder gemeinsam handeln könnten (zu den Varianten der Formulierung des Ausgeschlossenen siehe unten). Eine Interpretation habe ich die Bestimmung „Handlungen, die andere betreffen“ genannt. Nicht notwendig ist, diese als ausschließlich zu betrachten. Wird sie als *eine Art* der Bezugnahme angesehen, so liegt in ihr keine Verkürzung, sondern die Identifizierung einer Möglichkeit.

Wie könnte man diese Art der Bezugnahme weiter qualifizieren? Ein Weg ist, sich zu überlegen: Worum geht es in dieser Art der Bezugnahme? Mir scheint, eine Antwort ist: Interessen, Wohlergehen, Wohlsein oder – allgemeiner – Vor- und Nachteile. Der Begriff der Interessen wird unterschiedlich verwendet, aber ich denke, es ist üblich, ihn auf Güter und Übel zu beziehen, die durch Individuen, denen diese zukommen, beurteilt werden als für sie gut oder schlecht. Und gerade nicht auf Güter und Übel schlechthin, dafür würde man eher Bedürfnisse gebrauchen. Deshalb passt er gut auf Ansätze, die Betroffene fokussieren. Wohlergehen oder Wohlsein sind in dieser Hinsicht offene Begriffe, man kann sie auch für das Gute oder Schlechte von Empfängerinnen einsetzen. Die Art der Bezugnahme, die in der Interpretation als „Handlungen, von denen andere betroffen sind“ liegt, ist die Interessenwahrung anderer oder neutraler: *Berücksichtigung der Interessen oder des Wohlergehens* anderer. Diese Formulierung klingt vielleicht individualistisch, eine andere Weise, es auszudrücken, könnte sein: Fürsorge. Denn fürsorglich kann man auch gegenüber wie immer ausgezeichneten Gruppen sich

zeigen. „Fürsorglich“ scheint mir eine asymmetrische Bezugnahme anzuzeigen, man ist gegenüber Wesen fürsorglich, die von den eigenen Handlungen abhängig sind. Weiterhin, scheint mir, verwenden wir „Fürsorge“ sowohl gegenüber Wesen, deren Wohlergehen auch darin besteht, es selbst zu bestimmen, also Betroffenen, als auch gegenüber Wesen, deren Wohlergehen nicht von ihnen selbst beurteilt werden kann, also Empfängerinnen. Die Versorgung von körperlich gebrechlichen Menschen genauso, wie die von Kindern oder auch von Haustieren, wird als fürsorglich oder eben nicht, bezeichnet. „Fürsorge“ hat darüber hinaus den Nachteil, dass es, für uns Heutige zumindest, für persönliche Beziehungen reserviert scheint, dass es für institutionelle Bezüge, wie z. B. das Verhältnis der Bürger zu ihrem Staat, unangemessen klingt. Dies hat aber weniger mit dem Terminus Fürsorge zu tun als mit unserer Auffassung davon, was ein Staat ist und was Bürger sind: dass wir nicht von ihm abhängig sind. Der Begriff der Fürsorge hat eine weitere vom Begriff der Interessenberücksichtigung verschiedene Konnotation: Er verweist auf Handlungszusammenhänge, auf miteinander zusammenhängende Handlungen über die Zeit. Berücksichtigung von Interessen kann auch auf einzelne Handlungen sich beziehen, Fürsorge eher nicht. Damit rekurriert Fürsorge zumindest auf Bezüge zwischen Handelnden und Behandelten, die in Handlungszusammenhängen stehen, die insbesondere wiederholt auftreten. Fürsorge kann auch stiften aus bestimmten Handlungszusammenhängen entstehende asymmetrische Beziehungen.

Nicht wesentlich für die Interpretation des „Bezugs zu(m) anderen“ als Berücksichtigung von Interessen oder als Fürsorge ist, ob die in Bezug Stehenden miteinander oder gemeinsam handeln, steht oben. Wovon genau wird behauptet, dass es unbeachtet bleibt? Im Folgenden werden Interaktionen als Formen des miteinander Handelns und Beziehungen als Formen des gemeinsamen Handelns als zwei Varianten dieses Unbeachteten expliziert.

2.1.7.2 Interaktionen

Wörtlich heißt Interaktion „Zwischenhandeln“, also Handeln, das zwischen Handelnden statthat. Mindestens zwei Handelnde also sind, begrifflich gesehen, erforderlich. Dieses „zwischen“ bedeutet – hier für den Fall des Handelns zwischen zwei Akteurinnen expliziert –, dass eine Handelnde das Handeln einer weiteren Handelnden in ihrem Handeln berücksichtigt und umgekehrt diese andere Handelnde das Handeln der Erstgenannten berücksichtigt. „Berücksichtigt“ heißt,

dass das Wissen um die Handlung der Anderen bei der Festlegung des eigenen Handelns eine Rolle spielt, spiele ich z.B. Fußball, so werde ich wissend, dass du mit dem Ball vorne auf das Tor unseres Gegners läufst, schnell ebenfalls nach vorne laufen o. ä.. Paradigmatisch sind, Koordination (positiv) oder Feindschaft (negativ). Man könnte sagen, die Handelnden beziehen sich wechselseitig auf ihre Handlungen. Der Bezug ist aber nicht einfach wechselseitig: Die Anderen sind Wesen, die sich in der Weise, in der man sich auf sie beziehen kann, auch auf einen beziehen können, der Bezug kann auch reflexiv wechselseitig sein: Eine Handelnde richtet sich an einer anderen aus, von der sie weiß, dass sie sich an ihr ausrichtet. Dadurch entsteht ein Bewusstsein des Bezugs, wie traditionell gesagt wird.

Die relevanten Subjektpositionen sind die der Betroffenen und die der Befolgerin oder der Adressatin. Die Rolle der Befolgerin ist ausreichend, denn diese kann sich an wie immer sanktionierte Vorgaben halten. In der Rolle der Adressatin wird darüber hinaus die Andere sichtbar als ein Wesen, an deren Adresse, an das sich zu richten Sinn macht: nicht nur durch Aussagen, auch durch Blicke oder Gesten. Handlungskoordinierende Größen, ob Aussagen oder Gesten oder was immer, stiften in beiden Fällen einen bewussten Bezug zwischen Handelnden. Dieser aber ist gewissermaßen äußerlich. Interaktion ist eine Art der Bezugnahme, die geschaffen wird durch wechselseitige Berücksichtigung der Handlungen der jeweils anderen unter mehreren Handlungsparteien, wurde gesagt. Nicht ist gemeint, dass die Handelnden „geteilte“ oder „gemeinsame“ Handlungsziele sich zu setzen suchen. Schematisch ist das Prozedere der Bezugnahme so zu beschreiben: Akteure, die eigene Vorstellungen davon haben, was für sie gut oder schlecht ist, die ihr Leben selbst führen, passen sich einer Situation an, in der auch andere ihr Leben führen. D.h. im Prozess der Festlegung auf konkrete Zwecksetzungen sind die Vorstellungen anderer zu berücksichtigen. Nicht wird gemeinsam mit anderen beraten, wie gut ist zu leben, sondern was zu tun legitim ist, angesichts dessen, das auch andere darüber Vorstellungen haben, was für sie gut ist. Diese etwas vagen Formulierungen sollen sicherstellen, dass nicht ein zu einfaches Modell der Interaktion von vornherein angesetzt wird. Ein einfaches Modell, das mit fertigen Handlungszwecken schon anhebt und Interaktion als Koordination solcher fertigen Zwecke begreift. Denn in diesem einfachen Modell ist nicht verständlich zu machen, wie Handlungszwecke durch die Interaktion selbst beeinflusst werden, mithin wäre schon ein Fußballspiel nicht als Interaktion zu beschreiben. In Interaktionen

werden Handlungszwecke koordiniert, aber auch allererst als sinnvoll identifiziert sowie auf ihre Richtigkeit hin beurteilt. Dabei aber nicht infrage steht ihre Richtigkeit im Blick auf die Frage, wie zu leben und zusammenzuleben gut ist - traditionell gesprochen, was die Werte und Ziele der Beteiligten sind, sondern im Blick auf die Frage, ob die fraglichen Handlungszwecke kompatibel sind mit Handlungszwecken anderer, also ob die Zwecke der interagierenden Akteure miteinander bestehen können. Nicht wesentlich ist für diese Art der Interaktion die Subjektposition der Autorin. Denn nicht ist es notwendig, dass die aneinander gerichteten handlungskoordinierenden Aussagen oder Gesten allgemein als gut oder richtig beurteilt werden.

Interaktion ist eine Art des miteinander Handelns, steht oben. Es hätte genauer heißen müssen: des miteinander oder gegeneinander Handelns, weil die Wertung im Begriff der Interaktion nicht inbegriffen ist. Bezüge zu(m) anderen als Interaktion zu interpretieren bedeutet, dass nur handlungsfähige Wesen als „andere“ anerkannt werden. Kompatibel scheint mir der hier erläuterte Begriff der Interaktion mit einem schwachen Begriff von „Handeln“ als „Reaktion“ oder gerichtetem Verhalten.[67] Nicht scheint mir ein anspruchsvolles Konzept von Intentionalität oder Geist vorausgesetzt. Und auch ist m. E. keine These über die Sprachlichkeit von „Interaktion“ impliziert: Weder, dass Sprache Voraussetzung von Interaktion ist, noch dass Sprache - wie Mead meinte zeigen zu können - in und durch Interaktionen entsteht.[68] Werden aber Betroffene und Adressaten als Subjektpositionen eingesetzt, so ist wohl Interaktion ein anspruchsvoller, Sprache voraussetzender Begriff. Im Folgenden wird durch die in Gerechtigkeitsbegriffen vorgesehenen Subjektpositionen spezifiziert, ob ein abgerüsteter Begriff der Interaktion gebraucht ist (Empfängerin und Befolgerin) oder ein anspruchsvoller (Betroffene und Adressatin).

Wie kann man die Art der Bezugnahme, die durch Interaktion gestiftet wird, weiter qualifizieren? Wieder ist ein Weg, sich zu überlegen: Worum geht es in dieser Art der Bezugnahme? Mir scheint, die Antwort ist: *rücksichtsvolle oder rücksichtslose bzw. faire oder unfaire Behandlung*. Anders als bei der ersten Interpretation des Bezugs zu(m) anderen ist der Bezug hier selbst etwas, worum es in der Bezugnahme (auch) geht. Der Bezug ist nicht nur ein Nebeneffekt

---

[67] Im Sinne von Mead 1968.

[68] Vgl. Mead 1968.

der Wirkung von Handlungen einer Partei auf (eine) andere, er ist Teil des Sinns der Handlungen von mindestens zwei Parteien. Vermittelt kann man auch hier davon sprechen, dass es um Interessen geht. Aber diese sind aufeinander bezogene Interessen: Hätte nicht der eine Handelnde dieses Interesse, hätte der andere nicht jenes, und umgekehrt. Es bilden sich aber nicht notwendig „gemeinsame“ Interessen, denn es ist nicht ausgemacht, dass die wechselseitige Bezugnahme auch die jeweiligen Interessen integriert. Auch aufeinander bezogene Interessen sind bestimmt durch individuell außerhalb der Interaktion festgelegte Auffassungen des Guten. Ein Beispiel ist die Verteilung knapper Güter: Das Interesse der Parteien an den Gütern ist unabhängig davon bestimmt, dass andere auch daran Interesse haben. Weil aber andere auch diese Güter reklamieren, sieht sich eine jede Partei dazu angehalten dieses Fremdinteresse zu berücksichtigen. Dabei entsteht ein vermitteltes Interesse: Das Interesse an den knappen Gütern ist mit dem Interesse zu vereinbaren mit anderen fair umzugehen, eventuell auch mit anderen zu kooperieren, um die Güter, um die es geht, zu erhalten, zu verbessern, zu vermehren u.ä.. Die Rücksicht oder Rücksichtslosigkeit ist nicht identisch mit der Berücksichtigung oder Nicht-Berücksichtigung der Interessen des oder der jeweils anderen, denn die Interessen sind wechselseitig bestimmt. Fair oder unfair scheint mir für sprachlich vermittelte Handlungszusammenhänge, die hier mit Interaktion mitgemeint sind, eine gute Qualifizierung. Dies ist eine gute Bezeichnung für Verteilungssituationen, in denen diejenigen, unter denen verteilt wird, wissen, dass andere auch Interesse an dem zu verteilenden Gut haben, mithin ihre eigenen Interessen danach richten. Oder auch für Spiele, in denen mehrere Spieler sich miteinander koordinieren müssen – zumindest für wettbewerbsorientierte Spiele.

Durch den Zusatz „sozial“ zu Interaktionen kann der Versuch gemacht werden, nicht persönlich oder direkt miteinander Handelnde nach dem gleichen Schema zu begreifen. Ein Beispiel für soziale Interaktion ist die Steuergesetzgebung, bei der das Wissen um das Handeln der nicht direkt Mithandelnden das eigene Handeln (mit)steuert. „Sozial“ wird manchmal aber auch verwendet, um den durch persönliche Bezüge gestifteten Zusammenhang zu benennen, z.B. wenn von dem „sozialen Zusammenhalt“ bestimmter persönlich verbundener Gruppen gesprochen wird. Der Begriff des Sozialen ist äquivok. Im Folgenden aber wird er in erstgenannter Bedeutung gebraucht, da diese im Rahmen von Gerechtigkeitsdebatten vorherrschend ist.

2.1.7.3 Beziehungen

„Bezug zu(m) anderen“ im Sinne von Beziehung zu interpretieren – und dabei gegen „Interaktion“ abzugrenzen – bedeutet, die Bezugnahme von mindestens zwei Parteien aufeinander weiter zu qualifizieren. Erstens ist, anders als bei „Interaktion“, die Bezugnahme nicht begrifflich auf Handlungen beschränkt, sodass auch nicht direkt mit Handlungen (im engeren Sinne) verbundene Bezüge, angesprochen werden können. Zweitens ist die Bezugnahme nicht äußerlich, wie man – vielleicht missverständlich – ausdrücken könnte: Es entsteht in der Bezugnahme ein geteiltes oder gemeinsames Interesse (oder Handeln). Der Bezug ist nicht nur wechselseitig oder auch reflexiv wechselseitig, mithin ist nicht nur ein Bewusstsein des Bezugs oder ein Wissen um den Bezug, wie in der zweiten Interpretation, impliziert. Die Bezugnahme stiftet, traditionell gesprochen, ein „geteiltes Bewusstsein“ – etwas wird gemeinsam als etwas identifiziert – oder einen „gemeinsamen Willen“ – etwas wird gemeinsam als Ziel anerkannt. „Gemeinsam“ heißt nicht: einvernehmlich, es verweist vielmehr auf einen Anerkennungszusammenhang, in dem Festlegungen und Ausweisungen von Beurteilungen vorgenommen werden. „Gemeinsam“ charakterisiert den Zusammenhang der in Beziehung Stehenden in einem größeren Ganzen, in dem diese sich über Festlegungen und Begründungen auseinandersetzen.

Eine Beziehung ist nicht eine mehr oder weniger verlässliche Verbindung, wie die Interaktion. Denn diese Verbindung entsteht durch das Vorhandensein zufällig konkurrierender Interessen und generiert selbst dann Interessen, die bedingt sind durch die zufälligen Ausgangsinteressen. Bei Interaktionen hat das abgestimmte Handeln einen äußeren Grund (oder schwächer formuliert: einen äußeren Anlass): dass der andere da ist und auch handelt. Die Handlung wird durch die Handlung des anderen nicht in ihrem Sinn verändert: Sie kann in ihrem Ergebnis verbessert oder verschlechtert werden, nicht aber selbst eine andere Handlung werden - dann würde sie eine Beziehung heißen: So weit das hier eingeführte Vokabular. Beziehungen sind demgegenüber abgestimmte Interaktionen oder auch allgemein abgestimmte Handlungen, die eine bestimmte Bedeutung haben, die von den In-Beziehung-Stehenden nicht äußerlich oder zufällig betrachtet werden. Beziehungen sind aus der Sicht von Handelnden gedeutete Handlungen, sind Handlungen oder Interaktionen, denen gemeinsam Bedeutungen zugeschrieben werden

durch die In-Beziehung-Stehenden. Die In-Beziehung-Stehenden deuten nicht nur ihre je eigenen Handlungen sondern auch diejenigen anderer im Lichte nicht nur ihrer je eigenen Interessen sondern im Lichte Ihrer Auffassungen über sich, andere und die Welt sowie der Auffassungen anderer.

Kompatibel scheint mir der hier erläuterte Begriff der Beziehung nicht zu sein mit einem schwachen Begriff von „Handeln“ als „Reaktion“ oder gerichtetem Verhalten.[69] Denn es ist erforderlich, dass Handeln eine Bedeutung für den Handelnden selbst erlangen kann. So ist, anders als bei „Interaktion“, ein anspruchsvolleres Konzept von Intentionalität vorausgesetzt. Auch ist eine These über die Sprachlichkeit von „Beziehung“ impliziert. Beispiele für Beziehungen sind Liebesbeziehungen, Freundschaften, kollegiale Beziehungen, Verwandtschaftsbeziehungen, Beziehungen der Solidarität zwischen Staatsbürgern oder Menschen allgemein u. Ä. Eine Interpretation von „Bezug zu(m) anderen“ als Beziehung beinhaltet zumindest die Subjektpositionen der Betroffene, die selbst darüber urteilen, wie es ihnen ergeht und warum, und der Adressaten, die ihr Handeln beurteilen.

Wie kann man diese Art der Bezugnahme weiter qualifizieren? Wieder ist ein Weg, sich zu überlegen: Worum geht es in dieser Art der Bezugnahme? Mir scheint, die Antwort ist: um eine *respektsvolle oder demütigende Beziehung bzw. eine Beziehung der Achtung oder Missachtung*. Nicht nur wird dem oder den anderen, Rechnung getragen (wie in der ersten Interpretation) und auch nicht wird nur Rücksicht auf den oder die andere genommen (wie in der zweiten Interpretation), sondern der oder die anderen werden geachtet oder respektiert. Umgangssprachlich sind Respekt und Achtung nicht nur positiv konnotiert. Man kann sagen „vor ihr habe ich Respekt“ und meint damit auch (gesagt oder ungesagt) „aber ich mag sie nicht“. Mit „Respekt“ und „Achtung“ kann also eine gewisse Distanzierung ausgedrückt werden. Und einen Einwand gegen meinen Vorschlag, „Beziehung“ durch Achtung oder Respekt zu qualifizieren, wird daraus, wenn man annimmt, Beziehungen seien keine distanzierten Bezugnahmen, sie seien gerade die nahen Bezugnahmen (wie Liebe und Freundschaft als paradigmatische Beziehungen zeigen). Vorausgesetzt scheint mir in einer solchen Argumentation, dass „Distanzierung“ und zwar gerade die Art von Distanzierung, die durch

---

[69] Im Sinne von Mead 1968.

„Respekt“ oder „Achtung“ ausgedrückt wird, eine Zerstörung oder zumindest Störung von „Beziehung“ bedeutet. Ich versuche hier nicht die Gegenthese dazu, zu plausibilisieren. Wichtig ist, die Festlegung von „Beziehung“ auf der Allgemeinheitsstufe, auf der wir uns befinden, so vorzunehmen, dass sie gerade keine substanzielle These zu bestimmten Arten von Beziehungen enthält, als fruchtbar, nah, zerstörerisch oder was immer. Dies ist kein rein terminologischer Punkt. Der umgangssprachliche Gebrauch von „Achtung“ und „Respekt“ wird uns weiter beschäftigen, darin drückt sich ein Verständnis von Moral/Gerechtigkeit aus, das zu thematisieren ist. Mein Vorschlag ist also: „Beziehung“ durch „Respekt“ oder „Achtung“ zu qualifizieren, mit dem Vorbehalt, diese Begriffe weiter zu klären.
Ein Verständnis, nach dem mit Bezügen zum anderen *„interpersonelle, soziale oder intersubjektive Beziehungen“* gemeint sind, ist gegenüber dem gerade besprochenen spezifischer. Es schränkt die Wesen, die als „andere“ fungieren können, auf Personen ein, unter denen soziale Beziehungen möglich sind. Dabei werden persönliche Beziehungen typischerweise ausgeschlossen. Und: Beziehungen zu oder zwischen Gruppen oder Gemeinschaften sind nur bei „sozialen Beziehungen“ einbeziehbar. Die Ausdrücke „interpersonell“ bzw. „intersubjektiv“ können in Abgrenzung zu „sozial“ so begriffen werden, dass mit Ersterem nur die Beziehungen zwischen Einzelindividuen gemeint ist, mit Letzterem aber Beziehungen zwischen Individuen im Rahmen gesellschaftlicher oder sozialer Institutionen.

Wie verhalten sich die drei vorgeschlagenen Interpretationen von Bezügen zu(m) anderen zueinander? Sie sind Aspekte unter denen Handlungen betrachtet werden können. In einer Perspektive von außen, von einer unbeteiligten Beobachterin, können Handlungszusammenhänge beschrieben werden als Handlungen, die andere betreffen oder als Handlungen, die unter Parteien koordiniert werden. Aus der Perspektive von Handelnden wird Handlungen, die andere betreffen sowie Interaktionen in Beziehungen bestimmte Bedeutung verliehen, mithin bewertet, als unmenschlich, kollegial usw. In diesen Bestimmungen ist versucht eine Weichenstellung zugunsten einer der beiden konkurrierenden Auslegungen der genese sozialer Bezüge in der Tradition zu vermeiden: Weder wird die individualistische Interpretation, der Zufolge wiederholte Interaktionen zwischen Individuen Beziehungen allererst stiften; noch

die gemeinschaftliche, der Zufolge Interaktionen sowie Handeln überhaupt in und durch Beziehungen allererst ermöglicht werden. In diesem Streit scheint mir die vorsichtigere Annahme, dass die angebotenen Varianten der Interpretation von Bezügen Aspekte wirklicher Bezüge bezeichnen, nicht genealogische Stufen der Entwicklung menschlichen Geistes. Die Überlegungen zeigen nicht, dass und wie Handlungen, die andere betreffen, Interaktionen oder Beziehungen möglich sind, sie gehen davon aus, dass sie möglich sind.

2.1.8 Knappheit, Konflikt und Dissens

Welches sind Situationen, in denen Gerechtigkeitsaussagen als angemessen gelten? Drei Situationsbestimmungen sind zu unterscheiden: Knappheit, Konflikt und Dissens. Wird die Situation in welcher Aussagen als gerecht/ungerecht betrachtet werden als *Knappheit* beschrieben[70], so ist zu klären: Knappheit worin und inwiefern? Knappheit ist die Beschreibung einer Situation, die relativ zu Problemen der Bestimmung der Gerechtigkeit extern ist: Knappheit bezeichnet äußere Umstände, unter denen Probleme auftreten, die der Gerechtigkeit zu ihrer Lösung bedürfen. Diese Umstände sind als widrig charakterisiert in dem Sinne, dass diejenigen Güter, die Wesen, die als Empfänger anerkannt sind, brauchen (oder vernünftig anstreben bzw. wollen), in zu geringer Menge vorhanden sind, bzw. der Zugang zu ihnen zu begrenzt ist, als dass alle erhalten könnten, was sie brauchen oder vernünftig anstreben bzw. wollen bzw. alle den entsprechenden Zugang zu diesen Gütern haben könnten. Die Güter sind knapp. Die Knappheitsrelation ist unabhängig charakterisiert von Auffassungen des Guten derjenigen, um die es geht – diese sind also als Empfänger, nicht als Betroffene fokussiert - und auch nicht davon, an wen sich Gerechtigkeitsaussagen, die in und über solche Situationen vollzogen werden, richten, mithin werden Adressaten ausgeblendet. Auch auf Auffassungen davon, wer überhaupt als Empfänger oder Akteur fungieren soll, mithin auf Autoren, wird nicht rekurriert.

Eine Deutung der Gerechtigkeitssituation als „*Konflikt oder interpersoneller Konflikt*“ kann man als Bestimmung derjenigen Bezüge zu(m) anderen verstehen, um die es in Fragen der

---

[70] Diese Begrifflichkeit ist in einem Text von Hume berühmten geworden. Siehe Hume 1995, section 3, part I und Treatise of Human Nature, Book 3, Part 2, Section 1 „circumstances of justice.“

Gerechtigkeit geht. Das zweite oben genannte Beispiel, das Streitschlichtungsbeispiel fällt darunter. Ob der sehr großen Verbreitung dieser Bestimmung könnte man vom *Konfliktmodell der Gerechtigkeit* sprechen. Die Formulierung „interpersonelle Konflikte“ schließt Gruppen oder andere Wesen als Personen aus, stellt also gegenüber „Konflikten“ eine Einschränkung dar. Zuweilen wird das Wort „Konflikt“ auch allgemein, wie Streit gebraucht. Ich möchte es hier in Abgrenzung zu Dissens spezieller verwenden. Konflikte sind zumindest auch auf der Handlungsebene verortet. Sie können auf unterschiedliche Weise beschrieben werden. Eine einfache ist die, dass Individuen mit widerstreitenden Interessen sich gegenüberstehen, wobei die Interessenverfolgungen oder -befriedigungen widerstreiten, nicht die Interessen einander. Wollen also z. B. alle Berliner im Sommer sonntags um fünfzehn Uhr im Tierpark grillen, so entsteht ein Konflikt der Interessenbefriedigung, weil der Platz nicht reicht. Der Konflikt ist nicht dadurch charakterisiert, dass einige Interessen an den Interessen anderer haben, also z. B. ein Teil der Berliner daran, dass kein einziger Berliner im Tierpark zu grillen trachtet. Der Unterschied zur Knappheitssituation ist, dass das Gut, um das sich der Konflikt dreht, allererst durch die Interessen der Konfliktbeteiligten konstituiert wird und nicht von außen beschrieben wird. Deshalb eignet sich das Konfliktmodell auch für Theorien der Gerechtigkeit, die auf Betroffene abstellen und nicht nur auf Empfängerinnen.

Im Vokabular aus dem letzten Abschnitt ausgedrückt, sind Konflikte Situationen in denen Interaktionen gestört sind oder Handlungen, die andere betreffen strittig sind. Nicht sind Beziehungen gestört. In Konfliktmodellen der Gerechtigkeit sind Interessen oder Auffassungen des Guten Thema eines unabhängig zu bestimmenden Guten und die Konfliktbeilegungsstrategien oder Grundsätze zwar Gerechtigkeitsprobleme, nicht aber Sinn und Legitimität der Interessen. Gerechtigkeit wird im Konfliktmodell durch ein Netz von Regeln des fairen Interessenabgleichs bestimmt. Dabei ist Fairness selbst eine höherstufige Konzeption, die problematisch sein kann, aber in diesem Modell nicht verhandelbar ist.

Dies ist der dritten hier idealtypisch unterschiedenen Möglichkeit der Deutung der Situation der Gerechtigkeit anders. Die Situation, in der nach Gerechtigkeit gefragt wird, wird hier durch *Dissens* charakterisiert. Denn dort geht es schlechthin um die Legitimität des Handelns von Personen, unabhängig davon, ob dieses Handeln die Interessen von Betroffenen unberücksichtigt lässt, unabhängig davon, ob dieses Handeln rücksichtslos ist gegenüber Interaktionspartnern.

Die Bestimmung der relevanten Gerechtigkeitssituation als Dissens fokussiert unter den Bezügen zu(m) anderen Beziehungen, Beziehungen als gemeinsam gedeutete Handlungen und Interaktionen. Dissens kann über jeden der Eingänge der Fragen nach dem Gerechten vorgesehen werden. Auch über Fragen des Guten kann Dissens zugelassen werden, wenn das Gute als Geltungskategorie eingeführt wird. Denkt man sich Gerechtigkeit als Lösung von Dissensen zwischen Individuen, die sich (zutiefst) uneinig sind über Auffassungen des Guten, so wird man keine Übereinstimmung über die Interpretation und Legitimität von Interessen voraussetzen können, mithin wird Gerechtigkeit als Umgang mit diesem Dissens verstanden werden. Je nachdem, wie eng oder weit man die Auffassungen des Guten fasst, wird der Dissens, um den es geht, tief greifender. An einigen Textstellen kann man, denke ich, Habermas so verstehen, dass er die Konflikte, deren Lösung Gerechtigkeit sicherstellen soll, als Streitpunkte zwischen Individuen begreift, die ein Dissens über Fragen des Guten entzweit, nicht über Fragen des Gerechten. Rawls demgegenüber bestimmt in seinem Spätwerk die entsprechenden Streitpunkte als solche, die zwischen Individuen auftreten, die unterschiedliche Weltanschauungen („comprehensive doctrines“) vertreten, mithin auch über Fragen des Gerechten uneins sind.[71] Es liegt im Gerechtigkeitsverständnis vieler moderner Autoren (und ich denke auch im Gerechtigkeitsverständnis von Rawls, Habermas und Scanlon), dass die Streitpunkte, deren Lösung als gerecht oder ungerecht bezeichnet werden kann, zugleich Konflikte und Dissense sind. Damit geht einher, dass Dissense, die nicht mit einem Konflikt oder Knappheit verbunden sind, kein Thema der Gerechtigkeit bilden. Betrachtet werden Beziehungen, die in und aus rücksichtslosen Interaktionen oder aus Handlungen, die andere betreffen, aber nicht berücksichtigen, erwachsen.

2.2 Das Spektrum der Gerechtigkeitsbegriffe und Reduktionismen

Die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“, die in vielen traditionellen, aber auch gegenwärtigen Abhandlungen als Ausgangspunkt dient, ist, so die bisherige Analyse, zu allgemein, um einer bestimmten Antwort zuzugehören: Man könnte sie als Titel ansehen, um einige oder alle oben differenzierten Fragen zusammenzufassen. Was aber hat es

---

[71] Vgl. Rawls 1996a.

erbracht, sich genauere Fragen zu überlegen und darauf zumindest heuristisch verschiedene Antworten zusammenzutragen? Die bisher zusammengetragenen Fragen und Antworten scheinen wiederum zu zahlreich: Worauf kommt es denn an, was sind wichtige, was sind irrelevante Unterscheidungen? Wie könnten Gerechtigkeitsbegriffe aus diesen Fragen und Antworten gewonnen werden? In den meisten philosophischen Ansätzen wird eine oder werden einige der obengenannten Fragen fokussiert und eine oder einige der genannten Antwortmöglichkeiten gewählt. Dieser (meist) eine, in einer Theorie herausgehobene, Begriff der Gerechtigkeit ist in meiner Exposition zugleich eine Auffassung der Gerechtigkeit, beinhaltet also eine Auffassung davon, was Gerechtigkeit bzw. der Begriff der Gerechtigkeit ist. Dies ist eine Folge davon, dass nicht nur die Fragen nach Subjektpositionen und Situationen des Fragens nach Gerechtigkeit beachtet werden, sondern auch die Fragen nach dem Status von Gerechtigkeit überhaupt.

Neben dem einen zentral herausgehobenen Begriff der Gerechtigkeit einer Theorie ist meist ein Spektrum an alternativen Gerechtigkeitsbegriffen anerkannt. Diese werden als legitime Gerechtigkeits*begriffe* anerkannt, aber als „falsche“ inhaltliche Alternative ausgewiesen. Die nicht anerkannten Gerechtigkeitsbegriffe sind die blinden Flecke der Theorie, sie sind diejenigen, die implizit ausgeschlossen werden. Solche Ausschlussmechanismen kann man reduktionistisch nennen. Aber der Unterschied zwischen der Zurückweisung anerkannter und der Leugnung oder Ausblendung nicht anerkannter Gerechtigkeitsbegriffe ist nicht einfach der Unterschied zwischen Reduktionismus und begründetem Ausschluss. Je nach Theorie ist die Zurückweisung von anerkannten Gerechtigkeitsbegriffen einer Theorie nicht als Begründung anzusprechen: Der Nachweis, dass der verworfene Gerechtigkeitsbegriff falsch ist, hat mitunter nur die Form einer Begründung, wie generell in naturalistischen Ansätzen. Unter welchen Voraussetzungen welche Art von Ausschluss als Verkürzung oder Reduktionismus zu kritisieren ist, ist keine theorieneutrale Frage.

Inhaltlich sind zwei reduktionistische Strategien relevant: erstens ein *eliminativer Reduktionismus*, bei dem die jeweils nicht fokussierten Fragen und Größen als irrelevant, irreführend, falsch o.ä. ausgeschlossen werden. Ein einfaches Beispiel ist: Wird festgelegt, dass Gerechtigkeit nur interpersonale Beziehungen betrifft, ist es irreführend, die Qualifizierung von Beziehungen von Personen zu nicht-personalen Wesen, wie Menschen ohne die erforderten

personalen Eigenschaften oder Tiere und Landschaften oder auch Beziehungen von Personen zu sich selbst als Problem der Gerechtigkeit anzusehen. Zweitens ein *integrativer Reduktionismus*, bei dem die jeweils nicht fokussierten Fragen und Größen als sekundär angesehen werden. Sekundär in dem Sinne, dass die Beantwortung der als zentral angesehenen Fragen auch die nicht fokussierten Fragen beantworten. Integrativ heißt diese Art des Reduktionismus, weil die nicht fokussierten Fragen und Probleme als -zumindest implizit - beantwortet gelten durch die Antworten auf die fokussierten Fragen. Ein einfaches Beispiel ist durch die Auffassung gegeben: Würde die Frage beantwortet werden, was innerstaatliche Gerechtigkeit bedeutet, würde auch - zumindest implizit - beantwortet sein, was Gerechtigkeit zwischen Staaten bedeutet.

Kant und auch gegenwärtigen Theorien, die sich in der Tradition Kants begreifen, wird häufig Reduktionismus vorgeworfen, weil lediglich ein bestimmter Teil der Wesen, Bereiche bzw. Typen von Gerechtigkeit und Bestimmungsstrategien, die geläufig als Thema der Gerechtigkeit gelten, als die richtigen Bestimmungen bzw. Bestimmungsstrategien angesehen werden.[72] Der dabei gemeinte Reduktionismus kann der integrative oder der eliminative sein: Die Argumentation der Kritiker richtet sich entweder gegen die These, die Lösung der fokussierten Probleme könne auch die nicht fokussierten lösen oder gegen die These, es gäbe keine anderen als die fokussierten Probleme.[73]

Eine Strategie, beiden Varianten des Reduktionismus zu entgehen, könnte man vielleicht die Strategie der *offenen Auslassung* heißen. Sie besteht darin, zwar eine Theorie zu entwickeln, die nur einige (wenige) Aspekte des Gerechtigkeitsbegriffs abdeckt, diese Auslassungen aber offen einzugestehen. Die ausgelassenen Aspekte werden anders als im integrativen Reduktionismus nicht als - wie immer implizit -mitbearbeitet ausgegeben und anders als im eliminativen Reduktionismus nicht als irrelevant abgewertet oder für falsch gehalten. Diese anderen Aspekte werden als in der eigenen Theorie nicht behandelbar erklärt, was die Reichweite der Theorie offen einschränkt. So geht Scanlon vor, der allgemein die

---

[72] Dieser Vorwurf betrifft von den Autoren, die hier zentral analysiert werden, insbesondere Habermas und Rawls.

[73] Eine wirkmächtige Argumentation entlang beider Linie ist in Bezug auf den Fokus auf Personen bei Kant und der Kantischen Tradition expliziert worden. Siehe z. B. Wolf 1990.

Bezeichnung „Stückelung der Moraltheorie“ geprägt hat, die man aber auch auf Gerechtigkeit übertragen kann.[74] Eine solche Stückelung der Gerechtigkeit entgeht dem Reduktionismusvorwurf durch Einschränkung des Anspruchs der Theorie, „*das* Problem der Gerechtigkeit“ zu lösen. Vorausgesetzt ist dabei aber, dass das Auslassen wirklich offen, und das heißt: Explizit und begründet vollzogen wird. Es ist ein begründetes Auslassen, das die ausgelassenen Optionen kennt. Nicht wirklich ein Offenlassen ist die Erklärung: Alles, was nicht festgelegt wird, ist unbekannt und dadurch offengelassen. Denn dies ist mehr eine Strategie der Ignoranz als der Auslassung. Auch in beiden Varianten reduktionistischer Ansätze sind die nicht fokussierten Aspekte der Gerechtigkeit aufzuklären und ihre Elimination bzw. Integration zu begründen.

Wie in reduktionistischen Ansätzen auch ist es in Ansätzen, die der Strategie der offenen Auslassung folgen, notwendig, die nicht-fokussierten bzw. nicht bearbeiteten Aspekte zu explizieren und den Umgang mit ihnen zu begründen. Sonst wären es eher Strategien des Dogmatismus oder der Ignoranz. Nur dass, statt die nicht-fokussierten Aspekte auszugrenzen, die Bezugnahme auf diese Aspekte nicht behandelt wird. Zu den Vorzügen der Vermeidungsstrategie gehört, dass sie liberaler als die reduktionistischen Strategien ist, da sie die ausgelassenen Aspekte nicht abwerten muss. Zu ihren Nachteilen gehört, die Bezüge der verschiedenen Aspekte zueinander nicht zu behandeln. Meist liegt die These zugrunde: Diese Bezüge sind auch gar nicht zu klären, sodass eine Bearbeitung nicht lohnen würde. Diese These aber zu begründen, ohne etwas über die Bezüge auszusagen, ist zumindest schwierig.

Aus der Sicht der Auslassungsstrategie scheint es eine Frage des Vokabulars zu sein, welche Teile ethischer Normativität „Gerechtigkeit“ zu nennen sind und welche nicht, also, ob man das Wort Gerechtigkeit nur für institutionelle Zusammenhänge verwendet und das Wort Moral für nicht institutionalisierte interpersonale Beziehungen reserviert, wie es Scanlon vorschlägt, oder man Gerechtigkeit als Obertitel für alle normativen Fragen, die Bezüge zwischen Personen betreffen, gebraucht, wie Habermas es tut. Und über Wörter kann man sich lange streiten, aber dieser Streit kann nicht mit guten Gründen geführt werden, da auch willkürliche Momente eine Rolle spielen. Dies ist deshalb eine verkürzte Sichtweise, weil die

---

[74] Vgl. Scanlon 1998.

Weisen, den Begriff der Gerechtigkeit zu gebrauchen, zusammenhängen. Und eben diese Zusammenhänge auszublenden, ist die Strategie der Auslassung, sodass es als Streit um Worte erscheint, die Bezüge zwischen den Verwendungen aufzuklären.
Das heißt, so weit ich sehe: Um Reduktionismen zu vermeiden, ist es vor allem erforderlich, das ganze Spektrum der möglichen Begriffe der Gerechtigkeit zu explizieren. Was aber soll man sich unter dem „ganzen Spektrum der möglichen Begriffe der Gerechtigkeit" vorstellen? Die Formulierung ist zu stark gewählt: Zu haben ist nur ein möglichst großes Spektrum von Begriffen der Gerechtigkeit. Und: Unter den möglichen Begriffen sind nicht alle denkbaren Begriffe zu verstehen - wenn das überhaupt ein klarer Gedanke sein sollte. Also vielleicht: alle, die uns tradiert wurden. Eine komplizierte Anschlussfrage ist die nach der Aneignung der Tradition. Aber einfacher ist es eben nicht. Im folgenden Abschnitt fasse ich meine bisherigen Überlegungen zusammen, sodass ein bestimmtes Spektrum an Gerechtigkeitsbegriffen sich ergibt. Nicht erhebe ich den Anspruch, das eben genannte möglichst große Spektrum an überlieferten Begriffen abzudecken. Denn ich habe Schematisierungen investiert, die es mir ermöglichen sollen, die Festlegungen der von mir fokussierten deliberativen Theorien klar zu explizieren. Die Frage, ob man, wie in der Strategie der offenen Auslassung, sich für einen Kandidaten aus dem ausgewiesenen Spektrum dann entscheidet und meint, offen lassen zu müssen, wie die Bezüge zu den anderen Kandidaten zu charakterisieren sind, oder ob man diese Bezüge weiter qualifiziert, ist keine reine Frage der Vorliebe für ein bestimmtes Vokabular.

3 Begriffe der Gerechtigkeit

Im Folgenden wird das Spektrum an Gerechtigkeitsbegriffen rekonstruiert, das in den dargelegten Interpretationen der Formel des Simonides sowie der Qualifizierungen von Bezügen zu(m) anderen liegt.

3.1 Begriffe der Gerechtigkeit I

Um die in den jeweiligen Gerechtigkeitsbegriffen investierten begrifflichen Strukturen sichtbar zu machen, ist eine Möglichkeit, ihre Stelligkeiten zu untersuchen. Zwei Subjektpositionen wurden anhand der Simonides-Formel herausgearbeitet: [*Empfängerin*] und [*Akteurin*]. Je nach Auffassung davon, was Gerechtigkeit „ist", ergeben sich unterschiedliche Begriffe der Gerechtigkeit. Die

Festlegung der Subjektpositionen allerdings lässt den Gerechtigkeitsbegriff noch in vielerlei Hinsichten unterbestimmt. Nicht wird festgelegt, wer oder was als Empfängerin und wer als Akteurin zu gelten hat, auch nicht, in welchen Hinsichten Empfängerinnen genau zu berücksichtigen sind, in welchen Situationen (wann, wie, wo) der Begriff angemessen anzuwenden ist usw. Die aus der Analyse der Formeln zu gewinnenden Gerechtigkeitsbegriffe sind durch ihre Struktur, hier die vorgesehenen Subjektpositionen, allgemein festgelegt. Um diese abstrakten Gebilde zu verbalisieren, ist es unvermeidlich weitere Bestimmungen vorzunehmen. Z. B. wird, um einen Gerechtigkeitsbegriff, der eine Subjektstelle für eine Empfängerin beinhaltet, zu erläutern, es nötigt sein, sich für eines der traditionell vorgeschlagenen Verben gebühren, zukommen, schulden o. ä. zu entscheiden und so sich weitere Festlegungen einhandeln, wie ansatzweise in den vorangehenden Abschnitten aufgezeigt wurde. Verschiedene Optionen, aus den allgemeinen Begriffen spezielle in unserem Fall zu Formeln zu explizieren, sind also gegeben. Und auch die Verbalisierungen sind nicht als alternativenlos aufzufassen. Zunächst die ontologischen Begriffe.

Auffassung/ Subjektpos.	Ontologisch-Naturalistisch	Ontologisch-Normativ
Keine Belegung	*($OnNat_{K,K}$): Gerechtigkeit ist die richtige (harmonische) Ordnung der Natur*	*($OnNor_{K,K}$): Gerechtigkeit ist die richtige (harmonische) Ordnung der Kultur*
Empf.	*($OnNat_{K,Empf}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Natur, in der jede hat was ihr zukommt*	*($OnNor_{K,Empf}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Kultur, in der jede hat was ihr zukommt*
Akteurin	*($OnNat_{Akt,k}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Natur, in der jede das ihre auch wirklich tut*	*($OnNor_{Akt,k}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Kultur, in der jede das ihre verrichtet*
Empf.-Akteurin	*($OnNat_{Akt,Empf}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Natur, in der jeder gegeben wird, was ihr geschuldet wird*	*($OnNor_{Akt,Empf}$): Gerechtigkeit ist die Ordnung der Kultur, in der jede von jeder erhält, was ihr zukommt*

Und nun die epistemischen Begriffe.

Auffassung/ Subjektpos.	Epistemisch-Naturalistisch	Epistemisch-Normativ
Keine Belegung	*($EpNat_{K,K}$): Gerechtigkeit bildet die richtige Ordnung der Dinge ab (oder die alles in allem gute, o.ä.)*	*($EpNor_{K,K}$): Gerechtigkeit bewertet die Ordnung der Dinge als richtig (oder alles in allem gut, o.ä.)*
Empf.	*($EpNat_{K,Empf}$): Gerechtigkeit bildet die Ordnung der Dinge als eine in der jede hat was ihr gebührt ab*	*($EpNor_{K,Empf}$): Gerechtigkeit bewertet die Ordnung der Dinge als eine in der jede hat was ihres ist*
Akteurin	*($EpNat_{Akt,K}$): Gerechtigkeit bildet die richtige Ordnung der Dinge als eine, in der jede das ihre tut, ab*	*($EpNor_{Akt,K}$): Gerechtigkeit bewertet die richtige Ordnung der Dinge als eine, in der jede das ihre verrichtet*
Empf.-Akteurin	*($EpNat_{Akt,Empf}$): Gerechtigkeit bildet die richtige Ordnung der Dinge als eine, in der eine jede einer jeden gibt, was sie ihr schuldig ist, ab*	*($EpNor_{Akt,Empf}$): Gerechtigkeit bewertet die richtige Ordnung der Dinge als eine, in der eine jede einer jeden gibt, was ihr gebührt*

Tabellen: *OnNat* steht für Ontologisch-Naturalistische, *OnNor* für Ontologisch-Normative, *EpNat* für Epistemisch-Naturalistische und *EpNor* für Epistemisch-Normative Theorien. Tief gestellte Buchstaben beziehen sich auf die Belegung der Subjektpositionen: K bedeutet keine Belegung, Akt., dass ein Akteur, und Empf., dass ein Empfänger vorgesehen wird.

Die in den Tabellen angeführten Begriffe der Gerechtigkeit machen ein Spektrum an Begriffen aus, die sich aus der Analyse der Formel des Simonides ergeben haben. Das so konstituierte Spektrum der Begriffe beinhaltet auch Begriffe, die von der Formel gerade ausgeschlossen werden, wie denjenigen der allgemeinen Richtigkeit oder denjenigen, der keine Stelle für einen Akteur oder keine Stelle für einen Empfänger vorsieht. Die in der Formel ausgeschlossenen Begriffe von Gerechtigkeit werden hier hinzugenommen, um herauszustellen, welches das durch die Formel erschlossene Spektrum an relevanten Begriffen der Gerechtigkeit ist. Dieses Spektrum deckt eine große Bandbreite an alltäglichen Verwendungen des

Gerechtigkeitsbegriffs ab. Insbesondere die speziellen Formulierungen sind erläuterungsbedürftig. Im Folgenden sind einige allgemeine Kommentare zu finden.

3.1.1 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit I

($OnNat_{K,K}$), ($OnNor_{K,K}$): Gerechtigkeit wird als Inbegriff des alles in allem Guten oder Harmonischen aufgefasst. Diese Gerechtigkeitsauffassungen sind Varianten der Ausformulierung einer Auffassung von Gerechtigkeit als allgemeiner Richtigkeit oder umfassender Gutheit o. ä.. Eine Auffassung die „Gerechtigkeit“ nicht, wie heute üblich, als spezifischen Teil der Ethik ansieht, sondern als austauschbar mit „Ethik“ oder „Moral“. Ein Beispiel ist die Auffassung von Anselm von Canterbury, Gerechtigkeit sei ganz allgemein als Rechtheit des Willens zu bestimmen.[75]
Eine durch Platon wirkmächtig tradierte Deutung ist die der Gerechtigkeit als harmonischer (oder perfekte oder vollkommene oder noch anders ausgezeichnete) Ordnung der Dinge (der Teile des Staates und der Seele). Statt „richtige Ordnung“ ist auch zu finden: „Wahre Ordnung“ oder – weniger geläufig - auch „anständige“, „korrekte“, „angemessene“ Ordnung. Gerechtigkeit wird in diesen Auffassungen verwendet, wenn sie als Harmonie oder Symmetrie angesprochen wird.[76] In diesem Begriff liegt, dass die jeweils geordneten Dinge so

---

[75] Vgl. Canterbury 2002.

76 Del Vecchio hat die These vertreten, in der Antike sei unter Gerechtigkeit Harmonie verstanden worden. Erst in der Folgezeit sei Gerechtigkeit zu einem Begriff geworden, der intersubjektive Beziehungen bewerte. Dabei, so Del Vecchio weiter, sei die Ablösung von einem zum anderen Paradigma nicht ganz vollständig geschehen, sodass auch noch heute Gerechtigkeit im Sinne einer harmonischen Ordnung verwendet werde. Dies sind m.E. irreführende Thesen. Wie auch immer es mit ihrer historischen Triftigkeit steht (und mir scheint, es steht damit nicht so gut): Eine Abkehr von der Auffassung Gerechtigkeit sei die harmonische Ordnung der Dinge ist eben schon durch die Formel des Simonides realisiert, in der Gerechtigkeit als bezogen auf einen jeden anderen aufgefasst wird. Diese Abkehr ist erst recht deutlich bei den Sophisten, die Gerechtigkeit als fremdes Gut bezeichnet haben. Und bei Aristoteles ist Gerechtigkeit die Tugend, die auf andere bezogen ist. Wichtig an Del Vecchio These ist, dass sie von zwei unterschiedlichen Begriffen oder Paradigmen von Gerechtigkeit ausgeht, die nicht miteinander zusammenhängen und nicht sinnvoll miteinander bestehen können, dass sie als historische Auffassungen sich abzulösen haben (und der Ablösungsprozess eben länger dauert als gemeinhin angenommen wird). Mein Versuch, verschiedene Begriffe zu explizieren, hat eine ganz andere Stoßrichtung: Mir geht es darum, die Vielfalt der Verwendungen von „Gerechtigkeit“ herauszuarbeiten. Vgl. DelVecchio 1950.

oder anders geordnet sein können. Die Ordnung der Dinge, so wie wir sie kennen, ist nicht in dieser Weise ausgezeichnet, weder harmonisch, noch perfekt, noch vollkommen. Sie ist fehlerhaft, falsch, unwahr o. ä.. Gerechtigkeit als ausgezeichnete Ordnung der Dinge ist ein Ideal. Über die Auszeichnung der Ordnung wird dabei genauso wenig – innerbegrifflich – reflektiert, wie über die Identifizierung mit Gerechtigkeit. Der Weg hin zur Realisierung des Ideals wird nicht aufgezeigt: im Gerechtigkeitsbegriff ist keine Akteurin vorgesehen. Ob und wenn ja wie sich dieses Ideal von anderen Idealen unterscheidet, ist ebenfalls unbestimmt. Der Unterschied zwischen naturalistischen und normativen (oder besser in diesem Fall: kulturalistischen) Varianten liegt nicht darin, dass natürliche Größen (unplausibel) bzw. kulturelle Größen (schon plausibler) jeweils als Akteure der Gerechtigkeit fungieren, dies könnte nur in Gerechtigkeitsbegriffen der Fall sein, in denen überhaupt Akteure vorgesehen sind. Da die Unterscheidung von Natur und Kultur traditionell in Termini der für Menschen gegebenen Handlungsmöglichkeiten vorgenommen wird (Natur ist der Inbegriff des Unveränderlichen und Kultur der Inbegriff des Veränderlichen), ist nicht klar, was überhaupt der entscheidende Unterschied zwischen den Begriffen, die eine Ordnung der Natur und solchen, die eine Ordnung der Kultur ausdrücken, sein soll. Es scheint gar einen wichtigen Grund abzugeben für einen akteur-fokussierten Gerechtigkeitsbegriff, dass sonst der für zentral gehaltene Unterschied zwischen Natur und Kultur unsichtbar werden könnte. Dies drückt aber, denke ich, eine bestimmte Sichtweise aus. Denn in religiös geprägten Denkweisen z. B. kann der Unterschied zwischen Natur und Kultur als einer der Nähe oder Ähnlichkeit zu Gott interpretiert. Wird Gerechtigkeit als Ordnung der Welt aufgefasst, wie sie Gottes Willen entspricht, so kann sie als Ordnung der Kultur einer Ordnung der Natur entgegengesetzt werden, in der gerade Gerechtigkeit nicht herrscht. Kultur und Natur sind durch die Teilhabe an der göttlichen Ordnung nicht über Handlungsmöglichkeiten unterschieden. Noch heute ist der Gebrauch von „Gerechtigkeit“ als Ordnung der Kultur in religiös gefärbten Diskursen (auch und gerade den alltäglichen) üblich, wie sich in Äußerungen der Art: „die Welt ist ungerecht“ zeigt; in der Philosophie ist er, wie mir scheint, weitgehend verschwunden.

(EpNat$_{K,K}$) und (EpNor$_{K,K}$): Gerechtigkeit ist der Titel für Beschreibungen oder Bewertungen als „gerecht“, wobei dieses „gerecht“ nichts anderes als „richtig“ oder „umfassend gut“ o.ä heißt.

Wie in den gerade besprochenen Begriffen sind die verwendeten Vokabeln „Ordnung der Dinge“, „richtig“, „harmonisch“ nur als Möglichkeiten unter anderen zu begreifen. Mit den hier spezifisch gebrauchten Wörtern „beschreibt“ und „bewertet“ verhält es sich ebenso. Statt „beschreibt“ könnte man auch „bildet an“ oder „gibt wieder“ verwenden. Für „bewertet“ sind auch „beurteilt“, „zeichnet aus“ oder „begründet“ mögliche Alternativen. Das Vokabular ist aber nicht beliebig, es werden jeweils andere Konnotationen mitgegeben. Nicht kann man weiter den Unterschied zwischen normativen und deskriptiven Aussagen durch den Handlungsbezug letzterer erläutern. Denn es handelt sich insgesamt um einen Gerechtigkeitsbegriff ohne Akteursbezug. Frei steht einem die Möglichkeit, die Geltung der jeweiligen Aussagen als entscheidenden Unterschied zu bestimmen, wie es in manchen konstruktivistischen Theorien der Fall ist. Die hier zu thematisierenden allgemeinen Richtigkeitsbegriffe werden m. E. in heutiger Zeit selten verwendet, da der Akteursbezug eine zentrale Rolle in unserem kulturellen Selbstverständnis markiert. Gerechtigkeitsbegriffe als Begriffe allgemeiner Richtigkeit zu bestimmen, bedeutet zwischen Ethik/Moral und Gerechtigkeit nicht (oder noch nicht) zu differenzieren.

3.1.2 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit bezogen auf Akteure

($OnNat_{Akt,k}$), ($OnNor_{Akt,k}$), ($EpNat_{Akt,K}$), ($EpNor_{Akt,K}$): Gegenüber den Auffassungen von Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit in den vier oben unterschiedenen Deutungen stellt der Akteurbezug eine Spezifizierung dar: Es wird bestimmt, was es ist, das die gerechte Ordnung ausmacht, wofür sie gehalten wird oder als was sie bewertet wird. Entweder die Akteurin oder ihre Taten gelten als gerecht bzw. werden so beschrieben oder beurteilt. Diese Bestimmung kann, wie oben herausgestellt wurde, je nachdem, wie die Akteurin weiter charakterisiert wird, völlig unterschiedlich ausfallen. Vom bloßen Tun bis zu einem anspruchsvollen Handlungsbegriff ist alles möglich (siehe Abschnitt 2.1.2). Im Alltagssprachgebrauch ist geläufig die Verwendung von Gerechtigkeit im Sinne von jeder tut was er soll, oder jeder befolgt unabhängig für richtig erwiesene Regeln.

3.1.3 Empfängerin-Begriffe der Gerechtigkeit

($OnNat_{K,Empf}$), ($OnNor_{K,Empf}$): Wie es bestimmten Wesen ergeht, den Empfängerinnen, wie ich sie hier genannt habe, macht in empfängerfokussierten Gerechtigkeitsbegriffen den entscheidenden

Unterschied. Gerechtigkeit ist selbst so etwas wie Angemessenheit bezüglich der Empfänger bzw. deren Beschreibung oder Bewertung. Eine Variante ist: Den Empfängern kommen Standards zu, deren Einhaltung Gerechtigkeit bedeutet. Eine andere ist: Von Fall zu Fall ist festgelegt, was angemessen ist. Ein Beispiel ist die Realisierung einer Verteilung von Gütern nach einem ausgezeichneten Verteilungsprinzip, Gleichverteilung oder Verteilung nach Bedarf o. ä., in einer statischen Verteilungssituation, also in einer Situation, in der der Verteilungsprozess im Ganzen ausgeblendet wird - also sowohl die Bereitstellung, wie die Bedeutung der zur Verteilung anstehenden Güter, als auch die Verteilungsinstanz unbeachtet bleiben. Wenn die Rede davon ist, dass in der natürlichen Ordnung jedem Wesen das ihm Angemessene zukommt, so ist diese Auffassung von Gerechtigkeit in Gebrauch.

($EpNat_{K,Empf}$) und ($EpNor_{K,Empf}$): Gerechtigkeit beschreibt oder bewertet eine Ordnung, in der jede das ihrige erhält. Wie es bestimmten Wesen ergeht, macht einen Unterschied, anders als beim gerade besprochenen Begriff von Gerechtigkeit, ist es aber ein Unterschied, der nicht notwendig nur das Ergebnis des Zukommens von Gütern berücksichtigt. Eine dynamische Verteilungssituation kann berücksichtigt werden, also eine Situation, in der Beachtung finden kann, welches gegebenenfalls die Beiträge der Empfänger an der Bereitstellung und/oder der Konstitution der Bedeutung der zur Verteilung anstehenden Güter sind: Der durch die Güterzuteilung gestiftete Bezug von Gütern und Empfängern kann thematisch werden. Die Verteilungsinstanz allerdings muss unbeachtet bleiben.
Das Spezifikum empfängerfokussierter Gerechtigkeitsbegriffe, ob im ontologischen oder im epistemischen Idiom, die Reduktion auf Zustände oder Prozesse von Empfängerinnen, ist ein Nachteil, wenn der Unterschied zwischen verschiedenen Arten und Weisen wie diese Zustände oder Prozesse zustande kommen, Beachtung soll finden können. Das heißt, der Unterschied zwischen Glück/Pech und Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit ist nicht zu fassen. Insbesondere wenn es um personale Gerechtigkeit, also Gerechtigkeit von Personen oder ihrer Handlungen geht, ist dieser Nachteil entscheidend. Im Vorteil sind diese Gerechtigkeitsbegriffe, wenn es darum geht, institutionelle Gerechtigkeit zu thematisieren, denn diese hat es oftmals mit anonymen oder gar keiner klar zu identifizierenden Akteurin zu tun, sodass institutionelle Vorgaben in akteursfokussierten Gerechtigkeitsbegriffen mitunter gar nicht als Gerechtigkeitsproblem

gelten. Ein Beispiel sind Ungleichbehandlungen, die auf institutionelle oder strukturelle Regelungen von Gesellschaften zurückgehen und nicht auf individuelle Handlungen, in Form von Rechtsungleichheit o.ä..

3.1.4 Empfängerin-Akteurin-Begriffe der Gerechtigkeit

($OnNat_{Akt,Empf}$), ($OnNor_{Akt,Empf}$), ($EpNat_{Akt,Empf}$), ($EpNor_{Akt,Empf}$): Erst mit Gerechtigkeitsbegriffen, die sowohl die Subjektposition der Empfängerin als auch der Akteurin vorsehen, kann der Bezug zwischen Akteuren und Empfängern thematisch werden und so ein Urtopos von Gerechtigkeit als „etwas", das *zwischen* bestimmten Wesen statt hat. Begriffe von Gerechtigkeit, die auf ein Tun von Akteurinnen ausgerichtet sind *und* auf Empfängerinnen bezogen, gehören sicherlich zu den heute geläufigsten. Mir scheint sogar, in der Redeweise „einer Sache gerecht werden" ist dieser Begriff von Gerechtigkeit gebraucht, darin „die Sache" als Empfängerin gefasst wird. Das bedeutet: Es sind die Standards der Empfängerin anzulegen, nicht die der Akteurin. Aber auch in der wichtigen Formel „schade keinem (neminem laede)" ist Gerechtigkeit im Sinne eine der Auffassungen gebraucht, die sich zugleich auf Akteurinnen und auf Empfängerinnen bezieht. Diese zweistelligen Auffassungen sind häufig verwendet: Ein Beispiel ist eine äußerliche Art der Charakterisierung einer politischen Ordnung unter Staatsbürgern. Diese ist z. B. als Realisierung von Gerechtigkeit anzusehen, wenn ein jeder vor dem Gesetz gleich behandelt wird bzw. wird als gerecht beschrieben oder bewertet. Dabei aber „gleich behandelt" auf Resultate von Taten bezogen wird, auf Resultate die von außen beurteilt werden, weder von den Akteuren noch von den Empfängern.

3.2 Begriffe der Gerechtigkeit II

Im Rahmen der Analyse der Fragen der Gerechtigkeit sind für den Gerechtigkeitsbegriff sieben Stellen unterschieden worden: drei Stellen für Subjektpositionen: Betroffene, Adressatin und Autorin, eine Stelle für Weisen der Bezugnahme: Handlungen, bei denen Andere betroffen sind, Interaktionen oder Beziehungen, eine Stelle für Situationen: Knappheit, Konflikt oder Dissens, eine Stelle für Rahmenauffassungen der Gerechtigkeit: ontologisch-naturalistisch, epistemisch-naturalistisch, ontologisch-normativ, epistemisch-normativ, diskurspragmatisch-naturalistisch und diskurspragmatisch-normativ. Man erhält eine – völlig unanschauliche – vieldimensionale 2x2x2x3x3x6-Matrix von 432 logisch möglichen

Gerechtigkeitsbegriffen. Eine erste Vereinfachung kann man erhalten, wenn man die Stellen für die Bezugnahme und die Stelle für die Situation zunächst weglässt. In einem voll ausgearbeiteten Spektrum an Gerechtigkeitsbegriffen sind sie zwar notwendig, für einen ersten Überblick aber zunächst verzichtbar. Es sind also – immer noch recht unanschauliche – 2x2x2x6=48 Begriffe von Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Zu beachten ist dann, dass in ontologischen und epistemischen Auffassungen die Subjektposition der Autorin nicht vorgesehen ist, mithin 16 Begriffe wegfallen, sodass noch 32 Begriffe übrig bleiben. Wird Gerechtigkeit ontologisch bestimmt, so sind die in Abschnitt 3.1 besprochenen acht Gerechtigkeitsbegriffe nicht zu ergänzen. Wird Gerechtigkeit epistemisch bestimmt, ergibt sich gegenüber den epistemisch bestimmten Gerechtigkeitsbegriffen aus Abschnitt 3.1 die Möglichkeit der Interpretation der Positionen der Empfängerin sowie der Akteurin als Betroffene bzw. Adressatin. Ohne Belegung der Subjektpositionen sind weiterhin die oben besprochenen Gerechtigkeitsbegriffe als allgemeine Richtigkeit einschlägig (*$EpNat_{K,K}$ und $EpNor_{K,K}$*), Dies ergibt (neu hinzukommend zu den in 3.1 genannten) folgende sechs epistemische Begriffe:

Auffass./ Subjektpos.	Epistemisch-Naturalistisch	Epistemisch-Normativ
Betroffene	*($EpNat_{K,Betr}$): Gerechtigkeit beschreibt, ob und inwiefern den Betroffener gegeben wird, was ihnen geschuldet wird*	*($EpNor_{K,Betr}$): Gerechtigkeit bewertet, wie es Betroffenen ergeht*
Adressatin	*($EpNat_{Adr,K}$): Gerechtigkeit beschreibt ob, und inwiefern Akteure bestimmten Regeln, wie die Verteilung nach Leistung, befolgen*	*($EpNor_{Akt,K}$): Gerechtigkeit bewertet Handlungen (oder Handelnde) anhand bestimmter Kriterien, wie die Gleichverteilung*
Betroffene-Adressatin	*($EpNat_{Adr,Betr}$): Gerechtigkeit beschreibt, ob und inwiefern den Interessen Betroffener durch Regelbefolger genüge getan wird*	*($EpNor_{Adr,Betr}$): Gerechtigkeit bewertet Handlungen (oder Handelnde) im Hinblick darauf, wie es Betroffenen ergeht*

Tabelle: *EpNat* steht für Epistemisch-Naturalistisch und *EpNor* für Epistemisch-Normative Auffassungen. Tiefgestellte Buchstaben

beziehen sich auf die Belegung der Subjektposition: K bedeutet keine Belegung, Adr., dass ein Adressat, Betr., dass ein Betroffener, und Aut., dass eine Autorin angenommen wird.

Im Rahmen diskurspragmatischer Theorien sind 16 Begriffe der Gerechtigkeit sinnvoll zu unterscheiden. Acht davon aber sind mit den epistemischen strukturanalog: Wird die Subjektposition der Autorin leer gelassen, so unterscheiden sich die Gerechtigkeitsbegriffe, die epistemisch expliziert werden, auf der Allgemeinheitsebene auf der wir uns hier befinden, nicht von denen die diskurspragmatisch expliziert werden. So sind nun noch acht Gerechtigkeitsbegriffe als genuin diskurspragmatische zu besprechen:

Auffass./ Subjektpos.	Diskurspragmatisch-Naturalistisch	Diskurspragmatisch-Normativ
Autorin	*($DpNat_{K,K,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für was immer von einer Autorin für richtig gehalten wird*	*($DpNor_{K,K,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für Aussagen und/oder Prinzipien als richtig*
Betroffene-Autorin	*($DpNat_{Betr,K,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für was immer von einer Autorin für richtig gehalten wird in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern den Interessen Betroffener genüge getan wird*	*($DpNor_{Betr,K,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für Aussagen als richtig in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern den Belangen Betroffener genüge getan wird* *Oder: Gerechtigkeit ist der Inbegriff von gerechten Prinzipien, Prinzipien die sich beziehen auf das Gute von Betroffenen*
Adressatin-Autorin	*($DpNat_{K,Adr,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für was immer von einer Autorin für richtig gehalten wird in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern Befolger Regeln befolgen*	*($DpNor_{K,Adr,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für Aussagen als richtig in Bezug auf Handlungen* *Oder: Gerechtigkeit ist der Inbegriff von gerechten Prinzipien, Prinzipien die orientieren können sollen das Handeln von Adressaten*

Betroffene-Adressatin-Autorin	*($DpNat_{Betr,Adr,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für was immer von einer bestimmten Autorin für richtig gehalten wird in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern den Interessen Betroffener durch Regelbefoger genüge getan wird*	*($DpNor_{Betr,Adr,Aut}$): Gerechtigkeit ist der Titel für Aussagen als richtig in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern den Belangen Betroffener durch Handelnde genüge getan wird* *Oder: Gerechtigkeit ist der Inbegriff von gerechten Prinzipien, Prinzipien die orientieren können sollen Bezüge zwischen Adressaten und Betroffenen*

Tabelle: *DpNat* steht für Diskurspragmatisch-Naturalistische und *DpNor* Diskurspragmatisch-Normative Auffassungen. Tiefgestellte Buchstaben beziehen sich auf die Belegung der Subjektposition: K bedeutet keine Belegung, Adr., dass ein Adressat, Betr., dass ein Betroffener, und Aut., dass eine Autorin angenommen wird.

Im Folgenden sind kurze Erläuterungen der Begriffe gegeben.

3.2.1 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit bezogen auf Adressatinnen

($EpNat_{Adr,K}$) und ($EpNor_{Adr,K}$): Anders als bei den epistemischen akteursbezogenen Gerechtigkeitsbegriffen sind hier Akteure auch als Adressaten bzw. Regelbefolger zu betrachten. Das bedeutet, Prinzipien oder Regeln können als Inbegriff von Gerechtigkeit eingeführt werden. Mir scheint, beide Gerechtigkeitsbegriffe werden geläufig verwendet, sie sind aber so unspezifisch, dass sie in dieser Bedeutung auch austauschbar mit Moral, epistemisch aufgefasst, sind.

3.2.2 Betroffenen-Begriffe der Gerechtigkeit

($EpNat_{K,Betr}$) und ($EpNor_{K,Betr}$): Wie es bestimmten Wesen ergeht, den Betroffenen, wie ich sie genannt habe, macht einen Unterschied. Anders als bei einem Empfänger-Begriff von Gerechtigkeit ist aber Gerechtigkeit nicht so etwas wie Angemessenheit bezüglich der Empfänger. Denn Betroffene wurden so eingeführt, dass sie an der Beurteilung dessen, wie es ihnen ergeht, Anteil haben können: Sie haben Auffassungen davon, was gut oder schlecht für sie ist. Gerechtigkeit ist so etwas wie Berücksichtigung von Betroffenen,

denn es können an Bezügen zu(m) anderen nur Handlungen die andere betreffen eingesetzt werden, Interaktionen sind nicht zu erfassen (weil ja keine Adressatinnen berücksichtigt werden können). Dabei die naturalistische Variante diese Berücksichtigung von Betroffenen lediglich beschreibt, während sie in der normativen Variante ausgezeichnet wird.

3.2.3 Betroffenen-Adressaten-Begriffe der Gerechtigkeit

($EpNat_{Adr,Betr}$) und ($EpNor_{Adr,Betr}$): Wie bei den Empfänger-Akteurs-Begriffe von Gerechtigkeit auch, kann der Bezug *zwischen* bestimmten Wesen, hier Adressaten und Betroffenen thematisch werden. Es können Interaktionen, nicht nur Handlungen die andere betreffen, betrachtet werden, mithin faire Regeln des Umgang miteinander ausgezeichnet. Durch den Fokus auf Adressaten und Betroffene können *Erwartungen*, *Forderungen* von Letzteren an Erstere als gerechtigkeitsrelevant sichtbar werden, mithin auch Rechte von Betroffenen sowie *Pflichten* und *Verpflichtungen* von Adressaten. Die hier besprochenen Begriffe werden häufig gebraucht: Ein Beispiel ist eine weniger äußerliche Sichtweise auf die politische Ordnung unter Staatsbürgern. Diese ist z. B. als Realisierung von Gerechtigkeit anzusehen, wenn ein jeder vor dem Gesetz gleich ist (oder wird als gerecht beschrieben bzw. bewertet), sodass Interaktion als Kooperation unter Gleichen instituiert, gedacht werden kann. Der Bezug der Institutionen des Staates zu jeder einzelnen Bürgerin ist eine der Gleichbehandlung, nicht nur der Gleichheit in den Resultaten, wie beim Empfängerin-Akteurin-Begriff.

3.2.4 Gerechtigkeit als allgemeine Richtigkeit II

Zu *($DpNat_{K,K,Aut}$):* Gerechtigkeit ist der Titel für Aussagen, die für richtig gehalten werden von bestimmten ausgezeichneten Instanzen. Je nach dem, welche Instanz das ist, können sehr unterschiedlich geprägte Begriffe dabei herauskommen. In manchen Varianten ist dieser Begriff von Gerechtigkeit konventionalistisch: Was immer von bestimmten Regeln oder eben Konventionen für richtig erklärt wird, ist es auch. In anderen Varianten ist er auf bestimmte Autoritäten ausgerichtet: Repräsentanten Gottes auf Erden, Experten usf. In unserem heutigen Sprachgebrauch scheint mir dieser Begriff von Gerechtigkeit insbesondere in Diskussionszusammenhängen, in denen es um kulturelle Unterschiede geht, in häufigem Gebrauch. Er gehört eher zu skeptischen Positionen, wenn dabei die Zufälligkeit oder Beliebigkeit der Überzeugungen herausgehoben wird und eher zu

relativistischen Ethos-Ethiken, wenn die Verwurzelung von Gerechtigkeitsüberzeugungen in kulturellen Praktiken betont wird.

Zu *($DpNor_{K,K,Aut}$):* Gerechtigkeit ist der Titel für allgemeine Wertungen oder Aussagen als gerecht oder richtig durch Autoren. Diese können als Personen aber auch als Gruppe bestimmt werden. Mir scheint, dass dieser Begriff von Gerechtigkeit häufig gebraucht wird. Nämlich immer dann, wenn Gerechtigkeit einer Autorin oder einer Autorinstanz zugeschrieben wird im Sinne von allgemeiner Gültigkeit, von Willkürverbot oder Unparteilichkeit. Z.B. wenn gesagt wird: Wir alle sind doch überzeugt, dass Willkür ungerecht ist.

3.2.5 Adressatin-Autorin-Begriffe der Gerechtigkeit

($DpNat_{K,Adr,Aut}$) und ($DpNor_{K,Adr,Aut}$): Die Beziehung zwischen Adressatin und Autorin kann thematisch werden, mithin kann Dissens in Beurteilungen von etwas selbst als gerecht gerechtigkeitsrelevant werden. Die externe Sicht der naturalistischen Varianten schränkt diese Möglichkeit auf Beschreibungsskollisionen ein.

3.2.6 Betroffene-Autorin-Begriffe der Gerechtigkeit

($DpNat_{Betr,K,Aut}$) und ($DpNor_{Betr,K,Aut}$): Auch hier ist von Wichtigkeit, dass Beziehungen zwischen Betroffene und Autoren begriffen werden können. Weiterhin können Betroffene nicht nur Auffassungen des Guten oder Schlechten haben, sondern können auch als Autoren von Gerechtigkeitsaussagen auftreten. Qualitäten von Beziehungen werden in unterschiedlichen Begrifflichkeiten ausgedrückt z. B. als Anerkennungs-, Achtungs- oder Respektbeziehungen.[77] Der andere wird in seinem Anders-Sein anerkannt als Wesen, das sein Leben führt, das frei und vernünftig ist. Oft wird auch der Begriff der Anerkennungs-, Achtungs- oder Respektbeziehung durch Gegenseitigkeit spezifiziert. Da aber keine Adressaten fokussiert werden können, sind Forderungen und mithin Rechte und Pflichten nicht einzuführen.

---

[77] Zum Beispiel die unterschiedlichen Entwürfe von: Lévinas 1987; Derrida 1994; Honneth 2000; Honneth 2003a; Honneth 2003b; Williams 1993; Wingert 1993; Habermas 1996b; Rawls 1996a; Ricœur 1990.

3.2.7 Betroffene-Adressatin-Autorin Begriffe der Gerechtigkeit

($DpNat_{Betr,Adr,Aut}$) und ($DpNor_{Betr,Adr,Aut}$): Erst mit einem dreistelligen Betroffenen-Adressatin-Autorin-Begriff von Gerechtigkeit ist es möglich Beziehungen zwischen Wesen, die zugleich als Adressaten, Betroffene und Autoren von Gerechtigkeitsaussagen fungieren, zu thematisieren. Mithin sind Auffassungen von Gerechtigkeit, nicht nur des Guten, selbst als Thema der Gerechtigkeit zu verstehen.

II Einige deliberative Theorien allgemeiner Gerechtigkeit: Kontraktualismus und Diskursethik

Das oben skizzierte Spektrum am Gerechtigkeitsbegriffen beinhaltet, so hatte ich behauptet, auch solche derer deliberative Theorien bedürfen, um angemessen expliziert zu werden: Nämlich diskurspragmatisch-normative Betroffenen-Adressaten-Autoren Begriffe. Bislang sind aber diese Theorien nicht dargestellt worden. Aufgabe dieses Kapitels ist es in Literaturstudien Varianten an deliberativen Theorien der Gerechtigkeit herauszustellen. Wie schon in der Einleitung erwähnt, werden drei Autoren besprochen: Rawls, Scanlon und Habermas. Dabei ich aber nicht die starke These verfechte, dass die Positionen der genannten Autoren das Spektrum deliberativer Theorien erschöpfen. Vielmehr nehme ich an, dass sie ausgereifte und umfassende Ansätze sind, die auch zentrale Alternativen in der Diskussion ausbuchstabieren, zentral in dem Sinne, dass vielfach an sie angeknüpft wird.[78]

Die drei hier interpretierten Werke von Rawls, Scanlon und Habermas verwenden ein unterschiedliches Begriffsgefüge und vertreten unterschiedliche Theorieselbstverständnisse, die in unterschiedlicher Weise problematisch und auch reduktionistisch sind, wie zu zeigen sein wird. Es erscheint deshalb nicht sinnvoll, lediglich im Rahmen der Argumentation eines Autors zu verbleiben und aus dieser Sicht die jeweils anderen zu kritisieren. Es werden die im vorangehenden Kapitel tentativ unterschiedenen Begriffe zur Analyse eingesetzt. Dabei können jeweils die komplexen Werke nicht umfassend gewürdigt. Weder können im Einzelnen die Entwicklungen der Theorien rekonstruiert werden, noch kann detailliert der Frage nachgegangen werden, ob die jeweiligen Versionen insgesamt kohärent sind. Insbesondere wird hier herausgearbeitet wie das Gute und das Gerechten ins Verhältnis gesetzt werden sowie wie die jeweils ausgezeichneten Deliberationen aufgefasst werden. Ziel ist zu zeigen, wie die jeweiligen Begriffe der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten mit den jeweiligen Begriffen der Deliberation in den drei betrachteten Literaturpositionen zusammenhängen. Dabei soll auch deutlich werden, inwiefern es sich um „familienähnliche“ Ansätze[79]

---

[78] Siehe z. B. Ackerman 1980, Larmore 1987, Wingert 1993, Forst 2007.

[79] Siehe z. B. Habermas 1996d und Scanlon 1998.

handelt, was sie zu deliberativen Ansätzen macht. So soll ein Spektrum an relevanten deliberativen Theorien der Gerechtigkeit herausgearbeitet werden.

1 Rawls: Gerechtigkeit als Fairness

Vereinfachend kann man zwei Phasen im Werk von Rawls[80] unterscheiden: „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ (im folgenden mit TJ abgekürzt) zusammen mit einigen Aufsätzen, die das Werk an entscheidenden Stellen präzisieren bzw. Klarstellungen liefern oder auch umdeuten[81], werden als Frühphase von Rawls bezeichnet. „Political Liberalism“ (im folgenden PL) sowie einige Aufsätze und das „Restatement“ werden zu einer Spätphase zusammengefasst.[82] Auf der Grundlage einer Diskussion von Aspekten des Früh- und Spätwerks werden im Folgenden zwei Varianten einer Rawlsschen deliberativen Theorie (oder genauer: Aspekten davon) herausgearbeitet.

1.1 Rationale Wahl und normativer Konstruktivismus

Zunächst also zur Frühphase. Rawls selbst hat es so gesehen, dass die Fragestellung der TJ explizit und klar formuliert wird. Noch im Rückblick schreibt er: „it (the TJ, nm) explicitly attempts to work out from the idea of the social contract, represented by Locke, Rousseau, and Kant, a theory of justice that is no longer open to objections often thought fatal to it, and that proves superior to the long dominant

---

80 Für eine genaue Rawls-Exegese wären mindestens fünf Phasen sinnvoll zu unterscheiden. Nach den erstens Aufsätzen (siehe die ersten 10 Kapitel in den „Collected Papers“: Rawls 1999a) die „Theorie der Gerechtigkeit“: Rawls 1999d (deutsch: Rawls 1975). Dann die Aufsätze in den 80er und 90er Jahren (siehe die Aufsätze 11-22 in den „Collected Papers“ (deutsch Rawls 1992), gefolgt von „Political Liberalism“ (deutsch Rawls 2003) sowie eine letzte Phase mit „Justice as Fairness - A Restatement“ und „The Law of Peoples“ (deutsch Rawls 2006 und Rawls 2002).
Die große Fülle von Themen, die Rawls adressiert, können hier nicht besprochen werden, sie reichen von der Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen bis zu internationaler Gerechtigkeit, von der Entwicklung einer Moralpsychologie bis zu Auseinandersetzungen mit den Klassikern der praktischen Philosophie.

81 Rawls 1971 bzw. Rawls 1999d. Betreffend „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ wird im Wesentlichen die englische Fassung von 1999 verwendet (die deutsche Übersetzung weist erhebliche Mängel auf, und bekanntlich ist die englische Fassung von 1971 von Rawls überarbeitet worden.). Weiterhin Rawls 1980a; Rawls 1982; Rawls 1983a zitiert nach den Seitenzahlen aus Rawls 1999a.

82 Vgl. Rawls 1993; Rawls 1995; Rawls 1999b sowie Rawls 2001.

tradition of utilitarianism. Theory hopes to present the structural approximation to our considered judgements of justice and hence to give the most appropriate moral basis for a democratic society."[83] Wie ist die Weiterentwicklung kontraktualistischer Theorien als Annäherung an unser aller wohlüberlegte Urteile der Gerechtigkeit durchgeführt?

1.1.1 Überlegungsgleichgewicht und Fairness

Idee von Rawls ist, in modernen demokratischen Gesellschaften implizite Gerechtigkeitsurteile aufzufinden, zusammenhängend zu rekonstruieren und zu begründen. Damit geht der Anspruch einher, politische Konflikte aufzulösen. Insbesondere möchte er zeigen, wie ein von ihm diagnostizierter Konflikt zwischen Freiheit und Gleichheit durch einen kohärenten liberalen Egalitarismus gelöst werden kann, einen liberalen Egalitarismus, der wesentlich wenige begründete Prinzipien beinhaltet. Für wen aber solche Konflikte überhaupt Konflikte sind, warum sie aufzulösen sind, was die Rolle begründeter Prinzipien dabei ist, ist in Rawls Theorie nicht thematisch. Als Problem wird von ihm, ganz im Sinne der in Kapitel I als traditionell bezeichneten Herangehensweise, hauptsächlich bearbeitet: Wie sind die richtigen Prinzipien zu identifizieren und zu begründen?

Dazu überträgt Rawls eine Methode, die Goodman für die Begründung logischer Schlüsse entwickelt hat, auf die Ethik – er nennt sie Methode des Überlegungsgleichgewichts („reflective equilibrium"): „Gleichgewicht", weil als Ergebnis der betrachteten Überlegungen, der Überlegungen von uns allen, Urteile und Prinzipien, die wir vertreten, zusammenstimmen und „überlegt" oder reflektiert, weil wir wissen, welchen Prinzipien unsere Urteile entsprechen und wir die Bedingungen, unter denen diese Prinzipien begründet werden können, kennen.[84] Voraussetzung dieser Methode ist, dass manche unserer Urteile unsere tiefen Überzeugungen ausdrücken - „vorläufige Fixpunkte" abgeben, wie Rawls schreibt - andere aber eher unsicher sind. Wir seien z. B. sicher, dass rassistische Diskriminierung und religiöse Intoleranz ungerecht seien. Unsicher seien wir aber, wie wir Güter und Übel zu verteilen hätten. Idee ist die unsicheren mit den sicheren Urteilen abzugleichen, sodass die

---

[83] PL, xxxix.

[84] TJ, 18 mit Bezug auf Goodman 1988.

gesuchten Prinzipien der Gerechtigkeit identifiziert und begründet werden können. Wie man schon an dieser vagen Formulierung sehen kann, ist in der Erläuterung des Verfahrens unklar: Was sind Prinzipien und wie werden sie identifiziert bzw. formuliert? Was bedeutet „(un)sicher“? Und: was heißt „abgleichen“? Die erste Frage ist zwar von Rawls nicht explizit beantwortet, aber implizit ist: Prinzipien sind Regeln zur Verallgemeinerung von Einzelurteilen. Sie sind mitunter überliefert, können aber jederzeit weiterentwickelt werden. Die zweite Frage scheint auch klar zu beantworten sein mit: Wohlüberlegte Urteile können als Einzelurteile sicher sein, allgemeine Urteile oder Prinzipien können nicht sicher sein. „Sicher“ heißen Urteile, die nicht falsch sein können, weil die Methode ihrer Gewinnung infallibel ist. Diese in der Rezeptionsliteratur gängige Antwort[85] aber beruht auf fragwürdigen erkenntnistheoretischen Annahmen und ist zudem als Deutung des Rawlsschen Textes nicht adäquat. In ontologischen Positionen, in denen gerecht oder ungerecht Zustände der oder Prozesse in der Welt sind, können sicher sein, Intuitionen dieser Zustände oder Prozesse. Nicht aber ist damit festgelegt, dass diese Zustände oder Prozesse als Einzelne realisiert sind. Ob es allgemeine Entitäten *gibt*, ist gerade zwischen verschiedenen ontologischen Positionen strittig. Eine ontologische Deutung ist als Rahmenposition der Rawlsschen Theorie eher unplausibel.[86] Eine, plausiblere, epistemische Deutung besagt, „gerecht“ oder „ungerecht“ sind Urteile; in naturalistischen Varianten sind es Beschreibungen, in normativen Bewertungen. Sicher oder unsicher sind Urteile, mithin kann „Sicherheit“ so etwas zu bezeichnen, wie den Grad der subjektiven Überzeugtheit, derjenigen, deren Urteile es sind.

---

85 Vgl. Daniels 2003.

86 In diesem Sinne weist Rawls zurück, dass Intuitionen dem reflektierten Gleichgewicht zugrunde liegen. TJ, 19. In seinen Ausführungen zum Entscheidungsproblem im Urzustand schreibt er allerdings das Abwägen verschiedener Überlegungen erfordere, den Appell an Intuitionen um ein eindeutiges Ergebnis zu liefern. So könnte man denken, liefert doch Intuition das Fundament der Begründung der Grundsätze. Dem ist aber nicht so. Zu bedenken ist immer auf welcher Ebene der Theorie man sich gerade befindet. Dass Überlegungen im Urzustand auf Intuitionen beruhen, bedeutet, dass ihre jeweilige Relevanz nicht vollständig durch die Bedingungen des Urzustands festgelegt sind. Wie Rawls selbst betont, ist dieser Rekurs auf Intuitionen im Urzustand kein Hinweis darauf, dass die von ihm begründete Gerechtigkeitskonzeption auf Intuitionen beruht. Vgl. TJ 107-108.

Die unklaren Formulierungen bezüglich der „Fixpunkte“ unseres Denkens lassen zwei Deutungen zu: erstens diejenige, dass nur Einzelurteile sicher sein können, Prinzipien aber nicht, zweitens diejenige, dass manche Urteile sicher, manche unsicher sind, unabhängig davon, ob die Urteile allgemein, mithin Prinzipien, sind oder nicht. Mit dem Beispiel der Ablehnung rassistischen Diskriminierung oder der religiösen Intoleranz ist die zweite Antwort besser kompatibel. Auch die Art wie das Verfahren beschrieben wird, stimmt mit dieser Interpretation besser zusammen. Die erste Interpretation ist einer bestimmten traditionellen epistemischen Auffassung geschuldet, dass sichere Urteile oder Intuitionen nur über Einzelfälle anzunehmen sind, sie scheint mir nicht adäquat. In dieser zweiten, m.E. plausibleren Interpretation sind Urteile unterschiedlicher Allgemeinheitsstufe miteinander zu vergleichen, nicht grundsätzlich unterschiedliche Entitäten, wie es Intuitionen und Prinzipien sind.

Das zu erreichende Überlegungsgleichgewicht ist idealtypisch als ein mehrmaliges Hin- und Her-Überlegen zwischen sicheren und unsicheren Urteilen und Prinzipien aufzufassen, wenn man die oben als zweite genannte Interpretation verfolgt. Dabei werden nicht nur Einzelurteile mit Prinzipien abgeglichen, auch Urteile und Prinzipien jeweils untereinander. Um aber Prinzipien untereinander oder Urteile und Prinzipien miteinander abzugleichen, müssen die Prinzipien in Rawls Konzeption von „abgleichen“ erst auf Einzelfälle angewendet werden. Das Verfahren wird folgendermaßen beschrieben: Es werden zunächst diejenigen Urteile und speziellen Prinzipien herangezogen, die einen besonders hohen Überzeugungsgrad aufweisen (z. B. dasjenige, dass Sklaverei unrecht ist), sodann hochgradig allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit daraufhin analysiert, ob sie diese „begründen“ (z. B. das Nutzensummenprinzip des Utilitarismus oder das Rechtsprinzip von Kant, angewendet auf die soziale Struktur der Gesellschaft), andernfalls werden diese fallen gelassen. Dann werden diejenigen allgemeinen Prinzipien herangezogen, die tief verwurzelte ethische Überzeugungen ausdrücken, wie das hochgradig allgemeine Prinzip der Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder, um weitere Urteile und spezielle Prinzipien zu untersuchen, usw.[87] Nach Rawls Meinung widerspricht der Utilitarismus elementaren wohlüberlegten Urteilen wie z. B. demjenigen, dass Sklaverei unrecht

---

[87] TJ, 18.

ist.[88] In dieser Erläuterung wurden nun noch „hochgradig allgemeine“ Prinzipien eingeführt. Damit sind solche Prinzipien gemeint, die spezielle Prinzipien verallgemeinern, so wie das Prinzip der gleichen Freiheit eines jeden das Versklavungsverbot verallgemeinert.

Die Theorie der Gerechtigkeit ist also durch Prinzipien verschiedenen Allgemeinheitsgrades strukturiert. Bislang sind drei Stufen der Allgemeinheit unterschieden worden: Einzelurteile bzw. *spezielle Urteile oder Aussagen* bilden die Erste davon. Prinzipien, die auf Gruppen solcher spezieller Aussagen sich beziehen, wie das Versklavungsverbot oder Prinzipien der Verteilung von Gütern und Übeln, bilden die zweite. Diese Prinzipien heißen oben *spezielle Prinzipien*. Eine dritte Stufe ist die der oben *hochgradig allgemein* getauften *Prinzipien*, wie das der Freiheit und Gleichheit einer jeden. Rawls ist offenbar der Ansicht, dass wir zu Einzelurteilen sowie zu speziellen und auch zu allgemeinsten Prinzipien Intuitionen haben können (folgt man der oben als zweites erläuterten Interpretation), d.h. bei ihm: sichere oder feste Überzeugungen. Durch die Methode des Überlegungsgleichgewichts sind diejenigen speziellen Prinzipien zu begründen, die (noch) keine Fixpunkte der Überlegung abgeben. Wie genau sollen diese gesuchten speziellen Prinzipien, insbesondere diejenigen, die die Verteilung von Gütern und Übeln unter Gesellschaftsmitgliedern betreffen, begründet werden?

Die von Rawls diagnostizierte Schwierigkeit besteht darin, dass das allgemeinste Prinzip der Freiheit und Gleichheit einer jeden zwar als Fixpunkt unseres Denkens zu unterstellen ist (zumindest für Mitglieder moderner demokratischer Rechtstaaten), dies aber offenbar nicht hinreichend ist, um spezielle Prinzipien der Verteilung von Gütern und Übeln zu begründen. Die originelle Idee von Rawls ist, statt eines *allgemeinen Prinzips*, das zwischen dem hochgradig allgemeinen und den jeweils speziellen Prinzipien steht und die Begründung letzterer leistet, zu formulieren, dieses als in der Theorie verkörpert anzunehmen. Ein solches allgemeines Prinzip wird also nicht ersatzlos gestrichen: Die Rolle dieses Prinzips spielt in der Theorie der explizierte *Begründungszusammenhang spezieller Prinzipien*, das was Rawls die Bedingungen des Urzustands nennt

---

[88] Ein Vorwurf den Utilitaristen entweder zurückweisen können, weil er nicht stimme –wie Mill z. B.- oder parieren können, indem sie zeigen, dass Intuitionen durch kulturelle Indoktrination geprägt sind, mithin keinerlei Rolle bei der Begründung der richtigen moralischen Urteile spielen sollten –wie Hare z. B.. Siehe Mill 1985, Hare 1973.

(dazu gleich mehr). Die Begründungsbedingungen spezieller Prinzipien, so ist es bei Rawls m.E. gedacht, legen *eindeutig* fest, welches die richtigen speziellen Prinzipien sind. Nicht alle richtigen speziellen Prinzipien sind uns bekannt, aber wir können diese durch Abgleich mit den uns bekannten ermitteln, und das sollte ausreichen, um die Bedingungen ihrer Begründung zu rekonstruieren. So ist es dann möglich, alle speziellen Prinzipien zu erkennen, denn sie sind aus den rekonstruierten Bedingungen heraus eindeutig zu begründen. Allerdings nur zu begründen, die Identifizierung hat durch die Kenntnis von Fällen, also Einzelurteilen oder strittigen speziellen Prinzipien, zu geschehen.

Zwei Schwierigkeiten sind: Erstens, wie ist zu identifizieren, ob wir es mit speziellen oder allgemeinsten Prinzipien zu tun haben? Konkret stellt sich diese Frage für Rawls in Bezug auf den Utilitarismus. Das Prinzip der Nutzensumme (wie immer genau es zu interpretieren ist) wird einerseits als mit dem Status eines allgemeines Prinzip versehen mit dem kontraktualistsichen Vorschlag von Rawls verglichen; und andererseits wird es mit den speziellen Prinzipien der Verteilung von Gütern und Übeln kontrastiert, die Rawls verteidigt. Auf der ersten Ebene ist es möglich den Utilitarismus als unintuitiv zu kritisieren, nicht aber auf der Zweiten, da auf dieser Ebene kein Abgleich mit Intuitionen, sondern eine Begründung unter bestimmten Bedingungen vorgesehen ist. Ein zweites Problem ist das Problem aller Theorien, die einen allgemeinen Grundsatz annehmen: die Begründung des Grundsatzes (oder genauer: seiner Verkörperung im Ganzen des Begründungszusammenhangs der speziellen Prinzipien) wird getrennt von der Begründung der speziellen Prinzipien. Es werden zwei Bedeutungen von „Begründung“ eingeführt, eine allgemeine und eine spezielle. Die spezielle Bedeutung, die Begründung spezieller Prinzipien wird, wie noch aufgezeigt wird, sehr detailliert expliziert. Der allgemeine Begründungsbegriff wird, nur durch den Hinweis auf das Überlegungsgleichgewicht im Frühwerk, recht unbestimmt gelassen. Ein Problem ist diese Komplexität theoriestrategisch, wegen des erhöhten Erklärungsbedarfs. Grundsätzlich kann sorgfältige Explizierung Abhilfe schaffen. In einem tieferen Sinn ist die benannte Komplexität problematisch insofern Spannungen zwischen der Formulierung und den Gehalten der unterschiedlichen vorgesehenen Begründungsbegriffe zu verzeichnen sind: Die Begründung einem jeden gegenüber im Überlegungsgleichgewicht ist zu vereinbaren mit der Begründung im angesicht von ihre Güter maximierende Parteien im Urzustand. Dieser Punkt wird im Folgenden weiter ausgeführt.

Zum weiteren Verständnis ist es zentral sich klarzumachen, dass die Methode des Überlegungsgleichgewichts, zumindest der Idee nach, die für epistemische Positionen typische Alternative zwischen einem konventionellen Gerechtigkeitsverständnis und einem begründungsfundamentalistischen unterlaufen soll. Zunächst scheint es nämlich, als würde Rawls in dieser Alternative gefangen bleiben und durch vage und mehrdeutige Formulierungen sein Schwanken zwischen beiden Optionen notdürftig nur verdecken.[89] Denn das Überlegungsgleichgewicht kann man auch entweder konventionell deuten, indem man sagt, letztlich seien die konventionellen Regeln das Regulativ, oder begründungsfundamentalistisch, indem man sagt, letztlich seien die allgemeinsten Prinzipien (oder gar Intuitionen) das Regulativ. Die Alternative wird auch so formuliert, dass entweder mit dieser „Methode" nur Urteile *kohärent* gemacht werden, deren normative Richtigkeit aber keineswegs „geprüft" wird, oder Prinzipien und damit Urteile begründet werden durch wie den immer anderweitig vollzogenen Ausweis ihrer „Richtigkeit" (Kohärentismus vs. Kognitivismus oder Realismus o.ä.). Versteht man die Theorie von Rawls als deliberative Theorie, so ist in dem eben skizzierten epistemischen Problemhorizont ihre Pointe nicht erfasst: Denn in deliberativen Theorien kommt es auf den Überlegungs*prozess* an, darauf wie Prinzipien und Urteile in einem Begründungszusammenhang stehen, einem Begründungszusammenhang der selbst genuin sozial ist, nicht auf das mechanische Abgleichen vorab gegebener Urteile oder Intuitionen mit auf Urteile heruntergebrochenen Prinzipien.[90] Überlegungen sind als selbstständige Quellen normativer Beurteilungen begriffen, nicht bloß Mittel zu ihrer Begründung. Man kann auch sagen: Das Verfahren des Überlegungsgleichgewichts ist keine Methode, zumindest nicht im geläufigen Wortsinne. Denn in diesem ist die Methode, getrennt von ihrem Ergebnis, zu betrachten. Wie dieser Überlegungsprozess genauer auszusehen hat und wie subjektive und intersubjektive Gesichtspunkte darin eine Rolle spielen, ist so weit ich sehe allerdings im gesamten Rawlsschen Frühwerk nicht explizit gemacht.[91] Damit

---

[89] Als eine solche Alternative sieht es Daniels, vgl. Daniels 2003.

[90] Wie Rawls selbst betont, vgl. TJ, 508 f.

[91] Auch Scanlon fragt, ob die Rawlssche Methode des Überlegungsgleichgewichts deskriptiv oder normativ-deliberativ, wie er es nennt, zu interpretieren sei: Denn unklar sei aus dem Text, ob sie (im Ergebnis) zur Beschreibung unserer moralischen

hängt zusammen, dass nicht eindeutig ist, warum Gesellschaftsmitglieder solche Überlegungsprozesse anstellen (sollen), dass nicht eindeutig ist, welches die Basis der Überlegungen der Gesellschaftsmitglieder ist. Sind es die jeweils von den Überlegenden für ihr eigenes Leben für richtig gehaltenen Überzeugungen, dann könnte man denken, ist der Überlegungsprozeß bezogen darauf, was als gerechte Beschränkung vernünftigerweise zu akzeptieren ist. Das heißt die Autoren von Überlegungen werden als Betroffene von Handlungen und/oder Prinzipien gefasst. Sind es die von den Überlegenden für ihr Handeln für richtig gehaltenen Überzeugungen, dann könnte man denken, ist der Überlegungsprozeß auf die Orientierungsleitsung von Gerechtigkeitsprinzipien im Handeln ausgerichtet. Das heißt, die Autoren von Überlegungen werden als Adressaten von Handlungsregeln gefasst. Im Text ist aber nicht spezifiziert, welche Rolle genau die Überlegenden einzunehmen haben, sie sind generell als Autoren fokussiert. Diese Unklarheit in der Überlegungsbasis der Gesellschaftsmitglieder auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts ist ein Grund dafür, dass der von Rawls vorgesehene nachgeschaltete Stabilitätstest, der sicherstellen soll, die durch gerechte Prinzipien verlässlich regulierte Gesellschaft auch die Bedingungen ihres Weiterbesthehens unter ebendenselben gerechten Prinzipien nicht unterminiert, einen unklaren Status hat: Ist er Teil der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien, mithin im Überlegungsgleichgewicht mit zu bedenken oder nur ein empirisches Erfolgskriterium der Prinzipien?[92]

Oben habe ich gesagt, Rawls Anliegen ist es, in modernen demokratischen Gesellschaften implizite Gerechtigkeitsurteile aufzufinden, zusammenhängend zu rekonstruieren und zu begründen. Wie wir gesehen haben, liegt darin die zentrale Schwierigkeit, zu klären, was „Begründen“ zu bedeuten hat. Rawls bietet eine zweistufige Theorie an, die der Kürze halber nicht dargestellt wird. Nur so viel: In der klassischen Tradition der Vertragsidee werden diejenigen speziellen Prinzipien als begründet ausgezeichnet, denen bestimmte Individuen, unter bestimmten Bedingungen, zustimmen könnten; die Bedingungen aber werden durch das Überlegungsgleichgewicht kontrolliert, mithin durch die

---

Urteile diene oder zur Beschreibung dessen wie unsere moralische Urteils*bildung* aussehen sollte, vgl. Scanlon 2003c, 141 f..

92 Wie Habemras prägnant gefragt hat, vgl. Habermas 1996d. Siehe dazu unten mehr.

wohlüberlegten Urteile und Prinzipien einer jeden. Für Rawls liegt der Kern des Problems der Explizierung einer kontraktualistischen Theorie in der Qualifizierung der „freien“ Zustimmung der betrachteten Parteien. Und seine Idee ist, dass die Bedingungen der Zustimmung alles so weitgehend festlegen, dass die Zustimmung gesichert sit.

Rawls hat seine Auffassung auch selbst als „*Gerechtigkeit als Fairness*“ bezeichnet.[93] Damit soll ausgedrückt werden, dass als ‚gerecht’ Prinzipien und Urteile ausgezeichnet werden, denen unter fairen Bedingungen zuzustimmen ist. Die Fairness der Bedingungen wird durch den sogenannten „Schleier des Nichtwissens“ festgelegt, dem hypothetischen Entzug von Wissen. Fair sind die Bedingungen, weil die betrachteten Parteien nur dasjenige wissen, worin sie gleich sind, nicht dasjenige, worin sie ungleich sind. Die Parteien, so weit die Annahme, sind real ungleich, durch Entzug des Wissens über diese Ungleichheit aber können sie als in gleichen Ausgangspositionen stehend gedacht werden. Dass die Bedingungen fair sind, dass der Schleier des Nichtwissens Wissen vorenthält, das sieht Rawls als eine hypothetische Situation an und nennt sie „original position“. Die deutsche Übersetzung „Urzustand“ ist misslich, weil sie eine ontologische Festlegung auf einen Zustand suggeriert, die Rawls selbst nicht vorgenommen hat. Die hypothetische Situation ist kein Zustand, auch kein hypothetischer (was immer genau damit gemeint sein mag), sie ist ein Darstellungsmittel[94], ein Hilfsmittel im Denken. Angenommen wird, dass bestimmte Parteien in bestimmten Positionen zueinander stehen, eben in fairer Position zueinander. In der Auffassung von Rawls liegt nichts Normatives im Vertrag selbst, wie wir gesehen haben, legen die Bedingungen des Vertrags bzw. genauer: die Bedingungen der Zustimmung der Parteien, die speziellen Prinzipien fest.

Die Bedingungen, unter denen Zustimmung zu erreichen ist, werden von Rawls als „vernünftig“ bezeichnet, die Vertragsparteien unter dem Schleier des Nichtwissens werden „rational“ genannt. Die Vertragsparteien suchen, so weit die Explizierung der hypothetischen Situation durch Rawls, ihren rationalen Vorteil zu maximieren. Rawls gibt in einer „schwachen Theorie des Guten“ an, was als rationaler

---

[93] Gerechtigkeit in ihrer gesellschaftspolitischen Dimension als Fairness zu bestimmen ist ein Zug, der auch von Hart gemacht wird. Siehe Hart 1961, S. 155 ff..

[94] TJ, 19.

Vorteil zu gelten hat: Generalisierte Mittel für Konzeptionen eines guten Lebens werden durch eine Liste von Grundgütern bestimmt. Insofern Prinzipien als gerechtfertigt durch die Theorie ausgewiesen werden, denen rationale Personen unter bestimmten Bedingungen zustimmen, sei die Theorie der Gerechtigkeit, „a part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice".[95] Prinzipien der Gerechtigkeit werden als gerechtfertigt angesehen, genau dann, wenn sie von rationalen Modellpersonen, unter spezifizierten Bedingungen gewählt werden würden, wobei die Überlegungen oder Deliberationen, wie Rawls auch sagt,[96] die diese Modellpersonen vornehmen, den Ausschlag geben. Die Theorie der Gerechtigkeit hat also nach Rawls zwei Teile: einen *konstruktiven* Teil, in dem die Bedingungen des Urzustands angegeben werden, und einen *deduktiven* Teil, in dem die Prinzipien der Gerechtigkeit aus den Bedingungen und den Merkmalen der Vertragsparteien abgeleitet werden.

Rawls Anliegen ist es, in modernen demokratischen Gesellschaften implizite Gerechtigkeitsurteile aufzufinden, zusammenhängend zu rekonstruieren und zu begründen. Diese Bestimmung wurde zunächst unter dem Aspekt der Methode des Überlegungsgleichgewichts betrachtet und dann unter dem Aspekt der Qualifizierung der Zustimmung (oder des Kontraktualismus). Nun soll noch ein Blick auf den konstruktivistischen Aspekt dieser Bestimmung geworfen werden. Rawls Idee ist, mit schwachen normativen Annahmen (gemeint sind ethisch normative Annahmen) anzuheben und schrittweise spezielle Prinzipien zu explizieren. Schwach sind die Annahmen Rawls zufolge insofern, als sie weithin akzeptiert sind, nicht aber, weil sie normativ nicht gehaltvoll sind. Insbesondere wird als Prämisse gesetzt, dass sich alle (relevanten) Gesellschaftsmitglieder gegenseitig als frei und gleich anerkennen. Damit ist klar, dass er keine Begründung dieser Anerkennungsrelation selbst zu geben beansprucht, auch keine Begründung im Sinne einer Deduktion aus, wie immer sonst ausgewiesenen, Prämissen.[97] Diese normativen Annahmen legen normativ betrachtet die Prinzipien fest. In diesem Sinne kann man schon für die „Theorie der Gerechtigkeit" einen *normativen* Konstruktivismus ausmachen: Es wird – dem Anspruch nach – nicht

---

95 TJ, 15.

96 TJ, 16.

97 Eine klare Absage an ein solches Projekt findet sich in Rawls 1980b, 306-307.

versucht, aus empirischen oder naturalistischen Prämissen normative Größen zu „begründen“.

1.1.2 Gegenstand und Begriff der Gerechtigkeit

Die Theorie der Gerechtigkeit ist ein umfassender Entwurf zur *sozialen Gerechtigkeit*. Von den vielen Dingen, die einer Gerechtigkeitsbeurteilung unterliegen können, möchte Rawls also nur einen Teil adressieren (6). Insbesondere stehe die Gerechtigkeit von Individuen und ihrer Handlungen nicht zur Debatte (47). Der Begriff „sozial“ ist in Abgrenzung zu „persönlich“ bestimmt. Soziale Gerechtigkeit betreffe diejenigen zwischenmenschlichen Bezüge, die institutionell vermittelt seien.[98] Rawls bestimmt genauer den Begriff der sozialen Gerechtigkeit durch ihren Gegenstand, der Grundstruktur der Gesellschaft, mithin durch das Netz aus Interaktionen von Gesellschaftsmitgliedern, die sich gegenseitig unterstellen sich an von ihnen akzeptierten Gerechtigkeistprinzipien auszurichten. Die Grundstruktur ist aus Sicht der Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs als vorgegeben zu betrachten. Einführend wurde erwähnt, Rawls diagnostiziere in modernen demokratischen Gesellschaften Dissense über die richtigen speziellen Prinzipien der Gerechtigkeit, Dissense, die er beilegen helfen möchte, durch seine Theorie. Angesichts dessen drängt sich auf die Frage: Kann es Rawls zufolge verschiedene Begriffe sozialer Gerechtigkeit geben oder sind diese durch den Gegenstand der Gerechtigkeit vollständig bestimmt? Rawls unterscheidet das eine Konzept der Gerechtigkeit („concept of justice“) von den vielen Konzeptionen der Gerechtigkeit („conceptions of justice“) so, dass das Konzept der Gerechtigkeit durch die *Rolle* der Gerechtigkeit spezifiziert ist, die allen Konzeptionen gemeinsam ist (5).[99] Dieses allgemeine Konzept von Gerechtigkeit muss dann auf konkrete Situationen angewendet werden, sodass verschiedene Konzeptionen der Gerechtigkeit entstünden. Über die Rolle der Gerechtigkeit, mithin über das Konzept der Gerechtigkeit, so Rawls Überzeugung, kann es (und sollte es) unter Gesellschaftsmitgliedern Konsens geben, ihre Ausbuchstabierung in effektiven Regulierungen in Gestalt von

---

98 Eine Theorie der Gerechtigkeit persönlicher Beziehungen (oder der Moral) wird in TJ für ein späteres Werk in Aussicht gestellt (und wurde dann doch nicht geliefert).

99 Zwar verweist er an dieser Stelle auf Hart (Hart 1961, S. 155-159), die genannte Unterscheidung ist aber in dessen Text höchstens implizit.

Konzeptionen der Gerechtigkeit wird nach seiner Meinung typischerweise unter den Gesellschaftsmitgliedern strittig sein. Gesucht ist also in der Theorie *das* eine Konzept der Gerechtigkeit, das auf den Gegenstand „Grundstruktur der Gesellschaft“ zugeschnitten ist. Mithin geht Rawls davon aus, dass ein Spektrum an Begriffen der Gerechtigkeit (bezogen auf einen spezifizierten Gegenstand) *nicht anzuerkennen* ist, lediglich auf der Ebene der Konzeptionen, also der Spezifizierung durch spezielle Prinzipien der Verteilung, wird prima facie Pluralität angenommen. Im weiteren soll bewiesen werden, dass nur die eine Konzeption, die durch die in der TJ abgeleiteten speziellen Prinzipien spezifizierte, die richtige ist. Die gesuchten speziellen Prinzipien der Gerechtigkeit, als Prinzipien, die das Konzept der Gerechtigkeit ausmachen, sollen einen „endgültigen, öffentlichen, für alle Zeiten geltenden und eindeutigen Maßstab“ zur Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen bilden. Rawls geht demnach davon aus, dass nicht nur eine Charakterisierung der Grundstruktur der Gesellschaft gegeben werden kann, die unabhängig von einer bestimmten Gerechtigkeitsauffassung ist, sondern auch eine Charakterisierung der Rolle der Gerechtigkeit selbst (bzw. der Rolle von Prinzipien der Gerechtigkeit), die unabhängig ist von einer bestimmten Gerechtigkeitsauffassungen. Ausgangspunkt, um die Rolle der Gerechtigkeit zu explizieren, ist ein Verständnis der Gesellschaft als „kooperatives Unternehmen zum gegenseitigen Vorteil“ (4 und 109). Gesellschaft also wird durch *Interaktionen*, so wie ich den Begriff in Kap. I eingeführt habe, gebildet. Diese Festlegungen bilden ein Bekenntnis zugunsten eines adressatenfokussierten Gerechtigkeitsbegriffs, wenn man annimmt, dass Gerechtigkeit als Maßstab von Handelnden zur Beurteilung ihres Handelns in sozialen Kontexten herangezogen werden soll. Die Rolle der Gerechtigkeit als ewiger Maßstab der Regulierung festgelegter Interaktionen aber ist so formuliert, dass Befolgerin eher die vorgesehene Subjektposition ausdrücken würde, als Adressatin.

1.1.3 Kooperation und rationaler Vorteil

Wie erwähnt, wird die Rolle der Gerechtigkeit durch den Begriff der Kooperation sowie von kooperierenden Individuen oder Personen – wie Rawls in späteren Aufsätzen betont[100] - bestimmt. Der Begriff der Kooperation beinhaltet sowohl einen Begriff *fairer*

---

[100] Vgl. Rawls 1980a.

Kooperationsregeln, die von allen Parteien vernünftigerweise akzeptiert werden können, als auch einen Begriff des *rationalen Vorteils*.[101] Der rationale Vorteil oder das rationale Gute, wie Rawls auch sagt, legt fest, worum es in der Kooperation geht. Faire Kooperationsregeln legen fest, welche Art von Bezug zwischen Personen Kooperation ist. Faire Kooperationsregeln sind dadurch festgelegt, dass sie eine jede vernünftigerweise akzeptieren kann, mithin sind sie diskurspragmatisch-normativ bestimmt. Dieser Aspekt der Kooperation macht den Ansatz zu einem in nuce deliberativen. Allerdings ist zu zeigen, dass der andere genannte Aspekt, der des rationalen Vorteils mit diesem in Einklang zu bringen ist – allgemeiner gesagt, wie das Gerechte und das rationale Gute sinnvoll zusammen zu denken sind. In der Explizierung der Rolle der Gerechtigkeit, mithin des als unstrittig angenommenen Konzepts der Gerechtigkeit, liegen schon Festlegungen zum Begriff des Guten, nicht nur des Gerechten. Darüber hinaus sind auch Festlegungen des Verhältnisses des Guten und Gerechten im Begriff der Kooperation enthalten. Dies wird im Folgenden herausgestellt.

Rawls spezifiziert die Rolle der Gerechtigkeit als Lösung von bestimmten charakteristischen Problemen. Diese gibt er genauer an, in den von ihm sogenannten *Bedingungen der Gerechtigkeit* („circumstances of justice“).[102] Gemeint sind, wörtlich übersetzt, Umstände, in denen Gerechtigkeit gebraucht wird. In loser Anknüpfung an Hume[103] formuliert Rawls zwei Typen von Bedingungen der Gerechtigkeit: erstens *objektive Bedingungen* im Sinne physisch-materieller Bedingungen, die Kooperation zugleich notwendig und möglich machen. Erläuterungen sind: Viele Menschen leben gleichzeitig auf einem Landstrich, und alle haben ähnliche physische und mentale Fähigkeiten, jedenfalls kann keiner die anderen nachhaltig dominieren. Jeder Einzelne ist verletzlich und kann von den anderen in seinen Plänen behindert werden. Weiterhin macht „*moderate Knappheit*“ diese Bedingungen aus: Weder sind natürliche und andere Ressourcen im Überfluss vorhanden, sodass Kooperation überflüssig würde; noch sind sie so knapp, dass Kooperation sinnlos

---

[101] Nach den Ausführungen von Rawls 1983b, 385.

[102] TJ, 109-112. Auch in den späteren Texten wird die Konzeption von Bedingungen der Gerechtigkeit weiter verwendet, siehe z. B. Rawls 1974, 234 und auch Rawls 1996a, 66.

[103] Hume 1995, section 3, part I und Treatise of Human Nature, Book 3, Part 2, Section 1 „circumstances of justice.“

wäre. Zweitens *subjektive Bedingungen*, als die relevanten Charakterisierungen der Subjekte der Kooperation.[104] Rawls listet jene Charakterisierungen auf, die er offenbar für die relevanten hält: Alle haben zwar ähnliche Interessen und Bedürfnisse aber *unterschiedliche Lebenspläne*. Dies führe dazu, dass sie konfligierende Ansprüche an die verfügbaren natürlichen und sozialen Ressourcen stellen. Menschen haben zudem mit diversen kognitiven Unzulänglichkeiten zu kämpfen: Ihr Wissen ist notwendig unvollständig, ihre Fähigkeiten zu überlegen, ihr Gedächtnis und ihre Aufmerksamkeit sind immer beschränkt und ihre Urteile sind leicht verfälscht. Daraus folgert Rawls, dass Menschen nicht nur unterschiedliche Lebenspläne haben, sondern auch *unterschiedlichen philosophischen, religiösen, politischen und sozialen Lehren* anhängen.[105]

Die Unterscheidung in subjektive und objektive Bedingungen oder Umstände erscheint merkwürdig, da es zunächst so aussieht, als würde „subjektiv" bzw. „objektiv" nicht die Bedingungen oder Umstände charakterisieren. Es scheint vielmehr gemeint: Welche Charakteristika der Natur oder des Subjekts sind betroffen, also beide Male objektive Bedingungen der Welt und des Subjekts. In diesem Sinne meint Charles Larmore, die Unterscheidung präziser zu fassen als eine zwischen externen und internen Bedingungen, was ich so verstehe, dass die Bedingungen ontologisch unterschieden werden als dem Subjekt extern intern zugehörig.[106] Die subjektiven Bedingungen werden in dieser ontologischen Interpretation als konfligierende Bedürfnisse oder Interessen aufgefasst. Rawls geht dieser Interpretation zufolge davon aus, dass knappe Güter unabhängig davon, wer sie wertschätzt und warum sie wertgeschätzt werden, als naturalistische Eingangsgrößen von Konflikten zu verstehen sind. In der Terminologie, die ich in Kap. I eingeführt habe, kann man sagen, Gerechtigkeit ist nach Rawls einschlägig, wenn zugleich Knappheit, Konflikt und Dissens auftreten. Und zwar entstehen Konflikte aufgrund von Knappheit und Gerechtigkeit ist erforderlich, um diese zu lösen, weil Dissens verhindert, dass die Konflikte anders, z. B. durch einen übergreifenden Begriff des Guten gelöst werden. In dieser

---

[104] TJ, 110.

[105] TJ, 110. Diesen Punkt führt er in seinem Spätwerk genauer aus.

[106] Larmore 1987, 71.

Deutung ist das Gute als Inbegriff einer Lehre der Güter unabhängig vom Gerechten und diesem vorgängig zu bestimmen.
Andererseits charakterisieren „objektiv“ und „subjektiv“ vielleicht doch epistemisch die Bedingungen: Sie sind einmal objektiv im Sinne von objektiv gültig, mithin für alle identisch und einmal subjektiv im Sinne von subjektiv gültig, mithin erhebt jede Einzelne unterschiedliche Ansprüche auf Vorteile der Kooperation und versteht ihre Ansprüche als in unterschiedlichen philosophischen und religiösen Erklärungszusammenhängen stehend. In dieser Interpretation werden fokussiert die subjektiven Auffassungen oder Sichtweisen auf das Leben, Zusammenleben und die Welt. Diese unterstellten unterschiedlichen Auffassungen des Guten, des Gerechten und der Welt aber gehen einher mit charakteristischen Interessenkonflikten, Interessenkonflikten, die moderate Knappheit allererst konstituieren, indem subjektive Wertschätzungen die Güter, um die es geht, ausweisen.
Rawls Lehre von den Bedingungen der Gerechtigkeit ist dieser Analyse zufolge ambivalent. Nimmt man allerdings die in der sogenannten schwachen Theorie des Guten entwickelte Lehre von den zur Verteilung anstehenden Gütern als verallgemeinterte Mittel zur Realisierung je individueller Zwecke hinzu (s.u.m.), so ist eher plausibel die erste, ontologische Deutung.
Kooperation bestimmt Rawls durch einen Begriff des rationalen Vorteils und einen Begriff fairer Kooperationsregeln, steht oben. Nun sind rationaler Vorteil oder das rationale Gute Titel für dasjenige, das für Individuen gut ist. Die objektiven Bedingungen drücken aus, dass dieses, das für Personen gut ist, knapp ist. Die subjektiven Bedingungen drücken aus, dass Personen Wesen sind, die nicht nur ein Gutes oder Schlechtes haben, sondern auch eine Auffassung des Guten, mithin ist von subjektiven Wertschätzungen abhängig, was mit diesen Gütern zu tun ist. Knappe Güter sind überhaupt Güter, weil und insofern sie von Personen wertgeschätzt werden. Die Wesen, um die es in Fragen der Gerechtigkeit geht, sind in der Theorie von Rawls Betroffene, nicht Empfänger. Aber die Weise in der sie sich aufeinander beziehen, hat keine Rückwirkung darauf, was es ist, dass zwischen ihnen zur Verteilung ansteht. Nun ist, wie die subjektiven Bedingungen zum Ausdruck bringen, die weitere Behauptung von Rawls, dass sich Personen in ihren Auffassungen des Guten unterscheiden, mithin die Wertungen derjenigen, für die es Güter sein sollen, nicht konvergieren. Zudem ist aber, wie die objektiven Bedingungen zum Ausdruck bringen, dasjenige, das so

unterschiedlich gewertet wird, knapp, mithin sind Konflikte derart zu verzeichnen, dass nicht genug davon da ist, was so unterschiedlich gewertet wird. Im Begriff der Kooperation werden das Gute und das Gerechte ins Verhältnis gesetzt nachdem sie unabhängig voneinander identifiziert wurden. Faire Kooperationsregeln werden als Lösung von Problemen eingeführt, die auftreten, weil und insofern Konflikte um Güter unter Bedingungen der Knappheit gegeben sind, nicht weil und insofern sich Personen über moralische, politische oder andere Fragen zutiefst uneinig sind. Es sind Konflikte, deren Lösung schwierig ist, weil und insofern es Dissens gibt über normative Fragen. So sind die zunächst getrennt eingeführten Begriffe des Guten und Gerechten durch die Explizierung der Rolle der Gerechtigkeit als verschränkt gedacht. Zunächst in der genannten Weise: Durch die Abhängigkeit des Gerechten vom Guten. In späteren Aufsätzen revidiert Rawls die nicht normative Bestimmung des rationalen Guten, wie noch unten genauer besprochen wird.[107] Nun sind nur noch diejenigen Auffassungen des Guten zu berücksichtigen, die von moralischen Personen vertreten werden, mithin von Wesen, die sich gegenseitig als frei und gleich anerkennen. So ist auch das Gute vom Gerechten abhängig bestimmt. Als dasjenige auf das im Gerechten Bezug genommen wird, wird allerdings das Gute verdinglicht zum Inbegriff von Gütern, mithin sind nicht Beurteilungen von Betroffenen berücksichtigt, sondern knappe Güter. Wichtig hier ist zu bemerken: Das Gerechte, das Gute und ihr Verhältnis sind vorausgesetzte Festlegungen der Theorie, nicht ihre Erträge.

Der Begriff der Kooperation ist, im Sinne des von mir in Kap. I eingeführten Vokabulars als *Interaktion* zu verstehen, wenn der Aspekt des rationalen Guten fokussiert wird, aber als *Beziehung*, wenn der Aspekt der öffentlichen Kooperationsregeln fokussiert wird. Die Frage wie die Verschränkung der beiden Aspekte des Kooperationsbegriffs zu fassen ist, ist also auch die Frage, wie der Bezug zwischen Gesellschaftsmitgliedern begriffen wird, der durch Gerechtigkeit gestiftet wird.

Der Begriff der Gerechtigkeit wird durch seine Rolle bei der Regulierung der Grundstruktur der Gesellschaft als seinem Gegenstand (mit)bestimmt, in der Begriffe wie Kooperation und kooperierende Individuen schon investiert werden. Je nachdem, wie die Begriffe der Kooperation bzw. der kooperierenden Individuen

---

[107] Insbesondere in Rawls 1980b, Rawls 1983b.

verstanden werden, wird der Status der „Rolle der Gerechtigkeit“ unterschiedlich ausfallen. Rawls meint offenbar, dass diese Begriffe ohne Rückgriff auf einen bestimmten Gerechtigkeitsbegriff expliziert werden können: Dass also Kooperation bzw. kooperierendes Individuum zwar möglicherweise ethische (oder moralische) Begriffe sind, aber nicht ein Verständnis sozialer Gerechtigkeit implizieren (s.u.). Andernfalls droht eine zirkuläre Bestimmung von Gerechtigkeit. Die weitere Frage ist aber, ob im Begriff der Kooperation nicht nur ein Konzept von Gerechtigkeit impliziert ist, sondern auch eine Konzeption von Gerechtigkeit (im Rawlsschen Sinne dieser Unterscheidung). Denn es ist nicht nur fraglich, ob Kooperation bestimmt werden kann, ohne auf ein Verständnis dessen zu rekurrieren, was die Rolle der Gerechtigkeit bei der Regulierung der Grundstruktur ist, es ist auch fraglich, ob nicht auch auf ein Verständnis dessen zurückgegriffen werden muss, was als effektive und gerechte Regulierungen (also Konzeptionen der Gerechtigkeit) gilt. Auch ist im Sinne der Kontrolle der Theorie durch das Überlegungsgleichgewicht zu fragen, ob Rawls nicht eher seine Theorie auf ein Verständnis effektiver und gerechter Konzeptionen der Gerechtigkeit hätte aufbauen solle, statt auf einen Problemaufriss, der auf eine A-priori-Bestimmung der „Rolle der Gerechtigkeit“, der „Grundstruktur“ und von „Kooperation“ setzt.

1.1.4 Distributive Gerechtigkeit und eine schwache Theorie des Guten

Rawls zufolge bedarf es einer schwachen Theorie des Guten oder des Rationalen, um die Wahl der Parteien im Urzustand zu qualifizieren. Unter einer Theorie des Guten wird gewöhnlich der mehr oder weniger systematische Ausweis von Bewertungen als gut verstanden, ein Unterfangen, das Rawls als nicht allgemein durchführbar gilt, das er nicht als eine Aufgabe der Philosophie ansieht, sondern einer jeden. Jede selbst kann und muss der Theorie zufolge, das für sich Gute bestimmen, mithin werden Gesellschaftsmitglieder, wie oben schon betont, als Betroffene fokussiert, als Wesen die sich selbst einen Reim darauf machen, was sie brauchen und wollen mit dem, was sie sich von der Welt erschließen können und wollen.

Das, was Rawls eine schwache *Theorie* des Guten nennt, ist der systematische Ausweis desjenigen, was zur Umsetzung dessen, was je als gut anerkannt wird, benötigt wird - und das wird (in einer bestimmten Tradition) das Rationale genannt. Dass eine solche Theorie des Guten angemessen zu explizieren ist, ist für die TJ von

grundlegender Bedeutung, aber weitgehend angezweifelt worden.[108] Denn wie soll man ohne Begriff davon, was als gutes Leben gilt, bestimmen können, was ein Gut für dieses Leben ist? Rawls hat in der TJ noch geglaubt mithilfe eines sozialpsychologisch-deskriptiven Verfahrens dieses Problem zu lösen, in späteren Aufsätzen im Rahmen einer normativen Theorie der Person.

Rationaler Vorteil wird zunächst in TJ als in empirisch-sozialpsychologische Untersuchungen zu ermitteln aufgefasst. Untersuchungen, die zeigen, was wertgeschätzt wird, nicht wie und warum. Das heißt die den Parteien unterstellten Konzeptionen des Guten, die epistemisch-normative Auffassungen des Guten sind, gehen nur abgeschnitten von ihren Quellen, den Gründen ihres Für-gut-Haltens in das Gerechte ein, auch von ihren ethisch-normativen Quellen. Rawls sieht in seiner TJ, wie oben schon erwähnt, die ethischen Einträge der Theorie mit der Voraussetzung der gegenseitigen Anerkennung als frei und gleiche abgegolten. Zählt alles was wertgeschätzt wird, dann können auch Güter, die in der Übervorteilung anderer bestehen, in die Theorie eingang finden. Dieser Punkt hat Rawls zu einer Klarstellung der Theorie veranlasst, die die – auch ethische Dimension der - Normativität des Begriffs des rationalen Vorteils herausstellt: Dieser beruhe auf einer moralischen mithin in meinem Vokabular ethisch-normativen Konzeption der Person.[109] Aus der moralischen Konzeption der Person ist nun ein ethisch-normativer Begriff des rationalen Vorteils zu extrahieren. Dieses Verfahren steht aber in keinen unmittelbaren Zusammenhang zu moralischen Konzeptionen von Gesellschaftsmitgliedern (und erst recht nicht ihrer Auffassungen des Guten), mithin ist es als epistemisch-normativ zu qualifizieren.

Die schwache Theorie des Guten wird von Rawls auch als formal bezeichnet, wobei damit über die Charakterisierung als „schwach“ hinaus, gemeint zu sein scheint, dass nur die Form eines guten Lebens, nicht aber sein Inhalt vorgegeben wird. Diese etwas unklare Unterscheidung präzisiert Rawls durch seine Theorie des Guten als des Rationalen: „a person’s good is determined by what is for him the most rational plan of life given reasonably favorable circumstances. (347) “. Er vertritt sogar die starke Bestimmung, glücklich sei, wer unter einigermaßen günstigen Umständen seinen Lebensplan

---

108 Siehe z. B. Sandel 1982.

109 Rawls 1982.

realisieren könne (359). Eine starke Theorie des Guten wäre eine, die zu verfolgende Lebenspläne festlegt. Eine schwache gibt nur an, was zur Realisierung aller rationalen Lebenspläne gebraucht wird. Vielfach ist Kritik geübt worden, am implizierten rationalistischen Glücksverständnis. Denn dieses ist mit weitverbreiteten Vorstellungen von Glück nicht verträglich: Glück weist, jenseits von Lebensplanerfüllung, immer auch ein Moment der Überraschung oder des Zufalls.[110] Aber auch schon die Gleichsetzung eines guten Lebens mit der Erfüllung von Lebensplänen ist eine Festlegung ohne plausiblen Ausweis. Der Begriff eines Planes setzt eine Einheitlichkeit der Ordnung individueller Zwecke über die Zeit voraus, die Möglichkeit von Entwicklung wird dabei ignoriert: Ein gutes Leben in Termini eines Lebensplans zu begreifen „implicitly ignores the obvious fact that what one does and the sort of life one leads condition one's later desires and judgments."[111] Auch ist die Unterstellung eines Lebens*planes* unrealistisch, die meisten Menschen haben so etwas nicht (ja, es ist gar unklar, ob es überhaupt Menschen gab, gibt oder geben wird, die ihr Leben führen indem sie es planen). Weiterhin und schlimmer noch für die Theorie, ist diese Annahme auf eine enge Auffassung dessen, was Lebensführung ist, festgelegt, sie ist mithin inhaltlich stark präjudizierend.

Der Gehalt der Unterscheidung einer schwachen und einer starken Theorie des Guten liegt in der Unterscheidung von Zwecken und Mitteln: Nach Rawls Auffassung ist eine schwache Theorie des Guten bezogen auf Mittel, eine starke Theorie erst auf Lebenspläne (mithin Ordnungen von Zwecken) selbst. Insofern, als die Lebenspläne, zumindest vom Anspruch her, nicht beschränkt werden, spricht er von einer formalen Theorie (347). Die schwache Theorie des Guten wird in Gestalt einer Liste derjenigen Güter, die jeder brauchen kann, egal was er sonst noch möchte, expliziert. Sie werden von Rawls als Grundgüter („primary goods") bezeichnet.[112] Die Listeneinträge werden als verallgemeinerte Mittel bezeichnet, gemeint ist, dass es Mittel sind, die für die Realisierung eines großen Spektrums von Zwecken eingesetzt werden können. Es ist diesen Formulierungen nicht zu entnehmen, woran gemessen werden könnte, was als „großes Spektrum" zu gelten hat. Weiterhin ist unklar, wie etwas als Mittel

---

[110] Vgl. die Analyse des Glücksbegriffs in Seel 1995.

[111] Williams 1981, 34.

[112] Genauer formuliert und begründet in Rawls 1999c, 366.

ausgezeichnet werden kann, ohne es als Mittel zu einem Zweck auszuzeichnen.[113] Dies bedeutet, dass bei der Bestimmung „verallgemeinerter“ Mittel eine Vorstellung davon eingehen muss, wofür sie Mittel sind, also von Zwecken, was aber Rawls in TJ abstreitet.[114] Für eine deliberative Auslegung von Gerechtigkeit ist relevant: die Theorieperspektive, aus der heraus, besagte Liste der Grundgüter zu erstellen ist, ermöglicht nicht, individuelle Überlegungen zum Guten zu berücksichtigen, diese Überlegungen müssen als solche ausgeblendet werden, um zu Verallgemeinerungen zu kommen. Die Theorie des Guten muss allerdings in der Gesamtkonstruktion der Rawlsschen Theorie angemessen verortet werden, um diesen Ausschluss angemessen zu werten. Die Wesen, um die es in Gerechtigkeit geht, gehen in der Theorie nicht auf in den Wesen, für die eine Theorie des Guten entwickelt wird: Über das Überlegungsgleichgewicht muss sich jede selbst überlegen, was alles in allem richtig ist. Rawls gibt nach Veröffentlichung der TJ durchaus zu, dass seine schwache Theorie des Guten ein Ideal der Person beinhaltet. Er behauptet aber, dass dieses Ideal von allen akzeptiert werden könnte. Die theoriestrategische Frage ist dann: Warum wird nicht nach einer Theorie gesucht, die von allen akzeptiert werden könnte, statt nach einer Theorie, die so wenig präjudizierend wie möglich ein weites Spektrum an Lebensplänen ins Auge fasst. Der normative Eintrag im Ausweis des rationalen Guten ist moralisch, wie Rawls sagt, nicht selbst verknüpft mit Fragen der Gerechtigkeit. Das Gute ist auch in der revidierten, normativen Erläuterung des Guten, unabhängig vom Gerechten. Das Gerechte aber hat zur Aufgabe dieses Gute zu verteilen, sodass die Verteilung von allen vernünftigerweise akzeptiert werden kann.

Da jede, laut Annahme, die modellierten Parteien zur Realisierung ihres rationalen Lebensplanes Grundgüter braucht, können diese, so Rawls, dazu verwendet werden, verschiedene gesellschaftliche Positionen miteinander zu vergleichen. Eine gesellschaftliche Position, die mit einer schlechteren Ausstattung an Grundgütern einhergeht, ist demnach eine, bei der die rationalen Lebenspläne der

---

[113] Vgl. Hubig 2002.

[114] In späteren Arbeiten aber zugibt. Dort sind die Grundgüter als diejenigen legitimen Mittel zur Erreichung legitimer Zwecke moralischer Personen (bzw. in den spätesten Arbeiten: gerechter Bürger) ausgezeichnet. Es ist nicht darauf hier einzugehen, welchen zahlreichen Einwänden in der Literatur diese Theorie des Guten hervorgerufen hat. Vgl. z.B. wirkmächtig Sandel, Sen 1997, Forst.

Personen, die diese Position innehaben, nur schwerer oder nur teilweise zu verwirklichen ist. Damit ist also eine Basis für objektive Vergleiche zwischen Gesellschaftsmitgliedern geschaffen. Grundgüter sind aber nicht nur bestimmt in der schwachen Theorie des Guten als verallgemeinerte Mittel, sie sind zugleich als diejenigen Güter ausgewiesen, die durch Institutionen der Grundstruktur verteilt werden (genauer gesagt: deren Verteilung reguliert wird). Rawls schreibt nicht, dass diejenigen Güter, die die Basis der Bewertung der Lebensaussichten von verschiedenen Gesellschaftsmitgliedern darstellen von den Institutionen der Grundstruktur, bereitgestellt oder sichergestellt oder aufgeteilt werden, er schreibt, sie werden verteilt. Auch schreibt er nicht, der Zugang zu diesen Gütern würde verteilt, nein, er schreibt die Güter würden verteilt. Das bedeutet: Das Rawlssche Verständnis der „Rolle der Gerechtigkeit" bezogen auf die Grundstruktur ist distributiv. Soziale Gerechtigkeit ist Verteilungsgerechtigkeit. Das distributive Paradigma bezogen auf den Gegenstand - die Grundstruktur - wird als selbstverständlich dargestellt. Ein Umstand, der folgerichtig scheint für einen Ansatz, in dem Gesellschaft als eine Vereinigung kooperierender Mitglieder aufgefasst wird. Man sollte aber nicht übersehen, dass der Kooperationsbegriff von Rawls sich nicht auf die arbeitsteilige gemeinsame Produktion materieller Güter beschränkt. Damit ist auch der Begriff der „Distribution" nicht auf materielle Güter von vornherein bezogen. Ein allgemeinerer und in der Diskussion wirkmächtiger Einwand von Young und Habermas besagt, Rechte können gar nicht verteilt werden, bzw. wenn sie als zu verteilende Größen, als Güter betrachtet werden veränderten sie ihren Sinn. Rechte sind, so die genannten Autoren, als intersubjektive Anerkennungsrelationen Gründen etwas wertzuschätzen und nicht Mittel zur Realisierung individueller Zwecke.[115] Das distributive Paradigma selbst, nicht nur die Bestimmung der zur Verteilung anstehenden Größen als Güter, steht also zur Debatte. Wie ist aus Sicht von Rawls Werk dieser Einwand einzuschätzen?

In der Terminologie von Aristoteles wird bei Rawls einer der speziellen Gerechtigkeitsbegriffe, Verteilungsgerechtigkeit, zum einzig fokussierten. Ich denke, man kann Rawls von der Kritik ausnehmen, dass er diesen Zug nicht bewusst vollzogen hätte. Seine Auffassung ist offenbar, dass Verteilungsgerechtigkeit als Oberbegriff

---

[115] Habermas 1996d, 71-74.

für soziale Gerechtigkeit fungieren sollte.[116] Das bedeutet auch, dass zumindest Tauschgerechtigkeit als abhängiger Begriff zu fassen ist (und eventuell auch Strafgerechtigkeit, zumindest insofern Kooperation auch persönliche Schädigung betrifft). In Bezug auf die Frage, ob allgemeine Gerechtigkeit in Verteilungsgerechtigkeit aufgeht oder selbst einen eigenständigen Sinn noch behält, stehen zwei Interpretationen offen. Die erste Interpretation, der zu Folge allgemeine Gerechtigkeit auch im distributiven Paradigma zu bestimmen sei, bedeutet eine Entdifferenzierung der verschiedenen Gerechtigkeitsbegriffe der Tradition. Sie scheint mir der zweiten Interpretation unterlegen, wonach Verteilungsgerechtigkeit, wie in der Tradition, einen Teil der allgemeinen Gerechtigkeit bildet, nicht das Ganze. Denn das distributive Paradigma bezieht sich auf die spezielle Fragestellung, die in der Theorie der Gerechtigkeit thematisiert wird: wie die Früchte sozialer Kooperation gerecht zu verteilen seien. Allgemeine Gerechtigkeit ist in den fairen Bedingungen, unter denen solche Verteilungsprinzipien zu begründen sind, verkörpert. Auf der Ebene der Identifikation und Begründung dieser fairen Bedingungen greift nicht das distributive Paradigma. Auf der Ebene des Überlegungsgleichgewicht ist m.E. ein nicht distributiver Begriff von Gerechtigkeit investiert.

Für diese zweite Interpretation spricht auch, dass Rawls angekündigt hat, eine, auf im engeren Sinne moralischen Fragen des interpersonellen Verkehrs fokussierte, kontraktualistische Theorie zu entwickeln (ein Vorhaben, dass er nicht durchgeführt hat). Trotzdem sind die Ausführungen von Rawls zur begrifflichen Seite seiner Theorie eher knapp gehalten, was erklärt, die zum Teil erheblichen Schwierigkeiten, die „Theorie der Gerechtigkeit“ zu verstehen: Die Rezeption des Werkes wird typischerweise unter der Annahme vollzogen, es behandele allgemeine Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit, was m.E. nicht der Fall ist. Man kann, denke ich, das Buch von Nozick „Anarchy, State, and Utopia“[117] so lesen, dass aus der Perspektive eines Konzepts von Gerechtigkeit als Tauschgerechtigkeit konkurrierende Prinzipien zur Regulierung gesellschaftlicher Institutionen begründet werden. Trotz der vielen Missverständnisse der Theorie von Rawls, die sich darin finden, ist Nozicks Ausgangsfrage völlig berechtigt: Wie weit ist welcher Begriff

---

[116] Dieser Zug ist nicht unüblich. Siehe z. B. auch Hart 1961.

[117] Nozick 1974, insbesondere Kap. 7.

der Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit einschlägig für welche Institutionen der Grundstruktur und aus welchen Gründen?

Meist wird der von Rawls eingesetzte Begriff der Verteilungsgerechtigkeit eng verstanden. Sinnvoll zu unterscheiden scheint mir, neben einem allgemeinen Begriff von Gerechtigkeit zusätzlich zwischen einem *weiten und einem engen Begriff von Verteilungsgerechtigkeit* bei Rawls. Der allgemeine Begriff von Gerechtigkeit könnte betreffen Fragen der Identifizierung und Begründung von Gütern und Gerechtigkeitsprinzipien überhaupt, also zentral die Verkörperung eines allgemeinen Prinzips der Gerechtigkeit als Inbegriff des Begründungszusammenhangs spezieller Gerechtigkeitsprinzipien, mithin des Urzustands. Der weite Begriff von Verteilungsgerechtigkeit betrifft Fragen der Identifizierung und Begründung von Prinzipien der Verteilung von Gütern speziell. Davon ist ein enger Begriff von Verteilungsgerechtigkeit abzugrenzen, der auf Verteilungshandlungen im engeren Sinne abstellt. Zum Verständnis der Theorie der Gerechtigkeit ist wesentlich sich klar zu machen, dass Rawls durchweg nicht auf Verteilungshandlungen im engeren Sinne Bezug nimmt. Was alltäglich als das Thema der Verteilungsgerechtigkeit gilt: Dass eine Instanz etwas verteilt, als eine reale Handlung des Verteilens, wird in der Theorie nicht fokussiert. Wie oben erwähnt, zielt die Theorie auf die institutionellen Hintergrundbedingungen von allen möglichen Handlungen, nicht speziell auf Verteilungshandlungen. Das bedeutet auch, dass weder der allgemeine Begriff von Gerechtigkeit noch der weite Begriff von Verteilungsgerechtigkeit bei Rawls selbst lediglich Verteilungshandlungen umfasst. Der weite Begriff von Verteilungsgerechtigkeit gibt Gesichtspunkte zur Beurteilung von Verteilungsmustern an, also Gesichtspunkte zur Beurteilung von Verteilungshandlungen aber auch anderer Handlungen, die auf das Muster der Verteilung von Gütern wirken, wie Steuern z. B.. Der weite Begriff von Verteilungsgerechtigkeit bezieht sich nur mittelbar auf Verteilungshandlungen, wie auf andere Handlungen auch, insofern als Bedingungen legitimen Handelns überhaupt ausgemacht werden. Das alles bedeutet nicht, dass damit die Kritik von Young und Habermas obsolet ist. Begriffliche Unterscheidungen räumen nicht substanzielle Einwände aus. Die Kritik greift aber m.E. an anderer Stelle besser als an dieser: Nicht das Verteilungsparadigma an sich macht Schwierigkeiten für eine sich als Kantisch verstehende Theorie, sondern der Güterbegriff bzw. der damit zusammenhängende Begriff

der wertschätzenden und abwägenden Überlegungen, mithin bei Rawls des rationalen Überlegens (wie Habermas auch herausstellt).
Ich bearbeite hier spezielle Gerechtigkeit in der Rawlsschen Theorie, also die Interpretation der Gerechtigkeitsprinzipien nicht.
Es scheint mir nicht prinzipiell begrifflich inadäquat, von einer Verteilung von Freiheiten und Rechten zu sprechen, insofern ein allgemeiner Verteilungsbegriff verwendet wird, der nicht konkrete Verteilungsakte beinhaltet, wie oben schon erläutert. Es ist, in Bezug auf die Theorie von Rawls eher die Rede von der Verteilung von Einkommen und Vermögen irreführend, da es sich in dieser Theorie nicht um die Verteilung von Einkommen und Vermögen selbst handelt (zumindest wenn man die Verteilungsrhetorik überliest), sondern von *Gesichtspunkten* zur gerechten Regelung der Festlegung von Einkommen und Vermögen. Auch wenn mit dem frühen Rawls die Frage nach dem Eigentum der Produktionsmittel durch seine Theorie offengelassen werden könnte (wie er selbst behauptet), ist die Frage nach der Verteilung von Einkommen und Vermögen zu weiten Teilen eine Frage nach der Zusprechung von Rechten: Nicht nur Eigentumsrechte, auch Erbschaftsrechte, Steuerrechte, Arbeitsrechte usw. Rawls hat einige Verwirrung gestiftet, indem er von der Verteilung von Einkommen und Vermögen im Gegensatz zu Freiheiten und Rechten gesprochen hat, denn die Liste der Grundgüter ist, recht besehen doch nur ungenau formuliert und nicht kategorial inhomogen: Es sollten, konsequenterweise, nur Rechte und andere Regeln des Zukommens von Einkommen und Vermögen darin vorkommen. Auf den Urzustand sowie die Formulierung und Begründung der speziellen Gerechtigkeitsprinzipien[118] wird hier nicht eingegangen.[119] Rawls Beweisziel, die Beschränkungen durch den Schleier des Nichtwissens so zu explizieren, dass Abwägungen zwischen Gütern aus der Sicht rationaler Entscheider in qualitative Unterschiede, mithin Prioritätenrelationen zwischen den Prinzipien der gleichen Freiheit und des Differenzprinzips, münden, ist nur zu erreichen, indem diesen rationalen Parteien selbst diese Priorisierung

---

[118] Rawls 1999d, 266-67. Später präsentierte Rawls eine gegenüber TJ veränderte Formulierung des Freiheitsprinzips, in Erwiderung auf eine Kritik von Hart. Vgl. Hart 1975, Rawls 1983a. Eine Liste von Rechten und Freiheiten spezifiziert das erste Prinzip. Diese offene Liste wurde von Rawls unterschiedlich angegeben. Z.B. (Rawls 1999d, 53. Eine systematische Besprechung ist in Alexy 1997 zu finden.
[119] Vgl. die sorgfältige Rekonstruktion in Hinsch 2002.

unterstellt wird.[120] Alle wesentlichen, insbesondere normativen Festsetzungen, sind, dem Anspruch nach, nun durch den Begriff der moralischen Person explizit gemacht. Dass die Parteien keine Wahrscheinlichkeitsschätzung vornehmen *sollen*, verhindert, dass die Maximierung des Durchschnittsnutzens (im Sinne dieser Modellierung von Rationalität) die rationalste Wahl wäre. Diese Bedingung wurde in TJ nicht klar normativ formuliert, so dass insbesondere von Arrow kritisiert wurde, das Differenzprinzip sei aus der Urzustandskonstruktion nicht ableitbar.[121] Rawls hat klargestellt, dass es sich bei der Vorenthaltung von Wahrscheinlichkeitsschätzungen um ein Verbot handelt, das sicherstellen soll, dass das Verfahren eine faire Verteilung erzeugt.[122] Diese Explizierung einer fairen Verteilung ist als normative Vorgabe zu begreifen, mithin verliert der Redeweise von einer „Ableitung" der Prinzipien der Gerechtigkeit ihre Berechtigung. Nicht mehr im Vergleich zu utilitaristischen Grundsätzen sind die Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen, denn diese werden ohnehin durch die Bedingungen des Urzustands, dadurch, dass sie die Freiheit und Gleichheit moralischer Personen verletzen, ausgeschlossen, sondern im Vergleich zu anderen egalitaristischen und liberalen Prinzipien. Dies wird von Rawls nicht durchgeführt, was bedauerlich ist, denn es würde eine Institutionentheorie erfordern, die auch die Grundlagen der Theorie selbst klarer zum Vorschein treten lassen würde.

1.1.5 Der Vorrang des Gerechten vor dem Guten und ein enger Begriff des Liberalismus

Eine liberale Theorie, so hat Rawls immer wider betont, geht davon aus, dass freie und gleiche Bürger je eigene, verschiedene Konzeptionen des Guten verfolgen.[123] Eine liberale Theorie akzeptiere diese verschiedenen Konzeptionen und bewerte sie gar positiv. Wie aber dieses Prinzip in der frühen Theorie eingebaut wird, führt zu Inkohärenzen. Die Frage ist, welcher Begriff einer „Konzeption des Guten" dabei eingesetzt wird und welcher von Gerechtigkeit, mithin auch welcher Begriff von Liberalismus. Die im

---

120 Hart 1975; Rawls 1983a.

121 Siehe den berühmten Artikel von Arrow 1973.

122 Dies macht er unmissverständlich deutlich in Rawls 2001.

123 Z. B. in Rawls 1983a, 160.

Folgenden aufgeschriebenen Überlegungen dazu sind sicherlich zu kursorisch um diese Fragen umfassend zu prüfen. Sie sollen dienen als Vorüberlegungen zu der Hauptfrage dieses Textabschnitts, der Frage nach der Verknüpfung der Begriffe der Gerechtigkeit und des Guten, sowie ihrer Inverhältnissetzung mit dem investierten Begriff der Deliberation in Rawls Theorie.

Rawls grenzt seine Theorie gegen andere und insbesondere den Utilitarismus mit dem Slogan ab: Das Gerechte sei gegenüber dem Guten prioritär (24). Die Gerechtigkeit verbiete es, die Freiheit Einzelner zu beschneiden, um die allgemeine Wohlfahrt zu erhöhen. Dies sichert seiner Meinung nach eine generelle Priorität der Freiheit vor Wohlfahrt. Die Priorität der Freiheit wird nach Rawls durch die Priorität der Gerechtigkeit sichergestellt. Die Vermengung der Priorität des Gerechten mit der Priorität der Freiheit verdankt sich allerdings einer Ambiguität in der Bestimmung des Guten. Das Gute des Einzelnen wird in Termini von Wohlfahrt oder Wohlergehen gefasst. Wohlergehen selbst wird in einem engen Sinn als materieller Wohlstand spezifiziert (und gegen Freiheit abgegrenzt) und in einem weiten Sinne mit Wunschbefriedigung gleichgesetzt (und gegen das Gerechte abgegrenzt). Diese Bestimmungen des Guten sind aber mit seiner eigenen Theorie des Guten nicht vereinbar, in der ja die Freiheiten als Grundgüter ausgezeichnet werden. Wie ist dieses Gute bestimmt, das dem Gerechten nachgeordnet wird?

Nach Rawls berühmter Definition sind teleologische Theorien solche, die das Gute unabhängig vom Gerechten spezifizieren und dann das Gerechte als Maximierung dieses Guten bestimmen (TJ, 26). Der Utilitarismus sei eine teleologische Theorie in diesem Sinne. Eine deontologische Theorie wird als nicht-teleologisch bestimmt: Entweder wird das Gute nicht unabhängig vom Gerechten spezifiziert oder das Gerechte nicht als Maximierung des Guten bestimmt. Seine eigene Theorie versteht er als deontologische Theorie im zweiten Sinne: Es wird das Gerechte also abhängig vom Guten spezifiziert, aber das Gerechte besteht nicht in der Maximierung dieses Guten (24). Die Alternative zwischen deontologischen und teleologischen Theorien ist in dieser Fassung zu eng, weil es ausblendet, dass zumindest die Antiken teleologischen Theorien keine Maximierung des Guten beinhalten.[124] Unabhängig von diesen terminologischen Schwierigkeiten, ist die sich aufdrängende Frage, in welchem Sinne

---

[124] Siehe dazu z. B. Taylor 1995.

Rawls meint, eine Theorie des Guten unabhängig von der Bestimmung des Gerechten ausbuchstabieren zu können. Wir hatten gesehen, dass Rawls zwischen einer schwachen und einer starken Theorie des Guten unterscheidet. Dass die starke Theorie des Guten durch die Gerechtigkeitsprinzipien die legitimen Konzeptionen des Guten beschränkt wird, ist der Sinn der These von der Priorität des Gerechten vor dem Guten. Lediglich die Bestimmung des Guten in der schwachen Theorie des Guten wird als unabhängig vom Gerechten gedacht. Unabhängig aber verarbeitbar im Format der Theorie, muss die schwache Theorie des Guten sein. So kommt es zunächst zu der epistemisch-normativen Bestimmung des Guten. Wie wir gesehen haben revidiert Rawls diesen Zug seiner Theorie: Nun wird das Gute im Rahmen der schwachen Theorie des Guten ethisch-normativ bestimmt –in meinem Vokabular epistemisch-ethisch-normativ. Aus den normativen Implikationen des Personenbegriffs wird auf das für diese Personen Gute geschlossen, mithin sind in der Theorie herauszustellen diejenigen Normen, die für diesen Begriff konstitutiv sind.

Oben steht, liberale Theorien seien solche, die einen Pluralismus an Konzeptionen des Guten gutheißen, mithin sind Betroffene diejenigen, um die es in Fragen der Gerechtigkeit geht. Wie machen solchermaßen charakterisierte liberale Theorien das, wie macht Rawls frühe Theorie das, einen Pluralismus an solchen Konzeptionen gutzuheißen? Standard ist, dass der Inhalt einer Theorie der Gerechtigkeit, die Spezifikation eines Begriffs der Gerechtigkeit dies zu bewerkstelligen hat. Und so ist es auch beim frühen Rawls. Die Rolle der Gerechtigkeit ist die Verteilung der gesellschaftlichen Bedingungen der Realisierung solcher Konzeptionen des Guten. Inhaltlich ist, wie gesehen, der Standard bei Rawls Gleichheit -mit der Möglichkeit von Abweichungen im besonderen Fall von Einkommen und Vermögen unter der Maßgabe, dass diese die Position der Schlechtesgestelltesten maximiert.

Die Abgrenzung des Guten und Gerechten ist in der Theorie selbst keine normative Bestimmung. Die Abgrenzung des Guten und Gerechten ist nicht als analytische oder Aspektunterscheidung investiert, sondern als gehaltvolle Unterscheidung. Als Unterscheidung die sortiert zwischen denjenigen Gehalten, die in die Zuständigkeit des Guten (sprich: des Individuums) und diejenigen die in die Zuständigkeit der Gerechtigkeit (sprich: der Gesellschaft) gehören über die verschiedenen Rollen, die diese im Leben und Zusammenleben spielen. Was ist der Status dieser Festsetzung? Sie ist

implizit, mithin ist nicht einfach zu sagen, was hier die Antwort ist. Entweder es ist eine selbstverständliche Diskurssortierung, mithin eine diskurspragmatisch-naturalistische Bestimmung oder eine Evidenz, mithin eine epistemisch-naturalistische Bestimmung. Der investierte Begriff des Liberalismus kann als eng angesprochen werden, weil ausgeblendet bleibt, Konzeptionen des Guten zu Konzeptionen des *Guten* macht und wie sie gegen Konzeptionen des Gerechten abzugrenzen sind.

Das Verhältnis des Guten und Gerechten wird bei Rawls als *komplementär* bestimmt, wobei darauf geachtet werden muss, dass in TJ zwei Bestimmungen des Guten verwendet werden. Denn das Gerechte und das Gute bilden vollständige Komplemente in dem Sinne, dass sie gemeinsam denjenigen Bereich des Ethischen abdecken, der durch die Regulierungsanforderungen der Grundstruktur gegeben ist. Hier ist das Gute im Sinne der schwachen Theorie des Guten als Komplement und das allgemeine Gute als das Ganze des fraglichen Bereichs de Ethik. In der Bestimmung des Gerechten geht eine schwache Theorie des Guten ein. Starke Konzeptionen des Guten aber werden durch Gerechtigkeitsansprüche begrenzt, sodass das Gerechte als prioritär gegenüber dem Guten angesehen werden muss. Dass das Verhältnis als eines von Komplementen bestimmt wird, bedingt allerdings erst die Notwendigkeit, ein Prioritätsverhältnis nachträglich zu begründen. Und dieser Zug ist dadurch motiviert, dass die Theorie auf eine zweistufigen Architektonik aufbaut (s.o.), in der Gerechtigkeitsprinzipien begründet werden durch vernünftige Beschränkungen rationaler Erwägungen, die als schwache Theorie des Guten vorgegeben werden müssen, um zu einem eindeutigen und feststehenden Ergebnis zu gelangen.

Das Design des Urzustands soll sicherstellen, dass die Parteien ihre Konzeptionen des Guten nicht kennen, sodass nach Rawls Ansicht auch keiner der Konzeptionen der Vorzug gegeben wird. Die Konzeptionen würden nicht bewertet. Dabei wird die weitgehende Annahme gemacht, dass die Parteien allein durch die Verfolgung ihrer Konzeptionen des Guten motiviert sind. Rawls nimmt zumindest in TJ noch an, dass die Bedingungen des Urzustands die Konzeptionen des Guten nicht beschränken würden. Erst die Konzeptionen des Guten von realen Personen würden durch die Gerechtigkeitsprinzipien beschränkt. Wie wir gesehen haben, hat er diese Ansicht ein Stück weit dahin gehend revidiert, dass die schwache Theorie des Guten, die notwendig ist, um die Entscheidungssituation eindeutig zu machen,

doch bezogen ist auf ein normativ gehaltvolles Konzept der Person. Damit sind nicht mehr alle Konzeptionen des Guten im Urzustand zugelassen: Unklar aber ist, welche genau ausgeschlossen sind. Die Explizierung dessen, was die moralische Personen ausmacht, nämlich ihre Fähigkeit zu einer autonomen Lebensführung, beschränkt die Konzeptionen des Guten insofern als Lebensentwürfe, in denen Freiheit nicht die zentrale Rolle spielt, als mögliche moralische Lebensentwürfe geleugnet werden.[125] Dieser Einwand hat verschiedene Dimensionen: Freiheit wird in einem sehr allgemeinen Sinne verstanden als allgemeine Handlungsfreiheit (die aber, wie schon oben erwähnt wurde, auf der Liste der Freiheiten, die nach Rawls Vorrang haben, gar nicht auftaucht). Dann wird moniert, dass allgemeine Handlungsfreiheit in traditionellen Lebensentwürfen eine geringe Bedeutung habe bzw. sogar diese Lebensformen tendenziell untergrabe. Oder es wird Freiheit im Sinne institutionell gesicherter Freiheitsrechte aufgefasst und moniert, dass nicht alle Freiheitsrechte diesen fundamentalen Sitz im Leben haben, wie dies von Rawls angenommen werden müsste, insbesondere seien die Teilnahmerechte am demokratischen Prozess für die meisten Bürger nachrangig (dies ist eine Kritik, die eher von Liberalen vorgebracht wird). Rawls expliziert ein Ideal autonomer Lebensführung der Gesellschaftsmitglieder und verfehlt damit seinen eigenen Anspruch, eine Theorie zu entwickeln, die neutral ist gegenüber verschiedenen Konzeptionen des Guten (eine solche Theorie bezeichnet Rawls in seinen späteren Schriften als umfassenden Liberalismus). Die Frage, ob das Stehenlassen verschiedener Konzeptionen des Guten überhaupt sinnvoll zum Kern eines liberalen Selbstverständnisses zu machen ist, wird Rawls zu der Entwicklung eines „Politischen Liberalismus“ veranlassen, in dem das Neutralitätspostulat in der hier formulierten Version aufgegeben wird. Dazu unten mehr.

Bezüglich der Frage, ob der frühe Rawls nicht nur eine liberale, sondern auch eine demokratische Theorie vorgelegt hat, sind (mindestens) zwei Interpretationen möglich: Man kann Rawls als Advokaten einer liberalen individualistischen Gesellschaft ansehen, der materiale (liberale) Grundsätze zu begründen versucht, die sicherstellen sollen, dass jede moralische Person ihre Konzeption des Guten verfolgen kann, sofern das mit der Verfolgung der Konzeptionen des Guten der anderen verträglich ist. In diesem Sinne

---

125 Ein Einwand den insbesondere Sandel 1982 macht.

sind die negativen individuellen Freiheitsrechte die zentralen Freiheitsrechte, demokratische Teilnahmerechte sind lediglich nachrangig. So sehen es Baynes, Forst und Habermas.[126] Eine andere Interpretation sieht in Rawls einen radikalen Demokraten, der den Unterschied zwischen der Perspektive der Gesellschaftsmitglieder und des Philosophen einebnet. Diese Deutung stellt die methodische Leitidee des Überlegungsgleichgewichts in den Vordergrund: Die normative Basis der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien liegt darin, dass jedes Gesellschaftsmitglied seine Gerechtigkeitsintuitionen mit den Prinzipien der Gerechtigkeit abgleicht.[127] Gegen diese Deutung spricht, dass Rawls zumindest in seinem Frühwerk den Zusammenhang der Idee des Überlegungsgleichgewichts mit dem demokratischen Prozess nicht explizit herstellt. Da der reflexive Rückbezug des Vorrangs der Freiheit auf die methodischen und begrifflichen Grundannahmen insbesondere im Frühwerk höchstens rudimentär ist,[128] ist diese Deutungsfrage nicht zu entscheiden. Rawls Intention entspricht vielleicht eher die zweite Deutung besser, Erstere wird aber durch die Texte eher nahegelegt.

1.1.6 Deliberative Gerechtigkeit und das geschlossene Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten

Eine naheliegende Lesart des Frühwerks von Rawls sieht darin einen epistemisch-normativen Betroffenen-Adressaten-Begriff der Gerechtigkeit realisiert, dabei Interaktionen als Gegenstand der Gerechtigkeit fokussiert werden. Man könnte gar vertreten, es würden spezielle Gerechtigkeitsaussagen und Prinzipien der Gerechtigkeit sich nur an Befolger richten, mithin Gerechtigkeit aus Beschränkungen bestehen, die eine jede wirksam in ihre Handlungsmotive einzubauen habe (was nicht als Thema der Theorie, sondern ihrer Anwendung zu betrachten wäre). Diese Lesart wird auch unterstützt durch die Redeweise von der Beschränkung des Guten durch Gerechtigkeitsprinzipien. Auch könnte man verweisen darauf, dass die investierte Theorie des Guten die Perspektive der Betroffenen auf ihr Leben gerade ausblendet, mithin Gesellschaftsmitglieder doch nicht im vollen Sinne als Betroffene berücksichtigt werden. Stimmt

---

126 Vgl. Baynes 1992; Forst 2007, s. 233, Habermas 1991b und in der Kontroverse im Journal of Philosophy Habermas 1996d.

127 So auch Rawls 1996b.

128 Dies zeigt m.E. überzeugend Alexy 1997.

diese Lesart, so ist unklar, warum hier diese Theorie besprochen wird, habe ich doch angekündigt deliberative Theorien zu betrachten, Theorien also deren zentrale Währung die ethischen Überlegungen einer jeden sind.

Diese Interpretation der Theorie aber ist einseitig: Die betrachtete Rolle ist nur die Rolle im Urzustand, nicht als Gesellschaftsmitglied, das sich fragt, was zu tun richtig sei. Der Urzustand ist lediglich als eine Hilfskonstruktion oder als ein Gedankenexperiment eingeführt, eine Orientierung im Denken und zwar im Denken einer jeden, die sich fragt, welches die richtigen Gerechtigkeitsprinzipien sind, als Betroffene sowie als Adressatin solcher Prinzipien aber auch allgemein, als Person, die sich Gedanken über das richtige Zusammenleben von Personen macht. In dieser Sichtweise ist Rawls ein diskurspragmatisch-normativer Adressaten-Betroffenen-Begriff der Gerechtigkeit zu unterstellen. Nicht sind Interaktionen ausschließlich als Gegenstand und Quelle von Gerechtigkeitsbeurteilungen fokussiert. Auch Beziehungen zwischen Gesellschaftsmitgliedern, Beziehungen des Respekts. Diese enstehen als spezifizierte Beziehungen durch und in gerechten Interaktionen. Nicht sind vorgängig bestimmte bewertete Beziehungen die Quelle von Gerechtigkeitsurteilen (TJ, 513). Schwierigkeiten macht die Verschränkung mit dem epistemischen Begriff des Guten als komplementärem Begriff, da so eine Setzung importiert wird, die nicht intern zu verhandeln ist. Dieser Aspekt, dass es sich um eine Setzung unklaren Status handelt, ist aber vielleicht nicht an sich so wichtig. Wichtig ist, was diese Setzung bedeutet für die Überlegungen oder Deliberationen derjenigen um die es geht, der Gesellschaftsmitglieder. Denn die genannte Setzung bedeutet, dass Überlegungen zum Guten bzw. zur Abgrenzung des Guten und Gerechten nicht intern berücksichtigt werden. Gesellschaftliche Auseinandersetzungen zum Status eines Sachverhalts als zum Guten oder Gerechten gehörend sind nicht zu erfassen. Ein Zug, der die Theorie unrealistisch erscheinen lässt, da solche Auseinandersetzungen zentrale Gehalte der öffentlichen Diskurse, wie wir sie in liberalen Gesellschaften kennen, abdecken, man denke nur an Auseinandersetzungen um Schwangerschaftsabbruch, Bioethik oder um religiöse Symbole in öffentlichen Ämtern und Räumen.

Man könnte zunächst denken, Rawls verwendet in seinem Frühwerk ein traditionelles Problemverständnis – wie es in Kap. I kurz skizziert wurde - die Frage nach der Frage nach der Gerechtigkeit betreffend. Dieses beinhaltet zentral die Festlegung darauf, dass eine Theorie der

Gerechtigkeit darauf ausgerichtet ist, inhaltliche Prinzipien oder Aussagen der Gerechtigkeit in der Theorie zu rechtfertigen. So auch die TJ. Allerdings hängt auch diese Einschätzung von der Rolle ab, die man dem Überlegungsgleichgewicht einräumt.

Was meint Rawls also damit, seine Theorie löse die Probleme der klassischen kontraktualistischen Theorien und hebe sie auf eine höhere Abstraktionsstufe, wie er seinen Anspruch formuliert (zitiert am Anfang dieses Abschnitts)? Die Verdichtung der vernünftigen Anforderungen, unter denen sinnvoll die Prinzipien der Gerechtigkeit zu wählen sind, in einer einzigen und völlig klaren Konzeption, ist die Antwort (TJ, 512). Wie wir gesehen haben, ist ja ein Hauptmerkmal der frühen Theorie der Gerechtigkeit - so fern überhaupt die frühen Texte von Rawls so interpretiert werden, dass darin eine Variante einer deliberativen Theorien realisiert ist – ihre Zweistufigkeit. Eine Zweistufigkeit die zwei Arten von Überlegungen unterstellt: die Überlegungen einer jeden und die beschränkten Überlegungen im Urzustand, wobei die Verbindungen nicht hinreichend klar ausbuchstabiert worden sind, wie ich versucht habe zu zeigen. Das Nachdenken über diese Verbindungen hat zu einer Weiterentwicklung der Theorie geführt, die eine neue Variante einer deliberativen Theorie ausdrückt.

1.2 Übergreifender Konsens und politischer Konstruktivismus

Im einleitenden Kapitel der ursprünglichen Version von „Political Liberalism“ ist die Grundfrage des neuen Ansatzes, Rawls eigenem späterem Bekunden zufolge, missverständlich gestellt, wenn gefragt wird: „How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?“ In einer neuen Einleitung schreibt er später, es müsse schärfer gefragt werden: „How is it possible for those affirming a religious doctrine that is based on religious authority, for example, the Church or the Bible, also to hold a reasonable political conception that supports a just democratic regime?“[129] Das Problem sei, dass nicht alle umfassenden Lehren („comprehensive doctrines“) liberal seien (ebd.), nicht dass sie zutiefst uneinig seien über die richtige umfassende Lehre. Nicht also die Uneinigkeit an sich und auch nicht ihre Tiefe macht die

[129] Rawls 1996a xxxix; so auch in Rawls 1999b.

Schwierigkeit aus, die den Ausgangspunkt der Überlegungen des politischen Liberalismus bilden, sondern die Tatsache, dass von den vertretenen umfassenden Lehren einige vernünftig sind und doch nicht umfassend liberal. Warum und inwiefern aber sieht Rawls das als Problem? Warum sollte es nicht möglich sein, den Vertretern nicht-liberaler umfassender Lehren die Vorzüge des Liberalismus anzudemonstrieren? Faktischen Dissens zwischen Personen und Gruppen unterschiedlicher umfassender Lehren, von denen einige nicht liberal seien als zentrale Herausforderung einer liberalen Theorie anzunehmen, darin liegt einer der zentralen Angelpunkte seines Spätwerks. In der Rawlsschen Deutung seines Frühwerks ist dieses als umfassende liberale Lehre anzusprechen, die - so die Einsicht des späten Rawls - keinen Alleinvertretungsanspruch erheben sollte. In seiner Sicht ist der Umbau der TJ notwendig, weil der darin zu findende Nachweis, dass das Gerechte auch gut ist, im oben als allgemeinen bezeichneten Sinn von gut, mithin, dass eine im Sinne der Theorie gerechte Gesellschaft auch stabil ist, inkompatibel ist mit dem eigenen Anspruch, zustimmungsfähig für einen jeden zu sein. Fragt man, nachdem der Konstruktionsschritt der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien vollzogen ist, nach der Stabilität einer idealerweise durch diese regulierten Gesellschaft, so zeigt sich, anders als in der TJ behauptet, dass die Gesellschaftsmitglieder unterschiedliche umfassende Lehren vertreten und nicht (die) eine liberale. Die Idee einer durch die Rawlssche Gerechtigkeitskonzeption wohlgeordneten Gesellschaft, sei unrealistisch (PL, xix). Er selbst sieht es so, dass die Änderungen an der TJ in PL nicht die Grundgehalte seiner Theorie betreffen, sondern das Selbstverständnis der Theorie.[130]

1.2.1 Das Faktum des Pluralismus

Wie auch schon im frühen, wird auch im späten Werk von Rawls das *Faktum des Pluralismus* nicht als Katastrophe angesehen, sondern als normales Ergebnis des Zusammenlebens freier und gleicher Bürgerinnen unter freien Institutionen (PL, xxvi), es wird normativ geadelt. Anders als im Frühwerk wird aber von pluralen Wertsystemen oder umfassenden Lehren, wie Rawls sich ausdrückt, ausgegangen, nicht von pluralen Konzeptionen des Guten. Da aber

---

[130] Die Bedeutung und der Inhalt der Gerechtigkeitsprinzipien bleibt z. B. erhalten, siehe Rawls 1996a, Fußnote 8, xliii.

Rawls nicht jegliche Meinungsverschiedenheit ernst zu nehmen bereit ist, qualifiziert er nicht beliebige Dissense als Beitrag zum „Faktum des Pluralismus“, sondern nur solche, die bezogen sind auf inkompatible *vernünftige* Wertsysteme. Eine umfassende Lehre wird charakterisiert durch ein umfassendes und (mehr oder minder) kohärentes System von Werten, vollständig in dem Sinne, dass, wenn nicht alle, so doch sehr viele Bereiche des Lebens, beurteilt werden (PL, 13 und 59f.). Jedes Gesellschaftsmitglied, so wird angenommen, vertritt eine solche umfassende Lehre als wahr.[131] Diese Annahme kann man begrifflich deuten: So sind die „umfassenden Lehren“ dahin gehend definiert, dass sie die Überzeugungen, wie immer rudimentär und uneinheitlich sie sein mögen, der Gesellschaftsmitglieder bezeichnen. Oder man kann sie empirisch deuten: so, dass die Gesellschaftsmitglieder (zumindest die, die berücksichtigt werden) de facto über ein System von Werten verfügen, das ihr Leben organisiert, oder es zumindest sinnbehaftet sein lässt. Oder man kann sie normativ deuten: so, dass die Gesellschaftsmitglieder ein solches Wertesystem haben sollen, zumindest wenn sie als volle Mitglieder akzeptiert werden können sollen. Für die verschiedenen Interpretationen sind Belegstellen im Text zu finden. Ich denke Rawls meint seine Aussage im empirischen Sinn, deshalb auch die Rede von einem Faktum. Wenn dies so ist, dann müsste allerdings empirisch überprüft werden (für jede Gesellschaft und immer wieder neu), ob besagte Aussage stimmt. Solche Verifikationspflichten aber übernimmt Rawls nicht. Auch die im Falle der begrifflichen und normativen Deutung erforderlichen philosophischen und/oder wissenschaftlichen Begründungspflichten werden nicht übernommen. Dass Personen eine bestimmte Art von Wertesystem vertreten ist eine der nicht zu hinterfragenden Ausgangsvoraussetzungen des Spätwerks, sie gilt Rawls offenbar als trivial. Dabei unterschätzt Rawls m.E., dass seine Bestimmung dessen, was genau von Personen vertreten wird, durchaus nicht trivial ist. Dass Personen etwas vertreten im Sinne von, sie haben Überzeugungen, ist zwar auch nicht unstrittig in der Philosophie, kann man aber vielleicht als weitverbreitete Alltagsannahme ansehen. Was aber genau angenommen wird, wenn unterstellt wird, Personen würden umfassende Lehren *als wahr* vertreten, ist zu explizieren. Rawls nimmt ja hier etwas dezidiert

---

[131] Diese Annahme hat er abgeschwächt, in dem er später davon ausgeht, dass eine Mehrheit der Bürger keine explizite umfassende Lehre vertritt. Vgl. Rawls 2001

Anderes an als in der TJ, wo er von jedem Gesellschaftsmitglied voraussetzt, dass es über eine Konzeption des Guten verfügt. Denn obwohl er selbst den Unterschied zwischen dem Verfügen über eine Konzeption des Guten und dem Vertreten einer umfassenden Lehre nicht ausführlich thematisiert, ist klar, dass die Annahme eines Pluralismus umfassender Lehren über den Pluralismus von Konzeptionen des Guten, der vom klassischen Liberalismus ja auch affirmiert wird, hinausgeht. Mit einer Konzeption des Guten ist bei Rawls immer eine Konzeption des eigenen Guten gemeint gewesen, eine umfassende Lehre bezieht sich nicht (allein) auf das Leben dessen, der sie vertritt. Personen wurden in TJ auch der Ebene des Überlegungsgleichgewichts *als Autoren ethischer Überzeugungen allgemein* betrachtet, in PL ist nun diese Rolle aufgewertet, indem sie auf eine nachgeschalteten Ebene der Stabilitätsprüfung relevant wird. Rawls verwendet die Qualifizierung „umfassend" durchaus im quantitativen Sinne: Eine umfassende Lehre beinhaltet ein „größeres" Spektrum an Werten, als eine Konzeption des Guten (13). So geht hier ein die Annahme, dass umfassende Lehren sich in unterschiedliche Werte gliedern, die je für unterschiedliche Handlungskontexte relevant sind, so verstehe ich den quantitativen Hinweis. Und zwar unabhängig davon ob und gegebenenenfalls, wie die die Bürger selbst ihre Werte klassifizieren, als sie selbst bzw. andere betreffend.
Eine epistemische Erklärung, wie er es nennt, bildet das Herzstück des Rawlsschen Verständnisses des vernünftigen Pluralismus. Pluralismus wird in diesem Argumentationszusammenhang von Rawls als Dissens gefasst, als Dissens zwischen vernünftigen Bürgern.

1.2.2 Die Bürden der Vernunft und die vernünftige Person

Welches sind die zu berücksichtigenden Dissense? Die Quellen von Dissens, wie Rawls sich ausdrückt, liegen in den „Bürden der Vernunft" („burden of judgement"). Eine offene Liste solcher „Bürden" umfasst (PL 56-57): empirische Unsicherheiten und damit einhergehende Unsicherheiten in der Bewertung empirischer Ergebnisse sowie normative Unsicherheiten, die erklärt werden durch unterschiedliche lebensgeschichtliche Erfahrungshintergründe. Als letzten Punkt nennt Rawls, im Anschluss an Isaiah Berlin, die Begrenzung des sozio-politischen Raumes, womit gemeint ist, dass nicht zugleich viele verschiedene Wertsysteme realisiert werden können. Eine Person ist dann vernünftig, wenn sie die Bürden der Vernunft anerkennt als ihre eigenen, sowie gleichermaßen die umfassenden Lehren anderer Personen prägend. Rawls bestimmt

vernünftigen Pluralismus durch vernünftigen Dissens und diesen durch Dissens, der zwischen vernünftigen Personen stattfindet (PL, 55). Es handelt sich hierbei ersichtlich um eine zirkuläre Bestimmung. Rawls legt weiterhin fest, vernünftige Personen seien solche, die einsehen, dass die Bürden der Vernunft ihre Möglichkeiten begrenzen, anderen gegenüber ihre umfassenden Lehren zu begründen (PL, 61). Eine weitere Festsetzung ist: Vernünftige Personen sind solche, die es für unvernünftig halten, andere, die differente umfassende Lehren vertreten, durch politische Macht zu unterdrücken. Diese Bestimmungen von „vernünftige Person“ zusammengenommen implizieren, dass vernünftige Personen, die aus ihrer Lehre folgenden Lebensformen anderen Personen nicht ohne deren Zustimmung aufzuerlegen trachten.

Rawls meint, damit einen Begriff von Vernünftigkeit und vernünftigem Dissens oder Pluralismus entwickelt zu haben, der nicht nur liberale, sondern auch ein weites Spektrum religiöser, philosophischer und weltanschaulicher Lehren einschließt. Dies ist m.E. nur in dem Sinne der Fall, dass die umfassenden Lehren aufgespalten werden in einen Anteil, der eine Lebensform oder einen Lebensentwurf für Individuen oder Kollektive begründet, und einen Anteil, der diesen Begründungszusammenhang als universellen begreift. Umfassende Lehren, die für ihre Anhänger eine Lebensform begründen, in der Autonomie eine geringe oder zumindest keine zentrale Rolle spielt, können mit gewissem Recht „nichtliberal“ genannt werden. Sofern diese Lehren aber, wenn sie von Rawls als vernünftig qualifiziert werden, diese Lebensform nicht allen mit allen Mitteln aufdrängen wollen, mithin anerkennen, dass ein jeder selbst sich eine Auffassung darüber bilden können soll, wie zu leben ist, können sie wiederum als liberal bezeichnet werden. Das Problem ist also, dass die Rawlssche Bestimmung des Vernünftigen entgegen dem Anspruch der Theorie kein breites Spektrum an Positionen umfasst (s.u.m.). Die Herausforderung an liberale Theorien scheint doch weniger in Lehren zu liegen, die ihre eigenen Anhänger scharf von den Anhängern anderer Lehren unterscheiden, sondern darin, auch noch die Lehren nicht auszuschließen, die dies - zumindest bis zu einem gewissen Grad - nicht tun. Man könnte den Punkt vielleicht auch so formulieren: Die meisten umfassenden Lehren unterscheiden nicht zwischen Konzeptionen des Guten und umfassenden Lehren; Lebensformen sind verwoben mit Sinnzusammenhängen in einer Weise, die es unmöglich macht, sie lediglich als Realisierung oder Befolgung von Lehren zu verstehen.

M.E. ist auch der Unterschied zwischen liberalen umfassenden Lehren und anderen umfassenden Lehren gerade darin zu suchen, dass die liberalen umfassenden Lehren Konzeptionen des Guten individualisieren bzw. kollektivieren[132] (siehe aber den nächsten Abschnitt), nicht liberale umfassende Lehren dies aber nicht tun. Mir scheint auch, dass die bekannten religiösen und philosophischen Lehren den Unterschied zwischen ihren Anhängern und den Anhängern anderer Lehren gerade nicht bereit sind in diesem liberalen Sinne zu machen. Dass ein Teil der (auch mächtigen) Vertreter der großen Weltreligionen in neuerer Zeit nicht mehr staatliche oder andere Repressionsmittel zu ihrer Verbreitung verwenden (also dem zweiten Vernünftigkeitskriterium von Rawls genügen), geht nicht immer damit einher, dass sie bereit sind, die Bürden der Vernunft zu akzeptieren und erst recht nicht zu akzeptieren die normative Vorgabe, anderen nicht die eigenen Lehren ohne deren Zustimmung aufzuerlegen. Diesen Punkt hier empirisch zu diskutieren, sprengt den Rahmen. Prinzipiell wird uns der Unterschied zwischen Konzeptionen des Guten und umfassenden Lehren noch in der Rawlsschen Begrifflichkeit eines „überlappenden Konsenses“ im Unterschied zu einem „Modus vivendi“ beschäftigen. Die zentrale Idee der Rawlsschen Wende im Spätwerk ist in diesem epistemischen Argumentationsstrang gerade noch nicht erfasst: die Beschränkung auf das „Politische“. In „Political Liberalism“ wird die Konzeption der Gerechtigkeit als auf den Bereich des Politischen beschränkt verstanden.

1.2.3 Der Bereich des Politischen

Nach Rawls zeichnet sich eine politische Konzeption der Gerechtigkeit durch drei charakteristische Merkmale aus (PL, 11f.): Erstens ist eine politische Gerechtigkeitskonzeption eine *moralische Konzeption*, die auf einen bestimmten Gegenstand zugeschnitten ist, nämlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft. In Gerechtigkeit als Fairness wird zudem angenommen, dass es sich um eine demokratische und geschlossene (ohne wesentliche Kooperation mit anderen Gesellschaften) Gesellschaft handelt. Das zweite Merkmal bezieht sich auf den Darstellungsmodus: Eine politische Konzeption der Gerechtigkeit wird als *freistehend dargestellt*. Als freistehend bezeichnet Rawls die Darstellung einer Konzeption, die unabhängig

---

[132] Also auf die Überzeugungen oder Lehren partikularer Gruppen beziehen.

von umfassenden Lehren ist. Von jedem Bürger wird angenommen, dass er eine umfassende Lehre vertritt, die mit dieser politischen Konzeption verbunden ist, ohne dass die Konzeption selbst im Rekurs auf irgendeine der umfassenden Lehren, die die Bürger der Gesellschaft vertreten, dargelegt wird. Das dritte Merkmal einer politischen Konzeption ist, dass ihr Inhalt als *implizit gegeben in einer öffentlichen demokratischen Kultur* gedacht wird. Die Beschränkung auf einen Bereich beruht auf einer Konzeption der Grundstruktur der Gesellschaft; diese wurde im Abschnitt über das Frühwerk schon besprochen. Die Frage ist, ob die Grundstruktur unabhängig von einem Verständnis des Politischen gegeben werden kann. Wird hier schon ein bestimmtes verleugnetes, aber selbst politisches Verständnis der Unterscheidung zwischen „privat" und „politisch" investiert bzw. auch von „moralisch" und „politisch", so kann diese Gegenstandsbestimmung nicht selbst zur unabhängigen Festsetzung des Politischen herangezogen werden.[133]

Der Begriff der moralischen Person aus dem Frühwerk wird durch den des Bürgers ersetzt. Ein Bürger wird von Rawls bestimmt durch das Vertreten einer umfassenden Lehre sowie durch die Charakterisierung als vernünftig im oben beschriebenen Sinne. Das zweite Merkmal kann als Variante des klassischen Neutralitätsanspruchs des Liberalismus gedeutet werden[134]: Ebenso wie im klassischen Liberalismus Gerechtigkeitskonzeptionen als neutral gegenüber Konzeptionen des Guten gedacht wurden, so sollte der politische Liberalismus gegenüber umfassenden Lehren neutral sein. Ob auch die Begründung des Neutralitätsanspruchs des politischen Liberalismus eine transformierte Variante der Neutralitätsbegründungen des Liberalismus ist, hängt davon ab, was man dafür als paradigmatisch annimmt. Setzt man grob die klassische Begründung als eine an, die auf die Notwendigkeit eines Konsenses unter Gesellschaftsmitgliedern rekurriert, die durch unvereinbare Konzeptionen des Guten ansonsten geschieden sind (wie es Rawls selbst auch tut, vgl. PL, 137), so ist die Analogiebehauptung triftig. Denn Rawls gibt als Grund für die Neutralität des Konzepts der Gerechtigkeit gegenüber umfassenden Lehren an, dass ein

---

133 Siehe prominent Habermas 1996d.

134 Auf die Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der Neutralität verbunden sind, wird weiter unten eingegangen. Rawls selbst verwendet diesen Terminus nur sehr zögernd.

Gerechtigkeitskonzept den Fokus eines Konsenses zwischen Bürgern bilden können muss (PL, 9).

Die „Beschränkung auf das Politische“, die Rawls in seine Theorie einführt, kann in zwei Weisen gedeutet werden: erstens epistemisch-naturalistisch, indem auf einen „Bereich“ des Politischen zurückgegriffen wird, der entweder empirisch oder durch Common-Sense ermittelt wird, oder epistemisch-normativ, indem der „Bereich“ des Politischen als durch Auffassungen der Bürger über ihr Zusammenleben konstituiert gedacht wird. Die naturalistische Deutung beruht darauf, dass mindestens eines der obengenannten „Merkmale“ des Politischen naturalistisch bestimmt werden. Eine Variante ist, die Grundstruktur der Gesellschaft naturalistisch zu fassen. Eine solche wurde schon im Bezug auf das Frühwerk diskutiert. Sie ist davon abhängig, wie der Begriff der sozialen Kooperation verstanden wird. In seinem Spätwerk hat Rawls an seiner Explizierung sozialer Kooperation über öffentlich anerkannte Regeln der Regulierung gesellschaftlicher Institutionen, die eine Idee der Reziprozität spezifizieren, festgehalten. Weiterhin hat er die Bestimmung von Kooperation anhand der Idee eines rationalen Vorteils nicht aufgegeben.[135] Eine zweite Variante besteht darin, dass (auch) der Darstellungsmodus als „freistehend“ naturalistisch gefasst wird. Dies würde bedeuten, dem Neutralitätsanspruch gegenüber verschiedenen umfassenden Lehren selbst einen normativen Status zu verweigern. Der Begriff der „Neutralität“ oder des „freistehenden Darstellungsmodus“ sind dann empirische oder Common-Sense-Begriffe. Wie oben gesagt, ist die Explizierung dieser Begriffe abhängig von der Ausbuchstabierung des unterstellten Konsenses unter vernünftigen Bürgern, sodass es bei der Plausibilisierung eines solchen naturalistischen Verständnisses eines „freistehenden Darstellungsmodus“ auf die Auslegung dieses Konsensbegriffs ankommt (siehe dazu unten mehr). Eine dritte naturalistische Variante der Bestimmung des Politischen ist diskurspragmatisch, sie besteht darin, das Verständnis dessen, was als implizit in einer demokratischen Kultur gedacht wird, einen Common-Sense-Status zuzuschreiben (wie es ja auch unter bestimmten Pragmatisten verbreitet ist, z. B. bei Rorty). Eine durchgehend normative Deutung des „Bereichs“ des Politischen setzt voraus, dass alle drei Merkmale (wie sie auch immer im Einzelnen als zusammenhängend begriffen

---

[135] Rawls 2001, 6.

werden mögen) normativ bestimmt werden. Zu dem Problem, dem Begriff des rationalen Vorteils einen normativen Status zu verleihen (mithin dem der Kooperation und der Grundstruktur), wird im Rahmen einer erneuten Diskussion der Theorie des Guten in Rawls' Spätwerk eingegangen. Die Schwierigkeiten der Bestimmung des „relevanten" Konsenses zur Begründung einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung, wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen. Insbesondere versucht Rawls sein Verständnis dessen, was er als implizite Werte einer demokratischen Kultur begreift in einem Aufsatz von 1999 zu vertiefen und m.E. gelingt es ihm diesen einen normativen Status zuzuweisen, allerdings um den Preis, die Architektonik seiner Theorie zu untergraben.[136] Dieser Punkt wird im Folgenden in Verbindung gebracht mit der Konzeption des überlappenden Konsenses bzw. der verschiedenen Begriffe der Begründung.

1.2.4 Überlappender Konsens

Rawls erhebt den Anspruch, eine Version des Liberalismus entwickelt zu haben, die gegenüber den klassischen Positionen neu ist.[137] Neu daran ist der Status, der der eigenen Theorie zuerkannt wird. Rawls meint, mit seinem politischen Liberalismus eine Theorie zu entwerfen, die anders als der klassische Liberalismus einen politischen Begriff der Gerechtigkeit entwickelt – eine Theorie, die selbst keinen Wahrheitsanspruch erhebt, sie erhebt den nach Rawls schwächeren Anspruch, vernünftig zu sein (z. B. PL, xxii). Er charakterisiert sein Vorgehen als Methode der Vermeidung: Alle kontroversen Fragen, die mit umfassenden Lehren (die den Anspruch erheben, wahr zu sein) zusammenhängen, seien zu vermeiden. Die eigene Theorie konkurriere nicht mit umfassenden Lehren, da sie keine Aussagen über das gesamte Spektrum von Werten mache und insbesondere auch bei den Aussagen über den Bereich des Politischen nicht beanspruche, wahr oder falsch zu sein. Jede Bürgerin entscheide selbst, wie die politische Konzeption der Gerechtigkeit mit ihrer eigenen umfassenden Lehre zusammenhänge, die ja auch über politische Werte einen Wahrheitsanspruch erhebe (PL, 38). Rawls formuliert auch, dass eine solche Theorie das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst anwende (PL, 9-10). In diesem Sinne verwendet er

---

[136] Rawls 1999b.

[137] Parallel zu anderen: Er nennt Charles Larmore und Judith Shklar, mit Verweis auf: Larmore 1994; Shklar 1989.

den Slogan: Seine Konzeption sei politisch, nicht metaphysisch (PL, 10).[138]

Der von Rawls für zentral gehaltene politische Konsens wird als „overlapping consensus“ tituliert. Dies sei ein Konsens, der zwischen vernünftigen Bürgern, die unterschiedliche, aber vernünftige, umfassende Lehren vertreten, im Bereich des Politischen zustande komme. Die Frage, wie man „overlapping“ zu übersetzen habe, führt zu der tiefer liegenden Frage nach der Bedeutung dieses Konsenses: Übersetzt man wörtlich mit „überlappend“[139], so liegt es nahe zu vermuten, es ginge um den Überlapp, also das Übereinanderlegen von verschiedenen umfassenden Lehren. Dies würde eine Rückbindung an faktisch in bestimmten Gesellschaften vertretene Lehren bedeuten. In diesem Sinne ist dann der Begriff des Kompromisses als dem kleinsten gemeinsamen Nenner verschiedener Lehren besser als der des Konsenses geeignet. So gedeutet, würde der Konsens diskurspragmatisch-naturalistischen Status haben. Übersetzt man mit „übergreifend“, so handelt man sich die Konnotation eines umfassenden Umgreifens ein, das mit der Idee der Beschränkung auf wenige Fragen des Politischen nur schwer in Einklang zu bringen ist. Die Idee ist ja gerade, die Werte des Politischen nicht als andere Werte organisierend oder umfassend zu begreifen. Ich verwende im Folgenden die Übersetzung „überschneidend“, um den auf das Politische beschränkten Sinne des Konsenses zu betonen, dabei offenlassend, wie der Schnitt zu verstehen ist: Als Beurteilung oder als Beschreibung des Überlapps. Rawls hat sich wiederholt gegen eine diskurspragmatisch-naturalistische Deutung des überlappenden Konsenses gewandt, eine Deutung als „Modus vivendi“, wie er sagt: Es sei keineswegs gemeint, dass faktisch vorliegende umfassende Lehren lediglich auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht würden, insbesondere nicht so, dass die faktischen Machtverhältnisse, in denen die Vertreter der verschiedenen Lehren stehen, eine Rolle spielen dürften (PL, 145 f.).

Rawls sieht seine Theorie in „Political Liberalism“ als in zwei Stufen aufgebaut an. In einer ersten Stufe werden durch das Modell des Urzustands die Gerechtigkeitsprinzipien „begründet“. Dabei wird auf

---

138 Dabei unterstellt er einen weiten und unspezifischen Metaphysikbegriff, der allgemeinen Aussagen zu allen möglichen Gegenständen umfasst. Vgl. Rawls 1996b, Fußnote 8. Auch wissenschaftliche Theorien sind nach dieser Bestimmung als metaphysisch zu bezeichnen, wie Forst herausgestellt hat. Forst 1999, 125.

139 Wie in der Übersetzung ins deutsche in Rawls 2003.

umfassende Lehren, dem Anspruch nach, kein Bezug genommen, und insofern sei diese Exposition freistehend. In einer zweiten Stufe muss nach Rawls gefragt werden, ob eine Gesellschaft, die effektiv durch die so gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien reguliert wird, auch stabil ist. Unter Stabilität versteht er nicht einen empirisch verkürzten Begriff des puren Weiterbestehens einer beliebigen Ordnung mit beliebigen Mitteln, sondern er führt den Begriff der „Stabilität aus den richtigen Gründen“ ein. Damit meint Rawls, dass die politische Konzeption der Gerechtigkeit von den Bürgern freiwillig akzeptiert und unterstützt werden können muss: Sie muss Gegenstand eines überschneidenden Konsenses sein können. In TJ war die Stabilitätsfrage, so der späte Rawls, metaphysisch gelöst worden, indem angenommen wurde, dass alle Bürger eine umfassende liberale Konzeption vertreten würden. Dies sei aber gerade unter fortbestehenden freien Institutionen nicht realistisch: Das Faktum des vernünftigen Pluralismus sei dabei vernachlässigt worden.

Was aber heißt es, dass die Gesellschaft „aus den richtigen Gründen“ stabil ist? Rawls übersetzt diese Frage in die nach den „richtigen Gründen“ für den überschneidenden Konsens. Welches aber sind die richtigen Gründe? Rawls meint damit nicht, dass die Bürger einen Geltungsanspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit erheben - denn das würde mit seiner Auffassung kollidieren, dass die politische Gerechtigkeitskonzeption für sich nur den Anspruch erhebt, vernünftig und nicht etwa „wahr“ zu sein -, sondern lediglich, dass die Bürger den Konsens unterstützen, weil sie vernünftig sind (im Sinne von: sie akzeptieren die Bürden der Vernunft und lehnen politische Macht als Mittel zur Durchsetzung ihrer eigenen umfassenden Doktrin ab).[140] Diese Bestimmung von Vernünftigkeit impliziert, wenn sie nicht naturalistisch, sondern im Sinne einer normativ geleiteten Einsicht verstanden wird, den überschneidenden Konsens: Die Bürden der Vernunft zu akzeptieren, heißt nach Rawls nicht, die eigenen Überzeugungen zu relativieren (sie werden weiterhin als wahr behauptet), sondern zu akzeptieren, dass sie anderen im Bereich des Politischen nicht aufgezwungen werden dürfen. So die gegenüber dem Frühwerk neue Bestimmung von „epistemischer“ Vernünftigkeit: Dort sind vernünftige Personen solche, die bereit sind, faire Prinzipien des Zusammenlebens zu akzeptieren und zu befolgen. Diese frühe

---

[140] Im folgenden wird der Ausdruck „wahr“ statt „richtig“ verwendet, um im Rawlsschen Vokabular zu bleiben, obwohl dies sicherlich irreführend ist.

Bestimmung verwendet aber Rawls auch in Politischer Liberalismus weiter (z. B. PL, Fußnote 1, S. 48), was die missliche Konsequenz hat, dass die Anerkennung fairer gesellschaftlicher Regelungen mit jener der Bürden der Vernunft gleichgesetzt werden. Der Theorieaufbau von Rawls würde obsolet, wenn von vornherein die Bürden der Vernunft zu akzeptieren, heißt, faire Regelungen zu akzeptieren. Der konstruktive Charakter der Theorie würde durch eine solche Ausgangs-Setzung ad absurdum geführt, denn die „Ableitung" der fairen Regelungen würde nicht mehr vonnöten sein. Darüber hinaus würde in einer solchen Interpretation ein Rückfall in den umfassenden Liberalismus des Frühwerks zu diagnostizieren sein. Denn der umfassende Liberalismus der TJ liegt nach Rawls darin, vernünftige Lehren und liberale Begriffe der Gerechtigkeit nicht zu unterscheiden. Man sollte also annehmen, dass Rawls eher auf die frühe Bestimmung von Vernünftigkeit verzichten würde, um die Einsichten des politischen Liberalismus zu retten.

Wie ist die These: Zu akzeptieren, dass man keine politischen Machtmittel zur Durchsetzung der eigenen Überzeugungen anwenden sollte, heißt zu akzeptieren, dass die Zustimmung jedes Einzelnen entscheidend ist; es heißt nicht, anzunehmen, dass die eigenen Überzeugungen die „falschen" sind, genau gemeint? Wird unter Zustimmung nur die faktische Akzeptanz verstanden, so handelt es sich um eine interessante Variante des diskurspragmatischen Naturalismus: Es werden Instanzen ausgezeichnet, deren Festlegungen der Diskussion entzogen werden, es wird Einzelnen (bei Rawls: Individuen, realistisch: wertintegrierte Gruppen) absolute Autorität über das Thema Wertsysteme zugesprochen. Eine Qualifizierung der Zustimmung als vernünftige Einsicht führt auf eine diskurspragmatisch-normative Deutung des Status des Konsenses. Der normativen Deutung steht im Wesentlichen die Art und Weise entgegen wie die Einschränkung auf das Politische vollzogen wird. Denn was zum überschneidenden Konsens noch fehlt, ist die Beschränkung auf das Politische: Sie bedeutet, dass Probleme sortiert werden; nur die „politischen" sollen ja auf einvernehmlichen Wege gelöst werden. Wie schon oben thematisiert wurde, ist die Frage der Bestimmung des Politischen dabei entscheidend: Eine Idee des Zusammenlebens wird darin schon investiert (bei Rawls die der Kooperation), bei der der Rekurs auf den Begriff der vernünftigen Zustimmung nur vermeidbar ist bei reduktionistischer naturalistischer Festsetzung. Vernünftig zu sein heißt bei Rawls in diesem Argumentationskontext, einzusehen, dass im Bereich des Politischen

kein Konsens über die eigene Lehre erwartet werden kann und soll, aber es heißt auch, einen Konsens über Gerechtigkeitsprinzipien für nötig zu halten und anzustreben. In dieser Interpretation wären die richtigen Gründe für jede dieselben Gründe, nämlich aus „Vernunft“ oder genauer: aus vernünftiger Einsicht in die Bürden der Vernunft und die Anforderungen des Politischen als dem Bereich, in dem anderen die eigenen Weltanschauungen nicht aufgezwungen werden dürfen. „Überschneidend“ hätte nur die Bedeutung, dass sich die Gründe auf den Bereich des Politischen beziehen, in welchem die Vernunftunterstellung zu den gleichen richtigen Gründen für einen Konsens führen würde.

Rawls betont immer beide Bedingungen, die epistemische Beschränkungen der Möglichkeiten der Demonstration der eigenen Lehren und die Beschränkung auf das Politische. Die epistemische Bedingung ist sicherlich eine hohe Anforderung an gängige umfassende Lehren: Typischerweise gehen die Vertreter insbesondere nicht liberaler Theorien aber auch viele Vertreter liberaler Theorien davon aus, eine geeignete Methode gefunden zu haben, das Wahre oder die richtigen Überzeugungen herauszufinden: bei weitem nicht alle Theorien haben das epistemische Paradigma überwunden. Das bedeutet, wie oben herausgestellt, dass der politische Liberalismus nicht realistischerweise ein großes Spektrum an Positionen berücksichtigen kann. Aber dieser missliche Umstand ist nicht das einzige Problem der Lehre von den Bürden der Vernunft. Diese Lehre ist nach Rawls eigener Terminologie als metaphysisch anzusprechen. Denn sie sagt etwas darüber aus, was unser Erkenntnisvermögen in der Lage ist zu vollbringen, was wir wissen können und was nicht und warum nicht. Rawls müsste konsequenterweise offenlassen, aus welchen Gründen eine Bürgerin anerkennt, dass sie anderen nicht die eigenen Überzeugungen aufzwingen darf, ob weil sie glaubt, sie kann es nicht, weil sie nicht sicher ist, recht zu haben oder noch anders. Schwerwiegender als dieses theorieinterne Konsistenzproblem ist aber ein normatives Problem der epistemischen Beschränkung. Worum es in deliberativen Theorien, normativ betrachtet geht, ist die Achtung der anderen Bürgerin, als einer Person, die von einem selbst abweichende umfassenden Lehre vertritt: Diese Achtung *soll* nicht beruhen auf der Relativierung der eigenen epistemischen Fähigkeiten, sie soll beruhen auf der Achtung der anderen als selbstständiger Quelle von Überzeugungen, als Person, der die eigenen Überzeugungen aufzuzwingen falsch ist, egal wie gut begründet oder wahr diese sein mögen. Fasst man die Beschränkung auf das

Politische als genau diese Einsicht auf: Als die Einsicht darin, anderen nicht die eigenen Überzeugungen aufzwingen zu dürfen, dann ist zu fragen, ob Rawls nicht auf die epistemische Bedingung verzichten könnte. Der Punkt ist, dass es eine ethisch-normative Beschränkung ist, die zum vernünftigen Konsens aus den gleichen Gründen führt, keine epistemische: Die andere achten heißt, sich selbst zu beschränken, darin ihr die eigenen Überzeugungen aufzuzwingen; heißt zu glauben man dürfe ihr die eigenen Überzeugungen nicht aufzwingen; sich selbst relativieren, heißt nur, zu glauben, man *könne* der anderen die eigenen Überzeugungen nicht aufzwingen, entweder weil man nicht sicher genug ist, oder/und weil man nicht die Macht dazu hat.

„Überlappend" ist eine missverständliche Qualifizierung, auch weil sie eine andere Lesart stützt, die von einigen Autorinnen und Autoren für richtig gehalten wird: Die Bürger würden je nach umfassender Lehre verschiedene Gründe haben, der politischen Konzeption der Gerechtigkeit zuzustimmen.[141] Diese Interpretation wird durch die Textstellen genährt, in denen Rawls davon spricht, dass Bürger die politische Konzeption der Gerechtigkeit in ihre eigenen umfassenden Lehren einbetten. In diesem Sinne sind die Gründe für die Zustimmung die je eigenen Gründe, die in der je vertretenen umfassenden Lehre wurzeln. In dieser Interpretation bekommt die Qualifizierung als überlappend den Sinn einer Überlappung von je verschiedenen Gründen in dem Bereich des Politischen. Unplausibel wird dann allerdings die Behauptung, dass es überhaupt zum Konsens kommt: Nur durch recht optimistische Annahmen steht zu erwarten, dass die vielen unvereinbaren umfassenden Lehren in glücklicher Fügung Gründe bereitstellen würden, die zu einem Konsens führen. Darüber hinaus wurde m.E. zu Recht moniert, dass ein solcher Konsens aus unterschiedlichen Gründen zwar formal denkbar sei, dass aber unlösbare Dissense auftreten würden, sobald dieser angewendet werden müsste auf komplexe Situationen, die durch diesem Konsens nicht vollständig determiniert seien.[142] Mir scheint, diese Deutung, beim überlappenden Konsens handele es sich um einen Konsenses aus unterschiedlichen Gründen, der erstgenannten unterlegen, hauptsächlich weil in ihr nicht klar gemacht werden kann, was „die richtigen Gründe" sind. Unklar ist sogar, ob überhaupt von Gründen

---

141 Z. B. Habermas 1996d; Habermas 1996c und Wolf 1997.

142 Vgl. Wolf 1997.

zu reden sinnvoll ist: Denn Gründe sind nach Rawls per se intersubjektiv bewertete Größen. Eine Bürgerin allein hat keine Gründe, sie kann Motive, Wünsche und Impulse haben, die ihr vor ihrem Erfahrungshintergrund und in ihrer Welt und Selbstdeutung sinnvoll oder nicht erscheinen. Einen Grund hat sie erst, wenn sie etwas intersubjektiv zugänglich bewertet.

Weiterhin ist die Frage von Habermas zu stellen[143]: Welche Rolle die Einbettung der politischen Konzeption der Gerechtigkeit in die eigene umfassende Lehre spielt: Ist es letztlich der begründende Schritt für die Konzeption, oder soll es nur sicherstellen, dass die Lehre jeder Einzelnen umfassend kohärent wird? Wie man sich hier zu entscheiden hat, hängt letztlich davon ab, wie man die Abgrenzung des Bereichs des Politischen von anderen Bereichen versteht. Wird diese Bestimmung letztlich vorgegeben durch die Theorie (in diesem Sinne wirft Habermas Rawls vor, einen „neukantianischen" Begriff des Politischen zu investieren, der einem Bereich des Privaten gegenübergestellt ist), oder wird sie je privat von einzelnen Bürgern vorgenommen oder im öffentlichen Überlegungsprozess der Bürger gesetzt? M.E. hat Rawls darauf keine einheitliche Antwort gegeben. Trotz der vielen Textstellen, die eine Deutung des überlappenden Konsenses aus unterschiedlichen Gründen stützen, scheint sie mir also der Ersteren unterlegen bezogen auf die Intentionen von Rawls. In seinem Sinne sind m.E. eher Gründe für den Konsens als reflexive Einsichten in die Sinnlosigkeit aufgezwungener Überzeugungen zu betrachten, Einsichten, die jeder Person dieselben Gründe liefern zur Zustimmung für eine politische Gerechtigkeitskonzeption. Das heißt, es ist sinnvoll, von „den gleichen" Gründen zu sprechen, aber diese sind sowohl höherstufig als auch ethisch-normativ: Sie beziehen sich nicht auf einzelne Gehalte umfassender Lehren, sondern auf die Anforderungen, in politischen Zusammenhängen mit vernünftigem Dissens umzugehen. Rawls hätte aus meiner Sicht besser „vernünftiger" Konsens statt „overlapping consensus" geschrieben.

1.2.5 Begründungsbegriffe und Überlegungsgleichgewicht

Um diesen Punkt zu vertiefen, ist es sinnvoll, Rawls Replik auf Habermas hinzuzuziehen.[144] Auf die Frage von Habermas erstens, ob der überlappende Konsens selbst eine begründende Funktion erfüllt,

---

143 Vgl. Habermas 1996d.

144 Vgl. Rawls 1995.

oder ob die Begründungslast vollständig auf der freistehenden Auslegung der Konzeption als vernünftig aufruht, antwortet Rawls, dass drei Begriffe, oder Stufen von Begründung in seiner Theorie am Werke seien.[145] Erstens eine „pro tanto Begründung“, bei der die Gerechtigkeitskonzeption freistehend dargestellt wird. Sie ist vollständig in dem Sinne, dass alle politischen Werte in eine Ordnung gebracht werden und alle basalen Fragen bezüglich der politischen Verfassung und der Gerechtigkeit beantwortet sind. Allerdings ist diese Begründung pro tanto, da keine der nicht politischen Werte berücksichtigt werden: Die politischen Werte können durch andere Werte, die in umfassende Lehren eingebetet sind, übertrumpft werden. Zweitens die „volle Begründung“, bei der die Bürger die politische Gerechtigkeitskonzeption in ihre umfassende Lehre einbetten. „In this case, the citizen accepts a political conception and fills out its justification by embedding it in some way into the citizen’s comprehensive doctrine as either true or reasonable, depending on what that doctrine allows.“ Dabei können einige Bürger die politische Konzeption als begründet ansehen, obwohl sie von anderen nicht akzeptiert wird. Drittens die „öffentliche Begründung“, durch die politische Gesellschaft. Alle vernünftigen Bürgerinnen vollziehen die volle Begründung und berücksichtigen, dass auch die anderen Bürgerinnen dies tun.[146] Dabei haben die umfassenden Lehren der Bürgerinnen nur einen indirekten Einfluss auf die öffentliche Begründung, denn ihr Inhalt spielt keine Rolle. Lediglich berücksichtigen und verleihen sie dem Faktum eines überlappenden Konsenses Gewicht. „This basic case of public justification is one in which the shared political conception is the common ground and all reasonable citizens taken collectively (...) are held in general and wide reflective equilibrium in affirming the political conception on the basis of their several reasonable comprehensive doctrines”.[147] Es kann demnach keine öffentliche Begründung ohne vernünftigen überlappenden Konsens geben.

Es werden hier zunächst diese verschiedenen Begründungsbegriffe besprochen und dann das Konzept des Geltungsanspruchs. Wie ist die öffentliche Begründung konzipiert? Dies wird von Rawls nicht eingehend diskutiert, in seiner Theorie hängt die öffentliche

---

[145] Rawls 1996b, 386 f..

[146] So verstehe ich die etwas vagen Formulierungen in Rawls 1996b, 386 f..

[147] Rawls 1996b, 388.

Begründung aber vom Begriff des weiten und generellen Überlegungsgleichgewichts ab.[148] Ein weites Überlegungsgleichgewicht aus Sicht einer Bürgerin ist erreicht, wenn sie sorgfältig alternative Konzepte der Gerechtigkeit geprüft hat. Es ist weit, weil sie nicht nur ihre eigenen Überzeugungen und Urteile kohärent macht, sondern alle wesentlichen Konzepte der Tradition in ihre Überlegungen miteinbezogen hat. Da die Bürgerinnen einer wohlgeordneten Gesellschaft voneinander wissen, dass sie demselben Konzept zustimmen, ist dieses Überlegungsgleichgewicht auch generell in dem Sinne, dass alle Bürgerinnen dasselbe Konzept vertreten. Ein weites und generelles Überlegungsgleichgewicht nennt Rawls auch volles Überlegungsgleichgewicht. Eine Gesellschaft, in der dieses volle Überlegungsgleichgewicht erreicht sei, verfüge über eine öffentliche und von allen anerkannte Perspektive („point of view"), von der aus alle Bürger ihre Gerechtigkeitsansprüche bewerten. Dieses Gleichgewicht sei voll intersubjektiv, in dem Sinne, dass jede Bürgerin die Überlegungen jeder anderen Bürgerin berücksichtigt habe.[149] Gegenüber der Fassung in TJ wird das Überlegungsgleichgewicht um die Berücksichtigung aller wesentlichen Konzepte und Prinzipien aus der Tradition erweitert. M.E. ist unklar, was dies genau zu bedeuten hat. Liefert die Tradition Gesichtspunkte zur Beurteilung von konkurrierenden Theorien oder Prinzipien, die dann, wie gehabt, mit Gerechtigkeitsintuitionen abzugleichen sind, oder soll die Berücksichtigung der Theorien aus der Tradition Gesichtspunkte bringen, um Urteile oder Intuitionen, die als wohlüberlegt gelten und mit den konstruierten Prinzipien abzugleichen sind, auszuzeichnen? Weiterhin ist m.E. unklar, wie und warum ein Konsens zwischen den Bürgern zustande kommen kann, die je für sich ein Überlegungsgleichgewicht zwischen ihren Gerechtigkeitsintuitionen und wohlüberlegten Prinzipien der Gerechtigkeit herzustellen haben, und woher die Bürger wissen können sollen, dass sie demselben Konzept zustimmen. Denn trotz des Bekenntnisses zu voller Intersubjektivität (siehe oben) wird das Konzept der Akzeptabilität bei Rawls, wie bei Scanlon (s.u.), monologisch aufgefasst: denn „the reasonable always binds *in foro interno*, to use Hobbes´s phrase."[150] Rawls selbst hat auf die

---

148 Rawls 1996b, Fußnote 16.

149 Rawls 1996b, 384.

150 PL, 54.

kognitiven Unzulänglichkeiten verwiesen, die jedem, auch vernünftigen, Bürger, unmöglich machen, vollständig richtig zu liegen in seinen Überzeugungen. Auf die Frage, wie das weite Überlegungsgleichgewicht in öffentlichen Verfahren modelliert werden kann bzw. muss, geht Rawls nicht ein. Der Verweis auf demokratische Teilnahmerechte ist unzureichend, denn er wird nicht systematisch mit dem Überlegungsgleichgewicht verbunden.

Neben dem generellen Überlegungsgleichgewicht formuliert Rawls, noch in den Termini des Frühwerks, sein sogenanntes Reziprozitätskriterium, das eine wohlgeordnete Gesellschaft auszeichne: „Citizens are reasonable when, viewing *one an other* as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of social cooperation (defined by principles and ideals) and they agree to act on those terms, even at the cost, of their own interests in particular situations, provided that others also accept those terms. For those terms to be fair terms, citizens offering them must reasonably think that those citizens to whom those terms are offered might also reasonably accept them."[151] Die Verbindung des Begriffs des Vernünftigen mit dem der Fairness wird nun (im Anschluss an Scanlon) hergestellt durch den Begriff der Akzeptierbarkeit. Und Rawls betont, dass Reziprozität eine *Beziehung* zwischen Bürgern stiftet (17), eine Beziehung, die über das Koordinieren von Interessen hinausgeht, indem Interessen auch der Frage unterworfen werden, ob ihre Verfolgung von anderen vernünftigerweise akzeptiert werden kann, nicht nur, ob ihre Verfolgung von anderen verhindert werden kann.

Auf diese Weise erhält der Begriff des Konsenses einen eigenständigen Sinn jenseits der Konstruktion in den zwei Stufen: Freistehende und überlappender Konsens. Hier ist Konsens nicht nur eine Antwort auf die Stabilitätsfrage, sondern auch auf die Rechtfertigungsfrage. Unklar ist, wie dieses neue Element in der Rawlsschen Theorie mit dem des Überlegungsgleichgewichts zusammenpasst. Denn noch in PL behält Rawls die Idee bei, dass das politische Konzept der Gerechtigkeit durch die Bürger in ein Überlegungsgleichgewicht zu bringen ist. Fraglich ist, wie das weite Überlegungsgleichgewicht und die Konstruktion des überlappenden Konsenses zusammenhängen.

---

[151] PL, xliv.

1.2.6 Bürger und Grundgüter

Der Begriff der Person hat im Spätwerk jenem der Bürgerin Platz gemacht, und die neue Aufgabe einer Theorie des Guten ist es, zu zeigen, dass die Grundgüter „politisch“ sind, nicht mehr, dass sie zur Realisierung von Konzeptionen des Guten notwendige, generelle Mittel moralischer Personen sind. Es können beliebig viele Ideen des Guten in einer politischen Theorie der Gerechtigkeit nach Rawls verwendet werden, wenn sie nur politische Ideen sind. Diese spezifiziert er, indem er zwei Bedingungen angibt, denen sie genügen müssen: erstens müssen sie von allen freien und gleichen Bürgern geteilt werden oder geteilt werden können, und zweitens dürfen sie keine umfassende Lehre voraussetzen (PL, 176). Mir scheint, es liegt in der Bestimmung einer umfassenden Lehre, dass sie weder geteilt wird, noch werden muss (in freien Institutionen), und so ist nicht klar, inwiefern die beiden Bedingungen voneinander unabhängig sind. Dies Beiseite gelassen, ist zentral wiederum der Verweis auf die Akzeptierbarkeit durch die Bürger. Rawls zufolge ist die Liste der Grundgüter inhaltlich durch diese Veränderung des Selbstverständnisses nicht betroffen. Dies ist unplausibel, denn aus der Perspektive des Bürgers ist jenseits des fairen Wertes der politischen Freiheit nicht klar, inwiefern weitere Mittel wie Einkommen und Besitz bzw. Chancen auf Ämter und Positionen, die nicht im engeren Sinne politische Ämter und Positionen sind, zur Realisierung der „politischen Bürgerlichkeit“ als Mittel benötigt werden. Das zweite Prinzip der Gerechtigkeit wird prekär. Auch wenn dies nicht so wäre, ist die weitere und wichtige Frage die, warum es in der Theorie der Gerechtigkeit um die Verteilung von Gütern zu gehen hat, die die Bürger als Bürger brauchen und nicht als vernünftige Personen mit umfassenden Lehren. Denn wenn sie als moralische Personen andere Güter oder andere Quantitäten an Gütern brauchen, warum sollte dies nicht politisch organisierbar sein? Was soll geschehen, wenn die Bürger die ihnen zugewiesenen Güter zu anderen als politischen Zwecken verwenden (statt sich zu waschen, Gott opfern, statt einer Zeitung Schokolade kaufen, um es polemisch auszudrücken...)? Der Punkt ist, dass der Begriff des Bürgers sehr weit gefasst werden muss, um eine sinnvolle Theorie der Grundgüter zu ermöglichen (also z. B. auch den Begriff einer moralischen Person umfassend), was aber Rawls nicht möchte. Müssen nach Rawls die Konzeptionen des Guten, die in der Theorie Verwendung finden, Gegenstand eines überlappenden Konsenses sein (können)? Liest man den Terminus

„politisch“, den Rawls gebraucht, im Sinne von „kann Gegenstand eines überlappenden Konsenses sein“, so ist das sicherlich der Fall.

1.2.7 Das Gute und das Gerechte

Rawls hält in PL explizit auch im Spätwerk am Komplementaritätsmodell fest, das in den Begriffen der Theorie des Frühwerks gehalten ist: „Thus, while justice draws the limit, and the good shows the point, justice cannot draw the limit too narrowly.” (PL , 174) Diese in den Termini der TJ gehaltene Theorie des Guten und der Komplementarität bzw. Vorrangs des Gerechten vor dem Guten in die neue politischen Konzeption einzupassen, ist eine Aufgabe, der sich Rawls nicht wirklich stellt: Die Unterscheidung von Konzeptionen des Guten und umfassenden Lehren wird als vorgegeben gedacht. Dies ist m.E. auch unter empirischen Gesichtspunkten fraglich, und man könnte dafür argumentieren, dass sie für moderne westliche Gesellschaften nicht zutrifft. Man könnte Rawls aber auch so verstehen, dass er die Unterscheidung als politische, d.h. normativ begreift. Wenn aber die Unterscheidung als politische aufgefasst wird, dann ist fraglich, inwiefern hier nicht doch, entgegen dem Anspruch, nur liberale Weltanschauungen berücksichtigt werden, die nämlich eine solche Unterscheidung *als politische* auffassen.

Ist es so, dass Rawls, wie Habermas moniert, mit seinem politischen Liberalismus gegenüber seinem „Kantischen Konstruktivismus“ lediglich Ansprüche zurücknimmt und doch nichts gewinnt, denn er kann auch so keine nicht liberalen Konzeptionen bzw. Weltanschauungen sinnvoll einbeziehen. Es geht auch dabei nicht nur um einen Theoriestreit, denn, wie Peter de Marneffe herausstellt, ist der Anwendungsbereich der Grundfreiheiten auf Basis der politischen Werte kleiner als auf Basis von Autonomie.[152] Zum Beispiel kann man dafür argumentieren, dass Schwangerschaftsabbruch erlaubt sein würde auf der Basis von Autonomie, nicht aber auf der Basis von politischen Werten. Um diese Frage zu vertiefen, ist es vielleicht sinnvoll, sich zu überlegen, was eigentlich aus der Sicht von Rawls gegen einen umfassenden Liberalismus spricht: Ist das Problem eines umfassenden Liberalismus, dass er faktisch keinen Konsens erhält bzw. erhalten hat in uns bekannten Gesellschaften? Dann wäre gegen ihn also nichts einzuwenden, sofern er faktisch Konsens erzielte...

---

[152] Marneffe 1997, 145.

Da Rawls den Pluralismus, den er meint, als vernünftig qualifiziert, ist sein Einwand gegen den umfassenden Liberalismus woanders zu suchen. Nach Rawls ist der umfassende Liberalismus einer Lehre, die Autonomie zum regulativen Ideal der Lebensführung erhebt (PL, 99). Diese Behauptung scheint mir, zumindest auf Kant bezogen, zu vereinfacht: Gewiss ist für Kant ein Ideal, dass ein jeder selber denke, aber das heißt nicht, dass ein jeder jede Handlung autonom, also gemäß dem kategorischen Imperativ zu treffen habe: Dies gilt nur für moralische Handlungen. Das heißt, Rawls zufolge ist Kants Autonomieideal eines der Lebensführung, nicht nur ein moralkonstitutives. Unabhängig davon, wie das bei Kant zu interpretieren ist, ist von Rawls nicht gezeigt, worin der Einwand liegt, dagegen, Autonomie als regulativen Ideal der Lebensführung anzunehmen. Die Tatsache, dass faktisch nicht alle ihn akzeptieren, tut ja nichts zur Sache (es ist ja offenbar so, dass nicht jegliche faktische Meinungsverschiedenheit „zählen“ darf, s.o.). Offenbar ist Rawls in seinem Spätwerk zu zeigen bemüht, dass seine Gerechtigkeitskonzeption auch von Personen vernünftigerweise akzeptiert werden können muss, die Autonomie als regulatives Ideal ihrer Lebensführung ablehnen. Dies drückt er auch aus in seinem späten Aufsatz zur öffentlichen Vernunft, in dem er sagt, man könne nicht davon ausgehen, dass Autonomie als Lebensideal das Reziprozitätskriterium passiere (vernünftigerweise akzeptiert werden könnte).[153] Das beantwortet aber nicht die Frage, *warum* davon auszugehen ist, dass Autonomie als Lebensideal (moralische Autonomie, wie er es nennt) nicht vernünftigerweise akzeptiert werden können müsste. Ich denke, letztlich ist es eine *Voraussetzung* seiner Spätphilosophie: Er sieht selbst gar nicht den Begründungsbedarf für diese Behauptung. Dies scheint mir eine Folge davon zu sein, dass er nicht hinreichend überlegt, wie die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen der konstitutiven Rolle von Autonomie in der Explizierung des Reziprozitätskriteriums und ihrer Rolle in inhaltlichen Festlegungen umfassender Lehren festgelegt ist. Er scheint davon auszugehen, dass der Unterschied „existiert“, mithin, dass er epistemisch festzustellen ist.

Rawls sieht in einer „politischen“ Konzeption der Gerechtigkeit eine Möglichkeit, die Einwände gegen seine Theorie der Gerechtigkeit vonseiten der Kommunitaristen und anderer zu entkräften, die ihm

---

[153] Rawls 1999b, 146.

vorwerfen, seine liberale Neutralität gegen Konzeptionen des Guten sei eine Illusion, denn er investiere immer schon eine liberale Vorstellung von Konzeptionen des Guten: Es seien immer nur Konzeptionen des Guten, die Autonomie zum regulativen Ideal erheben. Dies setzt voraus, dass er die Ansicht der Kommunitaristen teilt, dies sei ein Problem. Paradoxerweise unterstellen ja die Kommunitaristen nur, dass es ein Problem ist, denn sie selbst postulieren ja eine Neutralität ihrer Theorien gegenüber Konzeptionen des Guten nicht. Sie meinen, für Liberale müsse es ein Problem sein, und dies scheint Rawls zu akzeptieren. Dieser Einwand gegen das Vorhaben des späten Rawls beruht darauf, ihm anzulasten er hätte nicht unterschieden zwischen liberalen Konzeptionen des Guten und liberalen (umfassenden) Weltanschauungen. Es gibt vernünftige Weltanschauungen, die nicht umfassend liberal sind, aber doch politisch liberal, so weit seine Ausgangsvoraussetzung, (wie wir oben gesehen haben, ist nicht klar, mit welchem Status diese Festlegung einhergeht, ob es eine empirische Aussage sein soll oder eine normative).

Umfassender Liberalismus, insbesondere der Kantische, würde, laut Rawls, einen weiteren, tieferen Sinn von Autonomie noch investieren als der politische, den der konstitutiven Autonomie (constitutive autonomy).[154] Diese besagt, „dass die Ordnung moralischer und politischer Werte gemacht werden müssen, oder selbst konstituiert sind, durch Prinzipien und Konzeptionen der praktischen Vernunft".[155] Dies wird von rationalen Intuitionisten nicht akzeptiert, die (in Rawlsscher Terminologie) Anhänger der Vorstellung sind, dass richtige moralische Urteile, Urteile der theoretischen Vernunft über eine unabhängige Ordnung von Werten sind (er denkt dabei an die englische Tradition von Clarke und Price, sowie Sidgwick und Ross).[156] Ein politischer Konstruktivismus dürfe sich in dieser Frage nicht positionieren: Weder bestreitet noch affirmiert er eine dieser Positionen. Oben wurde darauf hingewiesen: Rawls Kriterium die Bürden der Vernunft zu akzeptieren, werden solche Intuitionisten aber auch nicht genügen.

Was macht den Kantischen Konstruktivismus, so begriffen, dass er konstitutive Autonomie zum Ausgangspunkt der Explizierung von

---

[154] PL, 99.
[155] PL, 99.
[156] PL, 91.

Normativität, insbesondere von politischen und moralischen Werten macht, umfassend in einem kritikwürdigen Sinne? Wie hängt das Ideal der Regulierung der Lebensführung durch Autonomie mit konstitutiver Autonomie zusammen? Rawls geht offenbar davon aus, dass ein Kantischer Konstruktivismus (der konstitutive Autonomie als Werte generierend versteht) als Lehre oder Weltanschauung Autonomie zum regulativen Ideal machen muss, da moralische und politische Werte selbst durch die Tätigkeit der praktischen Vernunft gesetzt werden. M.E. ist dies fraglich insbesondere für Kant, der zwischen der Frage nach der Quelle von Normativität und den sozio-politischen Prozessen der Ausweisung bestimmter Normen und Werte scharf unterscheidet. Wie auch immer es sich mit Kant verhält[157]: Rawls denkt, er könne durch Kappung des Zusammenhangs zwischen konstitutiver Autonomie und Lebensführungsautonomie zu einer politischen Konzeption gelangen, die pluralistischer ist als die Kantische. Damit stellt sich Rawls wiederum genau in die Theorietradition desjenigen Liberalismus, der von den Kommunitaristen kritisiert wird und den er überwinden wollte: Denn durch Abschwächung der Geltungsansprüche wird versucht, die eigene Theorie als akzeptabler auszugeben. Was aber heißt es, dass man einen schwachen Geltungsanspruch erhebt? Wieso ist es weniger konsensfähig, von einer umfassenden Weltanschauung auszugehen als von einer weniger umfassenden, ohne auf faktische Zustimmungslagen zu rekurrieren? Dies ist ja gerade der blinde Fleck, der dem Liberalismus vorgeworfen wird, dass er wie andere umfassenden Lehren auch, bestimmte Dissense und Konsense auszeichnet, dies aber nicht eingesteht. Umfassende Lehren tun ja auch nichts anderes, als für ihre Lehre Zustimmungsfähigkeit unter bestimmten Bedingungen zu behaupten: Wenn die Leute nur erst erleuchtet wären, würden sie einsehen, dass wir recht haben (und erst recht werden sie uns nach ihrem Tod dankbar sein, wenn sie statt in der Hölle im Paradies sich wiederfinden).

Die Pointe des Kantischen Konstruktivismus, auch wenn Rawls es in seinem Frühwerk nicht ausreichend ausgereizt hat, ist ja gerade darin zu sehen: Er löst das Problem des klassischen Liberalismus, durch Rekurs auf eine sich selbst auslegende Vernunft. Damit will ich nicht

---

[157] Pogge zufolge ist insbesondere die Rechtslehre von Kant nicht umfassend im Rawlsschen Sinne. Sie ist nicht abhängig von seiner metaphysischen Philosophie des transzendentalen Idealismus und seiner Moralphilosophie: Damit sei sie freistehend (Pogge 1997, 170).

sagen, dass die Autonomie als regulatives Ideal der Lebensführung (letzt)begründet ist. Ich denke noch nicht einmal, dass der Zusammenhang so eng ist wie von Rawls (so wie ich ihn lese) angenommen: Konstruktivistische Theorien im Kantischen Sinne müssen dieses Ideal nicht behaupten. Rawls aber meint, sich von anderen liberalen und nicht liberalen Theorien und gerade von der Kantischen dadurch zu unterscheiden, dass er ihre Geltungsansprüche zurückweist oder „abschwächt" (gemessen an unterstellten starken Wahrheitsansprüchen umfassender Lehren). So werden die Grundlagen seiner eigenen Überzeugungen tendenziell immunisiert gegen Kritik. Die im späten Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited" vorgenommene Verschiebung der Schwerpunkte der Theorie hin zu deliberativer Demokratie revidiert diese Immunisierungstendenz: Die von ihm ausbuchstabierte politische Konzeption der Gerechtigkeit sei als ein Vorschlag zu verstehen, öffentliche Vernunft sei nicht zu beschränken.[158]

Rawls sieht nicht das Problem, das Neutralitätspostulat selbst in der Theorie wieder einzuholen: Er wendet es nur höherstufig auf Weltanschauungen an (auch auf die, von ihm als liberal bestimmten). Die Frage, worauf das Neutralitätspostulat aber anzuwenden ist, setzt jedoch wie oben dargelegt, bestimmte Unterscheidungen (wie die zwischen Konzeptionen des Guten und Weltanschauungen) voraus und ist selbst begründungsbedürftig. Wie man auch an konkurrierenden Theorien sehen kann: Larmore z. B., der ähnlich wie Rawls einen politischen Liberalismus vertritt, nimmt zum Ausgangspunkt seines politischen Liberalismus die Frage nach der Rechtfertigung des Neutralitätspostulats und gelangt so zu einer (Habermasschen) normativen Konzeption deliberativer Demokratie als Basis seines politischen Liberalismus.[159]

1.3 Fazit zu Rawls: Komplementaritätsmodell und Begriffe der Gerechtigkeit

Rawls geht sowohl in seinem Früh- als auch in seinem Spätwerk davon aus, dass die Gut/Gerecht Unterscheidung sowie der Vorrang des Gerechten vor dem Guten Kernelemente einer jeden liberalen Theorie sind. Ich denke, die plausibelste Deutung seines gesamten Werkes (früh und spät) ist, dass er eine Komplementarität zwischen

---

158 Siehe oben und Rawls 1999b, 142.

159 Vgl. Larmore 1987.

dem Guten und dem Gerechten vertritt. Was jeweils das „Gute“ ist, das zum Gerechten das Komplement bildet, hat sich aber im Laufe seines Denkweges verändert. Wie wir gesehen haben, unterscheidet Rawls zwischen zwei Begriffen vom „Guten“, nämlich einem engeren, der das rational Gute oder das gute Leben Einzelner beinhaltet (und Gegenstand der schwachen Theorie des Guten ist), und einem weiteren, der das alles in allem Gute umfasst, (somit das gute Leben Einzelner sowie das Gerechte umgreift). In diesem Fazit wird „das Gute“ im Sinne des engeren Begriffs verwendet.

Der frühe Rawls hat zumindest noch in der TJ das Gute epistemisch-normativ, aber nicht ethisch-normativ aufgefasst. Dies führte zu Schwierigkeiten der angestrebten Begründung der normativen Priorität des Gerechten. In „Kantian Constructivism“ veränderte Rawls sein Theorieselbstverständnis insofern, als dass das Gute nun ethisch-normativ auf der Konzeption einer moralischen Person aufruhte. Damit wurde zwar das letztgenannte Problem behoben, diese Setzung einer ethischen Normativität wurde aber nicht systematisch rückgebunden an das Überlegungsmodell, das Prinzipien der Gerechtigkeit begründen sollte. Das Überlegungsgleichgewicht war nicht so gefasst, dass es verschiedene Auffassungen des Guten mitkontrollieren können sollte. Bestimmte Auffassungen des Guten wurden investiert, die unhinterfragt bleiben mussten. Dies führte dazu, dass Rawls den Vorwurf selbst anerkannte, er würde den eigenen liberalen Anspruch, gerade keine normativ unhinterfragten Konzeptionen des Guten vorauszusetzen, nicht erfüllen.

Die zweistufige Theorie der Gerechtigkeit sieht eine Trennung zwischen vernünftigen und rationalen Bedingungen der Zustimmung zu Gerechtigkeitsprinzipien vor, sodass Freiheit oder Autonomie zweifach in die Theorie eingehen, einmal auf der Ebene der vernünftigen und einmal auf der Ebene der rationalen Bedingungen. Auf der Ebene der rationalen Bedingungen ist ein enger Freiheitsbegriff investiert, ein Freiheitsbegriff, der die freie Wahl individueller Lebensoptionen umfasst. Dieser ist zwar ein wesentlicher Bestandteil der klassischen liberalen Theorien, fällt aber, wie die Kommunitaristen zu recht eingewendet haben (und Rawls eingesehen hat), unter das Verdikt der Kontingenz. Es ist nicht zu sehen, inwiefern ein Verständnis eines gutes Lebens begrifflich mit solch einem Freiheitsbegriff notwendig verbunden ist; Lebensentwürfe, die ihn nicht beinhalten oder nicht bzw. gering wertschätzen, sind nicht grundsätzlich undenkbar, schlecht oder ungerecht. Der Punkt ist, dass die Theorie der Gerechtigkeit als eine

Theorie, die verschiedensten moralisch unbedenklichen Lebensentwürfe gegenüber offen sein will (das macht sie liberal), keine Lebensentwürfe von vornherein verwerfen kann, die ihr inhaltlich nicht entgegenkommen, ohne einen Selbstwiderspruch zu begehen. So weit ist dies aber eine theorieinterne Schwierigkeit, also keine die zeigt, dass liberale Theorien notwendigerweise bestenfalls illusionär und schlimmstenfalls verlogen sein müssen. Ich habe darauf hingewiesen, dass der interessantere Freiheitsbegriff, der mit dem Begriff der moralischen Person (später mit dem Begriff des Bürgers) verbundene Freiheitsbegriff ist, der auf der Ebene der vernünftigen Bedingungen der Zustimmung anzusiedeln ist. In der Theorie im Frühwerk sind aufgrund der Zweistufigkeit die Möglichkeiten nicht ausgeschöpft, die darin liegen, beide Freiheitsbegriffe zu verbinden.

Diese Schwierigkeiten führten Rawls zu einer Neugestaltung seiner Theorie, in der insbesondere als Herausforderung begriffen wurde, unterschiedliche umfassende Lehren (in deren Rahmen Auffassungen des Guten als sinnvolle Lebensentwürfe zuallererst ihren Sinn erhalten) in der Theorie zu berücksichtigen. Wie wir gesehen haben, vertritt Rawls auch in PL ein Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten, nun aber in Form einer Komplementarität umfassender Lehren und politischer Gerechtigkeitskonzeptionen. Auf die herausgestellten Unklarheiten bezüglich der Kompatibilität der neuen Begrifflichkeiten mit den teilweise übernommenen alten wird hier nicht noch einmal eingegangen. Das Komplementaritätsverhältnis selbst ist als diskurspragmatisch-naturalistische Festlegung anzusehen: Die Sortierung von Bewertungen in das Gute und das Gerechte wird, wie schon in den frühen Schriften, implizit vorausgesetzt. Dass das Überlegungsgleichgewicht sich lediglich auf die Anpassung der normativen Bedingungen des Urzustands bezieht und nicht auf die Normativität der Bestimmung von umfassenden Lehren als vernünftig im Bezug auf ihren Umgang mit Konzeptionen des Guten, ist misslich, weil dadurch der normative Konstruktivismus nicht reflexiv fassbar ist.

Wird einer durchgehend normativen Deutung gefolgt, dann bilden höherstufig gleiche Gründe, als Einsichten in die Unzulässigkeit, eigene Überzeugungen anderen aufzuzwingen, die Grundlage des überlappenden Konsenses. In dieser Deutung müsste Rawls davon ausgehen, dass die Vertreter umfassender Lehren *selbst* die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Gerechten als Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Metaphysischen vollziehen. Diese Deutung begreift die Bestimmung des Faktums des

Pluralismus als einen, der aus höherstufiger Einsicht in die Unzulässigkeit entspringt, anderen eigene Überzeugungen aufzuzwingen, mithin diskurspragmatisch-normativ. Mir scheint, die zweistufige Konstruktion der Theorie kann dann aber nicht als adäquate Operationalisierung des Rawlsschen Projekts gelten. Nach dieser Deutung wird aus der höherstufigen, von den Personen selbst unterstellten Begründungsbedürftigkeit politischer Regeln gegenüber anderen die Einigung auf ein Gerechtigkeitskonzept konstituiert. In der Konsequenz aber folgt aus dieser Deutung die Aufgabe der spezielle Architektonik der Theorie und ihre Ersetzung durch ein allgemeines Prinzip der Akzeptabilität, wie es von Scanlon vertreten wird. Das Hauptdesiderat des normativen Konstruktivismus von Rawls scheint mir darin zu liegen: Es werden nicht systematisch über das Überlegungsgleichgewichtsmodell oder ein anderes äquivalentes Modell (wie das Reziprozitätskriterium, dass er auch verwendet) die Theorie des Guten sowie die Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten in ein Überlegungsmodell miteinbezogen. Dadurch bleiben wesentliche Unterscheidungen der Theorie letztlich im Rahmen des Ansatzes nicht diskutierbare Setzungen.

Fragt man sich, welcher Begriff von Gerechtigkeit (im Sinne der in Kap. I unterschiedenen Begriffe) in der Theorie gebraucht wird, so muss die Antwort zunächst lauten: Es wird nicht einer, es werden mehrere gebraucht. Denn, wie schon gesagt, ist die Theorie in drei Stufen gegliedert: den vernünftigen Bedingungen des Urzustands als einer ersten Stufe (kontrolliert über das Überlegungsgleichgewicht), dem Urzustand als einer zweiten Stufe (als Darstellungsmodus der Überlegungen von Nutzenmaximierern), und schließlich der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft (im Frühwerk: Bedingt durch einen umfassenden Konsens liberaler Lehren, im Spätwerk: bedingt durch den überlappenden Konsens vernünftiger Lehren). Auf den jeweiligen Stufen finden unterschiedliche Begriffe der Gerechtigkeit Verwendung.
Für das *Frühwerk* gilt m.E.: Die erste Stufe fokussiert im wesentlichen *Adressaten und Betroffene*, die zweite Stufe *Empfänger* und die dritte Stufe *Adressaten sowie Autoren*. Auf der ersten Stufe werden die Adressaten- sowie die Betroffenenperspektive insofern substanziiert, als die Parteien (Gesellschaftsmitglieder bzw. Personen) sich die vernünftigen Bedingungen überlegen, unter denen Prinzipien abgeleitet werden können, die sie als Orientierung im Nachdenken über ihr gutes Leben sowie über ihr Handeln akzeptieren können. Auf

der zweiten Stufe, in der Urzustandssituation, werden lediglich Empfänger fokussiert, so wurde oben ausgeführt. Dies deshalb, weil die Parteien im Urzustand nicht eigenständige Überlegungen anstellen, sondern nur betrachten, was für sie aufgrund vorgegebener Gerechtigkeitsprinzipien an Grundgütern „herauskommt“. Es wird ja aus der Theorie heraus genau abgeleitet (deduziert, wie Rawls immer wieder formuliert), welche Abwägungen der Parteien zu welchen inhaltlichen Ergebnissen führen. Auf der dritten Stufe sind die vorgesehenen Überlegungen der Parteien solche, die sie als Adressaten von Gerechtigkeitsüberlegungen anstellen, um zu ermitteln, welche Bedeutung ihre Befolgung für sie hat. Diese Überlegungen sind unverbunden mit der Empfänger- oder Betroffenenperspektive anderer bzw. ihrer selbst in einer anderen Rolle.

Da die erste Ebene im Frühwerk wenig detailliert ausbuchstabiert ist, ist auch die Rolle des Adressaten sowie der Betroffenen nur vage expliziert, z. B. ist unklar, ob die Überlegenden sich auch darüber klar sind, dass sie selbst es sind, die eine gemeinsame Basis für ihr Zusammenleben festzulegen haben. Dies wurde auch im Hinblick auf die Frage diskutiert, ob man die „Theorie der Gerechtigkeit“ als radikal demokratisch ansehen sollte. Und meiner Rekonstruktion zufolge ist dies eben uneindeutig. Zu betonen ist, dass die Subjektpositionen der Autoren, der Betroffenen, der Empfänger und der Adressaten soziale Rollen sind, die Personen spielen können, nicht wesenhaften Festlegungen bestimmter Individuen. Die Trennung der Stufen in der Theorie erschwert die Inbeziehungsetzung der verschiedenen Rollen, mithin ist eine Beziehung zwischen Subjekten in verschiedenen Rollen nicht zu explizieren. Ein Problem ist auch die adäquate Einbeziehung der Betroffenenperspektive, da diese wie gesagt im Urzustand eher als Empfängerperspektive bestimmt ist. Dies habe ich moniert, als ich schrieb, das Überlegungsgleichgewicht werde nicht systematisch mit an die Gehalte der Theorie angekoppelt (oder mit diesen rückgekoppelt - was eher dem Selbstverständnis von Rawls entsprechen würde).

Im *Spätwerk* ist der Versuch gemacht, die Autorenperspektive auf der ersten sowie der dritten Ebene einzubeziehen, unter Beibehaltung der Einschränkung der berücksichtigten Subjektpositionen auf den anderen Ebenen. Für die erste Ebene ist über den Weg der Darstellung der Theorie als freistehend der Anspruch formuliert, für jede Einzelne eine akzeptable Rahmentheorie zu formulieren, mithin einen klareren Begriff der Autorschaft zu explizieren. Es wird aber gerade keine

Abhängigkeit der inhaltlichen Festlegungen von den Auffassungen der Einzelnen ins Auge gefasst wird, sondern eine Unabhängigkeit davon. Autoren sind die betrachteten Subjekte als Wesen, die umfassende Lehren vertreten. Auch ob die Theoriedarstellung in der Tat freistehend ist, ist keine Frage an jede Einzelne. Es ist eine Art passive Zustimmung, die gefordert wird. Wie die Auffassung davon, was als Begründung der Theorie mit dem Begriff der Gerechtigkeit oder auch der Bürgerin zusammenhängt, ist nicht thematisiert. Auch auf der dritten Ebene ist durch die vorgesehene, durch jede Bürgerin zu vollziehende Integration der Gerechtigkeitsprinzipien in ihre eigene umfassende Lehre eine Autorinnenperspektive einbezogen. Zentral ist, dass Bürgerinnen (im Bereich des Politischen) selbst ihre eigenen Auffassungen höherstufig relativieren. Allerdings ist unklar, ob sie es tun aus Rücksicht auf andere oder aufgrund ihrer Einsicht in ihre eigene prinzipielle epistemische Unzulänglichkeit. Unabhängig davon, ob man meint, diese Uneindeutigkeit auflösen zu können: Auf jeden Fall relativieren die Bürger nicht ihre eigenen Überzeugungen, weil und insofern Andere abweichende Auffassungen haben, mithin nicht aus Respekt vor anderen Auffassungen. Durch die oben besprochene unklare Rolle der Begründungsleistungen der Einzelnen bei der Konstitution des überlappenden Konsenses ist weiterhin fraglich, wie offen dieser Einbezug ist: Zählt nur die Tatsache der Zustimmung der Einzelnen, so scheint es nicht sinnvoll, von einer substanziellen Autorinnenrolle zu sprechen. Ein Versuch der Substantiierung der Autorinnenrolle sehe ich in der von Rawls vollzogenen Übernahme des Reziprozitätskriteriums von Scanlon. Allerdings ist dann noch zu klären, was mit den anderen Stufen der Theorie geschehen soll.

Im gesamten Werk von Rawls ist der Problemaufriss nicht durchgehend diskurspragmatisch, sondern von epistemischen Elementen durchsetzt: Die Idee der Rekonstruktion der Überzeugungen einer jeden unter Kontrolle durch das Überlegungsgleichgewicht ist mit der Idee der Ableitung inhaltlicher Prinzipien unter Hinzuziehung einer Theorie des Guten mit epistemischen Status nicht richtig verknüpft. Deshalb – so meine Diagnose - kann sich die deliberative Theorie nicht richtig entfalten: Es ist nicht theorieintern verstehbar, was nicht nur allgemeine, sondern auch spezielle Gerechtigkeit mit Zustimmung unter fairen Bedingungen zu tun hat. Im Spätwerk ist zwar der Versuch gemacht ernst zu nehmen, die durch Zustimmung instituierten Beziehungen zwischen Bürgern als gerechte auszuzeichnen. Ein diskurspragmatischer Problemaufriss ist allerdings auch dort nicht

vollständig konsistent ausbuchstabiert: Wie herausgestellt, ist ein epistemischer Begriff des Politischen investiert. Darüber hinaus ist durch die Beibehaltung des Stufenaufbaus der Theorie der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Subjektpositionen weiterhin unklar. Das bedeutet insbesondere, dass die Subjektposition der Betroffenen, die ja eine der zentralen Subjektpositionen für eine Gerechtigkeitstheorie ist, noch immer keine angemessene Explizierung erfährt: Die Position im Urzustand ist, wie gesagt, die einer Empfängerin und die Theorie des Guten ist epistemisch-normativ, mithin ohne Rückbindung an die Auffassungen des Guten derjenigen, für die sie eine Theorie sein soll.

Es ergibt sich folgendes Bild: Das geschlossene Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten, das von Rawls durchweg vertreten wird, ist im Laufe der Entwicklung seines Werkes substanziell verändert worden. Das erste Modell, wie es in der Theorie der Gerechtigkeit vorgestellt wurde, ist offensichtlich ungeeignet für eine deliberative Theorie der Gerechtigkeit. Dort ist eine epistemisch-normative Theorie des Guten als Hinsicht der Gerechtigkeit vorgegeben, so dass die ethisch-normative Attraktivität des Guten keine Begründungsbasis hat. In den auf die Theorie folgenden Aufsätzen und insbesondere in „Kantian Constuctivism“ hat Rawls den Status der Theorie des Guten zugunsten eines epistemisch-ethisch-normativen Status revidiert. Die Theorie des Guten beruht auf einem moralischen Begriff der Person. In diesem Stadium der Theorie ist allerdings das Problem nicht gelöst, eine solche Theorie des Guten mit einer deliberativen Theorie der Gerechtigkeit zu verbinden: Wie kann die für die Theorie notwendige Annahme gerechtfertigt werden, dass die Gesellschaftsmitglieder die investierte Theorie des Guten, mithin den moralischen Begriff der Person, akzeptieren sollen? Die Normativität, die in den Begriff der moralischen Person investiert wird, ist selbst ein Problem der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit aber soll deliberativ, mithin so expliziert werden, dass jedes Gesellschaftsmitglied den in ihr liegenden Prinzipien zustimmen können soll. Rawls hat dieses Problem als eines der Stabilität angesprochen, denn in seiner Theoriearchitektonik ergibt es sich auf der dritten Stufe der Theorie, der Stufe, auf der sich Gesellschaftsmitglieder als Adressaten der Theorie sowie der durch sie gerechtfertigten Prinzipien zu überlegen haben, ob sie die von ihr ausgewiesenen Prinzipien zu akzeptieren bereit sind. Die in die Theorie eingehenden normativen Annahmen müssen sich auf dieser Stufe als solche erweisen, die für alle akzeptabel sind. Eine moralische

Theorie der Person, wie sie von Rawls vorgeschlagen wird, ist aber nicht für alle akzeptabel. Sie beinhaltet kontroverse Festlegungen, davon die zentrale, wie oben herausgestellt wurde, wohl die auf ein selbstbestimmtes oder autonomes Leben ist. Die Ableitung des Vorrangs der Freiheit in der Theorie der Gerechtigkeit ist abhängig von dieser normativen Festlegung der Theorie des Guten, da ja weiterhin das Gute und das Gerechte als Komplemente konstruiert werden. Das Spätwerk von Rawls reagiert auf diese Problematik, so weit meine Rekonstruktion, mit einer diskurspragmatischen Theorie des Guten auf der dritten Stufe der Theorie. Diese Theorie des Guten geht allerdings in naturalistischer Weise in die Theorie der Gerechtigkeit ein: Rawls bestimmt ein Gebot der Nichteinmischung in die jeweiligen Überzeugungen oder umfassenden Lehren. Nach meiner Analyse ist dieser Zug auf eine epistemische Bestimmung des Politischen zurückzuführen. Diese ist notwendig um das Komplementaritätsmodell aufrecht zu erhalten. Würde man eine diskurspragmatisch-normative Bestimmung vornehmen, fiele man in die Schwierigkeiten zurück, die allererst zu einer Revision der Position in "Kantian Constructivism" geführt haben: Welche Begründungsbasis hätte diese normative Festlegung? Eine diskurspragmatische Lösung für die Abgrenzung des Bereichs des Politischen mithin des Bereichs in dem Gerechtigkeit als normative Beurteilungshinsicht gelten soll, bedeutete eine Auflösung des Komplementaritätsmodells: Die Bestimmung des Verhältnisses des Guten und Gerechten wäre keine Festlegung der Theorie mehr, sondern eine der beteiligten Subjekte.

Die Frage, ob eine deliberative Theorie der Gerechtigkeit mit einem Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten überhaupt kompatibel ist, erfährt eine originelle Antwort im Werk von Scanlon, ein Werk, das nun besprochen wird.

2 Scanlon: Was wir einander schulden

Typisch für Diskussionen in der praktischen Philosophie der Gegenwart ist die übersichtliche Strukturierung durch die Entgegensetzung zweier Positionen (in leicht veränderten Varianten): Utilitarismus versus Kontraktualismus, Konsequentialismus versus Deontologie, Priorität des Guten vor dem Gerechten versus Priorität des Gerechten vor dem Guten, usw. Und diese Strukturierung führt zu einer Reihe von Einseitigkeiten, die nur um den Preis von Uneinheitlichkeit oder gar Selbstwiderspruch scheinbar zu überwinden sind. Die Schwierigkeit, die Scanlon (wie auch Rawls und

Habermas) in dieser theoriestrategischen Lage sieht, ist, dass die Einseitigkeiten nicht beliebig sind, sie sind bestenfalls Verkennungen und schlimmstenfalls Leugnungen ethischer Gehalte. Es geht Scanlon darum, als unvereinbar hingestellte Einsichten je für sich zu würdigen, und zwar im Wesentlichen (so, denke ich, würde er es sehen) die Folgenden: Erstens kommt es auf das individuelle Wohlergehen jedes Einzelnen an, aber auch auf den Prozess der Entstehung dieses Wohlergehens, nicht nur auf das Ergebnis. Dabei sind jeweilige individuelle Urteile oder Bewertungen zu berücksichtigen: alternativ expliziert als subjektive Wertungen oder objektive Urteile. Zweitens kommt es darauf an, das Wohlergehen jedes Einzelnen richtig mit dem Wohlergehen aller anderen in Beziehung zu setzen, wobei die Summation (im Utilitarismus) ein objektives Verfahren darstellt, das die subjektiven Wertungen jedes Einzelnen (scheinbar) lediglich ausdrückt und nicht eigens bewertet. Und die Universalisierung ein objektives Verfahren darstellt, das gerade die subjektiven Wertungen zu objektiven Urteilen werden lässt.

Scanlons Ansatz würdigt diese gegensätzlichen Einsichten verschiedener Theorien (wie auch Rawls und Habermas) zunächst als solche. Viele Positionen (bzw. Karikaturen solcher Positionen) sind darauf aus, die generelle Überlegenheit der einen Theorie gegenüber der anderen zu erweisen. Und eventuell Teile der jeweils anderen Position zu integrieren, wie die Einbeziehung individueller Abwehrrechte im Utilitarismus oder der Konsequenzen von Handeln in deontologischen Positionen zeigen. Nicht so Scanlon, er ist bereit den Preis der Abstraktion, der Unübersichtlichkeit, auch den der mangelnden Eleganz, zu zahlen. Dafür, dass konkurrierende Einsichten sinnvoll behandelt werden können. Auch ist nicht seine Herangehensweise, ihre Gegensätzlichkeit (wie ich denke, dass es Habermas Prozedere ist), aufzulösen. Eher ist in seinem Ansatz wichtig, dass die Gegensätze sichtbar bleiben. Es ist enorm wichtig, um die postkantischen Theorien und insbesondere die von Scanlon, zu verstehen: Grundsätzlich geht es ihnen nicht nur darum, inhaltlich die „richtige“ Theorie oder Ethik auszubuchstabieren, die „richtigen“ ethischen Gehalte zu identifizieren, bzw. den Prozess der Identifizierung der „richtigen“ ethischen Gehalte aufzuzeigen.[160] Es

---

[160] Einer der am häufigsten vorgebrachten Vorwürfe gegen den Ansatz von Scanlon ist, in diesem würde keine konkrete Anleitung zu moralischem Handeln geliefert werden, er würde keine Prinzipien ausbuchstabieren, die eindeutig festlegen, was moralische Gründe sind und welches ihr jeweiliges Gewicht in

geht auch darum, dass sichtbar wird, warum sie die richtige Theorie ist, warum es der richtige ethische Gehalt ist bzw. warum es der Prozess der Ausweisung richtiger ethischer Gehalte ist. Und die Diagnose ist: Die konventionell als unvereinbar dargestellten ethischen Theorien enthalten jeweils sowohl „richtige“ inhaltliche Antworten als auch „richtige“ Antworten auf solche Warum-Fragen. Will man es negativ formulieren, kann man sagen, der Versuch zusammenzubringen, was nicht zusammengehört, führe zum Eklektizismus. Will man es positiv formulieren, kann man sagen, es sei mutig, es stelle sich unvoreingenommen und undogmatisch den Schwierigkeiten der Theoriebildung.

Dass die Geltungsrelation auf die (subjektiven und objektiven, s.u.m.) Gründe ihrer Geltung verweist, ist eine Sichtweise die Scanlon Kant zuschreibt: „*Richtig aus den richtigen Gründen*“ angemessen zu explizieren, könnte man ganz allgemein als das Kantische Ziel der Theorie von Scanlon bezeichnen. Dabei geht Scanlon davon aus, dass Rawls’ Theorie grundsätzlich die richtige Richtung weist, aber mit charakteristischen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die innerhalb ihrer nicht zu lösen sind. Insbesondere ist seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet die richtigen Gründe in der richtigen Art und Weise in der Theorie einzubeziehen – etwas, von dem er meint, dass es Kant nicht gelungen ist, weil dieser in seinem Moralprinzip, dem kategorischen Imperativ, nicht mit substanziellen Gründen, als Gründen die aussagen, warum sie wichtig und relevant sind, gerechnet hätte - wie z. B. dem Verweis auf ein harmonisches Zusammenleben; sondern mit allgemeinen Gründen, die allein auf Bedingungen vernünftiger Handlungsfähigkeit verweisen.[161]

Ich denke, man kann „What We Owe to Each Other“ als den Versuch lesen, die Rawlssche Theorie (oder den modernen Kontraktualismus in der Tradition Kants) zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben und sie so von ihren diagnostizierten Schwierigkeiten zu befreien.[162] Seinen Ansatz bezeichnet Scanlon als kontraktualistisch, obwohl ihm einige Konnotationen des Begriffs

---

Standardsituationen ist. Vgl. z. B. Gauthier 2003 und Gibbard 2003. In seiner Antwort auf diese Kritik stellt Scanlon generell das Ideal einer solchen moralischen Anleitung in Frage, siehe Scanlon 2003d, 180-181.

[161] Scanlon 1998, 6. Im Folgenden beziehen sich Seitenzahlen im Text auf diese Schrift.

[162] Eine Formulierung die ich in Anlehnung an diejenige Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit wähle (s.o.).

nicht passend scheinen. Es kommt ihm dabei auf die Zustimmung eines jeden (der berücksichtigt wird) bei der Bestimmung moralischer Inhalte an, die Zustimmung aber wird nicht substanziell an einen vorgängig bestimmten rationalen Vorteil gebunden. Scanlon meint, damit an Rousseau anzuknüpfen: „The idea of a shared willingness to modify our private demands in order to find a basis of justification that others also have reason to accept is a central element in the social contract tradition going back to Rousseau.“ (5). Andererseits versteht er seinen Ansatz als Kantisch in dem Sinne, dass sein Kriterium moralischer Falschheit ein Analogon zum kategorischen Imperativ darstellt (5). Er grenzt sich allerdings von Kant ab, indem er versucht zu zeigen, dass die Wichtigkeit und Verbindlichkeit moralischer Forderungen in anderen Werten, die unser Leben und unsere Beziehungen zu anderen ausmachen, liegen. In Kants Termini sei dies als heteronomer Ansatz zu begreifen (6). Von Thomas Scanlon wird im Wesentlichen sein in den letzten Jahren viel diskutiertes Buch „What we owe to each other“ hier interpretiert.[163]

2.1 Phänomenalismus und Kognitivismus

„We all believe that some actions are morally wrong“ oder „Wir alle glauben, dass manche Handlungen falsch sind”, lautet der erste Satz des Buches. Er ist offenbar mit Bedacht als solcher gewählt, da er zwei fundamentale Züge des Ansatzes sichtbar werden lässt. Erstens sein Phänomenalismus und zweitens sein Kognitivismus: Es kommt darauf an, was wir alle glauben, und es kommt darauf an, dass wir etwas für richtig oder falsch halten (nicht für schön oder passend oder angemessen oder gut). Besagter erster Satz lautet nicht: „Manche Handlungen sind falsch“ und auch nicht “wir alle lehnen manche Handlungen ab“. Darin liegt eine doppelte Abgrenzung gegenüber Theorien, die die Quelle moralischer Richtigkeit als unabhängig von „uns“ verorten und gegenüber Theorien, die sie als von uns gesetzt auffassen. Manche bezeichnen Erstere auch als objektivistische oder

---

[163] Zuweilen wird aber auch auf verschiedene Artikel zurückgegriffen, insbesondere auf Scanlon 1975 und Scanlon 1982. Siehe auch die Aufsatzsammlung: Scanlon 2003a. Sein Ansatz wird diskutiert in Stratton-Lake 2004 von O´Neill 2004; Wolff 2004; Raz 2004; Parfit 2004 und Timmons 2004 mit Antworten von Scanlon, vgl. Scanlon 2004 sowie in den Zeitschriften *Ethics*, *Social Theory and Practice* und *Philosophy and Phenomenological Research* jeweils mit Antworten von Scanlon, vgl. Scanlon 2002a bzw. Scanlon 2002b und Scanlon 2003b, Gauthier 2003, Gibbard 2003 und Scanlon 2003d.

als realistische Theorien und letztere als non-kognitivistische oder als anti-realistische Theorien. Diese Titel sind in der Literatur uneinheitlich vergeben und zudem vieldeutig. In meinem Vokabular sind erstere entweder ontologische oder epistemisch-naturalistische Theorien und letztere können epistemisch-normativ oder diskurspragmatisch expliziert werden. Scanlons Anliegen ist, wie oben angedeutet einen dritten Weg zu gehen. Das „Wir“ ist unspezifisch verwendet, es meint, wie noch zu thematisieren sein wird, alle Menschen, nicht bestimmten Gruppen von Menschen und auch nicht Menschen mit bestimmten Merkmalen.

Wie aber sind diese theoriestrategischen Weichenstellungen genau gemeint, wie passen sie zusammen und was motiviert sie? Zunächst kann man vereinfacht schreiben: Der phänomenologische Zug bedeutet, dass die Sichtweise des Handelnden betrachtet wird, dass die subjektiven Gründe der Handelnden als Gründe des Subjekts zählen. Der kognitivistische Zug bedeutet, dass diese Gründe des Subjekts zählen, wenn sie objektive Gründe sind, keine relativen Gründe oder, paradox formuliert, keine subjektiven Gründe sind. Zusammen passen diese beide Züge, wenn es stimmt, dass Gründe des Subjekts objektiv sind (bzw. wenn man sinnvoll eine Auffassung von Gründen explizieren kann, die beides leisten kann, Gründe für Subjekte sein zu können und objektiv sein zu können). Die beiden Züge sind motiviert durch das oben angesprochene Ziel den Geltungssinn ethischer Aussagen und Prinzipien realistisch – so wie er in realen Überlegungen zum moralisch richtig oder falschen involviert ist - zu explizieren, so dass die (eventuell konkurrierenden) Einsichten ethisch Handelnder sinnvoll begriffen werden können.

Die Inklusion aller menschlichen Wesen steht in gewisser Spannung zum kognitivistischen Zug der Theorie, da offenbar nicht alle menschlichen Wesen dazu in der Lage sind moralische Überlegungen anzustellen. Die Auffassungen, wie menschliche Wesen in moralische Überlegungen einzubeziehen sind, die nicht selbst zu moralischen Überlegungen in der Lage sind, gehen auseinander, mithin ist die Inklusion aller menschlichen Wesen auch nicht ohne weiteres mit den phänomenalistischen Zug zu vereinbaren. Die Herausforderung besteht darin, den Begriff objektiver Gründe so einzuführen, dass die verschiedenen Festlegungen der Theorie konsistent sind. Ein erster Zugang zur Theorie ist über die Frage zu erhalten: Was hat es mit dem Titel auf sich, was bedeutet „was wir einander schulden“ („What We Owe to Each Other“)?

2.2 Moral, Gerechtigkeit und „was wir einander schulden“

Als Aufgabe stellt sich Scanlon, zu begreifen was es mit der Bereichsbestimmung “moralisch” im Unterschied zu anderen Bereichen, in denen etwas richtig oder falsch sein kann, auf sich hat: Es ist nach Scanlon nicht von vornherein klar oder selbstverständlich, was der Bereich der Moral „ist“ und wie er bestimmt werden soll. „Moralisch“ oder „unmoralisch“ wird alltagssprachlich von allem Möglichen ausgesagt, von Sexualpraktiken, Erziehungsvorstellungen, Handlungen von Personen, bis hin zu politischen Gesetzen. In philosophischen oder politischen Theorien wird gewöhnlich ein Teil dieser Phänomene fokussiert, andere werden ausgeschlossen. Relevant für Scanlon, in so weit er in der Tradition Kants steht, ist die Auffassung, Moral habe es nur mit Pflichten gegenüber anderen zu tun, alle anderen Phänomene seien anderen normativen Bereichen zuzuordnen, z. B. der Sittlichkeit oder der Politik. Diese Strategie ist zunächst rein terminologisch: Innerhalb der Theorie wird „Moral“ für bestimmte Phänomene reserviert, was alltagssprachlich alles sonst noch so genannt wird, ist irrelevant. Scanlon verfolgt an diesem Punkt eine andere Strategie: „Moral“ wird nicht für die Belange der Theorie weiter scharf abgegrenzt, darf der Begriff bleiben, der alltagssprachlich alle möglichen Phänomene umfasst. Das heißt nicht, dass er sich grundsätzlich von der Strategie verabschiedet, einen scharf abgegrenzten Bereich theoretisch zu explizieren, er verzichtet aber darauf, diesen Bereich Moral zu nennen. Er sagt selbst, er wisse nicht genau, ob der Bereich des Normativen, um den es ihm geht, einen eigenen Namen habe, so bildet er eine künstliche Bezeichnung: der Bereich dessen „What We Owe to Each Other“ oder „was wir einander schulden“.[164] Diese Festlegung kann man als Spezifizierung des Bezugs zu(m) anderen ansehen, der als Bestimmung von Gerechtigkeit überliefert ist. Ein Zug den Scanlon allerdings nicht machen würde, weil er Gerechtigkeit institutionell-politisch auffasst und nicht ethisch-normativ. Rein terminologisch, so hatte ich oben zunächst diese Strategie genannt. Aber das ist oberflächlich gedacht. Bei Scanlon ist die These involviert: Es gibt ein großes Spektrum

---

[164] Die Frage wie der Titel zu übersetzen ist, ist eine interessante: Sicherlich naheliegend wäre: „Was wir uns gegenseitig schulden“ und nicht „Was wie einander schulden“. Die Schwierigkeit liegt in der Bestimmung von „Gegenseitigkeit“, die gerade im Kontext einer kontraktualistischen Theorie zu Missverständnissen Anlass gibt (s.d.u.m.).

moralischer Phänomene oder Werte, und diese sind uneinheitlich oder fragmentarisch, sie sind nicht auf einen Nenner zu bringen. *Eine* Theorie der Moral müsste es mit einem einheitlichen Bereich der Moral zu tun haben. Da Letzteres nicht gegeben ist, gibt es keine einheitliche Theorie der Moral. Es kann nur Theoriefragmente der Moral geben. Das Programm einer explizit gemachten Bereichsbestimmung läuft auf eine Stückelung der Moral(theorie) („fragmentation of the morals“ (171)) hinaus: Für jeden Bereich ist eine eigene Theorie vorzusehen bzw. ist zu zeigen, dass keine Theorie möglich ist. Diese These setzt einen Begriff von Einheitlichkeit des Gegenstandes von Theorien voraus. Den Scanlon (implizit) bestimmt, indem er eine Strategie der Bestimmung des Bereichs dessen, was wir uns gegenseitig schulden, angibt. Negativ gewendet sagt er damit aus, dass eine solche Strategie für den ganzen Bereich der Moral nicht möglich ist. Dabei ist eine zugrundeliegende Annahme, dass der Bereich dessen, was wir uns gegenseitig schulden, hinreichend scharf abgegrenzt ist. Um eine praktische Orientierung aber zu leisten, sind die normativen „Stücke“ in ein Verhältnis zu setzen, eine Herausforderung der sich Scanlon, wie wir noch sehen werden, auch stellt.

Nach meiner Rekonstruktion verfolgt Scanlon also eine zweigleisige Strategie der Bestimmung, die zu der geforderten Abgrenzung führt. Beide Stränge der Bestimmung hält er für zusammenstimmend, ohne dies eigens zu zeigen: eine Strategie des Ausweises der Bedeutung dessen, was wie einander schulden, und eine Strategie der Bestimmung des Gegenstandes dieses Bereichs. Zu prüfen wird sein, ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen die erforderliche Zusammenstimmung gegeben ist. Der erste Strang der Bestimmung beinhaltet eine These über den spezifischen Gegenstand dessen, was wir einander schulden, nämlich Pflichten gegenüber anderen. Der zweite Strang postuliert für den Bereich der Moral, der sich mit dem befasst, was wir einander schulden, eine eigene Art der Überlegung und eine eigene Art der Motivation. Die Einheit des fokussierten Bereichs wird wesentlich durch die „eine“ Motivationsbasis ausgemacht (3). Dies wird auch deutlich, wenn man die Argumentation betrachtet, die Scanlon führt, um den Ausschluss von Phänomenen wie der Verpflichtung zur Verwirklichung der eigenen Talente, oder der Auszeichnung bestimmter sexueller Praktiken, aus dem von ihm herausgehobenen Bereich der Moral zu rechtfertigen. Denn diese stützt sich wesentlich auf folgenden Grund: Die als normativ anzuerkennenden Werte, die in den ausgeschlossenen

Phänomenen involviert sind, sprechen eine andere Motivation an, als die inkludierten Phänomene.[165]

Thomas Pogge hat den von Scanlon fokussierten Bereich den „Bereich der Pflichten gegenüber anderen“ genannt („domain of duties to others“).[166] Dies scheint mir misslich, weil es eine These impliziert, auf die Scanlon nicht festgelegt ist. Die These nämlich, dass Pflichten, als der Gegenstand von „was wir uns gegenseitig schulden“, ein vorab und unabhängig bestimmter Begriff ist: Nicht nur ist damit behauptet, dass „Pflicht“ die geeignete Größe ist, um das, was wie einander schulden, auszudrücken (in der Tat eine These Scanlons), sondern auch, dass der dabei investierte Begriff der Pflichten unabhängig festgelegt ist (was m.E. Scanlons Position nicht wiedergibt).[167] Ich verwende im Folgenden als Abkürzung die neutrale Bezeichnung M0 für den Bereich dessen, was wir uns gegenseitig schulden.

Ich habe geschrieben, wesentlich für die Abgrenzung des Bereichs M0 ist die postulierte einheitliche Motivationsbasis. Die zentrale These Scanlons bezieht sich auf diese Motivationsbasis, sie besagt: *Jeder Handelnde hat (im Bereich M0) das Motiv, so zu handeln, dass die Handlung nicht von anderen vernünftigerweise zurückgewiesen werden kann.* Dabei ist „Motiv“ explizit nicht im Sinne eines Wunsches („desire“) gemeint, sondern im Sinne eines Grundes aus Sicht des Handelnden. Gegenüber dem Aufsatz „Contractualism and Utilitarianism“, in dem ein Wunsch postuliert wird, die eigenen

---

165 Scanlon 1998, 172 ff.

166 Vgl. Pogge 2001.

167 Das Problem liegt in einer Explizierung des Begriffs der Pflichten (das ist ein zentrales Problem Kants und seiner Nachfolger). Schwierigkeiten sehe ich insbesondere in den folgenden zwei Punkten. Erstens ist die Formulierung „Was wir einander schulden“ offen gegenüber der Frage, ob Rechte und Pflichten als symmetrische Begriffe zu verstehen sind (mein Recht auf x ist deine Pflicht, x (nicht) zu tun). Wird Symmetrie angenommen, so sind individuelle Anspruchsrechte modellierbar, andere Sorten von Rechten, wie kollektive Rechte oder andere Sorten von Pflichten wie Pflichten zur Verfolgung gemeinsamer Ziele, von vornherein ausgeschlossen. Zweitens ist die Frage der Verbindung zwischen den Bereichen der Moral relevant: Ausgeschlossen wäre begrifflich, dass andere Bereiche der Moral es auch mit Pflichten gegenüber anderen zu tun haben könnten (wenn diese für den Bereich dessen, was wir einander schulden, reserviert würde). Das erschwert den Anschluss an den alltäglichen Sprachgebrauch, der Pflichten auch im Sinne der Pflicht zur Realisierung bestimmter andere betreffender Ziele wie Erziehungsziele kennt.

Handlungen gegenüber anderen zu rechtfertigen, ist hier eine zentrale Weichenstellung anders gelegt. Auf die Spezifika und die Begründung dieser Bestimmung wird noch detailliert eingegangen. Insbesondere der Zusammenhang zwischen der Auffassung von Begründung, die in Bezug zu dieser fundamentalen These Verwendung findet, zu der Auffassung von Begründung, die innerhalb ihrer expliziert wird. Auf dieser Allgemeinheitsstufe sind zwei Punkte zu bemerken: erstens die negative Formulierung und zweitens der Handlungsfokus. Dazu in den beiden folgenden Abschnitten einige einführende Überlegungen. Daraufhin werden, dem Gang der Argumentation in „What We Owe to Each Other" folgend, drei normative Bereiche nach und nach spezifiziert und genauer betrachtet: Gründe, Werte und M0.

2.3 Richtig und falsch: „Vernünftigerweise zurückweisen"

Scanlon bevorzugt die negative Formulierung „die andere vernünftigerweise nicht zurückweisen können" im Kontrast zu positiven des Typs: „die andere vernünftigerweise akzeptieren können", mit einer Begründung, die noch aus Zeiten des Aufsatzes „Contractualism and Utilitarianism" stammt.[168] Würde man – so Scanlon – die positive Formel verwenden, würden suboptimale Lösungen von Konflikten nicht ausgeschlossen. Bei diesen suboptimalen Lösungen denkt Scanlon an Fälle, in denen selbstlose Parteien bestimmte, sie selbst benachteiligende Lösungen „vernünftigerweise akzeptieren" können, auch wenn es Lösungen gibt, die sie selbst besser stellen würden, ohne Nachteile für andere zu bringen. Ein Beispiel könnte sein[169]: Steht ein Gut zur Verteilung an, dass Mustafa in keiner Weise für sein Wohlsein einsetzen möchte, sagen wir religiöse Reliquien, so könnte er vernünftigerweise akzeptieren eine Regelung, in der er von diesem Gut nichts erhält. Suboptimal ist die Lösung, wenn es möglich wäre, diese Güter zu veräußern, sodass auch er von einer Verteilung profitieren könnte. Diese suboptimalen Lösungen sind Scanlon zufolge normativ zu verwerfen. Und sie treten nicht auf, wenn die negative Formulierung gewählt wird, so unser Autor. Das scheint mir auf fragwürdigen Annahmen zu beruhen. Vorausgesetzt ist, dass aus der Sicht von Handelnden bestimmte Gründe akzeptabel sein können, die alles in allem betrachtet nicht akzeptabel sind, dass also Überlegungen wie die

---

168 Scanlon 1982, 111.

169 Scanlon nennt keines.

Folgenden, korrekt sind: Wird durch eine Handlung etwas für x nachteiliges folgen, so wird x die für sie sprechenden Gründe vernünftigerweise zurückweisen können, nicht aber nicht vernünftigerweise akzeptieren können, wenn eine andere Handlung möglich ist, die ganz ähnlich ist, wie die zunächst erwogene, dabei aber jedoch für x weniger (oder gar nicht) nachteilig ist. Dies scheint auf anhieb unplausibel: Warum sollte es so sein, dass x überhaupt eine solche suboptimale Handlung vernünftigerweise akzeptieren können sollte? Plausibel wird diese These erst, wenn man den Begriff des „vernünftigerweise akzeptieren Könnens“ nicht alltagssprachlich verwendet, sondern in einem „theorieinternen“ Sinne. Und dies ist in der Tat der Fall in Scanlon´s Ansatz. Was eine „vernünftigerweise akzeptieren könnte“, soll sie völlig subjektiv, aus ihrer Sicht als Betroffene der Handlung betrachten, die erwogenen Gründe soll sie nur in Bezug auf ihre persönlichen Vor- bzw. Nachteile bzw. ihr persönliches Gutes bzw. ihren Schaden erwägen. Nicht soll sie die Gesamtsituation ins Auge fassen und z. B. die sie betreffende Handlung mit anderen möglichen Handlungen vergleichen (dazu unten mehr). Nur durch eine solche „subjektivistische“ Verwendung von „vernünftigerweise akzeptieren können“ wird plausibel, warum die positive Formulierung suboptimale Lösungen ermöglicht. Das heißt Scanlon gibt an diesem Punkt zu, dass eine phänomenologische Sicht der Korrektur bedarf: Die Sicht des Subjekts allein garantiert nicht die beste Lösung, aus der Perspektive eines Dritten (oder eines wohlwollenden Beobachters oder was immer) wird sichtbar, dass Subjekte Gründe akzeptieren können, die nicht zu optimalen Gesamtlösungen führen. Diese für den Ansatz problematische Korrektur wird durch die These neutralisiert, dass die negative Formulierung („vernünftigerweise nicht zurückweisen“), optimale Lösungen ergibt. So muss die phänomenologische Sicht nicht aufgegeben werden, nur vorgeschrieben, wie die entsprechenden Gründe zu betrachten sind. Mir scheint aber wiederum, dass mit einem subjektivistischen Verständnis dessen, was vernünftigerweise zu akzeptieren ist, mithin was eine Begründung ist, nicht erklärt werden kann, dass die negative Formulierung die für erforderlich gehaltene Korrektur leistet. Denn durch die negative Formulierung ist festgelegt, dass ein Subjekt zu überlegen hat, ob etwas für ihn vernünftigerweise zurückzuweisen ist. Dieses „vernünftigerweise zurückzuweisen“ müsste ebenfalls rein subjektivistisch gemeint sein: Ein jeder soll sich aus seiner Sicht überlegen, was für ihn nicht akzeptabel ist. Dies aber ist aus der subjektivistischen Sicht das, was für ihn nachteilig ist. Und

soweit jede zurückweisen kann, was für sie nachteilig ist, werden gar keine gemeinsamen Lösungen sichtbar werden, es ist gewissermaßen eine Überkorrektur erreicht.

2.4 Handlungen, Prinzipien und ein allgemeines Kriterium moralischer Falschheit

Ein zweiter bemerkenswerte Punkt in der Scanlonschen Formulierung ist der Handlungsfokus. Es werden zunächst Gründe für Handlungen ins Auge gefasst. Wichtig, um den Ansatz zu verstehen, ist die implizite handlungsphilosophische Annahme, Handlungen bildeten zusammen mit den ihnen zugehörigen Gründen die zu beurteilende Einheit. Eine Tat kann die gleiche sein, wenn verschiedene Gründe sie stützen, sind es unterschiedliche Handlungen. Handlungen (mitsamt der für sie sprechenden Gründe) werden nicht einzeln, direkt beurteilt, sondern vermittelt durch Prinzipien (zumindest gilt dies für moralisch zu beurteilende Handlungen). Explizit verweist Scanlon darauf, dass „wir“ so gut wie nie „sehen“, dass eine Handlung falsch ist, ohne eine Vorstellung davon zu haben, warum sie falsch ist.[170] Und dieses „warum sie falsch“ ist beruht auf einer Beurteilung der Handlungsgründe durch Prinzipien. Der Begriff des Prinzips wird weit gefasst, als „allgemeine Beurteilungen des Status verschiedener Arten von Gründen für Handlungen“ (199). Das heißt, Prinzipien sind Beurteilungsinstanzen für Gründe, mithin so etwas wie allgemeine Gründe. Diese Prinzipien sind das Analogon zu den Kantischen subjektiven Grundsätzen. Sie kommen, so Scanlon in Abweichung zu Rawls, in indefiniter Anzahl vor (201); sie sind nicht in der Theorie vorzugeben und nicht mechanisch auf Situationen anzuwenden. Prinzipien sind, wie Gründe auch, substanzielle Urteile. Nicht sind Prinzipien vereinzelt zu betrachten, Prinzipien bilden ein Ganzes, sie sind holistisch verfasst, wie Scanlon sagt (214). Prinzipien kommen speziell in M0 ins Spiel, indem die Motivationsunterstellung präzisiert wird: „people who where moved to find principles for the general regulation of behaviour that others, similarly motivated, could not reasonably reject.(4)“ Es geht also um die allgemeine Verhaltensregulierung, und diese findet nach Annahme durch

---

[170] Was mir als empirische These fragwürdig scheint. Autoren, die auf eingeübte Reaktions- oder Gefühlsmuster als Motiven für die Zustimmung oder Ablehnung von Handlungen setzt, werden diesen Punkt gerade bestreiten und mir scheint nicht ganz klar, wie eine empirische Untersuchung der Richtigkeit der einen oder anderen Aussagen überhaupt aussehen könnte.

Prinzipien statt. So formuliert Scanlon ein allgemeines Kriterium moralischer Falschheit („general criterion of wrongness", 11) als Analogon zum kategorischen Imperativ[171]: „An act is wrong if and only if any principle that permitted it would be one that could reasonably be rejected by people with the motivation just described (or, equivalently, if and only if it would be disallowed by any principle that such people could not reasonably reject)."(4) oder in einer anderen Formulierung: „an act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behaviour that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement."(153)
Offenbar vertritt Scanlon, wie Rawls auch, dass Prinzipien der Moral, die selbst begründet sind, Handlungen (mitsamt ihrer Gründe) als richtig oder falsch erweisen. Deshalb ist sowohl von Prinzipien als auch von Handlungen aussagbar, dass sie richtig bzw. falsch sind. Handlungen sind nur indirekt, in Bezug auf Prinzipien, zu beurteilen. Wie bei Rawls auch ist ungeklärt das Verhältnis der vielen Prinzipien der Handlungsbeurteilung zu dem einen Prinzip der moralischen Falschheit (wie es bei Scanlon heißt): Ist es ein hierarchisches Verhältnis oder eines gegenseitiger Stützung oder noch anders?
Ohne weitere Begründung nimmt Scanlon an, dass gerade Handlungen moralisch beurteilt werden („an act"). Nicht wird begründet, warum Gefühle, Einstellungen, Gesetze, Handlungszusammenhänge, Interaktionen, Beziehungen usw. aus der Beurteilung herausfallen. Was genau macht „Handlung" zu der ausschließlich relevanten Größe? Mit einem weiten Begriff von „Handlung" als denjenigen „Expressionen" oder „Äußerungen" moralischer Subjekte, die von diesen verantwortet werden, könnte man Abwehren den Verdacht, dass Scanlon implizit non-kognitivistische Festlegungen vollzieht in Bezug auf Gefühle oder Einstellungen. Eine solche Strategie scheint auch angesichts der Erläuterungen, die Scanlon zum Begriff der Gründe gibt, zu passen (s.u.). Er selbst bezieht zu diesem Problem nicht explizit Stellung. Scanlon erklärt weiterhin nicht den Unterschied, den er macht zwischen Verhalten und Handeln („behaviour" und „action"), sodass unklar ist, wieso in der Formel beides vorkommt. Da er keine explizite

---

[171] Dieses Kriterium wurde von einigen Autoren inzwischen übernommen z. B. von Putnam 2001 und Barry 1996 sowie m.E. auch vom späten Rawls mit seinem Kriterium der Reziprozität (siehe oben).

Handlungstheorie entwirft, bleibt unklar, was damit genau ausgesagt wird. Versteht man Verhalten, wie gewöhnlich, als die Außenseite von Handlungen (nur in einer naturalistischen Handlungstheorie voll explizierbar), dann ist es allerdings m.E. eine nicht triviale Annahme, dass der Gegenstand von M0 gerade auf die „allgemeine Regulierung von Verhalten“ abzielt. Begreift man allgemeine Regulierung im naturalistischen Sinne als eine Koordination von Verhalten, passt es nicht zu der Konzeption von durch Prinzipien angeleiteten Handlungen. Auch ist zu fragen, wie Scanlon meint, dass Handlungen individuiert werden - ein notorisches Problem in der Handlungstheorie -, sodass nicht klar ist, ob einzelne Prinzipien einzelnen Handlungen entsprechen und ob der Schnitt zwischen Einzelhandlungen dann unterschiedliche Prinzipien gerechtfertigt erscheinen lässt.[172]
Es ist aber nicht nur problematisch, dass mit Handlungen nur einige derjenigen Größen fokussiert werden, die moralischen Subjekten zuzurechnen sind. Auch dass explizit Einzelhandlungen, die individuell oder persönlich sind, fokussiert werden, ist ein begründungsbedürftiger Zug. Offensichtlich wird auch von anderen Größen als individuellen Handlungen ausgesagt, dass sie moralisch verwerflich seien, z. B. von Handlungsgewohnheiten, Handlungszusammenhängen, Gesetzen, oder politischen Institutionen. Mithin ist eine der Ursachen des ungeklärten Verhältnisses zwischen ethischer oder moralischer, politischer, sozialer und ökonomischer Bewertung die fehlende Handlungstheorie. Wie jedoch schon angedeutet wurde, wird die Sortierung in Bereiche des Normativen von Scanlon anhand der Sortierung von Gründen vorgenommen. Was fehlt ist die Explizierung der Übersetzung von Gründen in ethisch oder moralisch relevante Größen. In der Architektonik der Theorie von Scanlon hängt diese Übersetzungsschwierigkeit nicht mit dem Herzstück der Theorie, der Qualifizierung von Gründen zusammen.[173]
Was immer es genau mit Handlungen auf sich hat, zu Gründen als

---

[172] Thomas Pogge diskutiert dieses ausführlich in Pogge 2001. Dort versucht er auch, in einer sehr interessanten Diskussion, durch sukzessive Präzisierung des „general cirterium of wrongness“ zu einer plausibleren Formulierung zu gelangen.

[173] In diesem Punkt ist Scanlon sehr nah an Kant. Bekanntlich ist zwischen den Kantinterpretationen die Frage, wie durch den kategorischen Imperativ qualifizierte subjektiven Maximen (Scanlons Gründe) in relevante von Subjekten zu verantwortende Größen zu übersetzen sind, hochgradig strittig. Die Texte geben hier nicht explizit und deutlich eine Antwort vor, so zumindest kann man m.E. plausiblerweise den Streit als begründet deuten.

dem weitesten Bereich des Normativen äußert sich Scanlon ausführlich.

2.5 Gründe

Das Eingangskapitel von „What We Owe To Each Other“ ist mit „Gründe“ überschrieben. Und man könnte denken, darin seien die methodischen Annahmen der Theorie diskutiert. Und das ist auch zum Teil richtig. Zum Teil aber auch nicht, da sich die Überlegungen allgemein auf Gründe beziehen und nicht systematisch verbunden werden mit den Bestimmungen von Werten und Moral. Sodass die Frage, was es für Folgen für das Gesamtprojekt hat, wie die eigene Bestimmung von Gründen sich gegen andere Bestimmungen abgrenzt, nicht in den Blick kommt. Man könnte sich ja fragen: Würde man mit einem anderen Begriff von Gründen zu einer anderen Moraltheorie gelangen, und wenn ja, wie? Aber diese Frage wird von Scanlon implizit zurückgewiesen, indem er behauptet, dass „Gründe“ gar nicht erklärungsbedürftig sind. Es kommt nur darauf an, Gründe zu charakterisieren, nicht sie so oder anders zu erfassen. Gründe werden von Scanlon als etwas begriffen, das weder metaphysische noch ontologische Probleme aufwirft (3). Mithin ist seine Wertetheorie bzw. seine Moraltheorie unabhängig von einer expliziten Theorie über Gründe gedacht. Es reiche, die Konturen unserer alltäglichen Begriffe von Gründen und Rationalität intakt zu lassen. Und das Gründe-Kapitel sei als Beschreibung dieser Konturen aufzufassen. Dieses Verständnis von Gründen als nicht erläuterungsbedürftig wird schon in den zentralen ersten Sätzen gesetzt; sie lauten: “I will take the idea of reason as primitive. Any attempt to explain what it is to be a reason for something seems to me to lead back to the same idea: a consideration that counts in favour of it.“ (17). Ein Grund ist wörtlich übersetzt etwas, das für etwas als stützend zählt, oder, nicht wörtlich übersetzt etwas, das für etwas spricht. Was ist dieses „etwas“, dass für etwas spricht? Scanlons Ausdruck ist „consideration“. Eine Übersetzung könnte sein: „Überlegung“ oder „Betrachtung“ aber auch „Abwägung“. Ein Grund ist also eine Überlegung oder eine Abwägung, die für etwas spricht. Offen ist zunächst, ob Gehalte von Überlegungen (Aussagen bzw. Propositionen) gemeint sind oder die sprachlichen Züge bzw. Redehandlungen (vornehmlich Behauptungen), in denen sie formuliert sind, gemeint sind. Aus den weiteren Erläuterungen wird deutlich, dass Scanlon die zweite Option gar nicht erwägt. Was ist dieses „etwas“, wofür etwas spricht? Scanlons Anliegen ist, eine Theorie der Gründe zu formulieren, die

allgemein ist, die für Handlungen, Überzeugungen und Haltungen (wie Furcht, Bewunderung und Ressentiment) gilt. Wichtig ist ihm aufzuzeigen, dass Gründe für Handlungen nicht besondere Schwierigkeiten (im Vergleich vornehmlich mit Gründen für Überzeugungen) bereiten. Gründe für Handlungen sind so zu verstehen, wie Gründe für andere Größen es sind. Dazu fasst er die Klasse derjenigen Größen, für die Gründe gegeben werden, unter dem Begriff der „urteilssensitiven Haltungen“ (judgment-sensitive attitudes“). Dieser soll zumindest Handlungen, Überzeugungen und die oben genannten Haltungen umfassen. Er schreibt selbst, dies sei eine zirkuläre Bestimmung, genauer, eine harmlos zirkuläre Bestimmung. Das heißt, er nimmt an, dass Gründe Urteile sind. Von Urteilen war allerdings noch gar nicht die Rede, nur von Handlungen, Überzeugungen und Haltungen. Die Annahme ist, dass in Handlungen, Überzeugungen und Haltungen in derselben Weise Urteile eingehen. Und dass die Bestimmung der Klasse der relevanten Größen durch „urteilssensitive Haltungen“ harmlos zirkulär sein soll, ist nur unter der genannten Annahme sinnvoll aussagbar. Es handelt sich also mitnichten um eine begrifflich harmlose Festlegung, sondern um einen dezidiert kognitivistischen Zug.[174] Und nicht nur das, es ist auch ein intellektualistischer Zug, wie man leicht sieht, wenn man pragmatische Ansätze zum Vergleich heranzieht. Denn in diesen Ansätzen sind Haltungen (oder Handlungen) für Gründe konstitutiv, nicht andersherum. Scanlons Erläuterung von „Gründen“ als Urteile und von Handlungen sowie Überzeugungen als Haltungen verschließt von vornherein pragmatistische Optionen der Erläuterung (mit Wittgenstein oder Dewey, oder neuerdings Brandom). Seine These, die Bestimmung urteilssensitiver Haltungen würde auch diejenigen Haltungen festlegen, für die wir verantwortlich sind, ist ebenfalls einem solchen intellektualistischen Zug zuzurechnen. Denn es bedeutet, Verantwortlichkeit wird durch „Möglichkeit zu urteilen“ bestimmt (und nicht andersherum): Verantwortlich zu sein ist eine Frage der Angemessenheit, Gründe zu verlangen (22). Das will hier nicht sagen: Dieser Zug ist falsch. Sondern er ist implizit.

Eine weitere Scanlonsche Festlegung ist: Gründe für etwas sind immer gute Gründe, Gründe, die tatsächlich oder wirklich für dieses etwas sprechen („really count“, wie seine Formulierung lautet). Dies

---

[174] Ein Ansatz der bekanntlich von Kant in der Kritik der reinen Vernunft ausbuchstabiert wurde.

nennt er den *standard-normativen Sinn* (19). Nicht also werden wirksame oder motivierende Gründe – operative Gründe, wie er sie nennt - betrachtet. Wichtig, um Scanlon zu verstehen, ist, den antisubjektivistischen Zug zu beachten, der darin liegt, Gründe als wirklich für etwas sprechend einzuführen. Gründe aus der Sicht desjenigen, für den es Gründe sind, sind nur dann überhaupt Gründe im standard-normativen Sinne, wenn sie wirklich für das sprechen, wofür sie sprechen sollen. Anders gesagt, „wirklich“ meint „objektiv“ im Sinne von: unabhängig davon, was das Subjekt meint, dessen Gründe es sind. Subjekte können sich irren bezüglich ihrer Urteile, mithin ihrer Auffassungen, dass etwas ein Grund ist. Dann aber ist es laut Scanlon nicht als Grund zu zählen. Dieser Punkt mag zunächst erstaunen, weil ja die Sicht des Subjekts zählen soll. Auch können die verbreiteten Dissense über Urteile oder Gründe in der Theorie nicht sichtbar werden: Sie müssen immer als behoben gedacht werden. Wie das gehen soll, ist aber nicht besprochen. Weiterhin ist die Bestimmung von „gutem Grund“ als „wirklichem Grund“ misslich, weil „gut“ ja auch in ethischer oder moralischer Bedeutung gebraucht wird. Es scheint dann nicht mehr möglich, über mehr oder minder gute Gründe je nach ethischer oder moralischer Bewertung reden zu können. Das schließt sowohl ethischen als auch moralischen Dissens bzw. Pluralismus auf der Ebene der Qualifizierung von etwas als Grund aus, sodass dieser auf den spezifischeren Ebenen der Theorie angesiedelt werden muss. Gerade aber im gewöhnlichen Gebrauch scheinen mir Dissense über Gründe häufig zu sein, sodass Scanlons Behauptung, seine Ausführungen zu Gründen seien eine Beschreibung der Praxis der Verwendung von Gründen, prekär wird.

Intellektualistisch habe ich die bisher besprochenen Festlegungen Scanlons genannt; er selbst distanziert sich explizit von einer solchen, die ich als rationalistisch bezeichne (und die man auch intellektualistisch nennen könnte): Urteilssensitive Haltungen entspringen nicht notwendig reflektierten Urteilen, sie können auch spontan entstehen (23). Urteilssensitive Haltungen sind bezogen auf reflektierte Urteile, nicht aber direkt daraus entsprungen. Wie sind sie bezogen? Drei Weisen des Bezugs nennt Scanlon: Erstens wird eine rationale Person typischerweise aufgrund eines reflektierten Urteils, dass eine bestimmte Haltung begründet ist, diese Haltung auch einnehmen. Zweitens wird eine rationale Person typischerweise aufgrund eines reflektierten Urteils, dass eine bestimmte Haltung nicht begründet ist, diese Haltung auch nicht einnehmen. Drittens sind, auch wenn rationale Wesen generell ihre urteilssensitiven Haltungen

unreflektiert ausbilden, doch diese Haltungen beschränkt durch allgemeine Urteile über die Angemessenheit von Gründen. Scanlon setzt reflektierte gegen spontane Urteile, mithin betont er, dass Urteile auch ohne langes Überlegen gefällt werden können. Ein Phänomen, das bekannt scheint, so spricht man ja auch von Vorurteilen, wenn ohne (lange) Überlegung zu einem Ergebnis gekommen wird. Richtig scheint mir der Hinweis: Es spricht nicht gegen die Bestimmung von etwas als Urteil, dass es nicht lange überlegt wurde, wenn die Bestimmung von etwas als Urteil sich auf Überlegung bezieht (wie das bei Scanlon der Fall ist). Nicht aber expliziert Scanlon, wie genau das mit dem „reflektiert“ gemeint ist. Der in der Gegenwartsphilosophie üblich gewordene Verweis auf die Verflochtenheit oder holistische Verfasstheit von Urteilen als Erklärung fehlt genauso wie eine alternative Erklärung.

Es ist Scanlon ein Anliegen, eine weite Auffassung von Rationalität einzusetzen. Eine Auffassung, die nicht unrealistisch postulieren muss, dass rationale Wesen solche sind, die ihre Haltungen stets aufgrund bewusster und reflektierter Urteile einnehmen. Es ist nicht irrational, Haltungen einzunehmen, die auf falschen Urteilen beruhen. So kann unterschieden werden zwischen der Rationalitätszuschreibung und der Zuschreibung von Irrtümern. Dazu gehört ein enger Begriff des Irrationalen. Irrational sind nur diejenigen Haltungen von Personen, die nicht mit ihren eigenen Urteilen kompatibel sind. Auf diese Weise werden die Weichen gelegt, um zu explizieren Unterschiede in Begründungen für moralische, ethische und andere Belange, nicht werden schon pauschal als irrational alle irgendwie negativ bewerteten Gründe qualifiziert. So soll, denke ich, der Raum geöffnet werden für die Unterschiede zwischen schlechten, falschen, unfruchtbaren, irrelevanten usw. Gründe. Allerdings vor dem Hintergrund eines eng bestimmten Begriffs von Gründen überhaupt, als Gründen, die wirkliche Gründe sind.

Gründe also sind Überlegungen die, wenn sie von rationalen Personen anerkannt werden, auch in entsprechende Haltungen (entweder Überzeugungen oder Intentionen zu handeln) überführt werden. Anders gesagt sind Gründe für rationale Wesen von sich aus motivierend. Oben wurde schon darauf hingewiesen, dass Scanlon Gründe dennoch von Wünschen unterscheidet, eine Weichenstellung, die angeblich der Humeschen Theorietradition widerspricht. Dabei ist die Strategie von Scanlon, wie schon geschrieben, nicht eine eigene Theorie (gewissermaßen in Kantischer Tradition) zu begründen. Er behauptet die Alternativlosigkeit, nicht die Richtigkeit oder Wahrheit

seiner Erläuterungen: So, wie er sie erläutert, *sind* Gründe wirklich, - nicht: So sind Gründe richtig aufgefasst. Seine Erläuterungen bilden keine eigens zu begründende Theorie, und die angeblich Humesche Theorie ist nicht als falsch auszuweisen, sie ist, laut Scanlon inadäquat. In meinem Vokabular kann man den Status der Bestimmung von Gründen als epistemisch-naturalistisch ansprechen, weil die verwendete Methode des Zugangs zu Gründen dem Anspruch nach, Gründe unabhängig davon beschreibt, wie und von wem sie beschrieben werden. Die Praxis des Gebrauchs von Gründen wird als nicht zu hinterfragende so-seiende Praxis dargestellt, sodass diese wiederum den Status einer diskurspragmatisch-naturalistischen Autoritätsübertragung zugesprochen werden kann. Dabei ist diese Praxis nicht als soziale Praxis des Nehmens und Gebens von Gründen in den Blick genommen: Wie je ein Individuum sich zu Gründen verhält ist beschrieben, nicht wie sich Individuen durch, mit und über Gründe austauschen.

2.6 Motivation und Wünsche

Die Ausführungen zu Motivationen und Wünschen beinhalten im Wesentlichen phänomenologische Überlegungen (34ff.). Phänomenologische Überlegungen sind solche, die, wie Scanlon sich an dieser Stelle ausdrückt, die Erfahrung von urteilssensitiven Wesen betreffen, die Erfahrung, motiviert zu sein durch etwas oder etwas als Grund anzuerkennen. Diese sind nicht als Begründung oder unabhängige Stützung der Begriffe von Gründen oder Rationalität angeführt. Sie sollen zeigen, dass der Anschein trügt, der es so aussehen lässt: Etwas als Grund anerkennen und durch etwas motiviert sein, sind zwei unterschiedliche Dinge. Offensichtlich ist, Scanlon zufolge, dass der mentale und körperliche Zustand sowie unmittelbare Erfahrungen einen großen Einfluss auf die Anerkennung von Gründen durch denjenigen, dessen Zustand es ist, dessen Erfahrungen es sind, ausübt. Nicht ist sein Ansatz darauf festgelegt, situationsunabhängige Einsichten als bestimmend für die Anerkennung von Gründen anzunehmen, eine Festlegung, die ihm unrealistisch scheint (und typischerweise intellektualistischen Ansätzen zugeschrieben wird). Aber dies zuzugestehen bedeutet nicht, annehmen zu müssen, dass zu der Anerkennung von etwas als Grund etwas Zusätzliches (das man Wunsch nennen könnte) hinzukommen muss (35). Es ist gerade so, dass diese Überlegungen laut Scanlon dafür sprechen, dass nur die Anerkennung von Gründen motivierend ist. Sein Gedanke scheint dabei zu sein: Wenn die Anerkennung von

Gründen situationsabhängig ist, dann braucht nichts Weiteres dazukommen, dann ist zur Übersetzung in Haltungen (für rationale Wesen) kein zusätzlicher Akt zu postulieren.
Es ist aber nicht so, dass er darauf festgelegt ist, zu sagen: Die Anerkennung von etwas als Grund ist schon das Einnehmen einer entsprechenden Haltung (bei rationalen Wesen). Denn Scanlon leugnet nicht Akrasia (Willensschwäche) als Phänomen. Zwischen der Anerkennung von etwas als Grund und dem Einnehmen einer Haltung ist nicht etwas Zusätzliches, aber das Einnehmen einer Haltung ist die Verbindung über die Zeit zwischen der Anerkennung des Grundes und der „Disposition, sich davon überzeugt zu fühlen“ (35). In Bezug auf Überzeugungen entspricht es der von Scanlon für herrschend gehaltenen Auffassung: Ein *rationales* Wesen wird, indem es etwas als Grund für eine Überzeugung anerkennt, zugleich sich auf diese Überzeugung festlegen, mithin ist Akrasia ausgeschlossen. Seine Diagnose ist, dass eine solche Auffassung aber bezogen auf Handlungen untypisch ist (wegen des grassierenden Humeanismus). Gründe für Handlungen werden von Gründen für Überzeugungen schon deshalb geschieden, weil es nur im ersteren Fall Akrasia gebe. Scanlon argumentiert, es sei nicht deshalb falsch, eine Asymmetrie in der Behandlung von Handlungen und Überzeugungen anzunehmen, weil es Akrasia in letzterem Fall nicht gäbe. Was genau meint aber: Verbindung über die Zeit zwischen der Anerkennung des Grundes und der „Disposition, sich davon überzeugt zu fühlen“? Scanlon selbst gibt keine Erläuterungen. Es klingt so, als würde eine Verbindung zwischen kognitiven und affektiven Gehalten angesprochen, wie diese aussehen soll, ist aber nicht expliziert. Klar ist nur, dass die Verbindung nicht durch einen postulierten Wunsch geleistet wird. Was Scanlon ausbuchstabiert, ist der Begriff des Wunsches, der in die inkriminierte These eingeht (37 ff.).
Wünsche sind Scanlon zufolge im Rahmen philosophischer Debatten psychische Zustände, die zwei fundamentale Rollen spielen. Erstens sind sie motivational effektiv: Sie sind diejenige Größe, die uns zum Handeln bewegt. Zweitens sind sie normativ relevant: Dass jemand wirklich einen Grund hat, etwas zu tun im (im standard-normativen Sinne), ist genau dann wahr, wenn dies zu tun die Erfüllung eines Wunsches fördert, den der Handelnde hat. Nicht von Interesse (für seine Abgrenzungsstrategie) ist ein weiter Begriff von Wunsch, ein Begriff, der eingeführt wird als beliebige positive Einstellung oder pro-Einstellung (pro-attitude), die uns zum Handeln bewegt. Denn klar ist, dass eine positive Einstellung uns zum Handeln bewegt. Aber

was diese Einstellung ist, das ist gerade die Frage. Und Scanlon verwendet ein Beispiel, das besonders geeignet scheint, den speziellen Charakter von Wünschen im Unterschied zu beliebigen Pro-Einstellungen herauszustellen, weil keine tiefer gehenden Gründe involviert sind: Durstig zu sein (38). Sein Ergebnis ist: Einen Wunsch haben beinhaltet, die Tendenz zu haben, etwas als gut zu bewerten oder etwas Wünschenswertes an etwas zu sehen. Denn einen Wunsch zu haben ist nicht: Getrieben sein. Dies impliziert nicht die Behauptung, alle Wünsche seien durch vorab gefällte Urteile konstituiert. Das heißt, Wünsche sind eher „Für-gut-Haltungen“ als Impulse, Triebe oder Neigungen: *Weil* man etwas für gut hält, hat man den Wunsch es zu verwirklichen, zu erfüllen, zu bekommen o.ä.. Dabei ist auch hier die Abgrenzung von Scanlon gegen den „Rationalismus“ reflektierter Urteilskonstitution relevant (ohne genau erläutert zu werden). So weit zu seiner Widerlegung der Auffassung, dass Wünsche von Urteilen oder Gründen unabhängig motivierende Größen sind. Nun ist ja, wie oben geschrieben, Scanlons Diagnose, dass Wünsche in der Moralphilosophie zwei Rollen spielen. Die eine ist die gerade besprochene motivationale Rolle. Die andere ist die nun zu thematisierende Rechtfertigungsrolle.

2.7 Rechtfertigung und Gründe

In Bezug auf die Rolle von Wünschen als Motiven zu handeln ist Scanlons Methode die der Rekonstruktion von Erfahrungen Handelnder. Betreffend die Rechtfertigungsrolle verwendet er ein anderes Verfahren: Er nennt es einen Appell an substanzielle Intuitionen (41). Behauptungen über die rechtfertigende Kraft von Gründen sind für Scanlon substanzielle Behauptungen über Gründe. Mithin ist nicht die Auffassung dessen, was als gut oder schlecht gilt, schon in den Rationalitätsbegriff investiert. Und so kommt es m.E. zu der These: Substanzielle Behauptungen über die Gründe, die wir haben, sind nicht durch Theorien zu stützen, sondern nur durch die Intuitionen derer, dessen Gründe sie sind. Wie ist hier „Intuition“ gemeint? Sicherlich nicht als sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung. Aber eine gewisse Unmittelbarkeit der Anmutung soll sicherlich ausgesprochen werden. So verwendet auch Rawls den Begriff: Bestimmte Urteile und Prinzipien bei Rawls und substanzielle Gründe bei Scanlon sind festzuhalten, es sind diejenigen, die uns unverrückbar scheinen, mithilfe derer wir die Theorie testen. Diese werden als Intuitionen bezeichnet, wobei dies m.E. verkürzt gedacht ist. Denn dass bestimmte Urteile, Prinzipien oder Gründe einen tiefen

Sitz in unserem Denken und Urteilen einnehmen, mithin deren Geltung dem Zweifel entzogen scheint, heißt nicht, dass sie uns unmittelbar als richtig anmuten. Die Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung ist insofern adäquat, als auch hier, in gewissen Grenzen Zweifel, für unangebracht gelten. Aber sie ist inadäquat insofern, als diese Urteile, Prinzipien oder Gründe typischerweise im Gegensatz zu sinnlicher Wahrnehmung eine lange und komplizierte Genese haben. Am Beispiel des Versklavungsverbots ist dies klar zu sehen. Denn zwar scheint uns heute dem Zweifel enthoben, dass Sklaverei falsch ist, aber diese Auffassung ist keineswegs eine, die schon zu allen Zeiten und vielleicht auch nicht alle heute teilen. Sie ist deshalb besser eine Einsicht als eine Intuition zu nennen. Substanzielle Bewertungen nicht schon in den Rationalitätsbegriff zu setzen, sondern als Bewertungen sichtbar werden zu lassen, ist ein Zug, der der Transparenz der Theorie förderlich sein kann. Nicht hilfreich aber scheint mir, auf den Begriff der Intuition zurückzugreifen. Auch wenn man nicht Intuition sondern Einsicht o.ä. gebraucht, ist aber auszuweisen die rechtfertigende Kraft von Gründen bzw. warum nicht Wünschen (allein) diese Kraft zukommt. Scanlons Anliegen ist das Widerlegen der von ihm für verbreitet gehaltenen These, dass Gründe für Handlungen nicht nur ihre motivierende, sondern auch ihre rechtfertigende Kraft aus Wünschen beziehen. Nach seiner Diagnose wurde immer wieder versucht zu zeigen, dass es Gründe für Handlungen gibt, die nicht auf Wünschen basieren, insbesondere in Bezug auf moralische und auch prudentielle Anforderungen (42).[175] Denn zu akzeptieren, dass solche Anforderungen durch Wünsche bedingt seien, hätte eine entlastende Funktion für diejenigen, die die Anforderungen verletzen: Sie haben eben die Wünsche nicht. Und diese Möglichkeit der Entlastung ist „klarerweise nicht gegeben“ (42), wie Scanlon betont. Aber diese Strategie scheint ihm nicht fruchtbar. Was er aufzeigen will, ist, dass wir durch Reflexion über die Natur unserer eigenen Gründe zu dem substanziellen Urteil kommen müssen, dass Gründe für Handlungen nicht auf Wünschen basieren (42): *Alle* Gründe für Handlungen, nicht nur bestimmte basieren nicht auf Wünschen. Wünsche sind „so gut wie nie“, wie er schreibt, Gründe für Handlungen (in der von der Standardauffassung beschriebenen Weise) (43). Diese These wird

---

[175] Prudentielle Anforderungen meint hier m.E. Anforderungen des Guten oder des guten Lebens.

anhand der Besprechung von Beispielen erhärtet, Scanlon hatte ja angekündigt, an unsere Intuitionen zu appellieren. Im Einzelnen ist hier nicht von Interesse, dieses Verfahren zu betrachten. Wichtig ist, dass Scanlon eine Revision von Beschreibungen von Handlungssituationen liefert, in der Wünsche als Rechtfertigung fungieren. Wünsche, so die Diagnose, werden in der inkriminierten Auffassung als Startpunkte von Überlegungen angesehen, was sie aber, wie Scanlon meint gezeigt zu haben, nicht sind. Wünsche sind, laut Scanlon, so zu bestimmen, dass sie das Ergebnis positiver Bewertungen oder „Für-gut-Haltungen“ sind, bzw. solche beinhalten, nicht aber selbst begründen (siehe vorangehenden Abschnitt). Diese Betrachtungen laufen also darauf hinaus, zu zeigen, dass mit einer kognitivistischen Auffassung von Wünschen eine plausiblere (realistischere) Rekonstruktion ihrer rechtfertigenden Kraft möglich ist als mit einer nicht-kognitivistischen. Scanlons Beispielbeschreibungen sollen dartun, dass der Anspruch der Wunschtheoretiker (in der Standardauffassung, wie er das nennt) auf plausible oder intuitive Beschreibung anmaßend sind: Im Kern ist die Wunschtheorie durch die theoretische Festlegung auf einen non-kognitivistischen Wunschbegriff, nicht durch plausible Beschreibungen motiviert. Scanlons Anliegen ist zu zeigen, dass wir alle Kognitivisten sind, dass wir alle unsere handlungsrechtfertigenden Gründe nicht so verstehen, wie es die Wunschtheoretiker vorsehen.

Zur zusätzlichen Stützung dieser These führt Scanlon an, dass Wunschtheorien das Verständnis praktischer Überlegungen verzerren (50 ff.). Zwei Punkte führt er aus. Erstens sind Wünsche auf die Realisierung von Zuständen in der Welt (inklusive Zuständen der wünschenden Person) bezogen, sie sind Wünsche, dass etwas der Fall sein soll. Zweitens haben Wünsche ein Gewicht, legen mithin nahe, dass man sie gegeneinander abzuwägen hat. Praktische Überlegungen sind aber nicht so eingeschränkt, so Scanlons Diagnose. Er nennt es nicht, aber man könnte daran denken, dass auch Vollzüge, nicht nur Ergebnisse von Handlungen (was der Fall ist, wenn sie vollzogen wurden), in praktischen Überlegungen eine Rolle spielen. Worauf Scanlon genauer eingeht, ist die Alternative zum Abwägen im Konfliktfall. Wünsche können nur abgewogen werden, so seine Bestimmung. Dies führt zu einer Auffassung von Pro-tanto-Wünschen, also Wünschen, die man affirmiert, soweit sie nicht durch andere Wünsche aufgewogen werden. Auch in letzterem Fall aber behalten sie ihren Status als Wunsch, sie verlieren dabei die ihnen zugesprochene rechtfertigende Kraft nicht. Praktische Überlegungen

aber weisen Scanlon zufolge zuweilen noch eine andere Struktur auf, und diese ist durch Wünsche nicht abzubilden. Es handelt sich darum, dass etwas seine rechtfertigende Kraft völlig einbüßen kann, im Gründeidiom ausgedrückt: Gründe können in Falle ihres Konflikts mit anderen Gründen ihren Status als Grund verlieren. Man sagt, sie seien prima-facie Gründe.

Die Argumentation ist, dass Gründe, wie Wünsche auch, dafür sprechen können, dass etwas der Fall sein soll, dass sie aber so eingeschränkt nicht sind und dass sie einen reichhaltigeren und realistischeren Umgang mit konfligierenden Rechtfertigungsrelationen ermöglichen. Diese setzt, meine ich, sowohl eine ontologische Theorie dessen, was der Fall ist, voraus, als auch eine Theorie über Wunsch- bzw. Gründekonflikte. Zum ersten Punkt: Dass Wünsche immer Wünsche sind, dass etwas der Fall sein soll, kann man akzeptieren, ohne eine eingeschränkte Theorie darüber, was der Fall sein kann, zu vertreten. Dies kann man am Beispiel des Ausschlusses von Handlungsvollzügen sehen: Es ist keine notwendige Festlegung, dass etwas, das sich vollzieht, oder ein Prozess, nicht etwas sein kann, das der Fall ist. Mit einer Prozessontologie wäre dies z. B. möglich. Ich will hier nicht dafür sprechen, eine solche Ontologie anzunehmen, ich will nur herausstellen, dass die Scanlonsche Argumentation auf einer ontologischen Auffassung aufruht, die nicht alternativenlos ist. Zum zweiten Punkt: Mir scheint Scanlons Beschreibung unserer alltäglicher Wünsche unplausibel: Wenn ich mir an einem bestimmten Nachmittag erstens wünsche meinem Kind einen schönen Kindergeburtstag zu gestalten und zweitens wünsche in Ruhe einen Kaffe zu trinken, dann kann es so sein, dass beide Wünsche als solche bestehen bleiben, auch wenn sie unterschiedlich stark ausgeprägt sind, es muss aber nicht so sein, es kann auch sein, dass einer der Wünsche durch den anderen nichtig gemacht wird, verschwindet. Dieses Nichttigmachen ist allerdings nicht der gleiche Prozeß wie im Falle von Gründen: Gründe können, weil sie Geltungskategorien sind, ihren Status als Grund begründet verlieren. Bestimmte Wünsche ändern unter Umstände das Auftreten bestimmter anderer Wünsche in einem unklaren und vielleicht auch nicht kontrollierbaren Prozeß. Das heißt: Das Problem ist eher, dass Wünsche nicht begründet sind, als das sie anders funktionieren wie Gründe. Wie man darüber hinaus an der berühmten Einführung von Wünschen, Wünsche zu haben (Wünschen zweiter Ordnung), durch Frankfurt sehen kann, ist die Struktur der

möglichen praktischen Überlegungen in Wunschtheorien nicht notwendigerweise so eingeschränkt, wie Scanlon annimmt.[176] Frankfurts Wünsche zweiter Ordnung sind solche, die sich auf Wünsche, dass etwas der Fall sein soll, beziehen und diese qualifizieren bzw. sogar nichtig machen können.[177] Auf diese Weise ist die Möglichkeit gegeben, prima-facie Wünsche auszuweisen. Scanlon diskutiert selbst den potenziellen Einwand gegen seine vereinfachte Darstellung der Struktur von Wunschtheorien mithilfe der Frankfurtschen Wünsche zweiter Ordnung. Er kontert ihn damit, dass er in Frage stellt, ob Wünsche zweiter Ordnung wirklich Wünsche sein können, wenn sie die Autorität haben können sollen, die sie haben müssen, um Wünsche erster Ordnung qualifizieren und sogar zuweilen disqualifizieren zu können. Aber diese Antwort setzt voraus, was zu zeigen ist, nämlich, dass Wünsche eine solche Autorität nicht haben können.

Nicht nur aber setzt Scanlon eine ontologische Auffassung dessen, was der Fall sein kann, sowie eine Auffassung davon, wie Wünsche strukturiert sein können, voraus, auch eine Annahme darüber, wie praktische Überlegungen strukturiert sind, wird gemacht, wie die Einführung von prima-facie und pro tanto Vorbehalten zeigt. Hier zeigt sich auch eine tief sitzende Schwierigkeit für die Scanlonsche Theorie: Prima-facie-Vorbehalte sollte es eigentlich gar nicht geben. Gründe wurde als etwas eingeführt, das wirklich für etwas spricht, nicht nur dafür gehalten wird. Prima-facie-Gründe müssten dann Überlegungen sein, die wirklich für etwas sprechen, aber dann doch nicht wirklich für etwas sprechen. Die Entgegnung könnte sein, prima-facie Gründe würden, weil und insofern sie nicht allein stehen, zwar jeweils einzeln wirklich für etwas sprechen, alles in allem aber nicht. Ein Beispiel ist: Ein Grund für Isabell das vor ihr stehende Glas auszutrinken, ist, dass sie sich durstig fühlt, urteilt, ihr Trinken würde da Abhilfe schaffen und ähnliches. Dieser Grund aber sei nur prima-facie, denn wüsste sie, dass das Glas Gift enthält, würde sie, alles in allem, keinen Grund haben es auszutrinken. Das Beispiel zeigt aber schon an, wo das Problem bei dieser Entgegnung liegt: Die Entkräftung von Gründen durch andere Gründe lassen prekär

---

176 Vgl. Frankfurt 1988.

177 Taylor vertieft das Verständnis von Wünschen zweiter Ordnung, indem er zeigt, dass man manche diese Wünsche zu einem Ganzen zusammenfassen kann, das als persönliches Selbstverständnis aufgefasst werden kann, vgl. Taylor 1992.

erscheinen die Bestimmung es handele sich überhaupt bei den übertrumpften Überlegungen um Gründe, die wirklich begründen diese eine bestimmte Handlung. Der Hinweis auf die „komplexe Struktur“ von Gründen, wie Scanlon sie nennt, dass eine Überlegung für eine Überzeugung spricht, typischerweise vor dem Hintergrund anderer Überzeugungen und Prinzipien, die die Relevanz der Überlegung festlegen, ist zwar sicherlich intuitiv, aber als Entlastung von dem Vorwurf des Selbstwiderspruchs nicht ausreichend. Zu explizieren wäre, wie Überzeugungen miteinander zusammenhängen, wie Gründe höherstufig mit anderen Gründen zu einer sinnvollen Argumentation zusammengebracht werden. Erstaunlich ist, dass Scanlon weder auf die in der Gegenwartsphilosophie zentrale Diskussion über die holistische Verfasstheit der Bedeutung von Überzeugungen Bezug nimmt noch auf die ebenfalls viel diskutierte Argumentationstheorie. Dann wäre sichtbar geworden, welche spezifischen Festlegungen darin liegen, die Vernetzung so oder anders zu konzipieren. Auf dem Allgemeinheitsgrad, auf dem Scanlons Diskussion sich abspielt, ist nicht erklärbar, was „wirkliche Gründe“ sind, die auch noch miteinander vernetzt sind. Das Problem der Individuierung von Urteilen und von Gründen aus dem Ganzen der Urteile und Gründe ist zu lösen, wenn der Begriff von Gründen im standard-normativen Sinne expliziert werden soll.

So weit ist aber die Hauptschwierigkeit, wie sie von Wunschtheoretikern typischerweise (insbesondere von Williams) gesehen wird, nicht ausgeräumt. Denn diese vertreten mitunter, wie Scanlon auch, eine intellektualistische Auffassung von Gründen, d.h. Gründe sind Urteile (oder Aussagen), die wirklich andere Urteile (oder Aussagen) stützen (s.o.). Und das bedeutet, die Stützungsrelation ist universal gültig (im Kantischen Sinne von: Für alle gültig), mithin sind keine subjektspezifischen Variationen möglich. Bezogen auf dasjenige, das Handlungen stützt oder rechtfertigt, würde das bedeuten, dass jeder die gleichen Gründe hätte, zu handeln, also jeder gleich handeln müsste. Und dies wird zwar für den Bereich der Moral von einigen Autoren auch zugestanden, aber in anderen Bereichen wird es als hochgradig unrealistisch oder unintuitiv angesehen. Wie befreit sich Scanlon aus dieser von den neo-Humeanern ausgelegten Schlinge, dass man entweder Nicht-Kognitivist in Sachen Handlungsgründe, dafür aber Kognitivist in Punkto Gründe für Überzeugungen sein oder gänzlich unplausible Folgen akzeptieren muss? Sein Versuch, hier einen Weg aufzuzeigen, kann man in seiner Auseinandersetzung mit Bernard Williams

zentralem Beispiel für eine Wunschtheorie (oder einen nicht-kognitivistische Gründeauffassung) finden, dem Beispiel von Owen Wingrave.[178] Einzelheiten beiseitegelassen, die Struktur des Beispiels von Williams ist: Kann man davon sprechen, dass man einen Grund hat, etwas zu tun, unabhängig davon, ob man eine persönliche Motivation (einen Wunsch) hat, es zu tun? Williams Antwort ist bekanntlich negativ, mit der Begründung, die Bejahung der Frage führe zu einer unplausiblen Beschreibung der rechtfertigenden Kraft von Gründen. Scanlons Antwort ist komplizierter. Auch er verneint, dass man Gründe hat, etwas zu tun, das Einen „kalt lässt", (wie die Formulierung von Williams lautet). Das heißt aber nicht, dass man postulieren müsste statt eines Grundes einen Wunsch zur Rechtfertigung. Der Ausweg liegt darin anzunehmen, dass es Dinge im Leben gibt (und dazu gehört, die Wahl eines Berufes), die einen "nicht kalt lassen" dürfen. Nicht weil man keinen entsprechenden Wunsch hat, ist der Grund als Grund entwertet, wie bei Williams, sondern weil er sich auf einen Bereich im Leben bezieht, in dem verschiedene Möglichkeiten bestehen, deren Sinn darin liegt, dass sie von einem Subjekt affirmiert werden. Die These ist also: Es gibt verschiedene Lebenswege, die gut begründet sind (eine militärische Karriere oder eine künstlerische usw.), und für die Auswahl ist eine persönliche Entscheidung oder Stellungnahme vonnöten. Eine Entscheidung oder Stellungnahme, die ermöglicht, dass diejenige, deren Leben es ist, nicht nur ihre Handlungen als begründet, sondern auch ihr Leben, als ihres ansehen kann. Das Thema „gutes Leben" wird von Scanlon ausführlich in seinem zweiten Kapitel behandelt (s.u.). Die Pluralität begründeter Handlungsoptionen wird durch die Annahme eines subjektiven oder persönlichen Lebensentwurfs angenommen.[179] So kann Scanlon in gewisser Weise sich zu den

---

178 Owen Wingrave ist eine Figur in einer gleichnamigen Novelle von Henry James. Er ist der Spross einer Familie mit langer militärischer Tradition und die Frage ist ob er *einen Grund* hat die Offizierslaufbahn einzuschlagen obwohl er persönlich von einer solchen Karriere sich nicht angesprochen fühlt, Scanlon 1998, 48. Siehe auch den Originalartikel Williams 1981a und die Weiterführung Williams 1995.

179 Eine solche Annahme die auch Taylor mit Herder macht, hat komplexe Implikationen (insbesondere kulturhistorische) in Bezug auf eine Theorie der Subjektivität, die aber Scanlon nicht thematisiert. Es ist noch nicht einmal klar, dass er dieser Annahme überhaupt als solche sich bewusst ist. Vgl. Taylor 1992 und Taylor 1989 für eine Besprechung besagter Implikationen.

Internalisten zählen, also zu den Philosophen, die Gründe für Handlungen als subjektiv variabel ansehen, weil sie auf bestimmte Spezifika von Subjekten bezogen sind, ohne sich der Wunschtheorie anzuschließen.[180]

Rekapitulieren wir kurz den Stand der Argumentation (so weit von mir erfasst): Scanlon vertritt, dass Gründe wirklich stützende Urteile für Handlungen sind, mithin das, was ich einen intellektualistischen Kognitivismus genannt habe. Zusätzlich postuliert er einen Lebensbereich, in welchem es verschiedene gut begründete Handlungsoptionen gibt und in welchem es darauf ankommt, selbst sich für eine der Optionen zu entscheiden. In diesem Lebensbereich sind Gründe schlechthin und Gründe für Subjekte zu unterscheiden: Gründe schlechthin rechtfertigen verschiedene Handlungen, die nicht alle zugleich realisierbar sind, Gründe für Subjekte sind diejenigen rechtfertigenden Gründe, die sich auf Handlungen beziehen, die in das Leben passen, das vom Subjekt als Seines bejaht wird.[181] Um Gründe sein zu können, müssen diese Gründe wirkliche Stützungsrelationen etablieren, mithin sind Illusionen als Für-gut-Haltungen oder Für-wahr-Haltungen ausweisbar. Mit der Frage, wie die Bejahung eines bestimmten Lebens gefasst werden muss (ob durch Gründe im standard-normativen Sinne oder nicht), sind wir an das Kapitel über das Gute und die Werte verwiesen.

Die These, dass allein Gründe handlungsrechtfertigend sind, hat eine grundlegende Bedeutung für den Aufbau der Theorie. Denn sie bedeutet, die Sortierung in verschiedene Arten und Weisen, wie Handlungen zu rechtfertigen sind, gibt keine unabhängige Bestimmung der Unterscheidung normativer Bereiche (in einen moralischen und einen des guten Lebens und andere) ab. Was dazu führt, dass die Schwierigkeit, normative Bereiche abzugrenzen, in Scanlons Ansatz eine substanzielle ist, wie oben schon geschrieben.

2.8 Werte und gute Gründe

Vorab eine terminologische Klärung: Scanlon geht davon aus, dass „das Gute“ in gegenwärtigen Debatten ein enger Begriff ist, der es nur

---

180 Ein anderer Ausweg aus der Schlinge liegt in der Aufgabe der intellektualistischen Gründeauffassung, eine Alternative die von Scanlon nicht expliziert wird. Diesen Weg geht Habermas, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird.

181 Diese Unterscheidung ist mit derjenigen von Nagel zwischen akteurneutralen und akteurrelativen Gründen analog. Vgl. Nagel 1986, 152-153.

mit Gründen, wie wir wollen, dass die Welt sein soll, zu tun hat. Er schlägt vor, eher von Werten zu sprechen, um anzudeuten, dass es nicht nur darum geht, wie die Welt am besten wäre. Sein Punkt ist, dass Werte (und auch das Gute, wohlverstanden) nicht nur aus teleologischer Sicht zu betrachten sind, wobei er unter teleologisch die Auffassung begreift, dass „die basalen Träger von Werten Zustände der Welt oder (...) Weisen, wie die Welt sich entwickeln könnte“ sind (79). Teleologische Sichtweisen können unterschiedlich ausbuchstabiert werden, z. B. hedonistisch (der Wert dessen, was der Fall ist, wird durch die in ihm enthaltene Lust qualifiziert) aber Scanlons Anliegen ist, sie in allen Versionen als Verkürzung auszuweisen. Nicht soll gezeigt werden, dass eine teleologische Sicht immer fehlgeht, nur dass sie nicht ausschließlich verwendet werden darf, um zu explizieren, was Werte sind. Dass nur Wert hat, was der Fall sein kann, ist seiner Ansicht nach eine Verkürzung oder Reduktion. D.h., er muss zeigen, was dabei verloren geht, wenn Werte ausschließlich teleologisch konzipiert werden.

Er geht dabei - ohne Begründung - davon aus, dass die teleologische These - wertvoll ist nur, was der Fall ist – äquivalent ist mit der These, etwas sei intrinsisch wertvoll bedeute, es sei „zu befördern“ („to be promoted“) (80). Im vorangehenden Abschnitt habe ich darauf hingewiesen, dass eine ontologische These darüber eingeht, was es bedeutet, dass etwas der Fall ist, wenn es explizit statisch d.h. nicht-prozessual aufgefasst wird. Im Kontext von Werten hat diese Annahme die Bedeutung: Nur auf das Vollbrachte kommt es an, das Vollbringen als Prozess, als wie und warum des Vollbrachten, ist im Ergebnis ausgelöscht. Es gibt keinen Unterschied zwischen einem (gleichintensiv) schmerzenden Arm wegen eines versehentlichen und eines absichtlichen Stoßes. Mit Scanlon denke ich, dass eine Ethik, die auf solchen ergebnisorientierten Größen aufbaut, unattraktiv ist. Aber ich denke nicht, dass es an der teleologischen Sicht liegt. Sondern an der Ontologie (oder genauer: an der teleologischen Sicht mit festgelegter Ontologie). Aber dies ist inhaltlich ein marginaler Punkt. Methodisch nicht, denn Scanlons Philosophie- oder Theorievermeidungsstrategie steht darin in Frage. Und damit zusammenhängend seine weitergehende Behauptung, dass eine solche Ethik nicht nur unattraktiv, sondern unrealistisch ist.

Was sind nun Scanlons Beispiele für nicht teleologische Wertkonstitution? Eine Liste derjenigen Dinge, die in der philosophischen Tradition als intrinsisch wertvoll ausgezeichnet wurde, ist unserem Autor zufolge kurz. Sie umfasst: „Bestimmte

Bewusstseinszustände; persönliche Beziehungen; intellektuelle, künstlerische und moralische Vortrefflichkeit; Wissen; und das menschliche Leben selbst“ (87). Er bespricht ausführlich den zweiten und vierten Eintrage auf der Liste in Bezug auf das, was es bedeutet, sie als Werte aufzufassen (88ff.). Die Struktur seiner Argumentation ist: Dass etwas für wertvoll gehalten wird, hat nicht immer damit etwas zu tun, dass es besser ist, wenn es vollbracht oder realisiert ist (von welchem Standpunkt auch immer). Aus der Sicht dessen, der etwas für wertvoll hält, ist es eine Verzerrung, dass er es für besser hält, wenn und dass es *ist*. Die Gründe, die jemand akzeptiert, der Freundschaft schätzt, sind Gründe zu tun, was einen guten Freund ausmacht: Loyal sein, Interessen des anderen wichtig nehmen, Zeit zusammen verbringen usw. Das etwas wertvoll ist, sollte, so das Fazit von Scanlon, so aufgefasst werden, dass die Gründe, die akzeptiert, wer es für wertvoll hält, gute Gründe sind. Das heißt - wenig überraschend - vertritt Scanlon einen Kognitivismus in Bezug auf Werte, wie schon in Bezug auf Gründe zu Handeln allgemein. Und wieder beruht die Plausibilisierung auf einem Appell an Intuitionen bezüglich der Beschreibung alltäglicher Situationen. Dabei ist die Bemühung zentral, nicht nur, dass etwas ist, wie es ist, sondern warum es so ist, als intuitiv aufzuweisen. Explizit sagt Scanlon, dass seine Ausführungen nicht den Status einer Theorie der Werte haben (96). Was etwas darüber sagt, wie er „Theorie“ auffasst. Nämlich anspruchsvoll. Wie oben herausgestellt, ist eine Theorie Scanlon zufolge auf eine einheitliche Motivationsbasis angewiesen. Eine solche wird in seinen Bemerkungen zu Werten gerade negiert. Der Aufweis der in einer teleologischen Sicht liegenden verkürzten Sicht auf dasjenige, was Werte sind, ist nur eine der als voneinander unabhängig gedachten Festlegungen seines Ansatzes. Die zweite Festlegung bezieht sich auf den Status von Werten als potenziellen Lieferanten von Gründen. Auch hier vertritt Scanlon, dass Werte, wie Wünsche, nicht selbst Gründe liefern. Etwas als wertvoll anzusehen bedeutet, Gründe zu haben, es in bestimmter Weise zu behandeln (96). D.h, nicht Werte machen Gründe zu Gründen, sondern Gründe Werte zu Werten. Der von ihm vertretene Ansatz – den er einen „buck-passing-account“ nennt -, sieht er als in zweierlei Weise durch Intuitionen gestützt. Die Erste ist, dass die Praxis der Begründung von Handlungen, die Wertschätzung ausdrücken, nicht auf Werte rekurriert und dieses Rekurses auch nicht bedarf. Die Zweite liegt darin, dass Gründe, die Werte zu Werten machen, ganz unterschiedlicher Art sein können, nicht auf einen Nenner gebracht

werden können. In diesem Sinne hält er eine systematische und einheitliche Theorie der Werte für „sehr unwahrscheinlich“: Denn es müsste nicht nur gewusst werden, wie wertvoll etwas ist, sondern auch, wie man es wertzuschätzen hat, also welche Einstellungen und Handlungen diese Wertschätzung ausdrücken (99).

Das bekannte Dilemma, etwas sei entweder wertvoll, weil es gewünscht würde, oder gewünscht, weil es wertvoll sei, wird von ihm transformiert in ein anderes: Entweder gibt es Gründe, etwas wertzuschätzen, weil es wertvoll ist, oder etwas ist wertvoll, weil es Gründe gibt, es wertzuschätzen. Und seine Antwort favorisiert, wie herausgestellt wurde, letztere Alternative. So kann man auch besser verstehen, warum er schreibt, Werte sei ein spezifischerer normativer Bereich als Gründe. Es ist derjenige Bereich der Gründe, die dafür sprechen, etwas für wertvoll zu halten, bzw. der Gründe für wertschätzende Handlungen.

Ein Problem ist, nicht-teleologisch zu explizieren, was das Spezifische wertschätzender Handlungen ist. Sind alle möglichen begründeten Handlungen wertschätzend und diese auch nicht einheitlich zu fassen, dann wird der Wertbegriff überflüssig. Bestenfalls. Scanlon zeigt ja, dass mit dem Wertbegriff verdeckt wird, die kognitivistische Verfasstheit von Handlungsgründen. Auch die von ihm angegebene Liste derjenigen Werte, die traditionell akzeptiert sind, heranzuziehen, um Werte als spezifischen Bereich von Gründen zu bestimmen, scheint mir nicht erhellend. Denn sie beinhaltet eher Wertobjekte als Handlungen, die Wertschätzung ausdrücken. Wären die Listeneinträge Tätigkeiten, wie man es z. B. mit Verweis auf Aristoteles hätte annehmen können: Tätigkeiten, die Lust erzeugen (und Unlust vermeiden), politische Tätigkeiten und Kontemplation, wäre eine Abgrenzung gegen nicht-wertschätzende und trotzdem begründete Handlungen möglich. Nicht wertschätzende Handlungen wären dann z. B. solche, die dem Erhalt des bloßen Lebens dienen.

Es wäre auch möglich die Konturen des Wertbegriffs zu schärfen durch Überlegungen zur Strukturierung von Handlungen in Handlungszusammenhängen. „Werte“ könnte derjenige Begriff sein, der bestimmte Gründe für Handlungen zu einem bestimmten Bereich bündelt: zu politischen und moralischen Zusammenhängen etwa. So aber wird im Text nicht verfahren. Die Frage ist also, warum seine Argumentation bezüglich des verfälschenden Sinns des traditionellen Wertbegriffs nicht das gleiche Ergebnis zeitigt wie seine analog angelegte Argumentation bezüglich des verfälschenden Sinns des traditionellen Wunsch- bzw. Motivbegriffs. D.h., das Resultat müsste

sein: „Werte“ ist ein für sich genommen sinnloser Begriff und gänzlich durch Gründe für Handlungen zu ersetzen.
Die Schwierigkeit, überhaupt einen klaren Begriff von Werten zu bestimmen, scheint mir auch nicht gelöst in Scanlons Behandlung eines bestimmten Wertes, der für kontraktualistische Moralauffassungen zentral ist: individuelles Wohlsein („well-being“). Die moralphilosophische These, dass Wohlsein derjenige einzige Wert sein soll, der in der Moral zu berücksichtigen ist, ist laut unserem Autor einer der verhängnisvollen Fehler der herrschenden Auffassung. Die Argumentationsstrategie zugunsten dieser These beruht auf der Übertragung der Überlegungen zu Werten allgemein auf Wohlsein. Und die Vagheit des positiv explizierten Wertbegriffs überträgt sich auch auf diesen spezifischeren Bereich.

2.9 Wohlsein und gute Gründe

Scanlon unterscheidet drei Rollen, die Wohlsein in Standardauffassungen zugleich spielen, soll (108): Wohlsein bildet erstens eine wichtige Basis für individuell rationale Entscheidungen - zumindest für solche, die nur rationale Entscheider selbst betreffen; zweitens ist Wohlsein dasjenige, was ein besorgter Wohltäter Gründe hat zu unterstützen und drittens bildet Wohlsein die Basis, auf der individuelle Interessen in moralischen Argumenten berücksichtigt werden. Es gibt, so möchte Scanlon zeigen, keinen Begriff von Wohlsein, der alle drei Rollen zugleich erfüllen kann. Wir verfügen zwar über einen groben Begriff von individuellem Wohlsein und wir können auch grobe Vergleiche anstellen darüber, was ein Leben besser macht aus der Sicht der Person, deren Leben es ist. Aber dieser Begriff von Wohlsein spielt, wie Scanlon im Anschluss an die Überlegungen zu Werten allgemein meint, kaum eine Rolle im Denken dieser Person (109). Aus der Sicht eines Wohltäters ist der Begriff des Wohlseins schon eher relevant, so Scanlon, aber wichtiger als Wohlsein sei, wie gut gestellt („how well-off“) jemand sei. Dies betrifft den Teil seines Wohlseins, der ihm geschuldet wird. Die Kriterien von Rawls oder Sen zeigen es seiner Meinung nach besonders gut: Sie messen nur die Aspekte eines Lebens, die in der Verantwortung der institutionellen Grundstruktur der Gesellschaft liegen (110). Alle diese Begriffe sind auf jeden Fall moralische Begriffe und taugen deshalb nicht zu einer nicht-moralischen Fundierung von Moral (110).
Dass Wohlsein nicht als unabhängiger Gründe-Lieferant taugt, egal aus welcher Perspektive, ist ein Punkt, der aus dem gerade

besprochenen „buck-passing-account“ der Werte folgt. Für den Scanlon aber speziell argumentiert, indem er die Rolle aus der Ersten- und der Dritten-Personen-Perspektive in Bezug auf das Thema Wohlsein gesondert betrachtet – ganz nach der intuitiven Methode verfahrend, die oben erläutert wurde. Drei Theorien konkurrieren nach Scanlon darum, den Inhalt dessen, was Wohlsein oder „was ein Leben besser macht“ zu füllen: Erfahrungsqualitätstheorien („experiential theories“), Wunschtheorien und Objektive-Liste-Theorien oder substantielle Theorien des Guten (113).[182] Gegen erstere Theorie spricht nach Scanlon, dass falsche Freunde zu haben als Minderung des Wohlseins zählen müsste, es nach dieser Theorie aber nicht täte. Gegen die zweite Theorie spricht, dass „unqualifizierte Wünsche“ zu breit ist und dass die Qualifizierung der Wünsche als „informed“ oder „rational“[183] nicht alle kontraintuitiven Fälle ausschließt: Man wünscht sich so vieles, aber nicht alles davon will man auch wirklich realisieren. Scanlon schlägt, ähnlich wie Rawls, vor, die Wunschtheorien im Sinne der Erfüllung der eigenen rationalen Zwecke („success in one´s rational aims“) umzudeuten. Dies ermögliche, die Intuitionen, die für die Wunschtheorie sprächen, einzuholen, dabei aber die meisten Gegenargumente zu kontern. Aber auch dann seien einige Erfahrungszustände zusätzlich zu beachten, die durch dieses Verständnis nicht erfasst werden könnten. Der Unterschied zwischen Zwecken und bloßen Wünschen sei, dass die Zwecke eben jene Wünsche seien, die über die Gründe hinaus, die sie als Wünsche begründen, wirklich verfolgt würden. Die Tatsache, dass man sie verfolgt, komme hinzu zu den Gründen, die man dafür hat, sie für erstrebenswert zu halten. Er scheint davon auszugehen, dass Wünschen, die wirklich verfolgt werden, durch die Verfolgung selbst eine größere Relevanz zukommt: Verfolgt man nun einmal diesen einen Zweck, dann ist ein Erfolg von größerer Wichtigkeit als die Realisierung eines anderen Wunsches (bei gleich guten Gründen für die zur Debatte stehenden Wünsche). Diesen Zug kann man in Zusammenhang bringen mit der Festlegung von Scanlon auf eine bejahenden Stellungnahme, die Lebensentwürfe, seiner Meinung nach, charakterisiert. Zwecke wären dann diejenigen begründeten Wertschätzungen oder begründeten Wünsche, die aufgrund einer Bejahung für das eigene Leben ausgewählt werden.

---

182 Standard ist die Ausarbeitung von Parfit, vgl. Parfit 1984.

183 Wie bei Griffin 1986.

Dies scheint mir aber nur einen Aspekt der Qualifizierung von Wünschen zu treffen: Wünsche zweiter oder höherer Ordnung anzunehmen, macht die Lage komplizierter.[184] Unterschiedlichen Qualitäten von Wünschen kann auch durch die Scanlonsche Variante der Wunschtheorie nicht Rechnung getragen werden.

Wie auch immer man die Theorie des Erfolgs in rationalen Zwecken bewertet, Scanlon behauptet nicht, sie sei die eine einheitsstiftende Theorie, die alle Aspekte des „Wohlseins" abdecken könnte, vielmehr bezweifelt er überhaupt, dass es eine solche einheitliche Theorie geben könnte (125). Wie oben herausgestellt, liegt das an seinem Theoriebegriff, dem zufolge Theorien einheitliche Gegenstände aufweisen müssen, etwas das Scanlon gerade für Werte allgemein und für Wohlsein speziell bestreitet. Dies sei aber auch keine Katastrophe, denn zur Führung eines Lebens sei eine solche Theorie auch gar nicht nötig (126 f.). Wohlsein ist gemäß Scanlon ein inklusives Gut („inclusive good") d.h. ein Gut, das durch gute Dinge ausgemacht wird und nicht selbst andere Dinge gut macht (127). Das Konzept des Wohlseins selbst spielt, wenn überhaupt, nur eine geringe Rolle in der Lebensführung von Personen. Relevant sind nur die es ausmachenden wertgeschätzten Dinge, nicht aber das Wohlsein. Es hat sogar verzerrende Wirkung, den Begriff des Wohlseins zur Beurteilung der eigenen Lebensqualität heranzuziehen. Denn da Wohlsein einen Zustand impliziert, der herbeizuführen ist, werden tendenziell alle Werte teleologisch gefasst, was Scanlon für reduktionistisch hält (s.o.). Darüber hinaus werden alle persönlichen Ziele in egoistische transformiert, denn „gut für mich" wird einseitig im Sinne von „von Vorteil für mich" und nicht im weiteren Sinne von „gut aus meiner Perspektive" verstanden (133). Diese Argumentation ist allerdings für einen phänomenologischen Ansatz zumindest gefährlich, weil die Sicht desjenigen, um den es geht, als korrekturbedürftig betrachtet wird, soweit sie von derjenigen, die der Theoretiker favorisiert, abweicht. Ein weiteres phänomenologisches Argument ist, dass aus der Perspektive einer Person gesehen moralische Werte eine zentrale Rolle spielen, sodass ein nicht-moralischer Begriff von Wohlsein nicht als hilfreich gilt: Die Auszeichnung von Zielen und Zwecken, die es Wert sind, verfolgt zu werden, ist ohne explizit moralische Überlegungen nicht sinnvoll möglich (136). Dieses Argument beruht auf der These, dass Personen zumindest meistens auch moralische

---

[184] Mit Frankfurt 1988.

Gründe berücksichtigen, eine These, die, um das wenigste zu sagen, strittig ist: Die Humeaner gehen gerade davon aus, dass eigeninteressierte Motive normalerweise das Handeln anleiten. Dieser Punkt soll hier zeigen, inwiefern die Methode von Scanlon Schwierigkeiten bereitet, nicht kundtun, dass die Scanlonsche These unplausibel ist.

Aus der Sicht einer Wohltäterin entfallen diese Einwände, denn sie ist ja gerade daran interessiert, das zu unterstützen, was gut für den Umsorgten ist, im engen Sinne. Aus der Dritten-Person-Perspektive einer Wohltäterin zählen nur Gründe für Handlungen oder Dinge, die dem Umsorgten direkt nützen oder zumindest in einer speziellen Beziehung zu ihm stehen: z. B. den Personen nützen, die er liebt (134). Diese Perspektive aber ist nicht die moralische.

Ein wichtiger Ertrag dieser Überlegungen liegt in der herausgestellten Differenz zwischen Werten oder das Gute - wie ich weiterhin sagen möchte, weil ich die Einschränkung auf teleologische Explizierungen nicht für unumgänglich halte - und zu erreichenden, zu realisierenden oder zu habenden Größen, in einem nicht-Scanlonschen Vokabular: Gütern. Das Gute kann aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden, immer aber wird es durch Gründe im standard-normativen Sinne ausgemacht, etwas wertzuschätzen. Güter ist der Begriff für Größen, die von den Gründe, sie wertzuschätzen abgeschnittenen sind, es ist der Begriff für Größen, an dem nicht mehr sichtbar ist, warum sie wertgeschätzt werden.

2.10 Moralische oder nicht-moralische Bestimmung des Guten

Für eine Theorie der Moral wurde die Notwendigkeit einer nicht-moralischen Konzeption von Wohlsein behauptet. Scanlon unterscheidet drei Weisen, in denen ein nicht-moralisch verstandenes Wohlsein in eine Moraltheorie eingehen kann (137), nämlich: Erstens als Inhalt moralischer Forderungen, zweitens als Rechtfertigung moralischer Prinzipien, und drittens als Antwort auf die Frage „warum moralisch sein?“. Für die erste und zweite Weise bedarf es eines Begriffs des Wohlseins, der quantitative Vergleiche zwischen Personen möglich macht, für die zweite und dritte eines Begriffs, der für das Wohlsein für Individuen wichtig, aber unabhängig von Moral ist (sonst droht Zirkularität).

Bezüglich des Wohlseins als dem Inhalt moralischer Forderungen denkt Scanlon, dass es im Wesentlichen in Theorien der Gerechtigkeit von Relevanz sein könnte, wenn nämlich basale gesellschaftliche

Institutionen bewertet werden (wie bei Rawls). Dort ist die Frage zentral, wie „gut gestellt“ Individuen unter verschiedenen institutionellen Regelungen sind. Allerdings ist Scanlon der Ansicht, dass der für diese Theorien der Gerechtigkeit benötigte Begriff des Wohlseins nicht mit der des individuellen Wohlseins in eins fällt. Entweder ist der zentral verwendete Begriff weiter gefasst, wie bei den Nutzenfunktionen, die in Theorien sozialer Wahl vorkommen, oder enger, wie bei den Grundgütern von Rawls oder den Befähigungen (Capabilities) von Sen (138-139). Diese Begriffe sind Scanlon zufolge durch die moralische Fragestellung, der sie entsprechen, geprägt: der Begriff der Nutzenfunktion durch die moralische Berücksichtigung individueller Präferenzen, die Begriffe der Grundgüter sowie der Befähigungen durch die Abgrenzung von Aspekten individueller Situationen, die in die Verantwortung sozialer Institutionen fallen, und derjenigen Aspekte, die individuell zu verantworten sind. Rawls und Sen gestehen dies allerdings auch zu (Rawls auf jeden Fall seit der Absage an die Theorie rationaler Wahl als Rahmentheorie für seine Theorie der Gerechtigkeit), bei den Vertretern von Theorien rationaler Wahl ist dies nicht immer der Fall. Scanlon argumentiert, dass weitere moralphilosophische Theorien, in denen Wohlsein als Inhalt auftreten könnte, wie in der inhaltlichen Füllung der Pflicht zur Wohlfahrt, ebenfalls durch moralische Überlegungen geprägt sein müssten.

Die zweite Strategie, nicht zur inhaltlichen Ausgestaltung moralischer Forderungen auf einen nicht moralischen Begriff des Wohlseins zurückzugreifen, sondern zu ihrer Begründung nimmt Scanlon schon ernster, da sie mit seiner Strategie verwandt ist: Irgendwoher müssen ja die substanziellen Gründe kommen, die die vernünftige Zurückweisbarkeit operationalisieren (140 f.). Für Scanlon ist die Ausschließlichkeit, mit der Wohlsein als Fokus der Begründung dient, problematisch. Auch ist nach seiner Auffassung der Begriff von Wohlsein, der eine Begründungsfunktion übernimmt, ethisch-normativ. Denn die Zwecke, deren erfolgreiche Verfolgung Wohlsein ausmachen, müssen spezifiziert werden, und dies sei ohne moralische Überlegungen nicht möglich. Was genau mit „moralischen Überlegungen“ aber gemeint sein kann in einem Kontext, in dem es um die Frage geht, was Moral ist und was etwas anderes ist, ist nicht ganz klar.

Auf die Frage nach der Gerechtigkeit sozialer Institutionen bezogen sieht er die Setzung der Unterscheidung derjenigen Zwecke, deren Verfolgung in der je individuellen Verantwortung liegt, und

derjenigen, deren Verfolgung in der (Mit)Verantwortung sozialer Institutionen liegt, im Rekurs auf Wohlsein als Begründung impliziert (dies bedeutet, anders als bei Rawls wird diese Unterscheidung schon investiert und nicht erst durch die Theorie begründet). Es sei zwar (in einem schlechten Sinne) zirkulär, das Moralprinzip vorauszusetzen, das man begründen will, aber nicht in einem schlechten Sinne zirkulär, überhaupt auf moralische Begriffe zurückzugreifen (141).
Bezogen auf die oben als Dritte genannte Strategie, ist Scanlons These, dass ein nicht-moralischer Begriff des Guten keine Antwort auf die Frage „why be moral?“ liefern *kann*. Weil dies dem Sinn von Moral widersprechen würde. Aus der Ersten-Personen-Perspektive gibt nach Scanlon ein Begriff von Wohlsein zwar eine mögliche, aber nicht die einzig denkbare Antwort (141). Gerade hier hätte er noch einmal sein Argument einbringen können, dass offensichtlich moralische Werte das Leben sehr vieler Menschen organisieren und diese also eine Antwort auf der ausschließlichen Basis ihres individuellen Wohlseins auch aus der Ersten-Personen-Perspektive ablehnen würden.
Fazit: Eine Theorie des Guten und der Werte, die diese Begriffe als Begründungsbasis für eine Theorie der Moral bereitstellen könnte, gibt es laut Scanlon nicht. Damit ist auch gesagt, dass die Behauptung der Unmöglichkeit einer Theorie des Guten, ob nun normativ oder nicht, allein nicht stichhaltig ist, ja vielleicht so abstrakt ausgesagt gar keinen Sinn macht. Eine Theorie des Guten muss, wie jede Theorie, so die pragmatische Einsicht, die man m.E. Scanlon unterstellen kann, in einem Erklärungs- und Rechtfertigungskontext stehen. Wenn man aber eine solche Theorie in den Kontext einer Theorie der Moral (oder eines Teiles der Moral) stellt, so sind die Anforderungen so heterogen, dass keine einheitliche Theorie des Guten entwickelt werden kann. Es gibt nicht „das eine Gute“. Gegen Rawls wendet Scanlon sich damit auch *gegen eine geschlossene Komplementaritätsthese vom Guten und (Ge)Rechten*. Moral oder Normativität als Inbegriff aller normativen Urteile oder Werte, für die der Anspruch auf Richtigkeit erhoben wird, besteht nicht ausschließlich aus dem Guten und dem Gerechten. Denn „das Gute“ ist nicht als einheitlicher normativer Bereich explizierbar. Die prominente Debatte um die Vorrangfrage beruht, laut Scanlon, folglich auf einem engen und letztlich falschen Verständnis dessen, was das Gute im Leben von Menschen ist. Ob Scanlon durch sein offenes Modell wichtige Gehalte dieser Debatte verabschiedet, die er selbst nicht beantworten kann, wird unten verfolgt (Abschnitt 2.12).

2.11 Die Sollgeltung moralischer Urteile basiert auf substanziellen Gründen

Wie einleitend herausgestellt, betrachtet Scanlon M0, also den Teil der Moral, der umfasst „was wir einander schulden“, als einen spezifischen Teil aus dem Spektrum von Werten, die wiederum als Teilmenge der Gründe für Handlungen begriffen werden. Und erwähnt wurde, dass M0 als Teilbereich bestimmt ist, durch eine eigene Art der Überlegung und eine eigene Art der Motivation. Dabei die Lehre aus dem Gründekapitel sein sollte, dass Motivation kognitivistisch aufzufassen ist. Motiviert zu sein, eine Handlung zu vollziehen, bedeutet, die Gründe, die dafür sprechen, zu akzeptieren - und zwar Gründe die wirklich das stützen, was sie stützen sollen (Gründe im standard-normativen Sinne). Die Frage „warum moralisch sein?“ kann „nicht immer“, wie Scanlon sagt, beantwortet werden. Auch wenn sie beantwortet werden kann, dann jedenfalls nicht durch Rekurs auf nicht-moralische Gründe, denn das wäre die falsche Sorte von Gründen. Jemand, der aus nicht-moralischen Gründen Handlungen vollzieht, die moralisch sind, handelt nicht moralisch; zu den Handlungen gehören die Gründe dazu, so weit steht Scanlon in der Kantischen und auch der tugendethischen Tradition. Bedeutet das, moralisch motiviert zu sein ist ein kontingentes Faktum (das zutrifft oder auch nicht)? Wenig erstaunlich ist hier die Antwort negativ, so weit ist Scanlon Kantianer. Moralische Handlungen *sollen* vollzogen werden. Die Explizierung der spezifischen Motivation im Bereich M0 ist gleichbedeutend mit der Explizierung der Sollgeltung moralischer Urteile (betreffend den Teil der Moral M0), da ja, wie oben herausgestellt, Scanlon Motivation, bei rationalen Wesen, als effektive Übersetzung eigener Einsichten in handlungswirksame Haltungen betrachtet. Die motivationale Kraft moralischer Gründe im Unterschied zu anderen Gründen zu erklären, ist gleichbedeutend damit ihre Sollgeltung zu erklären. Seine Strategie um eine solche Erklärung zu liefern ist derjenigen analog, die er angewendet hat um die normative Struktur von Gründen überhaupt zu erweisen (siehe sein Kapitel über Gründe sowie die Abschnitte 2.5-2.7 in diesem Text). Es ist eine phänomenologische Strategie, die die Praxis des Gebrauchs morlaishcer Gründe zu rekonstruieren trachtet, analog zur Rekonstruktion der Praxis des Gebrauchs von Gründen überhaupt.

Scanlon unterscheidet formale und substanzielle Ansätze moralischer Motivation: Formal sei eine Erklärungsstrategie moralischer Motivation, wenn sie (so weit wie möglich) ohne Rekurs auf

bestimmte Werte auskomme; substanziell sei hingegen eine Strategie, die die motivationale Kraft moralischer Urteile in bestimmten Werten gegründet sieht (150). Kant und Habermas seien Beispiele für Erstere und MacIntyre für letztere Strategie (150). Scanlon selbst lehnt die formale Strategie ab, da sie dazu führe, moralisches Fehlverhalten an kognitive Widersprüche oder Inkohärenzen zu assimilieren. Im Rahmen des formalen Ansatzes wird, so seine Argumentation, die Sollgeltung moralischer Urteile in Rationalitätsanforderungen übersetzt, sodass ein moralisches Fehlverhalten als irrational erscheint (151). Nach Scanlon verfehlt ein solches Verständnis moralischer Motivation unsere Alltagsintuitionen: Was an moralischem Fehlverhalten stört, ist nicht seine Irrationalität, sondern dass es andere fundamentale Werte unseres Zusammenlebens verletzt. Auch wenn es keinen nicht-moralischen einheitlichen Begriff des Guten gibt, der zur Begründung moralischer Prinzipien oder auch einzelner moralischer Urteile herhalten kann, so sind folglich doch in Scanlons Ansatz verschiedene moralische Begriffe des Guten in solchen Begründungen involviert. Denn die Moral M0 ist nach Scanlon nicht unabhängig von anderen Werten und ohne diese weder zu erklären noch zu begründen: Dies klingt für Kantianisch geschulte Ohren verdächtig nach Heteronomie, und so will es Scanlon auch verstanden wissen (6). Begründungsfunktion übernimmt nicht die formale Charakterisierung vernünftig handlungsfähiger Wesen, sondern verschiedene substanzielle Werte, die das Zusammenleben ausmachen. Auch auf einen faktischen Konsens kommt es, laut Scanlon, nicht an, da dieser zwar eine Anzeigefunktion übernehme, ansonsten aber kontingent sei (155). Die Frage „warum moralisch sein?“ sollte man nicht so verstehen, dass sie als Antwort zulässt, eine Begründung, die „zwingend“ ist auch gegenüber Personen, die sich nicht moralisch verstehen. Moral kann nicht andemonstriert oder als rational o.ä. begründet werden. Für Scanlon ist der Amoralist nicht irrational (158): Der Amoralist stellt *nur sich moralisch verstehende Personen* vor ein Problem, denn die Beziehungen, die zu solchen Personen möglich sind, sind qualitativ anders als zu moralischen Personen. Der Amoralist geht davon aus, dass er sein Verhalten vor einem Gegenüber nicht zu rechtfertigen braucht. Formalen Ansätzen geht es darum, wie auch Scanlon erkennt, die „Unausweichbarkeit“ oder Kantisch ausgedrückt, die Kategoritizität moralischer Urteile zu erklären; substanzielle Ansätze sind dafür, so das Credo des orthodoxen Kantianismus, ungeeignet. Scanlon anerkennt grundsätzlich dieses Merkmal moralischer Urteile, lehnt aber die von

ihm Kant und Habermas zugeschriebene Folgerung ab, nur formale Ansätze könnten die erforderliche Erklärung liefern.[185]

Die Entgegensetzung formaler und substanzieller Ansätze ist sicherlich sehr verbreitet. Sie ist allerdings als Kantdeutung zumindest fraglich: Der Selbstwiderspruch, den Kant unmoralischem Handeln nachzuweisen bestrebt ist, ist nur unter eingeschränktem Verständnis dessen, was praktische Vernunft (bei Kant) bedeutet, als „bloß" theoretischer Widerpruch zu begreifen. Formal heißt nicht theoretisch. Scanlon schließt an Kant an, wenn er versucht zu zeigen: Zu verstehen, was es heißt moralisch zu sein, heißt zu verstehen, dass die Frage, „warum moralisch sein", nicht sinnvoll ist. Hier ist nicht der Ort auf Kants praktische Philosophie einzugehen, es ist nicht zu prüfen, wie angemessen seine Kantdeutung ist, sondern in der Sache zu untersuchen, welche Arbeit der Begriff des substanziellen genau leisten soll und ob er diese auch leistet. Mir scheint, dass Scanlon in der Differenz des Formalen und Substanziellen zwei Sachverhalte vermengt. Bei Kant, wie bei Scanlon auch, ist Moral bzw. M0 zweistufig organisiert, es ist ein allgemeines Moralprinzip vorgesehen und viele spezielle moralische Prinzipien, die Handlungen anleiten können sollen. Diese sind aus den Werten derjenigen die sie sollen anleiten können gespreist (so auch Kants subjektive Grundsätze). Formal kann man schon die Zweistufigkeitsthese nennen, wie z.B. Habermas es tut (siehe Abschnitt 3.8). Substanziell kann man im Gegensatz dazu Ansätze nennen, wie denjenigen von Williams z.B., die bestreiten, dass es ein allgemeines Moralprinzip gibt und gar nachzuweisen trachten, dass die Annahme eines solchen die moralische Alltagspraxis korrumpiert. Die Kennzeichnung „formal" kann man aber auch reservieren für Ansätze, die die Auszeichnung von Gründen als moralische in der Anwendung des allgemeinen moralischen Prinzips realisiert sehen: Die die Rolle des allgemeinen Moralprinzips darin sehen, die speziellen Prinzipien daraufhin zu prüfen, ob sie moralisch sind oder nicht. In der Abgrenzung zu substanziell, wie sie Scanlon formuliert, wird deutlich, dass es ihm darum geht, dass die Gründe, die Kandidaten sind für Handlungsanleitungen, als moralisch oder eben nicht, von Fall zu Fall daraufhin zu prüfen sind. Nicht gibt ein Moralprinzip an, welches die

---

[185] Er selbst betont die Nähe seiner Alternative zu der Millschen. Ich sehe auch Ähnlichkeiten mit Aristoteles Ethik, freilich darf diese dann nicht so interpretiert werden, dass auf ein vormoralisch ausgezeichnetes Gutes rekurriert wird.

richtigen Gründe sind. D.h. die Rolle des einen allgemeinen Moralprinzips ist bei Scanlon nicht die eines Testverfahrens: Das allgemeine Moralprinzip kann nicht bei der Prüfung der moralischen Qualität von Gründen anleiten. Substanziell meint bei Scanlon, dass Gründe zu beurteilen sind, daraufhin ob sie moralisch sind oder nicht und dass bei solchen Vollzügen der Beurteilung, das eine Moralprinzip keine inhaltlichen Gesichtspunkte beisteuern kann. Ob Gründe von anderen vernünftigerweise zurückzuweisen sind oder nicht ist einzeln zu beurteilen, das allgemeine Prinzip, dass nur diejenigen Gründe als moralische gelten dürfen, die nicht vernünftigerwiese zurückzuweisen sind, ist kein Ersatz für eine solche Beurteilung. Es drückt die Bedeutung von Moral (im Sinn von M0) aus, ist kein selbstständige Quelle moralischer Begründungen. Dies ist ein wesentlicher Unterschied auch zur Theorie von Rawls, denn diese begreift den Begründungszusammenhang spezieller Grundsätze als allgemeines Prinzip, ein Begründungszusammenhang, der selbst aus substanziellen Überlegungen derjenigen, für die die speziellen Prinzipien sollen Prinzipien sein können sollen, im Überlegungsgleichgewicht herauszustellen ist; der aber, ist er einmal herausgestellt, ewig geltende deduzierte spezielle Prinzipien soll begründen können, deren Status als Gerechtigkeistprinzipien durch die adäquate Rekonstruktion der Theorie erwiesen ist. Meiner Lesart zufolge ist also Scanlon zuzuschreiben die Festlegung auf einen unkontroversen impliziten und durch die Theorie zu rekonstruierenden Morlabegriff menschlicher Praxen, der durch das von ihm formulierte allgemeine Moralprinzip ausgedrückt wird. Moralischen Personen ist also nicht ein je subjketiver Moralbegriff zu untersellen, dafür aber je subtanzielle Überlegungen, welches die Gründe sind, die je in bestimmten Situationen einschlägig sind. In Rawls Vokabular geht Scanlon von einer umfassenden Lehre der Moral aus, die alle Mitglieder der Moralgemeischaft (wie unten gezeigt wird, ist dies bei Scanlon die gesamte Menschheit) teilen. Eine Annahme, die von Rawls in seinem Spätwerk als unrealistisch zurückgewiesen wurde.

In diesem zweiten Sinne von substanziell, meint der Begriff, dass die Form der Begründung nicht Ersatz für Begründungsprozesse sein kann: Nicht dass Gründe bestimmten Formen genügen, macht sie zu moralischen Gründen, sondern ihre Einbettung in Überlegungsprozesse derjenigen, die sie in effektive handlungswirksame Haltungen übersetzen können sollen. Eine Theorie die in dieser Weise auf Überlegungsprozesse moralisch Handelnder setzt, ist aber in besonderer Weise herausgefordert,

Kategoritizität auszuweisen, da es so scheinen kann, dass solche Überlegungsprozesse kontingent sind. Scanlon versucht die kategorische Sollgeltung moralischer Aussagen durch zwei charakteristische Merkmale moralischer Motivition zu zeigen, nämlich ihre *Priorität* sowie ihre *Wichtigkeit*.

2.12 Moralische Gründe sind wichtig und vorrangig

Scanlons Rekonstruktion unserer Alltagsintuitionen gemäß, ist Moral dadurch ausgewiesen, dass moralischen Überlegungen übergeordnete Wichtigkeit und Priorität gegenüber anderen Überlegungen zukommt. Und diese Bestimmungen sind diejenigen, die erklärt werden müssen, wenn erklärt werden soll, was Moral ist. Warum ist „Überlegungen" die von Scanlon verwendete Größe, um den Bereich des Moralischen vom Bereich des Nicht-moralischen abzugrenzen? So weit bisher seine Methode des Phänomenalismus erläutert wurde, beinhaltet sie die Rekonstruktion dessen, wie ein Handelnder sein Handeln auffasst, was er glaubt, dass sein Handeln bedeutet. Und dies tut ein Handelnder, so weit die zusätzliche Annahme, mittels Überlegungen. Überlegungen sind als Zusammenhänge von Gründen eingeführt. Sie erhalten ihre Bedeutung durch Gründe, nicht durch das Zusammenhängen. Dieses Zusammenhängen selbst wird von Scanlon nicht für weiter erläuterungsbedürftig gehalten. Gründe sind die eigentliche Währung, die Scanlon einführt; Gründe können moralische oder unmoralische Gründe sein, Gründe können auch nicht-moralisch sein. Überlegungen, die besagen, diese oder jene Handlung sei richtig oder falsch, sind Behauptungen über Gründe (3) bzw. spezieller über die Angemessenheit von Gründen dafür, unter bestimmten Bedingungen Prinzipien zu akzeptieren oder abzulehnen. Wie passt diese Festlegung zusammen mit der weiteren schon besprochenen Bestimmung, dass Gründe, Werte und M0 im Verhältnis der inklusiven Spezifikation stehen? Letztere Festlegung besagt, bestimmte Werte umfassen M0. Werte wiederum, wie im vorangehenden Abschnitt herausgestellt, sind bestimmte Gründe: Gründe für wertschätzende Handlungen. Ich habe dafür argumentiert, dass Scanlon keinen Hinweis darauf gibt, wie wertschätzende von nicht-wertschätzenden Handlungen abzugrenzen sind. Mithin ist die Rede von Werten als „Kategorien von Gründen" unbestimmt.

Die Besprechung von *Wichtigkeit* fokussiert denn auch Gründe (und nicht Werte). Moral ist wichtig, bedeutet, bestimmte Gründe (die moralischen) anzuerkennen, ist wichtig. Die Argumentation, warum sie anzuerkennen wichtig ist, ruht schon auf der spezifischen

Erläuterung moralischer Gründe, die Scanlon favorisiert. Sie wird von Scanlon negativ geführt: Nicht anzuerkennen, dass moralische Gründe wichtig sind, heißt, nicht einzusehen, dass die eigenen Handlungen gegenüber anderen zu rechtfertigen sind. Im Gründekapitel hatte Scanlon sich darauf festgelegt, dass die Art der Beziehungen, die zwischen Personen möglich sind durch die von ihnen anerkannten Gründe, bedingt sind. Und zu jemandem, der moralische Gründe nicht als wichtig ansieht, sehen wir zurecht, wie er sagt, einen „Abgrund", der uns von ihm trennt. Zu bemerken ist hier die Stimme des Autors der jenseits seiner Rekonstruktion ihrem Inhalt zustimmt („zurecht"): Die rekonstruierte Praxis wird von Scanlon gutgeheißen. Scanlon erläutert nicht welchen Status diese seine Stimme hat und was davon abhängt, ob sie die Praxis auf die sie sich bezieht affirmiert. Ich denke, die geäußerte Zustimmung zur rekonstruierten Praxis soll der Adressatin der Theorie (der Leserin) die Einmütigkeit vorführen, die sie selbst mit dem Autor verbindet: Wir als sich moralisch verstehende Personen (die solche Theorien der Moral schreiben und lesen) sehen zwischen uns und amoralisch sich verstehenden Personen einen Abgrund und die Theorie rekkuriert genau auf diese unsere Praxis. Die moralisch relevante Frage, ob die Theorie unvoreingenommen auch auf eine Praxis rekurrieren dürfte, die nicht in dieser Weise mit „unseren" Intuitionen zusammenstimmt ist dabei genauso ausgeblendet wie die methodische Frage, ob die Rekonstruktion nicht unzulässig auf einer zurechtgelegten Praxis basiert.

Die negative Argumentation zielt auf die Erläuterung der Beziehung oder eben Nicht-Beziehung zwischen amoralischen und moralischen Personen. Diese Alles-oder-nichts-Argumentation ist zwar bezogen auf moralphilosophische Kontroversen vielleicht sinnvoll: Dort ist der Hauptgegner eine Person, die gar nicht einsieht, was Moral ist und warum sie sich daran orientieren soll. Diesem amoralischen Wesen nun ist nach Scanlon weder Kantisch noch utilitaristisch zu begegnen, indem seine Frage „Warum überhaupt moralisch sein?" zu beantworten versucht wird: Weder durch Aufweis der Selbstwidersprüchlichkeit amoralischen Denkens noch durch Verweis auf persönliche Vorteile moralischen Verhalten (oder Nachteile amoralischen Verhaltens). Amoralische Wesen erkennt man, so Scanlon, an der Ernsthaftigkeit, mit der sie die Frage nach der Moral stellen. Sie wollen ernsthaft eine Begründung, die etwas mit ihnen selbst zu tun hat. Dabei hat es Moral mit (dem) anderen bzw. mit Beziehungen zu anderen zu tun. Deshalb ist auch laut Scanlon die

Kantische, formale, Antwort falsch. Man kann nämlich gar keine Antwort geben.

Ist man allerdings nicht an Moralphilosophie primär interessiert, sondern, wie Scanlon, an der Rekonstruktion alltäglicher Praxis des moralischen und unmoralischen Handelns, ist die Alles-oder-nichts-Argumentation nicht hilfreich. Überzeugt auftretende durchgängig *a*moralische Personen sind doch, wenn es sie überhaupt gibt, eher seltene, wenn auch vielleicht besonders erschreckende, Erscheinungen. Was häufig begegnet, sind Übertretungen der Moral, also *un*moralisches Handeln. Und zuweilen wird dabei auch amoralisch argumentiert, also nach einer Begründung gefragt für die Forderung *in einer konkreten Situation* moralisch zu handeln. Ein Beispiel ist die nicht selten anzutreffende Eigenart, moralisch innerhalb bestimmter Gemeinschaften und unmoralisch nach außen zu Handeln mit einer Begründung des Typs: „Warum soll ich Fremden gegenüber morlaische Standrds anlegen?". Typisch ist, dass Handelnde mal so, mal anders, handeln, d.h. sie werden sich mal moralisch verstehen und mal nicht. Und gerade in diesen typischen Handlungsmustern tritt das Phänomen der Wichtigkeit auf. Handelt eine Person lokal, also in einer bestimmten Situation, unmoralisch und begründet dies amoralisch, wird von anderen diese Verfehlung für wichtig gehalten, es wird nicht ein Abgrund zu ihr gesehen, der nicht zu überbrücken ist. Man könnte denken, dieser Punkt wäre marginal. Es ist Zufall, dass Scanlon den unrealistischen Fall des vollständigen Amoralisten thematisiert, seine Gedankengänge sind auch auf realistische Fälle leicht übertragbar. Dem ist aber m.E. nicht so. Mir scheint, das „Monster" oder der Abgrund der Moralphilosophen und das „Monster" oder der Abgrund für uns, sind nicht bedeutungsgleich. „Für uns ist Moral wichtig" heißt nicht „der Teufel ist total einsam". Es heißt, dass Beziehungen zu Moralübertretern charakteristisch gestört sind. Und zwar auf bestimmte Weise, auf eine andere Weise als Beziehungen zu Menschen, die ohne Grund oder irrational Leid zufügen. Diese charakteristischen Beziehungsstörungen zu beschreiben, wäre die Aufgabe von Scanlon an dieser Stelle gewesen. Eine tiefere Bedeutung für den ganzen Ansatz von Scanlon hat dieser Punkt wegen der oben schon genannten spezifischen Bestimmung der moralischen Motivation als einer Motivation, die eigenen Handlungen gegenüber anderen zu rechtfertigen, *sofern die anderen auch auf gleiche Weise motiviert* sind. Diese Konditionalität der moralischen Motivation, die für kontraktualistische Ansätze typisch ist, ist zugleich ein Hindernis, realistisch moralische Phänomene zu rekonstruieren.

Denn auch der Umgang mit Personen, die nicht durchgängig motiviert sind, ihre Handlungen gegenüber anderen zu rechtfertigen, ist ein typisches Thema und vielleicht sogar eines der zentralen Themen der Moral im Alltag.

Die Thematisierung von *Priorität* fokussiert, anders als die von Wichtigkeit, Werte. Das Problem des Vorrangs moralischer Werte vor anderen Werten versteht Scanlon als das Problem der Verbindung moralischer und nicht moralischer Werte und gegebenenfalls der Priorität Ersterer (160f.). Ein tiefer Konflikt entsteht, laut unserem Autor, wenn ein Wert beinhaltet, bestimmten Überlegungen den Status von Gründen zu geben, andere Werte aber diesen Status zu verweigern (160). Die Formulierung dieses Konflikts scheint mir misslich, impliziert sie doch, dass Werte Quellen von Gründen oder zumindest Quellen von Beurteilungen von Gründen sein können, eine Festlegung, die Scanlon in seinem Wertekapitel zurückweist. Davon abgesehen ist zu fragen, ob und gegebenenfalls warum Scanlon überhaupt solche Konflikte anerkennt. Denn nach seinen bisherigen Ausführungen müsste doch klar sein, wie sie zu lösen sind, nämlich eindeutig zugunsten moralischer Werte: Das bedeutet doch die Bestimmung von Moral als vorrangig. Mithin wären solche Konflikte nur scheinbare Konflikte, sie stellen nicht wirklich Herausforderungen dar. Scanlon antwortet auf die von ihm diagnostizierten (vorgeblichen) Konflikte mit einer komplementären Argumentation: Erstens lasse Moral Platz für andere Werte, und zweitens gäben diese anderen Werte, richtig verstanden, den Weg frei für moralische Ansprüche, wenn ein Konflikt auftritt (161). Damit ist m.E. gesagt: Die Konflikte sprechen nicht gegen die Auffassung, dass Moral vorrangig ist, vielmehr müssen sie angemessener beschrieben werden als sie beschrieben werden im Rahmen von Gedankengängen, in denen ihr Vorkommen als Argument gegen den Vorrang der Moral verwendet werden.
Die bildhafte Umschreibung, dass Moral Platz für andere Werte lasse, ist noch keine genaue Bestimmung. Analytisch zu unterscheiden ist m.E. zwischen der Berücksichtigung anderer Werte *in* Moral und der Beeinflussung oder gar Beeinträchtigung der Wertschätzung nicht moralischer Werte *durch* Moral. Beide Gesichtspunkte werden von Scanlon angesprochen, nicht aber weiter ausgeführt, sie sind erst sinnvoll zu thematisieren, wenn Moral genauer gefasst wird, Scanlon verweist auf sein Kapitel über die Struktur des Kontraktualismus. Das, worum es geht, ist aber schon herauszustellen. Zum ersten Punkt:

Dass nicht-moralische Werte in Moral berücksichtigt werden, unterminiert die Priorität moralischer Überlegungen in sozialen Praxen nicht, so weit die uns schon bekannte gegen Kant gerichtete Behauptung. Im Kontext der Thematisierung der Verbindung unterschiedlicher Werte mit moralischen Werten bringt Scanlon diese These an, um zu entschärfen die Kritik an Kantischen Theorien, diese beinhalteten eine Abwertung nicht moralischer Werte. Eine Abwertung, die nicht nur normativ verfehlt sei, sondern auch eine Fehlcharakterisierung normativer Alltagspraxis darstelle. Um diesen letzten Punkt geht es m.E. Scanlon in der Hauptsache: Den Vorrang der Moral zu behaupten, ist dann keine Fehlcharakterisierung der Alltagspraxis des normativen Bewertens, wenn Moral mit anderen Werten verbunden gedacht wird. Das bedeutet, der Begriff der Priorität ist, anders als bei Kant oder auch Habermas, nicht geltungslogisch gemeint. Priorität drückt eine inhaltliche normative Relation aus, eine normative Wertung. Im Unterschied auch zum frühen Rawls ist Priorität nichts, das erst begründet werden muss, es ist eine Eigenschaft moralischer Überlegungen der Alltagspraxis. Wichtig zu sehen ist, dass Scanlon zwar eine normative Relation zwischen Moral und anderen Werten behauptet, seine eigene Behauptung aber einen diskurspragmatisch-naturalistischen Status hat. Dies, weil der Status seiner Aussage die einer nicht zu hinterfragenden Einsicht in die „reale“ Alltagspraxis zu verstehen ist. Bezogen auf den zweiten Punkt heißt das: Moral und ihre Priorität sind nichts der normativen Alltagsargumentation äußerliches. Moral ist kein von außen aufgestülptes System von Forderungen oder Verpflichtungen, die eingespielte soziale Praxen unterminieren oder gar zerstören (wie ein reichlich schematischer Kantianismus es zu erfordern scheint). Moral ist selbst Teil der sozialen Praxis. Sie muss nur richtig aufgefasst werden.[186] Auch diese Überzeugungen drücken eher ein Programm aus als bestimmte Thesen.

Wie nicht-moralische und moralische Werte verbunden sind, ist auch vonseiten der nicht-moralischen Werte, zu betrachten. Scanlons

---

[186] Dies richtet sich m.E. gegen Williams’ Gedanken, dass moralische Überlegungen dem Sinn persönlicher Bindungen widersprechen. Williams argumentiert, in manchen Situationen, z. B., wenn es darum geht, Personen zu retten, sei es verfehlt, überhaupt Überlegungen anzustellen und spezifisch moralische Überlegungen damit auch (z. B.: Darf ich meinen Freund retten, oder muss ich erst andere retten?), weil sie einen Gedanken zu viel darstellten („one thougt to many“). Williams 1981b, 18 ff.

Auffassung ist, dass nicht-moralische Werte (insbesondere soziale Bindungen) zumindest zum Teil durch moralische Überlegungen mitkonstituiert sind. Dieser Punkt ist schwach, da Scanlon nicht den Versuch unternimmt, die Alternativlosigkeit der moralischen Ausprägung nicht-moralischer Werte zu zeigen.[187] Sein Beispiel der Freundschaft ist genau so beschrieben: Es gibt auch soziale Praxen, in denen moralisch geprägte Modelle von Freundschaft nicht existieren: In diesem Falle würde der Wert der Freundschaft eben nicht durch den der Moral mitkonstituiert sein (166). Wiederum scheint sich Scanlon hier sehr nahe am Konventionalismus zu befinden. Eine absolute Priorität ist jedenfalls durch diese Antworten in keiner Weise begründet: Ob sich Personen an moralischen Gründen orientieren sollen, wenn andere fundamentale Werte dem widersprechen, scheint von den jeweiligen sozialen Praxen abhängig zu sein, in denen diese Personen sich befinden.

Was spricht aus Scanlons Sicht für seine Explikation moralischer Motivation? Vor allem, dass diese Erklärung moralischer Motivation phänomenologisch adäquat sei. Darüber hinaus würde sein Ansatz der Komplexität moralischer Motivation gerecht (155). Auch werden starke Bindungen zwischen Individuen, die jenseits moralischer Gründe in fundamentalen Werten gründen, durch dieses Verständnis moralischer Motivation gestützt. Weiterhin werden durch das Vermeiden eines einzigen Fokusses (wie dem der Rationalität oder Vernünftigkeit) die verschiedenen Quellen moralischer Motivation besser abgebildet. Dadurch, dass keine feststehende Liste moralischer Gründe aufgestellt wird, ist eine dynamische Anpassung an verschiedene und sich entwickelnde soziale Praxen möglich (157). Allerdings fehlt es völlig an einer Möglichkeit der Kritik der sozialen Praxis, auf die rekurriert wird. Die Versicherung von Scanlon, dass diese Praxis doch gut sei, wie sich ausdrückt in seiner Zustimmung zu dieser Praxis (siehe oben) ist nicht wirklich beruhigend und zudem methodisch fragwürdig. Eine Praxis, bei der moralische Verurteilungen extreme Formen annehmen, müsste z.B. akzeptiert werden.

Fazit meiner bisherigen Überlegungen ist: Der kognitivistische Zug in der Theorie von Scanlon spiegelt sich in den inhaltlichen Festlegungen und diese sind durch den Gründefokus als epistemisch-normative qualifiziert. Der phänomenologische Zug spiegelt sich in

---

[187] Dies wird z. B. auch von Wallace moniert, in Wallace 2002.

der methodischen Vorgehensweise und diese adelt alltägliche moralische Praxen durch diskurspragmatisch-naturalistische Autoritätsübertragung. Wobei die Frage, wie diese Praxen zu identifizieren und zu interpretieren sind - typisch für diskurspragmatisch-naturalistische Ansätze - nicht reflektiert wird.

2.13 Begründen und Begründen gegenüber anderen

So weit bisher die beiden methodischen Grundausrichtungen des Scanlonschen Ansatzes, der Phänomenalismus und der Kognitivismus, bestimmt wurden, ist immer unklarer geworden, warum Scanlon den Umweg über die Begründbarkeit gegenüber anderen geht und nicht direkt moralische Richtigkeit und Falschheit in Termini substanzieller Gründe angibt. Denn gerade aus Sicht moralischer Personen scheint doch: Bestimmte Handlungen sind falsch, weil sie Leid zufügen o.ä., nicht weil sie nicht zu rechtfertigen sind.[188] Auch der Kognitivismus fordert, dass Handlungen begründet sein müssen, nicht aber, dass sie gegenüber anderen begründet sein müssen. Nun, Begründbarkeit gegenüber anderen hat im Vergleich zu substanziellen Gründen als solchen, laut Scanlon den Vorteil, die Dimension des Respekts der moralisch richtigen Ansprüche anderer einzuholen (169).[189] Die Einführung von Respekt könnte zunächst erstaunen. Um es besser zu verstehen, kann eine eher beiläufig eingeführte Bestimmung herangezogen werden: Moralische Motivation im Scanlonschen Sinne stifte ein Ideal der Relation zu anderen, jenseits persönlicher Bindungen, als Relationen gegenseitiger Anerkennung („mutual recognition“).[190] Dass Moral bestimmte Bezüge zwischen Wesen als Bezüge gegenseitiger Anerkennung qualifiziert, heißt nicht, dass

---

188 Gauthier hat z. B. in seiner Kritik an Scanlon diesen Common-Sense Punkt bekräftigt. Vgl. Gauthier 2003.

189 An dieser Stelle führt Scanlon auch aus, dass seine Formel dem kategorischen Imperativ analog ist: Es kommt nicht nur darauf an, was gut oder schlecht für den anderen ist, sondern darauf, dass es von allen als gut oder schlecht bewertet wird.

190 „The contractualist ideal of acting in accord with principles that others (similarly motivated) could not reasonably reject is meant to characterize the relation with others the value and appeal of which underlies our reasons to do what morality requires. This relation, much less personal than friendship, might be called a relation of *mutual recognition.* Standing in this relation to others is appealing in itself-worth seeking for its own sake. A moral person will refrain from lying to others, cheating, harming, or exploiting them, „because these things are wrong. But for such a person these requirements are not just formal imperatives; they are aspects of the positive value of a way of living with others.” (162, kursiv nm).

moralische Relationen nur dort Bestehen, wo schon anderweitig bestimmte Bezüge bestehen. Aber dort wo zunächst nicht-moralisch ausgewiesene Relationen bestehen, sind sie immer auch moralisch zu qualifizieren. Die Qualifizierung „moralisch“ ist, wie oben betont, keine externe. Was hat das alles mit „Begründen gegenüber anderen“ zu tun? Gemeint ist m.E.: Moral (im Sinne dessen was wir einander schulden) ist wesentlich eine Qualifizierung von Bezügen vornehmlich zwischen Wesen, die zu Urteilen fähig sind, mithin zwischen vernünftigen Wesen. Bezüge zwischen vernünftigen Wesen sind moralisch als Respektrelationen oder Anerkennungsrelationen - Scanlon verwendet diese Bezeichnungen undifferenziert - ausgewiesen. Respektrelationen sind Relationen, in denen ein jeder sein Handeln dem anderen gegenüber für rechtfertigungspflichtig und -fähig hält. Was aber kann das genau heißen, wo doch die realistische Fassung von Gründen im standard-normativen Sinne gar nicht zulässt, dass Gründe subjektiv variieren: Gründe sind als wirkliche Stützungsrelationen unterschieden von subjektiv für richtig gehaltene Stützungsrelationen. Nun Variieren kann das Anerkennen oder Akzeptieren der Gründe. So, denke ich, sind Scanlons Ausführungen zu verstehen: Respektrelationen sind solche, in denen ein jeder seine Handlungen gegebenenfalls so rechtfertigen könnte, dass der andere die Rechtfertigung akzeptieren könnte. Und dies hänght von ihrem je subjektiven Lebensentwurf ab. Das Begründen der eigenen Handlungen gegenüber anderen ist ein nicht vorhersehbarer und nicht abschließbarer Prozess. Es gibt keine feststehende Liste moralisch relevanter Überlegungen (157) - so weit der Schritt Scanlon weg vom üblichen Kontraktualismus. Er bleibt aber bei einem monologischen Verständnis des Überlegungsprozesses, wie er in einer Fußnote gegen Habermas bekräftigt: Die Gründe, die einen dazu bewegen, eine Handlung für richtig oder falsch zu halten, bzw. eine Handlung für vernünftigerweise nicht zurückweisbar zu halten, muss ein jeder in foro interno für sich selbst geben.[191] So sind die Relationen, die zwischen moralischen Personen bestehen, keine, in denen ein

---

[191] Gegen Habermas gerichtet formuliert Scanlon: „In my view, while interaction with others plays a crucial role in arriving at well-founded moral opinions (...), reaching a conclusion about right and wrong requires making a judgment about what others could or could not reasonably reject. This is a judgment that each of us must make for him- or herself. The agreement of others, reached through actual discourse, is not required, and when it occurs does not settle the matter. In this respect my account may remain, in his terms, „monological”.” (Fußnote 5, 191)

Austausch von Gründen über richtige Handeln stattfinden können muss, denn das moralisch Richtige oder Falsche Bedarf keines solchen Austausches. Jede für sich wird in Rücksicht auf das Wohlsein der jeweils anderen zu überlegen haben, was moralisch zu tun richtig ist.
Im von mir in Kapitel I eingeführten Vokabular ist der Bezug zu(m) anderen, der in Scanlons Theorie instantiiert ist, als Interaktion zu charakterisieren, nicht als Beziehung (deshalb habe ich die im Deutschen etwas unschöne Bezeichnung Relation hier verwendet). Scanlons denkt aber, wie Rawls auch, dass die Art und Weise wie moralisch (oder gerecht bei Rawls) in Interaktionen gehandelt wird eine Beziehung stiftet: Respekt*beziehungen* erwachen aus der gegenseitigen Rücksichtnahme auf das je selbstausgelegte Wohlsein der jeweils anderen. Wichtig ist zu bemerken, dass Beziehungen aus der gegenseitigen Anerkennung moralischer Gründe, also Gründe die vernünftigerweise nicht zurückgewiesen werden können, d.h. aus gleichen Gründen, erwachsen, nicht aus geteilten Gründen. Der Gehalt individuellen Wohlseins ist in Scanlons, wie in Rawls Theorie, kein Gegenstand moralischer Überlegungen. Aus der Sicht eines Überlegenden ist das Wohlsein der jeweils anderen kein Gegenstand der Überlegung, nur der Anerkennung. Ich habe in Kapitel I argumentiert, dass Überlegungen oder Begründungen, die Respekt ausdrücken, müssen von Überlegungen oder Begründungen, die Berücksichtigung ausdrücken, unterschieden werden sollten: Wird auf die andere als Wesen Rücksicht genommen, die sich einen Reim auf ihr eigenes Leben macht, mithin als Betroffene, bedeutet dies noch nicht, dass die andere als Wesen respektiert wird, die sich einen Reim nicht nur auf ihr Leben macht sondern auch auf das Zusammneleben mit anderen. Respekt beduetet die Anerkennung der anderen als Autorin nicht nur ihres Nachdenkens über ihr Lebens, sondern ihres Denkens überhaupt. Scanlons Theorie sieht in ihrem phänomenologischen Zug vor, dass Handelnde sich fragen, welches die moralischen Gründe (im Sinne von M0) sind, an denen sie sich im Handeln orientieren sollen, mithin ist die Perspektive von Regeladressaten eingenommen. Weiterhin rekonstruiert die Theorie den Begriff der Moral (im Sinne von M0) aus der Praxis der Interaktion verschiedener Handelnder, in welcher sich Handelnde je vorfinden als einen Begriff der auf Betroffene ausgerichtet ist: Adressaten sollen sich orientieren im Handeln an Regeln, die Betroffene nicht vernünftigerweise zurückweisen können. Dabei sind zwar moralische Personen als Autoren von Überlegungen gefasst, aber nur als Autoren von Überlegungen zu ihrem eigenen leben und

Handeln, insbesondere nicht als Autoren von Überlegungen zu Moral oder dem Guten überhaupt. Die Gemeinsamkeit die durch die Rekonstruktion der Moral in der Theorie aufgezeigt wird ist nicht selbst durch Autorschaft der beschriebenen moralischen Personen gestiftet gedacht, sie ist ein Postulat der Theorie. In meinem Vokabular ist in Scanlons Theorie keine Moral des gegenseitigen Respekts, sondern der gegenseitigen Rücksicht aufgewiesen.
Wird Moral als Qualifizierung von Interaktionen durch Rechtfertigbarkeit gegenüber anderen bestimmt, so ist auch festgelegt, welches die Wesen sind, denen gegenüber moralisch richtig oder falsch gehandelt werden kann. Dabei ist Scanlons Anliegen wiederum, zu zeigen, dass seine Version des Kontraktualismus nicht unintuitiv ist, insbesondere nicht zu restriktiv ist, moralische Beurteilung sich nicht in Bezügen gegenseitiger Vorteilzubilligung erschöpft. Für die Beurteilung seines Ansatzes im Ganzen ist dieses Thema von Interesse weil darin sich zeigt, wie moralische Überlegungen genau bestimmt werden.

2.14 Begründen gegenüber und begründen im Angesicht anderer

Das Inklusionsproblem fasst Scanlon auf als die Frage: Welches ist das Spektrum von Wesen, denen gegenüber moralische Pflichten bestehen im Sinne der Moral dessen, was wir uns gegenseitig schulden? (177) Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, dass diese Wesen solche sein müssen, zu denen wir moralische Beziehungen haben können, denen gegenüber wir also den Anspruch erheben, unsere Handlungen begründen können zu müssen. Das „Begründen gegenüber“ aber macht nur Sinn gegenüber Wesen, die Bewusstsein haben können (179).[192] Seine Motivationskonzeption beruht nach Scanlon ja nicht auf gegenseitigem Vorteil, und deshalb habe seine Theorie nicht die kontraintuitiven Folgen landläufiger kontraktualistischer Theorien, die die Reichweite der Moral (was die Berücksichtigung von Entitäten oder Wesen betrifft) einschränken auf jene, von denen ein kooperativer Vorteil zu erwarten ist (177-178).
Um genauer zu bestimmen, welches die Reichweite der Moral M0 ist, unterscheidet Scanlon fünf Klassen von Wesen (179). Dabei ist anzumerken, dass streng genommen die Reichweite von M0 nicht

---

[192] Wobei er die Konditionalität des „könnens“ recht schwach verstehen dürfte, wenn er geistig Behinderte nicht ausschließen will.

durch Klassen von Wesen, sondern durch Klassen von Interaktionen zwischen Wesen bestimmt werden müsste. Dass Scanlon trotzdem Wesen und nicht Interaktionen fokussiert hat missliche Folgen. Davon die offensichtlichste ist, dass er immer wieder betonen muss, ausgeschlossene Wesen seien nicht „vogelfrei“, wie man für sich selbst sprechend sagen könnte. Eine weniger offensichtliche Folge ist m.E., dass asymmetrische Interaktionen, also Interaktionen zwischen Wesen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Performanzen, nicht genauer in den Blick geraten. Solche asymmetrischen Interaktionen sind aber sowohl im Alltag moralischer Beurteilung als auch für die Erfassung des Sinns moralischer Beurteilung wichtig. Die von Scanlon unterschiedenen Klassen von Wesen sind: (l) Solche Wesen, denen es gut oder schlecht ergehen kann, (2) solche Wesen aus der ersten Gruppe, die Bewusstsein haben, und in der Lage sind Schmerz zu empfinden, (3) solche Wesen aus der zweiten Gruppe, die über die Fähigkeit verfügen Dinge als besser oder schlechter zu beurteilen und, allgemeiner gesprochen, über die Fähigkeit verfügen urteilssensitive Haltungen einzunehmen, (4) solche Wesen aus der dritten Gruppe, die über die Fähigkeit verfügen, moralische Überlegungen anzustellen und (5) solche Wesen aus der vierten Gruppe, mit denen es von Vorteil ist zu kooperieren.

Da nur Wesen in M0 einbezogen werden, die Bewusstsein haben können, werden Wesen aus der ersten Klasse schon mal ausgeschlossen (179). Ab Klasse 4 (inklusive) ist klar, dass die darin klassifizierten Wesen in die Moral M0 aufgenommen werden (180). Aber auch die Wesen aus der dritten Klasse werden noch hinzugenommen (180). Denn diese seien von denen aus Klasse 4 nur durch die Unfähigkeit moralisch zu argumentieren gekennzeichnet - mithin involvierten Behauptungen darüber, was für diese Wesen vernünftig zurückzuweisen sei, nur minimal kontrafaktische Elemente. In diese Klasse fielen ohnehin lediglich einige wenige menschliche Wesen mit geistigen Behinderungen. Die Inklusion solcher Wesen passt zu Scanlons Bekenntnis dazu, dass Überlegungen, was von wem vernünftigerweise zurückzuweise ist, in foro interno zu vollziehen sind. Allerdings fallen hier die Adressaten der Theorie und die von ihr berücksichtigten Betroffenen auseinander: In foro interno können ja solche Wesen aus Klasse 3 selbst nicht überlegen, sie können nur in solchen Überlegungen berücksichtigt werden.

Interessant ist, mit welchen Gründen Wesen aus 1 und 2 ausgeschlossen werden. Normalerweise wird eine Person, wenn sie glaubt, ein fühlendes Wesen habe Schmerzen, darauf unmittelbar

mitleidig reagieren (181). Schmerz ist normalerweise etwas, das uns als Grund gilt, ihn zu bekämpfen. Dass also Tiere und andere Wesen aus Klasse 2 nicht in M0 inkludiert sind, ist normalerweise nach Scanlon kein Problem (181). Damit verlagert er die normative Abwägungsproblematik auf die Abwägung von Gründen, die aus M0 heraus zählen, und anderen Gründen, die aus anderen, nicht näher spezifizierten Gesichtspunkten heraus zählen. Da moralische vor nicht moralischen Gründen aber per Ausgangsbestimmung vorrangig sind, ist die Schmerzfreiheit von Wesen aus Klasse 2 auf jeden Fall gegenüber moralischen Belangen von Wesen aus den Klassen 3 aufwärts niederrangig. Wichtig ist auch eine andere Dimension des Problems, nämlich die Frage, als was Schmerz in M0 bei moralischen und vernünftigen Wesen im vollen Sinne berücksichtigt wird. Ein gängiger, und von Scanlon geteilter, Einwand gegen Kantische Ethiken besagt ja, dass diese als einzige Hinsicht der Berücksichtigung letztlich nur Autonomie gelten lassen könnten und dadurch der Tatsache zuwiederlaufen, dass wir Schmerzen vermeiden, nicht um Autonomie zu schützen, sondern eben um Schmerzen zu vermeiden. Gerade Mitleidsethiken stellen nach verbreiteten Auffassungen relevante Alternativen zu Kantischen Ethiken dar, weil sie eine völlig andere, aber sehr intuitive Motivationsunterstellung vornehmen: Mitleid oder Sympathie oder ähnliches. Scanlons Antwort ist: Die Erzeugung von Schmerzen wird normalerweise als Grund gegen eine Handlung, die diese Folgen voraussichtlich hat, sprechen, denn Schmerz ist etwas, das normalerweise von fühlenden Wesen negativ bewertet wird. Die negative Beurteilung durch vernünftige Wesen bildet den Grund der Zurückweisung und nicht der Schmerz selbst. Damit wird das *substanzielle Urteil selbst zum Grund* und nicht die Fähigkeit zum Urteilen oder ähnliches, was oftmals zur Modellierung von Autonomie herangezogen wird. Eine gängige Praxis wird dadurch gleich mit rekonstruiert, nämlich dass zuweilen auch das Inkaufnehmen von Schmerzen nicht nur vernünftig, sondern auch moralisch sein kann. Scanlon diskutiert als Argument für die Berücksichtigung von Tieren, Stellvertreter („Trustees“) für diese Wesen einzuführen. Bei den Wesen aus der Klasse 1 sagt er, dies sei deshalb keine sinnvolle Alternative, da es den sonstigen Gründen, die man haben mag, um diese Wesen zu berücksichtigen, nichts hinzufügt. Bei rationalen Wesen fügt aber die Idee der Begründung ihnen gegenüber etwas hinzu (auch wenn es nur über Stellvertreter modelliert wäre, wie das für Wesen aus Klasse 3 ja auch ist). Damit würde ja der Status dieser Wesen als solche, die sich selbst ihre

Gesetze geben, anerkannt. Sie würden nicht nur als Wesen berücksichtigt, denen eben geschadet oder Gutes getan werden könnte (183). Mir scheint, das ist insbesondere mit Bezug auf Wesen aus der dritten Klasse eine zu starke Formulierung. Was er lediglich an dieser Stelle sagen muss, ist, dass die Bewertung oder Beurteilung von etwas bei Wesen, die bewerten und beurteilen können, selbst berücksichtigt werden muss, aber nicht in Form der Fähigkeit zu Urteilen dazu, sondern in Form der substanziellen Urteile, die in typischen Situationen zu erwarten sind. Es ist m.E. auch nicht klar, ob diese Anforderung von allen Wesen aus der fünften Gruppe zutreffen muss. Denn es kann ja von rationalem Vorteil sein, mit Wesen zu kooperieren, die nicht über moralische Urteilsfähigkeit verfügen (zumindest nicht aktual). Wenn man die Reihung der Klassen inklusiv versteht, dann ist es das allerdings schon.

Auch für Tiere lehnt Scanlon die Idee der Stellvertreter ab, denn er geht davon aus, dass die Gründe, die Stellvertreter bringen würden, auch letztlich lediglich auf Schmerzen und Lust/Unlust-Erfahrungen basieren würden, und damit würde diesen Wesen auch keine andere Berücksichtigung zuteil, als wenn man eben solche Gründe gegen die moralischen aus M0 abwöge, bzw. die Differenz sei minimal (183). Dies ist natürlich nur seiner Stückelung der Moraltheorie zu verdanken, dass er sagen kann: Ja, ich kann und will diese Wesen nicht berücksichtigen, aber das ist nicht so dramatisch, denn sie können ja auch anders berücksichtigt werden, darüber sagt meine Theorie nichts. Dies ist m.E. insofern falsche Bescheidenheit, als ja durch die Qualifizierung bestimmter Typen von Gründen bei rationalen Wesen wie der Bewertung des Schmerzes, der Bezug zu Gründen, die sich nicht auf Bewertungen stützen können, bei nicht-rationalen Wesen, z. B. auf die Schmerzen selber, ein bestimmter ist. Zwar ist Scanlons Anspruch, dass der Bezug nicht vorab als einer der Höherbewertung zu qualifizieren ist. Trotzdem liegt schon in der qualitativen Unterscheidung eine Vorrangrelation von bewertungsbezogenen vor nicht bewertungsbezogenen Gründen.

Sind in M0 alle Menschen berücksichtigt? Scanlon diskutiert den Fall von Kleinkindern so, dass er sagt, diese seien keine „anderen Wesen“, sondern nur noch nicht in der Lage zu „judgment-sensitive attitudes“ (185). Bezüglich schwer behinderter Menschen heißt es: „The question is whether we have reason to accept the requirement that our treatment of these individuals should be governed by principles that they could not reasonably reject, even though they themselves do not and will not have the capacity to understand or weigh justifications.

The answer is that we clearly do. The mere fact that a being is ‚of human born‘ provides a strong reason for according it the same status as other humans.“ (ebd.). Ich sehe nicht, wieso das nicht den obigen Ausführungen widerspricht, dass nur bewusste Wesen, insofern sie Bewertungen und Beurteilungen vornehmen, durch M0 berücksichtigt werden können sollten. Und seine weitere Behauptung, das sei kein Speziesismus, denn die Bande der Geburt würden uns mit solchen Wesen verbinden, scheint mir ebenso wenig plausibel (ebd.). Bei diesen Wesen soll die Frage, was diese vernünftigerweise zurückweisen können, kontrafaktisch gelesen werden. In diesem Fall sei das Stellvertretermodell also gerechtfertigt, denn was das Gute für diese Wesen sei, würde sich nicht wesentlich von unserem Guten unterscheiden (186). Dies verlagert die oben wiedergegebene Argumentation zugunsten der substanziellen Gründe: Weil wir uns eine Vorstellung davon machen können, welches hier die substanziellen Gründe sein würden, die diese Wesen akzeptieren könnten, wären sie vernünftig, Handlungen beurteilen würden, deshalb müssen wir diese substanziellen Gründe auch hier zählen.

Die Andere ist, in meinem Vokabular gesagt, als Betroffene anzuerkennen, als Wesen das sich selbst zu seinem Leben verhält, als Interpret seines eigenen Guten berücksichtigt. Das Defizit aber dieser Wesen, so die Diagnose von Scanlon, liegt darin, dass sie nicht selbst am Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen teilhaben können. Und dies ist, so weit Scanlons Argumentation, kein Hindernis sie in M0 aufzunehmen, wie man zunächst denken könnte, weil und insofern ihr Wohlsein unserem strukturell analog ist. Um diesen Zug zu verstehen ist hinzuzuziehen: Gründe sind für Scanlon nur dann wirklich Gründe, wenn sie objektiv betrachtet begründen, was sie zu begründen voegeben. D.h. auch wenn es nicht die Gründe des Subjekts sind, könnten sie es sein, mithin spricht nichts dagegen Gründe zu unterstellen. Die aus den Ausführungen zu Werten bekannte These ist dabei, dass das gute Leben durch Dinge gut gemahct wird die wertgeschätzt werden, mit Gründen wertgeschätzt werden. Die implizite weitere These ist, dass die Übersetzungsleistung solcher Gründe wertzuschätzen in moralische Gründe nichts ist, was zu berücksichtigende Wersen selbst zu vollziehen in der Lage sein müssen, diese Übersetzungsleistung ist objektiv (dazu unten mehr). Betroffene müssen nicht Adressaten sein können um als Betroffene berücksichtigt zu werden. Das bedeutet, die Formel „Begründen gegenüber der anderen“ ist zu erläutern durch die eitere Formel: „Begründen im Angesicht der anderen“. Das kontrafaktische

Zuweisen von Gründen ist ausreichend, um zu den richtigen Gründen zu gelangen. Nicht nur für Wesen der dritten Gruppe, sondern überhaupt. „Begründen im Angesicht anderer“ meint aber nicht „Begründen“. Denn klar ist, dass auch der Umgang mit Wesen aus der ersten und zweiten Gruppe begründet werden muss. Aber eben nicht begründet mit spezifischem Bezug auf diese Wesen, das ist für Wesen aus Klasse 3 der Fall. Wie aber ist genau zu verstehen, was „Begründen im Angesicht anderer“ meint? Dazu ist zu betrachten, wie Scanlon Gründe zurückzuweisen bestimmt: als generische Gründe und als persönliche Gründe.

2.15 Gründe zurückzuweisen sind generische Gründe

Das allgemeine Kriterium moralischer Falschheit von Scanlon sagt nicht nur, Handlungen müssen gegenüber anderen zu rechtfertigen sein, sondern spezifiziert auch, wie eine solche Rechtfertigung zu vollziehen ist und wer die zu betrachtenden anderen sind: mit Gründen, die andere nicht vernünftigerweise zurückweisen können, sofern sie moralisch motiviert sind. Wie wir gesehen haben, müssen Gründe gute oder wirkliche Gründe sein (Gründe im standard-normativen Sinne), sowie gegenüber anderen zu rechtfertigen sein. Dieses gegenüber anderen „zu rechtfertigen“ oder „zu begründen“ wurde erläutert dadurch, dass andere die Gründe akzeptieren können müssen. Das bringt den Standpunkt der Anderen als einer Betroffenen herein. Akzeptierte und zurückgewiesene Gründe sind aber wiederum „vernünftig“ zu beurteilen. Dies bringt eine „weitere und abstraktere Perspektive“ (202) ins Spiel. Denn um die Akzeptierbarkeit oder Zurückweisbarkeit von Prinzipien zu beurteilen, müssen nicht nur die Folgen einzelner Handlungen berücksichtigt werden, sondern auch die Folgen der generellen Befolgung oder Nichtbefolgung dieser Prinzipien. Mithin kommen moralische Personen in ihrer Rolle als Befolger in den Blick. Zwar präzisiert hier Scanlon nicht, wie „Befolger“ zu verstehen ist, aber im Rahmen seiner weiteren Festlegungen würde es Sinn machen, zu interpretieren: Der Standpunkt als einer Adressatin von Handlungsregeln oder Prinzipien ist gemeint. Dann würde auch klar sein, was es heißt, dass Prinzipien befolgt werden, denn Prinzipien sind allgemeine Gründe, mithin heißt, sie zu befolgen, sie zu akzeptieren, also zur Beurteilung der eigenen Gründe für Handlungen zu verwenden. Die gerade angeführte Formulierung von Scanlon über die Folgen der Handlungen bzw. Prinzipien spricht aber dagegen: Wenn es nur auf die Folgen ankommt, dann reicht es, Befolger zu fokussieren, also Tätige, die

durch externe Bedingungen kontrolliert werden. Und die weiteren Ausführungen von Scanlon weisen auch in die gleiche Richtung: Es kommt bei der Beurteilung der Prinzipien auf die Lasten und Vorteile an, die entstehen, wenn die Prinzipien befolgt werden. In diesem Fall ist m.E. unklar, was „Befolgung“ heißen könnte, wenn man an der Bestimmung von Prinzipien als allgemeinen Gesichtspunkten zur Beurteilung von Gründen festhält.

Um die Prinzipien zu identifizieren, die akzeptabel sind, ist es Scanlon zufolge notwendig, auf allgemeine Informationen zurückzugreifen darüber, was Menschen typischerweise Gründe haben zu wollen (204). Solche Gründe heißen bei Scanlon *generische Gründe*. Sie werden folgendermaßen erläutert: „Generic reasons are reasons that we can see that people have in virtue of their situation, characterized in general terms, and such things as their aims and capabilities and the conditions in which they are placed“ (204). Die Funktion des Einsatzes generischer Gründe ist klar, es geht darum, persönliche Bevorzugung oder partikulare Gründe, wie Scanlon auch sagt, auszuschließen. Rawls meinte noch, durch einen Schleier des Nichtwissens erzwingen zu müssen, dass persönliche Bevorzugung unmöglich ist. Ein Vorgehen, dass komplizierte Festlegungen nach sich zieht, bezüglich der Rolle dessen, der bestimmt, was der Schleier des Nichtwissens genau zu verschleiern hat. Der Tendenz seines Ansatzes gemäß ist Scanlon der Auffassung, dass substanzielle Gründe, nicht architektonische Notwendigkeiten, den Ein- oder Ausschluss von Gründen bestimmen sollten. Es sprechen substanzielle Gründe dagegen, partikulare Gründe in moralischen Urteilen zu berücksichtigen. Und zwar handelt es sich in Scanlons Rekonstruktion um Fairnessgründe. Er geht davon aus, dass wir alle Gründe haben, eine persönliche Bevorzugung für uns selbst zu wollen, für andere aber abzulehnen. Diese Annahme scheint mir zumindest in Spanung zu stehen zu derjenigen, dass Personen in ihrem Handeln immer in ihrem Handeln auch moralische Gründe oder Werte berücksichtigen (eine Annahme, die bei der Zurückweisung der Auffassung, dass Wohlsein normalerweise das Handeln von Personen anleitet, verwendet wurde, s.o.). Dagegen, dass überhaupt in irgendeinem Fall persönliche Bevorzugung als Grund etwas vernünftigerweise zurückzuweisen gelten könnte, spricht laut Scanlon, dass sich darin ausdrücken würde, eine unfaire, weil willkürliche, Bevorzugung. Partikulare Gründe (so wie Scanlon dieses Terminus verwendet) sind per se unfair.

Diese Argumentation stützt sich wesentlich auf das Willkürverbot. Insofern ist sie substanziell. Was aber genau damit gemeint ist, wird auch nicht dadurch klarer, dass der Begriff der Fairness ins Spiel gebracht wird. Fairness wird bei Rawls als Begriff eingesetzt, der den Begriff der Gerechtigkeit qualifiziert: Fairness ist dasjenige, das durch die gesamte Architektonik gesichert werden soll. Bei Scanlon ist es andersherum: Weil etwas im Alltag als unfair beurteilt wird, sind partikulare Gründe in moralischen Überlegungen gar nicht erst zu betrachten. An diesem Punkt ist mir auch nicht klar, inwiefern hier mehr gesagt ist, als: Wird etwas als unfair beurteilt, dann zählt es zu den Gründen, die vernünftigerweise zurückzuweisen sind.

Warum nur „generische Gründe“ als potenzielle Kandidaten für einen Test auf Zurückweisbarkeit gelten können, ist nicht gezeigt. Der Begriff der generischen Gründe ist bestimmt durch die moralische Entgegensetzung zu partikularen Gründen, ist mithin unabhängig von einer Bestimmung moralischer Gründe nicht verständlich zu machen. Die Funktion der Einführung generischer Gründe ist auf den ersten Blick klar, verschwimmt aber, wenn erläutert werden soll, was sie überhaupt bedeuten. Gerade weil die Begründung gegenüber anderen, wie man denken könnte, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, wenn die partikularen Gründe willkürliche Bevorzugung implizieren. Auch könnte man argumentieren, sind das gar keine Gründe im standard-normativen Sinne, sie sprechen nicht wirklich für bestimmte Handlungen, außer aus der subjektiven Sicht Einzelner. Mir scheint also die Einschränkung auf generische Gründe aus theoretischen und normativen Gründen abzulehnen. Werden generische Gründe nicht im Gegensatz zu partikularen Gründen erläutert, sondern über bestimmte Eigenschaften menschlicher (oder rationaler) Wesen, wie das durch die Behandlung der Inklusionsproblematik naheliegen würde, so wäre hier eine pragmatische Anthropologie anzuschließen. Etwas, das Scanlon aber nicht andeutet. Partikulare Gründe scheiden also, so weit bisher die Scanlonsche Argumentation, als Kandidaten für Gründe, Prinzipien zu akzeptieren aus. Dem freien Überlegen sind aber laut Scanlon noch weitere Beschränkungen aufzuerlegen. Moral muss auch gegen wohlmeinende Weltverbesserer sich abgrenzen, nicht nur gegen Egoisten. Generische Gründe dürfen nur als persönliche Gründe in M0 zählen.

2.16 Generische Zurückweisungsgründe sind persönliche Gründe

Ein wichtiger Unterschied zu anderen kontraktualistischen Ansätzen liegt in Scanlons Ablehnung des Rekurses auf einen nicht moralisch verstandenen Begriff von Wohlsein als alleinigem Lieferant generischer Gründe (216). Dagegen verbleibt Scanlon in der kontraktualistischen Tradition, wenn er als generische Gründe nur das akzeptiert, was er als *persönliche Gründe* („personal reasons") bezeichnet. Diese seien Gründe, „die mit den Ansprüchen und dem Status von Individuen in bestimmten Positionen zu tun haben" (219). Es sind mithin Gründe, die sich direkt auf das Leben einer Person beziehen. Unpersönliche Gründe („impersonal reasons"), Gründe, die sich nicht direkt auf das Leben einer Person beziehen, werden als generische Gründe nicht zugelassen (219). Folgende Begründung gibt Scanlon: „The contractualist formula is meant to describe one category of moral ideas: the requirements of ‚what we owe to each other'. Reasons for rejecting a principle thus correspond to particular forms of concern that we owe to other individuals. By definition, impersonal reasons do not represent forms of such concern. They flow from the value of those objects themselves, not (at least in the first instance) from anything having to do with my relation to other people." (219-220) Die Unterscheidung persönlicher und unpersönlicher Gründe ist alles andere als bestimmt: Wie sich etwas bzw. was sich auf das Leben einer Person auswirkt, ist abhängig vom Selbstverständnis dieser Person. Auch wovon Beziehungen zwischen Personen beeinflusst sind, ist nicht per se beschränkt auf ihr jeweiliges Wohlsein oder Gut-gestellt-sein. Es bedarf eines substanziellen Urteils auch darüber, was als persönlicher Grund zu zählen ist und was nicht. Die Frage ist, ob es als normatives Urteil zählt oder nicht: Die Formulierungen von Scanlon suggerieren Letzteres. Der Vorabausschluss unpersönlicher Gründe ist motiviert durch die Befürchtung von Scanlon, „nichtindividualistische" Gründe würden M0 mitbestimmen. Dies drückt sich auch darin aus, dass er dem von Parfit als „Beschwerdemodell" („Complaint Model") bezeichneten Ansatz insofern zustimmt, als es nur Gründe zulässt, die auf Individuen direkt wirken: Damit würden die kontra-intuitiven Folgen utilitaristischer Ansätze und anderer konsequentialistischer Ansätze abgeschnitten. Scanlon grenzt sich gegen dieses Modell nur insofern ab, als er ihm vorwirft, dass es nur Wohlfahrtsargumente zulässt und keinerlei weitergehende Rechte und Ansprüche berücksichtigt (229).

Mir scheint, dass Scanlon aus dem von ihm erkannten Dilemma nicht herauskommt: Lässt man zu, dass nicht nur auf das Leben von Individuen sich direkt auswirkende Handlungen zählen, handelt man sich nicht individualistische Werte ein (Scanlon denkt an die Wohlfahrtsmaximierung, aber auch die Werte wie Wissenschaft, Kunst oder Bildung wären hier zu nennen), die gegen die individualistischen dann intern (im Sinne von: innerhalb von M0), abzuwägen wären. Man hat aber dann keine Schwierigkeiten, auch Rechte und Ansprüche zu berücksichtigen. Oder man lässt unpersönliche Gründe nicht zu, und es ist dann nicht klar, weshalb andere Größen als nur Wohlfahrtsgrößen eine Rolle spielen können, das heißt, man landet beim reinen Beschwerdemodel. Rechte und Ansprüche als persönliche Gründe aufzufassen, bedeutet dann nämlich, sie zu verzerren. In der Hinsicht, in der sie als persönliche Gründe zählen, sind sie nicht mehr Rechte und Ansprüche, also intersubjektiv bewertete gegenseitige Zuschreibungen, sondern eben Güter, die einem Individuum nutzen oder nicht. Wie auch bei den generischen Gründen drückt sich in diesen Spezifizierungen derjenigen Gründe, die in M0 zählen dürfen, ein generelles Mistrauen gegen die Überlegungspraxis moralischer Subjekte aus, ein Misstrauen, das den gesamten Ansatz gefährdet, da dieser auf der Urteilsfähigkeit ebenjener Subjekte beruht.

Der Fokus auf persönliche Gründe hat aber eine weitere problematische Implikation: Er unterminiert die von Scanlon herausgestellte Qualität der Beziehungen, die zwischen moralischen Wesen möglich sind. M0 ist die Moral dessen, was wir einander schulden, und bis hierher hatte Scanlon diesen nicht eingeschränkt auf die Berücksichtigung persönlicher Gründe. Um diesen Punkt zu vertiefen, wird die Thematik der Gegenseitigkeit in Scanlons Ansatz besprochen.

2.17 Was wir anderen, was wir einander und was wir uns selbst schulden

Andere zu berücksichtigen, ist zu unterscheiden davon, andere zu respektieren. Dies ist in seinem Vokabular gesprochen. Oben ist gezeigt, dass der Begriff des Respekts von Scanlon demjenigen der Rücksicht entspricht in meinem Vokabular (Kap. I, Abschnitt 2.1.7). So weit Scanlons Argumentation gegen einen landläufigen Kontraktualismus. Wir schulden anderen die Berücksichtigung ihres wohlbegründeten Wohlseins, hierin geht er mit dem üblichen Kontraktualismus mit. Wir schulden aber auch einander Rücksicht der

Selbstauslegung dieses Wohlseins. Die Rücksicht auf das selbstausgelegte Wohlsein ist „gegenseitig“ oder „wechselseitig“ zu leisten, wie man sagen könnte. Das Wohlsein derjenigen Anderen, die auch meine Interessen berücksichtigen, sind diejenigen, die ich zu berücksichtigen habe. So weit der übliche Kontraktualismus. Rücksicht ist auch auf das Entgegenkommen Anderer angewiesen. Deshalb der Hinweis darauf, dass Anderen auch die Motivation zu unterstellen ist, nur so zu handeln, dass es gegenüber Anderen vernünftigerweise zu begründen ist. Wichtig ist hier das kontrafaktische Moment: Es wird unterstellt. Die Beweislast liegt nicht bei der Anderen, allererst zu zeigen, dass sie moralisch motiviert ist. Die gestiftete Gemeinsamkeit ist, wie Scanlon sagt, eine der gegenseitigen Anerkennung. Das bedeutet, dass die Andere nicht nur als Quelle legitimer Interessen, Wünsche oder Werte, sondern auch als Quelle guter Gründe angesehen wird. Nicht nur Interessen, Wünsche oder Werte als Interessen, Wünsche oder Werte der Anderen werden berücksichtigt, sondern die Gründe respektiert, die für die Andere ihre Interessen, Wünsche oder Werte allererst zu den Ihren machen. Die Argumentation gegen eine diskursive Prüfung dieser Gründe aber verweist darauf, dass Scanlon den Respekt für die Gründe der Anderen äußerlich versteht. Gründe werden nicht gemeinsam geprüft, sie werden wechselseitig anerkannt. Die wechselseitige Anerkennung ist die Anerkennung der jeweiligen Gründe der Anderen, als ihren guten Gründen. Weiterhin ist diese wechselseitige Anerkennung nicht bezogen auf Überlegungen zum Guten und zur Moral überhaupt, Andere sind Betroffene und Adressaten, nicht Autoren allgemein.

Oben ist herausgearbeitet, dass das „Begründen gegenüber“ erläutert wird als ein „Begründen im Angesicht“ des anderen: Die unterstellten Gründe der anderen werden berücksichtigt, nicht ihr gegenüber, in einem wie immer qualifizierten Vollzug, begründet. Die schon diagnostizierte Spannung zwischen dem Objektivismus der dritten Person, der im Kognitivismus liegt, und dem Subjektivismus der ersten Person, der im Phänomenalismus liegt, schlägt auch sich nieder bei der Bestimmung der Gegenseitigkeit, die in M0 liegt. Es ist keine genuine Gemeinsamkeit, da der direkte Austausch (egal ob dialogisch oder anders) gerade ausgeschlossen wird. Was fehlt, ist die Zweite-Personen-Perspektive. Die andere oder die anderen, die Gründe mitbeurteilen, also. Und dies hat mit der Art und Weise zu tun, wie die phänomenologische Methode expliziert wird. Als einer Methode der Rekonstruktion der Sicht einer jeden Handelnden auf ihr eigenes Handeln. So kann sichtbar werden, dass und wie Handelnde ihr

Handeln begründen, aber nicht sichtbar kann werden, wie sich eine als in Beziehung zu anderen Stehende wahrnimmt. Der Handlungsfokus der Theorie ist bedingt durch die methodische Vorgabe, die Sicht Handelnder auf ihr eigenes Handeln zu rekonstruieren. Diese Festlegung hat auch zur Folge: Die Perspektive der ersten Personen ist nur eingeschränkt betrachten, als einer Perspektive auf das eigene Handeln. So sind Überlegungen Handelnder zu anderen Belangen als ihrem eigenen Handeln abgeschnitten.

Dieser Zug erklärt auch den Sinn der negativen Formulierung im Moralprinzip. Wie gezeigt, ist diese negative Formulierung nur zu verstehen vor dem Hintergrund einer eingeschränkten Konzeption der Überlegungen, die durch Handelnde zu vollziehen sind, als Überlegungen die nur direkt sich auf persönliche Gründe beziehen. Persönliche Gründe etwas zu akzeptieren sind gewissermaßen durchlässiger für suboptimale Lösungen als persönliche Gründe etwas zurückzuweisen, weil und insofern die modellierten Personen keinen Überblick über alternative Prinzipien haben. Diese können nur vorgeschlagenen Prinzipien zustimmen oder auch nicht, sie könne sie nicht selbst identifizieren und/oder interpretieren. Interaktion ist der Fokus der Scanlonschen Theorie, nicht Beziehung. Auch wenn sekundär Beziehungen einbezogen werden, nämlich solche Beziehungen, die aus gelungenen Interaktionen allererst entstehen. Nicht aber Beziehungen, wie sie sich bilden können, zum Beispiel aus gemeinsamer Suche nach guten Gründen. Der oben herausgestellte Handlungsbezug bekommt so eine tiefere Bedeutung für die ganze Theorie: die Bedeutung einer Begrenzung moralischer Beziehungen auf diejenigen Beziehungen die mit Interaktionen zusammenhängen.

Auf den ersten Blick verwunderlich mag sein, dass gerade dieses Manko sich auch niederschlägt in der Bestimmung dessen, was wir uns selbst schulden. Wie wir gesehen haben, ist Scanlon durchaus der Ansicht, dass ein nicht moralisches Wohlsein, das in M0 zählen können soll, nicht angemessen im Ganzen theoretisch zu explizieren ist. Die spezifische Herausarbeitung aber der Normativität des Wohlseins wird nicht geleistet. Man könnte in Abgrenzung an die Bestimmung der Moral durch dasjenige, was wir einander schulden, Wohlsein oder gutes Leben als dasjenige bestimmen, das wir uns selbst schulden. Also als normative Forderung, z. B. seine eigenen Talente nicht verkommen zu lassen oder seinem Leben eine bestimmte Struktur zu geben, o.ä. Die Stückelung der Moraltheorie verhindert, dass der Zusammenhang zwischen Selbstbildung und Pflichten gegenüber anderen sichtbar wird. Die Idee des Ansatzes,

gerade alle möglichen Urteile - auch solche bezüglich der Selbstbildung - als moralisch zuzulassen, wird nicht voll ausgenutzt, wenn die Gegenseitigkeitsrelation nicht verbunden wird mit Selbstbildungsphänomenen.

2.18 Fazit: Was kann, was darf, was soll „vernünftigerweise zurückgewiesen“ werden?

Scanlons Stückelung der Moraltheorie hat zur Folge, dass die herkömmliche Gut/Gerecht-Unterscheidung ersetzt wird durch die zwischen M0 (dem Teil der Moral, dessen Gegenstand die Pflichten gegenüber anderen sind, s.o.) und anderen Werten. Auch wenn man M0 als das Gerechte anspricht (dabei einen weiteren Begriff des Gerechten unterstellend als der auf soziale Gerechtigkeit beschränkte von Rawls), stellt die Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten in der Scanlonschen Theorie gegenüber dem Rawlsschen Komplementaritätsmodell eine Neuerung dar. Denn neben M0 werden unbestimmt viele andere normative Bereiche zugelassen, der Bereich des Wohlseins (der „das Gute“ der Rawlsschen Theorie bezeichnet) ist dabei nur einer unter anderen. Die Moral des Richtigen und Falschen erschöpft sich in M0 nicht, sondern umfasst weitere Werte, und so besteht Scanlons Strategie darin, die gemeinsame Basis, auf der die Unterscheidung beruht, in ihrem Bezug zu begründungsfähigen Urteilen zu erweisen. Auch im Bereich des Wohlseins sind nicht letzte Motive grundlegend, sondern Gründe. Alle Bereiche des Normativen, außer dem deliberativ bestimmten Bereich M0, sind epistemisch-ethisch-normativ bestimmt, wie man mit dem Vokabular aus Kap. I sagen könnte, weil darin auch moralische Normen Eingang finden (im weiten Sinn von Moral).

Eine einheitliche Theorie der Werte kann es Scanlon zufolge nicht geben, zu unterschiedlich sind die Ansprüche, die an eine solche Theorie gestellt werden. Dies trifft auch auf den engeren Bereich des Wohlseins zu. Dies würde für die These sprechen, dass Scanlon nicht nur die Unterscheidung zwischen M0 und den Rest des Normativen auf eine klare Basis im „Raum der Gründe“ stellen möchte, sondern dass er sie ganz auflösen möchte. Seine Idee, eine Theorie der Moral M0 zu entwickeln und gleichzeitig die Theorieunfähigkeit anderer normativer Bereiche zu behaupten, ist aber nicht so gemeint, dass man zur Operationalisierung von M0 nicht auf andere Werte rekurrieren müsste. Im Gegenteil, aufgrund seiner Idee, bestimmte substanzielle Gründe würden die „vernünftige Zurückweisbarkeit“

operationalisieren, ist er auf einen Fundus von Gründen aus dem Bereich des Wohlseins angewiesen.
Man könnte also sein Modell der Unterscheidung von M0 und Wohlsein bzw. des Gerechten und Guten (in einem nicht Scanlonschen Vokabular) als *offenes Komplementaritätsmodell* bezeichnen. Es ist ein Komplementaritätsmodell, da die normativen Bereiche im Verhältnis zweier zunächst unabhängig voneinander identifizierter, aber sich ergänzender Bereiche, stehen. Sie sind nicht zueinander disparat, das Gute liefert rechtfertigende Gründe für das Gerechte, nicht aber direkt Inhalte (siehe Abschnitt 2.9). Es ist offen, weil noch andere Bereiche zugelassen sind und die Quelle von Normativität, welche die Einheit der Bereiche stiftet, breit angelegt ist, also diejenigen Urteile umfasst sind, die richtig oder falsch sein können. Die Unterscheidung des Guten und Gerechten bei Scanlon in Form der Unterscheidung zwischen M0 und Wohlsein auf einer diskurspragmatisch-naturalistischen Setzung eines Unterschieds in der Motivationsunterstellung.
M.E. ist eines der bemerkenswertesten Merkmale des Scanlonschen Ansatzes, das „Gute“, das in der Bewertungsdimension ernst genommen wird und in Termini von Gründen operationalisiert wird, auch als solches für das Gerechte zählt. Dass er diesen, wie ich meine, großen Vorteil seiner Theorie z. B. gegenüber derjenigen von Rawls, mit einem Überlegungsmodell des Guten in der Theorie der Gerechtigkeit zu operieren, wieder verspielt, hängt mit seiner Konzeption von Deliberation in M0 zusammen. In dieser wird, wie wir gesehen haben, nicht unterschieden zwischen dem Begründen gegenüber und dem Begründen im Angesicht eines anderen. Die Positionalität der jeweils an Interaktionen Beteiligten wird nicht im diskursiven Modus ernst genommen, das einsam überlegende Subjekt kann nicht sinnvoll zwischen eigenen Projektionen und wirklichen Gründen Anderer unterscheiden. Diesem Desiderat versucht Scanlon durch theoretische Festlegungen, z. B. derjenigen auf persönliche und generische Gründe oder auch derjenigen auf bestimmte zu berücksichtigende Wesen, beizukommen. Ein Versuch, der den deliberativen Sinn der Theorie unterwandert, wie ich zu zeigen versucht habe.
In Termini der in Kap I eingeführten Gerechtigkeitsbegriffe (wenn man sie denn auf M0 – in einem Scanlon fremden Vokabular - anwendet) sind bei Scanlon Befolger und evtl. Adressaten angesprochen zu überlegen, ob ihre Handlungen für andere - in meinem Vokabular Betroffene - vernünftigerweise zu akzeptieren

sind. Substanzielle Gründe sind abgeschnitten von der Beurteilung dieser Gründe durch Betroffene, und Scanlon muss einen Unterschied zwischen persönlichen und unpersönlichen Gründen von außen, in naturalistischer Manier, importieren, der keinen Sitz in den Überzeugungen der moralisch Handelnden hat.

Wie der Kognitivismus mit dem Phänomenalismus zusammenpasst, ist Eingangs gefragt? Der Kognitivismus ist als epistemischer Normativismus ausgeführt, denn die Gehalte moralischer Aussagen werden als richtig oder falsch nach objektiven Standards ausgewiesen. In Scanlons Ansatz *bedeutet* moralisch falsch, vernünftigerweise nicht zurückzuweisen. Dieser Punkt ist oft nicht verstanden worden. Viele Kritiker sehen die Alternative weiterhin so: Entweder etwas ist falsch, weil es vernünftigerweise zurückgewiesen werden kann, oder es kann vernünftigerweise zurückgewiesen werden, weil es falsch ist. Entweder ist die Begründbarkeit gegenüber anderen fundamental und man vertritt einen formalen Ansatz, oder substanzielle Gründe sind fundamental und man vertritt einen substanziellen Ansatz. Zurückgewiesen wird von Scanlon die Vollständigkeit der Alternative, er zeigt einen dritten Weg auf. Der allerdings, so meine Argumentation, nicht vollständig kohärent ausbuchstabiert wird, weil die Prozesse des Überlegens, auf die es ankommt, durch theoretische Setzungen stillgestellt werden. Die Gründe Regeln zurückzuweisen sind inhaltlich zwar durch diejenigen, für die sie Gründe sein können sollen, bewertet, nicht aber in ihrer Form: Bestimmte Arten von Gründe sind moralische Gründe, andere nicht. Es ist für moralische Personen zwingend bestimmte Sorten von Gründen als moralische anzuerkennen, mithin können sie nicht anders als diese anzuerkennen, die Form der Gründe ist selbst nicht etwas, das anerkannt oder zurückgewiesen werden soll oder darf. Weiterhin ist der Phänomenalismus als diskurspragmatischer Naturalismus ausbuchstabiert, da auf die Rekonstruktion einer unhinterfragten Praxis verwiesen wird, wie im Falle von Gründen sowie der Verbindung moralischer und nicht-moralischer Werte. Ein diskurspragmatischer Normativismus, bei dem es auf die Begründung gegenüber einer jeden ankommen würde, bedürfte der systematischen Ausbuchstabierung der Autorinnenposition, der Position von der aus sich Gründe als Gründe des Guten oder Gerechten allererst erweisen, was aber nicht geschieht. Die Scanlonsche Lösung des Problems, wie im Rahmen eines Komplementaritätsmodells des Guten und Gerechten eine konsistente deliberative Theorie des Gerechten zu explizieren ist, ist nicht überzeugend: Auch ein offenes

Komplementaritätsmodell bedarf einer diskurspragmatisch-naturalistischen Setzung – bei Scanlon in Gestalt der Unterscheidung persönlicher und unpersönlicher generischer Gründe. Scanlons Anspruch die Schwierigkeiten der Theorie von Rawls zu lösen, indem die Beschränkungen, die dort der Zustimmung der Beteiligten auferlegt werden, aufgehoben werden, wird nach meiner Interpretation nicht eingelöst: Zwar ist nicht festgelegt welches die anzustrebenden Güter sind, aber die Form der Überlegungen des Guten, die in das Gerechte sollen Eingang finden können, ist theoretisch festgelegt. Und Überlegungen von Autoren allgemein sind durch den kognitivistischen Zug der Rekonstruktion völlig außen vor gelassen, anders als bei Rawls, bei dem sie durch das Modell des Überlegungsgleichgewichts grundsätzlich als dasjenige anerkannt werden, das zu rekonstruieren die Theorie zur Aufgabe hat.

Die Theorien von Rawls und Scanlon sind diskurspragmatisch zu nennen insofern der Begründungsprozess moralischer Regeln aufgefasst wird als ein Prozess in welchem verschiedene Positionen im Diskurs zu berücksichtigen sind: Mindestens Betroffene und Adressaten, bei Rawls auch Autoren allgemein. An der Schnittstelle zwischen dem Guten und Gerechten (bzw. der Moral im Sinne von M0 und der Werte, in Scanlons Vokabular) treten aber charakteristische Schwierigkeiten auf, da das Modell der Abgrenzung sowie der Verschränkung dieser Bereiche der positionalen Begründungsprozesse entzogen und als theoretische Setzungen importiert werden müssen. Eine alternative Explizierung solcher Prozesse sowie der Schnittstelle des Guten und Gerechten wird in der Diskursethik gegeben, die im Folgenden analysiert wird.

3 Habermas: Konsens unter Betroffenen

Die von Habermas und Apel entwickelte Diskursethik ist als Weiterentwicklung der Kantischen Moralphilosophie konzipiert, dies ist ein Zug, den sie mit den kontraktualistischen Ansätzen von Rawls und Scanlon teilt. Letztere können, wie oben geschrieben, als Versuche gelesen werden, traditionelle kontraktualistische Positionen (wie die von Rousseau und Kant) auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben, um die gegen sie erhobenen Einwände zu entkräften. Dabei wird das Herzstück der Ansätze, die Explizierung des „jeder denke selbst“, mithin der moralischen Überlegung jeder Einzelnen, im Wesentlichen unverändert gelassen: Wie herausgestellt sehen die Positionen von Rawls und Scanlon vor, dass eine jede für sich selbst, „in foro interno“, wie der von beiden verwendete Terminus technicus

lautet, über moralische Belange nachdenken soll - beschränkt durch bestimmte Festlegungen, welches die zugelassenen Überlegungen sind. Die Beschränkungen ergeben sich dabei aus dem Sinn moralischen Überlegens überhaupt, und die jeweiligen Abstraktionsleistungen beziehen sich, wie oben herausgearbeitet wurde, auf diese Beschränkungen und ihre Begründungen.

Die Diskursethik bricht mit dieser Logik. Nicht durch Abstraktion werden kontraktualistische Positionen versucht zu verbessern. Sondern das zentrale Problem wird in der unterstellten Auffassung von Überlegen als subjektiv internem Prozess gesehen. Das Herzstück der Kantischen Moralphilosophie, sein Verständnis moralischen Überlegens, wird anders aufgefasst: Ein kommunikativer Prozess tritt an die Stelle des einsamen Überlegens. Wie die Ausbuchstabierung des Diskurses mit anderen Weichenstellungen der Diskurstheorie, insbesondere der der Unterscheidung des Guten und Gerechten, zusammengedacht wird, wird im Folgenden untersucht. Dabei werden hier aus Platzgründen die Arbeiten von Habermas besprochen.

Anders als Rawls und Scanlon hat Habermas über methodische und umfassende philosophische Fragen ausführlich geschrieben. Zudem ist seine Moralphilosophie wie jene Scanlons breit angelegt und nicht wie diejenige Rawls ausschließlich auf Fragen der gerechten institutionellen Ausgestaltung moderner Gesellschaften ausgerichtet. Sein komplexes und umfangreiches Werk zu überblicken, ist deshalb schwieriger noch, als es bei Rawls schon der Fall war. Und sicherlich sind die Interpretationen seines Denkens noch viel heterogener. Ich rezipiere hier seine frühen diskurstheoretischen Schriften[193] sowie seine spätere politische Theorie und seine moralphilosophischen Abhandlungen[194], wenn auch nur ausschnitthaft. Es ist leider hier nicht möglich, die Entwicklung des Habermasschen Denkens überhaupt oder auch nur im Hinblick auf die hier zentrale Problematik der Bestimmung des Gerechten und Guten und des Bezugs zu dem deliberativen Kern des Gerechten genauer umfassend zu rekonstruieren, ohne den Rahmen zu sprengen. Ich werde lediglich einige wesentliche Aspekte herausgreifen und so das Diskursmodell der Gerechtigkeit in Zusammenhang zu der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten zu skizzieren versuchen.

---

[193] Insbesondere Habermas 1981; Habermas 1983b und Habermas 1991a.

[194] Habermas 1992 und Habermas 1996a; Habermas 1999b; Habermas 2000; Habermas 2001a und Habermas 2005.

Allgemein kann man sagen, dass die Diskussionslage in der Moralphilosophie, in der die Gut/Gerecht- bzw. bei Habermas damit verbunden die Ethik/Moral-Unterscheidung vorgenommen wird, sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt hat. Hatte Habermas noch in seinen frühen Schriften als Hauptgegner gegen Wertskeptiker argumentiert, so hat sich der Schwerpunkt der Diskussion verschoben: Nun wird vonseiten der sogenannten Kommunitaristen[195] nicht überhaupt die Konstitution der sozialen Welt durch Werte in Frage gestellt, sondern der universelle Geltungsanspruch moralischer Werte. Kontextualisten, die Werte nur in Kontexten sozialer Praxen gelten lassen, sind nun die philosophischen Hauptgegner von Habermas. Diese kritisieren die Verarmung moderner Moral durch Ausschluss von Werten. Habermas kommt diesen insofern entgegen, als er Ethik *normativ* und kontextualistisch bestimmt, er möchte aber darüber hinaus zeigen, dass ein Bereich der Moral davon zu unterscheiden ist, für den universelle Geltungsansprüche konstitutiv sind. Das Projekt, die Unterscheidung zwischen dem Guten und Gerechten trennscharf zu machen sowie den Vorrang des Gerechten vor dem Guten zu begründen, ist somit eine wesentliche Bestimmung einer Kantischen Diskursethik, in Abgrenzung zu neoaristotelischen, neohegelianischen und andere partikularistischen Positionen. Die Frage ist, ob seine Strategie aufgeht bzw. ob er mit seiner Konzeption von Ethik als durchweg kontextabhängig nicht ein zu weitgehendes Zugeständnis macht. Die Frage ist auch, wie Habermas gegen die verstärkt durch den späten Rawls ins Gedächtnis gerufenen ethischen Universalisten, die ethische Geltungsansprüche universell fassen und die Unterscheidung von Ethik und Moral vonseiten der Ethik einziehen, noch zu argumentieren vermag.[196] Denn diese werden sich genausowenig wie Habermas in einem kontextualistischen Ethikverständnis wiederfinden und konkurrieren direkt mit seiner Konzeption von Moralphilosophie. Zunächst werden die Hauptmerkmale der Habermasschen Diskursethik eingeführt und dann

---

[195] Die jeweiligen Theorien sind sehr verschieden, die Zusammenführung unter einem Titel sollte dies nicht vergessen lassen. Siehe z. B. die Beiträge in den Sammelbänden: Honneth 1993; Brumlik und Brunkhorst 1993. Einen guten Überblick gibt Forst 1994a und Forst 1994b.

[196] Nussbaum zählt zu den philosophischen Vertretern einer solchen Position, vgl. Nussbaum 1993. Rawls verweist auf die starke Verbreitung dieser Position auch unter Nichtphilosophen in Form religiöser Lehren, vgl. Rawls 1993.

die Problematik der Gut/Gerecht-Unterscheidung darin verortet und von verschiedenen Seiten bearbeitet.

3.1 Sollen, denken, sprechen

Habermas moralphilosophische Ausgangsfrage ist, wie die Sollgeltung moralischer Normen zu erklären ist.[197] Moral wird ausgemacht durch Sollensforderungen, paradigmatisch in Sätzen und Urteilen ausgedrückt, in denen eine Person etwas soll oder nicht soll, so seine phänomenologische Rekonstruktion der Alltagsfunktion moralischer Urteile. Einen solchen Ansatz in der Moralphilosophie nennt Habermas *deontologisch*.[198] Diese Sollensforderungen lassen sich ihm zufolge als allgemeine Regeln - Normen ist sein Terminus technicus dafür (s.u.m.) - operationalisieren. Moralische Normen sind mit einem Anspruch auf moralische Richtigkeit versehen. Der für moralische Normen erhobene Geltungsanspruch wird als moralische Richtigkeit angesprochen und in Analogie zum Wahrheitsanspruch konstruiert, in Analogie, da er zwar genauso binär codiert ist, nicht aber auf von Aussagen unabhängig bestehende Sachverhalte sich bezieht.[199] Diesen Zug bezeichnet Habermas als *kognitivistisch*.[200] Die Einlösung des Begründungsanspruchs expliziert Habermas durch ein Rechtfertigungsprinzip: Normen werden begründet, indem gezeigt wird, dass sie im Sinne dieses Rechtfertigungsprinzips verallgemeinerbar sind. Dieses auch als Moralprinzip >>U<< bezeichnete zentrale Rechtfertigungsprinzip sei ein Analogon zum kategorischen Imperativ: „bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden“.[201] In einer späteren Formulierung hat Habermas neben Interessen auch Wertorientierungen in >>U<< aufgenommen, das nun, in etwas veränderter Formulierung, lautet: >>U_{Neu}<< „daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich

---

197 Habermas 1983c, 54.
198 Habermas 1991c,11.
199 Habermas 1999a.
200 Habermas 1991c, 11.
201 Habermas 1991c, 12.

ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden können."[202] In Abgrenzung zu Kant, konzipiert Habermas sein Rechtfertigungsprinzip als einen real durchzuführenden diskursiven Prozess. Dazu formuliert Habermas das Diskursprinzip >>D<<: „daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten."[203] Der zentrale deliberative Gehalt der Diskurstheorie liegt in dieser Festlegung auf die diskursive Bildung der Geltung moralischer Normen. Insofern sie einen realen praktischen Diskurs vorsieht, nennt Habermas seine Moralphilosophie, im Unterschied zu der formalen von Kant, *prozedural*.[204] Wie die Kantische sei auch seine Position aber *universalistisch* in dem Sinne, dass das Moralprinzip allgemein gelte und nicht nur die Intuitionen einer Kultur o.ä. wiedergebe. Diesen Begriff eines Universalismus, der eher dem der Generalität entspricht, verwendet Habermas häufig, um sich von kontextualistischen moralphilosophischen Positionen abzugrenzen.

Wesentlich beinhaltet die Theorie von Habermas die Behauptung, dass die Diskursethik in der Lage ist, eine Begründung für ihr Moralprinzip anzugeben. Eine Begründung, die einen entscheidenden Unterschied zur Kantischen Ethik markiere, denn diese könne durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft nicht entkräften den Einwand, auf einem „ethnozentrischen Fehlschluss" sich zu gründen.[205] Das Moralprinzip >>U<< kann laut Habermas abgeleitet werden aus dem normativen Gehalt der notwendigen impliziten Argumentationsvoraussetzungen diskursiver Alltagspraxen.[206] Idee

---

[202] Habermas 1996b, 60. Auf die unterschiedlichen Formulierungen von >U< und >D< in den verschiedenen Werken von Habermas, inklusive der Frage, ob diese Prinzipien nur notwendige oder hinreichende und notwendige Gültigkeitsbedingungen zum Ausdruck bringen, wird hier im einzelnen nicht eingegangen. Siehe dazu die Studie Gottschalk-Mazouz 2000.

[203] Habermas 1991c, 12.

[204] Habermas 1991c, 12.

[205] Habermas 1991c, 12. Soweit sich Kant nicht auf ein Faktum der Vernunft berufe, sondern auf „die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen", setze er sich dem Vorwurf eine peticio principii aus, Habermas 1983a, 89. Die erläuterungs- und begründungsbedürftige These von Habermas zur Kantischen Ethik zu besprechen, ist hier nicht der Ort.

[206] Genau geschildert in Habermas 1983c, siehe auch Habermas 1991c, 13, Fußnote 7, für den Hinweis auf eine Verbesserung in der Ableitung in der zweiten Auflage.

ist, dass jede, die argumentiert, sich implizit einlässt auf bestimmte pragmatische Voraussetzungen, die normativen Gehalt haben, z. B. darauf, dass sie nur behauptet, was sie selbst glaubt, oder dass jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt an Diskursen teilnehmen darf.[207] Dieses Argumentieren gilt Habermas als universelle Eigenschaft menschlichen Seins, mithin sind die darin liegenden normativen Gehalte universell. Anders als nicht-diskursive Kommunikationspraktiken, die dem Zusammenleben von Menschen zugrunde liegen, ist der Diskurs eine „über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform, in der die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns verallgemeinert, abstrahiert und entschränkt“[208] sind. So soll dieses Verfahren sicherstellen, dass nicht ein Theoretiker allein oder eine Gemeinschaft von Theoretikern, auf Basis seiner oder ihrer kontingenten Erfahrungen, ein Moralprinzip behaupten. Gegenüber jeder Einzelnen ist das Moralprinzip begründet, da sich jede Einzelne zumindest implizit auf die darin zum Ausdruck kommenden normativen Gehalte immer schon eingelassen hat, wenn sie mit anderen ernsthaft kommuniziert oder, technischer formuliert, argumentiert. Was der Status dieser Praxis in der Theorie ist und wie die Methode der Rekonstruktion der in ihr liegenden Gehalte aussieht, sind die zu klärenden Fragen, wenn untersucht wird, wie der diskurspragmatische Theorieaufbau mit deliberativen Theoriegehalten zusammenstimmt.

Moral ist laut Habermas also deontologisch, kognitivistisch, prozedural und universalistisch zu begreifen. Er geht dabei davon aus, dass der deontologische Fokus der Moral auf Normen phänomenologisch rekonstruierbar ist aus der alltäglichen Verwendung moralischer Urteile. Im Verständnis von Habermas impliziert ein bestimmtes starkes kognitivistisches Begreifen eines Geltungsanspruchs seine Universalität. Deshalb kann er schreiben: „Eine Diskursethik steht und fällt also mit den beiden Annahmen, daß (a) normative Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben und wie Wahrheitsansprüche behandelt werden können, und daß (b) die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen Diskurses verlangt und *letztlich* nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich

---

[207] Habermas 1983a, 98 und 99.

[208] Habermas 1991c, 18.

ist.“[209] Die erste Annahme teilt Habermas mit (dem frühen) Rawls und Scanlon, die zweite nicht, so dass der Familienstreit zwischen den hier betrachteten deliberativen Positionen sich wesentlich um die Frage dreht, ob die vorzusehenden Begründungen oder Deliberationen monologisch oder dialogisch zu begreifen sind. Allerdings ist diese Frage komplex mit weiteren Festlegungen der jeweiligen Theorien verknüpft, so dass sie weder leicht genau zu erläutern noch zu beantworten ist.

Auffällig ist, dass bei Habermas von normativen Geltungsansprüchen die Rede ist. Würden diese nicht mit moralischen in Eins gesetzt, würde ein allgemeiner diskursethischer Anspruch ausgedrückt. Bekanntlich beschränkt aber Habermas die Geltung seines diskursiven Kognitivismus auf moralische Regeln (bei ihm: Normen). Warum ist das so? Welche der beiden gerade zitierten Annahmen der Diskursethik wird in der Ethik bzw. in Fragen des guten Lebens verletzt, oder werden beide verletzt? Im Folgenden wird in einem ersten Schritt analysiert, was Habermas unter Moral und was er unter Ethik versteht. Dann wird das Diskursmodell der Moral bzw. der Gerechtigkeit und das Modell der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten besprochen.

3.2 Ein enger Moralbegriff

Allgemein betrachtet umfasst für Habermas „Moral“ Fragen des richtigen Handelns, und diese identifiziert er mit Gerechtigkeit. Abgrenzen möchte er bestimmte „Fragen des guten Lebens“, die er zur Ethik zählt. Habermas verfolgt verschiedene Strategien der Qualifizierung dieser allgemeinen Bestimmungen. Zu fragen wird sein, ob diese zusammenstimmen und im Ganzen mit den grundlegenden diskurstheoretischen Weichenstellungen kompatibel sind.

Habermas schreibt, "eng" sei sein Moralbegriff, weil Moral auf die „Menge begründbarer normativer Urteile“ beschränkt würde. Diese Formulierung ist äquivok: *Erstens* kann "eng" als Charakterisierung der Menge der Gegenstände, die beurteilt werden, aufgefasst werden und zweitens als Charakterisierung der Gesichtspunkte der Beurteilung dieser Gegenstände. In der ersten Deutung ist gemeint, dass „eng“ sich bezieht auf eine kleine Menge begründbarer normativer Urteile. Moral umfasst dann wenige Urteile oder

---

[209] Habermas 1991a, 78.

Prinzipien. Ethik und Moral sind als Klassen von Entitäten bestimmt, die keine Überschneidung aufweisen. Und die in die Moral gehörenden Entitäten sind nicht zahlreich. In der zweiten Deutung meint "eng", dass es neben moralischen noch andere Gesichtspunkte gibt, unter denen bestimmte Gegenstände (paradigmatisch Handlungen oder Personen) zu beurteilen sind, z. B. ethische oder pragmatische. Hier meint „eng“ so etwas wie: aus einem *bestimmten speziellen* Gesichtspunkt heraus. In diesem Fall hat Ethik eine andere *Bedeutung* als Moral. „Eng“ ist in der ersten Interpretationen extensional gemeint, sodass Moral nicht die Bandbreite dessen abdeckt, was alltagssprachlich unter „moralisch“ abgehandelt wird (z. B. nicht Sexualmoral, sofern sie sich auf Beziehungen zwischen zustimmenden mündigen Personen bezieht, oder Berufsethos o.ä.). In der zweiten Interpretation ist „eng“ intensional gemeint, Moral ist eine Sichtweise auf bestimmte Praktiken. Diese beiden Interpretationen, die extensionale und die intensionale, bilden Begriffsbestimmungsstrategien, die in Reinform vorkommen mögen. Sie sind aber durch eine dritte zu ergänzen, die beides mischt, extensionale und intensionale Elemente. Nach meiner Rekonstruktion verwendet Habermas alle drei Strategien. Zu der Frage, was Moral ist, hat Habermas eigens sozialphilosophische und phänomenologische Analysen durchgeführt. Darüber hinaus sind solche Untersuchungen zu Moral in Abgrenzung zu Ethik und Pragmatik in seinem Werk zu finden.

3.3 Moral: Gewaltlose Handlungskoordinierung und legitime Regelung interpersonaler Beziehungen

Zwei Festlegungen des Moralbegriffs kann man in Habermas Werk finden: Einerseits wird Moral als *gewaltlose Handlungskoordinierung*, andererseits als *Schutzvorrichtung* für die extreme Verletzbarkeit durch Vergesellschaftung individuierter Personen bestimmt.[210] Sie werden in diesem und im nächsten Abschnitt besprochen.

Einerseits also wird Moral als gewaltlose Handlungskoordinierung gefasst.[211] In eine ähnliche Richtung gehend hat Habermas formuliert, Moral ziele auf die Lösung interpersoneller Konflikte oder Handlungskonflikte[212], zuweilen ist auch die Rede von interaktiven

---

[210] Dies erst in seinen mittleren und späten Schriften. Vgl. Habermas 1991c, 14.

[211] Habermas 1991a, 178

[212] Z. B. Habermas 1991d, 106

Konflikten.[213] Neuerdings bestimmt Habermas Moral nicht mehr nur auf Handlungen und Handlungskonflikte bezogen: „Die Grundfrage der Moral besteht darin, wie *interpersonale Beziehungen* legitim geregelt werden können.“[214] Diese allgemeinere Bestimmung ist nicht mehr so reduziert wie diejenige, die auf Handlungen fokussiert.[215] Diese Veränderung wird m.W. von ihm nicht eigens thematisiert[216], und es wird auch nicht spezifiziert, was unter interpersonalen Beziehungen zu verstehen ist. In Kap. I habe ich ein konfliktfokussiertes Verständnis derjenigen Bezüge zu(m) anderen, um die es in Fragen der Gerechtigkeit geht, ein Konfliktmodell genannt. Habermas scheint *auch dann* ein solches zu vertreten, wenn er von gewaltloser Handlungskoordinierung oder der Regelung interpersonaler Beziehungen spricht. In Kap. I ist zwischen drei Interpretationen des Bezugs zu(m) anderen unterschieden: Handlungen, die andere betreffen, Interaktionen und Beziehungen. In meiner Terminologie sind Störungen dieser Bezüge, um die es in Fragen der Moral (bzw. der Gerechtigkeit) geht: Knappheit, Konflikt und Dissens. Liest man die verschiedenen Formulierungen von Habermas als sich gegenseitig ergänzend, so kann sagen: Moralischer Dissens ist in seiner Theorie an das Auftreten von Handlungskonflikten gebunden. Es handelt sich um eine charakteristische Konstellation, in der sowohl ein Konflikt (bezüglich andere betreffende Handlungen oder Interaktionen) auftritt, als auch ein Dissens.

Fraglich ist, wie Habermas mit Fällen umgehen würde, in denen Dissens ohne Konflikt auf der „Handlungsebene“ auftritt. Er bespricht solche Fälle nicht, und aufgrund seiner grundbegrifflichen Festlegungen könnte man auch vermuten, er gehe davon aus, dass es solche Fälle nicht geben könne: Dissense treten in Diskursen auf, Diskursen, die wiederum Reflexionsformen von Praktiken des Zusammenlebens sind, d.i. für Habermas von Handlungszusammenhängen. Denkt man z. B. an die

---

[213] Habermas 1991d, 178

[214] Habermas 1999b, 302

[215] Ich verwende hier einen relativ engen Handlungsbegriff, eng im Sinne von Verhaltensweisen und in Abgrenzung zu Haltungen, Einstellungen u.ä. Interpersonale Beziehungen sind zwar auch durch Handlungen in diesem Sinne vermittelt, aber nicht ausschließlich.

[216] Und im gleichen Text wird auch wieder der Handlungsfokus von Moral unterstellt. Vgl. Habermas 1999b, 302.

gesellschaftlichen Debatten um möglichen Folgen technischer Entwicklungen, so erscheint diese Festlegung unrealistisch. Man kann solche Fälle zwar immer so deuten, dass letztlich Handlungs- bzw. Interessenkonflikte hinter den Dissensen stehen. Dies scheint mir allerdings nur möglich, indem man die Erste-Personen-Perspektive, aus der heraus solche Debatten geführt werden, nicht ernst nimmt.[217] Dies verweist letztlich darauf, dass die Frage, wie Dissense Handlungskonflikten zugeordnet werden, beschreibungsabhängig ist.

Wichtig, um Habermas Ansatz nicht falsch zu verstehen, ist zu beachten, dass moralische Konflikte bei ihm nicht lediglich Interaktionsstörungen sind. Konflikte, die zugleich mit Dissensen einhergehen, sind nicht durch widerstreitende Interessen oder neuerdings auch widerstreitende Wertorientierungen bedingt.[218] Sie sind durch widerstreitende Interessen bei gleichzeitigem Auftreten von Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation und Legitimität der Interessen oder Wertorientierungen bzw. die Legitimität und Relevanz ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle bedingt. Die relevanten Konflikte müssen allererst in Diskursen identifiziert werden.[219] Bedeutet das, ob etwas eine moralische Frage ist, ist erst im Diskurs zu bestimmen? Die Antwort ist negativ. Diese negative Antwort ist nur zu verstehen durch die Rolle, die Diskurse in moralischen Praxen nach Habermas spielen. Das, was hier etwas ungenau mit „Interpretation und Legitimität der Interessen und Wertorientierungen“ bzw. „Legitimität und Relevanz ihrer Anwendung in bestimmten Fällen“ umschrieben wurde, wird bei Habermas durch den Begriff der moralischen Norm gefasst: Soziale Interaktionen werden nach Habermas durch moralische Normen als legitimen gegenseitigen Verhaltenserwartungen geregelt. Werden

---

[217] Nicht, weil ich es bin, in dessen Nachbarschaft ein Atomkraftwerk oder eine Atommülldeponie geplant ist, oder weil mir nahestehende Personen es sind, argumentiere ich dann gegen eine Energiepolitik, die Atomkraft als Bestandteil des Energiemix vorsieht, sondern, weil ich es für falsch halte, dieses Gefährdungspotential in Kauf zu nehmen o.ä.

[218] Habermas 1996b, 60.

[219] So z. B. in der folgenden Formulierung: „(...) jedes Interesse, das im Zweifelsfall in moralischer Hinsicht >>zählen<< soll, muß aus der Sicht von Betroffenen, die an praktischen Diskursen teilnehmen, überzeugend interpretiert und begründet sowie in einen relevanten Anspruch übersetzt werden, bevor es in der Diskursöffentlichkeit als ein allgemeines Interesse Berücksichtigung finden kann.“ Habermas 1999a, 310

solche Normen „brüchig“, wie Habermas formuliert, dann ist ein moralischer Diskurs angebracht. Diskurse sind Reflexionsformen moralischer Praxen, wie oben schon betont. Normen sind einerseits als gegenseitige Verhaltenserwartungen auf die Außenseite von Handlungen bezogen: Der durch eine Handlung herbeigeführte Sachverhalt wird beurteilt. In diesem Sinne drücken Normen die Übereinstimmung mit faktisch akzeptierten Verhaltensregeln aus, die im Prinzip durch sozialpsychologische Untersuchungen aufgewiesen werden können. Andererseits ist „Norm“ ein Geltungsbegriff und verweist damit auf die Gründe seiner Geltung. Nicht die Übereinstimmung mit Verhaltensregeln, sondern die Beurteilung der Handlungsgründe ist sein Sinn. Und diese ist in Diskursen zu leisten. Das Janusgesicht von Normen soll die Brücke schlagen zwischen ihrer Faktizität und ihrer Geltung: Normen können faktisch geltend sein und doch nicht gültig sein (oder „brüchig“ werden).

Schematisch ist die Architektonik der Habermasschen Moralphilosophie folgendermaßen zu charakterisieren: Handlungskonflikte, die nicht mit einem Dissens auf der Ebene moralischer Normen einhergehen, sind Fragen der Anwendung von Normen. Handlungskonflikte, die mit einem solchen Dissens verbunden sind, sind genuin moralische Fragen. Fragen nach der Perspektive schließlich, aus der heraus ein solcher Dissens aufgelöst werden soll(te), sind moralphilosophische Fragen.

Flankiert wird diese soziologisch-empirische oder funktionale Rekonstruktion von Moral als gewaltloser Handlungskoordinierung durch einen phänomenologisch-lebensweltlichen Ansatz.

3.4 Moral: Schutzvorrichtung für extreme Verletzbarkeit

Die Bestimmung von Moral als Schutz vor Verletzungen von zusammenlebenden Personen wird im Rahmen eines *phänomenologisch-lebensweltlichen* Ansatzes vollzogen. Idee ist, die Erste-Personen-Perspektive auszubuchstabieren. Nicht sollen die Bewertungen und Standards der betroffenen Subjekte ungeprüft übernommen werden, es sollen vielmehr insbesondere die Konstitutionsbedingungen personaler Identität fokussiert werden, die die Genese einer relevanten Erste-Personen-Perspektive allererst ermöglichen. Dabei geht es Habermas um einen Typ von Verletzungen, der sich von der Versehrbarkeit von Leib und Leben abgrenzt und dieser sogar noch voraus liegt: Er meint die "chronische

Anfälligkeit der Identität von Personen".[220] Eine detaillierte Ausarbeitung solcher moralischer Verletzungen hat Habermas allerdings, so weit ich sehe, nicht ausbuchstabiert.[221]

In Habermas' Argumentation wird der phänomenologische Ansatz zunächst nur verwendet, um zwischen zwei „Aufgaben" zu unterscheiden, die die Moral zu lösen habe: Die „Unantastbarkeit der Individuen" sowie „die intersubjektiven Beziehungen reziproker Anerkennung, durch die sich die Individuen als Angehörige einer Gemeinschaft erhalten" [222]. Den beiden Aspekten werden die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität zugeordnet. Diese beiden Aufgaben seien aber „in einem zu lösen", denn sie gehen beide auf die eine Aufgabe zurück, durch Vergesellschaftung individuierte Personen zu schützen. Diese seien eben als Individuen durch den Schutz ihrer subjektiven Freiheiten und gleichzeitig durch den Schutz der Bezüge ihrer Individuierung zu achten.[223] Begrifflich legt Habermas fest, der Schutz individueller Freiheiten werde durch Gerechtigkeit sichergestellt und der Schutz intersubjektiver sozialer Bezüge durch Solidarität. Gerechtigkeit und Solidarität bilden ihm zufolge allerdings „zwei Seiten einer Medaille": Die Medaille ist Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne. Mithin verwendet Habermas zwei Begriffe von Gerechtigkeit, einen speziellen, der den Schutz individueller Freiheiten beinhaltet, und einen allgemeinen, der das Ganze des Schutzes vor Verletzungen durch andere meint. Wie der allgemeine Gerechtigkeitsbegriff, der beide umfasst, an die klassische Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs angeschlossen werden kann, ist nicht klar: Wie die Seiten der Medaille, wie Freiheiten und Rechte einerseits und intersubjektive soziale Bezüge andererseits miteinander verbunden sind, ist zu bestimmen.

Wie sind die beiden Bestimmungsstrategien, die soziologisch-empirische und die phänomenologisch-lebensweltliche, verbunden? Die soziologisch-empirische und die phänomenologisch-lebensweltliche Bestimmung von Moral scheinen eine völlig unterschiedliche Sichtweise auf moralische Phänomene zu beinhalten: Aus der Beobachterperspektive werden in der ersten Strategie faktisch

---

220 Habermas 1991c, 15.

221 Dies haben vor allem Wingert und Honneth unternommen. Vgl. Wingert 1993; Honneth 2000.

222 Habermas 1991c, 16.

223 Habermas 1991c, 16.

„brüchige“ Normen, mithin relevante Konflikte identifiziert, während in der zweiten aus der Ersten-Personen-Perspektive spezifische Verletzungen wahrgenommen werden. Die beiden Strategien kann man aber als komplementär deuten, indem man die lebensweltlichen moralischen Verletzungen als Ergänzung derjenigen Verletzungen ansieht, die in Handlungskonflikten zur Debatte stehen. In Handlungskonflikten geht es darum, so könnte man in diesem Sinne sagen, dass Individuen verletzbar sind, in lebensweltlichen Zusammenhängen, dass das „Band“ das die Individuen eint, verletzbar ist. Damit soll eine individualistische Deutung abgeschnitten werden, nach der Gerechtigkeit, die es nur mit Handlungskonflikten zu tun hat, sich letztlich nur auf Verletzungen von Individuen bezieht. Diese metaphorische Redeweise vom Band, das die Individuen eint, ist allerdings dann zu präzisieren. Offensichtlich ist gerade bei einer solchen Deutung der Fokus auf Handlungskonflikte unplausibel, denn das soziale Band, das alle eint, wird gerade auch durch Einstellungen, Haltungen, Gefühle usw. ausgemacht. Die Position von Habermas ist deshalb in diesem Punkt m.E. nicht konsistent, und er hat sich später auch korrigiert, indem er Handlungskonflikte durch interpersonale Beziehungen ersetzt hat.[224]

3.5 Moral in Abgrenzung zu Ethik und Pragmatik

Zweckrationalität, Ethik und Moral werden von Habermas als jeweils distinkte normative Bereiche aufgefasst.[225] Die jeweilige Bereichsabgrenzung besteht aus verschiedenen Bestimmungen, deren Zusammenhang von Habermas nicht eigens thematisiert wird, ein Umstand, der verschiedene Interpretationen offen sein lässt. Zunächst fasse ich die Argumentation im genannten Aufsatz in sieben Punkten zusammen. *Erstens* unterscheidet Habermas nach Art der „sich aufdrängenden Probleme“ in konkreten Situationen. In allen drei Bereichen gehe es um die Abwägung von Handlungsalternativen, die aber unterschiedliche Handlungstypen erforderten. Technische oder strategische Probleme seien Probleme der optimalen Mittelwahl angesichts unhinterfragter Zwecke, mithin seien strategische Handlungen gefragt. Ethische Probleme seien Identitätsprobleme, die auftreten, wenn man sich frage, welches die Zwecke und Präferenzen seien, die man haben wolle. Wenn gefragt wird, wer man ist und wer

---

224 Vgl. Habermas 1999b, 302.

225 Im Aufsatz: Habermas 1991d.

man sein möchte, ginge es um das, was Taylor starke Wertungen nennt.[226] Moralische Probleme oder Fragen „drängen sich auf“ bei interpersonellen Handlungskonflikten, die unparteilich gelöst werden sollen. *Zweitens* werden unterschiedliche Perspektiven ausgemacht, aus denen heraus die Lösungen der jeweiligen Problemstellungen erfolgen. Pragmatische Probleme als Probleme rationaler Wahl oder empirische Probleme würden zweckrational gelöst. Hier sei eine egozentrische Perspektive des Handelnden einschlägig, der seine eigenen Zwecke verfolgt. Ethik wird als Antwort auf existenzielle Fragen des guten Lebens aus der Ersten-Person-Perspektive gefasst. Dabei wird nach Habermas allerdings kein vollständiger Bruch mit der egozentrischen Perspektive vollzogen, da die ethischen Fragen „ja auf den Telos je meines Lebens bezogen“ sind.[227] Moralische Fragen verlangen einen Bruch mit der egozentrischen Perspektive und seien aus der Perspektive aller Betroffenen zu beantworten. *Drittens* ist der jeweilige Verpflichtungscharakter in Abweichung vom Kantischen Modell (aber in einer ähnlichen Begrifflichkeit) konzipiert: Im Bereich der Zweckrationalität drücken technische und pragmatische Imperative Empfehlungen aus, die bedingt sind durch die Problemstellungen, die unhinterfragten Zwecke und Werte. Ethische Fragen aber „werden im Allgemeinen mit unbedingten Imperativen der folgenden Art beantwortet: >>Du musst einen Beruf ergreifen, der dir das Gefühl gibt, anderen Menschen zu helfen.<<“[228] Das Sollen sei nicht in allen Fällen auf subjektive Präferenzen oder Zwecke ad hoc bezogen und damit in gewissen Sinne „*unbedingt*“: Die Imperative seien aber nicht *absolut*, denn ihr Inbegriff sei das, was auf lange Sicht und im Ganzen gesehen für jemanden gut sei. Dies sei zwar absolut für denjenigen, dessen Leben es ist, aber nicht für andere (so verstehe ich diese m.E. etwas unklare Stelle). Moralische Imperative seien kategorische Imperative, unbedingt und absolut. *Viertens* wird nach Art der Antworten, die um Rat gefragte Unbeteiligte geben könnten, sortiert (so verstehe ich S. 108 f.). Dabei würden technische Ratschläge pragmatische Fragen, klinische Ratschläge ethische Fragen und moralische Urteile moralische Fragen beantworten. *Fünftens* richte sich Zweckrationalität an die *Willkür* des zweckrational Handelnden, Ethik an die *Entschlusskraft* der

---

[226] Habermas 1991d, 103.
[227] Habermas 1991d, 105.
[228] Habermas 1991d, 104.

authentisch sich verwirklichenden Person und Moral an den *freien Willen* des moralisch urteilsfähigen Subjekts.[229] *Sechstens* seien diesen normativen Bereichen jeweils verschiedene Diskurstypen zugeordnet: Pragmatische Diskurse haben mit *empirischen Diskursen* Ähnlichkeit und seien auf mögliche Verwendungszusammenhänge bezogen. Ethische Diskurse seien *Selbstverständigungsdiskurse*, in denen sich die Rollen von Akteur und Diskursteilnehmer überschneiden: Denn Begründungen im Diskurs bildeten ein rationales Motiv für Einstellungen. In ethisch-existenziellen Diskursen (wie Habermas auch sagt) könne man sich nicht vertreten lassen: Der reflexive Abstand zum eigenen Leben sei auf den Horizont der Lebensformen bezogen, in denen es stattfindet. „Hier lassen sich Genesis und Geltung nicht mehr wie bei technischen und strategischen Empfehlungen voneinander trennen. Indem ich einsehe, was gut für mich ist, mache ich es mir auch schon zu eigen.“[230] Moralische Diskurse erst würden vom Standpunkt der *Unparteilichkeit* aus geführt. *Siebtens* kann man m.E. Habermas so verstehen, dass im Bereich der Zweckrationalität gerade die unhinterfragte Identifizierung mit den eigenen Wünschen und Zwecken charakteristisch ist, im Bereich der Ethik hingegen eine gewisse Distanzierung erfolgt: Im Lichte grundlegender Werte und Wertsysteme des Fragenden wird nach der Begründung von Zwecken getrachtet. Moral zeichnet sich gegenüber Ethik insofern aus, als die Distanzierung auch von grundlegenden Werten, die vom Fragenden affirmiert werden, verlangt wird. Wie man sehen kann, ist diese unterscheidende Bestimmung keine nach Graden der Distanzierung (obwohl es auf den ersten Blick so aussehen mag), denn es kommen normative Qualitäten dieser Distanzierung ins Spiel: Im Bereich der Moral wird Distanzierung gefordert, im Bereich der Ethik anempfohlen, sofern Werte zu thematisieren sind, und im Bereich der Zweckrationalität wird Distanzlosigkeit beobachtet bzw. diagnostiziert.

Für Habermas laufen die genannten unterscheidenden Bestimmungen darauf hinaus, Ethik als Inbegriff der Überlegungen anzusehen, die sich um das Gute für einen Einzelnen oder eine Gemeinschaft drehen, und Moral als Inbegriff von Überlegungen, die es mit dem Gerechten zu tun haben. Ethik und Moral haben, so verstehe ich ihn, jeweils

---

229 Habermas 1991d, 110.

230 Habermas 1991d, 112.

einen eigenständigen Gegenstand, sind durch unterschiedliche Motivationen gekennzeichnet und sind durch unterschiedliche Arten von Überlegungen bestimmt. Das bedeutet, im Ganzen gesehen vertritt Habermas im hier genannten Aufsatz eine Mischstrategie intensionaler und extensionaler Bestimmungsmomente (oben als dritte Strategie bezeichnet). Habermas distanziert sich konsequenterweise an dieser Stelle von dem programmatischen Namen seines Ansatzes: Es solle nicht mehr Diskurs*ethik*, sondern *Diskurstheorie der Moral* heißen.

3.5.1 Zur Pragmatik

Der pragmatische Bereich zeichnet sich nach Habermas dadurch aus, dass innerhalb eines unhinterfragten Rahmens von Überzeugungen (bezüglich theoretischer Setzungen sowie auch Werten und Normen) festgelegte Typen von Überlegungen angestellt werden (zweckrationale Wahl). Die Adäquatheitskriterien der Überlegungen sind dabei genauso wenig thematisierbar wie die Rahmenüberzeugungen. Obwohl Habermas davon spricht, dass die Perspektive des jeweils Handelnden einzunehmen ist, so ist doch diese Perspektive nur in dem Sinne als Erste-Personen-Perspektive anzusprechen, als dass eigene Zwecke und Präferenzen thematisch sind. Es ist dabei ausgeschlossen, dass eine eigene Sichtweise auf die „sich aufdrängenden Probleme“ eingenommen wird, mithin handelt es sich dabei gar nicht um eine Perspektive sondern um eine inhaltliche Festlegung. Jeder beliebige Andere könnte genauso gut meine optimale Zweckerreichung ermitteln. Habermas rekonstruiert pragmatische und technische Probleme als solche, die von der betroffenen Person verlangen, aus der Beobachterperspektive (auf ihre eigene optimale Zweckerreichung) zu operieren. Die Zwecke und Präferenzen, die im Spiel sind, sind es nur unter instrumentellen Aspekten; die Gründe, die für oder gegen sie sprechen, sind abgeschnitten. Dabei verwendet Habermas eine Begrifflichkeit, bei der Zwecke wiederum Mittel für weitere Zwecke sein können, mithin Mittel und Zwecke in Reihen stehen. In diesem Modell wird davon ausgegangen, dass Mittel und Zwecke unabhängig voneinander zu identifizieren sind. Das heißt, in Überlegungen zu einer Auswahl von Zwecken kann die Frage nach ihrer Erreichbarkeit, mithin der Mittel ihrer Erreichung, genauso wenig eine Rolle spielen wie die Orientierung an Zielen bei Überlegungen über die Auswahl von Mitteln. Das im Bereich der Pragmatik unterstellte Zweck-Mittel Modell schneidet höherstufige, auch ethische und/oder moralische

Überlegungen ab. Ein Verständnis, wonach von *Mittel/Zweck-Beziehungen*[231] auszugehen ist, die nicht frei von ethischen und moralischen Gehalten sind, wird somit ausgeschlossen. Habermas könnte ein alternatives Zweck/Mittel-Modell als Teil einer abwegigen Handlungstheorie kritisieren. Da er aber in moralischen und ethischen Kontexten durchaus auf die Imprägnierung der Mittelauswahl durch normative Entitäten rekurriert, besteht m.E. der einzige Ausweg für ihn darin, eine Handlungstheorie zu entwickeln, nach der Handlungen je nach normativen Bereich völlig anders auszubuchstabieren wären: D.h. im Bereich der Zweckrationalität würde davon auszugehen sein, dass Überlegungen, die zur Auswahl von Mitteln führen, weder auf die Überlegungen zur Auswahl der Zwecke noch auf weitere Überlegungen zu den Zusammenhängen, in denen diese Zweckauswahl erfolgt, aufruhen dürfen; im Bereich von Ethik und Moral würden andere Zusammenhänge gelten. Der Punkt ist, dass Habermas in die Handlungstheorie eine Unterscheidung von instrumenteller und praktischer Vernunft importieren muss. Die von ihm insbesondere in der „Theorie des kommunikativen Handelns" entwickelte Handlungstheorie sieht genau das vor, indem die Unterscheidung strategischen und kommunikativen Handelns als eine zwischen zweck-mittel-förmigem und verständigungsorientiertem Handeln bestimmt wird.

3.5.2 Zur Ethik

Die im zitierten Aufsatz gegebenen Bestimmungen von Zweckrationalität und Moral sind auch in anderen Schriften so zu finden.[232] Der wesentliche neue Gedanke in dem hier diskutierten Text ist, für die Ethik einen eigenständigen normativen Bereich auszuzeichnen, der gegen Moral abgegrenzt wird, ohne an Zweckrationalität angeglichen zu werden (wie es nach Meinung von Habermas z. B. Kant tut[233]).

Wie in Punkt fünf oben gesagt, führt Habermas zwischen Willkür und Willen ein eigenes Vermögen ein: die Entschlusskraft.[234] Was aber

---

231 Ebert 1977.

232 In Habermas' Schriften der frühen 80er Jahre (insbesondere Habermas 1981) sind ethische Fragen hingegen als nicht diskursfähig gefasst (vgl. dort die Seiten 66 f.). Vgl. hierzu die Diskussion in Gottschalk-Mazouz 2000, 140 f. und die Übersicht auf S. 24 Tabelle 1.

233 Siehe Habermas 1996b.

234 So auch noch in Habermas 2000 bzw. Habermas 2001b.

diese Entschlusskraft sein soll, sowie, wie sie sich von Willkür und Wille unterscheidet, wird nicht ausgeführt. Klar ist, warum Habermas meint, ein eigenes Vermögen einführen zu müssen: Denn wenn das Gute als dasjenige bestimmt wäre, zu dem man eine "natürliche" Neigung hat (wie es bei Kant in der Habermaschen Deutung der Fall ist[235]), dann wird ein epistemisch-naturalistischer Begriff des Guten erzeugt, der unserem Alltagsverständnis widerspricht. Wie also gehen Überzeugungen in das Gute ein? Um es mit Searle[236] auszudrücken: Es wird eine "Lücke" zwischen einer Überzeugung, dass eine Handlung einen vom Handelnden bejahten Zweck realisieren würde und der Motivation, diese Handlung auch wirklich zu realisieren, postuliert. Allerdings ist diese Lücke in Habermas' Verständnis enger als diejenige, die zwischen moralischen Überzeugungen und moralischer Motivation besteht. Denn Letztere ist so weit, dass laut Habermas letztlich nur auf entgegenkommende Lebensformen zu hoffen ist, um sie wirksam zu schließen. Um zu verstehen, in welchem Sinne hier Habermas Willensschwäche im Bereich der Moral von einer Entschlussschwäche im Bereich der Ethik unterscheidet, kann man sich eines dreiteiligen Handlungsmodells bedienen (das zwar Habermas nicht explizit anführt, das man ihm aber plausiblerweise unterstellen kann, um seine Begrifflichkeit im genannten Text zu begreifen): Bestehend aus der Überzeugung, dass so und so zu Handeln richtig wäre, der Intention oder Motivation, so und so zu Handeln, und der Handlungsausführung. Die Lücke im Bereich der Moral ist deshalb weiter als die im ethischen Bereich zu nennen, weil jene zwischen den Teilen eins und drei besteht, diese aber lediglich zwischen zwei und drei.[237] Den eigenen moralischen Überzeugungen gemäß zu handeln, bedarf des Willens, die eigenen moralischen Einsichten wirksam in Handlungsmotive zu übersetzen. Diese werden dann in einem "Entschluss" umgesetzt (oder auch nicht). Den eigenen ethischen Einsichten gemäß zu handeln ist hingegen weniger voraussetzungsvoll, weil zwischen der Einsicht und der Motivation keine Lücke besteht. Wie die Willkür und anders als der freie Wille, ist die „Entschlusskraft“ nicht autonom, es wird der „Horizont der

---

235 So auch Christine Korsgaard in Korsgaard 1996.

236 Siehe Searle 2001.

237 Wie oben dargelegt wurde, argumentiert Scanlon ausführlich gegen dieses von ihm als neohumeanisch bezeichnete Modell des Handelns.

eigenen Lebensgeschichte“[238] nicht verlassen, mithin ist eine gewisse Kontingenz der jeweiligen Motivation bzw. des Strebens nach Selbstverwirklichung zu verzeichnen. Das heißt, dass es dasjenige, was man klassischerweise unter Akrasia versteht, im Bereich der Ethik nicht geben kann. Hat man eingesehen, dass etwas im Ganzen gesehen gut für einen ist, dann will man es auch schon. Fehlen kann einem eventuell lediglich die Entschlusskraft, das auch umzusetzen, diese ist aber selbst Teil des eigenen Lebensentwurfs.

Die sokratische Annahme, es gäbe im Bereich der Ethik keine Akrasia, widerspricht (entgegen Habermas Behauptung) dem, was Aristoteles unter Ethik versteht, denn es liegt einem Aristoteles fern zu denken, es sei einfach oder trivial, das, was als gut eingesehen wurde, aus Einsicht auch zu wollen. Im Gegenteil, dafür bedarf es gerade der Übung und Erziehung, um nicht nur klarer zu sehen, was gut ist, sondern das, was gut ist, auch zu wollen *und* es wirklich zu verfolgen. In diesem Sinne ist Habermas' Ethikverständnis eines, das zunächst ganz unkantisch scheint, weil er überhaupt bei Fragen des guten Lebens Argumente und Diskurse bzw. für starke Wertungen rationale Begründungen zulässt, und dementsprechend auch unbedingte, (wenn auch nicht absolute), Imperative, darin nun doch wieder ganz Kantisch. Zum Guten ist man von sich aus motiviert. Diese hybride Konstruktion aus Aristotelischer nicht-naturalistischer Modellierung des Guten als rational zugänglichem und nicht-kontingentem, und eines Kantischen Verständnis des Guten als dem, wozu es keines zusätzlichen Motivs bedarf, ist charakteristisch für die Habermassche Position zur Ethik.

3.5.3 Zur Moral

Die Strategie von Habermas zur Unterscheidung normativer Bereiche scheint mir im genannten Aufsatz, wie gesagt, darin zu bestehen, intensionale und extensionale Bestimmungen so zu verbinden, dass die Eigenständigkeit von Ethik zur Geltung kommt. Eine intensionale Unterscheidung ist die zwischen den Perspektiven, unter denen Probleme oder Fragestellungen betrachtet werden. Eine extensionale ist die nach Handlungsbereichen oder Handlungstypen. Ethische Probleme und Fragen sind nach Habermas aus der Ersten-Personen-Perspektive zu begreifen und zu beantworten, und moralische Probleme und Fragen sind aus einer intersubjektiven Perspektive zu

---

[238] Habermas 1991d, 109.

begreifen und zu beantworten. Dabei fallen bei pragmatischen und bei moralischen Problemen derjenige, dem sich ein Problem stellt, und die Perspektive, aus der heraus dieses als Problem sich stellt bzw. aus der heraus Antworten zu suchen sind, auseinander. Bei ethischen Problemen ist nicht klar, ob sich Habermas zufolge nur die Probleme als Probleme aus der Ersten-Person-Perspektive stellen und Antworten sich auch aus intersubjektiver Perspektive speisen, oder ob ausschließlich die Erste-Person-Perspektive eine Rolle spielt. Denn er spricht ja durchaus von klinischen Ratschlägen. Die Unklarheit bezieht sich auf die Redeweise von "intersubjektiver Perspektive" in Abgrenzung zu "Erste-Person-Perspektive". Dabei versucht Habermas, durch den Verweis auf den "je eigenen Lebenszusammenhang" u.ä. den Unterschied zu markieren. Ich denke, dass er an diesem Punkt nicht hinreichend unterscheidet, zwischen der epistemischen Ebene der Gültigkeit der Aussagen *über* den "je eigenen Lebenszusammenhang" und der (wenn man so will) ontologischen Ebene der Gültigkeit *für* den "je eigenen Lebenszusammenhang". Begreift man es im ersteren Sinne, so ist allerdings keine Unterscheidung von Ethik und Moral in "Bereiche" gesichert, mit eigenständigen Problemen. Dies allerdings könnte die weitere Unterscheidung, die er verwendet, erbringen, nämlich die extensionale Unterscheidung von Problemen oder Fragen der Ethik bzw. Moral, die sich auf unterschiedliche Handlungsbereiche bezögen. Am klarsten geschieht dies beim moralischen Bereich: Nur interpersonelle Handlungskonflikte fallen in diesen (siehe oben). Der ethische Bereich wird existenzialisiert und dem Fragekomplex zugeordnet, bei dem andere nicht involviert sind oder zumindest nicht in Handlungskonflikte involviert sind. Dabei geht Habermas davon aus, dass Probleme von sich aus sortiert sind; dies sei eine pragmatische Annahme, die völlig plausibel sei.[239] Wie diese Einteilung mit dem oben diskutierten Anspruch von Habermas zusammenpasst, Moral so zu begreifen, dass sie in einem sowohl individuelle Rechte und Freiheiten als auch das soziale Band schützt, das die Individuen eint, ist m.E. unklar. Denn dass die Frage nach der Intaktheit eines sozialen Bandes mit Fragen dessen, was gut ist für ein Individuum bzw. eine soziale Gemeinschaft, nicht intern verknüpft sein soll, ist nicht plausibel. Weiterhin scheint in diesem Punkt die

---

[239] Kettner arbeitet das Problem der vordiskursiven Sortierung von Fragen oder Problemen in seinem Aufsatz (Kettner 1995) klar heraus.

Ausblendung von Ersten-Personen-Perspektiven bzw. von Gruppenperspektiven unangemessen. Im Spätwerk wird die intensionale Bestimmung von Ethik durch kontextgebundene Geltungsansprüche wesentlich. Dazu komme ich jetzt.

3.6 Ethische Perspektiven und ethische Gemeinschaften

Ethik wird in späteren Aufsätzen geltungslogisch bestimmt: „Moralische unterscheiden sich von ethischen Urteilen *nur* nach dem Grad ihrer Kontextabhängigkeit.“[240] Diese Bestimmung der Unterscheidung durch das Begriffspaar Kontextabhängigkeit/Kontextunabhängigkeit ist sparsamer als die oben beschriebene und steht in einer gewissen Spannung zu dieser. Habermas scheint dabei die extensionale Dimension der Unterscheidung zwischen Ethik und Moral fallen zu. Man kann die geltungslogische Bestimmung epistemisch nennen, da sie zwischen Geltungsansprüchen unterscheidet. Dies passt auch gut zusammen mit der oft von ihm verwendeten Redeweise vom moralischen Standpunkt, dem „Moral Point of View“. Allerdings widerspricht dies zumindest auf den ersten Blick den durchgehend in allen Texten von Habermas zur praktischen Philosophie gegebenen auch extensionalen Bestimmung von Moral als Lösung von Handlungskonflikten und von Ethik als Lösung existenzieller Fragen. Um die Frage nach der Kompatibilität dieser Bestimmungen weiter zu verfolgen, wird zunächst die Bestimmung der Unterscheidung als geltungslogische weiter verfolgt.[241]

Eine Bestimmung von Habermas ist, dass die ethische Perspektive auf Interessen und Werte von Personen sich bezieht. Eine andere, dass sie sich auf einen Ethos oder eine ethische Gemeinschaft bezieht. Das Gute wird als dasjenige bestimmt, das aus der Sicht der Person, dessen Perspektive es ist, als gut gilt oder das aus Sicht einer ethischen Gemeinschaft als gut gilt. Die Interessenlagen und Wertorientierungen der Person bzw. die Gemeinschaft bilden den Kontext, auf den hin die Geltungsansprüche relativiert sind. Eine Frage ist, aus welcher Sicht die Kontextabhängigkeit festgestellt wird: Für die Person, deren Geltungsansprüche es sind, sind es oft mitnichten kontextbezogene Geltungsansprüche. Habermas würde einwenden, dass eine solche Person, wenn sie so argumentiert, eben nicht hinreichend ihre eigenen

---

240 Habermas 1991b, 219. Kursiv, nm.

241 Diese Strategie wird auch von Wingert vorangebracht, vgl. Wingert 1993.

epistemischen Unzulänglichkeiten berücksichtigt, epistemische Unzulänglichkeiten, die es verunmöglichen allgemeingültige Wahrheiten zu Fragen der Lebensführung zu erkennen. Unterstellt ist dabei eben dies, dass es nicht möglich ist, solche, wie Habermas sagt, metaphysische Wahrheiten zu erkennen. Nicht ist hier mein Punkt, diese Unterstellung selbst zu kritisieren: als ihrerseits falsch (aus einer eigenen Theorie heraus, wie so etwas möglich ist) oder selbstwidersprüchlich, weil selbst eine metaphysische Aussage. Mein Punkt ist: Es ist eine Sicht auf ethische Geltungsansprüche „von außen", es gibt den Sinn von Ethik aus der Ersten-Personen-Perspektive von Betroffenen nicht wieder und verfehlt damit in einer bestimmten Sichtweise den Sinn von Ethik überhaupt. Damit steht in Frage, ob Habermas' Anspruch, er würde die Erste-Personen-Perspektive im ethischen Bereich rekonstruieren, erfüllt ist. Ich denke, man kann auch dann davon ausgehen, dass er die Erste-Personen-Perspektive verfehlt, wenn man – anders als ethische Univeralisten – nicht generell die Behauptung für richtig hält, ein jeder ethische Geltungsanspruch, wenn er ernst gemeint ist, sei kontextunabhängig. Denn worauf es ankommt, ist, dass man in der diskursiven Konfrontation mit einem dissentierenden ethischen Universalisten den Dissens mit ihm nicht leugnen *muss* bzw. nicht in einer Weise beschreiben *muss*, die er nicht akzeptieren *kann*. Eine andere Bestimmung ist, dass ethische Geltungsansprüche, wie oben schon erwähnt, starke Wertungen im Sinne Taylors sind. Aber starke Wertungen haben (zum Teil zumindest) auch die Eigenschaft, aus Sicht des Wertenden nicht beschränkt zu sein auf einen wie immer auszuzeichnenden Horizont. Eine weitere Erläuterung verwendet Gründe als Währung. Pragmatische und ethische Gründe bestimmt Habermas als Gründe, „die ihren internen Bezug zur Interessenlage und zum Selbstverständnis je einzelner Personen nicht verlieren".[242] Mit Wingert (der sich dabei auf Nagel bezieht) werden diese Gründe auch als aktorrelative Gründe bezeichnet.[243] Wie machen das die aktorrelativen Gründe, ihre Verbindung zu den Interessen und Wertungen desjenigen, dessen Gründe sie sind, nicht zu verlieren? Dass nicht für jeden das Gleiche gut ist, heißt noch nicht notwendig, dass der Geltungsanspruch mit dem begründet wird, was für ihn gut ist, d.h. an seine Interessen oder Werte rückgebunden ist. Dazu ist die

---

[242] Habermas 1996b, 46.

[243] Vgl. Wingert 1993.

normative Zusatzannahme von Nöten: es kommt im Leben jedes Einzelnen eben darauf an, dass seine Inhalte an die eigenen Überzeugungen bezüglich dessen, was gut ist, angeschlossen sind.[244] Die Annahme, man solle anderen nicht die eigenen Überzeugungen darüber, was gut ist, aufzwingen, aus Respekt davor, dass nur gut sein kann für die andere, was sie auch selbst für gut hält, ist eine normative. Und zwar die zentrale normative Überzeugung deliberativer Ansätze. Und diese normative Annahme ist nicht an Ethik (im Sinne des guten Lebens) gebunden, sie ist bezogen auf alle Bereiche des Normativen, auch der Moral.

Es scheint also keinen Weg hindurchzugeben zwischen der Bestimmung von ethischen Geltungsansprüchen in Anlehnung entweder an moralische oder an pragmatische. Denn entweder es werden ethische Geltungsansprüche als Ansprüche aus der Perspektive der Person, deren Ansprüche sie sind, ernst genommen als Beurteilungen und Bewertungen, die kognitiven Sinn haben, oder von außen relativiert. Zwar nicht notwendig auf bestimmte Ziele und Zwecke, wie bei den pragmatischen Ansprüchen, aber eben doch in einer Beschreibung „von außen“, die derjenige, der die Geltungsansprüche erhebt, selbst nicht akzeptieren können muss. Ich denke, man kann Wingert als jemanden lesen, der Letzteres durch das Konzept aktorrelativer Gründe versucht hat auszubuchstabieren, und Forst als jemanden, der durch das Konzept eines materialen Tests für Ansprüche Ersteres versucht hat zu explizieren.[245] Wingert fasst aktorrelative Gründe so, dass sie diejenigen Gründe sind, die letztlich von einer Person bejaht werden. Dabei wird mit der Bejahung kein kognitiver Anspruch erhoben. Diese Bejahungskonzeption führt dazu, dass ethische Geltungsansprüche auf bestimmte Horizonte kontextualisiert werden und damit wie pragmatische Geltungsansprüche zu behandeln sind. Dazu passt auch, dass er, so lese ich ihn zumindest, die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral als extensionale Unterscheidung zwischen intersubjektiven Bezügen und Selbstbezügen fasst. Forst zufolge würde Habermas zwar nahe legen, dass ethische Geltungsansprüche auch aus Sicht derjenigen, deren Ansprüche es sind, kontextrelativ sind, dies sei aber nicht zwingend für eine Diskursethik. Denn aus der Sicht dieser Person können diese Werte durchaus als Wahrheiten angesehen werden, die

---

[244] Wie Wingert klar herausarbeitet. Vgl. Wingert 1993.

[245] In Wingert 1993 bzw. Forst 1994b; Forst 2001.

sowohl existenziell bedeutsam sind als auch einen kontextübergreifenden Geltungsanspruch erheben: „es kommt nur darauf an, daß die Person trotz dieser Überzeugung die >>Grenze von Reziprozität und Allgemeinheit<< akzeptiert, die ihre Werte überspringen können müssen, um als moralische Gründe für Normen auftreten zu können, die allgemein und reziprok *verbindlich* sind“.[246] Nach Forst muss der Moral Point of View als Testkriterium verstanden werden: Er selbst schlägt vor, die Gesichtspunkte der reziproken und allgemeinen Rechtfertigbarkeit von Normen als ein solches Testkriterium zu fassen.[247] Moralische Normen sind mit einem Geltungsanspruch auf Reziprozität und Allgemeinheit verbunden, bei ethischen ist es nicht auszuschließen, aber auch nicht zu fordern. Die Ethik/Moral-Unterscheidung ist nicht a priori und nicht strikt zu bestimmen, sondern in jedem einzelnen Fall. Allein die unterschiedlichen Geltungskriterien, die sich erst zeigen im Prozess des Begründens machen die Unterscheidung möglich.[248] In diesem Sinne spricht Forst davon, dass lediglich die Rechtfertigungsschwelle bei moralischen Behauptungen (oder Normen) höher sei als bei ethischen.[249] Eine zentrale Frage an eine solche Theorie ist natürlich die nach dem Status des „Testkriteriums“. Dazu unten mehr.

3.7 Werte und Normen

Neben der Strategie der Bestimmung der Unterscheidung von Moral und Ethik durch unterschiedliche Fragen oder Probleme geht Habermas auch so vor, dass er je unterschiedliche normative Entitäten zuordnet: Normen für Moral und Werte für Ethik. Diese Strategie findet sich in fast allen Texten zur Moralphilosophie von Habermas, und es hat zum Teil Veränderungen in den Formulierungen gegeben. Im Einzelnen ist dies hier nicht zu besprechen. In einer aufschlussreichen Textstelle im Spätwerk werden alle Elemente noch einmal versammelt.[250] Darin wird deutlich, dass neben der sparsamen Bestimmung der Unterscheidung „nur“ durch die Kontextabhängigkeit weiterhin die in früheren Texten zu findenden auch extensionalen Bestimmungen in Kraft sind. Genannt wird auch die „binäre

---

246 Forst 1999, 133.

247 Schon in Forst 1994b ausgearbeitet in Forst 2001, neuerdings auch Forst 2007.

248 Forst 1999, 120.

249 Vgl. Forst 2001.

250 Habermas 1996d, 72-73.

Codierung“ moralischer Geltungsansprüche, mithin, dass sie richtig oder falsch sein können. Diese gilt Habermas als Garant dafür, dass moralische Geltungsansprüche „wahrheitsanalog“ sind, wie er sich ausdrückt. Wie Habermas in „Wahrheit und Rechtfertigung“ zugesteht, ist die binäre Codierung moralischer Geltungsansprüche allerdings „aufgestülpt“.[251] Denn die eigentliche Währung sind gute und schlechte Gründe, nicht wahre oder falsche. Es spricht zunächst nichts dagegen, für unterschiedliche normative Bereiche oder Perspektiven unterschiedliche normative Entitäten zu benennen: Man kann Normen und Werte als normative Entitäten festsetzen, die in Moral und respektive Ethik die Rolle zentraler Bewertungsinstanzen spielen. Problematisch wird diese Festsetzung, wenn sie mit Bestimmungen aufgeladen wird, die der Ethik/Moral-Unterscheidung zugeordnet werden ohne eigens geprüft zu werden. Eine mögliche Deutung ist ja, dass die Regulierung gesellschaftlicher Interaktionen und Institutionen Normen „braucht“ und die Regulierung von Selbstverhältnissen bzw. von Gruppeninteraktionen, die über gemeinsame ethische Perspektiven geeint sind, Werte „erfordert“. Ein funktionales Erfordernis für extensional bestimmte Bereiche liefert eine epistemische Deutung der Unterscheidung, entweder eine epistemisch-naturalistische oder (als Deutung von Habermas plausibler) zwar eine epistemisch-normative, aber eine epistemisch-normative, die ohne ethische und moralische Normen auskommt.[252] Ein Problem ist, dass die mögliche Unterschiedlichkeit der Rollen normativer Entitäten in beiden Bereichen nicht zum Vorschein kommen kann und dadurch bestimmte Verzerrungen drohen. Besonders deutlich ist dies m.E. durch die Charakterisierung ethischer Werte als „relativ verbindlich“, denn, wie oben gesagt, sind typischerweise ethische Werte nicht relativ verbindlich aus Sicht derjenigen, deren Werte es sind.

---

[251] Vgl. Habermas 1999a, 315.

[252] Putnam versteht Habermas so, dass dieser den Bereich des Guten naturalisiere. Er begreift dies als Einwand insofern, als er, als guter Pragmatist, davon ausgeht, dass es nur entweder eine einheitlich naturalistische oder eine einheitlich normative Konzeption des Guten und Gerechten geben könne. Habermas besteht darauf, weder das Gute noch das Gerechte zu naturalisieren. Insofern ist ihre Debatte etwas unfruchtbar, als dass sie scheinbar die gleichen methodischen Kernvorstellungen für eine Moralphilosophie teilen, nicht aber, wie diese sich in epistemischen Geltungsansprüchen niederschlagen. Siehe Putnam 2001 und Habermas 2001b.

Alle bislang diskutierten Strategien zur Bestimmung der Unterscheidung des Guten und Gerechten von Habermas sind Versuche einer Explizierung unabhängig von moralischen oder ethischen Gehalten, also nicht ethsich-normativ in meinem Vokabular. Darin sind sie nicht verschieden von klassisch kontraktualistischen Bestimmungsstrategien und auch nicht von Rawls und Scanlon. Einen völlig anderen Weg als die Kontraktualisten aber geht Habermas in der Bestimmung der *Inverhältnissetzung* von Moral und Ethik, oder, wie man auch sagen könnte, in der Bestimmung ihrer Verwiesenheit aufeinander.

3.8 Integration verallgemeinerbarer Aspekte des guten Lebens und Diskursmodell der Gerechtigkeit

Diejenigen Fragen des guten Lebens, die verallgemeinerbar sind, sind nach Habermas zur Moral hinzuzuzählen: „Die Diskursethik erweitert gegenüber Kant den deontologischen Begriff der Gerechtigkeit um jene strukturellen Aspekte des guten Lebens, die sich unter allgemeinen Gesichtspunkten kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt von der konkreten Totalität jeweils besonderer Lebensformen abheben lassen - ohne dabei in die metaphysischen Zwickmühlen des Neoaristotelismus zu geraten.“[253] Wie oben erwähnt, stellt Habermas der Gerechtigkeit, begriffen als Schutz individueller Verletzungen, Solidarität als Schutz konstitutiver Bindungen an die Seite. Ethische Belange im Sinne von Überlegungen, die sich auf versehrbare Identitäten und konstitutive Bindungen beziehen sind in Moral aufzunehmen, allerdings nur diejenigen „strukturellen Aspekte“, wie er sagt, die aus einer intersubjektiven Perspektive zu begründen sind. Die Integration desjenigen Guten, das verallgemeinerbar ist, in das Gerechte, stellt sicher, dass der Moralbegriff nicht so individuell eingeschränkt ist, wie es nach Habermas Diagnose der kontraktualistische ist. Zu klären ist, wie diese genau zu verstehen ist.

Die Integration ethischer Aspekte in die Moral ist im Diskursmodell der Gerechtigkeit zu erläutern. Habermas führt seine diskursethische Explizierung des Moralprinzips ein, indem er Übergänge von der goldenen Regel zum kategorischen Imperativ und zu seiner Diskurstheorie der Moral beschreibt[254]: Die goldene Regel sei noch

---

[253] Habermas 1991c, 20.

[254] Hier folge ich der Darstellung in Habermas 1996d, 75.

egozentrisch, indem sie beliebige Sichtweisen Einzelner verallgemeinere. Der kategorische Imperativ erst ermögliche eine unparteiliche Urteilsbildung, da er verlange, jeweils zu prüfen, ob alle möglicherweise Betroffenen eine bestimmte Maxime als allgemeines Gesetz wollen können.[255] Würde dieses Verfahren aber monologisch durchgeführt, dann würden auch hier die Perspektiven Einzelner (und sei es, dass sich die Einzelnen vorstellen, was die anderen wollen können) verallgemeinert. Unter Bedingungen des modernen weltanschaulichen Pluralismus sei aber nicht zu erwarten, dass eine solche Verallgemeinerung aus Sicht Einzelner auch die gemeinsame Sicht aller wiedergäbe. Diese abstrakte Charakterisierung fasst Habermas auch in Termini von Interessen oder von „gut für", indem er gegenüberstellt: „gleichermaßen gut für alle" und „im gleichmäßigen Interesse eines jeden".[256] Auch Habermas redet an dieser Stelle vom „Faktum des Pluralismus" (mit Verweis auf Rawls), der ihm als Grund für eine dialogische Wende gilt.[257] Im Rawls-Kapitel habe ich kritisiert, dass das „Faktum des Pluralismus" als empirisches Faktum keine Wende in normativer Theoriebildung begründen kann. M.E. ist auch nicht eindeutig, was genau an Kant kritisiert wird: Denn der Vorwurf könnte erstens lauten, dass in seinem Moralbegriff *überhaupt* eine ethische Perspektive (entgegen seiner eigenen expliziten Auffassung) impliziert ist (wie die liberalen

---

[255] Auf die Habermassche Deutung von Kant wird hier nicht eigens eingegangen.

[256] Vgl. z. B. Habermas 1991b, 176 oder Habermas 1996b, 44f., bzw. Habermas 1992, 139.

[257] Rawls jedoch, so seine Kritik, würde durch den Schleier des Nichtwissens die Vielfalt der Deutungsperspektiven durch einen „Kunstgriff" von vornherein neutralisieren. Damit ist m.E. gemeint, dass Rawls die ethischen Perspektiven der verschiedenen berücksichtigten Personen nicht ernst nimmt, indem er ihnen als Motiv lediglich die Verfolgung von Konzeptionen des Guten unterstellt, nicht aber die Bewertung dieser Konzeptionen berücksichtigt. Dies ist, soweit der Urzustand betroffen ist, denke ich, auch triftig (s.o.). Damit ist aber die Frage noch nicht geklärt, ob durch die Kontrolle des ganzen Verfahrens über das Überlegungsgleichgewicht nicht doch wieder ethische Perspektiven berücksichtigt werden können bzw. ob die spätere Konzeption des überlappenden Konsenses dies zu leisten vermag. Habermas' Auseinandersetzungen mit Rawls sind auch Versuche zu zeigen, dass dieser entweder ethische Perspektiven neutralisiert (wie in seinem frühen Werk) oder ethische Perspektiven zu ernst nimmt und damit einen moralischen Standpunkt nicht mehr adäquat wiedergeben kann (wie in seinem Spätwerk); vgl. Habermas 1996d; Habermas 1996c. Auf die Kontroverse zwischen Rawls' und Habermas' Theorie wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

Kritiker monieren könnten) oder dass es lediglich *eine* ethische Perspektive ist, die in moralische Urteile eingeht (und dann noch eine falsche, wie die kommunitaristischen Kritiker einwenden könnten). Ich denke, die früheren Texte von Habermas sind eher im Sinne ersterer Deutung zu lesen und die neueren eher im Sinne Letzterer.

Die Diskursethik fasst nach Habermas moralische Personen so auf, dass sie *selbst* eine „idealisierende Entschränkung ihrer Deutungsperspektiven" im Diskurs vornehmen. Damit sind Betroffene als Autoren nicht nur ihrer Auffassungen des Guten konzipiert, sondern auch als Autoren moralischer Normen überhaupt.

Durch die gegenseitige Perspektivenübernahme im Diskurs, die Habermas nach dem Muster einer argumentationstheoretischen Wendung der Meadschen idealen Rollenübernahme begreift, bilde sich eine „ideal erweiterte Wir-Perspektive".[258] Was aber bedeutet „ideal erweiterte Wir-Perspektive", und wie kommt sie zustande? Habermas zufolge operationalisieren die beiden Prinzipien >>U<< und >>D<< (siehe oben) die gleichzeitigen idealen Rollenübernahmen aller Beteiligten.[259] >>D<< als Moralprinzip muss, so Habermas, eine Argumentationsregel >>U<< an die Seite gestellt werden, die die Konsensbedingungen von >>D<< bestimmt, wobei >>U<< aus den Voraussetzungen von Argumentation überhaupt folgt.[260]

So weit ich das überblicke, hat Habermas in der „Theorie des kommunikativen Handelns" ausgeführt, wie er sich die erforderliche Rollenübernahme bzw. den Perspektivenwechsel denkt, der notwendig ist, um eine „Wir-Perspektive" zu generieren.[261] In der Theorie von Mead ist die Rollenübernahme ein wesentlicher Schritt der Erklärung der Entwicklung von Sprache und Gesellschaft beim Menschen. Das Modell sieht vor, dass zwei über Gesten interagierende Aktanten die Einstellungen des jeweils anderen übernehmen oder verinnerlichen,

---

[258] Habermas 1996d, 76.

[259] Habermas 1991c, 14.

[260] An den verschiedenen Formulierungen, die >>U<< erhalten hat, kann man vieles kritisieren, und die Frage, inwiefern es Habermas gelingt, mit >>U<< und >>D<< den eigenen Anspruch einzulösen, eine „Wir-Perspektive" zu operationalisieren, wird von vielen Autorinnen und Autoren kritisch gesehen. Vgl. McCarthy 1989; Benhabib 1992; Wingert 1993; Gottschalk-Mazouz 2000; Gottschalk-Mazouz 2002 u.a..

[261] Habermas 1981, Band II, 11-30 sowie Mead 1968. Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, im Einzelnen auf das Meadsche Modell sowie auf die interessante Auseinandersetzung von Habermas damit einzugehen.

um ihr eigenes Verhalten optimal an das des anderen anzupassen. Diese Stufe ist auch höheren Tieren zugänglich. Die anspruchsvollere nächste Stufe, die zur symbolvermittelten Kommunikation, die uns Menschen zueignet, liegt in der Interpretation von Habermas in der Ausbildung von Erwartungen durch die Aktanten betreffend der Bedeutung der Gesten, die sie austauschen. Mithin fassen sich diese gegenseitig als Adressaten ihrer jeweiligen Gesten auf. Dabei sind nach Habermas diese zwei Stufen als zwei Arten von Einstellungsübernahmen zu lesen: Die erste Einstellungsübernahme ermöglicht, dass Interaktionsteilnehmer ihren Gesten die gleiche Bedeutung beimessen, die zweite ermöglicht, Gesten in kommunikativer Absicht zu verwenden, mithin reziproke Beziehungen zwischen ihnen.[262] Mindestens zwei Arten von gemeinsamer oder „Wir"-Perspektive also sind in Habermas Meadinterpretation zu finden. Die in Kap. I unterschiedenen Interpretationen von „Bezügen zu(m) anderen" als Interaktionen und Beziehungen sind jeweils mit der ersten bzw. der zweiten Art von Einstellungsübernahme zusammen zu bringen. In Falle eines durch die erste Art von Einstellungsübernahme generierten Bezugs zu(m) anderen haben Interessen und Wertorientierungen eine *bestimmte Bedeutung* durch ihre soziale Konstitution. In Falle eines durch die zweite Art von Einstellungsübernahme generierten Bezugs zu(m) anderen sind Interessen und Wertorientierungen als *zu begründende Entitäten* durch ihre soziale Konstitution ausgemacht. Habermas' Ausführungen zur Rolle von Normen als sozialer Institutionalisierung gegenseitiger Erwartung sowie zu ihrer Bedeutung als intern auf Begründungen verwiesenen Größen machen deutlich, dass er auf das zweite oben angeführte Modell sich stützt. „Wir"-Perspektive also heißt, dass sich die am Diskurs Beteiligten gegenseitig über ihre Geltungsansprüche in Bezug auf ihre Interessen und

---

[262] Eine dritte Stufe der Entwicklung, die mit einer dritten Einstellungsübernahme einhergehen soll, findet Habermas nur angedeutet in Meads Text, sie betrifft die kreative Festlegung neuer Bedeutungskonventionen, wie man sie z. B. in der Lyrik findet. Diese dritte Art Einstellungsübernahme ist in unserem Kontext nicht zentral. Das genetische Stufenmodell der Entwicklung von Sprache und Gesellschaft von Mead auf die verschiedenen Arten von Einstellungsübernahmen zu projizieren, um ein komplexes soziales Geschehen zu erklären, wie ich denke, dass es Habermas tut, scheint mir zwar nicht unbedingt eine textnahe Interpretation des Meadschen Werkes zu sein, dafür aber um so fruchtbarer, was die angestrebten Erklärungsleistungen betrifft. Vgl. Habermas 1981, Band II, 11-30.

Wertorientierungen austauschen. Offenbar ist Habermas' Idee die, dass sich Interessen und Wertorientierungen im Diskurs (vorausgesetzt, die Beteiligten haben die richtige Einstellung und verbleiben auch darin) verändern durch „Entschränkung der Perspektive" so lange, bis eine gemeinsame Perspektive entsteht. Ein gemeinsames Interesse oder gemeinsame Wertorientierungen, mithin auch gemeinsame Inhalte sind dann in Gestalt des „für alle gleichermaßen Guten" das Resultat.

Die Alltagspraxis, auf die bei der Ableitung des Moralprinzips rekurriert wird, ist als geregelter Austausch von Argumenten angesprochen, als eine diskursive Praxis. Diese Praxis wird als nicht sinnvoll zu hinterfragen dargestellt, mithin wird ihr Letztautorität zugestanden, sodass man von einer diskurspragmatisch-naturalistischen Bestimmungsstrategie (im Sinne der im ersten Kapitel eingeführten Begrifflichkeit) sprechen kann. Allerdings sind die dem Dissens entzogenen normativen Gehalte als implizit im Diskurs enthalten konzipiert. Sie müssen erst identifiziert und expliziert werden, will man auf sie sich beziehen können. Der rekonstruktive Schritt erhebt den Geltungsanspruch der Wahrheit und ist so fallibel wie andere Aussagen auch, er verdankt sich einer epistemisch-normativen Bestimmungsstrategie. Die Begründung von >>U<< stellt Habermas zufolge eine schwache transzendentale Nötigung dar: eine Nötigung, weil die normativen Gehalte dem Anspruch nach diejenigen sind, auf die man sich implizit schon immer eingelassen hat, und schwach, weil kein Zwang zum Diskurs angenommen wird. Zwar ist man schlecht dran, wenn man jeglichen Diskurs verweigert, weil jegliche sinnbehaftete Beziehung zu anderen unmöglich wird, aber es ist denkmöglich, diesen Schritt zu tun. Der Nötigungscharakter beruht auf dem Gebot der Vermeidung von Selbstwidersprüchen, ist also selbst nicht im moralischen Sinne normativ. Die Motivation ist, so vestanden, nicht von der richtigen Sorte.

Die am praktischen Diskurs >>D<< Beteiligten sollen sich an >>U<< als Moralprinzip orientieren, konkret soll >>U<< einen *„universellen Rollentausch"* erzwingen, wie oben erläutert wurde[263], mithin ist festgelegt, welches die zu akzeptierenden Argumentationszüge sind und welches die abzulehnenden. Deshalb bezeichnet Habermas >>U<< auch als Argumentationsregel. >>U<< hat die Funktion, ein festgelegtes Spektrum an anzuerkennenden Dissensen auszuweisen,

---

263 Habermas 1983a, 75.

ist also selbst auf der Ebene des praktischen Diskurses zur Auszeichnung der Gültigkeit moralischer Normen eine diskurspragmatisch-naturalistische Kontrollinstanz.
Wie unterscheidet sich das Integrationsmodell der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten vom Komplementaritätsmodell? Wird das Gute und das Gerechte nach dem Modell der Komplementarität gefasst, dann stehen nach Habermas diese in einem Verhältnis von Inhalt zu Form, wie z. B. von Rawls oder Seel angenommen.[264] Das aber beruht auf einem verkürzten Moralbegriff, es „verrät den selektiven Blick eines Liberalismus, der die Rolle der Moral - als handele es sich um den Inbegriff negativer Freiheitsrechte - im Schutz fürs individuelle Gute aufgehen lässt und daher die Moral auf dem Unterbau der Ethik errichtet.“[265] Dieses Argument verstehe ich als normativen Einwand gegen ein zu enges Moralverständnis (das aufgeht im Schutz individueller Freiheitsrechte). Es wird bei Habermas flankiert durch ein methodisches Argument, das besagt, im Komplementaritätsmodell sei das Gute in moralischen Überlegungen (bei ihm Diskurse) als „feststehende Größe“[266] vorgegeben. „Die Beteiligten müssten vor jeder moralischen Überlegung bereits wissen, was denn das für alle gleichermaßen Gute ist - wenigstens müssten sie sich von Philosophen einen Begriff des formalen Guten entleihen. Aber niemand kann aus der Beobachterperspektive schlicht feststellen, was eine beliebige Person für gut halten soll. (...). Nur die Betroffenen selbst können sich aus der Perspektive von Beteiligten an praktischen Beratungen jeweils darüber klar werden, was gleichermaßen gut ist für alle. Das unter dem moralischen Gesichtspunkte relevante Gute, zeigt sich von Fall zu Fall aus der elargierten Wir-Perspektive einer Gemeinschaft, die niemanden ausschließt. Was als das Gute im Gerechten aufgehoben wird, ist die Form eines intersubjektiv geteilten Ethos überhaupt und damit die Struktur der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die freilich die ethischen Fesseln einer exklusiven Gemeinschaft abgestreift hat.“[267] Ich verstehe Habermas so, dass er gegen solche Modelle, in denen das Gute vor dem Gerechten logisch prioritär ist (wie Seel formuliert[268]), einwendet, sie würden den

---

[264] Habermas 1996b, 44 mit Verweis auf Seel 1995.
[265] Habermas 1996b, 44 mit Verweis auf Dworkin 1990.
[266] Habermas 1996b, 44.
[267] Habermas 1996b, 44-45.
[268] Seel 1993.

Begriff des Guten reduktionistisch auffassen, wenn sie annehmen, man könnte einen solchen Begriff, und sei es formal, „vor“ jeder moralischer Überlegung bestimmen. In seinem Argument verweist er auf die begriffliche Struktur des „Guten“ als bezogen auf Bewertungen oder Urteile vonseiten dessen, für den es das Gute ist. Dabei bleibt unbestimmt, ob damit lediglich gemeint ist, dass derjenige, dessen Gutes es ist, dieses auch aus subjektiver Perspektive bejahen können muss oder ob eine intersubjektive Perspektive fehlt. Denn dass das Gute nicht „schlicht festzustellen“ ist, legt noch nicht fest, ob das Problem darin besteht, dass die Erste-Personen-Perspektive oder die „Wir-Perspektive“ bzw. die ethische oder die moralische Perspektive (oder beides) verfehlt wird. Auf diese Unbestimmtheit wird weiter unten noch einmal eingegangen. Das Komplementaritätsmodell der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten macht zwar Habermas zufolge den richtigen Schritt, das Gute und das Gerechte zu unterscheiden, aber den falschen, das Gute "vor" dem Gerechten als dessen Hinsicht zu bestimmen. Der Nachweis der Priorität des Gerechten vor dem Guten, den der Kantische Kontraktualismus eines Rawls meint erbringen zu können und zu müssen, ist nach Habermas zum Scheitern verurteilt, da er entweder vom Guten ausgehen muss (und deshalb das Gerechte nicht angemessen begründen kann) oder zirkulär ist (weil er letztlich implizit voraussetzt, was er beweisen will - ein Punkt der m.E. von Rawls als unausweichlich akzeptiert wird).

Der Grund, warum ein als Wir-Perspektive explizierter moralischer Standpunkt damit inkompatibel ist, dass ein auch normativ begriffenes Gutes die Hinsicht von Gerechtigkeit bildet, liegt für Habermas in der vorausgesetzten Beschränkung der ethischen Perspektive. Weil die ethische Perspektive auf den Horizont eines je individuellen Lebens bezogen ist, ist sie nicht als Hinsicht der Gerechtigkeit geeignet. Erst wenn sie durch einen intersubjektiven Test gegangen ist, kann eine ethische Perspektive moralische Qualität erhalten. Sein Vorschlag der Inklusion verallgemeinerbarer Aspekte des Guten soll auf der einen Seite ermöglichen, dass Gerechtigkeit sich überhaupt auf das Gute bezieht, und andererseits, dass nicht beliebige Festsetzungen des Guten als ihre Hinsicht zählen. Wie wir gesehen haben, denkt Habermas dies zu erreichen, indem er "Wertorientierungen" in >>U<< aufnimmt. Den moralischen Test sollen auch ethische Wertorientierungen durchlaufen. Wenn sie ihn bestehen, dann zählen sie als moralisch. Damit hat aber der Umstand, dass „diejenigen strukturellen Aspekte eines guten Lebens, die verallgemeinerbar sind“

in die Moral aufgenommen werden, die Bedeutung, dass in moralische Überlegungen *nicht ethische Perspektiven, sondern ethische Inhalte* aufgenommen werden, sofern sie bestimmten Bedingungen genügen. Denn die moralische Verallgemeinerung, nicht die ethische Perspektive, zählt als solche. Und deshalb "strukturell", weil die entsprechenden ethischen Gehalte "für alle" wertvoll sein sollen. Offenbar scheint Habermas der Ansicht, dass die Transformation ethischer Perspektiven in ethische Gehalte im moralischen Diskurs diese nicht "durch einen Kunstgriff stillstellt", wie es nach seiner Meinung der Kontraktualismus tut.

Ich denke, dass diese Argumentation, auf subtilere Weise allerdings, ein ähnliches Problem aufwirft, wie jenes, das Habermas am Komplementaritätsmodell diagnostiziert. Denn der "Kunstgriff" ist nicht so offensichtlich, aber dafür nicht weniger einschneidend: Eine ethische Perspektive, die dem Verallgemeinerungstest widerspricht, die wird von vornherein ausgeschlossen. Nur diejenigen ethischen Perspektiven werden zugelassen, die sich dem Korsett fügen und mit dem vorgeschlagenen Modell einer diskursiven Auslegung des "Moral Point of View" kompatibel sind. Auch ein wie immer formales Verständnis dessen, was als ethische Perspektive zu zählen hat, legt unabhängig von den jeweils zu berücksichtigenden Perspektiven fest, was als das Gute zu begreifen ist. Es ist also durchaus unklar, wie Wertorientierungen ernsthaft in >>U<< eingeschrieben werden können: Denn als Wertorientierungen gehen sie mit Gründen einher, die nach der Habermasschen Rekonstruktion von Werten als kontextabhängig nicht durch alle eingesehen werden können. Lediglich in Form von Interessen, nicht als Wertorientierungen, sind sie in >>U<< zu berücksichtigen (wie Habermas ja auch selbst zugesteht, wenn er schreibt, Wertorientierungen seien aus intersubjektiver Sicht als Interessen anzusehen[269]). Das benennt ein Problem des Integrationsmodells von Habermas, das methodischer Natur ist. Denn dadurch, dass festgelegt wird, als was das Gute in der Gerechtigkeit zu zählen hat, wird vordiskursiv eine wesentliche Festlegung dessen vorgenommen, was als Moral zu begreifen ist. Der moralische Diskurs hat zur Eingangsgröße eine nichtmoralische und vordiskursive Festlegung dessen, was als das Gute und was als das Gerechte zu begreifen ist. Dadurch wird zwar wirksam sichergestellt, dass Moral prioritär vor Ethik ist, denn es liegt konzeptionell fest.

---

[269] So auch Wingert 1993.

Allerdings wird auch von vornherein festgelegt, was als legitime Infragestellung des diskursiven Moralverständnisses zählt und was nicht: Die "Verabsolutierung" einer ethischen Perspektive genauso wie ein ethischer Partikularismus sind von vornherein keine ernst zu nehmenden Konkurrenten für die diskursive Moral. Denn diese gehen höchstens als ethische Perspektiven *in* den moralischen Diskurs ein. Sie *können* aus konzeptionellen Gründen die diskursive Moral nicht in Frage stellen, und gegenüber solchen Auffassungen (auch von Moral) ist eine Begründung der diskursiven Moralauffassung nicht nötig. "*Können"* ist hier das relevante Stichwort, denn es kann hier nicht (wie es m.E. der Fall sein müsste) "*dürfen"* heißen. Denn dass ethische Universalismen und Partikularismen verschiedener Couleur nicht richtig sind bzw. diskursiven Moralverständnissen unterlegen, ist eine normative, keine begriffliche oder gar empirische Behauptung.
Habermas' Diskursmodell der Gerechtigkeit hat sich im Spätwerk grundlegend gewandelt, und man könnte geneigt sein zu denken, die hier formulierten Probleme würden darin behoben.

3.9 Radikales Diskursmodell und die Integration des Guten

In seinen späteren Schriften hat Habermas einige Elemente seiner Theorie verändert. Dazu gehören einerseits das Diskursmodell und andererseits das Verhältnis des Guten und Gerechten. Zum Diskursmodell nur Folgendes: Zwischen >>U<< und >>D<<, sei, so Habermas in „Faktizität und Geltung", bislang nicht genug differenziert worden.[270] Nun erklärt das Diskursprinzip den Gesichtspunkt, unter dem Handlungsnormen überhaupt unparteilich begründet werden können.[271] Es ist selbst fundiert durch „symmetrische Anerkennungsverhältnisse kommunikativ strukturierter Lebensformen"[272] und nicht, wie in den früheren Texten, indirekt allererst durch >>U<<. Die Gesichtspunkte, unter denen etwas, zentral Handlungsnormen, begründet werden können, sind, wenig überraschend, der moralische, der ethische und der pragmatische. Diskursiv aufgefasste Normativität verzweigt sich. Diese Redeweise von Gesichtspunkten könnte man als Festlegung auf eine intensionale Interpretation der Unterscheidung von Moral, Ethik

---

[270] M.W. ist "Faktizität und Geltung" das erste Werk in dem diese Umstellung vorgenommen wurde. Vgl. Habermas 1992, 140 f.
[271] Habermas 1992, 140.
[272] Habermas 1992, 140.

und Pragmatik verstehen. In den jeweiligen Dimensionen „operationalisieren“ verschiedene Argumentationsregeln das Diskursprinzip, darunter >>U<< den moralischen Diskurs.[273] Welche Argumentationsregel – wenn es denn jeweils eine sein soll - für den pragmatischen bzw. ethischen Diskurs, wie zu explizieren und zu begründen ist, wird im Text offengelassen. Auch wie das Verhältnis von Diskurs- und Moralprinzip bzw. der verschiedenen Argumentationsregeln untereinander genau zu verstehen ist, erläutert der Text nicht. Im Sinne einer intensionalen Deutung der Ethik/Moral/Pragmatik-Unterscheidung könnte man darin eine Radikalisierung der Diskursidee vermuten: Alles, auch die Frage wann und wie und warum ein bestimmter Gesichtspunkt der Beurteilung einer Handlungsnorm oder anderer relevanter Größen (wie Ziele oder Zustände) heranzuziehen ist, sind letztlich fallible Festsetzungen im Diskurs. Allerdings sind offenbar die Argumentationsregeln selbst, auch die Formulierung und Begründung von >>U<<, weiterhin nicht diskursiv zu verhandeln. Flankierend zu dieser Veränderung der Diskursauffassung wird in „Wahrheit und Rechtfertigung“ eine Umformulierung der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten vorgenommen. Denn nun schreibt Habermas, dass Gründe in praktischen Diskursen stets "das letzte Wort" behalten und diese mehr oder weniger gut seien. Da das Diskursmodell aber davon ausgeht, dass Richtigkeit in "rationaler Akzeptabilität" im Diskurs aufgehe, habe die binäre Codierung in "richtig" und falsch" etwas von einer Festsetzung.[274] Und: "Offenbar bildet das >>Gute<< - das für mich oder für uns gut ist – ein Kontinuum von Werten, das keineswegs von Haus aus die Alternative von moralisch richtig und falsch nahelegt. Dann müssen wir aber evaluativen Fragen das binäre Schema gleichsam überstülpen."[275] Man könnte also diese späten Ausführungen für das Eingeständnis halten, dass das frühere Modell der Unterscheidung des Guten und Gerechten aus innertheoretischen Zwängen heraus gefasst wurde. Dies ist aber nicht der Fall, wie man m.E. sehen kann, wenn man die etwas verschlungene Argumentation im genannten Text rekonstruiert. Habermas macht die implizite Annahme, dass diskursive Auseinandersetzungen am "Ziel einer

---

[273] Habermas 1992, 140. Dabei das Moralprinzip >>U<< weiterhin aus den Präsuppositionen ernsthaften Argumentierens begründet werden können soll.

[274] Habermas 1999a, 315

[275] Habermas 1999a, 315.

einzig richtigen Antwort festhalten" müssten, und dieses sei nur realisierbar, wenn man einen binären Code von richtig und falsch verwende. Die Festsetzung des binären Codes *im Diskurs* ist also ihm zufolge (implizit) äquivalent dem Entschluss, am Diskurs teilzunehmen. Vor dem Hintergrund dieser Annahmen argumentiert er, dass der Anschein, dieser Entschluss zur Diskursteilnahme folge aus dem Rawlsschen Faktum des Pluralismus und sei letztlich als kontingente Dezision anzusprechen, trüge. Denn nur in der "philosophischen Reflexion, nicht aber in der Praxis" könne man aus dem Diskurs aussteigen. Hier kommt wieder seine Auffassung der Verknüpfung von Leben und Diskurs zum Tragen: "Die Fortsetzung kommunikativen Handelns mit diskursiven Mitteln gehört zur kommunikativen Lebensform, in der wir uns alternativenlos vorfinden."[276]

Ich denke, Habermas Argumentation, die Teilnahme am Diskurs sei alternativenlos (wie immer man sie als solche bewertet), sticht im hier betrachteten Zusammenhang aber nicht. Denn es ist hier nicht die Frage, ob wer auch immer am Diskurs teilnehmen muss, kann oder will. Es steht zur Debatte, ob dem Diskurs selbst Bestimmungen "übergestülpt" werden müssen, die ihn in bestimmter Weise festlegen und in ihm nicht verhandelbar sind. Thematisch ist, wie genau der Diskurs aufzufassen ist, nicht ob er ein Draussen, ein anderes seiner selbst, überhaupt hat. Was wiederum nicht heißt, die Bestimmung, der Diskurs habe kein anderes, sei nicht eine wesentliche Festlegung dessen, was er ist. Aber eben nicht die einzige Bestimmung. Zu den zusätzlichen Bestimmungen gehört wesentlich die Bestimmung des Gerechten als binär codiert und des Guten als graduierbar. Die Unterscheidung des Guten und Gerechten wird nach meiner Deutung seines Textes weiterhin vordiskursiv festgelegt, wenn auch "sparsamer", wenn man so will. Denn nun werden nicht die vielfältigen Bestimmungen vorgenommen, die noch "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" ausmachen, sondern nur noch diejenige, das Gerechte sei in richtig und falsch binär codiert oder "wahrheitsanalog" (wie er oft sagt) zu begreifen, das Gute aber nicht. Ich denke, dass Habermas also an dem, was ich das Integrationsmodell der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten, genannt habe, auch in späteren Schriften festhält. M.E. sind damit durch die spätere Theorierevision die beiden

---

[276] Habermas 1999a, 317.

oben formulierten Einwände, der normative sowie der methodische, nicht entkräftet. Im Gegenteil ist der methodische Punkt dadurch verschärft, dass er nun als interner Widerspruch anzusprechen ist. Denn in der revidierten Fassung des Diskursmodells der Gerechtigkeit, im radikalen Diskursmodell, sind vordiskursive Festlegungen gerade zu vermeiden.

3.10 Einbettung der Moral in eine Gattungsethik

Betrachten wir nun die erstaunliche Wendung, die Habermas seinem Modell der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten in einer neueren Arbeit zur Bioethik gegeben hat.[277] Der Angelpunkt seiner normativen Argumentation für eine scharfe Unterscheidung des Guten und Gerechten war bislang, dass das Gute aus der Ersten-Personen-Perspektive zu bestimmen sei und es mithin einem illiberalen Eingriff in die Bestimmungsrechte von Individuen oder Gruppen gleichkomme, wenn das Gute von Dritten (und seien es Philosophen) bestimmt würde (wie formal auch immer).[278] Nun, da er durch die Biowissenschaften das "ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte *im* Ganzen auf dem Spiel stehen"[279] sieht und die "Gattung" betroffen sei, revidiert er seine Überzeugung bezüglich der Notwendigkeit, die Bestimmung des Guten dem Philosophen zu verbieten. Er behauptet nun, die Moral sei in einer Gattungsethik "eingebettet".[280] Ich kann auf die genuin *bio*ethischen Aspekte seiner Arbeiten nicht eingehen. Worauf es mir hier ankommt, ist lediglich zu untersuchen, ob das Integrationsmodell des Guten verändert wurde. In "Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?" bekräftigt er noch einmal in prägnanter Weise die wesentlichen Züge seines Diskursmodells der Gerechtigkeit: "Im normativen Streit einer demokratischen Öffentlichkeit zählen letztlich nur moralische Aussagen im strengen Sinne. Nur weltanschaulich neutrale Aussagen, über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, können den Anspruch stellen, für alle aus gleichen Gründen akzeptabel zu sein."[281] Mithin wird an einer vordiskursiven Bestimmung von Moral, Ethik und ihrer

---

[277] In seinem Buch: Habermas 2001a.

[278] Ich habe oben herauszuarbeiten versucht, dass er selbst einem analogen Vorwurf nicht entgehen kann, die Art und Weise, wie das Gute in Moral einzugehen hat, festzusetzen, mithin auch eine illiberale Bestimmung vorzunehmen.

[279] Habermas 2001a, 27.

[280] Habermas 2001a, 70.

[281] Habermas 2001a, 61.

Unterscheidung festgehalten. Aber dies ist, wie oben gesagt, auch schon in anderen späten Arbeiten so. Nun ist Habermas aber offenbar der Ansicht, dass der Umgang mit Embryonen nicht als moralische, sondern als ethische Frage anzusehen ist. Dies, weil der Embryo (noch) nicht in kommunikativer Interaktion mit den Bürgern der demokratischen Öffentlichkeit treten kann. Diese Argumentation ist für uns deshalb von Interesse, weil sie deutlich macht, dass Habermas auch noch in seinen neueren Texten Ethik durchaus nicht nur intensional durch eine "Weltanschauung" oder das Selbst*verständnis* eines Individuums oder einer Gruppe bzw. als eine kontextabhängige Perspektive bestimmt ansieht, sondern zugleich immer auch extensional durch ihre Rolle im gesellschaftlichen Interaktionsgefüge. Mit dieser grundbegrifflichen Struktur ist in seiner Theorie also kein Argument gegen verschiedene Manipulationen des Embryos zu entnehmen, die nicht als ethische dem demokratischen Diskurs zur Disposition stünden. Da Habermas aber offensichtlich das Motiv hat, Argumente zu liefern, die nicht in dieser Weise fallibel sein sollen, reflektiert er über den Status derjenigen ethischen Gehalte, die durch biomedizinische Behandlungen (er denkt offenbar an die Präimplantationsdiagnostik sowie an Klonierung) gefährdet sind. Habermas meint, dass eine solche Reflexion erbringt: Einige der biomedizinischen Techniken gefährden nicht dieses oder jenes ethische Selbstverständnis, sondern unser aller *gattungsethisches Selbstverständnis*. Und dieses ist seiner Auslegung zufolge daran gebunden, dass der menschliche Körper nicht *gemacht* ist, sondern *gegeben*: Der menschliche Körper ist natürlich, nicht kulturell.[282] Um aus dieser ontologischen Festlegung ein Argument gegen bestimmte Techniken zu gewinnen, meint er nun allgemeingültig aussagen zu können, dass Moral (die uns ja allein als Bereich gilt, in dem ein allgemeingültiger Konsens möglich ist) in eine solche Gattungsethik eingebettet ist, bzw. ihren Halt findet, wie er auch ausdrückt. Wie Ludwig Siep[283] m.E. richtig herausgearbeitet hat, liegt in der Art und Weise, wie die Fundierung der Moral in eine Gattungsethik konzipiert wird, eine Ambivalenz: Denn diese kann erstens darin bestehen, "dass autonome Personen ihren Körper als nicht durch andere Personen geplant bzw. ‚gemacht' müssen betrachten können", und zweitens

---

[282] In diesem Sinne, vertritt m.E. Habermas einen Naturalismus der Natur in Bezug auf den menschlichen Körper. So auch in Habermas 2005.
[283] Siep 2002.

darin, "dass der Vorzug der moralischen Lebensform selber eine gattungsethische Option darstellt"[284]. Liest man Habermas im Sinne der ersten Deutung, stellt seine postulierte Einbettung der Moral in Gattungsethik keine theoretische Neuerung dar, denn man kann ohne weitere Schwierigkeiten die Forderung eines angemessenen Umgangs mit dem Körper autonomer Personen als eine "strukturelle Frage des guten Lebens" begreifen und somit als moralische Forderung. Liest man aber Habermas gemäß der zweiten Deutung (was ich insgesamt für plausibler halte, auch wenn der Text nicht eindeutig ist), so ist eine Interpretation die, dass eine grundbegriffliche Umstrukturierung stattgefunden hat, in deren Zuge das Gute (ein bestimmtes Gutes), nämlich das gattungsethisch Gute, der Moral vorgeordnet wird. Dann steht die Allgemeingültigkeit von Moral (bzw. autonome Moral) als eine gattungsethische Option unter andern Optionen zur Disposition (etwas das Habermas bislang immer negiert hatte). Fraglich ist, wie eine ontologisch-naturalistische Bestimmung zu einem epistemisch-normativen Vorrang ins Verhältnis zu setzen ist, die Rede von einer Einbettung hat eher die Konnotation eines ontologischen Verhältnisses, sodass nicht klar ist, wie konsistent an eine epistemische Theorie der Moral angeschlossen werden kann. Eine andere Interpretation sieht keinen Bruch zum Ganzen des diskursethischen Projekts. Die, wenn man so will, ontologisch als primär erwiesene Gattungsethik hat grundsätzlich keinen anderen Status als Moral. Wie gezeigt wurde, sind ja sowohl Moral als auch Ethik in Habermas' Theorie nicht diskursiv bestimmte Begriffe, nun ist eben auch die Gattungsethik ein solcher nicht diskursiv bestimmter normativer Begriff. Epistemisch ist die Gattungsethik der Moral angeglichen (und eben nicht der Ethik). Diese Verschiebepolitik normativer Begriffe ist bedingt durch die theorieinternen Zwänge der Diskurstheorie der Moral im Angesicht normativer Herausforderungen: dass die ontologische Bestimmung von Ethik und Moral mit der epistemischen zusammenstimme.

3.11 Integrationsmodell des Guten und der Vorrang des Gerechten

Die Integration des Guten im Gerechten ist ein dezidiert anderes Modell als das Komplementaritätsmodell. Ich nenne es das Integrationsmodell des Guten, damit anzeigend, dass ein bestimmtes

---

[284] Siep 2002, 112.

Gutes nicht nur berücksichtigt wird im, weiterhin als unterschieden begriffenen Gerechten, sondern selbst Teil des Gerechten wird. Denn dasjenige Gute, das in das Gerechte Eingang findet, ist in diesem Modell in bestimmter Hinsicht nicht mehr als Gutes zu identifizieren: Bestimmte Aspekte des guten Lebens (die strukturellen) sind epistemisch moralischen Aspekten gleichgestellt. Dass sie als Aspekte eines guten Lebens noch angesprochen werden können, liegt an der auch extensionalen Bestimmung des Guten, einer Bestimmung, die für das Projekt einer deontologischen oder epistemischen Unterscheidung des Guten und Gerechten aber untauglich ist. Das Spezifische des Integrationsmodells wurde bisher in der Art und Weise, wie das Gute behandelt wird, thematisiert. Im Folgenden wird es unter dem Aspekt des behaupteten Vorrangverhältnisses des Gerechten gegenüber dem Guten betrachtet. Habermas, so wurde herausgestellt, fasst den normativen Vorrang der Gerechtigkeit vor dem Guten, wie Kant, als epistemischen Vorrang auf. Allerdings impliziert schon die Bestimmung der Unterscheidung zwischen dem Guten und Gerechten den Vorrang: Die Unterscheidung ist schon epistemisch asymmetrisch eingeführt: Während Gerechtigkeitsurteile richtig oder falsch sind, sind Urteile als gut oder schlecht bloß mehr oder weniger adäquat. Deshalb charakterisiert für Habermas schon die Bestimmung der Unterscheidung als epistemische eine deontologische Moralphilosophie, nicht erst das „richtige“ Vorrangverhältnis. Eine konsistente Weiterentwicklung der Habermasschen Theorie könnte darin bestehen, den behaupteten Vorrang als missverständliche Formulierung fallen zu lassen. Da bei ihm ja vom Anspruch her alle relevanten ethischen Gesichtspunkte schon in Moral integriert sind, gibt es keinen normativen Grund, ethische Belange überhaupt als eigenständige normative Forderungen neben Moral gelten zu lassen. Einen Vorrang zu behaupten, erübrigt sich dann. Da Ethik und Moral weiterhin extensional, mithin durch unterschiedliche normative Entitäten begrifflich bestimmt sind und als unterschiedliche Handlungstypen regulierend verstanden werden, ist methodisch unklar, inwiefern es überhaupt zu Kollisionen kommen kann. Auch hier ist die Forderung eines Vorrangs obsolet. Unter dem Aspekt betrachtet, dass die relevanten Gesichtspunkte der ethischen Perspektive im Diskursprinzip integriert sind, dann ist die Behauptung eines Vorrangverhältnisses unnötig. Unter dem Aspekt der Regulierung unterschiedlicher Handlungsbereiche oder Handlungstypen, ist die Behauptung des Vorrangverhältnisses nicht sinnvoll möglich. Damit wird das Vorrangverhältnis zu einer weder

begründungspflichtigen noch begründungsfähigen Behauptung und sollte ganz fallen gelassen werden. Wird Ethik in ihren relevanten Aspekten in Moral integriert dann erscheinen die typischerweise als Konflikte zwischen Moral und Ethik beschriebene Konflikte als innermoralische Konflikte.

Ethische Kontextualisten können mit Habermas insoweit mitgehen, als sie ethische Geltungsansprüche kontextabhängig fassen (wobei sie typischerweise damit eine nicht-kognitivistische Position verbinden), aber die Integration in Moral als von vornherein die ethische Perspektive verfehlend begreifen. So wie Habermas diesen vorwirft, Moral nicht begreifen zu können, werfen sie ihm vor, Ethik zu verfälschen.

Die Schwierigkeiten, die insbesondere der Text „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch..." aufwirft, können noch von einer anderen Seite beleuchtet werden. Wird der Anspruch erhoben, alle normativen Dimensionen durch diese Unterscheidungen zu rekonstruieren, können die Begrenzungen von Ethik auf existenzielle Fragen (für Einzelne oder Gemeinschaften) sowie von Moral auf Gerechtigkeit als Inbegriff der Lösung interpersoneller Handlungskonflikte, fallen Pflichten gegen sich selbst wie auch viele klassischen Tugenden gänzlich aus dem Bereich des Normativen heraus.

Da der entscheidende Zug der Bestimmung der Unterscheidung des Guten und Gerechten immer schon gelöst ist, wenn die Betroffenen in einen moralischen Diskurs eintreten, ist der Diskurstheorie ein Bias zugunsten der *Betroffenenrolle* von Diskursteilnehmern eingeschrieben. Als Autoren von Überzeugungen über Moral und Ethik überhaupt geraten sie nicht in den Blick. Auch sind die Teilnehmer an moralischen Diskursen darauf festgelegt, nicht ihre Überzeugungen (ethische und moralische) zu debattieren, sondern die Folgen des In-Geltung-Setzens dieser oder jener Norm. Die Diskursteilnehmer sollen sich überlegen, wie es ihnen unter der oder jener Norm *ergehen* würde, nicht wie sie in einer sozialen Welt *handeln* würden, würde diese oder jene Norm gelten. Normative Konfliktsituationen, in denen z. B. ethische und moralische Überlegungen konfligieren, sind nicht vorgesehen: Ein Handelnder hat als Handelnder immer moralische Normen, die in moralischen Diskursen festgelegt wurden, zu befolgen. Er ist weniger als Adressat von Normen in der Diskursethik thematisch, als in seiner Rolle als Befolger von Normen.

Es könnte auf den ersten Blick überraschen: Gerade die Diskursethik, die angetreten ist, das diskursive Defizit der Kantischen Moralphilosophie zu beheben und einen jeden über die Gültigkeit ihn betreffender Normen mitdiskutieren zu lassen, überlässt es den Betroffenen nicht, über die Frage nachzudenken, was denn als ethisch, was als moralisch zu zählen ist bzw. worüber ein Diskurs zu führen ist. Durch die Integration des moralisch relevanten Guten in das Moralische bei gleichzeitiger Festsetzung der Diskursbedingungen von Moral ist kein eigenständiges Überlegen mehr möglich bezüglich des Diskurseintritts. Diese Deutung ist auch durch Habermas' seltsam empirisch anmutende Formulierungen gestützt, wonach Normen dann geprüft werden sollten, wenn sie „brüchig" werden (siehe oben). Denn Normen werden, aus Sicht der an der entsprechenden Praxis Beteiligten nicht „brüchig", sie werden mit Gründen in Frage gestellt, von Handelnden als Normadressaten und Normbetroffenen.

3.12 Kognitivismus und Konstruktivismus

Oben wurde herausgestellt, dass die Diskursethik Moral kognitivistisch auffasst. Und Ethik epistemisch abwertet. Ethik non-kognitivistisch zu bestimmen (wie Kant es Habermas' Interpretation zufolge tut), ist aber laut Habermas phänomenologisch inadäquat. Habermas unterscheidet in einem Text aus den 90er Jahren verschiedene Varianten des Kognitivismus je nach „Grad der hermeneutischen Bereitwilligkeit", mit der sie den kognitiven Gehalt unserer moralischen Alltagsintuitionen einholen.[285] So kann der Status von Zügen in ethischen Diskursen differenziert bestimmt werden. Die oben zitierte suggestive Formulierung impliziert, dass „wir" immer schon mit unseren moralischen Intuitionen einen starken kognitiven Gehalt verbinden. Die Einordnung moralphilosophischer Positionen erfolgt also unter dem Kriterium der Adäquatheit, mit der sie diese aus der Ersten-Person-Perspektive kognitiv erhobenen Geltungsansprüchen erklären können (die als „faktisch" angesehen werden).

Für den starken Nonkognitivismus sind nach Habermas die mit moralischen Urteilen verbundenen Geltungsansprüche illusorisch. Darunter würden fallen: der Emotivismus, der Dezisionismus und auch der Utilitarismus. Der schwache Nonkognitivismus unterscheidet zwischen einem, im Handeln moralischen Gefühlen oder Normen,

---

[285] Habermas 1996b, 14 f..

Rechnung tragenden Subjekt und einem moralisch urteilenden Subjekt, dessen Urteile lediglich noch rationale Motive ausdrücken. Die schottische Moralphilosophie sowie der Kontraktualismus Hobbesscher Prägung fallen nach Habermas unter diese Charakterisierung. Ein schwacher Kognitivismus hingegen „lässt das Selbstverständnis der im Alltag angetroffenen moralischen Begründungspraxis auch insoweit intakt, als er >>starken<< Wertungen einen epistemischen Status zuschreibt“.[286] Allerdings sei das Gerechtigkeitsverständnis unintuitiv, da Gerechtigkeit als ein Wert neben anderen erscheine und nicht als kontextunabhängiger Maßstab für unparteiliche Urteile. Der Neoaristotelismus falle darunter. Der starke Kognitivismus jedoch „versucht, den kognitiven Gehalt des moralischen Sprachspiels auf ganzer Breite zu rekonstruieren“.[287] Auch Normen würden auf ihre Gültigkeit hin kontextunabhängig begründet. Dies würde durch die Rekonstruktion des moralischen Gesichtspunkts geschehen, den die Mitglieder posttraditionaler Gesellschaften immer schon einnehmen würden, wenn sie zur Normbegründung nur noch auf Vernunft rekurrieren könnten. Eine ähnliche Argumentationsfigur findet sich auch in einem neueren Text[288]: Die lebensweltliche Praxis des Erhebens von Geltungsansprüchen für moralische Urteile und Normen bilde das „Testkriterium“ für moralphilosophische Theorien.

Dabei handelt es sich um eine Rekonstruktion von Praxis, die selbst umstritten sein kann.[289] Die Praxis aber wird betrachtet als der Fels an dem sich der Spaten zurückbiegt. Und diese Praxis besteht zwar nicht aus moralischen und ethischen Gehalten allein, sondern auch aus Überzeugungen und Auffassungen, Perspektiven, wie Habermas sagt. Wie aber diese selbst aufzufassen sind, das ist Thema der Theorie nicht der von ihr zu rekonstruierenden Praxis. Habermas erhebt für diese Rekonstruktion den Geltungsanspruch der Wahrheit und nicht den der Richtigkeit: Er gesteht grundsätzlich zu, dass seine Rekonstruktion unter Fallibilismusvorbehalt steht, aber nicht, dass sie selbst ethisch-normativ (in meinem Vokabular) getränkt ist. Habermas’ methodischem Selbstverständnis nach würde es seine Theorie in Zirkelverdacht geraten lassen, diese Ausgangssetzung

---

286 Habermas 1996b, 14.

287 Habermas 1996b, 15.

288 Vgl. Habermas 1999a.

289 Wie Habermas selbst immer wieder schreibt, siehe z. B. Habermas 1992.

seiner Theorie auch ethisch-normativ zu begreifen: Wenn die Rekonstruktion von Praxis selbst normativ aufgeladen ist, kann nicht auf diese Rekonstruktion zurückgegriffen werden, um zu testen, ob eine Moralphilosophie den Sinn der Praxis adäquat wiedergibt.[290]
Unbedingte Verpflichtungen erhalten ihren Sinn nach Habermas durch ihre kognitive Qualität: Im Gegensatz zu konventionellen Moralen sollen nur diejenigen Verpflichtungen als moralisch gelten, die begründungsfähig sind. In konventionellen Moralen, die typischerweise ebenfalls das deontologische Charakteristikum aufweisen, unbedingte Verpflichtungen als Kern der Moral zu modellieren, fehlt der interne Bezug zu Begründungen nicht notwendigerweise, er wird aber anders konzipiert als in Kantischen Moralen („modernen Moralen", nach Habermas). Der interne Bezug zu Begründungen ist in konventionellen Moralen auf ein Reich der Werte bezogen, das durch Kundige einzusehen ist, aber nicht selbst zur Debatte stehen darf. Meist wird moralischen Urteilen Wahrheitswert zugesprochen, wie es ja auch Rawls bezogen auf umfassende Lehren vorsieht. Konventionelle Moralen gehen mit moralphilosophischen Positionen einher, die in Rawlsschen Termini intuitionistisch sind, in Habermasschen sind sie metaphysisch-realistisch. Die Pointe besteht also darin, sich von konventionellen Moralauffassungen, die man mit gewissem Recht auch deontologisch und kognitivistisch nennen kann, abzugrenzen. Anders als Rawls in seiner Spätphilosophie, bestreitet Habermas die Richtigkeit oder Wahrheit dieser konventionellen kognitivistischen oder realistischen Moralphilosophien. Nach Habermas werden nicht nur für moralische Urteile Geltungsansprüche auf Richtigkeit erhoben, sondern auch für die Moralphilosophie (bzw. die Behauptungen, die sie ausmachen) Wahrheitsansprüche. Die konventionellen Moralphilosophien

---

[290] Dieser Punkt ist in unterschiedlichen Formulierungen von verschiedenen Autoren vorgebracht worden, siehe z. B. Hubig 1996. Man kann m.E. dem Vorschlag von Benhabib und ihr folgend Ott, durch eine „Modernitätshypothese" die normative Auszeichnung bestimmter Praxen explizit zu kennzeichnen, als Versuch verstehen, dieses Problem zu lösen, vgl. Benhabib 1992; Ott 1997. Wird die Modernitätshypothese allerdings, wie auch schon der Name suggeriert, als normative Setzung verstanden, die durch die Theorie nicht einzuholen ist, so ist dieser Versuch m.E. verfehlt. Denn wie kontrolliert man solche externen normativen Setzungen? Intuitiv? Eine Möglichkeit würde darin bestehen, wie Rawls auf eine Konzeption des Überlegungsgleichgewichts zu rekurrieren, um diese Intuitionen mit den normativen Gehalten der Theorie abgleichbar zu halten.

modellieren den „Moral Point of View“ nicht als „Wir-Perspektive“, und das ist nach Habermas falsch. Wie Vertreter konventioneller Moralphilosophien oder Lehren auch, nimmt er an, dass allein seine Rekonstruktion eines Moral Point of View wahr ist. Daraus folgert Habermas, dass die Perspektive der Vertreter falscher Moralphilosophien oder Lehren nicht in die Modellierung einer „Wir-Perspektive“ einzugehen haben. Damit ist gesagt, dass in der Bewertung moralischer (oder moralisch-politischer) Behauptungen, Regeln oder Prinzipien die verschiedenen moralphilosophischen Traditionen oder Lehren nicht berücksichtigt werden. Rawls hingegen hat in seiner Spätphilosophie durch die Konzeption eines weiten Überlegungsgleichgewichts gerade dies gefordert.[291]

Solche, von Habermas als schwach kognitivistisch bezeichneten Theorien, so wie seine eigene, erheben typischerweise den Anspruch, universelle Normen oder Werte zu begründen. Sie sind also, wie seine Theorie auch, kognitivistisch, universalistisch und deontologisch. Oft genug sind sie auch formal, wie die von Aristoteles. Habermas würde allerdings Aristoteles’ Theorie nicht formal nennen, dafür aber die von Kant. Dies hängt mit seinem Begriff einer formalen Moralphilosophie zusammen: Formal ist eine Theorie nach Habermas, wenn sie zweistufig ist in dem Sinne, dass eine erste Stufe die Begründung normativer Entitäten (bei ihm Normen) bildet und eine zweite die Begründung des Moralprinzips. Normen, so sie strittig sind, werden im Rekurs auf ein seinerseits zu begründendes Moralprinzip begründet. Die beiden Begründungsbegriffe sind dabei verschieden: Normen werden durch moralische Überlegungen begründet, das Moralprinzip durch nicht selbst schon moralische Überlegungen. Das Moralprinzip soll die Quelle von Normativität überhaupt erst ausweisen und kann deshalb nach Habermas nicht selbst schon moralisch sein (sonst stehe entweder ein Zirkel oder eine metaphysische Setzung zu befürchten).[292] Die Frage, inwiefern dann überhaupt noch ernsthaft Überlegungen im Spiel sind, hängt davon ab, ob bei der Begründung moralischer Normen eine mechanische Anwendung des Moralprinzips zu erfolgen hat oder weitere Gesichtspunkte eine Rolle spielen dürfen. Im Sinne der Erzeugung

---

[291] Rawls 1996b, Fußnote 16; s.o..

[292] M.E. ist letztere Idee nicht Kantisch: Die sich setzende Vernunft ist selbst ein normativ geprägter Prozess bei Kant, praktische Vernunft ist der freie Wille, der sich als frei anerkennt, siehe zu dieser Kantdeutung Krings 1980.

einer einheitlichen und kollisionsfreien Ordnung von Normen, die Verhalten regulieren, wäre Ersteres sicherlich die angemessene Ausbuchstabierung. Wie auch immer es sich bei Kant verhält, bei dem hauptsächlich seine Kritiker ihm ein solches Modell unterstellen und es damit eher karikieren - Habermas ist nicht eindeutig, was diese Frage betrifft. Durch die Einführung von Anwendungsdiskursen (im Anschluss an Günther[293]) kann aber der Eindruck verstärkt werden, gerade bei den Normenbegründungsdiskursen gehe es nicht um die komplexe Abwägung konfligierender Gesichtspunkte, die nicht immer zu einem eindeutigen Ergebnis führen, sondern diese würden geführt, als würde lediglich das Moralprinzip auf typische und einfache Fälle angewendet, so dass eindeutige Normen begründet werden. Denn erst in Anwendungsdiskursen sollen die komplexen Zusammenhänge, in denen Normen stehen, thematisch werden und Vereinfachungen beim Zuschnitt von Situationen aufgehoben werden.

„Formal“ wird bei Habermas als Terminus Technicus verwendet für im obigen Sinne zweistufige Moralphilosophien, wird aber auch im gewöhnlichen Sinne der Inhalt/Form-Unterscheidung gebraucht. „Formal“ wird geläufig so verstanden, dass Spielräume für Überlegungen offen gelassen werden. Normative Entitäten regulieren nicht direkt Verhaltensweisen, sondern Gesichtspunkte zu ihrer Beurteilung. In diesem Sinne wäre allerdings die Theorie von Habermas nicht formal: Denn ein Normensystem reguliert direkt Handlungstypen, dies soll gerade das deontologische Merkmal dieser Theorie sein. Habermas verwendet „formal“ auch oft in einem quantitativen Sinne, sodass normative Entitäten nur wenige Handlungstypen regulieren. Im geläufigen Sinne ist die Formal/Material-Unterscheidung perspektivenabhängig oder graduell (wie Putnam sagen würde[294]). Die inkriminierten, schwach kognitivistischen, Theorien sind also formal in einem anderen Sinne als die Habermassche.

Um dem Unterschied nach Habermas von „schwach“ und „stark“ kognitivistischen Theorien weiter nachzugehen, bietet sich an, die vierte von ihm verwendete Charakterisierung seiner Theorie heranzuziehen: Er schreibt ja, seine Theorie sei prozedural, nicht formal. „Prozedural“ kann man zunächst alltagssprachlich so verstehen, dass ein Prozess involviert ist. Was aber meint

---

293 Vgl. Günther 1988.

294 Siehe Putnam 2001.

„prozedural“, wenn es der Bestimmung als formal entgegengesetzt wird? Bei Kant ist die Idee am Werk, dass sich ein jeder anhand des kategorischen Imperativs überlegt, welche Maximen richtig und welche falsch sind. Insofern findet ein Überlegungsprozess statt. Dieser aber ist nicht intersubjektiv, so Habermas, da ein jeder in foro interno zu überlegen habe. Erst ein intersubjektiver Diskurs sei eine prozedurale Konzeption. Der Unterschied zwischen "schwach kognitivistischen" Theorien (wie Kants Moralphilosophie) und der Diskursethik ist also nur im Unterschied zwischen der Formalität Ersterer und der Prozeduralität Letzterer zu suchen. In der Diskurstheorie der Moral wird der Diskurs selbst als praktischer Prozess begriffen wird: Die Gültigkeit praktischer Urteile wird in ihm erzeugt. Dies ist der von Habermas als konstruktivistisch bezeichnete Zug seiner Theorie.[295] Allerdings verspielt Habermas m.E. diese konstruktivistische Einsicht, indem er dem Diskurs Bedingungen auferlegt, die selbst nicht als diskursiv erzeugt gedacht werden. Dazu gehört wesentlich die Gut/Gerecht-Unterscheidung. Ich denke, dass Habermas in seinem Bemühen, sich gegen „schwach kognitivistische“ Theorien abzugrenzen, diesen paradoxerweise zu viel zugesteht. Die Kontexte, auf die sich ethische Aussagen beziehen, (und den schwach kognitivistischen Theorien zufolge auch die moralischen Aussagen), sind inhaltlich und nicht methodisch zu verstehen: Nicht der Geltungsanspruch ist zu kontextualisieren, der ethische (oder moralische) Gegenstand, um den es geht, allerdings. Dem Diskurs entzogene Wahrheiten sind dem Status nach genau solche Wahrheiten, wie sie auch von ethischen Universalisten postuliert werden: nicht normative vordiskursive Größen.

In Habermas’ Theorie ist für die Ethik nicht (mehr) die Philosophie zuständig und für die Moral ist sie es nur, insofern sie den „moral point of view“ expliziert: „Dem engen Begriff der Moral muß ein bescheidenes Selbstverständnis der Moraltheorie entsprechen. Ihr fällt die Aufgabe zu, den moral point of view zu erklären und zu begründen. Der Moraltheorie kann zugemutet und zugetraut werden, daß sie den universellen Kern unserer moralischen Intuitionen aufklärt und damit den Wertskeptizismus widerlegt. Darüber hinaus muß sie aber auf eigene substanzielle Beiträge verzichten.“[296] Wie wir gesehen haben, ist die Anlage der Theorie von Habermas aber nicht

---

295 Siehe Habermas 1999a.

296 Habermas 1991c, 30.

frei von „substanziellen“ Beiträgen: Zumindest die relevanten Unterscheidungen als normativ richtige Unterscheidungen müssen investiert werden.[297] M.E. ist paradoxerweise Habermas’ Idee einer Begrenzung des moralischen Diskurses durch einen Philosophendiskurs seiner Vorstellung geschuldet, dass moralische Richtigkeit in *realen* Diskursen erzeugt wird. Habermas beharrt ja, im Unterschied zu Rawls und Scanlon, darauf, dass es öffentlicher Verfahren zur Institutionalisierung der in seiner Theorie ausgezeichneten Diskurse bedarf, die maximal inklusiv sind für alle vernünftigen Wesen. Aber gerade diesen realen Diskursen traut Habermas nicht zu, ohne Bedingungen, die ihre „Moralität“ sichern sollen, moralische Urteile zu erzeugen.

3.13 Fazit: Diskurs und Integrationsmodell

Habermas versucht zwischen der Skylla eines dünnen Liberalismus (den er mit kontraktualistischen Positionen verbindet) und der Charybdis eines Tugendterrors (den er mit neoaristotelischen Positionen verbindet) hindurchzuschiffen. Dies übersetzt er methodisch in das Problem, zwischen einer metaphysischen (oder realistischen) und einer relativistischen (oder kontextualistischen, konventionalistischen u.ä.) Position die Geltung moralischer Urteile zu erweisen. Weder wird im Diskurs lediglich einem Urteil zugestimmt, das als moralisch richtig vordiskursiv festliegt (wie es die metaphysischen Realisten, wie er sie nennt, vorsehen), noch ist alles moralisch richtig, dem in je partikularen Diskursen zugestimmt würde (wie es die Kontextualisten vorsehen). Die Alternative von zugestimmt, *weil* richtig, versus richtig, *weil* zugestimmt, ist zwar eingängig, aber irreführend. Eine Diskursethik ist die Ausbuchstabierung einer dritten Möglichkeit, derjenigen, dass der Diskursprozess selber die moralische Richtigkeit erzeugt. Habermas hat diese Idee, nach meiner Interpretation, nicht an jedem Punkt seiner Theorie konsequent umgesetzt. Denn sein Versuch, die konstruktivistische Idee in einen Diskurs unter bestimmten Bedingungen zu übersetzen, hat den entscheidenden Nachteil, vordiskursiv diese Bedingungen auszeichnen zu müssen.

---

[297] Dies wendet auch Rawls gegen Habermas ein, vgl. Rawls 1996b. Mir scheint, man könnte die Äußerung von Habermas sogar so verstehen, als würde er implizit die Behauptung der Neutralität der Metaethik wiederholen. Diese Behauptung wird aber von ihm explizit abgelehnt, weil sie den Annahmen eines normativen Konstruktivismus widerspricht.

Habermas These ist, dass die Gut/Gerecht-Unterscheidung unumgänglich ist für eine deontologische Moralphilosophie und demzufolge auch für eine Diskursethik. Wir hatten oben schon gesehen, dass es zwei Festsetzungen sind, die nach Habermas eine Diskursethik auszeichnen: „Eine Diskursethik steht und fällt mit den beiden Annahmen, daß (a) normative Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben und *wie* Wahrheitsansprüche behandelt werden können, und daß (b) die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen Diskurses verlangt und letztlich nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich ist.“[298] Habermas ist der Überzeugung, dass der Einzug der Unterscheidung zwischen dem Guten und Gerechten die erste Annahme gefährdet. Wie wir gesehen haben, gibt es laut Habermas zwar ethische Diskurse, mithin sind ethische Beurteilungen in Diskursen zu begründen. Allerdings ist ihre epistemische bzw. kognitive Reichweite eingeschränkt zu fassen: Als kontextabhängig. Wie gezeigt ist diese Kontextabhängigkeit von Habermas methodisch oder epistemisch gemeint, nicht inhaltlich (ethische Geltungsansprüche können als universelle Ansprüche formuliert sein). Als Aussagen mit einer bestimmten Art von Geltungsanspruch werden sie aber nicht im moralischen Diskurs berücksichtigt, lediglich als inhaltliche Aussagen. Diese Festlegung hat ihren Grund in Habermas’ Überzeugung, dass Moral nicht stark kognitiv aufgefasst wird, wenn sie als Verallgemeinerung ethischer Perspektiven aufgefasst wird (wie es der Kontraktualismus ja auch zeige). In diesem Sinne wendet er sich gegen das Komplementaritätsmodell, das den moralischen Standpunkt abhängig sein lässt von Bestimmungen des Guten, die selbst nicht moralisch verstanden werden (entweder ethisch oder pragmatisch oder beides).

Das Modell der Gut/Gerecht-Unterscheidung bei Habermas ist ein *Integrationsmodell*, da normativ relevantes „Anderes“ der Moral nach Standards des moralischen Diskurses ein- bzw. ausgeschlossen wird. Alle relevanten normativen Gesichtspunkte zur Beurteilung von Handlungen, die moralischer Beurteilung bedürfen, sind in der Moral enthalten. Die vordiskursive Gegenstandsbestimmung von Moral in Abgrenzung zu Ethik ist die Achillesferse des Ansatzes.

Die Diskurstheorie ist darauf aus, Betroffene als Wesen, die ihr Leben nach eigenen Überzeugungen führen, ernst zu nehmen - doch gelingt

---

[298] Habermas 1983a, 78.

dies nicht vollständig, weil und insofern sie diesen Betroffenen nicht die volle Autorschaft über moralische Überzeugungen zugesteht. Auch in der Rolle der Adressaten sind die Wesen, um die es geht, nicht angemessen einbezogen, da die Folgen der In-Geltung-Setzung von Normen lediglich im Rahmen der ausgezeichneten Argumentationsregel fokussiert werden sollen. Das Begründen gegenüber dem Anderen wird unter bestimmte Bedingungen gestellt, Bedingungen, die selbst nicht in derselben Weise jedem gegenüber zu begründen sind wie inhaltliche Normen.

Die bisherigen Ausführungen systematisierend werden im Folgenden die betrachteten Theorien verglichen, sodass ein Spektrum an alternativen deliberativen Theorien der Gerechtigkeit sichtbar wird.[299] Die hier verfolgten drei Hinsichten des Vergleichs sind: das jeweils vertretene Modell der Gut/Gerecht-Unterscheidung (inklusive dem Vorrangverhältnis des Gerechten vor dem Guten), das jeweilige Überlegungsmodell sowie das jeweilige Modell der gerechtigkeitsrelevanten Bezüge zu(m) anderen.

---

[299] Dabei vertrete ich hier auch die These, dass die genannten Autoren für einen breiten aktuellen Diskussionsstrang repräsentativ sind und nicht nur für sich stehen. Ich halte diese These angesichts der Prominenz der Autoren nicht für sonderlich kontrovers. Wenn sie falsch oder zumindest übertrieben sein sollte, muss der Anspruch dieses Teilkapitels niedriger angesetzt werden: Dann ist es eben nur das Möglichkeitsspektrum an Positionen, dass von Rawls, Scanlon und Habermas anerkannt ist, das hier rekonstruiert wird.

III Ein Spektrum deliberativer Theorien der Gerechtigkeit

Die vorangestellten Literaturpositionen zusammenführend, werden im Folgenden strukturelle Ähnlichkeiten und Differenzen der deliberativen Ansätze der Gerechtigkeit von Rawls, Scanlon und Habermas herausgearbeitet, um ein Spektrum an alternativen Ausbuchstabierungen deliberativer Theorien zu identifizieren.
Gerecht sind Prinzipien, denen unter Bedingungen, die eine jede als vernünftig akzeptieren kann, von einer jeden rational Überlegenden zugestimmt werden kann. Oder: Gerecht sind Prinzipien, die kein vernünftiger anderer vernünftigerweise zurückweisen kann. Oder: Gerecht sind Prinzipien, die den Konsens aller Betroffenen in einem, unter bestimmten Bedingungen geführten, Diskurs finden können. Das sind die drei in diesem Text wesentlich besprochenen deliberativen Auslegungen von allgemeiner Gerechtigkeit (in meiner Formulierung), respektive die von Rawls, von Scanlon und von Habermas. Nicht nur sind die jeweiligen Formulierungen verschieden, auch der deliberative Kern, der eingesetzte Begriff der Deliberation, ist es: Die Kontraktualisten, Rawls und Scanlon, explizieren Deliberation monologisch, der Diskursethiker Habermas dialogisch. Diese zentrale Differenz ist verbunden mir einer weiteren: der Bestimmung der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten. Alle betrachteten Autoren verknüpfen nämlich das von ihnen deliberativ bestimmte Gerechte in charakteristischer Weise mit dem von ihnen epistemisch-normativ bestimmten Guten. Weitere gemeinsame Festlegungen sind, auch wenn sie im Einzelnen unterschiedlich expliziert sind: Die Zweistufigkeit der Theoriearchitektonik sowie das rekonstruktive Theorieselbstverständnis. Nun werden diese strukturellen Ähnlichkeiten in umgekehrter Reihenfolge bearbeitet, also zunächst die theoriearchitektonischen Festlegungen, dann die Modelle der Verschränkung des Guten und Gerechten und zuletzt der Begriff der Deliberation.

1.1 Begriff und höherstufiges Prinzip der Gerechtigkeit bei Rawls, Scanlon und Habermas

Zweistufigkeit meint die Annahme von zwei Typen von Prinzipien der Gerechtigkeit. Die Autoren gehen davon aus: Personen orientieren sich in ihrem Handeln an Prinzipien, sie orientieren sich in ihrer

Beurteilung dessen, was gut für sie ist, an Prinzipien, mithin sind die Subjektpositionen der Adressatin sowie der Betroffenen vorgesehen (im Vokabular von Kap. I). Diese Orientierungsleistungen werden mittels spezieller Prinzipien vollzogen, Prinzipien also die sich beziehen auf Mengen spezieller Aussagen, wie z.B. das Prinzip des Sklavereiverbots. Zusätzlich dazu nehmen die Autoren allgemeine Prinzipien an, die wirken auf spezielle Prinzipien, nicht auf konkrete Handlungsorientierung oder Willensbildung direkt. Prinzipien des zweiten Typs bilden das Äquivalent zum Kantischen kategorischen Imperativ, es wird von Habermas Moralprinzip genannt und von Scanlon Moralkriterium. Diese Bezeichnungen sind irreführend, denn unter Moral wird typischerweise, anders als die drei Autoren, der Inbegriff dessen verstanden, das moralisch richtig oder falsch ist.[300] Und das postulierte allgemeine Prinzip wäre dann allerdings kein Moralprinzip, es qualifiziert gerade nicht etwas, ob Handlungen oder andere Größen, als moralisch richtig oder falsch, es bezieht sich auf die Gültigkeit solcher Beurteilungen.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sind mögliche Vorschläge ein solches auf Prinzipien wirkendes Prinzip als Rechtfertigungs-, Reflexions- oder Verallgemeinerungsprinzip, als prozedurales oder formales Prinzip zu bezeichnen. Gegen jeden dieser Vorschläge gibt es plausible Einwände. Rechtfertigungsprinzip würde bedeuten, dass mit dem entsprechenden Prinzip etwas gerechtfertigt wird; es bezeichnet schon das Verhältnis des auf Gültigkeit spezieller Prinzipien sich beziehende Prinzip zu speziellen Prinzipien, nämlich als ein Verhältnis der Rechtfertigung. Deshalb wäre es auch tendenziös das Prinzip, um das es geht, als oberstes oder erstes Prinzip zu bezeichnen. Sogar gegen die Übertragung des lateinischen Fremdworts Prinzip ins Deutsche, nämlich Grundsatz, könnte man aus diesem Grund eher skeptisch gegenüber stehen, sofern nämlich sich im Begriff des Grundsatzes ausdrückt die Festlegung auf ein Rechtfertigungsverhältnis.[301] Eine solche Verhältnisbestimmung ist zwar bei Habermas und Rawls anzutreffen, nicht aber bei Scanlon (s.d.u.m.), sie ist keine notwendige Bestimmung, mithin ist der Titel nicht inklusiv genug.

---

[300] Vgl. zum Beispiel Bayertz 2003.

[301] So die Analyse des Gebrauchs des Begriffs des Grundsatzes in der Philosophie von Heidegger. Vgl. Heidegger 1957.

Gegen die Bezeichnung als Reflexionsprinzip spricht, dass der Terminus Reflexion intellektualistische Konnotationen trägt, die nicht in der Zweistufigkeitsannahme selbst liegen, zudem ist er mehrdeutig, weil er bezeichnen kann bestimmte Arten von Überlegungsprozessen, und eine Relation des höherstufigen Sich-Auf-Sich-Selbst-Beziehens.
Der Begriff des Verallgemeinerungsprinzips, zuweilen auch Universalisierungsprinzip, wird zwar vielfach verwendet, auch von Habermas, er wird allerdings oftmals in der Hegelschen Tradition so interpretiert, dass moralische Qualität in Allgemeinheit oder Universalität an sich liegt, eine Festlegung, die sowohl schwer zu erläutern ist als auch schwer plausibel zu machen ist. In der Hegelschen Tradition wird vielfach kritisiert, ein so verstandenes Moralprinzip, könne das Worumwillen von Moral nicht ausdrücken: In der Moral geht es um (den) andere(n) nicht um Allgemeinheit. Diese Kritik wird auch von Scanlon geteilt.[302] Zudem ist strittig, wie sinnvoll es ist, Kants kategorischen Imperativ als Verallgemeinerungsprinzip überhaupt zu deuten: die allgemeine Form moralischer Überlegung, die laut Kant durch den kategorischen Imperativ ausgedrückt wird, ist nicht notwendig als Prozess der Verallgemeinerung zu deuten. Unabhängig davon, ob es eine gute Kantinterpretation ist, das Moralprinzip als Verallgemeinerungsprinzip zu begreifen, suggeriert diese Bezeichnung, dass es in moralischen Belangen auf einen bestimmten Prozess ankommt, nämlich einen Prozess der Verallgemeinerung, einen Prozess, von dem zumindest sinnvoll angezweifelt werden kann, ob er angemessen den Sinn von Moral ausdrückt.
Die Benennung als prozedurales Prinzip ist missverständlich, weil die Voraussetzung eines Prinzips, das die Sollgeltung von Moral soll ausdrücken können, nicht notwendig beinhaltet, die Festlegung auf einen Prozess der Gültigkeitsbildung, durch Reflexion oder was immer. Auch liegt das Missverständnis nahe, es gehen spezielle Annahmen über psychische Vollzüge der Meinungs- und Willensbildung ein in die These von der Zweistufigkeit der Theorie.
Gegen die Bezeichnung formal ist einzuwenden, dass sie in Kants Theorie, aber auch in vielen weiteren ethischen Texten, in einer großen Vielfalt von Bedeutungen verwendet wird, mithin eher unklar ist, welches Merkmal er herausheben soll (siehe auch die Abschnitte 1-3 in Kapitel II für verschiedene Bedeutungen von „formal“ bei den

---

302 Vgl. Scanlon 1998, Einleitung.

analysierten Autoren). Zur Fokussierung darauf, dass ein Prinzip sich auf die Gültigkeit spezieller Prinzipien bezieht, scheint er eher ungeeignet.

Im Folgenden benutze ich in Ermangelung einer besseren Bezeichnung „höherstufiges Prinzip“, weil mir darin zum Ausdruck zu kommen scheint, dass es ein Prinzip ist, das auf Prinzipien wirkt. Dabei ist aber wichtig gegenwärtig zu halten, dass „höherstufig“ nicht meint höher: Das höherstufige Prinzip ist nicht notwendig ein oberstes oder erstes Prinzip, in dem Sinne, dass es wiederum andere Prinzipien rechtfertigt, da nicht notwendig ein solches Begründungsverhältnis in der Zweistufigkeitsthese enthalten ist.

Das höherstufige Prinzip der Gerechtigkeit ist dasjenige, das von den betrachteten Autoren deliberativ ausgelegt wird, was beinhaltet, Prozesse der Bildung der Gültigkeit spezieller Prinzipien als Überlegungsprozesse zu begreifen. Die deliberative Auslegung des höherstufigen Prinzips bindet die Gültigkeit spezieller Prinzipien, an denen sich Adressaten und Betroffene der Gerechtigkeit sollen orientieren können, an Prozesse der Deliberation durch diese Adressaten und/oder Betroffenen zurück, begreift mithin diese als (Mit)Autoren der speziellen Prinzipien, an denen sie sich sollen orientieren können. Die Subjektposition der Adressatin bzw. der Betroffenen ist in deliberativen Ansätze zu verstehen als Position einer Autorin von Überlegungen aus einer bestimmten Rolle heraus, nämlich der Rolle der Adressatin bzw. der Betroffenen von speziellen Prinzipien der Gerechtigkeit.

In Habermas’ und Scanlons Ansätzen ist diese zweistufige Theoriearchitektonik explizit. Die Eingangs zitierten Formeln, in welchen die jeweilige deliberative Auslegung des Gerechten ausgedrückt ist, sind explizit höherstufige Prinzipien bei Scanlon und Habermas. Bei Rawls ist, in meiner Interpretation, ein höherstufiges deliberatives Prinzip implizit (siehe unten mehr). In Scanlons Ansatz freilich ist das vorgeschlagene höherstufige deliberative Prinzip kein Prinzip der Gerechtigkeit, sondern der Moral dessen, was wir einander schulden. Dies hat den Grund, dass Scanlon einerseits den Gerechtigkeitsbegriff, wie Rawls, für die Beurteilung der institutionellen Ausgestaltung politischer Gesellschaften reserviert und andererseits den Moralbegriff weit fasst, als Inbegriff des alltäglichen Gebrauchs von Ausdrücken, in denen „moralisch“ vorkommt. Habermas verwendet Gerechtigkeit demgegenüber gleichbedeutend mit Moral, dabei er den Begriff der Moral als

philosophischen Fachterminus eng auslegt und so versteht, wie Scanlon den Begriff der Moral dessen, was wir einander schulden.
Der eingesetzte Begriff der Gerechtigkeit bei den untersuchten Autoren ist also nicht gleichbedeutend. Sieht man über terminologische Fragen hinweg, ist klar, dass sich Scanlons und Habermas Theorien auf den gleichen Gegenstand beziehen, nämlich auf die Moral dessen, was wir einander schulden. Rawls Theorie aber scheint sich zu richten auf Gerechtigkeit, nicht allgemein auf die Moral dessen, was wie einander schulden. Ihr Gegenstand scheint die Gerechtigkeit dessen, was wir als Gesellschaftsmitglieder, die in politischen Institutionen zusammenleben, einander schulden. Wie die Gerechtigkeit in diesem engeren Sinne und die Moral dessen, was wir einander schulden, aufeinander sich beziehen, wenn sie sich denn aufeinander beziehen, ist zunächst offen. Ist der Gegenstand der Gerechtigkeit (im engeren Sinne) ein anderer, wie es scheint, als derjenige der Moral? Oder ist ein Teil dessen, worauf Moral sich bezieht, oder umfasst er Moral? Und wenn man auf diese Fragen nicht vorab eine Antwort geben kann, weil nicht klar ist, was sie genau bedeuten, wie kann man dann die Theorie von Rawls mit derjenigen von Scanlon und Habermas vergleichen?
Durchgehend in diesem Text verwende ich in Anlehnung an Aristoteles einen weiten und allgemeinen Begriff von Gerechtigkeit als derjenige ethische Aspekt von Beurteilungen, der Bezüge zu(m) anderen qualifiziert (wie in Kap. I erläutert), mithin fallen die Moral dessen, was wir einander schulden, genauso wie die politische Gerechtigkeit von Rawls darunter. Ob und gegebenenfalls wie die Beurteilung von politischen Institutionen mit moralischen Beurteilungen zusammenhängen, ist in Bezug auf die Autoren in den vorangehenden Abschnitten untersucht. Zu erwähnen ist, dass Rawls Theorie der Gerechtigkeit zwar die Beurteilung politisch verfasster Gesellschaften zum Gegenstand hat, mithin nicht so breit angelegt ist, wie die Scanlonsche oder die Habermassche, dass es allerdings eine Engführung darstellt, den Gegenstand seiner Theorie auf die Verteilung vorab bestimmter Güter zu begrenzen, mithin seine Theorie allein unter der Rubrik Verteilungsgerechtigkeit zu subsummieren (vgl. Kap. II, Abschnitt 1). Es sind m.E. zwei Begriffe der Gerechtigkeit in der Theorie von Rawls zu unterscheiden: zu dem engen Begriff der Gerechtigkeit, der in der Tat ein Begriff der Verteilungsgerechtigkeit ist und zum Gegenstand der Verteilung, die in der Theorie ausgewiesenen gesellschaftlichen Grundgüter hat, kommt hinzu ein allgemeiner Begriff der Gerechtigkeit, der zum

Gegenstand hat die reziproken Beziehungen der gegenseitigen Anerkennung als freie und gleiche zwischen Gesellschaftsmitgliedern, die sich Fragen, welches die gerechte Verfassung ihres politischen Gemeinwesen sein soll (siehe Kap. II, Abschnitt 1.1.4). Dieser zweite, allgemeine Begriff der Gerechtigkeit ist derjenige, von dem aus die Theorie ihren Ausgang nimmt und es ist derjenige, der rechtfertigt, diese Theorie auf einer Ebene mit jenen von Scanlon und Habermas anzusiedeln, als Theorien die ebenfalls einen allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff fokussieren (in meinem Vokabular). Das soll nicht heißen, dass die Einschränkung des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs auf politisch zusammenlebende Personen in Rawls Theorie beim Vergleich mit dem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit in Scanlons und Habermas Theorie, der sich auf Menschen überhaupt bezieht, unwichtig wäre, es soll nur heißen, dass es Sinn machen kann, die Theorien zu vergleichen, auch wenn die Begriffe der Gerechtigkeit nicht dieselbe Bedeutung haben.

Geht man davon aus, dass es sinnvoll sein kann, die drei genannten Ansätze überhaupt zu vergleichen, so ist nun weiter zu fragen, was genau die Zweistufigkeit der Theoriearchitektonik bedeutet. Das Scanlonsche höherstufige Prinzip der moralischen Falschheit, in seiner Formulierung: eine Handlung ist falsch genau dann, wenn Prinzipien die sie erlauben würden, vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnten von vernünftig motivierten anderen[303], qualifiziert Prinzipien, die im Handeln sollen Orientierung bieten können, Größen, die ich spezielle Prinzipien nenne. Habermas formuliert explizit zwei allgemeine Grundsätze, den sogenannten Universalisierungs- oder Rechtfertigungsgrundsatz und das Diskursprinzip, in einer der Formulierungen des Autors: „daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden können“[304] sowie „daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als

---

[303] Vgl. Scanlon 1998, 4 (meine Übersetzung) sowie meine Erläuterungen in Abschnitt 2, insbesondere 2.3. Vernünftige Motivation ist meine Bezeichnung für die Motivation, nur Prinzipien als orientierend zu akzeptieren, die von anderen nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden können.

[304] Vgl. Habermas 1996b, 60 sowie meine Erläuterungen in Abschnitt 3, insbesondere 3.1.

Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten."[305] Beide Grundsätze wirken auf Normen, welches Größen sind, die Beurteilungen von Handlungen sollen orientieren können (vgl. Kap. II, Abschnitt 3.7), mithin strukturell als spezielle Prinzipien gefasst werden können. Wie oben betont, liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Scanlons und Habermas Ansatz in ihrem Begriff der Deliberation: Monologisch bzw. dialogisch (s.d.u.m.). Weiterhin ist aber auch die Rolle des höherstufigen Prinzips der Gerechtigkeit jeweils eine andere. Während Scanlon es als Ausdruck der Gerechtigkeit spezieller Prinzipien begreift (vgl. Kap. II, Abschn. 2.12), fasst es Habermas als Testinstanz für diese auf (vgl. Kap. II, Abschn. 3.8). Beurteilungen als gerecht sind in Scanlons Ansatz nicht diejenigen Beurteilungen, die eine im höherstufigen Prinzip der Gerechtigkeit formulierte Verallgemeinerung oder einen wie immer anders charakterisierten Test bestehen, sie sind substanzielle Urteile, die in Gestalt eines höherstufigen Prinzips ausgedrückt werden können. In Scanlons, wie in Habermas Theorie: Wenn sich eine Handelnde fragt, ob eine von ihr erwogene oder auch schon vollzogene Handlung gerecht ist, muss sie beurteilen, ob diese durch gerechte spezielle Prinzipien erlaubt ist. In Scanlons Theorie: Um herauszufinden, welches diese gerechten speziellen Prinzipien sind, soll sie beurteilen, ob diese vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnten, von anderen, die vernünftig motiviert sind. Dieser Beurteilung wird durch das formulierte höherstufige Prinzip nichts hinzugefügt, sie ist nicht durch das höherstufige Prinzip angeleitet, das höherstufige Prinzip wird nicht angewendet auf spezielle Prinzipien. Das höherstufige Prinzip der Gerechtigkeit ist kein Rechtfertigungsprinzip in dem Sinne, wie es bei Habermas eines ist, weil es ausdrückt, wie Rechtfertigungen von gerechten speziellen Prinzipien funktionieren, nicht vorgibt, welche Form diese annehmen sollen. Bei Habermas ist dies anders, das höherstufige Prinzip der Gerechtigkeit ist als Rechtfertigungsprinzip in dem Sinne konzipiert, dass es explizit formuliert, wie Rechtfertigungen auszusehen haben, mithin ist es auf spezielle Prinzipien bzw. Normen anzuwenden, um ihre Gültigkeit zu prüfen. Das höherstufige Prinzip von Scanlon ist, dem Anspruch nach, lediglich die Reformulierung der moralischen Motivation, die einer jeden moralischen Person als Handelnde zukommt, es drückt aus, wie moralische Personen überlegen.

---

[305] Vgl. Habermas 1991c, 12.

Demgegenüber ist das höherstufige Prinzip von Habermas (bzw. die zwei höherstufigen Prinzipien zusammen), dem Anspruch nach, eine Rekonstruktion der normativen Festlegungen, die moralische Personen eingehen, wenn sie sich ernsthaft auf diskursive Auseinandersetzungen miteinander einlassen, es sagt aus, wie moralische Personen überlegen sollen, wobei die normative Substanz dieses Sollens sich den eigenen normativen Festlegungen der moralischen Personen verdankt, deren Überlegungen normiert werden. Scanlon unterstellt, dass dem Handeln einer jeden moralische Person, das von ihm formulierte höherstufige Prinzip implizit unterliegt, wohingegen Habermas es aus den unausweichlichen normativen Festlegungen moralischer Diskurse allererst rekonstruiert. Das bedeutet auch, die Reichweite der Theorie ist verschieden: Der rekonstruktive Schritt, der sich auf die Praxis moralischen Handelns bei beiden Autoren bezieht, unterstellt direkt das höherstufige Prinzip bei Scanlon, aber lediglich die Voraussetzungen, aus denen das höherstufige Prinzip abgeleitet werden kann, bei Habermas. Scanlon geht demzufolge davon aus, dass eine jede moralisch Handelnde implizit dem von ihm favorisierten deliberativen höherstufigen Prinzip folgt: Moralisch Handeln heißt, laut Scanlon, gemäß speziellen Prinzipien handeln, die vernünftige andere nicht vernünftigerweise zurückweisen können. Diese Behauptung ist darauf angewiesen phänomenologisch plausibilisiert zu werden (siehe Kap. II, Abschnitt 2). Dies ist allerdings recht schwierig, angesichts der erdrückenden Evidenz, dass es viele konkurrierende Formulierungen dessen gibt, was es heißt, moralisch zu handeln, z.B. die traditionelle Auffassung, moralisch zu Handeln sei gleichbedeutend damit, extern begründeten moralischen Regeln zu gehorchen. Der Diskursethiker gewinnt hier einen Spielraum, indem er normative Festlegungen in der Vielfalt, in welcher sie in moralischen Praxen vorkommen, zu rekonstruieren beansprucht, ohne vorab zu unterstellen, dass diese dem eigenen höherstufigen Prinzip unterstehen. Dieser Spielraum aber ist in anderer Hinsicht eingeschränkter, nämlich dadurch, dass das höherstufige Prinzip als explizit formuliertes Rechtfertigungsprinzip vorgegeben werden muss, darin ist das kontraktualistische Modell von Scanlon offener.

Beide Theoretiker behaupten das charakteristische Sollen der Moral (in Habermas und meinem Vokabular: und der Gerechtigkeit) als Rechtfertigungspflicht das moralisch Handelnden auferlegt werden muss (Habermas) bzw. ausdrückt, was es bedeutet, moralisch zu Handeln (Scanlon). Der Unterschied im Status des höherstufigen

Prinzips der Gerechtigkeit schlägt aber sich in der jeweiligen Konzipierung konkreter Deliberationen im Gerechten nieder. In Scanlons Ansatz ist der Einwurf gegen ein spezielles Prinzip, dieses erlaube grausame oder unfaire Handlungen oder Handlungen, die unberücksichtigt lassen vernünftige Interessen einiger vernünftig motivierter anderer, ausreichend, um die Ungerechtigkeit des Prinzips zu erweisen; nicht ist es nötig allererst zu zeigen, dass „grausam“, „unfair“ oder „beachtet nicht bestimmte vernünftige Interessen“ dem Moralprinzip widersprechen. Das Moralprinzip drückt, dem Anspruch nach, allgemein aus, warum und inwiefern diese Einwürfe gute Gründe sind gegen ein erwogenes spezielles Prinzip. In Habermas Ansatz ist der Einwurf gegen eine Norm, diese erlaube grausame oder unfaire Handlungen oder solche die missachten, die wohlerwogenen Interessen Betroffener, nicht allein ausreichend, um zu erweisen, dass sie nicht gültig ist, es muss zusätzlich gezeigt werden, dass sie den Rechtfertigungstest nicht bestehen kann. So zumindest kann man sich m.E. einen Reim auf die explizite Festlegung von Scanlon auf einen substanziellen Ansatz in Abgrenzung zu einem formalen (vgl. Kap. II, Abschn. 2.12) und die von Habermas auf ein Moralprinzip als Rechtfertigungsprinzip (vgl. Kap. II, Abschnitt 3.1) machen. Der Unterschied im Status des höherstufigen Prinzips impliziert einen Unterschied in der phänomenologischen Beschreibung: Worauf es in moralischen Begründungen ankommt, ist in Scanlons Modell der jeweils akzeptierte substanzielle Grund selbst, in Habermas Modell ist es die Begründung durch das höherstufige deliberative Prinzip, mithin eine höherstufige Begründung. Komplexe reale Kommunikationsprozesse in das Muster eines Modells einzupassen ist immer ein verlustreiches Geschäft: Die Vielfalt und Komplexität geht im Zuge der Auszeichnung der jeweils für relevant gehaltenen Hinsichten verloren. Was aus der Reduktion soll entspringen können, ein Verstehen dessen, wie die komplexen Prozesse funktionieren, ist verknüpft mit Annahmen darüber, was wichtig ist und was unwichtig. Beide Modelle, das von Scanlon und das von Habermas, sind mit dem Anspruch entwickelt, reale Kommunikationsprozesse über moralische Belange adäquat zu beschreiben. Das erste Modell behauptet, dass solche Kommunikation wesentlich besteht im Austausch substanzieller Gründe, das das Weiterfragen nach höherstufigen Gründen für solche substanziellen Gründen kein Charakteristikum realen Austauschs moralischer Gründe ist. Das Zweite legt sich gerade auf das Modell fest, dass solche Kommunikation auf höherstufige Gründe als letztlich richtige Begründungen für moralische

Bestimmungen rekurrieren können muss, wenn einfachstufige Gründe versagen. Habermas behauptet ein solches Modell moralischer Deliberation durch höherstufige Begründung als historisch-kulturell bedingtes. Moderne Moral sei diejenige Praxis, die sein Modell adäquat beschreiben würde, nicht jede Moral und insbesondere nicht die von ihm als konventionelle Moral bezeichnete Praxis. In Habermas Position geht zudem die geschichtsphilosophische These ein, Kommunikation über Moral habe sich entwickelt, insbesondere sei ein wesentlicher Schritt von den konventionellen zu den modernen moralischen Kommunikationspraxen, dass auf letztere das von ihm favorisierte Modell moralischer Deliberation passt. Es ist allerdings wichtig zu sehen, dass das Modell von Scanlon nicht als für konventionelle Moralen angemessenes eingesetzt werden kann, da dieses anders als konventionelle Moralen, in der Habermasianischen Bestimmung dieses Begriffs, überhaupt auf die Gültigkeit von Orientierungsgrößen im Handeln und Bewerten, mithin auf spezielle Prinzipien abhebt, überhaupt das Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen als zentrales Charakteristikum moralischer Praxis heraushebt. In beiden Deliberationsmodellen wird unterstellt, moralische Phänomene seien mit Begründungsprozessen zentral verknüpft. Es unterscheidet sich die jeweilige Konzeption der unterstellten Begründungsprozesse. Scanlon, der im Gefolge von Williams sein Modell entwickelt, akzeptiert die Beschreibung von Habermas auch für moderne Moralen nicht: Er behauptet, dass aus der Sicht derjenigen, die moralisch argumentieren, die relevanten Gründe substanzieller Art sind, dass sie keine weiteren höheren Gründe einsetzen, die diese abstützen.

Beide Modelle sind irreflexiv: Sie setzten ein Modell der Deliberation ein, das beschreiben können soll moralische Kommunikationspraxis, so wie sie real sich vollzieht. Dabei wird die Extraktionsarbeit, die nötig ist um aus der Beschreibung solch realer Prozesse moralische Phänomene auszuzeichnen, unsichtbar gemacht. Die moralische Phänomenologie wird nicht selbst als ein als Teil dessen, was zu rekonstruieren ist, anerkannt. Auch dann nicht wenn sie, gleichsam von außen, d.h. aus Sicht eines Beobachters, nicht eines Teilnehmers an solchen Prozessen, historisch-kulturell relativiert wird. Dies stellt insofern eine interne Inkonsistenz der jeweiligen Theorie dar, als dass beide Autoren sich bekennen zum methodischen Ideal der Rekonstruktion der moralischen Überlegungspraxis aus Sicht derjenigen, die an der Praxis teilhaben. Und die Auszeichnung bestimmter Modelle der Argumentation über die Köpfe derjenigen

hinweg, die überlegen, ist eine Setzung von außen, das Modell ist nicht als das Modell rekonstruiert das selbst anleitet die Überlegungen derjenigen, über die es ein Modell sein können soll. Es ist keine Abweichung von der jeweils favorisierten Konzeption der Deliberation möglich. Dies trifft grundsätzlich beide Modelle. Dabei die beiden Modell sich aber fundamental darin unterscheiden, was sie denjenigen, deren Überlegungen sie beschreiben können sollen unterstellen: Scanlon geht davon aus, dass ein jede moralische Person so überlegt, wie von seinem Modell beschrieben, ohne selbst ein Modell oder eine Auffassung darüber zu haben, was moralische Überlegungen sind, sie überlegen eben, so wie vom Theoretiker erfasst. Habermas geht demgegenüber davon aus, dass jede moralische Person so überlegt, wie von seinem Modell beschrieben, dabei aber eine Auffassung davon anwendet, was moralische Überlegungen sind, nämlich höherstufige Begründungen. In Scanlons Ansatz wird moralischen Personen gar keine Auffassung über moralische Deliberation unterstellt, in Habermas die eine Auffassung, die er zentral rekonstruiert.

In Rawls Ansatz ist sowohl nicht explizit ein höherstufiges Gerechtigkeitsprinzip benannt, das strukturell dem Scanlonschen und Habermasschen äquivalent wäre, als auch sind die Erläuterungen des Status der auf verschiedenen Allgemeinheitsebenen angesiedelten von ihm formulierten Prinzipien der Gerechtigkeit - wie das sehr allgemeine Prinzip der gegenseitigen Anerkennung als freie und gleiche durch Gesellschaftsmitglieder, sowie die recht speziellen Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit - wenig eindeutig.[306] In meiner Interpretation besteht in Rawls Theorie das strukturelle Äquivalent der höherstufigen Prinzipien der Gerechtigkeit von Scanlon und Habermas aus den Begründungsbedingungen der speziellen Verteilungsprinzipien (vgl. Kap. II, Abschnitt 1.1.1). Auch Rawls kennt also ein äquivalent zum höherstufigen Gerechtigkeitsprinzip, allerdings ist es keine Formel, insbesondere keine Verallgemeinerungsformel, sondern eine Menge an

---

[306] Was man daran sehen kann, dass es darüber in der Literatur einen nun schon lange währenden Streit gibt. Beispielsweise fasst Cohen die Rawlsschen Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit als Vorschriften auf, mithin als Handelnden extern auferlegte Beschränkungen, nicht als Prinzipien, die Handelnden sollen Orientierung bieten können, wohingegen Miller es umgekehrt sieht. Vgl. Miller 1999, Cohen 2008.

vernünftigen Bedingungen, unter denen spezielle Prinzipien als gültig ausgewiesen werden können. In dieser Deutung kommt dem Strukturäquivalent des höherstufigen Gerechtigkeitsprinzips von Rawls der gleiche Status zu, wie demjenigen von Habermas: dem einer Rechtfertigungsinstanz. Und auch, wie in Habermas Ansatz werden die entsprechenden vernünftigen Bedingungen aus den normativen Festlegungen vernünftig Überlegender rekonstruiert, nicht wird unterstellt, vernünftig Überlegende würden direkt in ihren Überlegungen diesen Bedingungen genügen. Mithin sind zwei Varianten der Zweistufigkeit der Theoriearchitektonik in deliberativen Theorien herausgearbeitet. In beiden Varianten dient ein höherstufiges Prinzip bzw. ein strukturelles Äquivalent, dazu, die Gültigkeit spezieller Prinzipien an Überlegungen derjenigen zu knüpfen, für die sie spezielle Prinzipien sein können sollen, d.h. von Betroffenen und/oder Adressaten solcher Prinzipien. Eine erste Variante, allgemein formuliert, schreibt diesem Prinzip den Status einer Rechtfertigungsinstanz spezieller Prinzipien zu; zugleich wird es selbst aus den normativen Festlegungen, die sich in moralischen Praxen ausdrücken, rekonstruiert. Demgegenüber schreibt eine zweite Variante diesem höherstufigen Prinzip einen expressiven Status zu, das höherstufige Prinzip drückt aus, wie moralisch Überlegende überlegen; zugleich wird es selbst moralisch Überlegenden als zumindest implizite Festlegung unterstellt. In allen Ansätzen der betrachteten Autoren wird also ein rekonstruktives Theorieselbstverständnis eingesetzt, das sich aber in den Einzelheiten recht deutlich unterscheidet.

Weiterhin vertreten alle drei Autoren ein Konfliktmodell der Gerechtigkeit, nicht ein Knappheitsmodell (vgl. das in Kap. I eingeführte Vokabular), ein Modell, das den Gegenstand der Gerechtigkeit wesentlich als Konflikte über die Legitimität von speziellen Prinzipien, die Handlungen anleiten, bestimmt - auf der Ebene, auf welcher Gerechtigkeit deliberativ expliziert ist. Die Bedingungen der Knappheit, die Rawls als Situationen der Gerechtigkeit charakterisiert, sind nicht darauf bezogen, sondern auf spezielle Gerechtigkeit. Auch beinhaltet Rawls Theorie der Gerechtigkeit eine epistemisch-normative Theorie des Guten, das Gute wird durch Wertschätzung derjenigen, denen rücksichtsvoll zu begegnen ist, konstituiert. Erst auf der Ebene des Urzustands, auf welchem Güter, also von den Gründen ihrer Wertschätzung abgeschnittene Größen, verhandelt werden, ist Knappheit als

Gerechtigkeitsbedingung eingesetzt. Und auch da ist sie m.E. nicht sinnvoll eingesetzt (vgl. Kap. II, Abschnitt 1.1.3).
Alle drei deliberativen Ansätzen, die hier Berücksichtigung gefunden haben, verharren also, meiner Deutung zufolge, im traditionellen Problemverständnis, im Sinne der Einschränkung auf Fragen danach, was richtig ist und was falsch, nicht was der richtige Begriff der Gerechtigkeit ist. Von den Einträgen der Fragen der Gerechtigkeit, wie sie in Kapitel I herausgearbeitet wurden, sind also in der Theorie jeweils beantwortet: alle, bis auf die Gültigkeit orientierender spezieller Prinzipien. Die je eingesetzten Formulierungen der höherstufigen Prinzipien der Gerechtigkeit sind als Antworten auf die Frage der Gerechtigkeit konzipiert, Antworten, die nicht selbst als Gegenstand von Deliberationen gedacht werden. Allerdings sind sie in Habermas und Scanlons Theorien keine Antworten, die eine Liste der korrekten speziellen Prinzipien der Gerechtigkeit angeben, sondern das von ihnen vertretene höherstufige Prinzip der Gerechtigkeit zeichnet Überlegungsprozesse der Adressaten bzw. Betroffenen solcher speziellen Prinzipien aus als gültigkeitserzeugend. Darin sind sie nicht-traditionelle Ansätze, die vor einem traditionellen Problemhintergrund expliziert werden. Dissentierende Auffassungen über Moral bzw. Gerechtigkeit werden nicht anerkannt.

1.2 Komplementaritäts- versus Integrationsmodell der Gut/Gerecht-Unterscheidung

Wie in den vorangestellten Literaturstudien aufgezeigt, ist Teil von Rawls', Scanlons sowie Habermas Theorie der Gerechtigkeit eine Theorie des Guten bzw. der Werte. Darüber könnte man erstaunt sein. Denn zumindest in einer bestimmten, sehr verbreiteten, Lesart dient in Kants praktischer Philosophie das Gute nur zur Abgrenzung, mithin spielt es keine Rolle für Moral und auch nicht für Gerechtigkeit.[307] Insofern also die Ansätze von Rawls, Scanlon und Habermas Kantisch sind, könnte man vermuten, sind auch für sie die Themen Glück und gutes Leben nicht von Belang. Im Unterschied zu Kant aber bilden für diese Autoren, wie oben herausgestellt, das Gute sowie sein nicht nur abgrenzend bestimmtes Verhältnis zum Gerechten zentrale Elemente der Theorie. Wie gezeigt, ist der Grund: In Fragen der Gerechtigkeit geht es um Interaktionen mit und Beziehungen zu anderen, und in

---

[307] Siehe die Ausführungen zur Unabhängigkeit von Moral und Glückseligkeit in Kant 1968b. Und die Interpretation in Korsgaard 1996.

diesen Bezügen zu anderen ist das Gute dieser anderen thematisch. Ob es als Kantinterpretation stimmig ist oder nicht, Kant wird von den hier betrachteten Autoren Folgendes zugeschrieben: Der Gegenstand von Moral sind in seiner praktischen Philosophie auch Bezüge zu(m) anderen, allerdings ist abzusehen vom jeweiligen Guten des oder der anderen, fokussiert wird lediglich der allgemeine Wille, in einer bestimmten Deutung, die Fähigkeit zur freien Ausbildung dieses Willens einer jeden, also ihre Autonomie. Diesen Zug der Kantischen Theorie wollen Rawls, Scanlon und Habermas, wie in den Studien herausgestellt, nicht mitmachen. Das von Kant inkriminierte Modell der Berücksichtigung kontingenter Güter oder Gehalte des guten Lebens wird aber ebenfalls distanziert.[308] Das Gerechte ist vom Guten nicht als völlig unabhängig gedacht, das Gute und das Gerechte sind in den betrachteten deliberativen Theorien verschränkt. Allerdings ist das Gute, mit welchem das Gerechte verschränkt ist, nicht ein Titel für je kontingente subjektive Wertschätzungen oder individuelle inhaltliche Bestimmungen des Guten ohne weitere Qualifizierung. Die Theorien sehen vor, dass es eine Auslegung des Guten unabhängig vom Gerechten gibt sowie eine Auslegung des mit dem Gerechten zu verschränkenden Guten und dieses letztere ist so zu bestimmen, dass der Kantischen Anforderung genüge getan wird, in Gerechtigkeit nicht beliebige Inhalte aufzunehmen (s.u.m). In den Kantischen Ansätzen von Rawls, Scanlon und Habermas wird der Bezug zwischen Adressaten und Betroffenen als Thema der Gerechtigkeit so expliziert, dass er nicht wesentlich die Berücksichtigung ihrer (je kontingenten) Interessen einschließt, sondern ermöglicht, mit Betroffenen rücksichtsvoll zu interagieren sowie Beziehungen des Respekts einzugehen. Die Art und Weise, wie die für notwendig erachteten Qualifizierungen individueller bzw. kollektiver Wertschätzungen vorzunehmen sind, unterscheidet die Theorien von Rawls, Habermas und Scanlon.

In den Theorien des Guten der Kontraktualisten ist das Gute ausgewiesen als dasjenige, das von moralischen Personen einzeln für ihr eigenes Leben als wertvoll geschätzt wird. In der Theorie des Guten des Diskursethikers ist das Gute ausgewiesen durch Interessen und Werte, die von denjenigen, um die es bei der Gerechtigkeit jeweils geht, Betroffenen also, als wertvoll für sie geschätzt werden,

---

[308] Bei Rawls erst in den Texten, die nach der „Theorie der Gerechtigkeit“ erschienen sind.

einzeln oder in wertintegrierten Gruppen. Keiner der Autoren vertritt eine ontologische Theorie des Guten, der zufolge das Gute in der Weise seiner Existenz untersucht wird, unabhängig davon, wie und warum es wertgeschätzt wird, und keiner der Autoren vertritt eine epistemisch-naturalistische Theorie des Guten, der zufolge das Gute, als psychischer Impuls oder wie immer gegeben ist und seine Wertschätzung durch Individuen auf irgendeine Weise erzeugt. Das Gute wird von allen Autoren epistemisch-normativ bestimmt, als Titel für bestimmte Arten der Überzeugung oder der Bewertung. Die epistemische Bewertungsrelation selbst ist von Habermas als kontextabhängig festgelegt und von Rawls als subjektiv. Der späte Rawls revidiert diese seine Auffassung in Bezug auf umfassende Lehren, für die er vorsieht, dass sie den Geltungsanspruch der Wahrheit erheben. Dadurch, dass aber als vernünftig nur diejenigen Vertreter umfassender Lehren gelten, die die Bürden der Vernunft akzeptieren, mithin ihre eigenen epistemischen Unzulänglichkeiten anerkennen, ist nicht ganz klar, wie dieser Geltungsanspruch genau gemeint ist. Zudem ist die Verknüpfung umfassender Lehren mit Konzeptionen des Guten, im Rückgriff auf welche weiterhin diejenigen Güter ausgezeichnet werden, die in Gerechtigkeitsprinzipien zu berücksichtigen sind, unbestimmt gelassen. Und Konzeptionen des Guten werden auch im Spätwerk durch subjektive Bewertungen ausgemacht. Scanlon vertritt eine objektive Explizierung auch der Bewertungsrelation in Bezug auf Werte (also bei ihm: Bewertungen dasjenige betreffend, das ein Leben gut macht). Alles Bewerten ist, wie in Kap. II, Abschnitt 2 dargestellt, durch standard-normative Gründe zu vollziehen, durch Gründe, die wirklich begründen. Dass Werte subjektbezogen sind, also variieren können von Subjekt zu Subjekt, wenn es um das gute Leben geht, ist bei Scanlon durch die zusätzliche Annahme gesichert, dass alternative Lebensentwürfe nicht determiniert sind durch solche guten Gründe. Individuelle Konzeptionen des Guten beinhalten nicht nur wertebasierte Wertschätzungen, sondern zudem noch die Bejahung bestimmter wertgeschätzter Ziele. Z.B. werden Wissenschaft und Kunst beide im standard-normativen Sinne wertgeschätzt, ob aber jemand Wissenschaftlerin oder Künstlerin wird, soll davon abhängen, was sie für ihr Leben möchte, womit sie sich stärker identifiziert und diese Stellungnahme ist nicht gründebasiert.

An dieser Stelle ist vielleicht sinnvoll, noch einmal die Gründe kurz zusammenzustellen, die in den Literaturstudien angeführt sind für die Diagnose, Rawls, Scanlon und Habermas bestimmen das Gute

epistemisch-normativ und nicht diskurspragmatisch-normativ oder deliberativ. Der als letztes genannte Punkt zur Theorie des Guten von Scanlon ist nämlich auch der Grund für meine Behauptung, dass sogar der Theoretiker der substanziellen Gründe das Gute epistemisch-normativ und nicht deliberativ fasst. Eine diskurspragmatisch-normative und zudem deliberative Auslegung des Guten erforderte, die Gültigkeit der das Gute ausmachenden Wertschätzungen durch *Prozesse* des Überlegens in intersubjektiven Diskursen erzeugt, zu begreifen, wie es die deliberative Auslegung des Gerechten auch erfordert. Dabei intersubjektive Diskurse nicht im Sinne von Habermas als reale kommunikative Austauschprozesse zu verstehen sind, ansonsten würde die Formulierung nicht passen für die monologischen Explizierungen des Deliberationsbegriffs durch Rawls und Scanlon; auch Überlegungen, in denen die Position anderer berücksichtigt werden, auch wenn es in foro interno ist, ohne dass diese andere an konkreten Austauschprozessen beteiligt sind, sind unter dem allgemeinen Begriff des Diskurses zusammengefasst (vgl. Kap. I). In den Theorien der betrachteten Autoren aber sind zwar Prozesse des Überlegens, was das gute Leben betrifft, vorgesehen. Allerdings werden diese Prozesse nicht durch diskursive Positionen in ihrer Bedeutung konstituiert gedacht, sondern in einem bestimmten Modell festgelegt: Bejahungen bestimmter Lebensentwürfe oder Identifikationen mit ihnen sind, in Scanlons Ansatz, der Ausgangspunkt von Überlegungen zum *eigenen guten Leben*, wobei diese Überlegungen eingebettet sind in generelle wertschätzende Überlegungen und nicht davon unabhängig konzipiert werden, wie in den von Scanlon kritisierten neohumeschen Wunschtheorien. Persönliche Gründe unterscheiden sich gerade darin von unpersönlichen Gründen, dass sie sich auf das eigene Leben beziehen. Das heißt, Überlegungen zum eigenen guten Leben, nicht die zum guten Leben überhaupt, beziehen ihre Gültigkeit nicht allein aus dem Prozess des richtigen Überlegens, sondern zumindest auch, wenn nicht ausschließlich (m.E. ist der Text von Scanlon an diesem Punkt uneindeutig, s.o.) aus der richtigen Bezugnahme auf Stellungnahmen der Bejahung derjenigen, deren gutes Leben es ist. Richtig oder falsch ist eine Überlegung zum eigenen guten Leben nicht nur, weil sie richtige Wertschätzungen enthält, sondern auch, weil sie sich angemessen auf eigene bejahende Stellungnahmen bezieht, was eine epistemische Relation ist. Diese meine Zuschreibung, die Konzeptionen des Guten seien epistemisch-normativ, betrifft auch die beiden anderen hier betrachteten Autoren. Im Fall von Rawls ist die

Begründung für diese Behauptung recht einfach: Seine Theorie des Guten entspricht in ihren wesentlichen Zügen dem Standardmodell der Wunschtheorien und ist somit klar epistemisch zu fassen. Subjektive Überlegungen sind als dasjenige Gegebene bzw. Konstituierte gedacht, das abzubilden bzw. zu erfassen ist, sie werden aus der dritten Personen Perspektive beschrieben, nicht als Behauptung im Diskurs. Im Fall von Habermas sind nach meiner Rekonstruktion zwei Interpretationen dessen, was Konzeptionen des Guten sind, zu unterscheiden. In beiden aber ist die Zuschreibung, seine Theorie des Guten sei epistemisch-normativ, m.E. richtig. In der intensionalen Interpretation, darin Überlegungen zum Guten kontextabhängig sind, wurde eine von Wingert ausbuchstabierte Bestimmung der Kontextabhängigkeit beschrieben, die vorsieht, dass subjektive Bejahungen den Bezugspunkt von Überlegungen zum Guten ausmachen. Epistemisch-normativ ist die Theorie aus den gleichen Gründen zu nennen, wie diejenige von Scanlon, weil und insofern die entsprechenden bejahenden Stellungnahmen die abgestufte Gültigkeit der Überlegungen zum guten Leben sichern. In der extensionalen Interpretation, darin Überlegungen zum Guten verschiedenen sortierenden Bestimmungen unterworfen werden, kommen zur auch dort vorgesehenen subjektiven bejahenden Stellungnahme noch weitere epistemische Festlegungen hinzu, z.B. bezüglich der in den Überlegungen erforderlichen Distanznahme, und auch nicht-epistemische Festlegungen, z.B. bezüglich des beteiligten Vermögens, also der Willkür in Belangen des guten Lebens. In dieser Interpretation werden die epistemischen Bestimmungen des Guten zusätzlich mit sortierenden ontologischen Bestimmungen verbunden.

Wichtig im Zusammenhang der Entwicklung von deliberativen Gerechtigkeitstheorien ist der von Habermas und Scanlon klar herausgestellte Unterschied zwischen Wertschätzungen als gut – ich sage „das Gute“ dazu – und Gütern. Das Gute ist der Titel für Gründe, etwas wertzuschätzen. Güter hingegen sind der Begriff für etwas, das in der Welt zu realisieren oder zu erreichen oder zu haben ist. Entweder sie sind verdinglichte Wertschätzungen, wie etwa physische Dinge, also zu haben. Oder sie sind allgemein aufgefasst, wie etwa Rechte, Chancen oder Ziele, also zu realisieren oder zu erreichen. Im Begriff von Gütern ist nicht mehr sichtbar, warum und wie etwas sie wertgeschätzt werden. Güter sind äußerlich betrachtete Wertschätzungen. Das spricht nicht dagegen, den Begriff des Gutes einzusetzen in bestimmten Situationen, es spricht nur dagegen, es dort einzusetzen, wo es wichtig ist, die Gründe der Wertschätzung nicht

abzuschneiden. Dazu gehört, mit Habermas, Scanlon und Rawls, die Frage, wie zu leben gut ist (damit befinden sie sich zwar im Dissens mit neohumeschen Wunschtheorien, aber ansonsten im Mainstream des philosophischen Nachdenkens über das gute Leben[309]). Und zwar auch dann, wenn darauf in Gerechtigkeitsaussagen Bezug genommen wird: Dies ist eine weitere These die Habermas und Scanlon, nicht aber Rawls vertritt. Die Frage, welche Festlegungen darin liegen, Wertschätzungen als gut oder Güter als Fokus einer Theorie der Gerechtigkeit zu verwenden, wird im Folgenden analysiert.

Eine Bestimmung der *Inverhältnissetzung* des Guten und Gerechten nun wird in den untersuchten deliberativen Ansätzen gebraucht, weil keine einheitlich deliberative Konzipierung erfolgt: Das Gute wird epistemisch, nicht deliberativ aufgefasst, sodass Zuweisungen zu unterschiedlichen Rollen und Überlegungen nötig werden. Das heißt, Bestimmungen der Inverhältnissetzung sind bedingt durch die architektonischen Vorgaben der jeweiligen Theorien. Deshalb sind diese ziemlich komplex. Die im Folgenden angestellten Überlegungen zu diesen Bestimmungen sind Versuche, dieser Komplexität gerecht zu werden und trotzdem einen einigermaßen systematischen Vergleich zwischen den verschiedenen Varianten, in denen sie vorkommen, zu bewerkstelligen.
Oben wurden vereinfachend folgende drei Modelle der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten, anhand der Interpretation der gewählten Texte gewonnen: Ein geschlossenes Komplementaritätsmodell, ein offenes Komplementaritätsmodell und ein Integrationsmodell. Da diese idealtypisch unterschiedene Modelle sind, ist auch die Zuordnung der Modelle zu den Autoren nicht ohne Schwierigkeiten: Die Modelle decken nur bestimmte Aspekte der Theorien der Autoren ab. Nach meiner Interpretation passt aber zu je einem Autor je eines der Modelle am besten, um ihr Anliegen zu erläutern: zu Rawls das geschlossene Komplementaritätsmodell, zu Scanlon das offene Komplementaritätsmodell und zu Habermas das Integrationsmodell.
In allen drei Modellen sind das Gute und das Gerechte voneinander unabhängig identifiziert und dann miteinander verschränkt, auf je unterschiedliche Art. Im *geschlossenen Komplementaritätsmodell*

---

309 Insbesondere entwickelt im Dialog mit antiken Werken, vgl. aus den zahllosen Beispielen Ackrill 1995, Nussbaum 1986, Seel 1995, Wolf 1999.

werden, wie der Name schon andeutet, das Gerechte und das Gute als Komplemente aufgefasst, und zwar so, dass beide zusammen die Elemente oder Gesichtspunkte einer Einheit vollständig darstellen. Nach dem *offenen Komplementaritätsmodell* bilden das Gute und das Gerechte offene Komplemente, d.h. sie bilden zusammen lediglich den Teil einer Einheit. Beim *Integrationsmodell* bilden das Gute und Gerechte eine höherstufige Einheit, in welcher das Gute (oder ein qualifizierter Teil davon) in das Gerechte integriert ist. Die drei Modelle der Inverhältnissetzung enthalten also zwei Momente, ein Moment der Scheidung der unterschiedenen Elemente und ein Moment ihres Zusammenbringens in eine Einheit. Das Gute und das Gerechte werden in allen drei Modellen in einem ersten Moment unabhängig voneinander identifiziert, das Gute als diejenige normative Dimension, die Bewertungen des je eigenen Lebens beinhaltet, das Gerechte als diejenige normative Dimension, die Bewertungen des Zusammenlebens beinhaltet. Das Gute ist der Titel für Aussagen des Typs: Das ist gut für mich (oder bei Habermas auch: für uns als Gemeinschaft). Das Gerechte ist der Titel für Aussagen des Typs: Das ist richtig, reziprok begründet, gegenseitig geschuldet, gleichermaßen gut für alle o.ä. Das ist das erste Moment. Das Gute und das Gerechte werden aber auch miteinander verschränkt und darin voneinander abhängig. Das ist das zweite Moment. Wie diese zunächst unabhängig bestimmten normativen Dimensionen als sich verschränkend begriffen werden, darin unterscheiden sich die Komplementaritätsmodelle vom Integrationsmodell.

Eine zu bedenkende Schwierigkeit ist, dass die getrennten Elemente in den Theorien den gleichen Namen tragen wie die zusammengebrachten: Die zunächst unabhängig identifizierten Elemente und die miteinander verwobenen (oder voneinander abhängigen), mithin anders oder weiter bestimmten Elemente heißen jeweils „das Gute“ und „das Gerechte“. Ich nenne in analytischer Absicht die im ersten Moment getrennten Elemente „das Gute_1“ sowie „das Gerechte_1“ und die im zweiten Moment verbundenen Elemente „das Gute_2“ sowie „das Gerechte_2“. Wie diese zwei hier analytisch unterschiedenen Momente in den jeweiligen Theorien realisiert sind und wie sie mit den verschiedenen Modellen von Deliberation zusammenhängen, ist Thema dieses bzw. des nächsten Abschnitts. Oben wurde schon erwähnt, dass in allen drei Modellen, ganz allgemein gesprochen, das Gute_1 als die normative Dimension bestimmt ist, die das gute Leben von Individuen bzw. Gruppen bewertet, und das Gerechte_1 als die normative Dimension, die das

Zusammenleben von Individuen bewertet. Nun ist herauszustellen, wie die jeweiligen Modelle die Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten bestimmen, mithin auch das Gute$_2$ sowie das Gerechte$_2$.

Im *geschlossenen Komplementaritätsmodell* von Rawls ist die normative Dimension des individuell Guten im Sinne des Guten$_2$ eines jeden berücksichtigten Wesens in Gestalt verallgemeinerter Mittel zur Verfolgung dieses Guten inhaltlich dem Gerechten vorgegeben: Es erzeugt den Begriff des Gerechten$_2$, indem es das Gerechte$_1$ inhaltlich bestimmt. Das Gute$_1$ ist der Titel für individuelle Konzeptionen des Guten, mithin ist es rein individuell (oder persönlich, wie Scanlon formuliert) gedacht und seine Normativität ist bezogen auf persönliche Zwecke desjenigen, dessen Guten es ist. Das im Gerechten berücksichtigte Gute, das Gute$_2$, wird einer Formatierung unterzogen, um in das Gerechte eingepasst werden zu können, indem verallgemeinerte Mittel zur Erreichung allgemeiner rationaler Zwecke ausgezeichnet werden. Darüber hinaus hat Rawls in einer auf die TJ folgenden Klarstellung seinen noch in der TJ nicht normativ, im ethischen Sinne, eingeführten Begriff des Guten$_2$ revidiert: Beim Guten, das in Gerechtigkeit berücksichtigt wird, in meinem Vokabular: beim Guten$_2$, handelt es sich um von moralischen Personen wertgeschätzte Zwecke, bzw. beim späten Rawls dann um von vernünftigen Bürgern im Rahmen je unterschiedlicher umfassender Lehren wertschätzte Zwecke. Das heißt, das Gute ist im zweiten Moment seiner Bestimmung ethisch-normativ qualifiziert, und zwar unabhängig vom Gerechten, in Rawls Vokabular: moralisch. Das vom Guten$_1$ unterschiedene Gerechte$_1$ ist in Rawls Theorie deliberativ expliziert: Es sind die Bedingungen des Urzustands, die das höherstufige Prinzip der Gerechtigkeit als Fairness ausdrücken, das höherstufige Prinzip, dass ein jeder, in freier und gleicher Stellung zu einem jeden anderen, soll zustimmen können speziellen Gerechtigkeitsprinzipien. Auf dieser Stufe wird die Zustimmung durch die Methode des Überlegungsgleichgewichts ausbuchstabiert. Die speziellen Gerechtigkeitsprinzipien, die unter den Bedingungen des Urzustands zu begründen sind, machen wiederum das Gerechte$_2$ aus.

In den bisherigen Erläuterungen wurden das Gute und das Gerechte als normative Dimensionen angesprochen. Diese allgemeine Redeweise verdeckt die Äquivokation zwischen dem Guten gefasst als normativem Gesichtspunkt der Bewertung und als normativem Inhalt. Die Aussage: „Dies ist gut für mich“ ist doppeldeutig: Sie kann

bedeuten erstens, „dies ist *ein Gut* für mich“, „dies befördert *mein* Wohlergehen“, „dies brauche *ich*, um einen von mir ausgesuchten Zweck zu realisieren“ o.ä., oder zweitens „*ich* denke, dies ist gut“, „*ich* halte dies für gut“ o.ä.. Ob also das Gute als Titel für inhaltlich Wertgeschätztes bzw. für Güter oder als Titel für subjektive Wertschätzungen gilt, ist offen gelassen. Wie oben herausgearbeitet, ist im Rawlsschen Komplementaritätsmodell zentral, „dies ist gut für mich“ nur in der erstgenannten Bedeutung in der Verschränkung mit dem Gerechten zu berücksichtigen: Inhaltlich Wertgeschätztes geht in Gestalt von Gütern, also von den jeweiligen Gründen, die für sie sprechen abgeschnitten, als das Gute$_2$ in das Gerechte ein. Und dies, obwohl der Grund für die Entwicklung einer schwachen Theorie des Guten - einer Theorie, in der die verallgemeinerten Mittel der Verfolgung von individuell wertgeschätzten Zwecken eingehen - gerade die Abkehr von einer objektiven Theorie des Guten ist: also das Bekenntnis dazu, dass die je eigenen Überzeugungen einer jeden bezüglich des für sie Guten zählen sollen, nicht wie immer anders ausgewiesene Werte oder Güter. Deshalb wurde Rawls ja auch eine epistemische Bestimmung des Guten zugeschrieben, als Titel für Überzeugungen. Trotzdem geht das Gute in die Bestimmung des Gerechten ein als normativer Gehalt, nicht als Gesichtspunkt zur Beurteilung solcher Gehalte. Denn als Titel für Wertschätzungen ist es als das Gute$_1$ bestimmt, als dasjenige Gute, das vom Gerechten$_1$ abgegrenzt wird. Als Titel für Güter aber geht das Gute$_2$ in das Gerechte$_2$ ein. Und dieses Gerechte$_2$ wird, insofern es als Komplement zum Guten bestimmt wird, im oben als zweitem Moment angesprochenen Zug der Theorie, als solcher Gehalt bestimmt. Das heißt, auch das Gerechte$_2$ wird in diesem zweiten Moment der Verschränkung mit dem Guten nicht aufgefasst als Gesichtspunkt zur Beurteilung von Handlungen oder Gesetzen oder was immer als zu beurteilen in der Theorie gilt, sondern als inhaltliches System von Beschränkungen des Guten (im Sinne einer Beschränkung des Zugangs zu Gütern). So ergibt sich auch für Rawls Theorie das für einen deliberativen Ansatz befremdliche Motto: Das Gute$_2$ gibt an, worum es geht, und das Gerechte$_2$, welches die Grenzen sind. Dies befremdet nicht nur wegen der inhaltlichen Vorgabe durch das Gute, wie von Habermas kraftvoll herausgearbeitet (s.o.), sondern auch wegen der Fassung von Gerechtigkeit als inhaltlicher Vorgabe. Gerechtigkeit als System von Beschränkungen gefasst, verliert, wie das Gute, seinen epistemischen Charakter, und auch seinen deliberativen Charakter: Es wird erstens überhaupt zu einem System

von Beschränkungen, und zweitens werden die Gründe abgeschnitten, die aussagen, wie und warum welche Beschränkungen (oder allgemeiner: welche inhaltlichen Vorgaben) von wem zu berücksichtigen sind. Das Gerechte$_2$ kann nicht mehr deliberativ ausgelegt werden.

Das Komplementaritätsmodell von Rawls erzwingt also eine Transformation der deliberativ gefassten Gerechtigkeit hin zu einer inhaltlich vorgegebenen: Die diskurspragmatisch als diskursiver Zusammenhang von Urteilen und Prinzipien ihrer Begründung normativ gefasste Gerechtigkeit wird in inhaltliche Vorgaben verwandelt, in inhaltliche Vorgaben, deren Erfüllung oder Realisierung als Gerechtigkeit angesprochen wird. Diese Transformation geschieht in der Theorie, genauer auf der zweiten Stufe der Theorie, im Urzustand (siehe den Abschnitt zu Rawls oben). Durch die Zweistufigkeit der Theorie bedingt sind zwei Begriffe von Begründung im Spiel: Die Begründung gegenüber einer jeden auf der Stufe des Überlegungsgleichgewichts und die Begründung gegenüber eingeschränkt überlegenden Repräsentanten einer jeden auf der Stufe des Urzustands. Auf der zweiten Stufe gehen die deliberativen Gehalte der Theorie als Bedingungen der Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien ein, Prinzipien, die nicht mehr als Beurteilungsgesichtspunkte, sondern als System von Beschränkungen gefasst werden. Die Rawlssche Idee, das oberste Sittengesetz in Gestalt von Bedingungen des Urzustandes anzugeben und nicht mehr in Gestalt eines Prinzips, das Begründungen anleitet, lässt verschwinden das Wie und Warum der Bedingungen. Wie oben aber auch herausgestellt, ist Rawls Theorie nicht so zu verstehen, dass die in ihr begründeten Prinzipien der Gerechtigkeit, also ihr inhaltliches System der Beschränkungen, ihr positiver Ertrag sozusagen, *allein* die öffentliche Beurteilung der Gerechtigkeit von Maßnahmen, Gesetzen oder Regeln des Zusammenlebens ausmachen soll. Wie Rawls auf die von Habermas herausgestellte Problematik des Verlustes des epistemischen Status des Gerechten$_2$ (und Guten$_2$) geantwortet hat: Das Ganze der Theorie, also inklusive der Formulierung der Bedingungen des Urzustands, ist als Beitrag der Theorie zur Ausbuchstabierung einer deliberativen Theorie gemeint. Diese Antwort aber klärt nur den Anspruch, mit dem die Theorie formuliert ist, sie sagt noch nichts darüber, ob dieser in der und durch die Theorie auch erfüllt ist. Ich habe oben begründet, warum ich mit Habermas Kritik mitgehe und die kohärente Ausbuchstabierung einer deliberativen Theorie durch die Gestuftheit der Theorie und das in ihr entwickelte Komplementaritätsmodell nicht

für gelungen halte. Das heißt aber nicht, dass dieses Modell keine Vorzüge aufweist und praktisch nicht sinnvoll sein kann, es heißt nur, dass es als in bestimmten Situationen als praktisch sinnvoll allererst auszuweisen ist.
Rawls spricht neben den Konzeptionen des Guten den Gesellschaftsmitgliedern bzw. Bürgern zudem noch umfassende Lehren zu. Im Spätwerk sid diese umfassenden Lehren wichtig, weil sie den Rahmen stellen, in dem sich die Bürger überlegen, ob sie die speziellen Gerechtigkeitsprinzipien, die das Gerechte$_2$ der Theorie der Gerechtigkeit von Rawls weiterhin ausmachen, akzeptieren können. Wie in der Rawls-Studie dargestellt, ist das Verhältnis der unterstellten Lehren und Konzeptionen aber in den Texten ungeklärt. Umfassende Lehren drücken aus, was von Bürgern für richtig gehalten wird, unabhängig davon, um welchen Gegenstand es sich handelt. Die umfassenden Lehren werden demgemäß auf einer anderen Stufe der Theorie eingesetzt als die Konzeptionen des Guten, nämlich nicht zur inhaltlichen Bestimmung und Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien, sondern zur Prüfung der Stabilität einer durch die Gerechtigkeitsprinzipien geordneten Gesellschaft. Oben ist herausgestellt, dass die verschiedenen Theoriestufen bei Rawls zu wenig verbunden sind, um im Ganzen eine kohärente Explizierung deliberativer Gerechtigkeit zu erreichen. Hier ist nur der Punkt noch einmal zu vergegenwärtigen: Rawls prüft nicht, ob Bürger, denen umfassende Lehren zugesprochen werden, zu der Art und Weise zustimmen könnten, wie in der Theorie das Gute$_1$ vom Gerechten$_1$ abgegrenzt wird sowie wie das Gute$_2$ bestimmt wird, nur, ob sie die Vorgaben, die das Gerechte$_2$ ausmachen, akzeptieren könnten.

In der *offenen Variante des Komplementaritätsmodells* von Scanlon sind das Gerechte und das Gute Komplemente als Titel für gute Gründe. Das Gute$_1$ ist der Inbegriff dessen, was wertgeschätzt wird und das Gerechte$_1$ ist der Inbegriff dessen, das gegenüber anderen zu begründen ist bzw. genauer, das vernünftige andere, vernünftigerweise nicht zurückweisen können. Das Gute, auf das im Gerechten$_2$ als Fundus von Gründen zurückzugreifen ist, um zu wissen, was es denn ist, das andere vernünftigerweise (nicht) zurückweisen können, ist gegenüber dem Guten$_1$ ein formatiertes Gutes$_2$. Wie oben herausgestellt, sind nur objektive Gründe, also Gründe im Standard-normativen-Sinne zugelassen, weiterhin nur generische und persönliche Gründe. Die Qualifizierung der zugelassenen Gründe als persönlich ist damit kompatibel, dass, anders als bei Rawls, nicht nur

Bewertungen des Typs „dies ist ein Gut für mich“, sondern auch Bewertungen des Typs „ich denke, dies ist gut“ eingehen können in Gerechtigkeitsbewertungen, im Sinne des Gerechten$_2$, allerdings in der eingeschränkten Variante „ich denke, dies ist gut *für mich*“. Die Qualifizierung der zugelassenen Gründe als generisch scheint mir aber eine tiefgreifende Veränderung der epistemisch-normativen Bestimmung des Guten$_2$ zu erzwingen. Denn generische Gründe sind als solche eingeführt, die qua Situation bestehen: Dass sie Gründe für jemanden sind, dass jemand bestimmte Überzeugungen zu bestimmten Dingen hat, ist gerade ausgeblendet. Das „*ich* denke“ wird zugunsten genereller Überlegungen, zugunsten eines „*man* denkt“ herabgestuft, so dass Urteile des Typs „dies hält jemand für gut, kraft seiner Situation“ übrigbleiben. So wird festgelegt, wie zu überlegen ist, was wertzuschätzen ist, wenn die Überlegungen bzw. Wertschätzungen eingehen können sollen in das Gerechte$_2$. In diesen Urteilen sind die Bezüge zu dem Wie und Warum der subjektiven Wertschätzung ebenso abgeschnitten wie bei Urteilen des Typs „dies ist ein Gut für mich“. Die genuin ethische Dimension des Ausschlusses partikularer Gründe wird zwar von Scanlon anerkannt, nicht aber rückgebunden an die Explizierung der Normativität im Sinne desjenigen, das wir einander schulden (oben M0 genannt), und somit auch nicht an diejenigen Gründe, die in M0 zählen dürfen, angeschlossen. Demzufolge könnte man die Beschränkungen an gute Gründe epistemisch-normative Beschränkungen nennen, weil darin die Generalisierung von Überlegungen gefordert wird. Folgt man dieser Argumentation, so bedeutet das: In der Konsequenz ist auch die Theorie von Scanlon eine, die gute Gründe im Sinne des Guten$_1$ im Zuge ihrer Transformation zu guten Gründen im Sinne des Guten$_2$ – als demjenigen Fundus an guten Gründen, die in Gerechtigkeitsurteilen eingehen dürfen – zu festgelegten Überlegungstypen werden lässt. Die guten Gründe werden zwar nicht zu Gütern, sie werden nicht zu *etwas*, das wertgeschätzt wird; sie bleiben Überlegungen des Wertschätzens, aber sie werden zu subjektinvarianten Überlegungstypen. Diese Generalisierung guter Gründe hat insbesondere mit der Scanlonschen Konzeption der Überlegung als eines Prozesses in foro interno zu tun, im Zuge derer das Begründen gegenüber dem anderen als ein Begründen im Angesicht des anderen expliziert wird, ein Zug der Theorie, der wiederum mit der phänomenologischen Methode des Aufweises der Sichtweise des Handelnden auf sein Handeln zu tun hat - wie in der Literaturstudie zu Scanlon oben ausgeführt. Das heißt, es hat etwas

mit theorieinternen Zwängen zu tun (dazu im nächsten Abschnitt mehr).
In der Scanlonschen Theorie gehen in Gerechtigkeitsbewertungen im Sinne des Gerechten$_2$ nicht nur Gründe des Guten$_2$ ein, die zugleich persönlich und generisch sind, sondern auch Fairnessgründe und andere direkt normative Gründe. So sind zwar das Gute und das Gerechte Komplemente, aber zum Gerechten$_2$ sind noch weitere normative Bewertungen komplementär, mithin ist Scanlons Modell der Komplementarität offen. Darüber hinaus machen laut Scanlon auch normative Beurteilungen im Sinne des Gerechten$_2$ nicht das Ganze der moralischen Bewertungen aus. Wie wir gesehen haben, sieht er eine Stückelung der Moraltheorie vor, eine Stückelung, in der anerkannt wird: Normative Phänomene sind vielfältig, einen Teil davon nur will er in seiner Theorie erfassen. Das offene Komplementaritätsmodell ist in meiner Interpretation nicht als Verknüpfung von Inhalten zu lesen, Gerechtigkeit ist, wie auch explizit durch Scanlon geschrieben, nicht als System von Beschränkungen aufzufassen, es ist der Titel für bestimmte gute Gründe. Allerdings sind, wie oben herausgestellt, Beschränkungen der anzuerkennenden guten Gründe formuliert, Beschränkungen normativ-epistemischer Art. Die normativen Vorgaben für das Gute$_2$ und generell für Gründe, die sollen Eingang finden können in das Gerechte$_2$, bilden demzufolge ein solches System von Beschränkungen, ein System, dessen Begründungsbasis in der verwendeten realistischen phänomenologischen Methode zu finden ist.

Im *Integrationsmodell* des Guten und Gerechten von Habermas sind bestimmte Aspekte des Guten in das Gerechte integriert. Wie in Kap. II, Abschnitt 3 gezeigt, sind zwei Varianten der Identifizierung des Guten$_1$ und Gerechten$_1$ in den Texten von Habermas zu finden: eine komplexe Variante der Bestimmung, bei der extensionale und intensionale Festlegungen miteinander verbunden werden, und eine sparsame Variante, bei der die Unterscheidung nur intensional vorgenommen wird. In der zweiten Variante sind das Gute$_1$ und das Gerechte$_1$ Gesichtspunkte der Beurteilung, die sich unterscheiden durch die Reichweite der jeweils erhobenen Geltungsansprüche: Kontextabhängige Geltungsansprüche eignen dem Guten$_1$, und universelle Geltungsansprüche eignen dem Gerechten$_1$. In der ersten Variante kommen zu dieser epistemischen Bestimmung der Unterscheidung noch weitere Festlegungen hinzu, insbesondere der

Bezug des Guten auf das eigene Leben derjenigen, dessen Bewertung als gut es ist, und den Bezug des Gerechten auf die gewaltfreie Handlungskoordination von Gesellschaftsmitgliedern (in der Literaturstudie zu Habermas oben wurden insgesamt sieben unterscheidende Bestimmungen identifiziert und besprochen). Das $Gute_1$ ist, wie bei Scanlon, der Inbegriff bestimmter Überlegungen oder bestimmter guter Gründe, wenn man die erste Variante der Unterscheidung zugrunde legt: Das $Gute_1$ ist der Titel für wertschätzende Gründe, für Überlegungen des Typs „ich denke, das ist gut". Neben persönlichen Gründen, wie bei Scanlon, sind auch gruppenbezogene Gründe vorgesehen, mithin machen nicht nur Überlegungen des Typs „ich denke, das ist gut für mich" dasjenige $Gute_2$ aus, das den Fundus für gute Gründe abgibt, die in wirkliche Gerechtigkeitsbewertungen eingehen, sondern auch Überlegungen des Typs „wir denken, das ist gut für uns", dabei sind diese Überlegungen anders als bei Gerechtigkeitsüberlegungen auf kontingente Gruppen bezogen. Habermas' Titel für persönliche Gründe ist „Interessen" und für gute Gründe, die auf das Leben von Gruppen beziehen ist, „Werte". Wie wir gesehen haben, dürfen Werte in den späteren Texten ausdrücklich in die Argumentationsregel >>U<< eingehen. Die normative Beschränkung von Interessen und Werten ist bei Habermas ihre Verallgemeinerungsfähigkeit. Unterscheidet dies seine Theorie von der Scanlonschen, die, wie oben gezeigt, eine Generalisierung als normative Beschränkung vorsieht, die aus Gründen des $Guten_1$ Gründe des $Guten_2$ macht? Die bei Habermas eingesetzte Verallgemeinerung ist radikal verschieden von der Scanlonschen: Denn sie ist als diskursive Prüfung konzipiert, mithin ist vorgesehen die Verständigung zwischen allen Betroffenen über die Gründe eines jeden bzw. einer jeden Gruppe. Wie im Abschnitt zu Habermas besprochen, ist allerdings eine vordiskursive Sortierung von Gründen dann schon vollzogen, wenn diese Verständigung zwecks Prüfung aller Ansprüche und Gründe greift. Diese vordiskursive Sortierung soll sicherstellen, dass die den moralischen Diskurs regulierende Argumentationsregel >>U<< alternativenlos bleibt. Mithin gibt auch hier eine theorieinterne Vorgabe den Grund ab für die Beschränkung der Überlegungen eines jeden. Eine vordiskursive Sortierung, die den Sinn der Gründe aus Sicht derjenigen, die sie vorbringen, mitunter verfälschen kann, wenn man anerkennt, dass es vernünftigerweise unterschiedliche Auffassungen darüber geben kann, was als persönliches Interesse, was als kontextabhängiger Wert und was als moralische Norm zu zählen ist.

Nimmt man nicht die sparsame epistemische Unterscheidung des Guten$_1$ und Gerechten$_1$ zur Grundlage, sondern die komplexe Unterscheidung, die Habermas auch verwendet (s.o.), so sind weitere nicht normative und nicht epistemische Bestimmungen auch dem Guten$_2$ und dem Gerechten$_2$ zuzuschreiben: Welche Gegenstände oder welche Probleme, wie Habermas sich auch ausdrückt, zur Beurteilung anstehen; welche Art von Verpflichtung jeweils gilt; welches die Art der Distanzierung ist, die angemessen ist; welches praktische Vermögen jeweils angesprochen ist usw.
Das Modell von Habermas kann *Integration*smodell genannt werden, weil das Gute$_2$ nicht, wie in dem Komplementaritätsmodellen der Kontraktualisten, eigenständig ethisch-normativ so bestimmt wird, dass es in das Gerechte$_2$ eingehen kann. Das Gute$_2$ ist das in und durch das Gerechte$_2$ ausgewiesene Gute, sind diejenigen Überlegungen zum guten Leben, die den Rechtfertigungstest, der Gerechtigkeit ausmacht, bestehen.

Zusammenführend: Alle drei betrachteten Modelle der Verschränkung des Guten und Gerechten bestimmen das Gute und das Gerechten in zwei Momenten, einem Moment, in welchem sie unabhängig voneinander sind, und einem Moment, in welchem sie aufeinander bezogen werden. Auch ist in allen Modellen das Moment der Verschränkung asymmetrisch expliziert: Das Gute geht in bestimmter Weise formatiert in bestimmter Weise in das Gerechte ein. Sowohl die Formatierung als auch die Art und Weise der Einbeziehung scheidet die betrachteten Modelle grundsätzlich. Aber beide Züge, sowohl die Formatierung als auch die Einbeziehung, sind in allen Modellen vom Gerechten unabhängig bestimmt.
Die Bestimmungen des Guten$_1$ werden von allen Autoren epistemisch vorgenommen. Das Gute$_2$ wird epistemisch-ethisch-normativ gefasst bei Rawls und Scanlon, bei Habermas hingegen epistemisch-normativ. Bei allen Dreien aber wird das Gute$_2$ noch weiteren Beschränkungen unterworfen, Beschränkungen, die im Falle von Rawls gar seinen epistemischen Charakter gefährden: In Rawls' Theorie erfährt das Gute$_1$ eine gewisse epistemische Abstufung hin zu inhaltlichen Größen ohne Geltungssinn, denn es werden Güter festgelegt, die als Inhalte in das Gerechte$_2$ Eingang finden. In Scanlons Theorie sind den Überlegungen zum Guten nicht nur normativ-ethische Grenzen auferlegt - sie dürfen nicht partikulare Gründe verwenden -, auch bilden in Gestalt generischer Gründe Generalisierungen von Überlegungen für typische Situationen die zugelassenen

Überlegungen der Gerechtigkeit$_2$. In Habermas Theorie sind zwei Varianten der Bestimmung des Guten$_2$ unterschieden worden. In der sparsamen epistemischen Bestimmung des Guten und seiner Differenz zum Gerechten geht die Festlegung ein, dass die eingehenden Überlegungen kontextbezogen sind, auf den je besonderen Kontext des eigenen Lebens oder mit anderen geteilter Werte. In der komplexen Variante der Bestimmung des Guten und seiner Differenz zum Gerechten gehen zudem noch weitere Festlegungen ein. In einer Formel ausgedrückt, könnte man sagen: Bei Rawls wird inhaltlich das Gute$_2$ festgelegt; bei Scanlon, welche Überlegungen als das Gute$_2$ zu zählen sind; bei Habermas schließlich, wie Überlegungen im Guten$_2$ zu zählen sind (in der zweiten Variante der Bestimmung des Guten, in der ersten ist es eher wie bei Scanlon).
Die *Unterscheidung* des Guten und Gerechten im *ersten Moment* ihrer Unterscheidung ist in den Theorien aller hier betrachteten Autoren, gemäß der Interpretation, die in den jeweiligen Literaturstudien dargelegt wurde, als epistemisch-naturalistisch zu fassen: Es findet eine Sortierung von Gegenständen des Überlegens als Eingangsgrößen von Überzeugungen oder von anderen diskursiven Zügen statt, in solche, die zum eigenen guten Leben gehören, und solche, die das nicht tun. Diese *Unterscheidung* in das Gute und Gerechte wird im Prozess der Inverhältnissetzung der beiden Momente zu einer epistemisch-normativen Bestimmung; wie gezeigt, sind das Komplementaritäts- und das Integrationsmodell epistemisch-normative Modelle der Verschränkung des Guten und Gerechten (in ihrer Bestimmung im zweiten Moment). Das bedeutet: In allen betrachteten Theorien ist schon vorausgesetzt, was das Gerechte, was das Gute und was ihr Verhältnis ist, wenn die deliberative Explizierung des Gerechten erfolgt. Bisher wurde nur angedeutet, was diese Festlegungen für die Bestimmung des Gerechten bedeuten. Dies wird im nächsten Abschnitt kurz besprochen, hier folgt zunächst eine Erläuterung der Vorrangfrage in den verschiedenen Modellen der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten.

In allen betrachteten Modellen ist der *Vorrang des Gerechten vor dem Guten* behauptet. Gemeint ist der Vorrang des Gerechten$_2$ vor dem Guten, und zwar vor dem Guten$_1$ wie dem Guten$_2$. Denn das Gerechte$_2$ ist der eingeführte Titel für diejenigen Gerechtigkeitsbewertungen, die in Praxen des Bewertens als gerecht und ungerecht wirklich vollzogen werden sollen, ist der Titel für diejenigen Gerechtigkeitsbewertungen, die den durch die Theorie

ausbuchstabierten Gerechtigkeitsbegriff exemplifizieren. Gemeint ist weiterhin ein *ethisch-normativer Vorrang* des Gerechten vor dem Guten: Das Gerechte *soll* von einer jeden Adressatin von Gerechtigkeitsbewertungen in ihrem Handeln dem Guten vorgeordnet werden, *soll* von einer jeden Betroffenen von Gerechtigkeitsbewertungen in ihrer Willensbildung dem Guten vorgeordnet werden; im Konfliktfall ist zu fordern, dem Gerechten den Vorzug zu geben.

Die betrachteten Theorien unterscheiden sich darin, wie sie die Begründungsfähigkeit und Begründungspflichtigkeit des normativen Vorrangs des Gerechten vor dem Guten konzipieren. Im Komplementaritätsmodell von Rawls macht es Sinn, davon zu sprechen, dass diese Priorität allererst zu begründen ist. Das Gute und das Gerechte sind (im Ergebnis der Anwendung des Komplementaritätsmodells) kategorisch verschiedene Größen: Das Gute_1 sind diejenigen Wertschätzungen, die individuell vollzogen werden mit Bezug auf das eigene gute Leben, und das Gute_2 wird durch Güter ausgemacht, die durch moralische Personen oder vernünftige Bürger wertgeschätzt werden; während das Gerechte_2 diejenigen Beschränkungen meint, die sicherstellen, dass an eine jede die verallgemeinerten Mittel zur Realisierung des Guten_2 gleich verteilt werden. Das Gute hat, wie Seel sich ausgedrückt, logischen Vorrang vor dem Gerechten, es gibt ihm seinen Inhalt vor. Die Theorie steht dann in der Pflicht, den Vorrang des Gerechten_2 vor dem Guten_2 zu begründen, wenn es ein Ziel der Theorie ist, eine solche Priorität zu sichern. Wie oben herausgestellt wurde, ist die Begründung dieses Vorrangs auf der Ebene des Urzustandes nicht möglich, aus der Sicht eines seine Güter maximierenden Individuums ist der Vorrang des Gerechten nicht zu beweisen (auch nicht in Gestalt des Vorrangs der Gleichverteilung der Freiheit vor der Verteilung anderer Güter).[310] Der normative Vorrang muss durch eine externe Bewertung der Priorität des Gerechten gesichert werden. Auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts ist durch Rawls' Verweis auf die Überlegungen moralischer Personen oder später vernünftiger Bürger der Versuch gemacht, besagte Priorität zu begründen. Es wird aber nicht gezeigt, sondern vorausgesetzt, warum und inwiefern moralische Personen oder vernünftige Bürger diese Priorität

---

[310] Wie insbesondere Hart und Habermas gezeigt haben, vgl. Hart 1975 und Habermas 1996d.

akzeptieren müssen. Die Begründungsbasis ist in der investierten normativen Auszeichnung des zu berücksichtigenden Guten zu finden. Und so sieht es auch Scanlon: Moralisch sich verstehende Personen räumen im Konfliktfall moralischen Bewertungen Vorrang ein (in seinem Vokabular). Diese normative Festlegung kann direkt von der Theorie übernommen werden, sie ist, anders als bei Rawls, nicht allererst aus andere normativen Festlegungen, die in moralischen Praxen sich ausdrücken, zu rekonstruieren. Für die Kontraktualisten Rawls und Scanlon ist ein Beweis des Vorranges aus nicht normativen Größen weder nötig noch möglich, es ist allerdings ein Aufweis möglich, dass dieser Vorrang den normativen Festlegungen derjenigen, für die er ein Vorrang sein können soll, selbst entnommen ist.

Auch im Integrationsmodell von Habermas wird das Verhältnis des Guten$_2$ und Gerechten$_2$ ethisch-epistemisch-normativ aufgeladen. Allerdings in charakteristischer Weise anders als in den Komplementaritätsmodellen von beiden, Rawls und Scanlon. In der Art und Weise der Verschränkung des Guten und Gerechten selbst liegt, in Habermas Theorie, dass das Gerechte vorrangig ist: Eine Begründung des Vorrangs jenseits der im Modell impliziten ist weder möglich, noch nötig. Die epistemische Nachrangigkeit des Guten *ist zugleich* seine normative Nachrangigkeit in der Diskurstheorie, weil und insofern die epistemische Qualität von Urteilen ihre ethische (oder mit Habermas gesprochen: ihre moralische) Qualität ist: Diejenigen Urteile sind richtig, die einem jeden gegenüber zu begründen sind. Und Urteile, die unter das Gute fallen, sind per se solche, die nicht diese epistemische Qualität aufweisen. Die Frage ist aber, ob und inwiefern ein epistemisch-ethisch-normativer Ausweis dieses Vorrangs mit der deliberativen Begründungskonzeption der Gerechtigkeit als gegenüber einer jeden zu rechtfertigen zusammenpasst. Dazu werden im Abschnitt über die jeweilige Konzeption der Deliberation einige Überlegungen angestellt.

Im Unterschied zum offenen Komplementaritätsmodell ist in den beiden anderen Modellen die Vorstellung angelegt, dass das Gute und das Gerechte gemeinsam die einzigen relevanten normativen Entitäten bilden, mithin ist kein Platz für echte normative Kollisionen zwischen dem Guten und dem Gerechten, denn alle wichtigen und prioritären normativen Belange sind schon in der moralischen Perspektive integriert, sodass ein Handelnder oder Befolger sich zwar in Anwendungsdiskursen fragen muss, wie er Normen in Situationen anzuwenden hat, die er nur unter Berücksichtigung der

Betroffenenperspektive interpretieren kann, aber nicht selbst in normative Dilemmata geraten kann. Die eigene Konzeption des Guten einer jeden, im Sinne des Guten$_2$, kann gar nicht mit der genuin moralischen Perspektive kollidieren. Dagegen ist die Idee beim offenen Komplementaritätsmodell, dass es verschiedene normative Gesichtspunkte und/oder Bereiche gibt, die nicht auf der Ebene der Theorie in einer Einheit zu erfassen sind.

Aus dem oben Genannten, von allen hier betrachteten Theorien für richtig gehaltenen Vorrang des Gerechten$_2$ vor dem Guten$_2$, folgt der Vorrang des Gerechten$_2$ vor dem Guten$_1$. Denn das Gute$_1$ als Inbegriff von Bewertungen als gut ohne jede normative Qualifizierung ist erst recht dem Gerechten$_2$ nachgeordnet. Diese Folge ist im Blick auf das Verhältnis des Guten und Gerechten in den normativen Überlegungen einer jeden Adressatin von Gerechtigkeitsprinzipien zu thematisieren. Dazu im nächsten Abschnitt mehr.

Im Vokabular des Kapitel I sind die besprochenen Varianten der Einbeziehung des Guten im Gerechten in Termini von Bezügen zum anderen wie folgt auszudrücken (Bezüge zu anderen im Plural sind auf dieser Allgemeinheitsebene nicht grundsätzlich anders zu behandeln): In Gerechtigkeitsüberlegungen kann die andere berücksichtigt werden als Wesen, der es gut oder schlecht ergehen kann, als Empfängerin. Mithin ihr Gutes in Termini von Gütern. Das ist das Modell von Rawls auf der Ebene der speziellen Gerechtigkeitsprinzipien. Auf der Ebene, auf welcher Rawls Gerechtigkeit deliberativ begreift, auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts, ist in Gerechtigkeitsüberlegungen die andere als Wesen anerkannt, das Rücksicht auf ihr Wollen verdient, mithin als Wesen, das selbst rücksichtsvoll interagieren kann. Und genau aus diesem Grund als zu respektierendes Wesen anerkannt wird: Als Betroffene und Adressatin spezieller Gerechtigkeitsprinzipien. Das Komplementaritätsmodell von Rawls erlaubt aber nicht, dass sich im vollen Sinne die Subjektpositionen der Betroffenen und Adressatin entfalten können. Sie werden im Zuge der Ausbuchstabierung des Urzustands zu Empfängern und Befolgern herabgestuft.

Die Formatierungsleistungen, die im Rawlsschen Komplementaritätsmodell zum Ausdruck kommen, sind aber kein Charakteristikum von Komplementaritätsmodellen überhaupt. Habermas hat die These vertreten, dass das Komplementaritätsmodell des Guten und Gerechten einer verengten Sichtweise auf Gerechtigkeitsüberlegungen geschuldet ist. Eine Sichtweise, in welcher andere berücksichtigt werden als Empfänger und eventuell als

Befolger, nicht als Wesen die selbst eine Auffassung darüber haben, was sie wollen und was sie legitimerweise tun können, da über ihre Köpfe hinweg in der Theorie ein Bündel an Gütern ausgezeichnet wird, umwillen deren Verteilung dann Gerechtigkeitsprinzipien begründet werden. Diese verengte Sichtweise ist aber nicht der Komplementarität geschuldet, sondern weiteren Festlegungen in Rawls Theorie: Insbesondere die Urzustandskonstruktion mit der Maßgabe ewige und letztgültige spezielle Prinzipien der Verteilung vorgegebener Güter abzuleiten. An der originellen Weiterentwicklung des Komplementaritätsmodells durch Scanlon kann man dies m.E. sehen. Im offenen Komplementaritätsmodell von Scanlon sind Überlegungen zum Guten sowie zum Handeln berücksichtigt, mithin sind die Subjektpositionen der Betroffenen sowie der Adressatin fokussiert. Weitere Festlegungen der Theorie, insbesondere methodischer Art, erzeugen eine Verengung des Fokus auf die Subjektposition einer Adressatin von Gerechtigkeitsprinzipien. Sodass zwar die Perspektive einer Adressatin von Gerechtigkeitsprinzipien deliberativ expliziert wird, nicht aber die einer Betroffenen. Nur im Angesicht von Betroffenen wird die Gültigkeit von Prinzipien geprüft, nicht ihr gegenüber, sodass Betroffene zu Empfängerinnen herabgestuft werden. Das Modell von Habermas beinhaltet die spiegelbildliche Festlegung, nämlich auf Betroffene, dabei Adressatinnen zu Befolgerinnen herabgestuft werden.

1.3 Begriffe von Deliberation

Rawls, Scanlon und Habermas gelten (und sehen sich selbst) als Kantianer, die eine intersubjektive Lesart des kategorischen Imperativs voranbringen. Das von den Autoren jeweils explizierte Moralprinzip beinhaltet, wie in den Literaturstudien gezeigt, wesentlich ein Begriff von Deliberation: Das Modell einsamen Überlegens im Modus substanzieller Gründe bei Scanlon, das Diskursmodell bei Habermas und das vielschichtige Modell bei Rawls bestehend aus dem Überlegungsgleichgewicht, rationalen Überlegungen im Urzustand und Überlegungen zur Stabilität der Gesellschaft.

Ein wesentlicher Kontrastpunkt zwischen den Deliberationsmodellen von Rawls, Scanlon und Habermas ist auch aus Sicht der Autoren selbst, ob die vorgesehene Deliberation „in foro interno“ oder öffentlich zu vollziehen ist, ein Kontrast der von Habermas auch in Termini von monologischer versus dialogischer Deliberation

formuliert wird. Es scheint also die Alternative für deliberative Gerechtigkeitstheorien darin zu bestehen, sich auf eine dieser Seiten zu schlagen. Der Dissens zwischen den hier herausgearbeiteten zwei Varianten an deliberativen Theorien ist aufzulösen zugunsten einer ihrer Ausprägungen. Eine Schwierigkeit aber liegt darin, dass gar nicht klar ist, wie eine solche Auflösung aussehen sollte: Denn eine Auflösung des Dissenses mit guten Gründen würde eine gemeinsame Sicht auf dasjenige erfordern, was zur Debatte steht, über die Beschreibung dieses Dissenses selbst besteht aber zwischen den Protagonisten Meinungsverschiedenheit.

Die Alternative zwischen einem monologisch und einem dialogisch expliziertem Gerechtigkeitsprinzip stellt sich nämlich *aus der Sicht von Rawls und Scanlon* so dar: Entweder man geht davon aus, dass jede Einzelne hinreichend die möglichen Gründe aller anderen zu berücksichtigenden Wesen antizipieren kann und dass ein monologisches Verfahren reicht, oder davon, dass sie dies nicht kann und man ein dialogisches Verfahren braucht. Scanlon und Rawls sehen sich auf der ersten und Habermas auf der zweiten Seite bezüglich dieser Alternative. *Aus der Sicht von Habermas* ist aber der Dissens zwischen ihm und den beiden anderen Autoren so zu einfach beschrieben: Die Pointe der kommunikativen Verständigung zwischen denjenigen, um die es in der Theorie geht, ist die gemeinsame Beurteilung von Gründen, mithin die *Bildung* gemeinsamer Interessen, Werte und Normen. Die Gründe der anderen liegen also *auch für diese anderen* nicht von vornherein fest, es lassen weder die eigenen noch die Gründe der anderen antizipieren.

Eine naheliegende These ist, dass die Autoren unterschiedliche Konzeptionen schon davon einsetzen, was gute Gründe und für wen sie gute Gründe sind, um den Dissens mit der jeweils anderen Position zu beschreiben. Dieser These wird nun nachgegangen. Dazu wird *erstens* die Frage bearbeitet: Was bedeutet genau die Phrase „in foro interno“, auch und gerade in Abgrenzung zu „öffentlich“, sowie der Begriff des „Monologischen“ in Differenz zum „Dialogischen“? *Zweitens* ist thematisch: In wessen Innerem sollen sich die Überlegungen abspielen bzw. zwischen wie beschriebenen Subjekten sollen sich Dialoge entfalten? *Drittens*, wie sind die Perspektiven, aus denen heraus deliberative Gerechtigkeit jeweils konzipiert wird, ausgewählt, wie hängen sie mit dem jeweiligen Theorieselbstverständnis zusammen?

1.3.1 Monologische versus dialogische Begriffe der Deliberation

Zur *ersten* Frage nach Deutungen der Phrase „in foro interno“ in Abgrenzung zum Begriff des Öffentlichen. Ontologische und epistemische Deutungen scheinen mir unangemessene Interpretationen der Werke der drei betrachteten Autoren zu sein - ich lese ihre Werke als Beiträge zu einer deliberativen Theorien der Gerechtigkeit, mithin im Rahmen einer diskurspragmatischen Position zu grundlegenden Fragen der Gegebenheit und Erkennbarkeit ethischer Größen (vgl. Kap. I). Es scheint mir nichtsdestoweniger sinnvoll, kurz und recht allgemein auf solche Deutungen einzugehen, um sie als ausgeschlossene Optionen explizit zu machen.[311]

Eine *ontologische Deutung* der Phrase „in foro interno“ ist: Überlegungen finden „im Kopf“ oder „in der Seele“ statt, dagegen „öffentlich“ meint: Überlegungen finden draußen in der Welt, genauer in der sozialen Welt miteinander lebender Individuen statt. Die Parallelisierung mit der Differenz monologisch/dialogisch würde so zu interpretieren sein: Das Überlegen ist als Prozess des Mit-sich-selbst-Redens begriffen oder das Überlegen ist als Prozess des Miteinander- oder Gemeinsam-Kommunizierens aufgefasst, wobei jeweils festgelegt ist, wo diese Prozesse stattfinden, nämlich „im Kopf“ bzw. „in der sozialen Welt“. Diese ontologische Deutung ist nur dann als ausschließliche Gegenüberstellung zu verstehen, wenn die jeweilige Position sich als ausschließliche setzt: Überlegen finden ausschließlich oder letztlich im Inneren von Überlegenden statt bzw. Überlegen findet ausschließlich oder letztlich im Dialog mit anderen statt. Eine solche Ausschließlichkeitsbehauptung ist analytisch, wenn sie als Festlegung des Begriffs des Überlegens gemeint ist, und metaphysisch - im Sinne dessen, dass eine ausgewiesene Rechtfertigungsbasis fehlt - wenn sie als Festlegung auf einen Ort des Überlegens gemeint ist. Ich denke, alle hier betrachteten Autoren sind nicht daran interessiert, eine solche metaphysische Behauptung zu vertreten, denn das widerspräche ihrem dezidiert anti-metaphysischen Impetus. Eher noch, könnte man daher denken, sind analytische

---

[311] Zudem ist, wie im vorangehenden Abschnitt ausgeführt, die Auslegung des Guten, auf welches das deliberative Gerechte bezogen ist, bei allen besprochenen Autoren epistemisch, sodass die epistemische Deutung des Deliberationsbegriffs zugleich belichtet, was es heißt, das Gute epistemisch und nicht deliberativ zu bestimmen.

Festlegungen zum Begriff des Überlegens involviert - divergierende Festlegungen, die zum Teil die Schwierigkeiten erklären können, die alternativen Positionen sinnvoll gegeneinander abzugrenzen (dieser Punkt wird unten aufgenommen).

Eine *epistemische Deutung* der Formel „in foro interno“ beinhaltet eine erkenntnistheoretische Festlegung auf eine innerseelische Konstitution von Gegenständen des Erkennens, mithin auf eine solipsistische Konzeption der Erkenntnisrelation. Das heißt, es wird unterstellt, innere Zustände oder Prozesse seien dasjenige, das richtig wiederzugeben oder abzubilden, erkennen bedeutet; innere Zustände oder Prozesse seien dasjenige Gegebene, das wahr oder falsch macht, was zu wissen ist: Letztinstanzlich sind innere Zustände oder Prozesse ausgewiesen als „Wahrmacher“ von Aussagen. In diesem Sinne kann der Begriff des „Monologischen“ so verstanden werden, dass darin zum Ausdruck kommt die These, Denken und Erkennen, als Prozesse des mit sich selbst Redens gefasst, seien ausschließlich ausgerichtet auf die Abbildung innerer Zustände und Prozesse. Ein wirkmächtiger sprachpragmatischer Zug der Philosophie des 20 Jhrt. hat gezeigt, auf welchen metaphysischen Voraussetzungen solche epistemischen Deutungen aufruhen, Voraussetzungen über die Feststellung des Sinns sprachlicher Ausdrücke vor jeder Praxis ihres Gebrauchs. Denn unklar ist, wie sinnvollerweise der Begriff des „Redens“ bestimmt werden kann, wenn die Gültigkeitsbedingungen richtiger Rede ausschließlich in inneren Zuständen verortet werden, wie unterschieden werden kann, zwischen „für richtig halten“ und „richtig“. Spiegelbildlich ist eine epistemische Deutung von „öffentlich“ zu fassen als erkenntnistheoretische Festlegung auf die Konstitution von Gegenständen der Erkenntnis durch soziale Prozesse, mithin als eine Festlegung auf eine sozialkonstruktivistische Erkenntnisrelation. Das heißt, es wird unterstellt, soziale Zustände oder Prozesse seien dasjenige, das richtig wiederzugeben oder abzubilden, erkennen bedeutet, soziale Zustände oder Prozesse seien dasjenige Gegebene, das wahr oder falsch macht, was geglaubt wird: Letztinstanzlich sind soziale Zustände oder Prozesse ausgewiesen als „Wahrmacher“ von Aussagen. In diesem Sinne kann der Begriff des „Dialogischen“ so verstanden werden, dass darin zum Ausdruck kommt die These, Denken und Erkennen, als Prozesse des mit anderen Redens gefasst, seien ausschließlich ausgerichtet auf die Abbildung sozialer Zustände und Prozesse. Auch im Rahmen solcher Positionen kann nicht sinnvoll unterschieden werden, was richtig ist und was für richtig gehalten wird, weil darin als richtig gilt, was alle gemeinsam für richtig halten.

Solche Positionen werden als relativistische von den betrachteten Autoren, auch von Habermas, kritisiert.
Die betrachteten deliberativen Ansätze sind diskurspragmatisch und antiskeptisch zugleich, sie beziehen sich auf eine soziale Praxis des Überlegens und miteinander Redens, nicht aber ist diese als Ersatz für andere epistemische Wahrmacher aufzufassen, so ist der Begriff einer deliberativen Theorie in diesem Text eingeführt (vgl. Kap. I). Dieses schwierige Thema ist hier nicht als allgemein philosophisches zu vertiefen. Gültigkeit ist in sozialen diskursiven Prozessen instituiert, ist eine These über Gültigkeit, als soziale Zuschreibungsrelation, keine These über Gültigkeitskriterien, mithin ist das Thema Autorität, nicht Wahrheit.
Eine *sprachpragmatische Deutung* des Begriffs des Überlegens stellt wesentlich auf Prozesse des Überlegens ab; auf Prozesse des Abwägens von Gründen, im Vokabular der betrachteten Autoren. Dies sind die Prozesse, die für die Instituierung von Gültigkeit im Sinne von Gerechtigkeit verantwortlich sind, diese Bestimmung teilen alle deliberativen Theorien der Gerechtigkeit. Die Phrase „in foro interno“ ist nicht mit dem Begriff des Öffentlichen zu kontrastieren, auch Rawls und Scanlon bekennen sich zu einer intersubjektiven Vernunft und einer öffentlichen Sprache. Der entscheidende Kontrast besteht zum Dialog. Besser als die irreführenden epistemischen Konnotationen mit sich bringende Phrase „in foro interno“, ist demzufolge den Begriff des Monologischen zu verwenden. Die Vertreter eines monologischen Begriffs von Deliberation setzen gerade voraus, dass Gründe öffentlich sind und in einer Weise einzelnen Überlegenden zugänglich, dass sie nicht erst erfragt zu werden brauchen. Die Einsicht, die der monologischen Explizierung von Deliberation zugrunde liegt, ist: Auf den Prozess des Überlegens kommt es wesentlich an, nicht allein auf sein Ergebnis, nicht allein auf die Zustimmung. Und diese Einsicht wird gegen eine dialogische Explizierung des Begriffs der Deliberation gewendet indem unterstellt wird, dieser setze nicht auf den Prozess des Überlegens, sondern auf die Zustimmung als ihr Ergebnis. Letztlich wird Autorität Gründen bzw. Prozesse des Überlegens zugesprochen. Diese Weichenstellung wird in dialogischen Ansätzen auch vertreten. Die weitere Behauptung aber, die monologische Ansätze aufstellen, ist diejenige, die dialogische Ansätze nicht akzeptieren, die für den Dissens entscheidend ist. Die Behauptung nämlich solche Prozesse des Überlegens würden von einzelnen Überlegenden nur vollzogen werden können. Gerade dazu aber bekennen sich dialogische Ansätze,

dass Überlegensprozesse gemeinsam im Dialog nur statthaben können. Der Dissens zwischen monologischen und dialogischen Ansätzen gründet demzufolge in unterschiedlichen sprachpragmatischen Ausbuchstabierungen von Gründen und Überlegungen. Nicht also geht es um die epistemische Problematik der Konstitution von etwas als überhaupt erkennbar, um Wissen und Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinn, sondern um die sprachpragmatische der Autorschaft in Überlegungsprozessen. Und es scheint, als wäre die Theoriebildung in Sachen deliberative Gerechtigkeit darauf angewiesen, dass der sprachpragmatische Dissens aufgelöst würde, um den ihr eigenen Dissens zu überwinden, z.B. indem gezeigt würde, beiden Seiten sind angemessene Beschreibungen von Überlegungsprozessen in bestimmten Fällen. Für die Entwicklung deliberativer Theorien der Gerechtigkeit ist aber nicht nur wichtig, wie Überlegungsprozesse Gültigkeit instituieren können, sondern welche Überlegungsprozesse eine bestimmte spezielle Gestalt von Gültigkeit, nämlich Gerechtigkeit, zu instituieren vermögen. Die Frage ist, wessen Überlegungen dabei wie zählen sollen. Und in dieser Frage sind, wie herausgestellt, die kontraktualistischen und die diskursethischen Ansätze auch nicht einig, erstere stellen auf Adressaten und letztere auf Betroffene ab. Thema ist, wie die Rolle derjenigen beschrieben wird, die überlegt, was auf die oben zweitgenannte Frage verweist.

1.3.2 Perspektive der Adressaten versus Perspektive der Betroffenen

Zur *zweiten* Frage: Ein zentraler Unterschied zwischen den Theorien von Scanlon und Habermas besteht darin, dass sie bei der Explizierung des Begriffs der Deliberation unterschiedliche Subjektpositionen fokussieren, wie in den Literaturstudien herausgearbeitet wurde. Scanlon betrachtet im Zuge seiner deliberativen Explizierung von Gerechtigkeit wesentlich Adressaten von Gerechtigkeitsbewertungen und Gerechtigkeitsprinzipien, Habermas hingegen Betroffene solcher Bewertungen und Prinzipien. Das in der Theorie von Scanlon zentrale moralische Grundprinzip, dem zufolge diejenigen Prinzipien gültig sind, die nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden können, ist aus der Perspektive einer Adressatin von Prinzipien formuliert, die sich fragt, wonach sie sich im Handeln richten soll. Die berücksichtigten Anderen sind als diejenigen vernünftigen Anderen aus der Sicht der Adressatin betrachtet, deren Akzeptanz bzw. Nicht-Zurückweisung

der von der Adressatin identifizierten Prinzipien zu untersuchen ist. Auf Betroffene ist also zwar Rücksicht genommen als Wesen, die Überlegungen zum Guten anstellen, allerdings sind ihre Überlegungen als konkrete Prozesse, anders als die der jeweiligen Adressatin, nicht als eigenständiger Beitrag zur Bildung gültiger Prinzipien gewertet. Die deliberative Konzeption moralischer Richtigkeit ist somit auf die *Überlegungen von Adressatinnen* bezogen. Das Gute von Betroffenen (im Vokabular des ersten Kapitels ausgedrückt) ist aus Sicht von Adressaten oder Befolgern von Prinzipien betrachtet. Die geforderte Begründung ist, dem Anspruch gemäß, gegenüber anderen, nicht mit anderen, zu leisten. Es ist Scanlon zufolge nicht wesentlich die Gründe des anderen zu erfragen, auch nicht seine Zustimmung zu berücksichtigen, es ist zu bedenken, welche Gründe für und gegen bestimmte Handlungen oder Prinzipien sprechen. Gründe sind Kraft der Situation, in welcher der andere ist, gegeben, was immer er selbst darüber denken mag.

Die anderen, die gemeint sind, sind in der Rolle von Betroffenen, also von Personen, die sich selbst überlegen, was für sie gut ist, aufgefasst, aber diese Überlegungen gehen nicht selbst, als Prozess, in die Überlegungen desjenigen ein, der sich fragt, ob ein spezielles Prinzip orientierend sein soll. Die Überlegungen von Betroffenen sind zu Resultaten geronnen Teil der Überlegungen von Adressaten. In der obigen Literaturstudie zu Scanlon wurde gezeigt, dass die Begründung gegenüber Betroffenen weiterhin durch theoretische Setzungen zu einer Begründung im Angesicht von Betroffenen herabgestuft wird. Dass also zusätzlich die Überlegungen Betroffener vorformatiert werden, um sie in die Überlegungen von Adressaten einzubeziehen. Sodass die Ausbuchstabierung der Theorie, entgegen ihrem eigenen Anspruch, eher die Berücksichtigung von Empfängern implementiert als die Rücksicht auf Betroffene.

Demgegenüber fokussiert das in der Theorie von Habermas zentrale Moralprinzip, dem zufolge diejenigen Normen gültig sind, die von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können, die Perspektive von Betroffenen. Das heißt nicht, dass bei Habermas die Perspektive der Adressatin nicht vorkommt. Sie kommt sogar zweimal vor. Einmal in der Argumentationsregel >>U<< selbst: Die Normen sollen daraufhin geprüft werden, ob ihre *Befolgung* bestimmte akzeptable Konsequenzen zeitigt. Und ein weiteres Mal, wenn gefragt wird, welches denn die gültigen Normen überhaupt sind, aus der Sicht dessen, der sich fragt, ob eine brüchig gewordene Norm gültig ist. Bei der ersten Weise, in der Adressaten angesprochen sind, ist fraglich, ob

überhaupt Subjekte in ihrer Qualität als Wesen, die sich selbst an Gründen orientieren können, mithin als Adressaten von Prinzipien, angenommen werden. Man könnte denken, hier werden lediglich Subjekte in ihrer Rolle als Befolger von Prinzipien oder Formeln betrachtet. In der zweiten Weise, in der Adressaten angesprochen sind, hängt die Frage, welche Rolle genau vorgesehen ist, von der Interpretation des Begriffs der Norm ab. Normen weisen ja laut Habermas ein Janusgesicht auf: Sie sind einerseits gültige Prinzipien und andererseits faktisch erzwungene Regeln. Insofern sie als gültige Prinzipien betrachtet werden, sind die Subjekte, die sich an den gültigen Normen orientieren können sollen, als Adressaten, nicht nur als Befolger gesehen. Um den richtigen Kontrast zur Theorie von Scanlon herzustellen, ist aber nicht zu vergleichen diese Perspektive des Adressaten bei Habermas mit derjenigen bei Scanlon. Denn auch wenn diese in beiden Theorien vorkommt, so doch in verschiedenen Rollen: Bei Scanlon ist die Adressatenperspektive die eine zentrale Perspektive, aus der heraus nach der Gültigkeit von Prinzipien gefragt wird, bei Habermas ist es die eine funktional wichtige Perspektive, aus der heraus nach denjenigen Prinzipien gefragt wird, an denen sich zu orientieren ist bzw. die zu befolgen sind. Die eigentliche *Frage nach der Gültigkeit* von Prinzipien (bei Habermas: Normen) ist aus Sicht einer Betroffenen formuliert. Das bedeutet, wenn sich eine Handelnde fragt, welche Normen *gültig* sind, so ist sie angehalten, in der Rolle einer Betroffenen zu prüfen, ob bestimmte soziale gegebene Normen von allen Betroffenen inklusive ihr selbst akzeptiert werden können, wenn sie von allen *befolgt* würden.

In der Scanlonschen Theorie ist der deliberative Kern: Gültigkeit wird instituiert durch Überlegungen einer Adressatin von Prinzipien, die sich überlegt, ob die von ihr bestimmten Prinzipien auch für andere akzeptabel (genauer: nicht zurückzuweisen) sind. In der Habermasschen Theorie ist der deliberative Kern: Gültigkeit wird instituiert durch Überlegungen von Betroffenen von Prinzipien, die sich überlegen, ob bestimmte Prinzipien auch für alle Betroffenen akzeptabel sind (genauer: ob die Konsequenzen ihrer Befolgung für die Interessen und Wertorientierungen einer jeden Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können).

Die Rolle der Adressatin ist die einer Person, die sich überlegt, was zu tun ist bzw. weiter: was gerecht ist, angesichts dessen, dass sie schon darauf festgelegt ist, was für sie (und andere) gut ist. Und die Rolle einer Betroffenen ist die einer mit anderen zusammenlebenden Person, die überlegt was für sie (und eventuell für eine Gemeinschaft in der

sie lebt) gut ist. Adressatin und Betroffene sind nicht nur eng zu fassen als handlungsfunktionale Rollenzuschreibungen: Adressatinnen sind Personen, die unter dem Aspekt betrachtet werden, dass sie Handlungsoptionen erwägen; Betroffene sind unter dem Aspekt betrachtet, dass Handlungen sie betreffen. Sie sind weiter zu fassen als Überlegungsfunktionale Rollenzuschreibungen, Betroffene ist eine Beschreibung unter der Personen als zu ihrem Guten Überlegungen anstellende gefasst werden, Adressatin eine Beschreibung unter der Personen als über ihr Handeln und Urteilen nachdenkende gefasst werden. Zum Beispiel ist eine Person, die sich überlegt, ob sie gedemütigt wird durch eine gesellschaftliche Regelung, die sie benachteiligt als Adressatin angesprochen, denn sie muss die Begründungen für die Benachteiligung einschätzen. Dass es sich um eine Benachteiligung handelt, das ist etwas, dass sie in ihrer Rolle als Betroffene beurteilt. Die Differenz im Fokus auf eine Subjektposition - der Adressatin bei Scanlon und der Betroffenen bei Habermas - liefert demnach eine auf den ersten Blick plausible Erklärung für die Differenz in der Bestimmung des Begriffs der Deliberation. Aus der Perspektive einer Adressatin betrachtet, stellt sich die Frage, was richtig ist zu tun, als Frage an eine einsam Überlegende: Das einsame Überlegen folgt aus der an die Überlegende zugewiesenen Rolle als Adressatin von Prinzipien. Aus der Perspektive einer Betroffenen stellt sich dieselbe Frage als Frage an eine, die gemeinsam mit anderen überlegt: Auch hier folgt das gemeinsame Überlegen aus der an die Überlegende zugewiesenen Rolle als einer Betroffenen unter anderen Betroffenen.

Allgemein gesprochen: Die Gültigkeit von Gerechtigkeitsbewertungen wird bei beiden Autoren durch Prozesse des Überlegens konstituiert, durch einsames Überlegen einer jeden, die sich fragt, wonach sie sich richten soll, bei Scanlon, bzw. durch gemeinsames Überlegen mit allen Betroffenen bei Habermas. Wichtig ist hier zu sehen, dass beide Konzeptionen der Deliberation einen praktischen Prozess des Überlegens vorsehen: Nicht nur der Diskurs von Habermas ist prozessual, auch der Monolog von Scanlon ist es. Denn auch bei Scanlon zählt nicht lediglich das Ergebnis der Überlegung, sondern ihr Prozess, die substanziellen Gründe für bestimmte Ergebnisse sind die konstitutiven Ingredienzen der Gültigkeit von Prinzipien. Beide Ansätze sind also diskurspragmatische Explizierungen von Gerechtigkeit, nicht nur Habermas Ansatz.

Bezieht man die Rawlssche Theorie in den Vergleich ein, so ist zunächst zu fragen, was womit zu vergleichen ist. Denn, wie oben in

der Literaturstudie gezeigt, ist die Theorie von Rawls in drei Stufen gegliedert. Das Subjekt des Überlegungsgleichgewichts ist in der Rolle der Adressatin fokussiert, das Subjekt des Urzustands hingegen in der Rolle des Empfängers und das Subjekt des Stabilitätserweises einer durch die Gerechtigkeitsprinzipien der Theorie regulierten Gesellschaft – im Spätwerk durch den überlappenden Konsens – wiederum in der Rolle des Adressaten. Die Trennung dieser drei Ebenen macht, wie oben herausgearbeitet, erhebliche Schwierigkeiten bei der konsequenten Ausbuchstabierung einer deliberativen Theorie: Denn es ist ja zu zeigen, dass Gerechtigkeitsbewertungen durch die Überlegungen einer Jeden in ihrer Gültigkeit konstituiert werden (wie Rawls durch die Angabe des Reziprozitätskriteriums auch noch bis ins Spätwerk eindeutig bekräftigt hat), jedoch ist durch die Trennung der Perspektiven, aus denen heraus Begründungen betrachtet werden, nicht klar, wie dies zu leisten sein soll. Auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts bedeutet eine sprachpragmatische Deutung eine Festlegung auf die Autorität Einzelner im Zuge der Formulierung sowie dem Ausweis der Gültigkeit der Bedingungen, unter denen gültige spezielle Gerechtigkeitsprinzipien abgeleitet werden können. Auf der Ebene des überlappenden Konsenses könnte die sprachpragmatische Deutung sein: Gründe der Übereinstimmung sind zwar die gleichen, öffentlich bekundeten Gründe - in dem in Kap. II, Abschnitt 1.2 herausgestellten Sinne, dass sie die höherstufigen Gründe der Einsicht in die eigene epistemische Unzulänglichkeit sind und zugleich Gründe der Einsicht in die Unzulässigkeit, die eigenen Überzeugungen anderen aufzuzwingen. Sie müssen allerdings auch durch die jeweiligen Adressaten dieser Gründe übernommen werden, binden diese nur insoweit, wie sie von diesen übernommen werden.[312] Vergleicht man also Rawls' Theorie auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts oder des überlappenden Konsenses mit derjenigen von Scanlon und Habermas, so stehen sich die beiden Kontraktualisten für die deliberative Explizierung der Adressatenperspektive einerseits, und der Diskurstheoretiker für die deliberative Explizierung der Perspektive von Betroffenen andererseits, gegenüber. Beide Seiten können im Sinne einer sprachpragmatischen Deutung des Unterschieds zwischen monologischen und dialogischen Deliberationen verstanden werden,

---

[312] Das Vernünftige ist öffentlich, bindet aber in foro interno, wie sich Rawls ausdrückt. Rawls 1996a, 54.

sodass sich gegenüberstehen je verschiedene Arten von Überlegungen für je verschiedene Rollen oder Subjektpositionen.
Vergleicht man Rawls Theorie auf der Ebene des Urzustands mit derjenigen von Habermas, so stehen sich alternative Explizierungen von Deliberation – aus der gleichen Perspektive von Betroffenen bzw. Empfängern betrachtet - gegenüber. Bedenkt man aber die spezielle Rolle der Überlegungsprozesse von Parteien im Urzustand, nämlich die passive Rolle der Überprüfung, ob vorgeschlagene Gerechtigkeitsprinzipien angemessen die Mittel zur Realisierung von Lebensplänen bereitstellen, so ist nicht sinnvoll von einer deliberativen Gültigkeitskonstitution auf dieser Ebene zu sprechen. Im Urzustand, in dem sich Repräsentanten von Empfängern die jeweiligen Gründe ihrer Mandanten überlegen sollen, bedeutet es vielleicht eher im Sinne einer sprachpragmatischen Deutung: Es werden nur individuelle Interessen und Werte berücksichtigt, auch wenn diese in einer intersubjektiven Sprache als solche bestimmt werden. Unterstellt ist bei diesem Vergleich aber sowieso, dass man Habermas' Explizierung der Gültigkeit von Normen durch das Diskursprinzip und die dazugehörige Argumentationsregel mit der Rawlsschen Explizierung des Urzustands miteinander in Beziehung zu setzen hat. Dies ist irreführend, weil das allgemeine deliberative Prinzip bei Rawls in den *Bedingungen*, unter denen Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen sind, kontrolliert durch das Überlegungsgleichgewicht besteht. Diese Bedingungen sind es, die mit Habermas deliberativen Prinzipien >>U<< und >>D<< zu vergleichen sind.
Der Diskursethiker fokussiert demzufolge Betroffene als eine Subjektposition, die expliziert die Mitautorschaft der Personen in dieser Rolle für spezielle Prinzipien, während die beiden Kontraktualisten Adressaten betrachten, wenn man Rawls Theorie auf der Ebene des Überlegungsgleichgewichts und/oder des Stabilitätstests als deliberative Auslegung liest. Rekonstruiert wird also wesentlich die Perspektive der Betroffenen in Habermas Ansatz, die der Adressatin in Scanlons und Rawls Ansatz.
Der Unterschied im Fokus der relevanten Subjektposition, aus der heraus Gerechtigkeit deliberativ zu explizieren ist, drückt auch sich aus in charakteristischen Unterschieden in der Bestimmung von Gerechtigkeitsbeziehungen. Die Bezüge zu(m) anderen, um die es in Gerechtigkeit geht, werden zwar in allen betrachteten Ansätzen in Termini von Beziehungen (gemäß dem in Kap. I eingeführten Vokabular) gefasst. Allerdings entstehen bei den beiden besprochenen

Kontraktualisten Beziehungen aus Interaktionen: Aus dem Bewusstsein gerecht geregelter Interaktion, mithin Interaktionen der gegenseitigen Rücksicht, bilden sich Beziehungen des Respekts. Rawls und Scanlon begreifen Respekt höherstufig als auf das gemeinsame Band bezogen, das gestiftet ist durch gegenseitige Rücksichtnahme auf Willensinhalte, die in einem davon unabhängig sich vollziehenden Prozess bestimmt werden. Habermas hingegen fokussiert Beziehungen des Respekts direkt als Beziehungen, die sich bilden in der Gemeinsamkeit der Verständigung nicht nur über die Legitimität vorab bestimmter Willensinhalte, sondern über Willensinhalte überhaupt.

Sollte diese Analyse Sinn machen, so ist eine den Dissens zwischen den Positionen entschärfende Strategie, sie als sich ergänzende Konzeptionen der Deliberation zu beschreiben.[313] Dazu ist zu zeigen, dass sich die beiden Sichtweisen auf die Erzeugung der Gültigkeit von Gerechtigkeitsprinzipien in und durch Überlegungen, monologisch aus Sicht einer Adressatin von Gerechtigkeitsprinzipien und dialogisch aus Sicht einer Betroffenen von Gerechtigkeitsprinzipien, auch wirklich ergänzen.

Ein erster Versuch sieht die Ergänzung, wie gesagt, funktional auf Handlungsperspektiven bezogen: Je nach dem, in welcher Rolle sich eine Handelnde gerade die Frage nach der Gültigkeit von Prinzipien stellt, ist eher die Scanlonsche oder die Habermassche Explizierung anzuwenden. Betroffene sind als Subjekte beschrieben, die überlegen, was gut ist für sie, während Adressaten als Subjekte beschrieben sind, die überlegen, was zu tun ist, schon festgelegt darauf, was jeweils für sie gut ist. Diese Erklärung geht davon aus, dass beide Perspektiven, die der Betroffenen und die der Adressaten für eine vollständige Handlungsbeschreibung notwendig sind. Die Frage ist aber nicht, ob sie für eine vollständige Handlungsbeschreibung beide benötigt werden, die Frage ist, ob und wenn ja inwiefern Überlegungen aus beiden Perspektiven deliberativ zu konzipieren sind, was bei Scanlon und Habermas nicht der Fall ist. Ein zweiter Versuch wäre deshalb: Beide deliberative Explizierungen der Gültigkeit von Gerechtigkeitsprinzipien werden für eine vollständige deliberative Theorie gebraucht, d.h. dass eine nicht deliberative Explizierung der

---

[313] Im Sinne dieser Strategie sieht, so wie ich das verstehe, Forst beide Theorien, die monologische von Scanlon und die dialogische von Habermas als in seiner Theorie als aufgehoben an. Vgl. Forst 2007.

einen oder der anderen Perspektive des Überlegens zu internen normativen Schwierigkeiten und/oder Problemen der Kohärenz der Theorie führt. Zu zeigen ist, dass die verschiedenen Perspektiven, aus denen heraus der deliberative Kern der Theorie ausbuchstabiert wird, nicht in Konkurrenz zueinander stehen, mithin dass die Dissensauflösungsstrategie überhaupt Sinn macht. Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, eine Auffassung davon hinzuzuziehen, was eine vollständige deliberative Theorie ist, was sie im Ganzen kohärent macht. Und um dies – immer noch aus der Perspektive eines Vergleichs der drei hier thematischen Autoren zu vollziehen, ist die Perspektive der Begründung der Theorie zu thematisieren. Dies führt auf die oben als Drittes genannte Frage.

1.3.3 Varianten rekonstruktiver Theorien

Zu analysieren ist der Zusammenhang zwischen der jeweiligen Auffassung von Rekonstruktion in den Theorien von Rawls, Scanlon und Habermas und der jeweiligen Auswahl der Perspektive, aus der heraus die deliberative Gültigkeitskonzeption formuliert wird. Ziel ist, die Gründe dieser Auswahl herauszuarbeiten. Scanlons Theorie ist von allen drei hier berücksichtigten Theorien diejenige, die am wenigsten Binnengliederungen, die die einfachste Struktur aufweist, Habermas' und Rawls' Theorie hingegen, weisen beide eine komplexe Architektur auf.

Scanlons Version des Kontraktualismus ist, wie oben dargestellt, phänomenologisch in dem Sinne, dass die Sichtweise Handelnder auf ihr Handeln zu rekonstruieren ist. Es wird ein Theoriestandpunkt vom Standpunkt einer jeden auf ihr eigenes Handeln unterschieden. Der Ausweis der Festlegungen der Theorie auf persönliche und auf generische Gründe sowie auf eine bestimmte Konzeption von Gründen und Werten überhaupt bleibt unverbunden mit der Konzeption von Begründung, die im Moralprinzip eingesetzt wird. Damit ist Scanlons normativer Konstruktivismus m.E., wie oben ausgeführt, dem Einwand ausgesetzt, die eigenen Festlegungen nicht einzuholen. Für das Modell der Deliberation ist das, wie gezeigt, ein Problem, weil und insofern es begrenzt wird, und zwar so, dass die normative Dimension dieser Begrenzung ausgeblendet wird, was eine diskurspragmatisch-naturalistische Dissensbegrenzung darstellt. Darüber hinaus ist in der entsprechenden Literaturstudie gezeigt, dass die Konzeption von Deliberation als einem „Begründen gegenüber einem anderen" letztlich expliziert wird als ein „Begründen im Angesicht eines anderen". Dieser Zug hängt, so meine Diagnose, mit

der methodischen Vorgabe zusammen, die Sicht Handelnder theoretisch zu beschreiben. Aus der Perspektive der Dritten Person, mithin des Theoretikers, wird auf die Perspektive einer jeden *auf ihr eigenes Tun* geblickt: So ist nicht fokussiert, wie ein jeder sich in Beziehung zu anderen sieht, sondern wie ein jeder sich als einzelner Handelnder sieht, als Adressat von Erwartungen, Aufforderungen oder, genereller gesprochen, von Prinzipien, nicht als Betroffener unter anderen Betroffenen und auch nicht als ein Handelnder unter anderen Handelnden. Wie in der Studie zu Scanlon gezeigt, wird so die Perspektive der zweiten Person nicht sichtbar, so auch nicht Beziehungen zwischen Personen. Die Heraushebung der Perspektive des Adressaten von Gerechtigkeitsprinzipien im Zuge der Explikation der Konzeption von Deliberation ist, so weit meine Deutung stimmt, im methodischen Selbstverständnis implizit angelegt. Das heißt, die Rekonstruktion von Handlungen aus der Sicht derer, die sie vollziehen, bedingt den Adressatenfokus und damit die monologische Konzeption von Deliberation. Diese Konzeption ist allerdings auch gar nicht mit dem Ziel formuliert, die Perspektive von Betroffenen oder von Autoren von Gerechtigkeitsüberlegungen zu rekonstruieren. Die vorgebrachte Argumentation stützt die oben formulierte Ergänzungsthese in ihrer funktionalen sowie in ihrer erweiterten Variante. Die funktionale Ergänzungsthese besagt ja, die Sichtweise der Adressaten ausschließlich zu berücksichtigen verunmöglicht die Seite der Betroffenen von Handlungen sichtbar werden zu lassen, und insofern die Theorie von Scanlon nur Adressaten fokussiert, ist sie auf substanzielle Gründe angewiesen, die aus einem vorgefundenen Fundus an persönlichen Werten und anderen Gründen geschöpft sind. Die erweiterte Ergänzungsthese verlangt nicht nur, dass beide Perspektiven, die der Adressatin und die der Betroffenen, überhaupt berücksichtigt werden, sondern dass sie beide deliberativ ausbuchstabiert werden. Die Ausschließlichkeit, mit der Überlegungen von Adressaten in der Theorie von Scanlon fokussiert werden, wenn es um die deliberative Explizierung normativer Überlegungen geht, impliziert, wie das Argument geht, die Begrenzung dieser Überlegungen von außen, aus der Theorieperspektive statt aus der Perspektive der Betroffenen. So ist eine kohärente Ausführung des „Begründen *gegenüber* anderen“ nicht zu leisten, weil immer unterstellt werden können muss, welches die guten Gründe der anderen sind.

Nun ist aber die Theorie von Habermas hinzuzuziehen, um zu überprüfen, ob die Ergänzungsthese auch aus Sicht einer auf

Betroffene ausgerichteten Theorie sinnvoll erscheint. Für Habermas' methodisches Selbstverständnis der Rekonstruktion ist der Unterschied zwischen einem Theorie- oder Philosophenstandpunkt und dem Standpunkt eines jeden berücksichtigten Wesens, wie für Scanlon, zentral. Anders aber als Scanlon sieht Habermas es als Aufgabe des Philosophen oder der Philosophen an, in einem wissenschaftlichen Diskurs aus den Voraussetzungen von Kommunikation den moralischen Standpunkt zu rekonstruieren, von dem aus die moralische Bewertung von Regeln, Handlungen etc. zu erfolgen hat. Diese Rekonstruktion steht zwar unter Fallibilitätsvorbehalt, ist aber vom Standpunkt eines jeden (berücksichtigten Wesens), das moralische Urteile prüft, nicht zu hinterfragen: Jemand, der es im Prozess der moralischen Urteilsfindung hinterfragt, gilt als jemand, der den moralischen Diskurs verlässt; nur wenn es im wissenschaftlichen Prozess geschieht, stellt die Hinterfragung eine sinnvolle Option dar. Dabei sieht Habermas die Arbeitsteilung so, dass die Diskursvoraussetzungen bis hin zu einer Argumentationsregel durch die Theorie herausgearbeitet werden und die Diskursteilnehmer lediglich ihre im Lichte ihrer je eigenen Konzeptionen des Guten interpretierten und bewerteten Interessen herausbilden. Dies soll die Gefahr abwehren, dass mit subjektbezogenen oder kontextabhängigen Gründen die Diskursbedingungen verändert werden, und hängt mithin an der Konzeption des Guten als nicht voll diskursfähig. Dies ist selbst eine Setzung, die mit der Unterscheidung wissenschaftlich- oder theoretisch-philosophischer und praktischer Diskurse eine Begründungslast übernimmt, die im Deliberationsprozess einzuholen nicht möglich ist, da es diesen selbst reguliert.

Die eingesetzte Auffassung von Überlegung ist weiter als die von Scanlon: Betroffene sind als Wesen beschrieben, die ihre Überzeugungen zu ihren Leben sowie ihr Zusammenleben mit anderen auf der Basis gemeinsamer Werte voll zum Ausdruck bringen können, nicht sind Begrenzungen auf persönliche Gründe vorgegeben. In der dialogischen Konzeption ist zudem einbezogen die Dynamik der Veränderung solcher Überzeugungen im kommunikativen Austausch unter Betroffenen. Die Frage ist hier, ob und wenn ja inwiefern diese Festlegung auf die Perspektive der Betroffenen (bei der Explizierung der deliberativen Konzeption der Gültigkeit von Gerechtigkeitsprinzipien oder Normen) mit dem methodischen Selbstverständnis der Theorie zusammenhängt. Mir scheint, die Antwort ist nicht so eindeutig wie in der Theorie von Scanlon. Dass

die Perspektive von Theoretikern auf die Frage nach legitimen Regeln des Zusammenlebens eher Betroffene fokussiert als Adressaten, liegt in der Tradition des Gerechtigkeitsdenkens als auf Betroffene oder Empfänger ausgerichtetem Denken. Die Heraushebung von Betroffenen also scheint mir zwar nicht notwendig, aber doch eher nicht überraschend. Die Sicht von Theoretikern auf die kommunikative Textur gesellschaftlichen Zusammenlebens könnte auch mit einer monologisch eingeschränkten Konzeption des Überlegens von Betroffenen oder auch Adressaten einhergehen. Die Theorie von Habermas ist m.E. gerade darin eine besondere, dass sie kommunikative Prozesse als dynamische Prozesse der gemeinsamen Überzeugungsbildung versteht und so in ihrer direkt beziehungsstiftenden Rolle sichtbar macht. Nicht also implizit und auch nicht notwendig in den theoretischen Weichenstellungen ist die dialogische Konzeption der Deliberation unter Betroffenen bei Habermas in meiner Interpretation. Die Frage ist, ob die Perspektive der Adressaten von Gerechtigkeitsprinzipien, so wie bei Scanlon, sinnvollerweise als monologisch zu konzipieren wäre oder ob sie konsequenterweise dialogisch, wie die der Betroffenen bei Habermas, erfolgen müsste. Habermas selbst sieht es m.E. so: Fragt man sich als Adressatin, mithin als Handelnde, welche Normen gültig sind, so muss man, gegeben dass die Normen brüchig sind, in einen Dialog mit allen Betroffenen eintreten, in dem man sich selbst als eine Betroffene unter anderen Betroffenen auffasst. Unter funktionalen Gesichtspunkten ist diese Antwort unrealistisch zu nennen: Wenn sich eine Handelnde fragt, was sie tun soll, so ist typischerweise nicht zu warten, bis der dialogische Prozess der Betroffenen abgeschlossen ist. Hier müssen Hilfskonstruktionen die Theorie realistisch machen, die erklären, wie und unter welchen Umständen dialogische Prozesse auch als unabgeschlossene zu gebrauchen sind. Dies ist die spiegelbildliche Zuweisung an die Überlegungen „in foro interno“, die Scanlon dem Dialog zuweist: In der Diskurstheorie sind einsame Überlegungen manchmal hilfreich, um die Theorie an Anforderungen realer Handlungssituationen anzupassen, so wie in Scanlons Kontraktualismus manchmal Diskurse hilfreich sind, um die Theorie an Anforderungen realer Überlegungssituationen anzupassen.[314]

---

[314] In Abschnitt zwei dieses Kapitels wurde zitiert eine Äußerung Scanlons des Inhalts: Diskurse kann man zuweilen brauchen, um herauszufinden, was andere konkret zurückweisen würden, dieser Dialog ist aber nicht konstitutiv für die Richtigkeit der Überlegungen dessen, der sich fragt, was zu tun ist.

Meine Interpretation ist also, dass Habermas die funktionale Ergänzungsthese selbst vertritt: Eine vollständige Handlungserklärung muss auch die Perspektive der Adressatin beinhalten, und diese ist monologisch expliziert. Allerdings wird ihre Perspektive von ihm auch nicht deliberativ expliziert. Die Perspektive einer Handelnden auf ihr eigenes Handeln als eine Perspektive aus der ersten Person, die andere als Handlungsinteraktionsgegenüber betrachtet, ist zugunsten der Auflösung in der Rolle einer Betroffenen unter anderen transformiert. Gegen Habermas (in meiner Interpretation) scheint mir, dass die eigenständige Charakteristik der Adressatenperspektive in der monologischen Konzeption von Scanlon tatsächlich als sinnvolle Ergänzung zu betrachten ist. So wie Scanlons Auffassung von Betroffenen bzw. ihrer Überlegungen zu eingeschränkt ist, um sie als eigenständige Überlegungen gegebenenfalls auch gegen die Überlegungen von Adressaten geltend machen zu können, ist die Habermassche Auffassung von Adressaten bzw. ihrer Überlegungen zu eingeschränkt, um sie als eigenständige Überlegungen gegebenenfalls gegen die Überlegungen von Betroffenen geltend machen zu können. Die Frage, ob *beide Perspektiven* (die der Adressatin und die der Betroffenen) deliberativ zu explizieren sind und wenn ja, wie diese zusammenhängen, ist allerdings allein aus Sicht der Rekonstruktion der Perspektive Handelnder, wie bei Scanlon, oder allein aus Sicht der Rekonstruktion der kommunikativen Textur unter Betroffenen, wie bei Habermas, nicht zu behandeln. Betrachtet man das Modell des Überlegungsgleichgewichts oder des Stabilitätstests, so ist gegenüber Scanlons Theorie nichts gewonnen. Ein Versuch dieses Modell zu nutzen, um beide Subjektpositionen, anders als es bei Rawls explizit ist, deliberativ zu explizieren, setzt voraus, so etwas wie den Urzustand als Diskurs unter Betroffenen zu konzipieren. Dieses Modell ist m.E. nicht zielführend, weil die Vermittlung der beiden Subjektpositionen weiterhin als Aufgabe der Theorie betrachtet wird, mithin Vorgaben gemacht werden, wie die Beziehungen des Respekts zwischen Adressaten und Betroffenen sowie zwischen Adressaten untereinander und Betroffenen untereinander auszusehen haben.

Die Kontrastierung der drei betrachteten Theorien entlang des begrifflichen Unterschiedes „in foro interno“ und „öffentlich“ oder „monologisch“ und „dialogisch“ ist also einerseits irreführend, weil sie als Ausschließliche gesetzt zu einfach ist und so Möglichkeiten der gegenseitigen Ergänzung der Theorien vorschnell verschließt. Andererseits führt die eingesetzte Begrifflichkeit auf eine Differenz in

diskurspragmatischen Rollen von zusammenlebenden Subjekten. Die bei Rawls und Scanlon fokussierten Interaktionen, aus denen allererst Beziehungen der Reziprozität erwachsen, wenn diese geeignet mit den Überlegungen Handelnder verbunden werden, und die bei Habermas fokussierten Beziehungen der Reziprozität zwischen Betroffenen sind jeweils mit unterschiedlichen Konzeptionen von Deliberation verbunden. Zusammenfassend: In meiner Rekonstruktion ist der Dissens zwischen den jeweiligen Auffassungen von Deliberation von Rawls, Scanlon und Habermas verbunden mit einem Dissens darüber, welches die diskurspragmatische Rolle ist, die deliberativ zu explizieren ist, wessen Überlegungen als gültigkeitserzeugend gelten, insbesondere Betroffene und Adressaten. Im Folgenden wird, das zweite Kapitel zusammenführend, ein Spektrum an Theorien deliberativer Gerechtigkeit skizziert.

1.4 Ein Spektrum deliberativer Theorien der Gerechtigkeit

Rawls, Scanlon und Habermas interpretiere ich alle drei als Autoren, die sich zum Ziel gesetzt haben, Gerechtigkeit deliberativ zu explizieren, d.h. in meinem Vokabular die Gültigkeit von Gerechtigkeitsaussagen und Gerechtigkeitsprinzipien als im Vollzug von Überlegungen - gemeinsam oder im Angesichts von anderen - erzeugt auszulegen. Dabei aber die jeweilige Auffassung der Inverhältnissetzung des Guten und Gerechten sowie die jeweilige Auffassung von Deliberation verschieden sind. Die Begriffsunterscheidungen aus Kapitel I sowie die Analysen aus Kap. II einsetzend ist meine Diagnose kurz zusammengefasst die Folgende. Bei Rawls ist auf allen Ebenen der Theorie ein monologisches, Verständnis, dessen eingesetzt, was „gegenüber begründen“ bedeutet: Eine jede überlegt sich, ob sie der Überzeugung ist, dass die in der Theorie entwickelten und begründeten Prinzipien der Gerechtigkeit mit ihren eigenen wohlerwogenen Urteilen zusammenpasst im Überlegungsgleichgewicht sowie, im erweiterten Überlegungsgleichgewicht, ob sie auch mit Vorschlägen aus der Tradition verträglich sind, eine jede überlegt sich im Urzustand, ob die erwogenen Gerechtigkeitsprinzipien ihr je eigenes Gutes maximieren, eine jede überlegt selbst, ob sie die im Urzustand legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien als Leitfaden ihres Handelns akzeptieren muss. Rawls’ Begriff der Gerechtigkeit auf der Ebene der Bedingungen des Urzustands, mithin auf der Ebene der von ihm für notwendig gehaltenen Festlegungen zur Identifizierung und Begründung spezieller Prinzipien der Gerechtigkeit, sein Begriff des

Gerechten$_1$, ist als *diskurspragmatisch-normativer Adressaten-Betroffenen-Begriff der Gerechtigkeit* zu interpretieren, wobei die Adressatenperspektive deliberativ expliziert ist. Weiterhin ist in der Rawlsschen Theorie das Gute$_1$, also dasjenige Gute, das den Betroffenen eignet, denen gegenüber die Theorie und die Bedingungen des Urzustands zu begründen sind, epistemisch-normativ bestimmt. Das Gerechte$_2$ aber wird zu einem System von Beschränkungen transformiert, mithin zu einem epistemischen Empfänger-Begriff der Gerechtigkeit, um mit einem eingeschränkten epistemischen Begriff des Guten verbunden werden zu können: Auf der Ebene des Urzustands sind nur verallgemeinerte Mittel zur Erreichung rationaler Zwecke als dasjenige Gute, auf das im Gerechten Bezug genommen wird, zugelassen. Der auf der dritten Ebene der Theorie von Rawls, der des Stabilitätstests, verwendete Begriff des Guten ist epistemisch-normativ, wie der des Guten$_1$ auf Ebene des Überlegungsgleichgewichts, der der Gerechtigkeit aber ist ebenfalls ein monologisch explizierter diskurspragmatischer Adressaten-Betroffenen-Begriff der Gerechtigkeit.

Ebensolch ein monologisch explizierter diskurspragmatischer Adressaten-Betroffenen-Begriff der Gerechtigkeit ist in der Theorie von Scanlon als Begriff des Gerechten$_1$ eingesetzt, wobei auch hier die Adressatenperspektive deliberativ ausbuchstabiert ist. Als Begriff des Gerechten$_2$ fungiert ein Adressaten-Empfänger-Begriff des Gerechten, aufgrund der charakteristischen Einschränkungen der zugelassenen Überlegungen von Betroffenen auf generische und persönliche Gründe.

Einen dialogischen Begriff der Gerechtigkeit in Gestalt eines diskurspragmatisch-normativen Adressaten-Betroffenen-Begriffs ist in Habermas Theorie als Begriff des Gerechten$_1$ ausbuchstabiert, wobei die Perspektive der Betroffenen dialogisch expliziert ist. Als Begriff des Gerechten$_2$ ist ein diskurspragmatisch-normativen Befolger-Betroffenen-Begriff der Gerechtigkeit eingesetzt. Eine Übersicht ist in der folgenden Tabelle zu geben versucht.

Subjekt-position, die deliberativ expliziert ist	Deliberative Gerechtigkeit	Modell der Verschränkung des Guten und Gerechten
Adressatin	*Scanlon*: Substanzielle Gründe monologisch aufgefasst	*Scanlon*: offenes Komplementaritäts-modell

	Rawls 1: Bedingungen der Akzeptanz theoretisch legitimierter Gerechtigkeitsprinzipien *Rawls 2*: Verkörperung des Gerechten in den Bedingungen des Urzustands monologisch aufgefasst	*Rawls*: geschlossenes Komplementaritäts-modell
Betroffene	*Habermas:* Diskurs als Dialog unter Betroffenen, dialogisch aufgefasst	*Habermas*: Integrationsmodell

In meiner Interpretation ist in allen drei Theorien das deliberativ explizierte Gerechte charakteristischen Beschränkungen unterworfen, Beschränkungen, die epistemischen oder epistemisch-normativen Status haben und nicht ohne Schwierigkeiten mit deliberativer Gerechtigkeit zu vereinbaren sind. Man kann allgemein sagen: durch Entzug von Wissen (Rawls) oder durch Vorgabe dessen, was zu überlegen ist (Scanlon) oder dessen, wie zu überlegen ist (Habermas) soll sichergestellt werden der richtige Bezug auf das Gute. In allen drei Modellen geht eine epistemisch-normative oder epistemisch-ethisch-normative Bestimmung des Guten sowie der Inverhältnissetzung des Guten_2 und Gerechten_2 mit einer diskurspragmatisch-naturalistischen Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Guten_1 und dem Gerechten_1 einher. Die Art und Weise, wie in den jeweiligen Modellen das Gute im Gerechten berücksichtigt wird, unterscheidet das geschlossene Komplementaritätsmodell von Rawls, das offene Komplementaritätsmodell von Scanlon und das Integrationsmodell von Habermas. Der Dissens zwischen den Theorien über den entscheidenden Begriff der Gerechtigkeit, die Ausbuchstabierung des Begriffs der Deliberation sowie über das Modell des Guten und Gerechten ist selbst nicht etwas, das von den Theorien akzeptiert wird, zwar ist ein Spektrum an deliberativen Ausbuchstabierungen deliberativer Theorien zu verzeichnen, nicht aber gehört es zum Selbstverständnis der jeweiligen Theorien, dass sie im Plural auftreten. Die jeweils anderen Theorien werden zwar nicht geleugnet als familienähnliche Theorie, sie werden aber als falsch betrachtet. Es ist kein Thema der Gerechtigkeit, welches der richtige Gerechtigkeitsbegriff ist, mithin ist das Selbstverständnis, mit dem Theoriebildung betrieben wird, epistemisch durchsetzt. Der

epistemische Charakter einiger der Setzungen in den betrachteten deliberativen Theorien stellt ein theorieimmanentes Problem dar, er ist ein Bruch in der kohärent deliberativen Ausbuchstabierung der Gerechtigkeit.

Literatur

Ackerman, B. (1980): *Social Justice in the Liberal State*. New Haven.

Ackrill, J. L. (1995): "Aristotle on Eudaimonia (Orig. 1974)". In: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik (=Klassiker Auslegen, Bd. 2)*, O. Höffe (Hg.), Berlin**:** 39-62.

Alexy, R. (1997): "Theorie der Grundfreiheiten". In: *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch (Hg.), Frankfurt a. M.

Apel, K.-O. (1973): *Transformation der Philosophie: Zwei Bände. Band I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Band II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a. M.

Aristoteles (1969): *Nikomachische Ethik, Übers. von Franz Dirlmeier*. Stuttgart.

Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik, Übers. von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien*. Hamburg.

Aristoteles (2001): *Nikomachische Ethik. Übers. von Olaf Gigon*. Düsseldorf.

Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik, Übers. und hrsg. von Ursula Wolf*. Reinbek b. Hamburg.

Arrow, K. (1973): “Some ordinalist-utilitarian notes on Rawls´s theory of justice”. In: *Journal of Philosophy* **70**(9): 251.

Austin, J. L. (1962): *How to do Things with Words*. Oxford.

Barry, B. (1996): *Justice as Impartiality*. Oxford.

Bayertz, K. (2003): *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin.

Baynes, K. (1992): *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany.

Benhabib, S. (1992): *Kritik, Norm und Utopie*. Frankfurt a. M.

Bien, G. (1995): "Gerechtigkeit bei Aristoteles". In: *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, O. Höffe (Hg.), Berlin.

Boorse, C. (1975): “On the Distinction between Disease and Illness”. In: *Philosophy & Public Affairs* **5**: 49-68.

Boorse, C. (1976): “Wright on functions”. In: *The Philosophical Review, LXXXV, 1*: 70 - 86.

Boorse, C. (1981): "On the Distinction between Disease and Illness". In: *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, A. L. Caplan, T. Engelhardt und J. J. McCartney (Hg.), Reading, Mass.**:** 545-560.

Boorse, C. (1997): "A Rebuttal on Health". In: *What Is Disease?*, J. M. Humber und R. F. Almeder (Hg.), Totowa, New Jersey**:** 3-134.

Brandom, R. (1994): *Making it Explicit*. Cambridge, Mass. / London.

Brumlik, M. und H. Brunkhorst (Hg.) (1993): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.

Canterbury, A. v. (2002): "Von der Wahrheit". In: *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, C. Horn und N. Scarano (Hg.), Frankfurt.

Cavell, S. (1988): *In Quest of the Ordinary. Lines of Skeptiism AND Romanticism*. Chicago.

Cavell, S. (2002): "Must We Mean What We Say. (Org. 1969) Updated Edition". In: *Must We Mean What We Say*, S. Cavell (Hg.), Cambridge**:** 1-43.

Cohen, G. A. (2008): *Rescuing Justice & Equality*. Cambridge.

Daniels, N. (2003): "Reflective Equilibrium". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy (2003 Edition)*, E. N. Zalta (Hg.).

DelVecchio, G. (1950): *Die Gerechtigkeit*. Basel.

Derrida, J. (1994): *Force de Loi. Le fondement mystique de l´autorité*. Paris.

Dworkin, R. (1990): *Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City.

Ebert, T. (1977): “Zweck und Mittel. Zur Klärung einiger Grundbegriffe der Handlungstheorie”. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* **2**: 21-39.

Forst, R. (1994a): "Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte". In: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, A. Honneth (Hg.), Frankfurt a. M. / New York.

Forst, R. (1994b): *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.

Forst, R. (1999): "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls´ Politischer Liberalismus und Habermas´ Diskurstheorie in der Diskussion". In: *Das Recht der Republik*, H. Brunkhorst und P. Niesen (Hg.), Frankfurt a. M.

Forst, R. (2001): "Ethik und Moral". In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, L. Wingert (Hg.), Frankfurt a. M.

Forst, R. (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt.

Frankena, W. K. (1994): *Analytische Ethik (Engl. Orig. 1963)*. München.

Frankfurt, H. G. (1988): *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge.

Gauthier, D. (2003): “Are We Moral Debtors?”. In: *Philosophy and Phenomenological Reseach* **LXVI**(1): 162-168.

Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung*. Frankfurt/M.

Gibbard, A. (2003): “Reasons to Reject Allowing”. In: *Philosophy and Phenomenological Reseach* **LXVI**(1): 169-175.

Goodman, N. (1988): *Tatsache, Fiktion, Voraussage. (Orig. 1955)*. Frankfurt a. M.

Gosepath, S. (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. M.

Gottschalk-Mazouz, N. (2000): *Diskursethik. Theorien - Entwicklungen - Perspektiven*. Berlin.

Gottschalk-Mazouz, N. (2002): “Diskursethische Varianten”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* **50**(1): 87-105.

Griffin, J. (1986): *Well-Being*. Oxford.

Günther, K. (1988): *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1973): "Wahrheitstheorien". In: *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, H. Fahrenbach (Hg.), Pfullingen**:** 211-265.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1983a): "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm". In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.**:** 53-125.

Habermas, J. (1983b): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1983c): "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln". In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.**:** 127-206.

Habermas, J. (1991a): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1991b): "Erläuterungen zur Diskursethik". In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1991c): "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?". In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1991d): "Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft". In: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.**:** 100-118.

Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1996a): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1996b): "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt des Sollens". In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.**:** 11-64.

Habermas, J. (1996c): "›Vernünftig‹ versus ›Wahr‹ oder die Moral der Weltbilder". In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1996d): "Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. (Orig. 1995)". In: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1999a): "Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen". In: *Wahrheit und Rechtfertigung*, J. Habermas (Hg.), Frankfurt a. M.**:** 271-318.

Habermas, J. (1999b): *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M.

Habermas, J. (2000): “Werte und Normen”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* **48**(4): 547-564.

Habermas, J. (2001a): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.

Habermas, J. (2001b): "Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus". In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, L. Wingert (Hg.), Frankfurt a. M.

Habermas, J. (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt.

Hare, R. M. (1973): “Rawls' Theory of Justice”. In: *Philosophical Quarterly* **23**: 144-55.

Hart, H. L. (1961): *The Concept of Law*. Oxford.

Hart, H. L. (1975): "Rawls on Liberty and its Priority". In: *Reading Rawls*, N. Daniels (Hg.), N. Y.**:** 230.

Hartmann, D. und P. Janich (1996): "Methodischer Kulturalismus". In: *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M.

Heidegger, M. (1957): "Der Satz vom Grund -Vorlesung gehalten im WS 1955/1956 in Freiburg". In: *Der Satz vom Grund*, M. Heidegger (Hg.), Pfullingen.

Hinsch, W. (2002): *Gerechtfertigte Ungleichheiten- Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Berlin, New York.

Höffe, O. (2001): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München.

Honneth, A. (Hg.) (1993): *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M. / New York.

Honneth, A. (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am M.

Honneth, A. (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart.

Honneth, A. (2003a): "Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von "Anerkennung"". In: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, A. Honneth (Hg.), Frankfurt a. M.**:** 10-27.

Honneth, A. (2003b): "Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers". In: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, A. Honneth (Hg.), Frankfurt a. M.**:** 49-70.

Hubig, C. (1996): "Konsens- oder Dissensethik. Von der Diskursethik zum Dissensmanagement". In: *Dissens und Freiheit. Colloquium Politische Philosophie. (Leipziger Schriften zur Philosophie, Band 5)*, A. Luckner (Hg.), Leipzig**:** 179-196.

Hubig, C. (2002): *Mittel (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe)*. Bielefeld.

Hume, D. (1984): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (Orig. 1777: An Enquiry concerning the Principles of Morals): Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Streminger*. Stuttgart.

Hume, D. (1995): *An Enquiry concerning the Principles of Morals (orig. 1777)*. La Salle, Illinois.

Janich, P. (2000): "Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaft als philosophisches Programm?". In: *Naturalismus*, G. Keil und H. Schnädelbach (Hg.), Frankfurt a. M.**:** 289-309.

Kant, I. (1968a): "Die Metaphysik der Sitten". In: *Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin.

Kant, I. (1968b): "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: *Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin.

Kant, I. (1974): *Kritik der praktischen Vernunft (=Werkausgabe Band VII, Hg. von W. Weischedel)*. Frankfurt a. M.

Keil, G. (2000): "Naturalismus und Intentionalität". In: *Naturalismus*, G. Keil und H. Schnädelbach (Hg.), Frankfurt a. M.

Keil, G. und H. Schnädelbach (Hg.) (2000a): *Naturalismus*. Frankfurt a. M.

Keil, G. und H. Schnädelbach (2000b): "Naturalismus. Eine Einführung". In: *Naturalismus*, Frankfurt a. M.

Kelsen, H. (2000): *Was ist Gerechtigkeit? (Org. 1953)*. Stuttgart.

Kersting, W. (1997): *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Frankfurt a. M.

Kettner, M. (1995): "Habermas über die Einheit der Praktischen Vernunft. Eine Kritik". In: *Pragmatische Rationalität*, A. Wüstehube (Hg.), Würzburg.

Korsgaard, C. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge.

Krebs, A. (2002): *Arbeit und Liebe - Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.

Krings, H. (1980): *System und Freiheit: Gesammelte Aufsätze*. Freiburg i. Br. / München.

Kutschera, F. v. (1999): *Grundlagen der Ethik*. Berlin, New York.

Larmore, C. (1987): *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge / New York.

Larmore, C. (1994): "Politischer Liberalismus. (Orig. 1990)". In: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, A. Honneth (Hg.), Frankfurt a. M. / New York.

Larmore, C. (1997): “Denken und Handeln”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* **45**(2): 183-186.

Lévinas, E. (1987): *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br.

Marneffe, P. d. (1997): "Rawls´ Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs". In: *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch (Hg.), Frankfurt a. M.

McCarthy, T. (1989): *Kritik der Verständigungsverhältnisse: Zur Theorie von Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.

McDowell, J. (1998a): "Two Sorts of Naturalism (Orig. 1995)". In: *Mind, Value and Reality*, J. McDowell (Hg.), Cambridge**:** 167f.

McDowell, J. (1998b): "Values and Secondary Qualities (Orig. 1985)". In: *Mind, Value and Reality*, J. McDowell (Hg.), Cambridge**:** 131f.

Mead, G. H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft: aus der Sicht des Sozialbehaviourismus: Mit einer Einleitung versehen von Charles S. Morris*. Frankfurt a. M.

Mill, J. S. (1985): "Utilitarianism". In: *On Liberty and other Essays*, J. Gray (Hg.), Oxford.

Miller, D. (1999): *Principles of Social Justice*. Cambridge.

Mittelstraß, J. (Hg.) (1984): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*.

Nagel, T. (1986): *The view from nowhere*. Oxford.

Nagel, T. (1991): *Equality and Partiality*. New York.

Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York.

Nussbaum, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge.

Nussbaum, M. C. (1993): "Non-Relative Virtue: An Aristotelian Approach". In: *The Quality of Life*, M. Nussbaum und A. Sen (Hg.), Oxford**:** 1-6.

O´Neill, O. (2004): "Constructivism vs. Contractualism". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford.

Ott, K. (1997): *Ipso facto. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt a. M.

Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford.

Parfit, D. (2004): "Justifiability to Each Person". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford**:** 67-89.

Platon (1991): *Politeia: Griechisch und Deutsch nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemiehl und anderen: Herausgegeben von Karlheinz Hülser*. Frankfurt a. M.

Pogge, T. (1997): “Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?”. In: *The Southern Journal of Philosophy* **36**(Supplement).

Pogge, T. (2001): "What We Can Reasonably Reject". In: *Philosophical Issues 11: Social, Political and Legal Philosophy*, E. Sosa und E. Villanueva (Hg.), Oxford.

Putnam, H. (2001): "Werte und Normen". In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, L. Wingert und K. Günther (Hg.), Frankfurt a. M.

Putnam, H. (2004): *Ethics without Ontology*. Cambridge.

Quine, W. V. O. (1969): "Epistemology Naturalized". In: *Ontological Relativity and Other Essays*, N. Y.

Quine, W. V. O. (1992): “Structure and Nature”. In: *Journal of Philosophy* **89**: 5-9.

Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.

Rawls, J. (1974): "Reply to Alexander and Musgrave". In: *Collected Papers*, S. Freeman (Hg.), Cambridge, Mass.**:** 232-253.

Rawls, J. (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit: Übersetzt von Hermann Vetter*. Frankfurt a. M.

Rawls, J. (1980a): “Kantian Constructivism in Moral Theory”. In: *The Journal of Philosophy* **77**(9): 515-572.

Rawls, J. (1980b): "Kantian Constructivism in Moral Theory". In: *Collected Papers*, S. Freeman (Hg.), Cambridge, Mass.**:** 303-358.

Rawls, J. (1982): "Social Unity and Primary Goods". In: *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen und B. Williams (Hg.), Cambridge**:** 159-186.

Rawls, J. (1983a): "The Basic Liberties and Their Priority". In: *The Tanner Lectures on Human Values 1982*, M. M. Sterlin (Hg.), Salt Lake City / Cambridge.

Rawls, J. (1983b): "Social Unity and Primary Goods". In: *Collected Papers*, S. Freeman (Hg.), Cambridge, Mass.**:** 359-387.

Rawls, J. (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989: Herausgegeben von Wilfried Hinsch*. Frankfurt a. M.

Rawls, J. (1993): "The Law of Peoples". In: *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, S. Shute und S. Hurley (Hg.), New York**:** 41-82.

Rawls, J. (1995): “Reply to Habermas”. In: *The Journal of Philosophy* **92**(3): 132-180.

Rawls, J. (1996a): *Political Liberalism. Paperback Edition (Orig. 1993)*. New York.

Rawls, J. (1996b): "Reply to Habermas. (Orig. 1995)". In: *Political Liberalism. Paperback Edition*, J. Rawls (Hg.), New York.

Rawls, J. (1999a): *Collected Papers*. Cambridge, Mass. / London.

Rawls, J. (1999b): "The Idea of Public Reason Revisited". In: *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. / London.

Rawls, J. (1999c): "Social Unity and Primary Goods. (Orig. 1982)". In: *John Rawls - Collected Papers*, S. Freeman (Hg.), Cambridge, Mass. / London**:** 359-387.

Rawls, J. (1999d): *A Theory of Justice. Revised Edition (der Erstausgabe von 1971)*. Oxford.

Rawls, J. (2001): *Justice as Fairness. A Restatement. Edited by Erin Kelly*. Cambridge, Mass.

Rawls, J. (2002): *Das Recht der Völker: Enthalt: Nochmals: Die Idee Der Offentlichen Vernunft. Übersetzt von Wilfried Hinsch*. Berlin.

Rawls, J. (2003): *Politischer Liberalismus: Übersetzt von Wilfried Hinsch*. Frankfurt a. M.

Rawls, J. (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf. Übersetzt von Joachim Schulte*. Frankfurt.

Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford.

Raz, J. (2004): "Numbers, With and Without Contractualism". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford**:** 46-66.

Ricœur, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris.

Rorty, R. (1981): *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M.

Rorty, R. (1991): "Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language (orig. 1989)". In: *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2*, R. Rorty (Hg.), Cambridge**:** 50-65.

Sandel, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge.

Scanlon, T. (1975): “Preference and Urgency”. In: *The Journal of Philosophy* **72**(19): 655-669.

Scanlon, T. (1982): "Contractualism and Utilitarianism". In: *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen und B. Williams (Hg.), Cambridge.

Scanlon, T. (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. / London.

Scanlon, T. (2002a): “Reasons, Responsability and Reliance: Replies to Wallace, Dworkin and Deight”. In: *Ethics* **112**: 507-528.

Scanlon, T. (2002b): “Replies”. In: *Social Theory and Practice* **28**: 337-358.

Scanlon, T. (2003a): *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge.

Scanlon, T. (2003b): “Précis of What We Owe to Each Other”. In: *Philosophy and Phenomenological Reseach* **LXVI**(1): 159-161.

Scanlon, T. (2003c): "Rawls on Justification". In: *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (Hg.), Cambridge**:** 139-167.

Scanlon, T. (2003d): “Reply to Gauthier and Gibbard”. In: *Philosophy and Phenomenological Reseach* **LXVI**(1): 176-189.

Scanlon, T. (2004): "Replies". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford**:** 123-138.

Searle, J. R. (2001): *Rationality in Action*. Cambridge.

Seel, M. (1993): "Das Gute und das Richtige". In: *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, C. Menke und M. Seel (Hg.), Frankfurt a. M.

Seel, M. (1995): *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a. M.

Sellars, W. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind. Hrsg. und kommentiert von R. Brandom, mit einer Einleitung von R. Rorty*. Cambridge, Mass.

Sen, A. (1992): *Inequality Reexamined*. Oxford.

Sen, A. (1997): "Equality of What. (Orig. 1982)". In: *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Mass.

Shklar, J. (1989): "The Liberalism of Fear". In: *Liberalism and the Moral Life*, N. Rosenblum (Hg.), Cambridge.

Siep, L. (2002): “Moral und Gattungsethik”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*(1): 111-120.

Stratton-Lake, P. (Hg.) (2004): *On "What we owe to each other"*. Oxford.

Strawson, P. F. (2001): *Skeptizismus und Naturalismus (orig. 1985)*. Berlin/Wien.

Taylor, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge.

Taylor, C. (1992): "Was ist menschliches Handeln?". In: *Negative Freiheit*, Frankfurt a. M.**:** 9-51.

Taylor, C. (1995): "A most pecular institution". In: *World, mind, and ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham und R. Harrison (Hg.), Cambridge.

Timmons, M. (2004): "The Limits of Moral Contractualism". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford**:** 90-122.

Tomasello, M. (2002): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens: zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main.

Tugendhat, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.

Waal, F. d. (2008): *Primaten udn Philosophen: Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. München.

Wallace, J. R. (2002): “Scanlon´s Contractualism”. In: *Ethics* **112**: 429-470.

Williams, B. (1978): *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik (Orig. 1972)*. Stuttgart.

Williams, B. (1981a): "Internal and external reasons". In: *Moral Luck*, Cambridge**:** 101-113.

Williams, B. (1981b): *Moral Luck*. Cambridge.

Williams, B. (1993): *Ethics and the Limits of Philosophy*. London.

Williams, B. (1995): "Internal reasons and the obscurity of blame (Orig. 1989)". In: *Making sense of humanity*, Cambridge**:** 35-45.

Wingert, L. (1993): *Gemeinsinn und Moral: Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*. Frankfurt a. M.

Wolf, U. (1990): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.

Wolf, U. (1997): "Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft". In: *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch (Hg.), Frankfurt a. M.

Wolf, U. (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek.

Wolf, U. (2002): *Aristoteles´ >Nikomachische Ethik<*. Darmstadt.

Wolff, J. (2004): "Scanlon on Well-Being". In: *On "What we owe to each other"*, P. Stratton-Lake (Hg.), Oxford**:** 32-45.

Young, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton.