

Warum hinter Rawls' Schleier des  
Nichtwissens kein verbindlicher Vertrag  
zustande kommt

Zur Alternativlosigkeit eines  
handlungstheoretisch fundierten  
Kontraktualismus

Dem Philosophischen Seminar der  
Universität Hamburg  
zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Dr. phil.

eingereichte Dissertation

von  
Herrn Jörg Alexander Winter

Vorsitz der Prüfungskommission: Prof. Dr. Stephan Schmid

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf W. Puster

Zweitgutachter: PD Dr. Martin Hoffmann

Datum der Disputation: 03.12.2018

Für Renild

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Zur Ausgangslage</b>	<b>1</b>
1.1	Einleitung . . . . .	1
1.2	Der systematische Rahmen . . . . .	3
<b>2</b>	<b>Gesellschaftsverträge</b>	<b>11</b>
2.1	Verträge: Eine begriffliche Abgrenzung . . . . .	13
2.2	Herrschaft durch Zustimmung . . . . .	22
2.2.1	Der Hobbessche Gesellschaftsvertrag . . . . .	23
2.2.2	Der Lockesche Gesellschaftsvertrag . . . . .	40
2.2.3	Humes versteckter Kontraktualismus . . . . .	56
2.2.4	Verträge, die keine sind . . . . .	60
2.3	Fazit . . . . .	66
<b>3</b>	<b>Der Urzustand</b>	<b>69</b>
3.1	Über den Ursprung der Gerechtigkeitsprinzipien . . . . .	72
3.2	Zustimmen als Handlung . . . . .	73
3.2.1	Volenti non fit iniuria . . . . .	74
3.2.2	Epistemische und pragmatische Akzeptanz . . . . .	76
3.2.3	Doxastischer Voluntarismus & epistemische Pflichten . . . . .	77
3.2.4	Die verschleierte Handlung . . . . .	81
3.2.5	Zwang und Sich-gezwungen-Sehen . . . . .	83
3.2.6	Gleichheit der Vertragsparteien . . . . .	92
3.3	Wünschen und Wollen . . . . .	94
3.4	Mittel . . . . .	104
3.4.1	Die Wahl der Mittel im Urzustand . . . . .	109
3.4.2	Die Knappheit der Mittel im Urzustand . . . . .	113

3.4.3	Identität zwischen den Welten und die Wahl der Mittel . . . . .	118
3.4.4	Warum sich verpflichten? . . . . .	125
<b>4</b>	<b>Einstellung und Eigentum</b>	<b>133</b>
4.1	Eigentum und historische Gerechtigkeitskonzeptionen . . . . .	135
4.1.1	Schenken und Tauschen . . . . .	137
4.1.2	Strukturelle Verteilung . . . . .	140
4.1.3	Aneignung, Besitz und Eigentum . . . . .	143
4.2	Kritik der Grundgüter . . . . .	153
4.2.1	Die Rolle der Grundgüter . . . . .	153
4.2.2	Das Problem . . . . .	155
4.2.3	Tulpen, iPhones & Sklaverei . . . . .	157
4.2.4	Fazit . . . . .	170
<b>5</b>	<b>Schluss</b>	<b>171</b>
5.1	Von Hobbes über Locke zu Hume . . . . .	171
5.2	Rawls' Vertragstheorie . . . . .	174
5.3	Historische Gerechtigkeitsgrundsätze . . . . .	176
5.4	Ausblick . . . . .	177

# Vorwort

Wenn man ein Vorwort schreibt, liegt in der Regel schon ein fertiger Text vor. Davon, wie rau und unvollkommen vieles war, vom Scheitern und Neubeginnen, ist im Idealfall nichts mehr zu sehen. Ein harmonisches Ganzes steht an der Stelle, die über Jahre von Bauschutt bedeckt war. Das fertige Werk verstellt so den Blick auf die Arbeit, auf die mühevollen Stunden und den Zweifel, die es begleitet haben. Vielleicht gilt das für Dissertationen mehr noch als für andere Veröffentlichungen. Und so wenig wie jemand ein Haus alleine baut, so wenig konnte diese Arbeit ohne die wohlmeinenden Worte, konstruktive Kritik und freundliche Führung meines Umfelds entstehen.

Mit großer Freude blicke ich daher zurück auf die traumhafte Betreuungssituation, die ich genießen durfte. Prof. Dr. Rolf W. Puster und Dr. Michael Oliva Córdoba ist es zu verdanken, dass ich mit Glück einen Forschungsbeitrag geleistet, mit Sicherheit aber viel gelernt habe. Dr. Sonja Schierbaum stand mir in philosophiegeschichtlichen Fragen zur Seite und Benjamin Buchthal hat dazu beigetragen, dass auch bei einer besonderen Gewichtung der handlungstheoretischen und begrifflichen Fragen der konventionelle Blick auf die Debatten der politischen Philosophie nicht verlorengegangen ist. Sebastian Grell war so freundlich, auch kurzfristig das Manuskript auf seine Lesbarkeit hin zu überprüfen und mich mit einer gefälligen englischen Zusammenfassung zu unterstützen.

Ein besonderer Dank gebührt meiner Frau, die zu heiraten auch während des Schreibens noch genügend Zeit war. Sie stand mir nicht nur mit nützlichen Korrekturen zur Seite, sondern sorgte auch dafür, dass ich mein Ziel nicht aus den Augen verloren habe.

# Kapitel 1

## Zur Ausgangslage

### 1.1 Einleitung

Arbeiten der Politischen Philosophie werden der Praktischen Philosophie zugeordnet. Ihr Gegenstand ist das menschlichen *Handeln*. Die Rechtfertigung politischer Machtausübung, die Strukturierung der Gesellschaft, der Einfluss auf das Leben der Bürger – all dies sind höchst praktische Angelegenheiten. Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, dass die Politische Philosophie bisweilen als verlängerter Arm der Ethik begriffen wurde.

Anders als die Politische Philosophie wird die *Handlungstheorie* der theoretischen Philosophie zugeordnet. Hier untersuchen wir, was Handlungen sind, wie sie mit der kausalen Welt wechselwirken, wann eine Handlungserklärung glückt und welche begrifflichen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um von Akteuren zu sprechen. Selten wird ein Standpunkt eingenommen, von dem aus beide Disziplinen gleichberechtigt über die Möglichkeiten und Grenzen bei der Rechtfertigung staatlicher Macht zu Worte kommen. Dabei werden im gesellschaftlichen Kontext dieselben Fragen relevant wie auf zwischenmenschlicher Ebene. Die Frage „Was soll ich tun?“ erscheint im größeren Zusammenhang ohne Weiteres durch die Frage „Was soll der Staat tun?“ substituierbar.

Diese etwas einfache Ansicht wird durch utilitaristische Ethiken noch bestärkt. Die simple Konzeption des Nutzens, die die Subjektivität der Akteure nur unzureichend einfängt, lädt geradezu dazu ein, Politische Philosophie als *economy of scale* zu betrachten, in der ethische Fragestellungen mit besonderer Effizienz gemeistert werden können. Anstatt eine einzelne Handlung moralisch

zu qualifizieren, so scheint es, ist es durch politischen Zwang möglich, gleich Millionen von Handlungen auf ihre moralische Tauglichkeit hin zu optimieren.

So verlockend diese Vorstellung auf den ersten Blick auch ist, krankt sie doch an mehr als einer Stelle. Ihr unterliegt beispielsweise ein Kompositionsfehlschluss: Was für eine einzelne Handlung gut ist, muss deshalb nicht für eine Summe von Handlungen gut sein. Zudem ist das, was in der Summe erstrebenswert erscheint, nicht notwendigerweise auf individueller Ebene erstrebenswert. Zwar sind viele  $H_2O$  Moleküle nass, aber nicht jedes einzelne. Der Utilitarismus fordert gerade in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen Ergebnisse, die den einzelnen Individuen unplausibel erscheinen.

Mit dem Wiedererstarken der kontraktualistischen Idee in der Politischen Philosophie scheint ein Ausweg aus diesem Dilemma möglich. Insbesondere Rawls' Theorie der Gerechtigkeit stellt für diesen Versuch eine Zäsur dar. Tatsächlich ist das Gerechtigkeitsideal, das Rawls formuliert, besser mit unseren moralischen Intuitionen vereinbar als die potentiellen Schrecken des Utilitarismus. Die kontraktualistische Grundlage erklärt scheinbar, wie durch das Handeln von Akteuren Fragen der sozialen Gerechtigkeit beantwortet werden können. Die Übergänge von praktischer und theoretischer Philosophie geschehen hier vielerorts *en passant*, ohne systematische Überprüfung ihrer Validität.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an. Ihre zentrale These ist, dass Rawls' Kontraktualismus handlungstheoretisch defizitär ist. Dieses Defizit soll herausgearbeitet werden. Jedes Handeln ist aus begrifflichen Gründen unauflösbar mit den Einstellungen der Akteure verbunden. Wenn wir eine Handlung erklären wollen, müssen wir Rekurs auf diese Einstellungen nehmen. Für einen plausiblen Kontraktualismus müssen daher auch die Einstellungen der Vertragspartner verständlich gemacht werden können. Um das zu erreichen, werden in erster Linie begriffliche Argumente genutzt. Das Ziel der Arbeit besteht nicht darin, einen normativen Gegenentwurf zu schaffen, sondern das Bewusstsein für die Grenzen der praktischen Philosophie zu schärfen.

Zunächst erfolgt eine knappe Darstellung bekannter Rawls-Kritiken. Dabei wird ersichtlich, dass eine dediziert handlungstheoretische Kritik bisher nicht vorgebracht wurde. Das ist umso überraschender, als wir sehen werden, dass Teile der bekannten Kritiken sich auf diesen Nenner bringen lassen. An vielen

Stellen fehlt das Bewusstsein für die Subjektivität und Intentionalität der Akteure (Kapitel 1). Dass dieses wesentlich für ein rechtes Verständnis kontraktualistischer Rechtfertigung ist, wird in späteren Kapiteln herausgearbeitet. Bei den klassischen Kontraktualisten Hobbes und Locke – aber auch bei Hume – gelingt die Berücksichtigung der Vertragsparteien als Akteure besser als bei Rawls. Ihre staatstheoretischen Überlegungen sind deshalb einer detaillierten Kritik des Rawlsschen Vertrags vorangestellt (Kapitel 2). Es folgt eine handlungstheoretische Analyse des Rawlsschen Urzustandes (Kapitel 3). In diesem zentralen Kapitel findet der größere Teil der handlungstheoretischen und begrifflichen Arbeit statt. Wir diskutieren die Einigung im Urzustand und die damit verbundene Wahl der Mittel. Der für eine akteurszentrierte Darstellung wesentliche Unterschied zwischen *Wünschen* und *Wollen* wird herausgearbeitet und auf den Urzustand übertragen. Ferner finden Einsichten aus der Diskussion über die Identität zwischen möglichen Welten hier ihre Anwendung. Ein besonderes Augenmerk gilt auch der theoretischen Möglichkeit, den Vertragsabschluss unter Berücksichtigung der Intentionalität der Akteure nachvollziehbar zu machen.

In Kapitel 4 betrachten wir eine konkurrierende Gerechtigkeitskonzeption. Robert Nozick fängt mit seinen historischen Gerechtigkeitsgrundsätzen viele überzeugende Aspekte ein, greift aber in handlungstheoretischer Hinsicht ebenfalls zu kurz. Dieses Versäumnis lässt sich bis Locke zurückverfolgen, dessen Eigentumstheorie Nozick als Basis für seine eigene Position verwendet. Ich unternehme den Versuch, beide Positionen – Nozicks bzgl. der Historizität, Lockes bzgl. des Eigentums – handlungstheoretisch zu korrigieren. Auf diese Weise wird die Basis geschaffen, auch Rawls Grundgüter einer kritischen Diskussion zu unterziehen. Abschließend wird im fünften Kapitel ein Überblick über die Stärken und Schwächen der behandelten Positionen gegeben.

## 1.2 Der systematische Rahmen

Die Forschungsliteratur zu John Rawls' *A Theory of Justice*<sup>1</sup> (1971) (Rawls 2009) kann mit Recht als unüberschaubar bezeichnet werden. Heute, über 40 Jahre nach dem ersten Erscheinen, ist die Publikationsflut ungebrochen. Zwar

---

<sup>1</sup>Im Folgenden *TJ*

gibt es einen Wandel in der Rezeption, aber nach wie vor schillern in der Betrachtung die gleichen Aspekte wie zum Zeitpunkt der Veröffentlichung. Eine vollständige Zusammenfassung der Forschungslage ist daher weder sinnvoll noch möglich. Für eine umfangreiche Darstellung von Leben und Werk sowie deren Rezeption verweise ich auf Samuel Freemans Monographie *Rawls* (Freeman 2007).

Eine chronologische Darstellung der Forschung hat den Vorzug, die Entwicklung der Gedanken nachzuzeichnen. Im günstigsten Fall wird sichtbar, wann welcher Aspekt für oder wider die Rawlssche Konzeption in Stellung gebracht wurde, wer wen beeinflusst hat und welche Motive wann aufhören zu klingen. Aus historisch-genetischer Sicht ist dieses Unterfangen sicherlich aufschlussreich, jedoch besteht die Gefahr, dass gleichzeitig der Blick auf das Wesentliche verstellt wird. Die Debatte, die durch *TJ* angestoßen wurde, ist sehr verzweigt, und welche Facette in der Zukunft beleuchtet wird, ist nicht abzusehen.

Trotzdem lässt sich hinsichtlich der Entwicklungsdynamik eines festhalten: Es hat ganz offenbar einen Fortschritt gegeben, der durch die zeitliche Folge und gegenseitig abhängige Entwicklung der Gedanken bedingt ist. So wurde die Frage, ob wir hinter dem Schleier des Nichtwissens das Maximin-Prinzip oder die Durchschnittsnutzenmaximierung wählen würden, kurz nach dem Erscheinen von *A Theory of Justice* mit einiger Heftigkeit diskutiert (Harsanyi 1975), spielt heute aber eine eher untergeordnete Rolle. Demgegenüber ist in den letzten Jahren die Frage nach der Durchführbarkeit und Stabilität politischer Ordnung in den Vordergrund gerückt (Kang 2016; Arvan 2014). Damit sind nur zwei Debatten genannt, die durch Rawls' Einfluss befeuert wurden und werden, und die einen zeitlichen Rahmen abstecken. Neben diesen gibt es noch zahlreiche mehr, u. a. über die Rahmenbedingungen des Urzustands, das Überlegungsgleichgewicht, Rawls' Menschenbild, Selbsteigentum und öffentliche Güter, Generationengerechtigkeit, Umweltschutz, Gleichberechtigung, Minderheitenschutz, Rationalität, Ökonomie und Wohlfahrt etc. Es ist offensichtlich, dass eine zweckmäßige Auswahl getroffen werden muss, will man nicht in diesem Geflecht aus diesen – in vielen Fällen sehr bedenkenswerten – Beiträgen, die durch Rawls Theorie der Gerechtigkeit inspiriert wurden, verloren gehen.

Eine chronologische Verfahrensweise eignet sich wegen der Feingliedrigkeit

der an Rawls anknüpfenden philosophischen Debatte nicht. Eine systematische Erörterung, die die Beiträge nach ihrer Stoßrichtung zunächst sehr grob und schließlich nach der Methode feiner gliedert, würde eine eigenständige Monographie erfordern. In einem ersten Schritt können wir jedoch Beiträge zu den praktischen und zu den theoretischen Grundlagen der Rawlsschen Theorie unterscheiden. Beiträge zur Praktischen Philosophie auf der einen Seite fokussieren die aus normativer Sicht bedeutsamen Implikationen: Wie sollte eine Gesellschaft gestaltet sein? Welche Verteilung von Reichtum und Wohlstand ist geboten? Auf welche Weise müssen Minderheiten geschützt werden? In der Theoretischen Philosophie auf der anderen Seite stellen sich etwa folgende Fragen: Wie müssen wir uns das Überlegungsgleichgewicht vorstellen? Was versteht Rawls unter einer Person? Welchen Güterbegriff benutzt Rawls? usw.

Diese Systematisierung legt nahe, die Beiträge als voneinander unabhängige Positionen zu betrachten. Wesentliche Einsichten auf dem einen Gebiet dürften nicht ohne Einfluss auf das andere Gebiet bleiben. Für Rawls ist Gerechtigkeit die höchste Tugend gesellschaftlicher Institutionen, so wie Wahrheit die höchste Tugend für Gedankensysteme sei (Rawls 2009, S. 3). Da in einem Gedankensystem, das Widersprüche aufweist, nicht alle Sätze wahr sein können, muss es modifiziert werden, damit es wahr wird. Analog dazu muss eine Gesellschaft, die Ungerechtigkeiten aufweist, gerecht gemacht werden, um der Gerechtigkeit ihren angemessenen Platz zu geben. Wie aber können wir erkennen, was gerecht ist? Gerade hier liefert Rawls ein besonders wirkmächtiges Argument: Durch die Wiederbelebung des kontraktualistischen<sup>2</sup> Gedankens meint er zu zeigen, dass bestimmte substantielle Gerechtigkeitsprinzipien aus einem Urzustand folgen. Wenn es wahr ist, dass sie schlüssig *folgen*, dann muss auch das Gedankensystem, dem sie entspringen, widerspruchsfrei sein. Sie müssten eindeutig aus den Argumenten folgen und kein *ex falso quodlibet* darstellen.

Um Rawls' Argumentationsgang zu kritisieren, könnte gezeigt werden, dass

---

<sup>2</sup>In der angelsächsischen Literatur wird zwischen *contractualism* und *contractarianism* unterschieden, eine Unterscheidung, für die es im Deutschen kein Pendant gibt. Unter *contractualism* versteht man, vereinfacht gesagt, die Theorie, die versucht bei bereits bestehenden moralischen Rahmenbedingungen eine auf dieser Basis gerechtfertigte moralische Ordnung zu finden. Die Moral geht dem Vertrag voraus. Im *contractarianism* dagegen kommt erst die Zustimmung und die Moral folgt aus ihr. (Vgl. Darwall 2002, S. 1-7)

einige der Voraussetzungen, auf die er aufbaut, falsch sind. Eine solche Argumentation liegt beispielsweise bei Harsanyi (Harsanyi 1975) vor. Alternativ kann gezeigt werden, dass fundamentale *begriffliche* Fehler vorliegen – diesen Versuch unternehme ich in dieser Arbeit. Ohne ein belastbares begriffliches Fundament lässt sich in Fragen der Gerechtigkeit keine Theorie formulieren, die den Anspruch erheben dürfte, aufgrund der Argumentation wahr zu sein.

Die große Menge der Publikationen zu Rawls Theorie der Gerechtigkeit greift von Rawls angestoßene Methoden auf und überprüft diese hinsichtlich ihrer Ergebnisse. Dabei werden die eingeführten Verfahrensweisen unter anderen Vorzeichen erneut angewendet. Meist berufen sich praktische Philosophen auf die von Rawls etablierten Konzepte des Schleiers des Nichtwissens und des Überlegungsgleichgewichts, ohne dabei deren begriffliche Konsistenz selbst zu hinterfragen. In jüngerer Zeit etwa hat Michael Moehler (Moehler 2016) den Schleier des Nichtwissens als geeignetes Instrument für die Findung von Gerechtigkeitsgrundsätzen gegen Juan D. Moreno-Ternero und John E. Roemer (Moreno-Ternero und Roemer 2008) verteidigt. Letztere haben den Einwand erhoben, dass das anerkannte Prinzip, es sei denen als erstes zu helfen, denen es am schlechtesten gehe, durch den Schleier des Nichtwissens verletzt werde.

In vielen Fällen werden die in *A Theory of Justice* verwendeten Methoden nicht in Frage gestellt. Und auch diejenigen, die sich theoretisch und praktisch von Rawls abgrenzen, sind oft in der verlegenen Situation, die eigene Position als Kontrast darstellen zu müssen. Es herrscht ein Rechtfertigungsdruck, weil durch Rawls' Beiträge wesentliche Impulse gesetzt wurden. Auch hat kein anderer in jüngerer Zeit über den eigenen Fachbereich hinaus mit seiner Philosophie die Gestalt der politischen Wirklichkeit so beeinflusst wie John Rawls. Rawls hat der bei vielen Menschen vorhandenen egalitären Intuition eine gemäßigte Fassung gegeben, die liberale Intuitionen nicht unberücksichtigt ließ. Die Freiheit zugunsten der Gleichheit einzuschränken, ist nicht bloß Ergebnis einer willkürliche Wertung, die rechtfertigungsbedürftig ist, sondern die logische Konsequenz einer idealisierten Ausgangssituation. Die Hoffnung, aus dem intuitionistischen Dilemma der Abwägung moralischer Güter zu entkommen, wird durch Rawls' Methodik bedient. Für dieses Verdienst, vor allen anderen, ist Rawls heute weit über die Grenzen der akademischen Philosophie bekannt.

*A Theory of Justice* stellt das Fundament dieses Ruhms dar.

Spätere Werke, einschließlich einer Distanzierung von der Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens in *Political Liberalism* (Rawls 1993), verfolgen im Kern die gleiche normative Agenda. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die ursprünglichen Argumentationsstrukturen für das Verständnis von Rawls' Philosophie der Gerechtigkeit weiterhin zentral sind. Der eigentliche Durchbruch bestand ja gerade in einer Abkehr von utilitaristischen, intuitionistischen und kantianischen Figuren, einer Abkehr, die an keiner Stelle absolut ist, aber immer als wesentlich für das Neue und eigentlich Schöpferische an Rawls Position gilt. Eine Revision und Modifikation, wie etwa in *Kantian Constructivism in Moral Theory* (Rawls 1980), ist zwar dem Fachpublikum bekannt, bleibt aber in ihrem Einfluss hinter dem Opus Magnum zurück und erreicht nicht die eigentliche Sphäre der Politischen Philosophie, d. h. die politische Praxis. Während die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien im Urzustand disziplinenübergreifend ein bleibender Topos geworden ist, ist die Rückführung und Explikation des kantianischen Gedankenguts, das späterhin die Begründungsleistung erbringen soll, der Öffentlichkeit praktisch unbekannt. Wenn in der Politik die Stellung der Schwächsten der Gesellschaft als primäres Ziel aller Wohlfahrt begriffen wird, basiert dieses Streben nicht auf einer kantianisch-konstruktivistischen Prämisse, sondern auf der aus dem Urzustand abgeleiteten Maximin-Regel.

Vor diesem Hintergrund ist ein frischer Blick auf die begrifflichen Grundlagen des Rawlsschen Kontraktualismus geboten. Wie sich zeigen wird, sind zwar wichtige normative und theoretische Einwände erhoben worden, begriffsanalytisch motivierte Einwände allerdings stellen in der vorhandenen Kritik eine überraschende Seltenheit dar. Ganz blind war die Forschung bis vor kurzem für begriffliche Fragen aus dem Gebiet der analytischen Handlungstheorie.<sup>3</sup> Bevor wir uns diesen zuwenden, wollen wir ein Schlaglicht auf die etablierte Rezeption der Kernthesen aus *TJ* werfen.

Manche Autoren haben durch scharfsinnige Akzentuierung von vorhandenen

---

<sup>3</sup>Ein kürzlich erschienener Aufsatz beleuchtet die handlungstheoretischen Implikationen für das bekannte Wilt-Chamberlain-Argument Robert Nozicks. (Puster und Winter 2018)

Unstimmigkeiten die Kategorisierung bestimmter Schwachpunkte der Rawlschen Konzeption erleichtert. Aus der *libertären* Philosophie ist allen voran Robert Nozick zu nennen, der mit *Anarchy, State, and Utopia* (Nozick 2013) bereits 1974 einen Gegenentwurf zu Rawls' egalitärer Vision vorlegt. Viele Einwände, die Nozick formuliert, sind heute noch aktuell, und die Spannung, die sich zwischen den beiden philosophischen Kontrahenten ergibt, befruchtet die normativ orientierte Debatte um Freiheit und Gleichheit in der Politischen Philosophie. Starke Eigentumsrechte, der Begriff des Selbsteigentums und der Vorrang des Individuums vor dem Staat machen das Herzstück seiner libertären Ethik und Politischen Philosophie aus. In dieser Tradition sind starke ethische Prinzipien genauso die treibende Kraft hinter der Normbegründung wie in *TJ* selbst. Anders als Rawls kommt Nozick aber zu dem Schluss, dass ein egalitäres System moralische Normen verletzt.

Alisdair MacIntyre entwirft in *After Virtue* (MacIntyre 1981) ein antiaufklärerisches Modell einer Politischen Philosophie, das in seinem Kern auf die Aristotelische Tugendethik zurückgeht. Nicht die Rationalisierung und Kohärenz moralischer und politischer Systeme, sondern die durch die Gemeinschaft erworbenen Werte bestimmen, was gesellschaftlich gut und recht ist. Er gilt damit als *kommunitaristischer* Vorreiter und Rawls-Kritiker. Seine Position ist durch die Rückbesinnung auf klassische Ethiken gekennzeichnet, die durch das präsupponierte Scheitern rationalistischer Projekte gerechtfertigt wird. Eine dritte Linie der Kritik bezieht sich auf Rawls kontraktualistisches Konzept und den von Rawls zugrunde gelegten Personenbegriff. In der englischen Literatur ist diese Strömung als *Self-Critique* bekannt (Kukathas und Pettit 1990), da das Subjekt in den Mittelpunkt gerückt wird. Im Unterschied zur libertären Kritik steht in dieser Tradition das begriffliche Instrumentarium, mit dem Rawls operiert, auf dem Prüfstand. Die hierzu bedeutendste Arbeit mit dem Titel *Liberalism and the Limits of Justice* (Sandel 1998) stammt von Michael Sandel. Diese Landmarken der Rawls-Rezeption markieren den Ausgangspunkt spezialisierter und verzweigter Debatten.<sup>4</sup> Trotz der Vielfalt der

---

<sup>4</sup>Die handlungstheoretischen Überlegungen der Arbeit betreffen andere durch Rawls inspirierten Überlegungen in ähnlichem Maße. Die handlungstheoretische Analyse wird deshalb an Rawls ursprünglicher Theorie und an Rawls prominentesten Widersacher, Nozick, vollzogen.

In beiden Fällen halten wesentliche Annahmen einem kritischen Blick nicht stand. Densel-

gedanklichen Auseinandersetzung bleibt jedoch ein wesentliches Kernelement jeder kontraktualistischen Theorie, nämlich ihre handlungstheoretische Fundierung, systematisch unberücksichtigt. Wie viel von davon abhängt, hier Licht ins Dunkel zu bringen, zeigt sich dort, wo Kritiken an unvermuteten Stellen konvergieren, wo ganz unerwartet ein gemeinsames, bisher nicht klar benanntes Motiv die Schulen vereint. Es ist, als läge eine gemeinsame und bisher nicht recht erkannte Krankheit vielfältigen Symptomen zugrunde. Die missachtete Intentionalität und Subjektivität der Akteure sind die wesentlichen Ursachen dieses Leidens. Wie sie jede Vertragstheorie durchdringen und warum gerade für Rawls dadurch besondere philosophische Schwierigkeiten entstehen, ist der Fokus dieser Arbeit.

---

ben kritischen Blick auch auf Dworkin, Narveson, Williams, Gauthier und andere zu werfen, sei dem Leser überlassen.



# Kapitel 2

## Gesellschaftsverträge

Wo ein Vertrag besteht, haben Menschen gehandelt, oder – genauer gesagt – eine kooperative, reziproke und kommunikative Handlung vollzogen. Diese Handlung kann, im Falle einer Staatsrechtfertigung, explizit sein, wenn sich Akteure zusammentun mit dem Willen, das Problem politischer Koordination zu lösen. Sie kann aber auch implizit und unterschwellig sein, wenn die Handlungen der Akteure ohne das ausdrückliche Ziel *politischer* Koordination stattfinden, und der gesellschaftlich stabilisierende Einfluss nur ein Nebeneffekt anderweitig motivierten Handelns ist. Es ist leider nicht immer klar, welche Arbeit der Vertrag innerhalb einer kontraktualistischen Theorie leistet. Bei Hobbes stellt der Vertrag die spieltheoretische Konsequenz aus dem Urzustand dar, bei Locke ist der Vertrag ein Mittel, um gottgegebene Rechte zu schützen. In Rawls' Theorie, die gemeinhin als Renaissance des Kontraktualismus angesehen wird, ist der Vertrag ein hypothetisches Konstrukt, dessen Funktion zwischen Legitimation und Heuristik laviert. Diese methodologische Besonderheit hat sich innerhalb des neueren Kontraktualismus durchgesetzt. Während klassische Autoren wie Hobbes, Locke und Kant den Blick auf die Entstehungsgeschichte des Vertrags lenken, gilt in der jüngeren Zeit die wahrgenommene Heuristik des Vertragsschlusses als eigentliches Desiderat.<sup>1</sup>

Einerseits scheint es, als würden sich die inhaltlich substantiellen Gerechtig-

---

<sup>1</sup>Eine umfangreiche Übersicht bietet Wolfgang Kersting in *Vertragstheorien : Kontraktualistische Theorien in der Politikwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2015. Eine englischsprachige Übersicht einschlägiger Texte bietet Stephen Darwall in *Contractarianism / Contractualism*. New York: Wiley, 2002.

keitsprinzipien der Rawlsschen Theorie als Folge einer grundlegenden Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit ergeben. Auf der anderen Seite steht die Lesart, dass lediglich unser Blick für die Gerechtigkeit mittels der Durchführung des Gedankenexperiments geschärft wird. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn der Vertrag bestimmte normative Sichtweisen legitimiert, müssen wir seine diesbezügliche Eignung anders bewerten als im Falle einer Heuristik. Um normative Grundsätze zu legitimieren, müssten dieselben nicht nur Inhalt des Vertrags sein, sondern auch die Verbindlichkeit des geschlossenen Vertrags anerkannt werden. Geht es dagegen nur um eine Heuristik, müssen die normativen Implikationen nicht von der Theorie selbst herrühren. Hier wäre es ausreichend, wenn sie geeignet wäre, die normativen Forderungen fassbar zu machen, die sich durch andere Zusammenhänge (bspw. durch moralische Intuitionen oder das Naturrecht) ergeben.

Beide Perspektiven sind philosophisch relevant. Die Doxographie der Rawlsschen Theorie müssen wir jedoch nicht explizit nachzeichnen. Solange die theoretische Rolle des Vertrags zwischen den genannten Polen verortet wird, ist der Blick auf die Relevanz der legitimierenden und heuristischen Funktionen gegeben. Wie genau der frühe Rawls, der späte Rawls oder seine Schüler den Vertrag behandeln, ist nicht entscheidend. Wir betrachten im Folgenden eine gängige Klassifikation von Gesellschaftsverträgen bzw. deren Rollen innerhalb von kontraktualistischen Theorien. Hierfür instruktiv ist ein Blick auf die großen Kontraktualisten der Vergangenheit ebenso wie auf die moderne Auffassung, wonach die kontraktualistische Seite der moralischen Rechtfertigung von Herrschaft erneut in den Fokus gerückt ist. In einer ersten Annäherung unterteilen Kukathas und Pettit die mögliche Rolle, die ein Vertrag in kontraktualistischen Theorien spielen kann, folgendermaßen: Der Rawlssche Vertrag dient zur Bewertung, nicht zur Legitimation, als Heuristik für Grundsätze, die wir als gerecht anerkennen, nicht zur Definition von solchen Grundsätzen. (Kukathas und Pettit 1990, S. 30) Verträgen diese Funktion zuzuweisen, ist eine bewusste Abkehr von klassischen Kontraktualisten wie Hobbes und Locke, aber auch von Humes Theorie der gesellschaftlichen Funktion von Versprechen. Bevor wir uns damit beschäftigen, ob eine derartige Neugewichtung kontraktualistischer Elemente gelingen kann, muss zunächst eine Abgrenzung vorgenommen werden.

## 2.1 Verträge: Eine begriffliche Abgrenzung

Da unter einem Vertrag mal dieses, mal jenes verstanden wird, betrachten wir zunächst einige typische Fälle und versuchen ihre theoretische Dimension auszuleuchten. Nicht immer stimmen alle darin überein, ob ein Vertrag vorliegt oder nicht, ob er gültig ist oder nicht. Bisweilen erklären wir einen Vertrag für ungültig. Als klassische Begründung wären Zwang, Drogeneinfluss oder Krankheit zu nennen. In diesen Fällen ist der Wille des Akteurs beeinflusst. Diese Einschränkungen betreffen allerdings die juristische Ebene und nicht die begriffliche.

Es mag gute Gründe für gesellschaftliche Mechanismen geben, die in den beschriebenen Fällen garantieren, dass die Vertragsparteien nicht an ihr Wort gebunden sind. Aus handlungstheoretischer Sicht dagegen ist das, was stattfindet, wenn jemand im Wahn einen Vertrag abschließt, oft nicht unterscheidbar von Verträgen, die wir unter anderen Bedingungen anerkennen. Im sozialen Umgang haben sich bestimmte Richtlinien entwickelt, die – basierend auf subjektiven Einschätzungen, nicht auf begrifflichen Einsichten – die Gültigkeit von Verträgen aufheben können. Aber auch unter Drogeneinfluss können wir die am Vertragsschluss Beteiligten als Akteure begreifen; dass einer von ihnen unter anderen Umständen anders gehandelt hätte, spielt für das Wesen der Übereinkunft keine entscheidende Rolle.

Indem wir einen Vertrag anerkennen bzw. ihn ungültig nennen, verleihen wir einer subjektiven Einstellung Ausdruck. Wir können wollen, dass eine bestimmte Vereinbarung durchgesetzt wird oder eben nicht. Davon zu unterscheiden sind die wesentlichen und notwendigen Faktoren, die vorliegen müssen, um einen Vertrag zu schließen. Wir müssen einerseits differenzieren zwischen der gesellschaftlichen Praxis, die mal diese, mal jene kontingenten Beschränkungen für mögliche Verträge kennt, und andererseits den begrifflichen Verhältnissen. Wenn wir durch die Analyse eines Begriffs herausarbeiten, was genau unter ihn fällt und was nicht, haben wir ein scharfes Instrument zur Hand. Falls etwas aufgrund seiner Bedeutung wahr ist, werden wir empirisch keine gegenläufigen Fälle finden. Niemand käme auf die Idee nach Eheleuten zu suchen, die unverheiratet sind – auch dann nicht, wenn sie sich in manchen Situationen so

verhalten. Nun sind nicht alle Begriffsanalysen einfach. Oft müssen wir uns mit einigen wesentlich notwendigen Bedingungen begnügen, anstatt alle zu finden, um zu einer hinreichenden Begriffsklärung zu kommen. Dem Erkenntnisfortschritt tut das keinen Abbruch. Auch mit „nur“ notwendigen Bedingungen können wir die Spreu vom Weizen trennen.

Oft sprechen wir nur von notwendigen und hinreichenden Eigenschaften. Der Begriff der Notwendigkeit von Eigenschaften lässt sich über die Möglichen-Welten-Semantik erläutern. Eine Eigenschaft ist dann notwendig, wenn von jeder möglichen Welt gilt, dass der betreffende Gegenstand sie hat. Oder negativ formuliert: Es gibt keine mögliche Welt, in der der Gegenstand die fragliche Eigenschaft nicht hat. So gilt beispielsweise von allen Junggesellen in allen möglichen Welten, dass sie unverheiratet sind. Unverheiratet zu sein ist eine notwendige Eigenschaft von Junggesellen. Tatsächlich ist es möglich, beliebig viele notwendige Eigenschaften anzugeben. Neben dem Unverheiratetsein gilt auch von allen Junggesellen in allen möglichen Welten, dass sie verschieden von der Zahl zwei sind, und verschieden von der Zahl drei usw. Die Eigenschaft unverheiratet zu sein zeichnet sich demzufolge nicht in einem interessanten Sinne durch ihre Notwendigkeit aus, da diese auch für viele für uns uninteressante Eigenschaften gegeben ist. Eigenschaften können auch kontingent sein, wenn es mögliche Welten gibt, in denen ein Gegenstand eine Eigenschaft hat, und wieder andere, in denen er sie nicht hat. Ein Junggeselle kann braune Haare haben, kann aber auch blond sein. Solche Eigenschaften nennen wir kontingent.

Wenn wir eine Begriffsanalyse vornehmen, heben wir nicht aufs Geratewohl notwendige Eigenschaften hervor, sondern suchen nach den *wesentlich notwendigen* Eigenschaften. Sie sind es, die für ein rechtes Verständnis des fraglichen Begriffs notwendig sind. Eine Begriffsanalyse konstatiert das Vorliegen genau jener notwendigen Eigenschaften, die für das Verstehen des Begriffswortes, mithin des Erfassen des Begriffs, wesentlich sind.<sup>2</sup> Wenn es gelungen ist, eine zutreffende Begriffsanalyse zu geben, kann man mit ihr wesentlich notwendige von kontingenten Eigenschaften trennen; man kann sich Fälle anschauen, und entscheiden, ob die fraglichen Eigenschaften vorliegen oder nicht. Tun sie dies nicht, erübrigt sich in vielen Fällen eine nähere Untersuchung, weil sich die begrifflichen Grundlagen als nicht stichhaltig erweisen. Auch wenn die man-

---

<sup>2</sup>Diese hilfreiche Bestimmung stammt von Dr. Michael Oliva Córdoba.

gelnde Präzision bei der Angabe von notwendigen Eigenschaften manchmal unschädlich ist, weil klar ist, dass eigentlich die wesentlich notwendigen Eigenschaften damit gemeint sind, ist eine gesonderte Auszeichnung mehr als nur eine Spitzfindigkeit. Sie führt uns vor Augen, dass für unser Verständnis eines Begriffs essentielle Zusammenhänge nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, will man erfolgreich klären, wo die Stärken und Schwächen bestimmter Theorien liegen. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, nachzuweisen, dass bekannte kontraktualistische Theorien mal mehr und mal weniger erfolgreich die wesentlich notwendigen Eigenschaften von Verträgen berücksichtigen.

Um ein Beispiel zu geben: Zu sagen, dass das bloße Dulden bestimmter Umstände ein Einwilligen darstellt, ist nicht hinreichend, um den Dulder zum Vertragspartner zu erklären. Die Zustimmung ist ein aktives Moment, ohne das kein echter Vertrag zustande kommt. Juristische oder moralische Argumentationen ändern an diesem Umstand nichts. Solange wir den Akteuren eine vertragskonstituierende Handlung zuschreiben können, sind die begrifflichen Rahmenbedingungen gegeben, auch von einem Vertrag zu sprechen.

Man sieht leicht, dass Fragen aus anderen philosophischen Gebieten an dieses Problem anknüpfen. Fragen nach der personalen Identität der Vertragsparteien sind ein Beispiel. Vertraglich kann sich nur die Person binden, die den Vertrag auch eingeht. Die Übereinkunft zweier kann keinen dritten vertraglich verpflichten. Wird dieser trotzdem aufgrund des geschlossenen Vertrags dem Willen der Vertragsparteien unterworfen, sprechen wir von Zwang. Ein Vertrag, der nicht von mir geschlossen wurde, hat für mich *als Vertrag* keine Verbindlichkeit. Die zeitliche Kontinuität der Beteiligten muss daher bei der Zuschreibung von Verbindlichkeit vorausgesetzt werden. Obwohl Probleme dieser Art sicherlich philosophische Aufmerksamkeit verdienen, befassen wir uns in der vorliegenden Arbeit nur mit den begrifflichen Verhältnissen auf der Akteursebene.

Eine Analyse des Begriffs zeigt, dass es unmöglich ist, nur anhand der Inhalte der am Vertragsschluss beteiligten propositionalen Einstellungen zu entscheiden, ob ein Vertrag vorliegt. Auch Fälle, in denen juristisch entschieden wird, dass ein Vertrag ungültig ist, können begrifflich vollwertige Verträge sein. Wenn beispielsweise jemand vereinbart für weniger als den Mindestlohn zu arbeiten, kann diese Vereinbarung ungültig erklärt werden. Genauso kann ju-

ristisch entschieden werden, dass ein Vertrag eingegangen worden ist, obwohl einer der Vertragspartner gar nicht die Absicht hatte einen Vertrag zu schließen. Solche Urteile sind vor allem für die Rechtspraxis relevant, doch dürfen wir nicht hoffen, etwas Wesentliches über Verträge zu lernen. Hier wie da kommt die begriffliche Analyse zu anderen Ergebnissen. Wir sollten uns daher nicht an der juristischen Definition eines Vertrags orientieren. Im besten Fall deckt sie sich mit den analytischen Einsichten, im schlechtesten Fall benutzt sie den Ausdruck ‚Vertrag‘ idiosynkratisch.<sup>3</sup>

Wie steht es beispielsweise im Falle der Sittenwidrigkeit? Hier wird argumentiert, dass der Gegenstand des Vertrags auch bei freier Willensbekundung nichtig ist, weil er auf Grund einer moralischen Qualifikation nicht geeignet war, überhaupt Gegenstand einer Vereinbarung zu sein. Dabei muss es sich nicht um extreme Fälle wie die eigene Versklavung handeln. Sittenwidrig sind Verträge auch, wenn ein „Missverhältnis“ zwischen empfangener und erbrachter Leistung besteht. Wann liegt ein solcher Fall vor? In der Praxis finden wir leicht Fälle, die so klassifiziert werden. Diese helfen uns jedoch bei der Frage, warum sie so klassifiziert wurden, nicht weiter. Die Sittenwidrigkeit als Zeichen moralisch defizitärer Handlungen soll das Kriterium für die Klassifikation bilden. Die meisten Philosophen stimmen darin überein, dass eine bloße Einstellung (d. h. etwas glauben, wollen, wünschen, hoffen, fürchten etc.) nicht schon moralisch verwerflich ist. Wer manche Verträge sittenwidrig nennt, schaut daher in den meisten Fällen nur auf die Gehaltsseite der propositionalen Einstellung. Wir werden sehen, dass diese aus begrifflicher Sicht unwesentlich für das Bestehen eines Vertrags ist. Moralische Prinzipien können selbst nicht aus Vertragssituationen abstrahiert werden. Ein Verständnis von Sittenwidrigkeit wird vorausgesetzt, wenn Fälle von Übereinkünften als sittenwidrig charakterisiert werden. Einen ähnlichen Punkt hat Hume vor Augen, wenn er schreibt:

Shou'd it be pretended, that tho' a mistake of *fact* be not criminal, yet a mistake of *right* often is; and that this may be the source

---

<sup>3</sup>Natürlich haben auch Fachsprachen ihren Sinn und Zweck. Doch da die ihnen zugrundeliegenden Definitionen zumeist stipulativer Art sind, darf nicht darauf gehofft werden, durch ihre Analyse einen tieferen Einblick in das Wesen der verwendeten Begriffe jenseits des zuvor abgesteckten Anwendungsbereichs zu gewinnen.

of immorality: I would answer, that 'tis impossible such a mistake can ever be the original source of immorality, since it supposes a real right and wrong; that is, a real distinction in morals, independent of these judgements. A mistake, therefore, of right a species of immorality; but 'tis only a secondary one, and is founded on some other, antecedent to it. (Hume 2007, T 3.1.1.14)

Wenn wir nach den genannten Kriterien suchen, müssen wir außerhalb der Vertragsinhalte und dem Wesen des Vertrags als freiwillige Übereinkunft Zusammenhänge aufdecken, die für den Fall relevant sind. Dies können z. B. moralische Normen sein. Ob die Übereinkunft, die durch den Vertrag erreicht wird, verbindlich ist, entscheidet sich dann an den Rahmenbedingungen, unter denen der Vertrag geschlossen wurde. Beispielhaft für solche Rahmenbedingungen steht Hobbes Einschränkung, dass Menschen vernünftigerweise nicht ihre eigene Vernichtung wollen können (Hobbes 1996, S. 91), Lockes Idee, dass die Vertragsinhalte nicht Gottes Naturrecht außer Kraft setzen können (Locke 1954, S. 109), Humes Forderung, dass eine Übereinkunft zwischen Bürgern und Herrschern das Eigeninteresse beider Parteien schützen muss (Hume 2007, T 3.2.8.3) und Rawls Schleier des Nichtwissens, der wegen seiner epistemischen Beschränkungen nur bestimmte Grundsätze ermöglicht (Rawls 2009, 122f, 136f).

Jeder der genannten Autoren verfolgt eine andere Strategie, um die Frage zu beantworten, woher die legitimierende Kraft und mögliche Grenzen der Verträge kommen sollen. Hobbes und Locke bieten hier sehr unterschiedliche Erklärungsmuster, auf die ich später eingehen werde. Hume, der sich selbst nicht als Kontraktualist sah, aber, da er den Staat auf eine Übereinkunft gründet, so verstanden werden kann, rückt handlungstheoretische Erwägungen in den Vordergrund. Er fragt nach der Motivation, Regierungen zu bilden, und sich ihnen zu unterwerfen. Am leichtesten wäre eine Einigung über moralische Fragen möglich, wenn es den an der Diskussion Beteiligten gelänge, ein subjektinvariantes, allgemein verständliches Entscheidungskriterium zu benennen. Dieses müsste den Akteuren so gegeben sein, dass die Parteien eine Einigung darüber erzielen können. Es müsste außerdem unabhängig von den Einstellungen der Akteure sein, wenn diese, wie beschrieben, nicht übereinstimmen. Gelingt es nicht, ein solches Prinzip zu benennen, stehen Einschränkungen der

Vertragsfreiheit im Verdacht, bloß willkürliche Kriterien zu sein. Empirisch lassen sich solche Kriterien kaum finden. Es scheint zwar so, dass gewisse Handlungsdispositionen weit verbreitet sind, aber ein Blick in die Geschichte des Märtyrertums belehrt uns, dass nicht einmal Hobbes Selbsterhaltungsgrundsatz universell gilt. Philosophisch, d. h. durch die Analyse von begrifflichen Zusammenhängen, begründbar sind solche Kriterien nicht. Wir finden stattdessen, dass die Subjektivität der Einstellungen von Akteuren ein unüberwindbares Hindernis für ein objektivistisches Vereinheitlichungsprojekt darstellt.

Die begrifflichen Voraussetzungen legitimierender Verträge lassen sich dem gegenüber sehr wohl sichtbar machen, wenn wir die Einstellungen genauer beleuchten, die bei der Schließung eines Vertrags eine Rolle spielen. Da dies eine Handlung ist, müssen wenigstens die Einstellungen, die auch bei anderen Handlungen notwendig sind, vorhanden sein. Notwendig ist, dass der Akteur etwas will und etwas glaubt. Hinzutritt ein Tun, das wir im Lichte dieser Einstellungen betrachten. Wir behandeln es hier jedoch zunächst zweitrangig, da es mit den Umständen variiert. So kann ein Händeschütteln mit oder ohne Spucke, eine Unterschrift mit Tinte oder Blut, das bloße Wort, ja sogar das Nicht-Äußern eines Widerspruchs einen Vertrag etablieren, obwohl keine dieser Verhaltensweisen notwendig einen Vertrag konstituiert. Es ist daher interessanter, die wesentlich notwendigen Komponenten, d. h. die genannten Einstellungen und das Tun *in abstracto*, zu betrachten.<sup>4</sup>

Über eine begriffliche Klärung hinausgehende normative Forderungen sind mit den Mitteln der analytischen Handlungstheorie nicht herleitbar. Immerhin aber können wir zeigen, welche wesentlich notwendigen Bedingungen ein Vertrag erfüllen muss, damit ihm Verbindlichkeit zukommt. Wenden wir uns also zunächst einfachen Beispielen zu.

## Der Vertragsschluss

Stellen wir uns vor, Peter will durch die Stadt geführt werden. Er glaubt, wenn er Maries Auto wäscht, wird sie ihn durch die Stadt führen. Marie will, dass ihr Auto gewaschen wird. Sie glaubt, wenn sie Peter durch die Stadt führt, wird er ihr Auto waschen. Sie schütteln sich die Hände, um zu signalisieren, dass

---

<sup>4</sup>Mehr über die Rolle des Tuns und die intentionale Bezugnahme des Akteurs findet sich in Abschnitt 3.4, S. 104.

sie das jeweilige Gewollte verwirklichen werden. Es handelt sich um einen Fall von *do ut des* – Ich gebe, damit du gibst. Wir könnten auch sagen „Ich gebe, weil ich will, dass du gibst.“ und so die Einstellung des Wollens besser erfassen. Gleichzeitig bestätigen die Vertragspartner, dass Sie die Vereinbarung einhalten, dass sie also darauf verzichten, die zugesagten Leistungen nachträglich zu widerrufen, und dass sie die gegenseitige Bestätigung anerkennen. Formaler können wir über die notwendigen Einstellungen der Akteure sagen:

**Subjektive Vorbedingung des Vertragsschlusses:**

- (1) x will, dass p, und x glaubt, dass  $q \rightarrow p$   
 &  
 (2) y will, dass q, und y glaubt, dass  $p \rightarrow q$

Zum Beispiel:

- (1\*) Bob will, dass Alice ihr Auto verleiht, und Bob glaubt, dass sie ihr Auto verleiht, wenn er auftankt.  
 &  
 (2\*) Alice will, dass das Auto aufgetankt wird, und Alice glaubt, dass das Auto aufgetankt wird, wenn sie es verleiht.

Für das vertragskonstituierende Tun ( $\varphi$ -en) gilt dann:

**Das Schließen des Vertrags:**

x und y  $\varphi$ -en, weil x will, dass p, und x glaubt, dass  $q \rightarrow p$ , und y will, dass q, und y glaubt, dass  $p \rightarrow q$ .

Für das  $\varphi$ -en sind viele mögliche Instanzen denkbar. Üblich sind das Unterschreiben von Papieren, ein Händedruck, die mündliche Zusage; aber auch Rauchzeichen oder rituelle Tänze könnten prinzipiell dazu dienen, den Willen zu bekunden. Ob x glaubt, dass er p erreichen kann, hängt beim Vertragsschluss davon ab, was y will, und umgekehrt. Des einen Mittel ist des anderen Zweck. Für viele Verträge gilt, dass sie geschlossen werden, weil die Parteien *Verschiedenes* wollen, und weil sie glauben, dass sie es so am besten erreichen können. Der Anspruch wird erst durch diese wechselseitige Verschränkung legi-

timiert und geschaffen. Wollten die Akteure dasselbe, wäre kein Vertrag nötig, sie zu dem entsprechenden Tun anzuhalten. Trotzdem kann ein Vertrag auch dann geschlossen werden, wenn beide Akteure dasselbe Ziel verfolgen. Es wäre beispielsweise möglich, dass zwei sich vertraglich verpflichten, dass sie keinen Abfall ins Treppenhaus stellen, und dass sie auch beide wollen, dass kein Abfall ins Treppenhaus gestellt wird. In vielen Fällen hat aber mindestens eine der vertragsschließenden Parteien gewisse Zweifel an den Absichten des anderen, so dass ihm die vertragliche Absicherung sinnvoll scheint.

Es findet bei einer solchen Handlung keine Übertragung eines schon vorher vorhandenen Rechts von x auf y statt. Die Rede von dem Recht, dass x darauf hat, dass y irgendetwas tut, ist überhaupt erst nach dem Vertragsschluss verständlich und ganz abhängig von den Einstellungen der am Vertragsschluss beteiligten Personen. Die Bedingungen, unter denen gehandelt wird, sind in einer Weise ineinander verschränkt, dass die eine Handlung zur Vorbedingung der anderen wird. Die Akteure geben in der Regel einen Vertrauensvorschuss. Sie müssen glauben, dass der jeweilige Kooperationspartner sich an die Übereinkunft hält. Im Konfliktfall kann der Verweis auf den Vertrag – ggf. unter Androhung von Sanktionen – das Mittel der Wahl sein, um den Abweichler zur Raison zu bringen.

Ein Vertrag wird also durch Handlungen der Akteure geschlossen. Die Handlungen tragen irreduzible subjektive Eigenschaften, was jedoch nicht bedeutet, dass der aus ihnen resultierende Vertrag ebenfalls nur ein subjektives Datum ist. Ein Vertrag hat objektiven Bestand. Wir können ohne weiteres sagen, dass ein Vertrag eingehalten wurde, dass er gebrochen wurde, dass Person A sich durch einen Vertrag verpflichtet, dass ein Vertrag bestimmte Handlungen erlaubt und andere ausschließt, für welchen Zeitraum er gilt usw. Jedes Mal werden wir damit eine Wahrheit über etwas äußern, die nicht bloß subjektiv oder intersubjektiv gilt, sondern von der wir im besten Sinne behaupten können, dass sie objektiv gilt. Zwar besteht eine gewisse Abhängigkeit des Vertrags von mentalen Zuständen, jedoch ist diese nicht so beschaffen, dass gilt *esse est percipi*. Auch ohne dass jemand an einen geschlossenen Vertrag denkt, nehmen wir an, dass dieser gültig ist.

Betrachten wir beispielsweise folgende Situation: Zwei Akteure (A und B) schließen einen Vertrag, indem sie sich gegenseitig zusichern, das Eigentum

des anderen nicht zu beschädigen. Nach einiger Zeit hat A vergessen, dass er sich vertraglich dazu verpflichtet hat, und zertritt in der Folge Blumen in Nachbars Garten, die ihm nicht gefallen. Ganz intuitiv sind wir geneigt, einen Vertragsbruch zu unterstellen. Es scheint uns selbstverständlich, dass gegen einen Vertrag verstoßen wurde. Die Gültigkeit des Vertrags und der Verstoß sind jedoch nicht davon abhängig, dass A sich an den Vertrag erinnert. Ob wir in irgendeiner Weise unser Urteil über As Verfehlung abschwächen, weil er sich nicht an den Vertrag erinnert, ist ganz willkürlich und eine moralpsychologische oder juristische Frage. Mit dem Bestehen oder Nicht-Bestehen des Vertrags hat sie jedoch nichts zu tun.

Und auch wenn beide Akteure den Vertrag vergessen, steht es nicht anders: Falls einer der beiden den von ihm zugesicherten Teil nicht einhält, hat er einen Vertragsbruch begangen. Falls nur A und B von dem Vertrag wussten, muss keiner von ihnen eine Sanktion von außen fürchten, doch deshalb zu behaupten, es habe im Augenblick des Vertragsbruchs keinen Vertrag zwischen ihnen gegeben, ist falsch. Die Sanktion eines vertragsbrüchigen Verhaltens ist vielleicht mit Blick auf künftige Kooperationen oder der Steigerung der Wahrscheinlichkeit der Vertragserfüllung sinnvoll. Sie spielt aber keine Rolle, um zu bestimmen, ob ein Vertrag überhaupt besteht. Mit der Handlung der Akteure kommt der Vertrag in die Welt. Er kann durch eine Handlung der Akteure aufgehoben werden. Er hängt aber nicht wesentlich davon ab, dass die subjektive Komponente der Handlung, die ihn konstituiert hat, oder irgendein subjektives Faktum, besteht. Es verhält sich mit einem Vertrag ähnlich wie mit anderen Artefakten: sind sie einmal in die Welt gesetzt, hängen sie nicht mehr an ihren Erschaffern; gleichzeitig aber hängen sie im Moment der Entstehung wesentlich von den Einstellungen konkreter Akteure ab.

Mit diesem grundlegenden Verständnis dessen, was ein Vertrag ist, wenden wir uns Hobbes' Gesellschaftsvertrag zu. Wir werden sehen, dass einige der handlungstheoretischen Aspekte des Schließens von Verträgen bei Hobbes in großer Klarheit präsent sind.

## 2.2 Herrschaft durch Zustimmung

In der Vergangenheit wurde Herrschaft zumeist durch natürliche Überlegenheit (z. B. bei Platon) oder das Gottesgnadentum gerechtfertigt. In der Neuzeit treten zunehmend die Beherrschten als Ausgangspunkt der Rechtfertigung auf. Im Folgenden betrachten wir die klassischen Kontraktualisten Hobbes und Locke sowie Hume. Bei allen dreien finden wir, dass die Zustimmung der Beherrschten auf die ein oder andere Weise eine zentrale Rolle spielt.

Auf den ersten Blick ist die These, dass Herrschaft der Zustimmung bedürfe, sehr verschieden von Hobbes' absolutistischer Herrschaftsform, zeichnet sich die Herrschaft des Hobbesschen Souveräns doch gerade dadurch aus, dass sie nicht auf die Zustimmung der Beherrschten angewiesen ist. Ein genauerer Blick offenbart jedoch, dass bei beiden Autoren das kontraktualistische Element wesentlich und notwendig mit der Zustimmung der Beherrschten zusammenhängt.

Der Hobbessche Gesellschaftsvertrag rechtfertigt durch eine Übereinkunft der Bürger die absolute Macht des Souveräns. Durch die Machtübertragung, die motiviert durch das Eigeninteresse der Bürger geschieht, erhält der Herrscher umfangreiche Rechte. Der Souverän darf deshalb handeln, wie es ihm beliebt, weil die Bürger sich darauf geeinigt haben. Hobbes ging vermutlich nicht davon aus, dass eine solche Übereinkunft *de facto* stattgefunden hat; aber sein Gedankenexperiment macht trotzdem plausibel, dass eine Machtübertragung durch gegenseitige Zustimmung nicht nur denkbar ist, sondern auch im Interesse der Beteiligten liegt. Die Ermächtigung eines strafenden Souveräns ist für Hobbes das Mittel der Wahl, um andere Ziele zu erreichen. Das eigene Leben und Eigentum, das Gedeihen der Wirtschaft und Kultur – all das wird durch die Aufhebung des Naturzustands möglich.

Im Kontrast zu Hobbes sind bei Locke die an der Regierung beteiligten Akteure Vertragspartner, die nicht über absolute Macht verfügen. Ihre Befugnisse erschöpfen sich dort, wo sie mit Gottes Willen in Konflikt stehen. Bei Hume, den wir hier im weitesten Sinne ebenfalls als Kontraktualisten behandeln, können wir uns Herrschaft als das Ergebnis von nicht auf die Etablierung einer Herrschaftsgewalt gerichteten Handlungen vorstellen, die nichtsdestoweniger in einer Regierung münden. Auch für ihn spielen die Handlungen der Unterta-

nen und ihre durch das Eigeninteresse begründete Zustimmung eine wichtige Rolle. Bei Rawls schließlich findet die Einigung im Urzustand statt. In diesem hypothetischen Szenario sind die Interessen der Vertragspartner notwendig eingeschränkt. Nur im Gedankenexperiment zugelassene Faktoren können einen Einfluss auf die Vertragsinhalte haben.

Jede dieser vertragstheoretischen Konzeptionen weist Eigenarten auf, die sie im Kern der Theorie voneinander unterscheiden. Und keine dieser Theorien kann das systematische Vernachlässigen der am Vertragsschluss beteiligten Akteure überstehen, ohne sich hinsichtlich ihrer Herrschaftslegitimation zu entwurzeln. Deshalb ist es angebracht, die Handlungen, die vollzogen werden, wenn es zum Vertragsschluss kommt, in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen. Es zeigt sich, dass die wesentlichen Elemente sogar bei Hume, der sich explizit nicht als Kontraktualist verstanden hat, eine tragende Rolle spielen. Er rückt damit in bemerkenswerte Nähe zu einer modernen und handlungstheoretisch plausiblen Variante des Kontraktualismus.

### 2.2.1 Der Hobbessche Gesellschaftsvertrag

Thomas Hobbes hat zu Beginn der Neuzeit die Legitimation politischer Gewalt auf das Schließen eines Gesellschaftsvertrags zurückgeführt. Hobbes macht das Eigeninteresse der beteiligten Parteien zur Triebfeder politischer Organisation, dabei verzichtet er auf metaphysische und theologische Begründungsformen. Hobbes Kerngedanke, dass politische Macht durch eine gesellschaftliche Übereinkunft zu rechtfertigen sei, kann daher als Gründung einer metaphysikskeptischen Tradition verstanden werden, die im Empirismus der Neuzeit einen vorläufigen Höhepunkt fand. Nur weltliche Faktoren werden herangezogen, um die Macht eines absoluten Monarchen zu rechtfertigen. Diese weltlichen Faktoren sind wesentlich mit der Rolle des Menschen als Handelndem verbunden. Auch Lockes Kontraktualismus, für den ein tief verwobener Theismus essentiell ist, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass ideengeschichtlich mit Hobbes ein Bruch stattfindet. Der Kontraktualismus liefert eine Begründungsfigur, die auch dort besonders stark sein kann, wo metaphysisch anspruchsvollere Konzeptionen auf einen ablehnenden Zeitgeist treffen.

In Hobbes' *Leviathan* (1651) sind die wesentlichen Gedanken des Hobbes-

schen Kontraktualismus dargelegt. Die früheren Schriften *The Elements of Law* (1640) und *De Cive* (1642/47) stellen aus genealogischer und ideengeschichtlicher Sicht ebenfalls interessante Quellen dar. (Hobbes 1996; Hobbes 1998; Hobbes 1928) Insbesondere in *The Elements of Law* in den Kapiteln 13 bis 15 weist Hobbes auf die Verbindung zwischen Naturrecht, dem Guten und dem Willen hin. Im Zusammenhang mit seinem Kontraktualismus untersucht er das Verhältnis leider nicht ganz so gründlich.

### **Lex naturalis und jus naturale**

Je nachdem wie die vorvertragliche Situation skizziert wird, fallen die Gesellschaftsverträge einer kontraktualistischen Argumentation unterschiedlich aus. Bei Hobbes ist der Naturzustand besonders grimmig – er ist, wie Hobbes mit berühmt gewordenen Formulierung im Vorwort von *De Cive* sagt, ein *bellum omnium contra omnes* – ein Krieg aller gegen alle. Zu einer ähnlichen Formulierung gelangt er im *Leviathan* mit den Worten „warre of every man against every man“ (Hobbes 1996, S. 88) In diesem Naturzustand sind die Akteure scheinbar durch kein geltendes (positives) Recht eingeschränkt, noch obliegen ihnen irgendwelche Pflichten. Aus handlungstheoretischer Sicht ist die Grundlage für diesen Krieg aller gegen alle in den Einstellungen der Parteien zu suchen, die im Naturzustand miteinander interagieren. Diese Einstellungen unterliegen *prima facie* keinen normativen Zwängen. Doch finden die Interaktionen vor dem Hintergrund einer natürlichen Einschränkung, dem *lex naturalis* statt. Dieses *lex naturalis* fänden wir, durch den Einsatz unserer Vernunft und es besagt, dass es einem Menschen untersagt sei, selbstschädigende Handlungen zu unternehmen. Hobbes schreibt:

[...]a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of perserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be preserved. (ebd., S. 91)

Diese Annahme ist aus systematischer Sicht in der sonst normativ enthaltsamen Beschreibung des Naturzustands im Grunde ebenfalls entbehrlich. Hier reicht das Zugeständnis, dass viele Menschen kontingenterweise ein Überlebensinteresse haben. Das *lex naturalis*, kann selbst nicht im menschlichen Handeln fundiert sein. Es gilt schon vor der Einigung von Akteuren und schafft die

Basis, auf der sie interagieren.<sup>5</sup> und Demzufolge kann das *lex naturalis* nicht das Ergebnis menschlicher Interaktion sein. Gleiches gilt dann vom *jus naturale*, von dem Hobbes sagt „[it] is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature“ (ebd., S. 91) Er steckt also sowohl die Pflichten (sich nicht selbst zu zerstören) als auch die Rechte (sich selbst zu erhalten) ab. Während wir für solche Fälle mit einem handlungstheoretischen Modell ein Instrument haben, die Implikationen, die sich für die Kooperation zwischen Menschen und die Normativität solcher Absprachen ergeben, ohne Rückgriff auf metaphysische Prämissen zu erklären, fehlt es dem *lex naturalis* und dem *jus naturale* an einer ähnlich minimalistischen Grundlage.

Dieser Einwand wird auch dadurch nicht abgeschwächt, dass das Recht, das Hobbes skizziert, an sich minimalistisch gehalten ist. Wir müssen in dieser Frage Farbe bekennen: entweder alles Recht ist kontraktualistisch und damit – direkt oder indirekt – durch Übereinkunft begründet, oder eine Ableitung aus der Vernunft, aus Gottes Willen etc. ist essentieller Teil der theoretischen Konzeption. Wie am Fall Locke noch gezeigt wird, ist die Herleitung bestimmter Rechte mithilfe des Willens Gottes methodologisch zwar durchführbar. Gleichzeitig wird aber ein erklärungsbedürftiger Begriff durch einen anderen ebenfalls erklärungsbedürftigen ersetzt. Und auch zu sagen, das Naturrecht sei *found out by Reason* (ebd., S. 91) wirft mehr Fragen auf, als beantwortet werden. Zum einen möchte man fragen, ob, wenn hierdurch ein Präzedenzfall geschaffen ist, nicht noch andere Rechte durch die Vernunft entdeckt werden könnten, zum anderen sind auch damit die Rechte in einem unerklärten Prinzip gegründet, das sich nicht durch die Handlungen der unterworfenen Akteure abbilden lässt. Während dies noch keine logischen Einwände darstellt, die die Überlegung allein obsolet machen würden, gibt es doch hinsichtlich der Möglichkeit einer handlungstheoretischen Erklärung keinen guten Grund, ein „Naturrecht“ zu postulieren. Um Rechte zu begründen, die der Argumentierende für besonders schätzenswert hält, eignet sich das Naturrecht allerdings trefflich. Es

---

<sup>5</sup>Hobbes bewegt sich in der neuzeitlichen durch Grotius, und v. Pufendorf geprägten Naturrechtstradition. Spannende Parallelen finden sich auch in Spinozas *Tractatus theologico-politicus*. (Spinoza 2012, Kap. 16) Insofern ist aus ideengeschichtlicher Sicht Hobbes' naturrechtliche Verankerung nachvollziehbar.

stellt je nach Konzeption eine nicht hintergehbare Autorität und die Basis für das Recht auf körperliche Unversehrtheit, Meinungsfreiheit, Freizügigkeit, Privateigentum, öffentlichem Eigentum, politischer Mitbestimmung, Religionsfreiheit, Gleichheit etc. dar, und ist bis in die moderne politische Philosophie ein steter Begleiter normativer Ansätze verschiedenster Richtungen. In einer sublimierten Form ist es sowohl bei Rawls (durch die Vernunft bzw. Rationalität) als auch, hier weniger subtil, bei seinem prominentesten Kritiker Nozick (als Selbst-Eigentum bzw. Voraussetzung einer Lockesschen Theorie der Aneignung) eine wiederkehrende Figur. Die Inflation der aus dem Naturrecht ableitbaren Rechte gemahnt uns, skeptisch zu sein. Zwar kann die bloße Tatsache, dass konkurrierende Theorien über natürliche Rechte bestehen, nicht geeignet sein, ein strikt logisches Argument gegen die Möglichkeit solcher Rechte zu formulieren - aber wenigstens als Indiz für die Verworrenheit der zugrundeliegenden Idee taugt sie doch. Wenn in einer anhaltenden Debatte keine Einigung erzielt werden kann, liegt der Verdacht zumindest nahe, dass sie unter falschen Voraussetzungen geführt wird. Auch Hobbes nennt einige Rechte, von denen er glaubt, dass sie natürlich gegeben und nicht übertragbar seien. Zu diesen zählt er das Recht, sich einem Angriff auf das eigene Leben zur Wehr zu setzen, also ein Notwehrrecht. Diese nicht gewährbaren Handlungen würden stets dem eigenen Besten zuwiderlaufen. Die Art des Arguments ist empirischer Natur, auch wenn die Form das nicht unmittelbar zu erkennen gibt. Aus der Natur des Menschen lässt sich begrifflich jedenfalls kein derartiges Gesetz ableiten. Das eigene Beste ist aus philosophischer Sicht nicht ohne den Willen der Akteure, d. h. durch eine subjektivistische Wende, zu erklären. Hobbes indes schreibt:

[...] there be some Rights, which no man can be understood by any words, or other signes, to have abandoned, or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life; because he cannot be understood to ayme thereby, at any Good to himself. (Hobbes 1996, S. 93)

Es ist wohl angebracht an Stelle von *found out by Reason* von *found out by experience* zu sprechen. Dadurch wird die Reichweite der Behauptung massiv eingeschränkt. Durch die Erfahrung lassen sich nämlich keine Gesetze im ursprünglichen Sinn finden. Bestenfalls lässt sich der minimale Gehalt des

Hobbesschen *lex naturalis* auf kontingente empirische Tatsachen zurückführen. So finden wir, dass Menschen, wenn auch nicht immer, so doch im Allgemeinen ein Interesse am Selbsterhalt haben. Dies umfasst, ebenfalls kontingenterweise, auch die Mittel wie Nahrung und Wasser, das Leben zu erhalten. Wenn wir an Hobbes Stelle also Inventur der Dinge machen, die Menschen im Allgemeinen wollen, finden wir, dass Hobbes' Einschätzung zutrifft. Dem gleichen Umstand ist es zu verdanken, dass in aktuellen Debatten gerade das als Menschenrecht gehandelt wird, was wir niemandem, und besonders uns selbst nicht, gerne vorzuenthalten wünschen. Es folgt daraus nicht, dass es im Wesen der Menschen oder der Welt liegt, ein Recht auf diese Dinge zu haben, noch dass irgendjemand verpflichtet ist, sie bereitzustellen. Auch scheint eine Ableitung bestimmter Rechte aus dem, was viele Menschen wollen, kein viel versprechender Ansatz zu sein. Sogar wenn alle Menschen das gleiche wollen, ist doch höchstens ein Fall von kontingenter Übereinstimmung immer noch (und notwendigerweise) subjektiver Einstellungen gegeben. Daraus ein Gesetz abzuleiten ist vor allem aus methodologischen Gründen unmöglich. Es gibt Menschen, die diesen „Naturgesetzen“ nicht folgen. Jeder Suizid stellt seine Gültigkeit infrage. Auch wo der Suizid als widernatürlich und selten bezeichnet wird, ist es eine geradezu verbreitete Eigenart des Menschen, der eigenen Erhaltung andere Ziele vorzuziehen. Einen Wert hat eine Handlung nur für und durch einen Akteur. Der eine kann eine Handlung schändlich finden, während der andere die gleiche Handlung in höchsten Tönen preist. So verhält es sich beim rohen Kampf ums Dasein, wenn auf Leben und Tod um die letzten Ressourcen gerungen wird, jedes Mal, wenn ein Feuerwehrmann sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, *nur* um eine Katze aus einem brennenden Haus zu retten, oder ein Arzt Sterbehilfe leistet. An diesen unterschiedlichen Beispielen wird hinreichend deutlich, dass von einem natürlichen Gesetz nicht die Rede sein kann, genauso wenig wie von einem natürlichen Recht. Die Trennung der empirischen Zufälligkeiten von den begrifflich-analytischen Notwendigkeiten gelingt Hobbes nicht.

Es liegt demnach ein bemerkenswerter Bruch vor: das von Hobbes behauptete *jus naturale* steht argumentativ nicht auf einer Stufe mit seiner sonstigen Gedankenführung. Wir müssen die begrifflichen Punkte von den kontingenten trennen. Genau das scheint Hobbes – bei aller Weitsicht – an dieser grundlegenden Stelle nicht gelungen zu sein. Wie wir sahen, ist die Rede vom Recht

außerhalb der durch das menschliche Handeln konstituierten Grundlage unverständlich. Die Tatsache, dass das Hobbessche Naturrecht minimalistisch angelegt ist, erweist sich hier eher als Gefahr für den sonst sparsamen Begründungsversuch, als es einen Dienst leistet. Denn während das eine durch die Vernunft gefunden werden soll, ist das andere ganz das Resultat menschlicher Handlungen. Die über das Naturrecht hinausgehenden Rechte, die erst durch den Vertragsschluss entstehen, können auch ohne das Naturrecht begründet werden. Bei gleicher Erklärungskraft kommt die These, dass alles Recht menschliches Recht, bzw. das Recht von Akteuren ist, mit weniger Annahmen aus.

### **Auflösung des Widerspruchs zwischen positivem Recht und jus naturale**

Die Rede von *jus naturale* und *lex naturalis* wirft mit Blick auf einige Formulierungen, die Hobbes an anderen Stellen benutzt, Fragen auf. So schreibt er:

To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues. Justice, and Injustice are none of the Faculties neither of the Body, nor Mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his Senses, and Passions. They are Qualities, that relate to men in Society, not in Solitude. (Hobbes 1996, S. 90)

Wenn sich nun ein Mensch in völliger Einsamkeit das Leben nimmt, hat er dann gegen das *lex naturalis* verstoßen? Der Text legt nahe, dass dies nicht der Fall ist. Dieser Widerspruch zu der Behauptung existierender natürlicher Rechte und Gesetze kann auf zwei Weisen aufgelöst werden. Erstens könnte die Behauptung „a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life...“ (ebd., S. 91) anders ausgelegt werden, als der direkte wörtliche Sinn empfiehlt. Wie zuvor beschrieben führt das wörtliche Verständnis, dass niemand sein Leben zerstören darf, zu Widersprüchen. Wir wären entweder ge-

nötigt, eine außergesellschaftliche gesetzgebende Instanz zu postulieren (wie es beispielsweise Locke tut), oder wir müssten substantielle moralische Forderungen auf andere Prinzipien zurückführen. Beide Optionen sind nicht mit der vorangestellten Passage über die Nicht-Existenz von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im nicht vergesellschafteten Zustand zu vereinbaren. Die Interpretation, dass zwar verboten ist, etwas zu tun, das einem schadet, aber dass damit kein Unrecht geschieht, ist ebenfalls unverständlich. Zwar könnten wir uns vorstellen, dass das Verbot durch göttliche Gesetzgebung begründet wird, und Recht und Unrecht sich an die Mitmenschen richten, so dass keine Überschneidung stattfindet. Aber ein solches Verständnis wirft nicht nur die Frage auf, weshalb Hobbes vom *lex naturalis* spricht, sondern läuft auch dem materialistischen Grundgedanken der Hobbesschen Philosophie zuwider. Unrecht besteht ja gerade darin, vertragliche Pflichten zu verletzen, und Verbote darin, sich vertraglich an die Unterlassung eines Tuns zu binden. Obwohl Hobbes davon spricht, dass Rechte übertragen werden (ebd., S. 93), müssen wir annehmen, dass sie erst durch Verträge in die Welt kommen.

Wir können beide Aussagen in Einklang bringen, wenn wir dem Zitat eine subjektivistische Wendung geben. Die Feststellung, dass niemand eine Handlung vornimmt, wenn er nicht auch etwas will, folgt analytisch aus dem Begriff der Handlung.

$x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt,  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ .

Das Tun eines Akteurs ist nur dann Teil einer Handlung, wenn wir es durch die Angabe seiner Gründe verstehen. Ein Bestandteil der Gründe ist, dass der Akteur etwas will.

Im Naturzustand ist jeder Mensch nur seinem eigenen Verstand unterworfen („governed by his own Reason“, ebd., S. 91). Keine andere Instanz als das einzelne Individuum setzt die Normen. Ferner ist jedem erlaubt, alles als ein Mittel zu betrachten, sein Leben zu erhalten, ohne externen Einschränkungen zu unterliegen. Daraus folgert Hobbes, dass jeder ein Recht auf alles habe („every man has a Right to every thing“ ebd., S. 91). Hier gibt es eine starke Überschneidung mit dem, was wir *mittelhaft* nennen würden. Denn nicht von der Vernunft oder dem Verstand ist abhängig, was ein Mensch als Mittel

betrachten würde („nothing he can [not] make use of“ Hobbes 1996, S. 91), sondern von dem, was er glaubt und will, mithin von seinen Einstellungen zur Welt. Das Hobbessche Naturrecht ist auf keine Weise eingeschränkt und deshalb nicht mit dem Recht zu vergleichen, das durch die Schließung eines Vertrags zustandekommt. Seine Rechtmäßigkeit besteht darin, uns zu sagen, wie wir unter gewissen Umständen handeln könnten, ohne mit dem Verweis auf geltende Gesetze eingeschränkt zu werden. Gleichzeitig verliert der Begriff des Rechts vor dem Vertragsschluss seine diskriminierende Kraft, weil wir ihn auf alle Handlungen anwenden können. Um begrifflich zu unterscheiden, muss ein Begriff sich aber zumindest von manchen anderen Begriffen abgrenzen lassen. Wir müssen sagen können, dass es das Recht gibt, einige Dinge zu tun und dass gleichzeitig andere Dinge nicht erlaubt sind; anderenfalls lernen wir nichts über die infrage stehenden Handlungen. Der Begriff der Erlaubtheit wäre bedeutungslos, wenn die erlaubten nicht von verbotenen Handlungen abgegrenzt wären. Das „Recht“ im Naturzustand besteht eben in der Freiheit, zu tun, was man will, und nicht in der Übereinstimmung mit irgendwelchen geltenden Gesetzen. Das *jus naturale* ist daher eine begrifflich unglückliche Konstruktion.

### **Das Gefangenendilemma**

Hobbes hat, ohne zu entsprechenden Formalisierungen zu greifen, spieltheoretische Gedanken zum Ausgangspunkt seiner Theorie gemacht. Er fragt, welche Verhaltensweise (Strategie) wir von Menschen im Urzustand erwarten können. Wenn jeder jederzeit fürchten muss, von seinem Nächsten um die Früchte seiner Arbeit gebracht zu werden, wird niemand überhaupt zu Werke schreiten. Vielmehr hätte jeder ein Interesse, den anderen mit eigener Aggression zuvorzukommen, weil dies unter den feindlichen Bedingungen des Urzustands den besten Erfolg verspricht. Es handelt sich in spieltheoretischer Terminologie um die „dominante Strategie“. Diese aber ist unter dem Strich schlechter als ein friedliches Zusammenleben.

Wenn jeder seinen Nachbarn sicher wirtschaften ließe, und sich auf zugesagte Kooperation verlassen könnte, wäre der zu erwartende Nutzen für alle Beteiligten höher. Indem Hobbes einen Souverän einführt, der Grenzüberschreitungen seiner Untertan harsch bestraft, sorgt er dafür, dass der Nutzen der Aggres-

sion unter den des friedlichen bzw. kooperierenden Daseins sinkt. Durch seine Herrschaft profitieren die Untertanen, indem die ehemals dominante Strategie (Aggression) nun zum schlechtesten Ergebnis führt und durch Kooperation ersetzt wird.

Hobbes bleibt in seiner Darstellung wertfrei. Er sagt von den Neigungen und aggressiven Handlungen der Menschen im Naturzustand, sie seien keine Sünde (*no sin* ebd., S. 89), solange kein Gesetz sie verbiete. Um aber ein Gesetz zu haben, müssten sich die Menschen auf einen einigen, der es erlässt: der Souverän. Es ist leicht zu sehen, warum Hobbes auch heute eine große Anziehungskraft aus begründungstheoretischer Sicht hat. Seine Methode ist frei von strittigen metaphysischen Annahmen und setzt keine präkonfigurierte Moralität voraus. Einzig dass Hobbes den Naturzustand sehr düster zeichnet, hat Widerspruch provoziert; doch ist diese Frage eine empirisch-anthropologische, die die methodologische Reinheit der Hobbesschen Theorie nicht berührt. Schwerwiegender könnten handlungstheoretische Einsichten in das Wesen der Kooperation wiegen, die apriori erkennen lassen, dass Hobbes die Motivation zur Kooperation systematisch unterschätzt.<sup>6</sup> Dieser Frage gehen wir nach der Diskussion der modernen Fassung des spieltheoretischen Problems nach.

In Hobbes' Naturzustand konkurriert jeder mit jedem. Vereinfacht lässt sich dieser Zustand als eine Konkurrenzsituation beschreiben, in der sich genau zwei Parteien im Widerstreit befinden. Partei A ist die Person, die die Aggression der anderen fürchtet, und Partei B sind alle anderen. Analog dazu befinden sich im Gefangenendilemma zwei Personen (Akteur A, Akteur B) in getrennten Verhörtimmern. Beide haben gemeinsam eine Bank überfallen, und werden nun befragt. Da die Beweise nicht ausreichen, um sie wegen des Banküberfalls zu verurteilen, können sie, falls sie beide schweigen, nur wegen unerlaubten Waffenbesitzes zu je 2 Jahren Haft verurteilt werden. Bietet sich aber einer der beiden als Kronzeuge an, geht er straffrei aus, und der andere wird zu 10 Jahren Haft verurteilt. Gestehen beide die Tat, bekommt keiner den Kronzeugen Bonus, und beide müssen für 8 Jahre hinter Gitter. Formal lässt sich das

---

<sup>6</sup>Dass Kooperation auch ohne staatliche Intervention möglich ist, zeigt Michael Taylor in *The Possibility of Cooperation*. Revised ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (Taylor 1987) Eine handlungstheoretische Erörterung kann Ähnliches leisten, ohne dabei auf einen umfangreichen mathematischen Apparat zurückzugreifen.

Dilemma wie folgt skizzieren:

Abbildung 2.1: Kollektives Handeln und das Gefangenendilemma.

		<b>Akteur A</b>	
		Schweigen	Gestehen
Akteur B	Schweigen	2, 2	0, 10
	Gestehen	10, 0	8, 8*

Die Zahlen links (rechts) beziehen sich auf A's (B's) Strafe.  
 Ein niedriger Wert ist einem hohen Wert vorzuziehen (0 =  
 bestes Ergebnis; 10 = schlechtestes Ergebnis). \* zeigt das  
 Gleichgewicht an.

Wir können erkennen, dass die Akteure im Falle eines beidseitigen Geständnisses schlechter abschneiden als im Falle beidseitigen Schweigens. Noch besser kann *einer* der beiden abschneiden, wenn sein Komplize schweigt, und er selbst gesteht. In keinem Fall wird einer der beiden schlechter ausgehen, wenn er gesteht, als wenn er schweigt. Das Dilemma besteht nun darin, dass, wenn *beide* gestehen sie auch beide schlechter abschneiden, als sie es beim Schweigen getan hätten. Wir können also sagen, dass sie beide gute Gründe haben, eine Handlung auszuführen, deren Ergebnis suboptimal ist.

Hobbes Souverän ist für die Bürger das, was der Pate für die Mafia ist. Er sorgt dafür, dass jemand, der in der Gefangenendilemmasituation gesteht, schlechter abschneidet als jemand, der schweigt. Er verschiebt die individuelle Bewertung so, dass es sich immer lohnt zu schweigen, unabhängig davon, was der andere tut. Indem sich die beiden Ganoven einer kriminellen Organisation anschließen, sorgen sie dafür, dass keiner von beiden von der Strategie abweichen kann, die in Summe das beste Ergebnis bringt. Durch beidseitiges Schweigen erreichen sie, dass insgesamt nur vier Jahre (2, 2) abgesessen werden, während durch einseitiges Schweigen zehn Jahre (10,0) oder durch beiseitiges Gestehen sechzehn Jahre (8, 8) fällig gewesen wären. Für das Kollektiv ist es also am besten, eine strafende Instanz zu etablieren.

## Handlungstheorie und Spieltheorie

Aus handlungstheoretischer Sicht ist das Gefangenendilemma kein echtes Dilemma. Normalerweise bezeichnen wir eine Situation als Dilemma, in der ein Akteur vor der Wahl zwischen zwei schlechten Optionen steht, und gezwungen ist, sich zu entscheiden. Egal wie sich diese Person entscheidet, in jedem Fall wird die Wahl schlechte Konsequenzen nach sich ziehen. Wenn Odysseus sich zwischen Skylla und Charybdis entscheiden muss, befindet er sich in einem praktischen Dilemma. Unabhängig davon, welche Entscheidung er trifft, er begibt sich in große Gefahr. Wenn wir fragen, was zu erst kam - die Henne oder das Ei - tut sich ein logisches Dilemma auf, weil das eine das andere bedingt. Einem moralischen Dilemma sehen wir uns ausgesetzt, wenn wir uns im Trolley-Problem entscheiden müssen, ob wir die Weiche umstellen oder nicht, weil in jedem Fall Menschen durch unser Handeln zu Schaden kommen. Das praktische und das moralische Dilemma unterscheiden sich vom logischen Dilemma dadurch, dass keine logischen Widersprüche auftauchen. Stattdessen widerstreiten sich Wünschen und Wollen. Odysseus wünscht sich beiden Gefahren auszuweichen, will sich am Ende aber einer der Gefahren stellen. Die Gefühle, die er dabei hat, mögen durchweg negativ sein. Auch das Trolley-Problem ist von diesem Widerstreit geprägt.<sup>7</sup> Das Henne-Ei-Dilemma gleicht mehr einem logischen Paradoxon. Dass die Antwort ein Problem darstellt, ist nicht auf den Willen des Antwortenden zurückzuführen, sondern auf die (falsche?) begriffliche Annahme, dass die genetische Ähnlichkeit von Küken zu ihren Eltern hinreichend groß und transitiv ist, um die Zuordnung zu einer Art zu rechtfertigen.

Wenn das Gefangenendilemma konstruiert wird, ist kein logisch-begriffliches Dilemma gemeint, noch handelt es sich um ein moralisches Dilemma. Den Gefangenen geht es nicht darum, sich moralisch untadelhaft zu verhalten, sondern darum, ihre Haftstrafe zu minimieren. Auch ein Dilemma nach Art des Odysseus kann nicht gemeint sein, da es für jeden einzelnen klar ist, was er tun muss, um sein Risiko zu minimieren, d. h. gestehen. Stattdessen wird das Gefangenendilemma als „Rationalitätsdilemma“ aufgefasst. Eine kluge Entscheidung

---

<sup>7</sup>Mehr zur Unterscheidung von Wünschen und Wollen findet sich im betreffenden Kapitel. Als Kurzanmerkung muss an dieser Stelle genügen, dass ein bloßer Wunsch keine Handlung nach sich zieht, während das Wollen sich durch das Handeln zu erkennen gibt.

führt, so heißt es, zu einem suboptimalen Ergebnis. Was ist von dieser These zu halten?

Klären wir zunächst, was mit suboptimal genau gemeint ist. Wir können einerseits das Gesamtergebnis bewerten. Dann sind 16 Jahre Haft (8, 8) das schlechteste Ergebnis und 4 Jahre Haft (2, 2) das beste Ergebnis. In dieser Interpretation sind alle Verhaltensweisen außer (Akteur A schweigt, Akteur B schweigt) suboptimal. Zu beachten ist, dass in der scheinbar objektiven Gesamtschau der aufsummierten Haftjahre, die Akteursperspektive keine Rolle spielt. Beim Begriff der Optimalität muss die Frage „Für wen optimal?“ immer beantwortbar sein. In unserem Fall kann die Antwort nur lauten: Für jemanden, der will, dass in der Summe eine möglichst geringe Haftzeit abgesehen wird. Wir nehmen einen schlechten Blick aus dem Nirgendwo an, wenn wir diese Frage nicht stellen. Beachten wir stattdessen, dass wir es mit konkreten Akteuren zu tun haben, denen die *Gesamthaftzeit* egal ist, solange sie sich nur möglichst unbeschadet aus der Affäre ziehen, fällt die Antwort anders aus. Wir können daher besser gerechtfertigt die Handlungen der Akteure aus ihrer subjektiven Warte bewerten. Dann ist ein Tun optimal, das dazu geführt hat, das gewollte Ergebnis herbeizuführen. In unserem Fall:

### **Subjektiv optimale Handlung**

Akteur A gesteht, weil er will, dass seine Haftstrafe möglichst gering ausfällt, und weil er glaubt, dass seine Haftstrafe möglichst gering ausfällt, wenn er gesteht.

Suboptimal aus der Sicht eines Akteurs ist eine Handlung dann, wenn das Tun des Akteurs kein geeignetes Mittel ist, das Gewollte zu erreichen.<sup>8</sup> Im Falle eines Geständnisses hat der Gefangene jedoch allen Grund anzunehmen, dass sein Tun das beste Mittel ist, die kürzeste Haftstrafe zu erreichen. Da das Tun von Akteur B sich dem Einfluss von Akteur A entzieht, und Akteur A *unabhängig* von Bs Tun stets eine mildere Strafe bekommt, gibt es aus seiner Sicht keine Grundlage, von einer suboptimalen Handlung zu sprechen *et vice versa*. Akteure werden stets die Mittel ergreifen, die ihnen als am besten

---

<sup>8</sup>Das offenbart sich allerdings erst *ex post*. Im Moment des Tuns muss es dem Akteur als geeignet erscheinen. Anderenfalls könnten wir nicht erklären, *warum* er es ergreift.

geeignet erscheinen, das Gewollte zu erreichen. In einer begrenzten Welt lässt sich eine Überlappung der Wirkbereiche menschlichen Handelns nicht vermeiden. Manchmal entstehen dadurch Situationen, die einem Dritten suboptimal erscheinen können – ein echtes Dilemma ist das nicht, sondern die *conditio humana*. Zuletzt werden wir die Frage untersuchen, ob der Naturzustand, oder, allgemeiner gesprochen, jede zum Gefangenendilemma analoge Situation, tatsächlich so düster ausfällt, wie Hobbes annimmt.

### **homo homini necessarius est**

Der Mensch ist des Menschen Wolf – *homo homini lupus* – diese düstere Grundannahme prägt das Hobbessche Weltbild und seinen Naturzustand. Rousseau hat dem bekanntlich entgegengehalten, dass der Mensch von Natur aus gut sei, und seine schlechten Triebe durch die Zivilisation kultiviert würden. Rousseaus Menschenbild war philosophisch und vor allem in der Pädagogik einflussreich, und auch Evolutionsbiologen bestätigen dem Menschen einen gewissen Hang zur Nächstenliebe; trotzdem hat sich in der politischen Philosophie Ernüchterung breit gemacht. Hobbes verliert die egoistischen Interessen der Menschen nicht aus dem Auge, und liefert so einen veritablen Ansatz gesellschaftliche Phänomene zu beschreiben, während die Rousseausche Vorstellung einer naturverbundenen, aus innerem Triebe heraus guten Gesellschaft als bloße Utopie abgetan wird. Der Grund dafür ist nicht nur in den anthropologischen Grundannahmen zu suchen, sondern auch handlungstheoretisch abbildbar. Während philosophische Anthropologen den Menschen als *homo ridens* (Aristoteles), *homo faber* (Scheler), *homo oeconomicus* (Weber) oder *homo ludens* (Huizinga) klassifiziert haben, stellt die Einordnung als *homo agens* (Mises) mehr als einen weiteren Eintrag in die lange Liste der *homo*-Epitheta dar. Lachen, Wirtschaften und Spielen bezeichnen teils Verhaltensweisen, teils Handlungen. Der *homo agens* aber rückt den Menschen als Handelnden ins Blickfeld, ohne auf eine spezifische Tätigkeit Bezug zu nehmen. Wir überschreiten die anthropologische Perspektive, die deskriptiv möglicherweise kontingente Zusammenhänge einfängt, und richten unseren Blick auf begriffliche Einsichten über das Handeln im Allgemeinen.

Interessanterweise ergibt sich daraus auch eine Hobbes-Kritik. Wo Rousseau nämlich den Hang des Menschen zum Gutsein naiv überschätzt, unterschätzt

Hobbes die Meriten, die sich aus freiwilliger Kooperation ergeben (vgl. Axelrod 2009). So kommt er zu seiner düsteren Einschätzung, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf sei. Würden zwei Akteure in jeder isolierten Situation strikt darauf achten, ihren Nutzen ohne Blick auf die Zukunft zu maximieren, würden sie tatsächlich, wie im Gefangenendilemma, nie kooperieren. Aber was ist, wenn sich herausstellt, dass die Aussicht aus den gemeinsamen Kooperationserfolg ausreicht, um eine friedliche Gesellschaft zu stabilisieren? Manche Anarcho-Kapitalisten glauben genau das. Sie meinen, dass ein Herrscher im Lichte der Früchte freiwilliger Kooperation entbehrlich sei. Andere freilich halten dem mit Blick auf das Hobbessche Weltbild entgegen, dass die Grundstrukturen der Gesellschaft - seien es Infrastruktur, Werthaltungen, Recht und Ordnung - nur durch die einende Kraft eines herrschenden Organs aufrecht erhalten werden können. Wenn beide Thesen in ihrer Striktheit abzulehnen sind, stellt sich die Frage, welchen Grad von Koordination nicht regulierte Systeme erreichen können. Aus handlungstheoretischer Sicht ist hier keine definitive Antwort zu erwarten. Aber es spricht einiges dafür, dass Hobbes Naturzustand doch um einiges zu finster gezeichnet ist.

Das Lateinische gibt uns einen Fingerzeig, dass menschliche Beziehungen nicht nur durch Aggression und Angst geprägt sein müssen. Dort heißt *necessarius* sowohl „Freund“ als auch „notwendig“ – eine spannende Ambiguität, die sich im Blick auf das menschliche Handeln erklären lässt. Andere Menschen können nicht nur als Wölfe, sondern auch als Freunde, d. h. in diesem Fall als Kooperationspartner, betrachtet werden. Das Gefangenendilemma führt uns zwar vor Augen, welche Strategie unter bestimmten Annahmen dominant ist, nicht aber ob diese Annahmen kontingent oder begrifflich sind. Die Erfahrung lehrt uns, dass die Annahmen kontingent sind.

Wir finden oft, dass Menschen kooperieren, auch wenn eine abweichende Strategie einen größeren Vorteil bringen würde. Der Grund hierfür ist, dass wir im echten Leben mit sich wiederholenden Gefangendilemmata konfrontiert sind. Abbildung 2.1 stellt eine Runde in einem Spiel dar, das wir uns fortgesetzt denken können. Wenn die Akteure nicht wissen, wie lange das Spiel gespielt wird, sind andere Strategien als immer zu gestehen auch aus der subjektiven Akteursperspektive besser geeignet, um das individuelle Strafmaß so gering wie möglich zu halten. Wenn die folgenden Handlungen als kommunika-

tive, reziproke und kooperative Handlung zusammenkommen, erreichen beide Akteure das optimale Ergebnis. Die Schritte auf dem Weg zur kooperativen Handlung können wie folgt beschrieben werden:

Diese Kooperation muss als kommunikativ verstanden werden, weil beide Akteure bestimmte Überzeugungen voneinander haben müssen. A muss glauben, dass B schweigt, und B muss glauben, dass A schweigt. Diese Einstellung des Glaubens muss irgendwie erworben worden sein. Die Kommunikation kann im iterierten Dilemma durch eine nicht kooperative Handlung initiiert werden:

### **Kommunikation**

(1\*) A schweigt, weil er will, dass B schweigt, und weil A glaubt, dass, wenn er schweigt, B schweigen wird.

&

(2\*) B gesteht, weil er will, dass seine Gesamthaftzeit minimiert wird, und weil B glaubt, dass, wenn er Gesteht, seine Gesamthaftzeit minimiert wird.

Im nächsten Schritt muss B die Überzeugung erlangen, dass sein Gestehen kein geeignetes Mittel ist, seine Haftzeit zu minimieren. A kann das signalisieren, indem er im aktuellen Zug ( $n$ ) in Abhängigkeit von Bs letztem Zug ( $n_{-1}$ ) handelt.

### **Reziprozität & Kommunikation**

(1\*) A imitiert B @  $n_{-1}$ , weil er will, dass B schweigt, und weil A glaubt, dass, wenn er B @  $n_{-1}$  imitiert, wird B schweigen.

&

(2\*) B schweigt, weil er will, dass seine Gesamthaftzeit minimiert wird, und weil B glaubt, dass, wenn er gesteht, seine Gesamthaftzeit minimiert wird.

Würde nur eine Runde gespielt, könnte A keinen Einfluss auf B nehmen, und das Resultat wäre wie in Abbildung 2.1 beschrieben bei beidseitiges Gestehen. Wenn A in Runde  $n$  immer gesteht, falls B in Runde  $n_{-1}$  gestanden hat, und A in Runde  $n$  immer schweigt, wenn B in Runde  $n_{-1}$  geschwiegen hat, wird B in Hinblick auf sein Ziel, die Gesamthaftzeit zu minimieren, irgendwann einlenken.

### Kooperation

(1) A schweigt, weil er will, dass die Gesamthaftzeit minimiert wird, und weil A glaubt, dass, wenn er schweigt, die Gesamthaftzeit minimiert wird.

&

(2) B schweigt, weil er will, dass die Gesamthaftzeit minimiert wird, und weil B glaubt, dass, wenn er schweigt, die Gesamthaftzeit minimiert wird.

&

(1) weil (2) & (2) weil (1)

Im letzten Schritt befinden sich beide Handlungen in Abhängigkeit voneinander. Erst wurde kommuniziert, dann wurde die Reziprozität hinzugefügt und schließlich ergibt sich eine echte Kooperation. Weder ein Hobbescher Souverän, noch ein mafiöser Pate waren notwendig, um diesen Zustand herzustellen. Im einfachen Gefangenendilemma gibt es keine Möglichkeit, diese Einstellung zu erlangen, im wiederholten Gefangenendilemma dagegen schon. Hobbes behandelt den Naturzustand wie ein einfaches Gefangenendilemma. Die Menschen, die sich einander Wolf sind, begegnen sich nicht wieder. Nach Hobbes sehen wir keine Möglichkeit, das Verhalten des anderen zu beeinflussen, *de facto* haben wir sie in der Regel. Es ist klar, dass die Akteure nur schweigen, wenn sie glauben, dass ihr Schweigen dazu führt, die Haftzeit zu minimieren. Obwohl wir nichts von Rousseaus optimistischen Annahmen über die menschliche Natur übernommen haben, sind wir bei einem Ergebnis angelangt, das aus Sicht aller beteiligten Akteure optimal genannt werden kann. Neben dem spontanen Entstehen von Koordination und Kooperation lassen sich weitere gesellschaftliche Phänomene durch solcherlei spieltheoretische Annahmen erklären. Unser Misstrauen gegenüber Fremden beispielsweise ist auf eine verringerte Erwartung einer wiederholten Dilemmasituation zu erklären.

Können wir auf der Basis dieser Erkenntnis erwarten, dass eine Gesellschaft ohne den Hobbesschen Leviathan funktioniert? Hier müssen Einschränkungen gemacht werden. Erstens ist es wahrscheinlich, dass sie Kooperationsgleichgewichte nur in hinreichend kleinen Gesellschaften bilden. In einem Dorf, in dem jeder jeden kennt, haben wir es fast nur mit iterierten Gefangenendilemmata zu tun. Eine andere Möglichkeit ist, die Informationen über vergangenes

Kooperationsverhalten von Akteuren auf breiterer Basis verfügbar zu machen. Bewertungssysteme im Onlinehandel machen sich diesen Umstand zunutze. Durch die gute Verfügbarkeit der Informationen findet eine dezentrale Selektion von Kooperationspartnern statt. Gegenüber gesetzlicher Steuerung ist zu erwarten, dass ein derart freies System nicht nur flexibler auf die Ansprüche der Kooperationspartner reagiert, sondern auch resistent gegen die Manipulation eines böswilligen Akteurs ist. Die Möglichkeit, immer wieder neue Kooperationspartner zu finden, schafft zwar Anreize für Betrug, wird aber gleichzeitig durch die Vernetzung der Informationen eingedämmt. Wer allerdings nicht vorhat, zukünftig zu kooperieren, für den erscheint der *exit scam* attraktiv. Dabei nutzt eine der Parteien das Wissen darum, dass es sich um die letzte Runde eines Spiels handelt, aus, um von der kooperativen Strategie auf eine nicht-kooperative zu wechseln. Der defektierende Spieler muss keine zweite Runde fürchten. Auch über etablierten und funktionierenden Kooperationen schwebt dieses Damoklesschwert.

Ein mit umfangreichen Kompetenzen ausgestatteter Herrscher kann durch harte Strafen und strenge Verfolgung dafür sorgen, dass auch diese Art des defektierenden Verhaltens unattraktiv wird. Grenzen sind dem Erfolg lediglich durch die Risikobereitschaft des Aggressors gesetzt. Egal ob mit oder ohne Leviathan gilt, was Schiller seinen Wilhelm Tell sagen lässt: „Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt.“ Ferner ist es nicht einfach, in bereits etablierte Kooperations-schemata integriert zu werden. Die Kosten, die das Signalisieren der Kooperationsbereitschaft verursacht, machen die Zusammenarbeit mit bereits bekannten Partnern attraktiver. Das mag manchen als Versagen eines Systems, das auf Freiwilligkeit basiert, vorkommen, aber wir sollten uns nicht darüber täuschen lassen, dass auf dem Weg dorthin schon Vieles gewonnen ist.

In einer Welt, die durch die Unvorhersehbarkeit allen Handelns gekennzeichnet ist, ist die Einsicht, dass Koordination nicht erzwungen werden muss, an sich erstaunlich. Der subjektive Charakter der menschlichen Einstellungen und die Tatsache, dass diese Widerfahrnisse sind, lassen gar keine vorhersehbare Sicherheit zu – auch ein Leviathan kann diese nicht garantieren. Erfreulicherweise haben wir gezeigt, dass er doch weniger zu tun hat, als Hobbes uns glauben machen will. Seine Aufgabengebiete sind mit der Herstellung einer Ordnung,

die den Menschen die Freiheit gibt, sich handelnd zu entfalten, gut umrissen. Innerhalb dieser Freiheit aber können wir sagen, dass der Mensch dem Menschen mehr *necessarius* als *lupus* ist.

## 2.2.2 Der Lockesche Gesellschaftsvertrag

Der Naturzustand bei Locke unterscheidet sich vom Naturzustand bei Hobbes und Rawls durch die Annahme, dass bestimmte Rechte bereits vor jedem Vertragsschluss durch den Willen Gottes gelten. Als einer der Urväter der kontraktualistischen politischen Philosophie stellt Locke einen Ausgangspunkt philosophiegeschichtlich späterer Überlegungen über die Legitimität politischer Herrschaft dar. Die unbedingt gültigen Rechte – die durch das *law of nature* gelten – stellen für manche Vertragstheoretiker ein normatives Desiderat dar. Insbesondere der Rawls-Kritiker Robert Nozick beruft sich ausdrücklich auf Konzepte, die nur durch die Lockesche Theorie ursprünglicher und unverbrüchlicher Rechte begründbar sind. Im Folgenden ist deshalb der Lockesche Kontraktualismus in den Blick zu nehmen. Zwei Fragen werden dabei untersucht:

(1) Was versteht Locke unter Gleichheit, und wie wird sie begründet?

(2) Was verleiht dem Lockeschen Gesellschaftsvertrag seine bindende Kraft?

Die erste Frage erlaubt eine Verbindung zu Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Offenkundig sind dort die Gerechtigkeitsgrundsätze so gewählt, dass Ungleichheiten begründet werden müssen, während Gleichheit als gerechter Grundzustand weniger begründungsbedürftig ist. Bei Rawls und Locke ist die Gleichheit auf die eine oder andere Weise der Sollwert, von dem jede Abweichung besonderer Rechtfertigung bedarf. Es herrscht eine Asymmetrie in der Bemühung zu klären, *warum* Gleichheit und nicht vielmehr Ungleichheit vorausgesetzt wird. Ein Blick auf Lockes Umgang mit dem Thema zeigt, dass der Autor sich nicht undifferenziert für Gleichheit um der Gleichheit willen äußert. Vielmehr wird die Gleichheit und auch Ungleichheit der Menschen durch den Willen Gottes bestimmt. Dort, wo er es will, gilt sie, und – dieser Punkt ist, will man Locke gerecht werden, unbedingt zu beachten – dort, wo Gott es nicht

will, sind die Menschen nicht gleich. Betroffen von dieser für das Lockesche Konzept wesentlichen Einschränkungen sind Eigentum, individuelle Fähigkeiten und allgemeine Rechte.

Die zweite Frage ist wegen der Besonderheiten der Rawlsschen Konzeption interessant. Wo liegen hier Gemeinsamkeiten und Unterschiede? Sie zielt auf das begründungstheoretische Gerüst der Theorien. Es ist zu klären, warum Locke den Gesellschaftsvertrag als verbindlich betrachtet, unter welchen Bedingungen der Vertrag nichtig ist, und wie er zustandekommt. Im Kontrast zu Rawls zeigen sich hier deutlich theoretische Unterschiede. Diese liegen primär in der Arbeit, die der Vertrag *de facto* leistet, und weniger in der Funktion, die Rawls dem Vertrag zuweist. Rawls bestimmt die leitende Idee folgendermaßen:

[T]he guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. (Rawls 2009, S. 11)

Es handelt sich also um eine Übereinkunft, die verbindliche Kraft haben soll. Wir betrachten, ob es sich im gleichen Sinne wie bei Locke um eine Übereinkunft handelt, und welche Konsequenz die Antwort auf Rawls' Position hat. Wir betrachten zunächst die Frage nach der Gleichheit bei Locke, um uns dann dem begründungstheoretischen Aspekt zuzuwenden.

## Gleichheit bei Locke

Für Rawls stellt Gleichheit ein normatives Desiderat dar, von dem nur unter bestimmten Bedingungen abgewichen werden darf. Auch bei Locke findet sich der Topos der Gleichheit, allerdings zum einen anders motiviert, und zum anderen anders ausgestaltet. In einer ersten Annäherung untersuchen wir, den §4 von Lockes zweitem Traktat über die Regierung:

TO understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider, what State all Men are naturally in, and that is, a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons, as they think fit, within the

bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.

A *State also of Equality*, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another: there being nothing more evident, than that Creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without Subordination or Subjection, unless the Lord and Master of them all should, by any manifest Declaration of his Will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted Right to Dominion and Sovereignty. (Locke 1988, §4)

Der Ursprung der politischen Macht ist nur zu erklären, wenn wir uns vor Augen führen, in welchem Zustand sich die Menschen vor der Etablierung einer Regierung befanden. Die Menschen im Lockeschen Naturzustand verfügen über vollkommene Handlungsfreiheit und die Freiheit über ihren Besitz zu bestimmen, ohne dabei auf den Willen eines anderen Menschen Rücksicht nehmen zu müssen, solange dies in Einklang mit dem Naturrecht geschieht. Damit bestehen im Gegensatz zum Hobbesschen Naturzustand substantielle normative Einschränkungen. Zwar sind die Menschen nicht dem Willen anderer Menschen unterworfen – wir können also sagen, dass sie in diesem Sinne gleich vor einander sind – aber die Grenzen des Naturrechts dürfen sie nicht überschreiten. Innerhalb dieser Grenzen hat jeder Mensch das gleiche Recht, Macht auszuüben und Recht zu sprechen. Was auch immer ein Akteur in diesem Zustand der Freiheit tun will, ist ihm gestattet, falls er damit nicht *Gottes Willen* zuwiderhandelt. Der Wille Gottes ist es nämlich, der den Rahmen des Naturrechts absteckt. Alle Menschen haben ein gleiches Recht, innerhalb der durch Gott gesetzten Grenzen ihren Willen zu entfalten.

Die Gleichheit der Menschen ist mithin nur eine vordergründige Gleichheit, eine Gleichheit nur unter Menschen. Sie gilt vor allem als Gleichheit in dem Sinne, dass alle Menschen Geschöpfe (*creatures*) Gottes sind, und somit *prima facie* niemand dem anderen etwas voraus hat. Locke findet reiche Worte, die Gleichheit der Menschen im Naturzustand zu beschreiben, als Grund für diese Gleichheit – falls sie gegeben ist –, dient jedoch letztlich immer Gottes

Wille. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir festhalten, dass die Menschen dem Willen Gottes dienen sollen, wie ein Werkzeug dem dienen soll, der es hergestellt hat. Die Textpassagen, die sich auf die Gleichheit der Menschen im Lockeschen Naturzustand beziehen, finden in der zeitgenössischen Rezeption im gleichen Maße Beachtung, wie diejenigen, in denen die Gleichheit durch den Willen Gottes eingeschränkt wird, in der Rezeption ausgeblendet werden. Dabei wird vergessen, dass der Wille Gottes ebenso als Rechtfertigung für die Ungleichheit zwischen den Menschen dient. Was die Ausgestaltung der gewollten Weltzustände angeht, sind die Einstellungen Gottes nicht auf egalitäre Grundsätze beschränkt.

Dieser systematische Mangel an argumentatorischer Aufmerksamkeit ist nur damit zu erklären, dass die Konklusion, die Menschen seien voreinander gleich, in der Moderne für viele Philosophen nur ohne die wesentliche Einschränkung durch den Willen Gottes attraktiv erscheint. Diese Konklusion ist - ungeachtet ihrer Attraktivität in den Augen des modernen Egalitarismus - jedoch nicht ohne die argumentative Figur, die Locke bemüht, zu haben. Zwei Verfehlungen können wir jeder Locke Interpretation vorhalten, die den Willen Gottes als normative Triebfeder nicht als zentrales Argument ausweist: erstens liegt ein naturalistischer Fehlschluss in der Luft, und zweitens stellt die Gleichheit zwischen den Menschen nicht die Pointe Lockes dar. Dadurch dass die Menschen zusammen als göttliche Schöpfung in der Welt sind, folgt nicht, dass sie gleich sein sollen; und wo sie gleich sein sollen, hängt das - wie auch manche Ungleichheit - vom Willen Gottes ab.

### **Gottes Wille und das Naturrecht**

Es ist klar, welchen Sinn von ‚sollen‘ Locke in seiner Abhandlung benutzt. Wir verstehen ihn nur als

x soll  $\varphi$ -en, weil GOTT will, dass x  $\varphi$ -t.

Es handelt sich um den einfachsten Sinn von ‚sollen‘, den wir rekonstruieren können.<sup>9</sup> Die Normativität stammt aus unserem Verständnis basaler hand-

---

<sup>9</sup>In seinem Stufenmodell der moralischen Entwicklung verortet Kohlberg diese Art des

lungstheoretischer Begriffe, hier: etwas zu tun und etwas zu wollen. Indem x sein Tun als Teil des propositionalen Gehalts der Wollensklausel sieht, erkennt x sein Tun als für die Erfüllung der Wollensklausel notwendige Bedingung. x muss glauben, dass es ihm zu Gebote steht zu  $\varphi$ -en. Die übrige Arbeit leistet die Einsicht, dass es zum Wesen Gottes gehört, dass sein Wille verbindlich ist. Blenden wir diesen Zusammenhang aus, hängt die normative Pointe Lockes in der Luft. Locke verfißt ein theonomes Konzept, kein autonomes. Betrachten wir die Menschen nicht als *creatures* sondern bloß als

species [...] promiscuously born to all the same advantages of Nature (Locke 1988, §4)

folgt nicht, dass sie entsprechend auch mit gleichen Rechten und Freiheiten ausgestattet sind. Die Kluft zwischen Sein und Sollen wird erst durch den Willen Gottes überbrückt. Lockes Argument ist mit dem Willen Gottes schlüssig, ohne den Willen Gottes ein *non sequitur*.

Bisweilen wird Lockes Position verkürzt dargestellt. Selektives Zitieren und Lockes Hinweis auf die Vernunft erlauben eine verzerrte Darstellung der Begründung der Gleichheit:

But though this be a *State of Liberty*, yet it is *not a State of Licence*: [...] The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: and Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions. (ibd., §6)

Hier ist klar, dass die Vernunft uns befähigt, das Naturrecht zu erkennen: Wir sollen einander als freie und unabhängige Menschen nicht schaden, das

---

moralischen Verständnis auf der ersten von sechs Stufen. Der Wille von Autoritäten - hier i.d.R. die Eltern - hat unbedingte Gültigkeit. Die Orientierung an einem Gesellschaftsvertrag erfolgt erst auf der fünften, die Orientierung an allgemein abstrakten Moralregeln erst auf der sechsten Stufe. (Moshman 2005, S. 74) Auch Piaget, der ein dreistufiges Modell vertritt, ordnet die heteronome Orientierung am Willen von Autoritäten auf der ersten Stufe der moralischen Entwicklung ein. Wie wir sehen wird die erste Stufe moralischer Entwicklung bei Locke nur vordergründig überschritten.

Leben, die Freiheit und das Eigentum respektieren. Diesen substantiellen Forderungen, denen die meisten wahrscheinlich ohne zu zögern zustimmen, bilden auch den Kern der Politischen Philosophie einiger libertärer Philosophen, von denen Nozick wohl der bekannteste ist. Sein Hauptwerk *Anarchy, State, and Utopia* beginnt gar mit einem Appell an Rechte, die, wie sich später zeigt, im Wesentlichen mit denen aus Lockes Naturzustand übereinstimmen:

INDIVIDUALS have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and farreaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do. How much room do individual rights leave for the state? (Nozick 2013, S. ix)

An dieser Stelle tritt, was bei Locke eine Konklusion ist, als Startpunkt einer freiheitlichen Philosophie auf. Nozick beruft sich dafür auf Lockes Naturzustand und versäumt nicht, all die Lockeschen Konklusionen zu instrumentalisieren, die der eigenen Philosophie gelegen kommen. Er beruft sich auf die §§ 4, 6, 8, 7, 10 und 13 (vgl. ebd., S. 10), ohne ein einziges Mal auf die Rolle Gottes zu sprechen zu kommen. Nicht anders sieht es bei Nozicks philosophischem Opponenten Rawls aus, der folgendermaßen auf Locke Bezug nimmt:

For the role of equal rights in Locke is precisely to ensure that the only permissible departures from the state of nature are those which respect these rights and serve the common interest. It is clear that all the transformations from the state of nature which Locke approves of satisfy this condition and are such that rational men concerned to advance their ends could consent to them in a state of equality. (Rawls 2009, S. 33)

Zwar wird Locke als Kronzeuge für die Akzeptabilität bestimmter Rechte und der Gleichheitspräsumption bemüht, aber auch hier bedient sich der Autor bloß an den Konklusionen, die Locke aus unserer Rolle als Geschöpfe Gottes herleitet. Dass Nozick und Rawls nicht auf ein Argument verweisen, sondern an eine Autorität, deren Konklusionen gelegen kommen, appellieren, ist philosophisch bedenklich. Gemildert werden die Bedenken nicht durch die

verblüffende Tatsache, dass beide Autoren hinsichtlich ihrer eigenen politisch-philosophischen Position gegensätzlicher kaum sein könnten. Darin kommt vielmehr die methodische Schwäche mancher praktischer Philosophen zum Ausdruck. Dieser wie jener holt bei Locke Konklusionen ab, die ohne ihre theistische Herleitung erneut begründungsbedürftig sind. Beiden dürfte nicht entgangen sein, dass Locke den §6 weiterführt mit:

For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker; all the Servants of one Sovereign Master, sent into the World by his order, and about his business, they are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not one another's Pleasure. And being furnished with like Faculties, sharing all in one Community of Nature, there cannot be supposed any such *Subordination* among us, that may Authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of Creatures are for ours. (Locke 1988, §6)

Weil wir, so argumentiert Locke, alle die Geschöpfe eines allmächtigen und unendlich weisen Herrschers sind, müssen wir dem Naturrecht folgen. Eine Aufgabe des Menschen auf dieser Welt besteht in der Erfüllung des Willens des Schöpfers, der, so dürfen wir annehmen, auch das Naturrecht so eingerichtet hat, dass es seinem göttlichen Plan dient. Im Abhängigkeitsverhältnis von Naturrecht und göttlichem Willen, ist der göttliche Wille damit explanatorisch vorrangig. Die Pflichten, die sich für uns im Umgang miteinander ergeben, sind streng genommen keine Pflichten, die wir gegeneinander haben, sondern Pflichten gegenüber einem Dritten, dem Schöpfer. Sind diese erfüllt, kann der Mensch außerdem weitere Verpflichtungen schaffen, indem er entsprechende Vereinbarungen trifft.

Argumentatorisch steht diese Begründung jedenfalls für Rawls und Nozick, die sich beide nicht auf einen lenkenden Gott verpflichten, auf tönernen Füßen: Wer die Gottes-Prämisse nicht teilt, kommt mit Locke nicht ans Ziel. Zwar teilen viele von uns die Überzeugung, dass andere Menschen nicht zu unserer persönlichen Erbauung da sind, dass wir uns nicht aufgrund egoistischer Interessen andere Menschen zum bloßen Werkzeug machen sollten, dass wir niemanden töten sollten, dass wir vor einander gleich sind und viele mehr.

Diese Überzeugungen machen das moralische Verständnis westlicher, demokratischer Gesellschaften im Kern aus, aber ohne Lockes Gott sind sie nicht mehr als Intuitionen bezüglich des moralisch Richtigen und Falschen. Viele Nationen teilen diese Auffassung nicht, und bei denen, die sie teilen, handelt es sich oft nur um einen frommen Wunsch, der seinen Weg in die Praxis nur da findet, wo es opportun ist.

Falls wir die Gottes-Prämisse teilen, gewinnt das Argument eine gewisse Überzeugungskraft, die allerdings primär handlungstheoretisch und nur mittelbar durch Lockes Theismus zu erklären ist. Das Argument lautet, dass wir tun müssen, was Gott will, *weil* Gott uns gemacht hat. Wir sind Gottes Eigentum. Als solches kann Gott mit uns, zumindest *prima facie* tun und lassen, was er will. Während das alt-testamentarische Gottesbild, ob seiner allzu menschlichen Charakterzüge, wenig schmeichelhaft erscheint, so dürfen wir uns den neu-testamentarischen Gott doch als prinzipiell wohlwollend und gütig vorstellen. Nur diesem Umstand verdanken wir es, dass das Naturrecht recht günstig ausfällt. Die Begründungsfigur bei Locke ließe jedenfalls auch grausame und selbststüchtige Götter zu, denen die Interessen der Menschen einerlei wären.

Der Ursprung und die Grenzen der Gleichheit bei Locke sind damit markiert, ohne dass vertragstheoretische Überlegungen bisher eine Rolle gespielt hätten. Rawls, der sich auf Locke beruft, kann den Aspekt der Gleichheit seiner Vertragstheorie nicht auf Locke gründen. Weder teilt er Lockes theologische Sicht, noch ist die Gleichheit bei Locke durch den Vertragsschluss erklärt. Die Rationalität der Menschen im Lockeschen Naturzustand besteht darin, Gottes Willen zu erkennen. Bevor wir uns der Frage zuwenden, woher die bindende Kraft des Lockeschen Gesellschaftsvertrags stammt, betrachten wir das Argument Lockes, das unsere Pflichten gegenüber Gott über den Begriff des Eigentums beleuchtet, genauer.

### **Eigentum und Verfügungsgewalt**

Als Gottes Geschöpfe unterliegen die Menschen nach Locke Gottes Willen, *weil* er sie gemacht hat. Übertragen wir die Lockesche Idee der Aneignung durch die Vermischung von Arbeit auf die göttliche Schöpfung, sehen wir eine analoge Situation. In einer ersten Annäherung kann das Argument so formuliert werden:

- (1) Eigentum wird durch die Vermischung von Arbeit mit einem Gegenstand erworben.
- (3) Gott hat seine Arbeit mit der Schöpfung vermischt.
- (4) Die Menschheit ist Teil der Schöpfung.
- (K) Gott ist Eigentümer der Menschheit.

Über die handlungstheoretischen Grundlagen des Eigentums insgesamt werden im betreffenden Kapitel Überlegungen angestellt. Diese Überlegungen führen letztlich auf den Willen des Eigentümers zurück und legen nahe, dass Locke mit seiner Aneignungstheorie eine *petitio principii* begeht. Trotzdem ist es illustrativ, mit weniger basalen Begriffen als denen des Wollens, Glaubens und Tuns die eigentliche Quelle der Normativität in Lockes Theorie zu beleuchten. Teilen wir also Lockes Auffassung, dass die Menschen das Eigentum Gottes sind, so können wir zum nächsten Argumentationsschritt kommen:

- (1) Der Eigentümer hat das Recht, über die Verwendung des Eigentums zu bestimmen.
- (2) Die Menschheit ist Gottes Eigentum.
- (K) Gott hat das Recht, über die Verwendung der Menschheit zu bestimmen.

Da jeder Mensch ein Teil der Menschheit ist, hat Gott das Recht, über die Verwendung eines jeden Menschen zu bestimmen. Uns als Akteure zu betrachten, bedeutet jedoch auch, dass wir unsere Wirksamkeit in der Welt voraussetzen. Was auch immer wir willentlich tun oder unterlassen, kann als Handlung begriffen werden. Wenn der Ursprung einer solchen autonomen<sup>10</sup> Handlung der Wille des Akteurs ist, kann dieser auch im Gegensatz zum Willen Gottes stehen. Abgesehen davon, dass der Wille Gottes dadurch, dass er der Wille Gottes und nicht der eines Menschen ist, für Locke den Willen eines Menschen übertrumpft, kommt nun als zusätzliche Argumentationslinie der Eigentums-

---

<sup>10</sup>Den Begriff der Autonomie nutze ich hier nur aus emphatischen Gründen, um die Wirksamkeitspräsumption deutlich hervorzuheben. Aus begrifflichen Gründen ist jede Handlung in einem wichtigen Sinne autonom. Ob wir etwas gerne oder ungerne tun, darf damit nicht verwechselt werden.

begriff ins Spiel:

- (1) Wenn Gott will, dass x  $\varphi$ -t, dann hat er als Eigentümer ein Recht, dass x  $\varphi$ -t.
- (2) Wenn x nicht  $\varphi$ -t, verletzt er das Recht Gottes.
- (3) Man soll Rechte nicht verletzen.
- (K) x soll  $\varphi$ -en, wenn Gott will, dass x  $\varphi$ -t.

Der Wille Gottes ist auch bei der Erklärung der Normativität des Lockeschen Naturzustands und der *workmanship*-Idee thematisch. Trotzdem stellt diese neue Betrachtung einen wichtigen Zugewinn dar. Sie stellt klar heraus, wie tief handlungstheoretisch plausible Überlegungen in der Lockeschen Philosophie verankert sind. Er erklärt normative Zusammenhänge über ein verständliches Akteursmodell. Ob wir die Gottesprämisse teilen oder nicht, ist für die innere Schlüssigkeit des Arguments nicht erheblich. Verschiedene handlungstheoretische Gründe sprechen dagegen, Gott als Akteur aufzufassen.<sup>11</sup> Doch diese Probleme schlagen in der Begründungsfigur Lockes nicht durch.

### Vertragsinhalt bei Locke

Über die möglichen Inhalte des Lockeschen Gesellschaftsvertrags wurde bereits einiges gesagt. Bevor wir dazu kommen, die freiwillige Bindung der Akteure im Lockeschen Naturzustand zu betrachten, wollen wir zunächst noch einmal festhalten, weshalb die möglichen Inhalte des Lockeschen Gesellschaftsvertrags beschränkt sind. Wie sich zeigt, ist die Beschränkung in erster Linie durch Lockes theistische Annahmen begründet. Der Vertrag darf nicht dem *Law of Nature*, also indirekt dem Willen Gottes, widersprechen. Freiheit, Gleichheit, Eigentum und körperliche Unversehrtheit sind in dem Maße verbürgt, wie Gott es will. Wenn wir die Gründe der Akteure in Lockes Naturzustand betrachten, einen Vertrag überhaupt abzuschließen, sehen wir, dass sich das handlungstheoretisch plausible Modell wiederholt. Zwar gibt es gewisse Einschränkungen, die auf atheistischer Basis neu begründet werden müssten, aber im Großen und Ganzen ist es richtig, sich die Menschen in Lockes Naturzustand als vollwertige Akteure vorzustellen. Diese Akteure unterliegen keiner absoluten Hand-

---

<sup>11</sup>vgl. (Mises 2010, S. 64)

lungsfreiheit, sondern dürfen nur innerhalb des *Law of Nature* agieren. Damit besteht ein wichtiger Unterschied zu Hobbes, dessen Position an anderer Stelle diskutiert wurde. Auch vom Rawlsschen Urzustand unterscheidet sich Lockes Konzeption wesentlich. Bei Rawls werden mögliche Vertragsinhalte durch die *circumstances of justice* und Einschränkungen der möglichen Vertragspartner bestimmt. Die Vertragspartner sind epistemisch und bezüglich ihrer Moralpsychologie festgelegt. Bei Locke dagegen stellt das durch Gott gegebene *Law of Nature* das Proviso:

It is in obedience to His will that all living beings have their own laws of birth and life. (Locke 1954, S. 109)

Doch es steht nicht nur in Einklang mit Gottes Willen, dass alle Wesen einem bestimmten Gesetz unterliegen. Dieses Gesetz wird nicht durch die Vernunft begründet. Sie ist das Werkzeug, das den Willen Gottes nur ergründet und keine Regeln aufstellen darf, die ihm entgegengesetzt sind. Diesen Punkt hebt Locke im Rahmen seines theistischen Gesamtentwurfs explizit hervor:

Neither is reason so much the maker of that law [of nature] as its interpreter, unless, violating the dignity of the supreme legislator, we wish to make reason responsible for that received law which it merely investigates; nor indeed can reason give us laws, since it is only a faculty of our mind and part of us.[...] For, in the first place, it is the decree of a superior will, wherein the formal cause of a law appears to consist. (ibd., S. 111)

Deutlicher kann ein Autor seinen Standpunkt nicht vertreten. Wenn moderne Autoren von Vernunft oder Rationalität sprechen, meinen sie nicht dasselbe wie Locke, und sie können daher ihre Argumentation für Freiheit, Gleichheit, Eigentum und körperliche Unversehrtheit nicht so herleiten, wie Locke es tut.

Für Vertragstheoretiker steht trotzdem ein Weg offen. Denn die gemeinhin als schätzenswert betrachteten Rechte lassen sich auch ohne den Rückgriff auf Gottes Autorität vertragstheoretisch rekonstruieren. Die Verbindlichkeit von Gottes Willen findet sich, wenn auch unter starken Einschränkungen, auch im Willen der Menschen wieder. Diese können durch Übereinkunft, oder, stärker

formuliert, das Schließen von Verträgen, ihrem Willen Verbindlichkeit verleihen. Dass menschliche Verträge bei Locke Gültigkeit haben, ist ebenfalls auf das *Law of Nature* zurückzuführen:

Certainly, positive civil laws are not binding by their own nature or force or in any other way than in virtue of the law of nature, which orders obedience to superiors and the keeping of public peace. (ebd., S. 119)

Locke geht weiter, als er müsste, wenn er die Geltung positiven Rechts auf den Willen Gottes zurückführt. Es ist anzunehmen, dass wir mit den Grundbegriffen des Wollens, Glaubens und Tuns und einer handlungstheoretischen Betrachtung mit einiger Deutlichkeit erklären können, warum Verträge als verbindlich anerkannt werden. Eine tiefere, metaphysische Begründung ihrer Gültigkeit gewinnen wir auf diesem Wege nicht. Locke indes ist an einer größeren Lösung interessiert. Es scheint ihm um die tiefen inneren Zusammenhänge und das Wesen von Verbindlichkeit zu gehen, wenn er den Willen der Menschen als nicht hinreichend für Menschen beschreibt, Verbindlichkeit zu schaffen:

Without natural law the other basis for human society is overthrown, i. e. the faithful fulfilment of contracts, for it is not to be expected that a man would abide by a compact because he has promised it, when better terms are offered elsewhere, unless the obligation to keep promises was derived from nature, and not from human will. (ebd., S. 119)

Locke führt einen Beweis durch Widerspruch, um das *Law of Nature* zu belegen: Wenn es das Naturrecht nicht gäbe, wären Versprechen nicht verbindlich. Da Versprechen aber verbindlich sind, muss es das Naturrecht geben. Es ist jedoch keineswegs einleuchtend, dass Verträge und Versprechen ohne ein tiefer liegendes Naturrecht nicht binden würden. Bei einer Übereinkunft haben beide Akteure eine Vorstellung davon, was der jeweilige Vertragspartner will. Dieses wird gegenseitig zugesichert. Wer nun seinen Teil einer Übereinkunft nicht einhält, verletzt den Vertrag – so viel würde vermutlich auch Locke zugestehen. Nun scheint Lockes These zu sein, dass, wenn kein gottgegebenes

Naturrecht herrschte, Vertragspartner immer, wenn sich eine günstige Gelegenheit böte, vertragsbrüchig würden. Das ist nicht nur eine anspruchsvolle und vermutlich falsche empirische Behauptung, sie übersieht auch andere Quellen der Verbindlichkeit.

Im Bewusstsein dieser Beschränkung, werfen wir nun einen Blick auf den menschlichen Teil des Lockeschen Gesellschaftsvertrags. Die Motivation, eine Übereinkunft bezüglich des gemeinsamen Zusammenlebens zu treffen, stammt aus der Furcht, die individuelle Durchsetzung des Naturrechts könnte zu Gewaltspiralen führen. Eine solche Eskalation läge nicht im Sinne der beteiligten Parteien und verstieße gegen Gottes Willen. Im vorvertraglichen Zustand hat jeder das Recht, das Naturrecht durchzusetzen – Locke schreibt „*the Execution of the Law of Nature is in that State, put in every Mans hands*“ (Locke 1988, S. 271). Wer es übertritt, stellt sich damit außerhalb des Rechts, das Eigentum und Unversehrtheit garantiert. Handlungstheoretisch weitsichtig ist, in welchem Maße jemand bestraft werden darf, der das Naturrecht übertreten hat:

I answer, Each Transgression may be *punished* to that *degree*, and with so much *Severity* as will suffice to make it an ill bargain to the Offender, give him cause to repent, and terrifie others from doing the like. (ebd., S. 174)

Locke, der sonst recht großzügig mit Kursivierungen umgeht, kursiviert das handlungstheoretisch interessanteste Wort nicht: *bargain*. Was heißt es, einen ‚schlechten Handel‘ einzugehen, wenn man das Naturrecht überschreitet?

Die Bestrafung zielt auf die motivationale Seite des Übeltäters. Wer bestraft wird, der soll zukünftig von ähnlichen Handlungen Abstand nehmen, und die Strafe soll andere davon abhalten, es dem Übeltäter gleich zu tun. Wir können die Strafe von zwei Seiten betrachten. Zum einen von der Seite des Strafenden und zum anderen aus der Sicht des Bestraften. Paradigmatisch sieht die Strafe mit dem Zweck der Verhinderung weiterer Straftaten so aus:

x bestraft y, weil x will, dass y das Gesetz nicht übertritt, und x glaubt, wenn x den y bestraft, übertritt y das Gesetz nicht mehr.

Welches Strafmaß für welches Vergehen anzulegen ist, lässt Locke bewusst offen. Der Zweck der Strafe ist die Wahrung des Naturrechts, d. h. des göttlichen Willens. Es geht darum, ein geeignetes *Mittel* zu finden, um Überschreitungen zu verhindern. Die Interessen der Menschen spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle. Wir können uns leicht ausmalen, dass Strafe zur Befriedigung von Rachegeleüsten oder zur Unterhaltung des Volkes oder aus sadistischem Motiven vollzogen wird. Keiner dieser Gründe ist verträglich mit dem Gedanken, dass Gottes Willen Priorität für die Rechtsprechung auf Erden hat, würde doch das Eigentum Gottes auf unzulässige Weise in Mitleidenschaft gezogen, wenn es den Menschen freistünde, ihren Affekten beim Strafen freien Lauf zu lassen. Eine mutwillige Zerstörung von Gottes Eigentum ist nicht legitim. Wie kann also der primäre Zweck der Strafe erreicht werden, wenn menschliche Neigungen deren pünktlicher Umsetzung im Wege stehen, bemerkt Locke doch:

I doubt not it will be objected, That it is unreasonable for Men to be Judges in their own Cases, that Self-love will make Men partial to themselves and their Friends. And on the other side, that Ill Nature, Passion and Revange will carry them too far in punishing others. (ebd., S. 257)

Locke argumentiert, dass ein Gesellschaftsvertrag geschlossen wird, um die sonst ungezügelter Affekte von Rachgier und Wut in geordnete Bahnen zu lenken.

### **Grenzen des Lockeschen Vertrags**

Im Gegensatz zu Hobbes kommt Locke zu dem Schluss, dass nur eine bürgerliche Regierung (*Civil Government*) geeignet sein kann, die Gefahren des Naturzustands zu überwinden. Wenn auch das Risiko einer ungerechten Staatsführung durch die bürgerliche Verwaltung der Staatsangelegenheiten nicht ganz auszuschließen ist, so stellt sie doch in Lockes Augen einen Fortschritt gegenüber der absolutistischen Herrschaftsform dar. Immerhin befinden sich absolute Herrscher in einer Machtsituation, die ihnen grenzenlose Ausübung der Gewalt erlaubt; ob die Ziele, die Anlass boten, den Gesellschaftsvertrag einzugehen,

gewahrt werden oder nicht, spielt für einen solchen Monarchen keine Rolle. Selbst der Naturzustand, den Locke zwar wegen des Eskalationspotentials kritisch sieht, aber doch nicht so düster zeichnet wie Hobbes, bietet den Menschen wenigstens das Recht, in Einklang mit dem Naturrecht Gewalt anzuwenden. Nimmt man ihnen dieses Recht, hat sich die Lage nicht verbessert, sondern verschlechtert. Es steht keinem Menschen an, die gottgegebenen natürlichen Rechte zu verletzen, weshalb in einem Akt der Notwehr der Versuch einer solchen Machtergreifung abgewehrt werden muss. In der Notwendigkeit, den *State of Nature* gegen Aggressoren zu verteidigen, damit er nicht zu einem *State of War* wird, kommt die wohlwollende Interpretation des Naturzustands bei Locke zum Ausdruck. Für Hobbes ist der Naturzustand das ultimative Übel. Ein Leben ohne Regierung ist, wie er in schrecklichen Farben zeichnet, „solitary, poore, brutish, and short“. (Hobbes 1996, S. 89) Es ist daher nicht verwunderlich, dass jedes Mittel recht ist, diesen unerquicklichen Zustand hinter sich zu lassen, kann doch keine Regierung die Schrecken des Naturzustandes übertreffen. Nach dem Vertragsschluss, so setzt Hobbes voraus, ist die gewonnene Sicherheit unter allen Umständen gegenüber dem Naturzustand vorzuziehen. Die Bedingungen, unter denen der Gesellschaftsvertrag geschlossen wird, sind bei Hobbes Bedingungen absoluter Freiheit.<sup>12</sup> Da dies bei Locke gerade nicht der Fall ist, kann der Lockesche Vertrag hinfällig werden. Die Zustimmung der Parteien sowohl aus dem Naturzustand auszutreten, als auch unter einer Regierung fortzuleben, ist notwendig für den Lockeschen Gesellschaftsvertrag.

Die Gründe für den Eintritt in eine kontraktualistisch gerechtfertigte Gesellschaft, spielen die entscheidende Rolle für Lockes Vertragstheorie. Tatsächliche und aktuelle Handlungsgründe bringen einen Vertrag hervor, der das Bestehen einer gesellschaftlichen Ordnung und deren Befugnisse, Macht auszuüben, erklären. Im Naturzustand schließen Akteure einen Vertrag, weil sie wollen, dass das Naturrecht eingehalten wird, und weil sie glauben, dass das Naturrecht eingehalten wird, wenn sie einen Vertrag schließen. *Der Vertragsschluss ist weder eine Heuristik, zum Auffinden wünschenswerter Regeln, noch ein Mittel, um zu erklären, was gerecht ist, und was nicht.*

Zwar ist das Einhalten des Vertrags gerecht und das Übertreten des Vertrags

---

<sup>12</sup>Ausnahmen betreffen die Selbsterhaltung, und Freiheit herrscht nur im begrenzten Rahmen des Naturzustands.

ungerecht, doch diese Charakterisierung der betreffenden Handlungen kommt anders als bei Hobbes, nicht erst mit dem Vertrag in die Welt. Wenn Locke schreibt, dass ein Dieb vom rechtmäßigen Eigentümer einer Sache getötet werden darf, falls es dazu dient, die Rechte des Eigentümers zu verteidigen, dann darf der Eigentümer dies tun, sofern die staatliche Instanz, der das exekutive Recht übertragen wurde, nicht in der Lage ist, den rechtmäßigen Eigentümer zu schützen:

Thus a *Thief*, whom I cannot harm but by appeal to the Law, for having stolen all that I am worth, I may kill, when he sets on me to rob me, but of my Horse or Coat: because the Law, which is made for my Preservation, where it cannot interpose to secure my Life from present force, which if lost, is capable of no reparation, permits me my own Defence, and the Right of War, a liberty to kill the aggressor, because the aggressor allows not time to appeal our common Judge, nor the decision of the Law, for remedy in a Case, there the mischief may be irreparable. *Want of a common Judge with Authority, puts all Men in a State of Nature: Force without Right, upon a Man's Person, makes a State of War*, both where there is, and is not, a common Judge. (Locke 1988, 280f)

Was gerecht und was ungerecht ist, steht schon vor dem Vertrag fest. Das Abschließen eines Vertrags ist nur ein Mittel, diesen Kriterien besser zu entsprechen. Für die Handlungen der Akteure ist der Vertrag deshalb nur dort relevant, wo er auch geeignet ist, das Gewollte zu erreichen. Was aber gewollt wird, d. h. dass das Naturrecht eingehalten wird, hat Vorrang vor dem normativen Charakter der Vereinbarung. Es wäre handlungstheoretisch nicht plausibel, dass die Lockeschen Akteure sich nicht selbst verteidigten, sollte doch gerade der Vertragsschluss ein Mittel sein, das Naturrecht zu schützen.

Bei Rawls dagegen finden wir, so die zeitgenössische Rezeption, durch den Vertragsschluss heraus, wie Gerechtigkeitsgrundsätze optimal erkannt werden können. Die Motivation, einen solchen Vertrag abzuschließen, kann also nicht dieselbe sein wie bei Locke.

### 2.2.3 Humes versteckter Kontraktualismus

Obwohl Hume sich selbst nicht als Kontraktualist verstanden hat, stellen seine Beiträge eine Fundgrube für die moderne Vertragstheorie dar. Das trifft sowohl auf seine Frühschrift *A Treatise of Human Nature*, in der er explizit eine *science of men* entwirft als auch auf die späteren *Essays* zu. Seine Betrachtungsweise führt ihn mit gedanklicher Notwendigkeit zum menschlichen Handeln. Akteure tauchen hier nicht bloß als zufälliges Beiwerk auf, sondern stellen, wenn auch nicht *expressis verbis*, den archimedischen Punkt der Humeschen Philosophie dar. Insbesondere in der Politischen Philosophie Humes wird das deutlich: ständig fragt der Autor nach dem Interesse der Menschen, eine Gesellschaft zu bilden, und transzendiert schon auf diese Weise die bloße Anthropologie und Politische Philosophie hin zur Handlungstheorie.

Zunächst wollen wir einen Blick auf die Gründe werfen, die Hume dazu bewegen, sich selbst nicht als Kontraktualisten zu verstehen. Seine Einwände gegen den Kontraktualismus werden besonders in den Essays *Of the Original Contract* (Hume 1994) und *Of the Origin of Government* (Hume 2007) deutlich, mit denen er sich von Hobbes und Locke abgrenzt und eine eigene Theorie der Genese absolutistischer Herrschaft vorstellt. Der handlungstheoretisch konstruktive Teil seiner Auseinandersetzung findet im dritten Buch des *Treatise* statt.

Während klassische Kontraktualisten sich einen nicht vergesellschafteten Urzustand vorstellen, befindet sich der Mensch nach Hume immer in einem gesellschaftlichen Zustand. Sowohl Hobbes als auch Locke beginnen ihre Überlegungen mit einem Szenario, in dem die Menschen wie Atome frei und ungebunden ohne politische Institutionen existieren. Von dort aus schließen sie sich zu Einheiten zusammen, weil sie sich gewisse Vorteile davon versprechen. Bereits dieser grundlegenden These, die in abgewandelter Form auch für Rawls der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, widerspricht Hume.

Menschen werden, so Hume, in eine Familie geboren, und haben von dort aus, getrieben von Notwendigkeiten (Hume meint, dass wir in der Gruppe besser im Stande sind, den Widrigkeiten der Umwelt zu trotzen), Instinkt und Gewohnheit hinreichend Anlass, in einer Gemeinschaft fortzubestehen. Ausgehend von diesem gemeinschaftlichen Zustand ergibt sich das Problem der Gerechtigkeit.

Da wir als Menschen nicht ohne weiteres dafür sorgen, dass Frieden und Gerechtigkeit zwischen den Gruppen gewährleistet sind, verständigen wir uns auf Richter, denen wir Gehorsam schulden. Hume geht nicht davon aus, dass wir die Autoritäten in einem vertraglichen Akt wählen, sondern dass die ersten Regierungen, in Kriegszeiten die Gruppen lenkten, und in Friedenszeiten mit Geschick die Macht erhielten. Die Gewohnheit und ein Bedürfnis, Autoritäten anzurufen sorgen dafür, dass die auf diese Weise etablierten Herrscher eine echte Regierung bilden können. Sie sind fortan mit Macht und Autorität ausgestattet, die auf Nachfolger übertragen werden kann.

Der beschriebene Prozess ist nicht explizit kontraktualistisch und stellt ein Gegengewicht zu den Entwürfen Lockes und Hobbes' dar. Doch Hume grenzt sich nicht nur durch einen Gegenentwurf von seinen philosophischen Vorgängern ab, sondern greift die Idee des Gesellschaftsvertrags explizit auf, um ihre Schwächen darzustellen. Regierungen würden – so der Vorwurf – sich der Idee eines Gesellschaftsvertrags nur bedienen, um die von ihnen vorgenommenen Handlungen zu rechtfertigen. In *Of the Original Contract* bezieht Hume sich offensichtlich, wenn auch ohne Namen zu nennen, auf Hobbes und Locke. Es geht ihm nicht darum, die Konsequenzen deren Vertragstheorien anzugreifen, sondern darum, zu zeigen, dass ihre Argumentation fehlerhaft ist.

Die Genese eines Gesellschaftsvertrags wird von Hume vor allem unter historischen Gesichtspunkten hinterfragt. Hume stellt fest, dass wir zwar in einem sehr schwachen Sinne sagen können, dass die Gesellschaft auf einem gegenseitigen Versprechen beruhe, dass dieses aber nicht im anspruchsvolleren Sinne für die Stiftung durch einen Gesellschaftsvertrag gelte. Wenn Gruppen im Konfliktfall unter einem Oberhaupt geeint werden, ist die so geformte Gesellschaft durch freiwillige Kooperation entstanden, die stillschweigend den gegenseitigen Vorteil anerkennt. In den stiftenden Handlungen sind bereits grundsätzliche Erwartungen an die zu etablierende Herrschaft eingeflossen. Die ausdrücklich vertragliche Einigung wird durch Hume entsprechend wie folgt charakterisiert:

The conditions, upon which they were willing to submit, were either expressed, or were so clear and obvious, that it might well be esteemed superfluous to express them. If this, then, be meant by the *original contract*, it cannot be denied, that all government is, at first, founded on a contract, and that the most ancient rude

combinations of mankind were formes entirely by that principle.  
(Hume 1994, 186f)

Recht und Ordnung werden auch bei Hume durch das gegenseitige Einverständnis und Anerkenntnis, dass die Vergesellschaftung ein geeignetes Mittel ist, einen besseren Zustand zu erreichen, verwirklicht. Er versäumt jedoch nicht zu betonen, dass diese Art des „Kontraktualismus“ zwar denkbar sei, nicht jedoch den kritisierten Positionen entspreche.

Tatsächlich betonen Hobbes und Locke, dass die beteiligten Parteien im Bewusstsein handeln, einen Vertrag zu schließen. Unabhängig davon, ob der Vertragsschluss nun historisch oder hypothetisch verstanden wird, steht das im Widerspruch zu den tatsächlichen Gründen politischer Macht. Hume macht deutlich, dass niemals in der Geschichte der Menschheit ein solcher Staatsvertrag geschlossen wurde, und dass diese Idee zwar *ex post* propagiert werden mag, eine Begründung politischer Macht dadurch aber nicht gegeben werden könne. Vielmehr rechtfertige und verteidige man Machtstrukturen, die auf andere Weise zustande kommen. Erfahrung und Geschichtsschreibung lehren, dass Königreiche und Regierungen nicht durch gesellschaftliche Übereinkunft, sondern durch Gewalt gegründet werden. Auch die Zustimmung, von der Hume durchaus denkt, dass sie eine gute Grundlage für die Rechtfertigung einer Regierung sein könnte, zeigt sich nicht in der Form eines historischen Vertrags, sondern im fortwährenden Interesse und in der Einsicht, dass Recht und Ordnung nur so bestehen können.

And as this interest [to life under a government], which all men have in the upholding of society, and the observation of the rules of justice, is great, so is it palpable and evident, even to the most rude and uncultivated of human race; and 'tis almost impossible for any one, who has had experience of society, to be mistaken in this particular. (Hume 2007, T 3.2.7.1)

Seine kritische Position gegen über dem *original contract* ist trotz allem ein möglicher Ausgangspunkt für eine modernere Auffassung des Kontraktualismus. Denn ein Aspekt verbindet Humes anti-kontraktualistischen Standpunkt mit denen der klassischen Kontraktualisten Hobbes und Locke. Die Beherrscher müssen – explizit oder implizit, hypothetisch oder historisch – sich auf

die Herrschaft verständigt haben. Und so ist, wie auch bei Hobbes, Locke und Rawls, die *Zustimmung* ein wesentliches Merkmal für die Legitimität politischer Gewalt. Hume betont, dass diese Zustimmung nicht immer klar erkennbar ist, und dass sie kein notwendiges Merkmal tatsächlicher politischer Verhältnisse darstellt. Gleichzeitig aber bemerkt er, dass die Legitimität von Herrschaft durchaus durch Zustimmung hergestellt werden kann, wenngleich dies nicht notwendigerweise geschehen sein muss. Seine deutliche Abgrenzung bezieht sich vor allem auf die Vorstellung, dass es einen Zustand vor der politischen Organisation gab, der durch einen willentlichen Vertragsschluss in eine politische Organisationsform übergegangen ist. Es ist dieser Umschlag von Naturzustand in den Zustand einer gerechtfertigten Herrschaft, den Hume für unplausibel hält. Dabei teilt er doch wichtige Einsichten, die den Kontraktualismus als philosophische Position respektabel machen. Es ist plausibel, dass Zustimmung Herrschaft rechtfertigen kann, und die Vertragstheorien der Neuzeit bringen gerade diesen Gedanken zum Ausdruck. Wenn es Ausdruck der Moderne ist, dass nicht das Gottesgnadentum, das Recht des Stärkeren oder andere Figuren zur Legitimation von staatlicher Gewalt herangezogen werden, findet sich Hume zumindest in dieser Hinsicht bei den klassischen Kontraktualisten in bester Gesellschaft. Er schreibt:

Government and superiority can only be establish'd by consent: The consent of men, in establishing government, imposes on them a new obligation, unknown to the laws of nature. Men, therefore, are bound to obey their magistrates, only because they promise it; and if they had not given their word, either expressly or tacitly, to preserve allegiance, it wou'd never have become a part of their moral duty. [gesamte Passage im Original kursiv] (ebd., T 3.2.8.3)

Dass darüber hinaus nicht nur die Ablehnung der genannten Rechtfertigungen gegeben ist, sondern die Zustimmung eine wichtige Rolle spielt – wenn sie auch nicht in *einem* vereinzelt Akt der Staatsgründung zum Ausdruck kommt – erlaubt eine Einordnung Humes in großer systematischer Nähe zu den etablierten Kontraktualisten seiner Zeit.

Er wendet sich damit gegen die Vorstellung eines ursprünglichen und klar bestimmbareren Vertragsschlusses. Unter dieser *historischen* Kritik am Kontraktualismus verstehen wir, dass Übereinkünfte, die nicht durch uns zustandege-

kommen sind, uns auch nicht verpflichten können. Dies gilt insbesondere für die Vorstellung eines Gesellschaftsvertrags, der vor unserer Zeit geschlossen wurde. Weshalb diese Kritik zutrifft, und welche begrifflichen Einsichten in das Wesen des Vertrags ihr zugrundeliegen, wird in späteren Kapiteln näher beleuchtet. Wir werden sehen, dass die Kritik, die Hume an der Vorstellung einer historischen Legitimation übt, auf eine moderne Theorie der Gerechtigkeit, nämlich die Robert Nozicks, übertragen werden kann. Dass Nozick von *historischen Gerechtigkeitsgrundsätzen* spricht, ist mehr als nur eine oberflächliche sprachliche Nähe zu den von Hume kritisierten Positionen.

## 2.2.4 Verträge, die keine sind

Manchmal sprechen Philosophen von Verträgen auf eine Weise, die sich nicht mit den begrifflichen und handlungstheoretischen Einsichten in das Wesen eines Vertrags deckt. Eigenschaften, die einen echten Vertrag nicht wesentlich sind, werden stattdessen als wesentlich ausgezeichnet. Die Einteilung in evaluative, definatorische und heuristische Verträge folgt dieser Linie. Eine sorgfältige Untersuchung bringt ans Licht, dass dabei begriffliche Punkte außer Acht gelassen werden, so dass die theoretischen Vorzüge einer kontraktualistischen Position, die wesentlich handlungstheoretisch sind, aufgegeben werden müssen. Normalerweise steht die praktische Zustimmung im Zentrum einer kontraktualistischen Begründung. Bei den nun zu behandelnden alternativen Sichtweisen ist das nicht der Fall.<sup>13</sup> Nichtsdestoweniger ist diese alternative Sichtweise einflussreich, und wird daher im Folgenden kurz skizziert.

### Evaluative Verträge

Der von Rawls vorgeschlagene Gesellschaftsvertrag weist die bei Hobbes, Locke und Hume beschriebenen Eigenarten nicht auf. Seine normative Kraft liegt nicht in der Zustimmung der Vertragsparteien oder dem Willen Gottes. In einigen Interpretationen wird der Rawlssche Vertrag deshalb nicht als legitimierend, sondern als ein Mittel zur Bewertung von gesellschaftlichen Zuständen

---

<sup>13</sup>Lysander Spooner formuliert dieselbe Kritik 1867 mit anarchistischer Stoßrichtung in *No Treason: the Constitution of no authority*. (Spooner 1973) Als Verfechter der Naturrechtslehre lehnt Spooner jede Herrschaft ohne Zustimmung ab, und verweist stattdessen auf die freiwillige Kooperation einzelner Akteure.

aufgefasst.

The role assigned to the contract in Rawls's approach is evaluative rather than legitimizing. The contract is envisaged as a test of the desirability and feasibility of the arrangement. If we decide that among a range of socio political options, one candidate would undoubtedly be chosen in the original position, this would show, under Rawls's approach, that the candidate should be the most highly valued. (Kukathas und Pettit 1990, S. 27)

Die vorgeschlagene Differenzierung verleiht dem Begriff des Vertrags eine neue Bedeutung. Kukathas schlägt mit Rawls vor, dass das prägende Element des Vertrags, nämlich die wechselseitige Erlaubnis, etwas zu tun, entbehrlich ist, wenn wir den tatsächlichen Charakter des Rawlsschen Vertrags verstehen wollen. Das Gedankenexperiment hat zwar einen Vertrag als Pointe, die ursprüngliche Funktion des Vertrags aber, sich über vorzunehmendes Tun zu verständigen, wird sekundär, weil der Inhalt des Vertrags nur als Schablone dienen soll, um mögliche Übereinkünfte zu bewerten, anstatt sie zu treffen. Folgerichtig werden die tatsächlich getroffenen Übereinkünfte anhand eines Wertmaßes bemessen, der nicht durch die Handlungen der Akteure zum Ausdruck kommt. Wenn diese sich vertraglich auf einen Wertekanon einigen, ist dieser nicht deshalb gültig, weil sie sich darauf geeinigt haben. Sie haben sich darauf geeinigt, weil sie dem Wertekanon folgen. Der Vertrag bestimmt nicht, was getan werden darf und was nicht. Es ist eine offene Frage, welche Wertmaßstäbe hier herangezogen werden. Das hängt wesentlich davon ab, wer unter welchen Umständen bewertet, und nicht von den Inhalten, auf die man sich mit dem evaluativen Vertrag scheinbar verständigt.

Ein anderes Problem besteht darin, dass die Wünschbarkeit eines Vertrags wenig für die Praxis realer Akteure bedeutet. Wünschbarkeit ist kein Kriterium, um Werturteile einzufangen. Ohne weiteres kann Schlechtes und Ungerechtes gewünscht werden. Auch die Auflösung dahin, ob etwas wünschenswert ist, hilft nicht weiter; nicht einmal dass jemand etwas wünscht ist hinreichend dafür, das gewünschte als wertvoll auszuzeichnen. Wenn jemand wünscht, dass  $p$ , folgt daraus nicht, dass er irgendeine andere Einstellung zu  $p$  hat. Er muss deshalb nicht hoffen, dass  $p$ ; nicht fürchten, dass  $p$ ; nicht glauben, dass  $p$  und

nicht wollen, dass p. Einstellungen stehen in den meisten Fällen in keinem Implikationsverhältnis zueinander.<sup>14</sup>

Sich Gegensätzliches zu wünschen, Dinge zu wünschen, die logisch unvereinbar sind, oder die man weniger wertschätzt, als andere Optionen, die man tatsächlich verwirklicht, ist nicht die Ausnahme, sondern beinahe schon die Regel. Wir können zwar nicht abzählen, wer was wünscht, und dann eine Bilanz ziehen, aber aus dem eigenen Erleben kennt jeder dieses Phänomen: Ich kann mir wünschen, dass der Urlaub länger ist und gleichzeitig, dass er kürzer ist; ich kann wünschen, dass die Urlaubswoche nur aus Sonntagen bestünde, und ich kann mir wünschen, am Strand zu liegen, und auf dem Weg zur Arbeit sein.

Wenn uns die Wahl im Urzustand die Wünschbarkeit von Gerechtigkeitsgrundsätzen demonstrieren soll, ist damit im Sinne einer normativen Argumentationsgrundlage nichts gewonnen. Die von Kukathas verteidigte Vorstellung, dass die im Urzustand gewünschte Gesellschaftsstruktur die am höchsten bewertete sei, würde zum einen nur auf den Urzustand selbst zutreffen, was schon einen hinreichenden Grund darstellt, skeptisch gegenüber den substantiellen normativen Implikationen in unserer Welt zu sein. Zum anderen zeigen Wünsche eben *nicht* eine Wertordnung an. Anders steht es mit einem echten Vertrag im begrifflichen Sinn. In ihm kommt zum Ausdruck, was die Beteiligten wollen und wie sie tatsächlich werten.

### **Definitiorische Verträge**

Definitiorisch nennen Kukathas und Pettit Verträge, wenn der Inhalt des Vertrags bestimmt, was das zu verwirklichende Gut ist. Der definitiorische Vertrag bestimmt das Gute, und das Gute ist deshalb gut, weil sich die Vertragspartner darauf geeinigt haben. Ein Kontraktualismus, der auf die genannte Weise das Gute festlegt, kann moralischer Kontraktualismus genannt werden. Seine normative Verbindlichkeit ist durch den Vertragsschluss begründet. (Kukathas und Pettit 1990, S. 28) Diese Herleitung von Handlungsregeln ist handlungstheoretisch plausibel. Mit der Gleichsetzung von vertraglich erlaubten und moralisch erlaubten Handlungen geht jedoch ein wichtiger Aspekt der Ethik ver-

---

<sup>14</sup>Eine Ausnahme stellt das *Wollen* dar. Hier können wir annehmen, dass derjenige, der will, dass p, auch glaubt, dass er p irgendwie erreichen kann. Vgl. 3.3 auf S. 94.

loren. Weder können derartige Normen objektive noch universelle Gültigkeit beanspruchen. Außerdem kann das Theoriegerüst nur reproduzieren, was vor dem Vertragsschluss schon die moralische Basis der Vertragsparteien war. Sind die moralischen Normen schon vor der Entscheidungssituation gegeben, kann ein definatorischer Ansatz nicht zur Begründung dieser Normen herangezogen werden. Hinter dem Begriff des Vertrags droht eine verborgene *petitio principii*. Moderne Moraltheoriker versuchen deshalb, die moralischen Begründungen aus amoralischen und rationalen Überlegungen abzuleiten. Aber auch dieser Versuch scheitert an Humes Gesetz. Aus einer Prämissenmenge, die keine normativen Sätze enthält, lassen sich keine normativen Konklusionen ziehen. Der Versuch muss also entweder bloß deskriptiv bleiben und die Genese unserer moralischen Normen veranschaulichen, ohne selbst normativ zu werden, oder er wird normativ. Man versucht, bestehende Normen nicht bloß genealogisch nachzuzeichnen, sondern im gleichen Zuge zu legitimieren. Dann aber ist das Projekt nicht kohärent, weil ungerechtfertigt Sein bestimmter Überzeugungen der Vertragspartner auf das Sollen geschlossen wird. In einer modernen Interpretation wird der Rawlssche Gesellschaftsvertrag weder evaluativ noch definatorisch gesehen. Die aufgeführten theoretischen Probleme treten deshalb *prima facie* nicht auf; dafür stellen sich andere. Eine Interpretation, die von den handlungstheoretischen Aspekten des Kontraktualismus absieht, ist defizitär, weil sie die Quelle der Normativität des Vertrags nicht benennen kann. Während ein „definatorischer“ Vertrag, sofern er wirklich geschlossen wird, immerhin festsetzen kann, was zu tun ist, kann ein bloß heuristischer Vertrag keine Handlungsanleitung geben.

### **Heuristische Verträge**

Manche Autoren argumentieren, dass die Aufgabe des Vertrags darin bestehe, bereits vorhandene Intuitionen über das Wesen der Gerechtigkeit anschaulich zu machen. Er soll zeigen, welche Grundsätze unter gewissen Bedingungen gewählt würden, um diese dann als die gerechten auszuweisen. Die gefundenen Grundsätze sind nicht deshalb gerecht, weil Gerechtigkeit durch die Übereinkunft gestiftet würde. Durch das Argumentieren unter Zuhilfenahme der vertragstheoretisch orientierten Heuristik, verfolgt Rawls den Zweck, Überzeugungen aufzudecken, die wir schon haben, bevor wir uns auf das Gedankenex-

periment einlassen. In dieser Funktion trägt der Urzustand, auch wenn wir ihn nur als Darstellungsmittel begreifen, wesentlich zur argumentativen Grundlage für die inhaltliche Ausprägung der gewählten Prinzipien bei. Dadurch dass er unsere moralischen Intuitionen vermeintlich widerspruchsfrei ordnet, leistet der Vertrag einen entscheidenden Beitrag zur finalen Form normativer Grundsätze. Diese heuristische Reflexion über moralische Intuitionen lässt einen entscheidenden Punkt unberührt. Sie ist nicht geeignet, letzte Argumente für oder wider eine Konzeption darzulegen. Auf dem kontraktualistisch-heuristischen Weg kann nur Inventur von vorhandenen Überzeugungen gemacht werden. Deren Akzeptanz und Gültigkeit jedoch die subjektiven Grenzen, d. h. hier die Akteursrelativität, nicht überschreiten kann. Die Festlegung der Rahmenbedingungen für den Urzustand steckt die Grenzen dessen ab, was wir im Urzustand finden können. Die Begründungslast ist damit nur verschoben. Das meint Tugendhat, wenn er davon spricht, dass die gewonnenen Urteile keinen objektiven Geltungsanspruch haben, aber als moralische Urteile haben müssten. (Tugendhat 1993, S. 25) Von diesen Einwänden losgelöst wollen wir betrachten, ob der Urzustand tatsächlich nur ein heuristisches Mittel ist, oder ob hier nicht mehr vorliegt, als Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einräumt. Thomas Scanlon jedenfalls identifiziert den Urzustand explizit als Rechtfertigungsmittel, nicht als bloßes Darstellungsmittel:

Rawls offers what might be seen as three ideas of justification: the method of reflective equilibrium, the derivation of principles in the original position, and the idea of public reason. These can appear to be in some tension with one another. (Freeman 2003, S. 139)

Je nach dem welche Rolle der Urzustand im Gesamtkonzept spielt, ergeben sich unterschiedliche neuralgische Punkte. Wenn die Einigung im Urzustand nur ein Darstellungsmittel und eine heuristische Hilfe ist, ist eine Kritik an der Methode nicht geeignet, die Gültigkeit der gewonnenen Prinzipien in Frage zu stellen. Diese folgen schließlich nicht aus dem quasi deduktiven Argument des Vertragsschlusses, sondern werden durch ihn nur veranschaulicht. Einige Einwände gegen die gewonnenen Grundsätze werden deshalb sofort hinfällig. Oft wird dieses Ausweichmanöver zur Rettung der Konklusionen herangezogen. Stellvertretend für viele andere illustriert das folgende Passage:

We have stressed the heuristic aspect of his contractarian theory for a number of reasons. It explains what looks to many like a circularity in his procedure, since it shows the connection between fairness and justice. It lets us see what is wrong with any objection that the original position is unsuitably characterized, say because it is not sufficiently realistic. And it helps us to situate Rawls in the Company of contemporary contractarians. (Kukathas und Pettit 1990, S. 30)

Die (tatsächlich vorhandene) Zirkularität ist nicht kritisch, wenn der Vertrag der Akteure im Urzustand keine begründende Funktion hat. Gleichzeitig stellen wir jedoch fest, dass im Diskurs eben diese Funktion explizit als kontraktualistisches Merkmal genannt wird.

The intuitive idea of justice as fairness is to think of the first principles of justice as themselves the object of an original agreement in a suitably defined initial situation. (Rawls 2009, S. 118)

Für Rawls sind die Gerechtigkeitsprinzipien Gegenstand einer Übereinkunft und durch diese legitimiert. Er steht damit in einer Linie mit den klassischen Kontraktualisten Locke und Hobbes. Andere Stellen sind ähnlich explizit. Rawls beruft sich mehrfach auf Locke, Rousseau und Kant. Andererseits relativiert er den Vertragsschluss im Urzustand als bloßes Darstellungsmittel. Aber was ist das für ein Vertrag, der für niemanden verbindlich ist? Zudem glaubt Rawls eine *unique solution* (ebd., S. 119) – also eine ganz bestimmte Lösung – für die verbindlichen Inhalte des Gesellschaftsvertrags zu finden. Es ist schwer zu sehen, woher deren Verbindlichkeit kommen sollte, wenn nicht aus dem Vertrag selbst.

Als bloße Heuristik trägt der Rawlssche Vertrag normativ nichts aus. Die gewonnenen Einsichten werden aber *de facto* gebraucht, um politisches Handeln zu bewerten. Wir könnten uns einen Sammler vorstellen, dessen ungewöhnliches Hobby darin bestünde, den Einfluss von Varianzen in den epistemischen und volitionalen System von Akteuren auf Verträge, die diese schließen, zu katalogisieren. Hier sind die veränderten Rahmenbedingungen Elemente der Heuristik, deren Funktion es ist, Einsichten in mögliche Resultate solcher Experimente zu gewinnen. Für welches Ergebnis man sich letztendlich entscheidet, ist

hier jedoch nicht abhängig vom Grad der Gerechtigkeit, der verwirklicht ist. Stattdessen ist es durch denjenigen bestimmt, der das Gedankenexperiment konstruiert, anstatt ergebnisoffen zu sehen, auf welche Inhalte sich Akteure praktisch einigen würden.

Wir sollen durch das Gedankenexperiment von bestimmten Grundsätzen überzeugt werden. Ob ein heuristischer Kontraktualismus das leisten kann, ist offen. Wir werfen deshalb zunächst einen näheren Blick auf die vertragliche Zustimmung im Urzustand. Ein kontraktualistisches Argument ist nur dann zu erreichen, wenn die Vorgänge im Urzustand als Einigung charakterisiert werden können.

## 2.3 Fazit

Wir haben gesehen, dass bei den besprochenen Kontraktualisten stets die Zustimmung der Parteien das zentrale Begründungselement darstellt. Hobbes, Locke, Hume und Rawls buchstabieren diese Einigung unterschiedlich aus. In den teilweise gravierenden Unterschieden sind auch die handlungstheoretischen Konsequenzen, die sich für die normativen Implikationen der jeweiligen Verträge ergeben, begründet.

Hobbes' Akteure sind in jeder Hinsicht frei, wenn es zur Einigung kommt. Das *lex naturalis* und das *ius naturale* stellen bezüglich der Plausibilität des Hobbesschen Akteursbegriffs allerdings in der Sache nicht zu rechtfertigende Einschränkungen dar. Ohne diese weder empirisch noch begrifflich zu stützenden Einschränkungen würde uns Hobbes eine sehr reine Basis für seinen Kontraktualismus liefern. Günstigerweise ist die normative Einmischung für die Ergebnisse, zu denen Hobbes kommt, belanglos. Denn auch wenn wir Hobbes Position uneingeschränkt teilen, ist es plausibel anzunehmen, dass das Ergebnis nicht anders aussähe, wenn wir tatsächlich vollkommen ungebundene Akteure zugrundelegten. Durch methodologische Sauberkeit und große Klarheit in der Argumentationsführung sichert sich Hobbes bleibenden Platz in der Geschichte kontraktualistischer Theorien. Demgegenüber stehen Versäumnisse bei der Beurteilung der Konsequenzen, die sich aus seiner spieltheoretischen Modellierung ergeben. Anstatt kooperatives Handeln durch die freie Akteursnatur und wiederholte Spielsituationen – von einem Dilemma sollten wir besser

nicht sprechen – als die Ermöglichung individueller Freiheit zu sehen, fürchtet Hobbes einen kriegerischen Zustand, wenn nicht Zwang vonseiten des Souveräns die Kooperation sicherstellt. Zwar gibt es Fälle legitimen Zwangs, doch ist die Hobbessche Konklusion, dass dieser ausgerechnet durch einen mit uneingeschränkten Befugnissen ausgestatteten Herrscher ausgeübt werden müsse, nicht durch seinen Gedankengang gesichert.

Die Folgen, die sich aus Hobbes' Theorie ergeben werden durch Locke argumentativ zielsicher vermieden. Bei Locke gibt es im Gegensatz zu Hobbes ein differenziertes und begründetes Naturrecht. Teil des Naturrechts sind Rechte, die auch heute in freiheitlichen Gesellschaften einen besonderen Stellenwert genießen. Das Recht auf Eigentum und körperliche Unversehrtheit sind hier gesondert zu betonen. Diese liberalen Maximen fließen nicht nur in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika ein, sondern leben in jüngeren Entwürfen der Politischen Philosophie fort. Ungünstigerweise ist die argumentatorische Validität des Lockeschen Naturrechts vor allem durch den Gebrauch theistischer Argumentationsfiguren gesichert; ohne diese verlieren Lockes Konklusionen ihre Kraft. Ein Verweis auf Lockes Politische Philosophie kann deshalb, falls man seine Prämissen nicht teilt, ein eigenständiges Argumentieren nicht ersetzen. Ein anderer Aspekt, der für diese Arbeit wichtig ist, wird dafür umso mehr bei Locke deutlich. Teile seiner Begründung lassen sich handlungstheoretisch rekonstruieren. Dabei kann, ohne strittige Prämissen anzunehmen, gezeigt werden, dass Gott *als Akteur* der Konzeption eine gewisse Überzeugungskraft verleiht. Die unterstellten Einstellungen Gottes sind eine konsistente Basis nicht nur für die Rechte, die die Menschen bei Locke schon im Naturzustand genießen, sondern auch für Lockes Eigentumstheorie und ein einfaches Verständnis von Normativität.<sup>15</sup>

Am besten kann man Humes politische Theorie als evolutionär bezeichnen. Ausgehend von einzelnen Akteuren, die durch ihre Zustimmung Gruppen bilden, entstehen immer größere Gemeinschaften, bis schließlich eine staatliche Form erreicht ist. Obwohl die Zustimmung der Akteure das grundlegende Element in der Entstehungsgeschichte ist, betont Hume nicht diese Übereinkunft der einzelnen Akteure als chronologisch vorrangig. Für ihn gibt es keinen vorgesellschaftlichen Zustand. Das sollte uns aber nicht davon abhalten, zu

---

<sup>15</sup>siehe Kapitel 4: Aneignung, Besitz und Eigentum

erkennen, dass am Ende einzelne kooperative Handlungen das Bestehen von Gruppen ermöglichen. Dass Hume diesen Schritt nicht ausbuchstabiert stellt gleichzeitig eine der Schwächen seiner Konzeption dar. Stattdessen macht der Autor das Entstehen von Staaten an der Notwendigkeit, sich in Kriegen in größeren Gruppen zu organisieren, fest. Dieser aus historischer Sicht sicher interessante Aspekt ist aus philosophischer Perspektive weniger grundlegend. Demgegenüber steht die moderne Einsicht, dass das Interesse der Bürger am Bestehen des Staates die Quelle von dessen Ursprung ist.

Ausgehend von den Zielen der Bürger können nicht nur staatliche Organisationsformen, sondern alle Formen der Kooperation verstanden werden. Wenn Staaten oder Institutionen systematisch Kooperation unterbinden und zugunsten bestimmter Gruppen mit Zwang eingreifen, besteht die Gefahr, dass das stabilisierende Element - das von Hume viel beschworene Interesse - unterminiert wird. Damit das nicht geschieht, ist es essentiell, die Zustimmung der Bürger zu den leitenden Grundsätzen der Regierung nicht aus den Augen zu verlieren. Anders als Humes empirische These, dass Gesellschaften sich in Kriegszeiten organisieren, ist dieser Zusammenhang begrifflich in einem rechten Verständnis der Handlungen der Bürger einer Gemeinschaft angelegt. In Rawls' Politischer Philosophie gilt die Zustimmung nur indirekt. Gerechtigkeit ist hier das höchste Ideal. Ihre Inhalte werden durch die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens bestimmt. Ob die Transformation von stabilisierenden, kooperativen und aktuellen Handlungen den Schritt hinter den Schleier des Nichtwissens übersteht, wird uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

# Kapitel 3

## Der Urzustand

Dem vorherrschenden Verständnis zufolge werden die zentralen Grundsätze von Rawls' Gerechtigkeitstheorie durch die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens gerechtfertigt. Die Akteure hinter dem Schleier einigen sich im Rahmen eines Vertragsschlusses auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien.<sup>1</sup> Aus diesem Grund gibt Rawls an, eine kontraktualistische Theorie vorzulegen. Die dort gefundenen Gerechtigkeitsgrundsätze seien fair, weil die Vertragsparteien wegen ihrer epistemischen Einschränkungen keine individuellen Vorteile anstreben können. Die Position, aus der heraus eine Vereinbarung getroffen wird, spielt somit eine wesentliche Rolle für die Konzeption. Zum einen qualifiziert sie Rawls' Theorie als Kontraktualismus, zum anderen garantiert sie, dass keine ungerechten Grundsätze gewählt werden können. Rawls hält dieses Verfahren für gerechtfertigt, weil es weitgehende Neutralität gegenüber Konzeptionen des Guten wahre, eine gleiche Ausgangsbasis schaffe, die keinen Drohvorteil (*threat advantage*) zulasse, und gleichzeitig der Gerechtigkeit Vorrang garantiere.

Bisher ist wenig Augenmerk darauf gerichtet worden, dass viele der gängigen Kritiken an dieser Konzeption einen gemeinsamen Nenner aufweisen. Viele Probleme sind auf ein mangelhaftes Akteursmodell oder die vollständige Ausblendung der handlungstheoretisch relevanten Aspekte der Einigung auf einen Vertrag zurückzuführen. Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, dass die Einstellungen der Akteure für ihre Handlungen wesentlich sind. Verträge werden

---

<sup>1</sup>Das zumindest macht die *kontraktualistische* Komponente der Theorie aus. Rawls selbst merkt an, dass auch nur eine einzelne Person im Urzustand zu denselben Schlüssen kommen könne. (Rawls 2009, 138f.) Für einen verständlichen Begriff von ‚Vertrag‘ und ‚Einigung‘ brauchen wir mindestens zwei Akteure.

geschlossen, weil die Kooperationspartner etwas (meist Verschiedenes) wollen und bestimmte Überzeugungen haben. Der Forschung ist der Umstand nicht entgangen, dass in Rawls' Urzustand die Zahl der am Vertragsschluss beteiligten Personen unbestimmt ist. Zwar spricht Rawls von Verträgen und einer Einigung zwischen *Parteien*, aber aufgrund der mangelnden Differenzierungsmöglichkeit der Einstellungen im Urzustand könnte genauso gut nur eine Person über die Gerechtigkeitsprinzipien nachdenken. (Gaus 2012) Hobbes, Locke und Hume berücksichtigen in ihren Vertragstheorien den Umstand abweichender Einstellungen. Im Folgenden werden drei miteinander verwandte Einwände gegen die Möglichkeit eines Rawlsschen Gesellschaftsvertrags untersucht. Jeder dieser Kritikpunkte ist handlungstheoretisch und begrifflich motiviert. Wir können sie als die folgenden Hypothesen formulieren. Die Einwände stechen unabhängig davon, ob Rawls von einer oder mehreren Personen ausgeht, die über die Grundsätze der Gerechtigkeit entscheiden.

$H_1$ : Akteure hinter dem Schleier des Nichtwissens wollen nichts.  $H_2$ : Der kategoriale Unterschied zwischen Wollen und Wünschen wird nicht beachtet.  $H_3$ : Es besteht ein methodologisches bzw. technisches Problem bei der Zuordnung der Parteien vor und hinter dem Schleier des Nichtwissens.

$H_1$  macht  $H_2$  strenggenommen entbehrlich; wo nichts gewollt wird, ist auch die fehlende Abgrenzung vom Wünschen nicht relevant. Wenn wir den Akteuren im Urzustand zuschreiben, dass sie sich auf bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze einigen, dann setzen wir allerdings voraus, dass sie etwas wollen. Ebenso setzt die Rawlssche Theorie voraus, dass überhaupt eine Einigung zwischen den Akteuren stattfindet. Sie setzt also voraus, dass die Akteure etwas wollen.

Die methodologischen Schwächen können sowohl bei der Zuschreibung von gewollten Propositionen als auch bei der Differenzierung zwischen Wünschen und Wollen durch eine konsequente Anwendung handlungstheoretischer Einsichten vermieden werden. Dieses Vorgehen ist frei von normativen Vorannahmen. Wir müssen keine konservative, liberale, sozialistische oder kapitalistische Position beziehen, um die Methode der Bestimmung zu kritisieren. Stattdessen steht die Reinheit der philosophischen Methode im Vordergrund. Viele der im ersten Kapitel erwähnten Kritiken lassen sich auf Basis einer plausiblen Handlungstheorie reformulieren.

Die dritte Hypothese  $H_3$  schließlich betrifft einen rein methodologischen Punkt, der in diesem Fall handlungstheoretische Konsequenzen hat. Es ist nicht möglich, die Parteien vor und hinter dem Schleier einander so zuzuordnen, dass sich ein moralisch verbindliches Argument für oder gegen bestimmte Grundsätze entwickeln ließe. Selbst wenn wir die Identität der Parteien von  $w_{@}$  und  $w_i$ , also vor und hinter dem Schleier, behaupten, bleiben entscheidende Fragen offen. So würde aus der Idee, dass wir selbst zustimmen würden, eine nicht gerechtfertigte Stipulation, dass wir es täten.

Im Folgenden wird zunächst dargestellt, weshalb die Einigung als Handlung für jeden Kontraktualismus zentral ist. Als kooperativer, kommunikativer und reziproker Akt zeichnet sich das Schließen eines Vertrags durch Elemente aus, die auf der höheren Abstraktionsebene bei Rawls fehlen. Es sind gerade diese Elemente, die uns die normativ-rechtfertigende Kraft jeder Vertragstheorie verständlich machen.

In einem nächsten Schritt wird die Unterscheidung zwischen Wünschen und Wollen philosophiegeschichtlich und systematisch skizziert. Diese für das Handeln wichtige Unterscheidung stellt infrage, dass im Urzustand überhaupt Grundsätze gewählt würden. Wie sich herausstellt, ist das Tun der vermeintlichen Akteure im Urzustand nicht mit ihren Einstellungen verbunden, so dass die Annahme, dass diese und nicht jene Grundsätze gewählt würden, ungestützt bleibt. Zuletzt betrachten wir das Problem der Zuordnung der Vertragsparteien vor und hinter dem Schleier. Auch hier stellen sich methodologische Schwierigkeiten ein. Im gleichen Zuge wird die Frage nach der Identität über mögliche Welten hinweg bearbeitet.

Für praktische Philosophen kommen derlei Einwände überraschend. Es zeigt sich jedoch, dass auch, wenn nicht die fundamentalen begrifflichen Grundlagen im Zentrum des Interesses stehen, in Missachtung dieser Grundlagen keine belastbare praktische Philosophie gemacht werden kann. Ein Architekt muss nicht nur die Regeln der Ästhetik, sondern auch die Gesetze der Statik kennen. Die theoretische Natur der Einwände erklärt auch, weshalb am Ende des Kapitels kein substantieller normativer Gegenentwurf steht. Dieser lässt sich aus den angewandten Mitteln nicht ableiten. Vielleicht sind Rawls' Konklusionen wahr. Wenn das der Fall ist, sind sie es jedoch nicht aufgrund seiner Argumente.

### 3.1 Über den Ursprung der Gerechtigkeitsprinzipien

Der Schleier des Nichtwissens ist die zentrale Komponente, die Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Innovation im Bereich des Kontraktualismus ausweisen soll. Anders als bei kontraktualistischen Theorien seit Hobbes sind die Grundsätze, auf die die Parteien im Urzustand sich einigen, geeignet, eine Brücke zu schlagen zwischen unseren moralischen Intuitionen und den Härten, die manche kontraktualistische Positionen zulassen. Hobbes propagiert einen absoluten Herrscher, der mit unserem modernen Demokratieverständnis nicht vereinbar ist. Lockes Kontraktualismus funktioniert nur mit dem Rückgriff auf Gottes Gesetzgebung, und Humes evolutionärer Kontraktualismus erlaubt keine Ausformulierung absoluter Rechte. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit dagegen bildet das moralische Verständnis westlicher Wohlfahrtsgesellschaften gut ab und begründet es.

Diese großen Unterschiede sind erstaunlich, weil für alle Autoren – für Hobbes, Locke, Hume und Rawls – gilt, dass eine Einigung der Parteien auf politische Formen aus ihrem Eigeninteresse folgt. Wie kann die gleiche Quelle so unterschiedliches Wasser geben? Es liegt im Wesen jeder Vereinbarung, dass ihr Zustandekommen nicht ohne eine zugrundeliegende Handlung erklärt werden kann. Also muss, wenn eine Einigung auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien vorliegen soll, auch eine Einigung verstanden als Handlung zumindest grundsätzlich vorstellbar sein. Wenn die Akteure im Natur- bzw. Urzustand aber nicht als Handelnde gedacht werden können, müssen wir annehmen, dass sie sich auch notwendigerweise nicht auf irgendetwas einigen können. Können sie sich aber nicht einigen, fehlt ein entscheidender Argumentationsschritt. Bei allen Nuancen, die der Rawlssche Vertrag hat, muss seine Verbindlichkeit doch zustandekommen, *weil sich die Parteien im Urzustand darauf einigen*.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze sind nicht vorzuziehen, *weil sich die Parteien im Urzustand darauf einigen würden*. Der „Vertrag“ und die Figur des Schleiers des Nichtwissens leisten für die tatsächlich Legitimation der Gerechtigkeitsprinzipien keine Arbeit. Falls sie nicht auf eine andere Weise legitimiert werden, stellen sie nur eine moralische Forderung dar. Sie werden trotzdem als Ergebnis (*unique solution*) der Einigung präsentiert, und der Verdacht liegt

nahe, dass es sich um eine *petitio principii* handelt.

Bestimmte normative Forderungen können beispielsweise auch intuitionistisch begründet werden. Doch Rawls' Theorie der Gerechtigkeit wird gerade bei der Begründung durch die rationale Wahl der Akteure hinter dem Schleier argumentativ als am stärksten wahrgenommen. Nicht umsonst richtet sich Rawls *gegen* den moralischen Intuitionismus. Dieser sei – im Gegensatz zu Rawls' eigener Theorie – nicht geeignet, eine Lösung für den Fall konfligierender moralischer Intuitionen zu finden: *Intuitionism denies that there exist any useful and explicit solution to the priority problem.* (Rawls 2009, S. 40) Der Weg zur Lösung besteht nach Rawls in der Errichtung des Schleiers des Nichtwissens und der vorgeblich bloß zweckrationalen Wahl der Akteure hinter dem Schleier. Durch ihre Einigung an dieser Stelle versucht Rawls die Probleme der intuitionistisch nicht auflösbaren Konflikte bei der Priorisierung der Gerechtigkeitsintuitionen zu lösen. Wenn aber keine Einigung stattfindet, ist auch der argumentative Vorzug der Theorie nicht gegeben. Im Folgenden steht daher die Frage im Fokus der Untersuchung, ob die begrifflichen Voraussetzungen gegeben sind, damit sich die Akteure hinter dem Schleier des Nichtwissens einigen können.

## 3.2 Zustimmen als Handlung

Wenn zwei Akteure vertraglich übereinkommen, handeln sie kooperativ, kommunikativ und reziprok. Die Akteure sehen den Vertrag als geeignetes Mittel, das Gewollte zu erreichen. Wir werfen einen Blick auf die begrifflichen Grundlagen der handlungstheoretischen Seite des Zustimmens und werden zuvor eine Zweideutigkeit ausräumen, die argumentatorische Fehler provoziert.

Im Alltag wird der Ausdruck ‚zustimmen‘ auf zwei verschiedene Weisen verwendet. Erstens können wir sagen, dass ein Käufer und ein Verkäufer einem Handel zustimmen. Wenn wir so sprechen, meinen wir in der Regel, dass die beiden Beteiligten eine Handlung vollzogen haben. Zweitens können wir darüber reden, dass jemand zustimmt, dass die Lichtgeschwindigkeit nicht überschritten werden kann, und damit etwas über sein Überzeugungssystem sagen. In diesem Fall wird nicht gehandelt, die sich einstellende oder schon vorhandene Akzeptanz ist oder war ein Widerfahrnis.

### 3.2.1 Volenti non fit iniuria

Viele Fragen der Gerechtigkeit stellen sich nicht, wenn alle Betroffenen einer Handlung im ersten Sinne zustimmen. In der Betrachtung beschränkter Interaktionssituationen kann das veranschaulicht werden. Stellen wir uns vor, dass Robinson und Freitag vereinbaren, dass der eine den ganzen Tag in der Sonne liegen darf, während der andere dafür Fische fängt. *Prima facie* ist nichts gegen diese Übereinkunft einzuwenden. Zwar mag es treffend sein, dass die beiden Verschiedenes tun oder dass wir uns an ihrer Stelle auf so ein Geschäft nicht eingelassen hätten, aber solange die beiden frei übereinkommen, liegt kein Streitpunkt vor. Vielleicht schätzt Robinson das Fischen so sehr, dass er viel lieber diese Tätigkeit ausübt, als in der Sonne zu liegen und umgekehrt. In diesem Fall stellte die Einigung nicht einmal ein Nullsummenspiel dar, sondern eine Zusammenarbeit, von der beide profitierten. Gehen wir davon aus, dass Robinson und Freitag ohne jeden Zwang übereingekommen sind, ist sogar zu erwarten, dass es sich um ein Nicht-Nullsummenspiel handelt, da sonst ihre Motivation unklar wäre. Die Kategorie der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit scheint hier unpassend zu sein. Die Situation verkompliziert sich, wenn der Wirkungsbereich der beteiligten Akteure größer wird und weitere Menschen von den Handlungen betroffen sind. Auch kann man den Begriff der Freiwilligkeit untergraben, indem weniger klare Begriffe wie der der Rationalität eingeführt werden. Diese beiden Aspekte beschreiben interessante Phänomene. Sie ändern aber nichts daran, dass, wenn zwei Akteure kooperieren *ceteris paribus* die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht aufkommt. Der römische Rechtsgrundsatz *volenti non fit iniuria* bringt diese Einsicht auf den Punkt.

Sich distanzierend setzt Michael Sandel sich in *Liberalism and the Limits of Justice* (Sandel 1998) ausführlich mit Kontraktualismus und Rechtfertigung durch Zustimmung auseinander. Er weist die Idee, dass etwas schon dadurch fair (und im Sinne Rawls' gerecht, weil unter fairen Bedingungen ausgehandelt) sein könnte, dass alle zustimmen, zurück, indem er sich eines Arguments bedient, das an Moores Argument der offenen Frage erinnert. Er stellt fest, dass die Gleichsetzung von Einverständnis und Fairness den einen einfachen Substitutionstest nicht übersteht:

Of any contractual agreement, however free, it is always intelligible and often reasonable to ask the further question, ‚But is it *fair*, what they have agreed to?‘, where this question cannot be translated to the merely vacuous question, ‚But is it what they have agreed to, what they have agreed to?‘ What *makes* it fair is not just that it was agreed to, but is a further question. Similarly, any transaction or arrangement, however fair; is open in principle to the further question, ‚But was it freely arrived at, this fair arrangement?‘, where this question cannot be reduced to the trivial question, ‚But is it a fair arrangement this fair arrangement?‘ What *makes* a transaction free is not that it ended fairly; being treated fairly neither makes us free nor entails that we are free. This, too, is a further question. (ebd., S. 106)

Für einen Utilitaristen mag die Frage ‚... aber ist das Nützliche auch gut?‘ *tatsächlich* nicht sinnvoll erscheinen, während sie es für andere moralphilosophische Positionen durchaus ist. Ein subjektiver und pragmatischer Zug am Erklären trägt dazu bei, dass die begrifflichen Zusammenhänge, die durch die offene Frage in Zweifel gezogen werden sollen, nach einer vermeintlich abschließenden Klärung wieder fragwürdig erscheinen. Ob etwas erklärt wurde, hängt auch von den Erwartungen ab, die an den zu klärenden Begriff gestellt werden. Sie bestimmen, ob jemand die Frage wiederholt (... aber ist es *wirklich* so und so?) oder ob er sich damit zufrieden gibt. Im oben beschriebenen Fall von Robinson und Freitag ist wenigstens hinreichend klar, dass sich Fragen der Gerechtigkeit nicht mit der brennenden Dringlichkeit stellen, mit der sie uns sonst begegnen. Diese Intuition, dass sich Fragen der Gerechtigkeit nicht stellen, wenn alle Betroffenen mit den Geschehnissen einverstanden sind, bildet den Kern der inhärenten Plausibilität, die der Kontraktualismus hat. Auch die Zustimmung der Beteiligten als Quell von Normativität und gerechtigkeits-theoretischer Rechtfertigung kann einer sokratischen Befragung nicht standhalten. Trotzdem zeichnet sich dieser Ansatz wenigstens durch eine einfache und plausible Grundstruktur aus. Anstelle der Vernunft, göttlicher Gebote, des Nutzens oder der Natur sind Akteure und ihre Einstellungen grundlegend für das Verständnis der Zustimmung.

### 3.2.2 Epistemische und pragmatische Akzeptanz

Betrachten wir nun einen Fall, in dem die kognitive Dimension des Akzeptierens klar erkennbar ist: ‚Ödipus akzeptiert, dass er, um König von Theben zu werden, Iokaste ehelichen muss.‘ Der Nebensatz ‚..., dass er Iokaste ehelichen muss.‘ drückt einen Gedanken aus, dessen Wahrheitswert für das Wahrsein des ganzen Satzes nicht entscheidend ist. So könnte es auch andere Wege geben, König von Theben zu werden, oder es stellt sich heraus, dass Iokaste eine Thronschleicherin ist und er folglich auch keinen Anspruch auf den Thron hat. (vgl. Frege 2011, 34f) Entscheidend ist allein, dass Ödipus es *glaubt*. Auch dürfen wir im Nebensatz koextensionale Begriffe nicht *salva veritate* austauschen: Aus der Tatsache, dass Ödipus akzeptiert, dass er Iokaste heiraten muss, um König von Theben zu werden, folgt nicht, dass er auch akzeptiert, dass er seine Mutter heiraten muss. Hier schimmert bereits die Ambiguität des Ausdrucks durch. Auch Ausdrücke wie ‚zustimmen‘ und ‚anerkennen‘ teilen sie: Natürlich kann Ödipus akzeptieren, dass er seine Mutter heiraten muss, um König von Theben zu werden, ohne seine Mutter heiraten zu *wollen* – allerdings nur im epistemischen Sinne von ‚akzeptieren‘. Über seine Handlungen ist damit nichts gesagt. Er kann zwar den Gedanken als wahr akzeptieren, dass er seine Mutter heiraten muss, wenn er König von Theben werden will, aber doch nicht akzeptieren, sie zu heiraten.

In dem einen Fall akzeptieren wir die Wahrheit einer Proposition, wir glauben an sie. Dieses intentionale Phänomen<sup>2</sup> ist zunächst losgelöst von eventuellen Handlungen zu betrachten. Das Akzeptieren (Zustimmen, Anerkennen etc.) im pragmatischen Sinne aber setzt die Intentionalität der daran beteiligten Akteure voraus. Ödipus kann glauben, ohne zu handeln; aber er kann nicht handeln, ohne zu glauben. Was für Ödipus gilt, gilt auch für die Akteure im Urzustand. Aus der Tatsache, dass sie etwas glauben, folgt nicht, dass sie handeln. Aus der Tatsache, dass sie einen Vertrag schließen, muss allerdings folgen, dass sie handeln.

---

<sup>2</sup>Der *locus classicus* für den Begriff der Intentionalität ist Franz Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Berlin: Duncker & Humblot, 1874. (Brentano 1874) In der neueren Debatte hat John Searle wesentliche Beiträge geleistet: *Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind*. Underlining. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (Searle 1983)

Die epistemische Akzeptanz können wir als Widerfahrnis begreifen. Sie stellt sich ein, ohne dass jemand sicher sagen könnte, unter welchen Bedingungen das der Fall ist. Auch wenn ein Sachverhalt logisch aus einem anderen folgt und wir jemanden darauf hinweisen, können wir nicht sicher sein, dass er diesen Zusammenhang schließlich als wahr akzeptiert. Es gibt immer Menschen, die auch nach ausführlicher Erklärung den *modus tollens* als Schlussprinzip nicht akzeptieren. Noch weniger Sicherheit dürfen wir uns von empirischen Sätzen erhoffen. Hier gibt es eine weite Bandbreite von Interpretation und Kontingenz. Wir können keine hinreichenden Bedingungen für epistemische Akzeptanz angeben, selbst wesentlich notwendige lassen sich auf Antrieb nicht benennen.

Die pragmatische Akzeptanz, die Handlung des Akzeptierens, dagegen *ist* an wesentlich notwendige Bedingungen geknüpft, die wir namhaft machen können. Wir sind also mit zwei Implikationsverhältnissen konfrontiert, zwischen denen eine gewisse Spannung herrscht. Einerseits sind wir aus begrifflichen Gründen gehalten, den Vertragspartnern jeder echten kontraktualistischen Position eine Handlung zuzuschreiben. Andererseits folgt aus einer bloß epistemischen Akzeptanz noch keine Handlung. Vor diesem Hintergrund ist zu prüfen, welche Art von Akzeptanz (epistemisch oder pragmatisch) aus dem Urzustand sicher abgeleitet werden kann.

### 3.2.3 Doxastischer Voluntarismus & epistemische Pflichten

Wir können Hecken schneiden, argumentieren und kopfrechnen. Und wir können glauben. Die grammatische Ähnlichkeit der Verben sollte uns nicht darüber hinweg täuschen, dass sich das Glauben von den zu erst genannten wesentlich unterscheidet. Während ‚Hecken schneiden‘, ‚argumentieren‘ und ‚kopfrechnen‘ als Handlungen beschrieben werden können, ist das mit ‚glauben‘ nur im uneigentlichen Sinn möglich.

Wir können sagen, dass Peter seine Hecke schneidet, weil er keinen Nachbarschaftsstreit riskieren will, und er glaubt, dass er keinen Nachbarschaftsstreit riskiert, wenn er seine Hecke schneidet; oder, dass Maria für einen Urlaub in der Karibik argumentiert, weil sie Kokosnüsse essen will, und weil sie glaubt, dass sie Kokosnüsse essen kann, wenn sie für einen Urlaub in der Karibik argu-

mentiert. Wir können nicht auf die gleiche Weise glauben, dass der Papst der Stellvertreter Gottes auf Erden ist. Wir können zwar alle äußeren Anzeichen des Glaubens zeigen, doch wären diese kein Ausdruck des Glaubens, sondern ein Ausdruck des Glauben-machen-Wollens.

Obwohl unsere sprachlichen Ausdrücke für Einstellungen es nahelegen, sind *wollen*, *glauben*, *wünschen*, *fürchten*, *hoffen* etc. keine Tätigkeitsverben. Sie können *cum grano salis* als Vorgangsverben klassifiziert werden. Besser noch würden wir von Widerfahrnisverben sprechen. In diesem Ausdruck kommt die Passivität des Einstellungsträgers besser zum Ausdruck. Manche Vorgänge können durch den Akteur willentlich unterbrochen werden. Wer beispielsweise brennt, kann diesen Vorgang durch einen Schritt unter die Rettungsdusche unterbrechen. Doch wer glaubt, dass er Napoleon ist, dem werden wir schwerlich eine Handlung benennen können, die dieses Glauben unterbricht.

Warum ist die Unterscheidung zwischen Tätigkeitsverben und Widerfahrnisverben für uns relevant? Es scheint, als übersieht Rawls, wenn er dazu rät, das Überlegungsgleichgewicht anzustreben, diesen Unterschied.

Ein bekannter Präzedenzfall für die Unterschlagung dieses wichtigen Unterschiedes stammt von Blaise Pascal. Konfrontiert mit der Ungewissheit, ob Gott existiert, müssten wir entweder für oder gegen seine Existenz wetten. Wenn die Wahrscheinlichkeit, dass Gott existiert größer als Null ist, und der Lohn, an ihn zu glauben unendlich groß ist, falls er existiert, dann sollten wir an ihn glauben – so Pascal. Schließlich sei alles irdische Leid und alle irdische Freude begrenzt. Doch wie sollte ein Atheist Konsequenzen aus der Pascalschen Wette ziehen?

Sollte das Gedankenexperiment einen Atheisten bekehren, müssten wir Folgendes annehmen: Etwas zu glauben wird als Handlung aufgefasst, das Glauben als gewolltes Tun. Die Position, dass wir beschließen können, etwas zu glauben, ist philosophisch unattraktiv, doch sie ist nicht ohne historische Vorläufer. Doxastische Voluntaristen nehmen an, dass wir uns für oder gegen eine Überzeugung entscheiden können. Wir könnten dann jemanden auffordern, zu glauben, dass die Erde rund ist, in der Hoffnung, dass dieser der Aufforderung nachkommt – ganz analog zu dem Fall, in dem wir jemanden auffordern, dass er seine Hecke schneiden möge. Nun ist diese harte Form des doxastischen Voluntarismus, die bisweilen Thomas von Aquin zugeschrieben wird, nur eine

mögliche Spielart. In einer weniger drastischen Interpretation kann auch gemeint sein, dass wir epistemische Pflichten haben. In einer Situation, in der wir absehen können, dass unser Wissen defizitär ist, wären wir verpflichtet, weitere Nachforschung zu betreiben. Doch auch dieser Begriff ist problematisch. So könnte jemand aufgefordert sein, nach einem Bericht in der Zeitung zu recherchieren, ob die Quelle vertrauenswürdig ist oder nicht. Basierend auf den Ergebnissen würde die Person dann glauben oder nicht glauben, was sie erfahren hat.

Aus handlungstheoretischer Sicht sind beide Varianten des doxastischen Voluntarismus unplausibel. Die erste ist unverständlich, da wir keine ihr entsprechende Handlung beschreiben können. Jede Einsetzung in die allgemeine Handlungserklärung  $x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$  führt zu einem problematischen Ergebnis. Komplikationen dieser Art treten bei beiden für das Handeln zentralen Einstellungen, dem Wollen und dem Glauben, auf. Betrachten wir zunächst den Fall, in dem jemand will, dass er etwas will:

### **Wollen als Tun**

- (1)  $x$  will, dass [ $p$ , weil  $x$  will, dass ( $x$  will, dass  $p$ )], und  $x$  glaubt, dass [ $x$  will, dass ( $x$  will, dass  $p$ )  $\rightarrow$  will  $x$ , dass  $p$ ].
- (2)  $x$  will, dass [( $x$  will, dass  $p$ ), weil  $x$  will, dass ( $x$  will, dass ( $x$  will, dass  $p$ ))], und  $x$  glaubt, dass [ $x$  will ( $x$  will, dass ( $x$  will, dass  $p$ ))  $\rightarrow$  will  $x$ , dass (will  $x$ , dass  $p$ )].

Offensichtlich lässt sich keine gelungene Handlungserklärung für das Wollen als Tätigkeitsverb geben. Jeder Abbruch des Regresses käme *ad hoc*. Da auch das Beenden nach (1) ein Abbruch ist, scheitert bereits diese Einsetzung. Wir müssen also davon absehen, das Wollen als Handlung aufzufassen. Für die Einstellung des Glaubens lässt sich ebenfalls nur eine unverständliche Formalisierung geben:

### **Glauben als Tun**

- (1)  $x$  glaubt, dass  $p$ , weil  $x$  will, dass ( $x$  glaubt, dass  $p$ ), und  $x$  glaubt, dass ( $x$  glaubt, dass  $p$   $\rightarrow$   $x$  glaubt, dass  $p$ ).

Aus dem Glauben, dass man glaubt, dass etwas der Fall ist, folgt jedoch keineswegs, dass man glaubt, dass etwas der Fall ist. Wenn jemand sagt, dass er glaubt, dass er an Gott glaubt, dann drückt er in der Regel Zweifel an diesem Glauben aus. Anderenfalls würde er sagen, dass er weiß, dass er an Gott glaubt oder schlicht, dass er an Gott glaubt. Unsere Einstellungen sind uns oft nicht als Einstellungsgehalt gegeben und ein Rückschluss vom Einstellungsoperator (*wollen*, dass  $p$ ; *glauben*, dass  $p$  etc.) auf die Wahrheit des propositionalen Gehalts scheitert sogar dann, wenn die vorgebliche Einstellung dieselbe ist. Ein konkretes Beispiel verdeutlicht, dass die Erklärung überdies den Unterschied zwischen Explanans und Explanandum verwischt, weil in der Mittel-Überzeugung eine Dopplung auftritt:

(1\*) Alice glaubt, dass es regnet, weil sie will, dass (sie glaubt, dass es regnet) & sie glaubt, dass (sie glaubt, dass es regnet  $\rightarrow$  glaubt sie, dass es regnet).

Neben dem Problem, dass die üblichen logischen Schlussregeln innerhalb von Einstellungsoperatoren nicht gelten, geht außerdem die explanatorische Kraft verloren. Schon  $p \rightarrow p$  ist nicht erkenntniserweiternd,  $INT(p \rightarrow p)$  gibt nur den Gehalt einer Einstellung, nicht aber ein logisches Verhältnis an. In der Einstellung zu einem logischen Theorem kommt ja gerade zum Ausdruck, ob das Subjekt es für wahr oder falsch hält, ohne dass die tatsächliche Wahrheit oder Falschheit desselben von der Einstellung beeinflusst würde.

Epistemische Pflichten erfordern, Einstellungen wie Handlungen zu begreifen. Leicht übersieht man, dass die Einstellungen, die notwendig sind, das Glauben hervorzurufen, selbst Widerfahrnisse sind. Man müsste also von jeder am Zustandekommen einer bestimmten Überzeugung beteiligten Einstellung verlangen, selbst als Handlung vorstellbar zu sein. Und auch, wenn der zweite Fall die Änderung des doxastischen Systems nach sich zieht, die gewünscht war, ist die neue Überzeugung mehr Widerfahrnis als Tun. Überdies setzt die Handlung des Sich-Informierens voraus, dass der Akteur glaubt, nicht ausreichend informiert zu sein. Was aber könnte ein geeignetes Mittel sein, um festzustellen, ob man ausreichend informiert ist? Rumsfeld bemerkte 2002 auf einer Pressekonferenz: „[T]here are things we know we know. We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things

we do not know. But there are also unknown unknowns – the ones we don't know we don't know. [...] it is the latter category that tend to be the difficult ones.“ (Defense 2002) Rumsfeld spricht mehr oder weniger direkt über epistemische Pflichten. Wenn jemand nicht glaubt, etwas nicht zu wissen, kann er unmöglich seine Pflichten erfüllen, dieses Wissen zu erwerben, weil er keinen Handlungsgrund hat. Sowohl unsere Einstellungen, also die Einstellungen derer, die das Gedankenexperiment durchführen, als auch die der Parteien im Urzustand, die nominell die Grundsätze der Gerechtigkeit festlegen, müssen stets als Einstellungen behandelt werden. Wenn wir sie als Handlungen auffassen, wird das Szenario unverständlich. Wir können weder beschließen, etwas zu glauben, noch können wir beschließen, etwas zu wollen. Wir können höchstens etwas tun, von dem wir glauben, dass es geeignet ist, eine dieser Einstellungen hervorzurufen. Der Unterschied ist so groß wie der zwischen Jagd und Beute.

### 3.2.4 Die verschleierte Handlung

Die Parteien hinter dem Schleier des Nichtwissens einigen sich auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien. Die Einigung müssen wir als Handlung und nicht als Widerfahrnis begreifen. Sie ist als Handlung zu begreifen, da im Vertragsabschluss zum Ausdruck kommt, was gewollt und was geglaubt wurde. Handlungen sind das, was durch eine Handlungserklärung erklärt wird. Sie sind der Gegenstand, auf dessen Verständnis wir mit einer Handlungserklärung abzielen. Vom bloßen Verhalten unterscheidet sich eine Handlung darin, dass der Handelnde etwas mit seinem Tun bezweckt. Wenn Karl zum Bus läuft, dann können wir sein Laufen dadurch erklären, dass er den Bus erreichen will und dass er glaubt, dass er den Bus erreicht, wenn er zum Bus läuft.

Die Erklärung wäre unvollständig, wenn er nichts tun würde, nichts wollen würde oder nichts glauben würde. Formal können wir den Zusammenhang zwischen dem Tun, dem Wollen und dem Glauben so fassen:

$x \varphi\text{-}t$ , weil  $x$  will, dass  $p$  &  $x$  glaubt, dass  $x \varphi\text{-}t \rightarrow p$

Bloße Widerfahrnisse fallen nicht unter eine solche Handlungserklärung. Wenn Peter auf dem Weg zum Bus stolpert, geschieht dies unabhängig von dem, was Peter glaubt oder will. Für das Verständnis seines Stolperns spielen

keine intentionalen Zustände, d. h. die mentale Gerichtetheit eines Akteurs auf etwas, eine Rolle. Um genauer zu sein: In diesem Fall sind seine Einstellungen des Wollens und Glaubens für das Verständnis dessen, was passiert, entbehrlich. Es kann zwar sein, dass Peter bestimmte Dinge glaubt oder will, während er stolpert, diese Einstellungen aber spielen keine explanatorische Rolle, wenn wir begreifen wollen, was vor sich ging, als das Missgeschick sich ereignete. Ähnliches gilt beispielsweise für ein Niesen oder das versehentliche Umstoßen eines Glases.<sup>3</sup> (Vgl. Mele 1992, S. 182) Eine Handlung liegt nur dann vor, wenn der Urheber der Handlung, der Akteur, bestimmte Einstellungen aufweist. Diese Einstellungen sind die des Wollens und des Glaubens. Wenn die Parteien sich im Urzustand auf etwas einigen, dann muss auch gelten, dass sie etwas wollen und etwas glauben. Die Einigung stellt eine Handlung dar und muss mindestens die wesentlich notwendigen Bedingungen erfüllen, die alle Handlungen erfüllen müssen, um als solche begriffen zu werden. Folgende Einsichten sind festzuhalten:

1. Die Akteure im Urzustand einigen sich auf Gerechtigkeitsprinzipien.
2. Sich zu einigen stellt eine Handlung dar.
3. Damit etwas eine Handlung ist, muss der betreffende Urheber der Handlung etwas wollen.

K. Die Akteure im Urzustand müssen etwas wollen.

Ferner können wir folgern, dass die Akteure im Urzustand, so sie nichts wollen, auch nicht handeln. Also gilt auch, dass die Akteure im Urzustand, wenn sie nichts wollen, sich nicht einigen, und dass sie darum keine Gerechtigkeitsgrundsätze festlegen.

Eine oft formulierte Kritik an kontraktualistischen Theorien ist, dass der eine Autorität legitimierende Vertrag nur ein hypothetisches Konstrukt ist, das auch nur hypothetisch verpflichtet. Diese Kritik greift in mancher Hinsicht zu

---

<sup>3</sup>Das Problem devianter Kausalketten entfällt, wie bereits erwähnt, durch die Beachtung der Intentionalität von Gründen ebenfalls. Handlungsgründe sind keine Ursachen, da sie intentional aufgefasst werden müssen, während wir versuchen, Ursachen unabhängig von den Einstellungen der Akteure zu begreifen. Insbesondere muss der Akteur etwas Bestimmtes in Bezug auf sein Tun glauben.

kurz und stellt nicht die Stoßrichtung des vorliegenden Ansatzes dar. Es zeigt sich nämlich, dass überhaupt keine Einigung stattfinden kann, selbst wenn wir einräumen wollten, dass die hypothetische Natur des Urzustands kein Hindernis darstellt. Um das deutlich zu machen, betrachten wir die Bedingungen, unter denen etwas gewollt werden kann. Von potentiellen Akteuren gilt, dass eine Unmöglichkeit, zu wollen auch eine Unmöglichkeit, zu handeln, und daher sich zu einigen, impliziert. Es stellt sich daher die Frage, welche Charakteristika für das Wollen wesentlich sind. Um das zu klären, ist es zunächst notwendig, das Wollen begrifflich vom Wünschen abzutrennen. Außerdem ist die Verbindlichkeit von Verträgen strittig, wenn sie unter Zwang eingegangen werden. Wie werden deshalb auch diesen Themenkomplex untersuchen.

### 3.2.5 Zwang und Sich-gezwungen-Sehen

In Schillers Bürgschaft bittet Damon, nachdem dessen versuchter Tyrannenmord gescheitert ist, den König, dass ihm, unter gewissen Bedingungen, drei Tage Gnadenfrist gewährt werden. Gelingt es Damon, seine Schwester rechtzeitig zu verheiraten und innerhalb von drei Tagen wieder beim König zu sein, wird er erst dann hingerichtet; versagt er, stirbt an seiner statt sein Freund. In der Ballade heißt es:

Da lächelt der König mit arger List  
 Und spricht nach kurzem Bedenken:  
 „Drei Tage will ich dir schenken;  
 Doch wisse, wenn sie verstrichen, die Frist,  
 Eh' du zurück mir gegeben bist,  
 So muß er statt deiner erblassen,  
 Doch dir ist die Strafe erlassen.“

Unterliegt Damon hier einem Zwang? Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten, wie es zuerst den Anschein hat. Natürlich würde er eine Situation vorziehen, in der er keine Vereinbarung mit dem König treffen müsste, um seine Familienangelegenheiten zu klären. Andererseits wäre er wohl auch nicht

damit zufrieden, wenn der König nicht auf sein Angebot einging. Der mögliche Zwang ergibt sich aus dem Eindruck, dass Damon lieber in einer Situation wäre, in der er nicht auf den (guten?) Willen des Königs angewiesen wäre. Frei können wir ihn nennen, weil er von sich aus mit dem König einen Handel eingeht. Es gibt kein von den Einstellungen Damons unabhängiges Kriterium, das uns erlaubt, über diese Frage zu entscheiden. Die einzige Möglichkeit, die Frage nach dem Zwang zu klären, besteht darin, die intentionalen Zustände der beteiligten Akteure zu betrachten und anhand deren Einstellungen zu entscheiden, ob Zwang vorliegt. (Córdoba Stand 2017) Der Vorzug dieses Vorgehens besteht darin, dass es wertfrei über den Weg der Begriffsanalyse die tiefer liegenden Strukturen des Zwangsbegriffs offenlegt. Das Phänomen des Zwangs wird mit diesem Vorgehen als wesentlich und notwendig mit subjektiven Faktoren verbunden erkannt.

Obwohl die Reichweite einer begrifflichen Analyse eingeschränkt ist, hat das Vorgehen gegenüber konkreten Versuchen, Zwang und Freiheit auch im praktischen Kontext zu beleuchten, zusätzliche Vorteile. Entbehrlich für ein rechtes Verständnis der begrifflichen Grundlagen sind die meisten der davon betroffenen Debatten. Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Legitimität von Zwang, Autonomie und Pflicht, all das sind interessante Untersuchungsgegenstände, die aber für die Einsicht, was die subjektiven und notwendigen Bedingungen für das Vorliegen von Zwang sind, nicht behandelt werden müssen. Umgekehrt gilt, dass diese Konzepte, wenn sie etwas Bedeutungsvolles aussagen sollen, auf ein plausibles Instrumentarium an Grundbegriffen und eine überzeugende Analyse der komplexeren Begriffe aufbauen müssen. Wer also mehr über den Zwang sagen will, muss wenigstens die hier vorgestellten notwendigen Eigenschaften berücksichtigen.

In unserem Beispiel ist für eine begriffliche Bestimmung des Zwangs in einem ersten Schritt wesentlich, welche intentionalen Zustände bei Damon und dem König vorliegen. Anhand dieser können wir in einem ersten Schritt feststellen, ob evtl. Zwang vorlag. Es ist jedoch zur Vorsicht geraten: Wir untersuchen notwendige, nicht hinreichende Bedingungen. Wenn diese erfüllt sind, *kann* Zwang vorliegen, *muss* aber nicht vorliegen. Umgekehrt kann dort kein Zwang vorliegen, wo die notwendigen Bedingungen nicht erfüllt werden. Mithin gilt, dass wir notwendige Bedingungen für das Vorliegen von Zwang und hinreichende

Bedingungen für das Fehlen von Zwang ausweisen können. In einem zweiten Schritt kann dann die Frage beleuchtet werden, welche Rolle die Erzwingung von vertraglich vereinbarten Inhalten spielt und inwiefern diese gerechtfertigt sind. Zunächst der erste Schritt, eine natürlichsprachliche Erklärung der Phänomene:

1. Damon will, dass er in Freiheit lebt, und Damon glaubt, wenn er flieht, lebt er in Freiheit.
  
2. Damon glaubt, dass er nicht flieht, nicht weil<sup>4</sup> er nicht in Freiheit leben will.
  
3. Der König nimmt eine Geisel, weil er will, dass Damon zurückkehrt, und er glaubt, dass Damon zurückkehrt, wenn er eine Geisel nimmt.
  
4. Damon glaubt, dass er nicht flieht, weil der König eine Geisel nimmt.

Wenn diese vier Umstände auf die beschriebene Weise verknüpft sind, sprechen wir davon, dass Damon sich durch den König gezwungen sieht, zurückzukehren. Das bedeutet, dass sein Wille, in Freiheit zu leben, nicht zur Flucht führt, wenn er auch zu fliehen als geeignetes Mittel erkannt hätte, seinen Willen zu verwirklichen. Er kehrt zurück, auch wenn er eigentlich in Freiheit leben will. Wer sich gezwungen sieht, sieht sich dazu gezwungen, eine Handlung zu unterlassen, von der er glaubt, dass er sie sonst ausgeführt hätte. Damon wird also gezwungen, nicht zu fliehen, obwohl wir so reden, als sei er gezwungen, zurückzukehren. Wenn wir über das Phänomen sprechen, reden wir oft davon, *zu etwas* gezwungen zu sein. Auf diese Weise sind wir maximal informativ. Der Hörer erfährt nicht nur implizit, dass der Gezwungene etwas anderes wollte,

---

<sup>4</sup>In den Handlungserklärungen, die uns bisher begegnet sind, stand an ähnlichen Stellen bisher immer ein ‚weil‘, das uns erklärte, warum etwas der Fall war. Hier ist das Explanandum, dass etwas *nicht* der Fall ist. Das Weil weist auf eine Erklärung, die potentiell in Frage kommen wäre, aber tatsächlich nichts austrägt, um eine erzwungene Handlung des Akteurs zu erklären.

sondern auch, was er stattdessen tut. Die subjektiv notwendige Vorbedingung für das Zwangsmoment steckt nichtsdestoweniger im Gehindert-Werden. Ein Gedankenexperiment kann das verdeutlichen.

Was wäre, wenn keine konkurrierende Handlung Damons durch den königlichen Zwang unterbunden würde, wenn Damon also bspw. nicht lieber in Freiheit leben würde? Als sprachliche Blüte fiel zum einen ab, dass er dann „nichts anderes wollte“, als dem König zu gehorchen. Begrifflich interessanter ist, dass wir gar nicht verstünden, falls er nun zur Klage ansetzte. Wenn es keinen Willen gibt, der durch Zwang gebeugt wird, dann gibt es auch keinen Zwang. Ein Matrose, der das Deck schrubbt, aber ohnehin nichts Besseres zu tun hatte, wird sich kaum beschweren. Und wenn er sich beschwert, wird er auf entgangene Handlungsalternativen verweisen. Der Einwand, dass er schlicht wollen könnte, das Deck nicht zu schrubben, sticht nicht. Es scheint vielleicht so, dass hier keine andere Handlung unterlassen wird, aber wir müssen bedenken, dass Handlungen durch die intentionalen Zustände der Akteure individuiert werden. In diesem Fall wäre die konkurrierende Handlung beispielsweise: ‚Der Matrose lässt die Hände in der Tasche, weil er will, dass er das Deck nicht schrubbt, und weil er glaubt, dass er das Deck nicht schrubbt, wenn er die Hände in der Tasche lässt.‘ In der konkurrierenden Handlung gibt es zwar eine Überschneidung mit dem, was der Matrose stattdessen tut. Trotzdem haben wir es mit einer gänzlich anderen, alternativen Handlung zu tun. Wir sind berechtigt, diese scharfe Unterscheidung zu machen, weil Handlungen sich voneinander unterscheiden, wenn verschiedene Einstellungsgehalte dem Akteur gegeben sind. Versuchen wir also die beschriebenen Umstände zu formalisieren, um zu erfahren, was es heißt, sich gezwungen zu sehen.

### **Sich-gezwungen-Sehen**

1.  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt,  $x \varphi\text{-}t \rightarrow p$
2.  $x$  glaubt, dass  $(x \neg \varphi\text{-}t, \text{ nicht weil } \neg 1)$
3.  $x$  glaubt, dass  $y \psi\text{-}t$ , weil  $y$  will, dass  $q$ , und  $y$  glaubt,  $y \psi\text{-}t \rightarrow q$

4.  $x$  glaubt, dass  $\neg x \varphi$ -t, weil  $y \psi$  - t

In dieser Analyse spielt das  $\psi$ -en einer weiteren Person nur in den Einstellungen von  $x$  auf. In der natürlichsprachlichen Beschreibung und in der formalen Analyse tauchen allerdings zwei Akteure auf. Einer, der sich gezwungen sieht, und einer, der in den Augen des sich gezwungen Sehenden zwingt. Das für den Zwang notwendige Sich-gezwungen-Sehen kommt ohne den Bezug auf tatsächliche Umstände aus. Wir könnten uns auch vorstellen, dass sich jemand gezwungen sieht, ohne dass er *von jemandem* gezwungen ist, z. B. im Falle eines Patienten, der unter einer Psychose leidet. Sein subjektives Erleben unterscheidet sich in diesem Fall nicht vom subjektiven Erleben eines Menschen, der tatsächlich gezwungen wird. So könnte der Psychotiker sein Geld aus dem Fenster werfen, weil halluzinierte Stimmen ihm das befehlen. Wir können solche Fälle von den klaren Fällen des Zwangs abgrenzen. Wird ein Spaziergänger von einem Räuber bedroht, sein Geld herauszugeben, liegt in den meisten Fällen ein klarer Zwang vor. Phänomenal aus der Akteursperspektive mögen zwar beide Situationen, die des Psychotikers und die des beraubten Spaziergängers, keine unterscheidbare Erlebnisqualität haben, aber das Eingreifen eines weiteren Akteurs verleiht dem Geschehen erst eine Dimension, die Platz für normative Forderungen macht. Die Frage, ob Zwang statthaft ist oder nicht, ist nur sinnvoll, wenn mehr als ein Akteur in der beschriebenen Situation involviert ist. Daraus folgt auch, dass sich gezwungen zu sehen, wenn es ohne das Intervenieren einer zwingenden Person auftritt, also nur durch die Perspektive des Gezwungenen bestimmt ist, keine moralisch oder normativ relevanten Implikationen für die politische Philosophie hat. Aus moralischen Gründen könnte man bestenfalls die Forderung erheben, dem Kranken zu helfen.

In der Politischen Philosophie, deren Kernfrage die Rechtfertigung staatlichen Zwangs ist, sind also mindestens zwei Akteure, die sich gegenseitig beeinflussen, relevant. Außerdem müssen wir sogenannte zwingende Umstände von zwingenden Akteuren abgrenzen. Wer sich durch das Wetter gezwungen sieht, zu Hause zu bleiben, mag zwar in einer ähnlich unbequemen Lage sein, wie der Matrose, dem der Landgang verwehrt wird. Aber dieser wird im Unterschied zu jenem gedanklich mit dem Finger auf einen Vorgesetzten zeigen und ihn als Urheber des Zwangs wahrnehmen. Die Weise, in der ein Akteur zu

einem Umstand eingestellt ist, weist diesen als Zwang aus – oder eben nicht. Es macht einen Unterschied, ob jemand glaubt, dass Wetter zwingt ihn zu Hause zu bleiben, weil Petrus eine böse Absicht hegt, oder das Wetter zwingt ihn *per se*. Um zu zwingen, müsste das Wetter ein Akteur sein. Wenn nur ein Akteur in der Beschreibung relevant ist, handelt es sich bestenfalls um ein dem Zwang verwandtes Phänomen, das ohne die normativ interessanten Implikationen auftritt. Vielleicht kommt in der Sprechweise von zwingenden Umständen auch ein Rest von animistischem Denken zum Ausdruck, in dem die ganze Welt von intentionalen Zuständen durchwirkt ist. Für die Fragen der praktischen Philosophie aber ist die Situation des Zwangs unterbestimmt, solange nicht mindestens zwei Akteure interagieren.

Wir können uns verschiedene Formen des Zwangs vorstellen, die nicht nach Intensität der gelittenen Gefühle, sondern nach Art der Konfiguration und nach Art des Gehalts der beteiligten Einstellungen differenziert sind. Eine vollständige Darstellung aller beteiligten Personen, Einstellungen und deren Verschränktheit würde die Darstellung unübersichtlich machen. Für praktische Fragen sind folgende vereinfachte Formen interessant:

### **Sich-gezwungen-Sehen und Zwang**

1. x sieht sich von y gezwungen & y  $\psi$ -t nicht
2. x sieht sich von y gezwungen &  
    y  $\psi$ -t weil y will, dass x  $\neg \varphi$ -t (sondern  $\chi$ -t.) &  
    y glaubt, y  $\psi$ -t  $\rightarrow$  x  $\neg \varphi$ -t (sondern  $\chi$ -t.)

Den ersten und den zweiten Punkt haben wir mit dem Psychotiker- und dem Spaziergänger-Beispiel abgedeckt. Während der Psychotiker sich ganz durch subjektive Einstellungen gezwungen sieht, ist der beraubte Spaziergänger in einer tatsächlichen Zwangslage. Wir würden im ersten Fall sagen, dass der Psychotiker nicht *wirklich* gezwungen war, weil keine fremde Handlung mit seiner Handlungen interferiert. Der ausgeraubte Spaziergänger hingegen ist einem adversativen Willen ausgesetzt.

Die zweite Form lässt sich variieren, wie ein alltägliches Beispiel veranschaulicht: x kann sich gezwungen sehen, nachts nicht zu schlafen, weil y laut Musik hört. Es liegt nicht in der Absicht von y Zwang auszuüben, und doch könnte

x wohl mit Recht auf y's Tun weisen, und sagen, von ihm gezwungen zu sein, wach zu bleiben. Jetzt gibt es zwar ein  $\psi$ -en, durch das sich x gezwungen sieht, aber keine Absicht von y, auch zu zwingen.

Auch andere Fälle können wir als Zwang charakterisieren. Es scheint jedoch so, dass, ob der subjektiven Natur des Phänomens, eine scharfe Abgrenzung von Zwang und Nicht-Zwang wenig aussichtsreich ist. Es ist nicht notwendig, dass y Zwang ausüben will, damit x sich gezwungen sieht. Genauso wenig gibt es ein Tun, das notwendigerweise als Zwang empfunden wird. An dieser Einsicht scheitern einige unterkomplexe libertäre Positionen, die das sogenannte *non-aggression-principle* zum Leitfaden für moralisch erlaubtes Handeln machen. Die offenkundig falsche Position, dass Aggression nur körperlich sein kann, muss hin zu einer Position ergänzt werden, die mentale Phänomene anerkennt. In diesem Bereich allerdings sind die subjektiven Einstellungen der Personen das ultimative Richtmaß für die Frage, ob eine Aggression vorliegt. Das vermeintlich scharfe Unterscheidungsprinzip des *non-aggression-principle* verliert mithin jeden apodiktischen Anspruch. (Körperliche) Aggression ist weder notwendig noch hinreichend, um Zwang zu erzeugen. Und auch da, wo Zwang vorliegt, ist er nicht notwendigerweise abzulehnen. Begriffliche Unterschiede zwischen dem Zwang zur Vertragserfüllung und dem Zwang zu Steuerabgaben lassen sich nicht festmachen. Trotzdem wird das eine von Anarchisten als gerechtfertigt, das andere als illegitim betrachtet.<sup>5</sup>

Nicht selten meinen wir mit staatlichem Zwang Maßnahmen, die von einigen als Zwang empfunden werden, denen sich andere aber gerne fügen. So wird die Finanzierung eines staatlichen Rundfunkapparats von einigen als Zwang empfunden, während andere der Meinung sind, es handele sich um einen Grundpfeiler der Freiheit. Würden alle Betroffenen die Finanzierung nicht wollen, durch

---

<sup>5</sup>Die handlungstheoretische Analyse des Zwangsbegriffs führt uns in erster Linie die wesentlich notwendigen Bedingungen für das Vorliegen prototypischer Zwangssituationen vor Augen. Davon abgesehen gibt es einen Zwangsbegriff der vielleicht eher psychologisch als philosophisch interessant ist. Denken wir beispielsweise an Huxleys *Brave New World*, in der Menschen von ihrer Zeugung im Reagenzglas bis zum Tod darauf konditioniert werden, die ihnen zugewiesenen Aufgaben freudig zu erfüllen, würden wir uns nur ungern zu dem Urteil durchringen, dass die Mitglieder dieser Gesellschaft im besten Sinne frei sind. Worin dieses Unwohlsein seinen Grund hat, warum wir *Brave New World* eine Dystopie und nicht eine Utopie nennen, das ist schwierig festzumachen.

ein adversatives, darauf gerichtetes Handeln aber genötigt, läge ein starkes Indiz für die Zwangsnatur der Gebühren vor. Ganz sicher könnten wir aber sagen, dass sich alle gezwungen sähen, die Gebühren zu zahlen. Umgekehrt stellte sich keine Frage nach der Legitimation, würden alle freiwillig den entsprechenden Beitrag bezahlen. Ein probates Mittel, um festzustellen, ob jemand etwas freiwillig tut oder nicht, bestünde darin, das möglicherweise zwingende Tun, d. h. das Eintreiben der Gebühren, zu unterlassen. Zahlen die Betroffenen trotzdem weiterhin ihren Beitrag, stünde fest, dass sie es *ceteris paribus* nicht tun, weil sie dazu angehalten werden, sondern möglicherweise freiwillig.

Ein argumentatives Schlupfloch bildet – wie so oft – die Rationalität der Parteien. Befürworter von Maßnahmen, die auf breiter Basis abgelehnt werden, berufen sich auf die Rationalität der Maßnahme. Damit ist meist gemeint, dass die Betroffenen, wenn sie bloß die größeren Zusammenhänge sehen würden, den Maßnahmen, denen sie jetzt ablehnend begegnen, zustimmen würden. Sie würden erkennen, dass die Ziele, die der Interventor verfolgt, Ziele sind, die auch sie *eigentlich* haben müssten. Auch wenn diese Form des Paternalismus die vorherrschende Form der Rechtfertigung adversativen Handelns ist, können wir doch nicht umhin festzustellen, was auf der Hand liegt, nämlich dass das Sich-gezwungen-Sehen ein ernstzunehmendes Phänomen ist, und das ganz ungeachtet irgendwelcher Rationalitätsmaßstäbe. Ob man es außerdem für gerechtfertigt hält, diesen Zustand herbeizuführen, ist eine andere Frage. An dieser Stelle genügt es anzumerken, dass eine gelungene Rechtfertigung den subjektiven Ansprüchen von Akteuren genügen muss, und dass sie damit selbst nicht als objektives Kriterium taugt.

Zuletzt kann die Rolle von  $x$  als Gezwungenem in den propositionalen Einstellungen  $y$ 's bloß kontingent sein. Häufig kommt es vor, dass  $y$  etwas tut, das  $x$  beeinflusst, und  $y$  das zwar in Kauf nimmt, aber nicht explizit die Einflussnahme auf  $x$  beabsichtigt. In solchen Fällen mag sich  $x$  gezwungen sehen, ohne dass jemand zwingt. Vergleichen wir folgende Fälle:

(1\*)  $y$  schlägt  $x$ -ens Scheiben ein, weil  $y$  will, dass der Mob wütend wird, und weil  $y$  glaubt, dass, wenn er  $x$ 'ens Scheiben einschlägt, der Mob wütend wird.

(2\*) y schlägt x-ens Scheiben ein, weil y will, dass x Schutzgeld zahlt, und weil y glaubt, dass x Schutzgeld zahlt, wenn y die Scheiben einschlägt.

Sowohl in (1\*) als auch in (2\*) können wir zu recht vermuten, dass x sich gezwungen sieht, eine neue Scheibe zu kaufen (anstatt z. B. mit dem Geld etwas anderes zu tun). Aber nur in (2\*) war x in der Wollensklausel von y's Gründen relevant. In (2\*) könnten wir leicht substituieren:

(2\*\*) y zwingt x, weil y will, dass x Schutzgeld zahlt, und weil y glaubt, dass x Schutzgeld zahlt, wenn y den x zwingt.

In (1\*) ginge jedoch verloren, dass x eigentlich nichts von y will. Entsprechend neigen wir dazu, den einen Fall als unzweifelhaft durch y ausgeübten Zwang zu betrachten, während wir im anderen Fall den Zwang als Kollateralschaden auffassen können.

Wir haben in Verträgen die Zustimmung der beteiligten Akteure als zentral für die Verbindlichkeit erkannt. Zustimmung kann nicht erzwungen werden. Zwar kann ein Mafiosi einen Restaurantbetreiber zwingen, einen Vertrag zu unterzeichnen, doch richtet sich dieser Zwang bloß auf das Tun, das die Zustimmung unter normalen Umständen signalisiert. Wenn ein Vertrag auf diese Weise zustande kommt, ist er nicht verbindlich. Dass diese Einsicht Niederschlag in der juristischen Praxis findet, im gesellschaftlichen Umgang anerkannt ist und den meisten Menschen intuitiv einleuchtet, liegt an den zugrundeliegenden handlungstheoretischen Verhältnissen. Da nicht jeder Zwang abzulehnen ist (man denke an den Räuber, er gezwungen ist, sich vor der Polizei in Acht zu nehmen) stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung von Zwang. Eine attraktive Möglichkeit besteht darin, ausgeübten Zwang auf ein zu einem Zeitpunkt tatsächlich vorhandenes Wollen der Gezwungenen zurückzuführen. Damit ist kein hypothetisches Wollen gemeint. Dieses ist so wenig ein Wollen, wie hypothetische Freunde echte Freunde sind, sondern eines, das konkreten Ausdruck in Form einer Vereinbarung, eines Vertrages gefunden hat. Dass jemand gezwungen wird, seine Schulden zu begleichen, wenn er einen Kreditvertrag unterschrieben hat, scheint *prima facie* gerechtfertigt. Jemanden aufgrund eines hypothetischen Vertrags zu etwas zu zwingen, kann dagegen nicht durch die

Verbindlichkeit eines bloß hypothetischen Vertrags begründet werden, weil die entsprechenden Einstellungen der Akteure nie auftraten. Der Zwang, dessen einziger Grund der Wille des Zwingenden ist, wird so allenfalls maskiert.

### 3.2.6 Gleichheit der Vertragsparteien

Die Parteien im Urzustand müssen frei und gleich sein, damit sie die Gerechtigkeitsgrundsätze unter fairen Bedingungen wählen können. Die Gleichheit der Parteien im Urzustand unterminiert allerdings die handlungstheoretische Plausibilität des Rawlsschen Kontraktualismus. Freiheit und Gleichheit werde von Rawls auf der Basis einer kantianischen Lehre vertreten und durch den Schleier des Nichtwissens gewährleistet. Rawls schreibt:

Finally Kant supposes that this moral legislation is to be agreed to under conditions that characterize men as free and equal rational beings. The description of the original position is an attempt to interpret this conception. I do not wish to argue here for this interpretation on the basis of Kant's text. Certainly some will want to read him differently. Perhaps the remarks to follow are best taken as suggestions for relating justice as fairness to the high point of the contractarian tradition in Kant and Rousseau. (Rawls 2009, S. 252)

Diese Kant-Interpretation besagt, dass der Schleier des Nichtwissens ein Mittel ist, um die Autonomie der Person zu gewährleisten. Im Urzustand können, so Rawls, Faktoren, die heteronome Entscheidungen begünstigen, vollständig ausgeblendet werden. Wer nicht an sozio-ökonomische Zwänge gebunden ist, so die Theorie, ist frei, ganz nach den Grundsätzen zu handeln, die ein vernünftiges Wesen wählen würde.

Es gibt zwei Möglichkeiten, den Kern der Autonomie – der Selbstgesetzgebung – zu begreifen. Entweder gibt ein Subjekt sich selbst Gesetze im Sinne einer Handlung. Dann stellt das Geben der Gesetze ein Tun dar, das durch die entsprechende intentionale Einbettung Teil einer Handlungserklärung werden kann. Oder die Selbstgesetzgebung ist ein Widerfahrnis, in dem dem Subjekt wie dem Buddha die Erleuchtung kommt. Bekanntlich versteht Kant eher eine

Handlung im ersten Sinne als autonom. Wir geben uns selbst das Gesetz, nachdem wir handeln. Wir können das frei und autonom tun, weil wir nicht nur Wesen der Sinnenwelt sind, sondern auch Verstandeswesen. Rawls' Interpretation versucht diesen transzendental-philosophischen Teil der kantianischen Philosophie zu umgehen, indem die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens eine metaphysisch vermeintlich weniger anspruchsvolle, modernere Alternative gibt. Ein kantianisches Grundverständnis der Person als moralisches Subjekt ist der ultimative Anker für das Rawlssche Konzept der Personen, die sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze hinter dem Schleier einigen.

Aus methodologischer Sicht treten jedoch durch diese Fundierung neue Probleme auf. Erstens könnte es sein, dass die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens damit auf ein entbehrliches Oberflächenphänomen reduziert wird. Wenn durch die vernünftige Überlegung der Akteure schon klar ist, wie eine Gesellschaft gestaltet sein soll, wozu dient dann noch die kontraktualistische Einigung? In vorangegangenen Kapiteln wurde gezeigt, dass ein Vertrag nur dann geschlossen wird, wenn die Vertragsparteien nicht ohnehin dasselbe erreichen wollen. Das Schließen des Vertrags ist ein Mittel zum Zweck. Jeder beteiligte Akteur würde es vorziehen, das, was der Vertrag ihm zu erreichen ermöglicht, ohne einen Vertrag zu erreichen. Wenn jemand einen Mietvertrag unterschreibt, tut er das, weil er will, dass er ein Dach über dem Kopf hat. Der Vermieter unterschreibt, weil er will, dass monatlich Geld überwiesen wird. Beide glauben, dass sie das Gewollte durch ihre Partizipation am Vertrag erreichen. Beide würden es aber auch vorziehen, das Gewollte ohne diese Partizipation zu bekommen. Der Mieter hätte lieber ein Dach über dem Kopf, ohne dafür zu bezahlen, und der Vermieter hätte lieber die Mieteinkünfte, ohne Wohnraum dafür zur Verfügung zu stellen.

Wenn wir sagen, dass beide Beteiligten einen Vertrag schließen wollen, dann sind wir unpräzise. Das Tun, hier das Schließen eines Vertrags, ist nichts, was die Beteiligten wollen. Erst die Tatsache, dass die zwei Verschiedenes wollen, kann in diesem Fall erklären, weshalb ein solcher Vertrag geschlossen wird. Wollte der Mieter ohnehin Geld überweisen, und wollte der Vermieter ohnehin Wohnraum zur Verfügung stellen, könnten sich beide die Unannehmlichkeit sparen, einen Vertrag aufzusetzen. Nur wenn eine der Parteien befürchtet, dass die andere ein divergierendes Interesse haben könnte, sieht sie womöglich in ei-

ner vertraglichen Absicherung ein geeignetes Mittel, den Kooperationspartner *in spe* zu verpflichten.

Auch in Rawls Urzustand gilt analog, dass der Vertrag ein bloßes Mittel ist, unterschiedliche Interessen zu koordinieren. Es zeigt sich jedoch, dass keine Basis für das Bestehen von unterschiedlichen Interessen gegeben ist. Machen wir uns dies anhand eines Beispiels bewusst: Wenn Alice und Bob beide nach Disneyland fahren wollen, haben sie keinen Anlass, sich hierüber vertraglich zu verständigen. Wenn zwei Akteure ein gemeinsames Ziel anstreben, ist nicht einzusehen, was sie dazu motivieren sollte, den jeweils anderen vertraglich dazu zu verpflichten, dieses Ziel anzustreben. Ein Vertragsschluss stellt in der Regel ein Mittel dar, um nicht kongruente Interessen zu koordinieren. Wie an anderer Stelle erwähnt, ist es zwar vorstellbar, dass Akteure, die das gleiche wollen, sich trotzdem vertraglich gegenseitig verpflichten. Doch stellt dieser Fall eher die Ausnahme als die Regel dar. Nur wenn Alice fürchtet, dass Bob stattdessen lieber mit Carol Urlaub macht, hat sie einen starken Anreiz, sich vertraglich mit ihm zu einigen. Der Urzustand schließt *per definitionem* aus, dass zwei Parteien derartige Befürchtungen haben können.

### 3.3 Wünschen und Wollen

Für die bisherige Analyse des Kontraktualismus war der Begriff des Wollens zentral. Manche Begriffe lassen sich einfacher analysieren als andere. Wir können den Begriff des Schimmels als ‚weißes Pferd‘ bestimmen. Den Begriff des Weißen oder den des Pferdes zu bestimmen ist dagegen schwieriger. Ab einem gewissen Auflösungsgrad müssen wir hoffen, dass Begriffe verstanden werden. Der Versuch, eine vollständige Begriffsbestimmung des Wollens der Art „Was ist Gerechtigkeit?“ im Sinne einer „Was-ist-X?“-Frage zu unternehmen, ist nicht sehr aussichtsreich (Puster 1983); es ist zu vermuten, dass es sich beim Wollen um einen einfachen, nicht weiter analysierbaren Begriff handelt. Allerdings ist es möglich, Aspekte und Anwendungsfälle des Begriffs zu erkennen, und damit verständlich zu machen, was ihn individuiert. Da es sich um keinen komplexen Begriff handelt, sondern um einen Grundbegriff, dessen korrekte Verwendung auch ohne philosophische Bildung gelingt, sind es auch diese Aspekte und Gebrauchsfälle, die uns für eine Handlungserklärung besonders interessieren.

Möglicherweise kann darüber hinaus einiges Interessantes festgestellt werden, die für die Argumentation wesentlichen Punkte stecken jedoch nicht in der Tiefe der Begriffsanalyse, sondern treten klar zu Tage, wenn wir den Begriff gebrauchen, um ein Verständnis der Phänomene zu erlangen.

Hierzu unterscheiden wir zunächst die *Einstellung* des Wollens vom *propositionalen Gehalt*. In der Formalisierung steht die Variable  $p$  für den Gehalt, während durch das Verb *wollen* und seine Flexionsformen die *Einstellung* des Wollens markiert wird. Wir können ‚wollen, dass  $p$ ‘; ‚glauben, dass  $p$ ‘; ‚fürchten, dass  $p$ ‘ etc. Zum Beispiel kann ich gleichermaßen fürchten, dass Donnerstag ist, und auch glauben, dass Donnerstag ist. Bei manchen Einstellungen tritt jedoch ein Problem auf: An einem Montag zu sagen ‚Ich will, dass Donnerstag ist‘ scheint aufseiten des intentionalen Operators nicht dasselbe einzufangen wie die Aussage ‚Ich will, dass du dein Zimmer aufräumst‘. Hingegen stellt die Aussage ‚Ich wünsche mir, dass Donnerstag ist‘ oder ‚Ich wünschte mir, dass es Donnerstag wäre‘ keine sprachliche Härte dar. So kann es zwar sein, dass wir manchmal das Wort ‚wollen‘ gebrauchen, auch wenn sich der abhängige propositionale Gehalt unserem Einfluss entzieht, aber wir können unterschiedliche Begriffe konstatieren: Ein klarer Fall von ‚wollen, dass  $p$ ‘ liegt vor, wenn  $p$  auch im Einflussbereich des Akteurs liegt, er also etwas tun kann, damit  $p$  eintritt. Die anderen Fälle lassen sich meist sprachlich gut als ‚wünschen, dass  $p$ ‘ abbilden. Die eine Einstellung erfordert das Sehen von Mitteln in der Welt, um sein Ziel zu erreichen, die andere nicht; die eine hat motivationale Kraft, die andere nicht.

Warum ein Wunsch unwirksam bleibt spielt zur kategorialen Unterscheidung indes keine Rolle; egal ob es sich um sogenannte Sachzwänge, die stets kontingent sind, handelt (‚Ich wünschte, ich könnte mir ein neues Auto kaufen‘, wenn das Geld nicht reicht) oder um logische Unmöglichkeiten wie im Wochentagsbeispiel – beide Male fehlt ein Tun oder wenigstens der Versuch eines Tuns, das durch die Einstellung erklärt wird. Die Einstellung bleibt unwirksam und ist nicht als ‚wollen, dass  $p$ ‘ erkennbar, sondern ununterscheidbar von einem bloßen Wünschen.

Indem wir das Wollen gegenüber dem Wünschen als begrifflich verschieden ausweisen, folgen wir einer Tradition, die mindestens von Locke über Kant bis Dewey reicht. Dass dieser Unterschied heute nicht mehr in der gleichen

Klarheit wie früher gemacht wird, könnte mit dem Siegeszug mathematisierter Modelle ‚rationaler Entscheidungen‘ zusammenhängen. Einen entscheidenden Einschnitt stellen in dieser Hinsicht von Neumann und Morgenstern mit *Theory of Games and Economic Behavior* (1944) (Neumann u. a. 2007) dar. Hier wird exemplarisch von Nutzenfunktionen gesprochen und ein Kontinuum zwischen verwirklichten und nicht verwirklichten Wünschen angenommen. Leider ist eine mathematisierte Darstellung intentionaler Phänomene vor dem Hintergrund ihrer begrifflichen Differenzierung defizitär. Da dieser Unterschied für handlungstheoretische Fragen von größter Bedeutung ist, wird im Folgenden ein kurzer Abriss über die historische Entwicklung der Wünschen-Wollen-Unterscheidung gegeben.

Locke stellt im zweiten Buch seines *An Essay Concerning Human Understanding* Untersuchungen über die Kraft (*power*) und den Willen (*will*) an. Er prägt dabei mit dem Begriff der *uneasiness* einen Ausdruck, der keine elegante Übersetzung ins Deutsche zulässt. Am ehesten könnte man ihn als „Unbefriedigt-Sein“ übersetzen. Er bildet das konträre Gegenteil von *satisfaction* oder Befriedigung. Ohne *uneasiness*, so Locke, rührt sich der Wille nicht; sie bestimmt die ‚Richtung‘ des Willens, d. h., was gewollt wird. Er fragt danach, was den Willen bestimmt, und antwortet:

The motive for continuing in the same State or Action, is only the present satisfaction in it; The motive to change, is always some *uneasiness*: nothing setting us upon the change of State, or upon any new Action, but some *uneasiness*. (Locke 1975, *Essay*, I, xxi, 29)

Das Unbefriedigt-Sein ist eine notwendige Bedingung für das Handeln. Es handelt sich um eine analytische Wahrheit über das Handeln und damit über Akteure überhaupt. Ausdrücklich hat dies Mises (Mises 2010, S. 30) hervorgehoben, den Nachweis der Analytizität hat Michael Oliva Córdoba erbracht (Córdoba Oliva 2017). In aller begrifflichen Schärfe wird der Ausdruck bei Locke noch nicht verwandt, aber die Abgrenzung zum motivational unwirksamen Wünschen ist bereits eindeutig markiert:

I find the will often confounded with several of the Affections, especially *Desire*, and one put for the other; and that by Men who

would not willingly be thought, not to have had very distinct notions of things, and not to have writ very clearly about them. This, I imagine, has been no small occasion of obscurity and mistake in this matter; and therefore is, as much as may be, to be avoided. For he that shall turn his thoughts inwards upon what passes in his mind when he *wills*, shall see that the *will* or power of *Volition* is conversant about nothing, but our own Actions; terminates there; and reaches no farther; and that *Volition* is nothing, but that particular determination of the mind, whereby, barely by a thought the mind endeavours to give rise, continuation, or stop to any action which it takes to be in its power. (Locke 1975, *Essay*, I, xxi, 30)

Zum einen grenzt Locke den Willen klar von den Wünschen ab. Er weist zurecht darauf hin, dass die Verwechslung der beiden zu Unklarheiten führt.<sup>6</sup> Zum anderen – und diese Bemerkung ist für das begriffliche und handlungstheoretische Verständnis des Kontraktualismus zentral – bemerkt Locke, dass der Wille *nichts anderes* sei, als die Kraft, die eine Handlung anfängt, aufrechterhält oder beendet. Wenigstens hier ist Locke so zu verstehen, dass eine Identitätsbehauptung des Willens einerseits und der Fähigkeit, eine Handlung zu beeinflussen, andererseits aufgestellt wird. Daraus folgt durch Kontraposition, dass etwas, das eine Handlung nicht beeinflusst, *nicht* als Wille zu verstehen ist.

Stehen zwei Handlungsoptionen in Konkurrenz zueinander, ist diejenige, die realisiert wird, die, an deren Zustandekommen ein Wollen beteiligt war. Daraus folgt aber nicht, dass es dem Akteur angenehm ist, so und nicht anders entschieden zu haben. Im Gegenteil, oft wollen wir entgegen großer emotionaler Widerstände das eine, obwohl wir mit viel größerer Freude das andere getan hätten:

This, well considered, plainly shews, that the *Will* is perfectly distinguished from *Desire*, which in the very same Action, may have a quite contrary tendency from that which our *Wills* sets us

---

<sup>6</sup>Nicht wenige der Probleme, die sich bei der Klärung des Rationalitätsbegriffs ergeben, sind auf diese Verwechslung zurückzuführen. Desgleichen die Probleme der sogenannten Willensschwäche (*akrasia*).

upon. A Man, whom I cannot deny, may oblige me to use persuasions to another, which at the same time I am speaking, I may wish may not prevail on him. In this case, 'tis plain the *Will* and *Desire* run counter. I will the Action; that tends one way, whilst my desire tends another, and that the direct contrary way. (Locke 1975, *Essay*, I, xxi, 30)

In seiner Alltäglichkeit fällt es schwer, dieses Phänomen zu leugnen. Und es leuchtet nicht ein, weshalb in schwerwiegenderen Fällen als dem Lockeschen Beispiel andere handlungstheoretische Unterscheidungen relevant sein sollten. Gleichviel wie schwer eine Situation wiegt, oder wie sehr jemand sich wünschte, anders handeln zu können, – die Unterscheidung von Wünschen und Wollen bleibt bestehen. Diese zu verwischen, hat höchstens normative Gründe. Wir sind schnell geneigt, dem leidenden Drogenabhängigen seinen Willen abzusprechen und sein Wünschen dafür zu nehmen. Wenn sich aber ein Held in die Flammen wirft, um andere zu retten, obwohl er den brennenden Wunsch verspürt, zu fliehen, ehren wir seinen Willen. Aus begrifflicher und wertfreier Sicht haben wir es trotzdem mit analogen Situationen zu tun.

In zeitlicher und philosophischer Nähe behandelt Hume den Willen. Humeanische Handlungstheorie basiert auf der Annahme, dass ein *desire-belief-Paar* vorliegen muss, damit es zu einer Handlung kommt. *Desire* ist ein sehr weiter Begriff und viele Unklarheiten, vor denen Locke gewarnt hat, sind in der Erfassung des Willens als *desire* angelegt. Bemerkenswert ist deshalb, dass Hume, wenn auch nur *en passant*, sehr wohl den Willen von den übrigen Affekten abgrenzt.

Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the WILL; and tho', properly speaking, it be not comprehended among the passions [...] I desire it may be observe'd, that by the *will*, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.* (Hume 2007, T 2.3.1.2)

Erstens macht Hume deutlich, dass der Wille kein Affekt ist. Zwar behandelt er ihn mit ihnen und trennt ihn nicht in aller Klarheit von den Affekten

und *desires* ab, aber die Abgrenzung ist ihm doch wichtig genug, um die sonst geschlossene Systematizität der Humeschen Affektlehre zu durchbrechen. Vielleicht ist den Attribuierungen *conscious* und *knowingly* gar so etwas wie Intentionalität angedeutet. Ganz deutlich ist dagegen, dass Hume zweitens den Willen als den Eindruck auszeichnet, der Handlungen begleitet; dabei berücksichtigt er nicht nur bewusste Körperbewegungen – wie es einige modernere Autoren tun –, sondern auch geistige Handlungen. Vor diesem historischen Hintergrund ist es verblüffend, dass in der modernen Handlungstheorie das *bodily movement* als notwendiges Merkmal von Handlungen eine Rolle spielt.

Die historische Linie wird durch Kant fortgesetzt, der den Wunsch vom Willen dadurch abgrenzt, dass er ihn als kraftlos bezeichnet: „Das Begehren ohne Kraftanwendung zur Hervorbringung des Objects ist der Wunsch.“ (Kant 1910ff, Anth, AA 07: 251. 06-07) Der (gute) Wille dagegen zeichnet sich dadurch aus, dass er sich „nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“ manifestiert. (ebd., GMS, AA 04: 394, 23f) Kant argumentiert aus der Warte eines Moralphilosophen. Für die handlungstheoretische Einsicht ist die wertende Qualifikation des Willens unerheblich. Der Gedanke, dass Mittel aufgewendet werden, wird im nächsten Abschnitt präzisiert. Er ist für das Verständnis der verpflichtenden Kraft eines Vertragsschlusses unentbehrlich.

Auch Schopenhauer sieht Wünschen und Wollen kategorial geschieden. In seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (1839) verfasst er eine Analyse, die die Nichtbeachtung des Unterschieds als zentrale Quelle einiger philosophischer Täuschungen benennt. Zwar ist die Analyse nicht immer von psychologischen Einschlügen frei, die begrifflichen Differenzen werden allerdings weitgehend sauber herausgearbeitet. Als begriffliche Einsichten können Schopenhauers Bemerkungen so auch ohne die heute etwas obskur anmutende Willens-Metaphysik verstanden werden; dann aber trägt er neue und wichtige Einsichten zur Klärung der Differenz bei. Zunächst spezifiziert Schopenhauer, was er unter Willen versteht. Dabei legt er ein begriffliches Kontinuum nahe, an dessen einem Pol der Wunsch und an dessen anderem Pol der Wille steht:

Auch ist er mit dem Gebrauch dieser Herrschaft [des Willensaktes], d. i. d i e T h a t, die ihn, selbst für das Selbstbewußtseyn, zum Willensakte stämpelt. Denn so lange er im Werden begriffen

ist, heißt er *W u n s c h*, wenn fertig *E n t s c h l u s s*; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtseyn erst die *T h a t*: denn bis zu ihr ist er veränderlich. (Schopenhauer 1978, S. 52)

Misslich an dieser Auffassung ist, dass es sich tatsächlich nicht um etwas handelt, das einem kontinuierlichen Wandel unterliegt. Stattdessen sind wir besser damit beraten, eine kategoriale Verschiedenheit anzunehmen. Diese Behauptung ließe sich dadurch stützen, dass wir zeigen, dass man einen Wunsch weiter hegen kann, auch wenn der Wille hinzutritt, und dass man etwas wollen kann, ganz ohne es zu wünschen. Wir können oft beobachten, dass ein Wille einen Wunsch ablöst. Wenn jemand sich einen lang gehegten Wunsch verwirklichen will oder jemand nach langem Zögern zur Tat schreitet, findet ein Umschlag statt. Dieser Umschlag ist in beide Richtungen möglich. Es kommt auch vor, dass jemand plötzlich erkennt, dass sein Tun ungeeignet ist, das Gewollte zu erreichen. Wenn er dann kein geeignetes Mittel mehr sieht, wird aus dem festen Willen ein bloßes Wünschen. Paradigmatisch hierfür wäre zum Beispiel ein in Not geratener Wanderer, der mit einem Mal nicht mehr glaubt, dass seine Rufe gehört werden, sich deshalb fatalistisch in sein Schicksal ergibt und mit dem Rufen aufhört. Sicherlich wünscht dieser noch, dass jemand auf ihn aufmerksam werde, doch handelt er nicht mehr. In beiden Fällen findet ein Umschlag statt.

Dass die eine Einstellung die andere ablöst ist jedoch keineswegs notwendig: (1) ‚ $x$  wünscht, dass  $p$  &  $x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$  und  $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ ‘ müsste also eine mögliche Kombination von Einstellungen zu einem Zeitpunkt sein. Der Beweis ist schwer zu erbringen, weil in jedem Moment, indem ein Wollen zum Wünschen hinzutritt, das Wollen als handlungsleitendes Element den inaktiven Wunsch überschattet. Doch könnte man wohl geneigt sein, im einem Moment, indem man etwas will, auch zuzugestehen, dasselbe zu wünschen. Die Gegenprobe ist womöglich aufschlussreicher. Ist es plausibel, dass notwendigerweise von keinem Akteur gilt, dass er sich nicht wünscht, dass  $p$ , wenn er will, dass  $p$ ?

Es könnte gelten: (2) ‚ $x$  will, dass  $p \rightarrow \neg(x$  wünscht, dass  $p)$ ‘ Wir haben keinen Anlass, diese starke These zu glauben, es sei denn, wir präsupponieren, dass der Wunsch sich in ein Wollen verwandelt. Wir müssen skeptisch bleiben: Das eine wie das andere scheint vorstellbar – für (1) spricht, dass (2) nicht

selbstevident ist, und für (2) spricht, dass (1) nicht selbstevident ist. Da unsere Wünsche aber sonst keinen – nicht einmal logischen – Einschränkungen unterliegen, und es im Rahmen dieses Projekts keine Konsequenzen hat, das eine wie das andere anzunehmen, plädiere ich für (1): Jemand, dessen Handlung durch ein ‚wollen, dass p‘ gelenkt wird, kann gleichzeitig wünschen, dass p. Eine Metamorphose vom Wünschen zum Wollen findet nicht statt. Ein Wunsch kann so brennend sein, dass er den, der ihn hegt, in den Wahnsinn treibt, und doch nicht ein Wille sein. Gleichzeitig kann ein Wille den Wünschen heftig zuwiderlaufen. Befinden sich aber beide in Einklang, finden wir keine innere Spannung, die zu philosophischen Überlegungen anregt. Wir begegnen Fällen, in denen das eine wie das andere der Fall ist. Der Zusammenhang von Wünschen und Wollen ist kontingent. Schopenhauer fährt fort:

Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheins, vermöge dessen der Unbefangene (d.i. der philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtsein pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. *W ü n s c h e n* kann er Entgegengesetztes; aber *W o l l e n* nur eines davon: und welches dies sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst die *T h a t*. (ebd., S. 52)

Einerseits scheint es den Willenskonflikt zu geben. Wenn Schopenhauer die Phänomene analysiert, findet er, dass wir durch Introspektion *ex ante* nicht herausfinden können, ob wir etwas wollen oder es bloß wünschen. Die phänomenale Beurteilung greift, wenn sie hier aufhört, zu kurz. Erst dadurch, dass wir etwas tun, das darauf gerichtet ist, das Gewollte zu erreichen, zeigt sich *ex post*, dass gewollt und nicht bloß gewünscht, wurde.

In manchen Fällen, wenn die Tat beispielsweise vereitelt wird, bevor wir sie erkennen können, bleiben Wünschen und Wollen ununterscheidbar, weil das Merkmal, anhand dessen wir einzig mit Sicherheit feststellen können, fehlt; dass sie in der Sache unterschiedlich sind, tut dem allerdings keinen Abbruch. Es handelt sich zu aller erst um ein epistemisches Problem, keines in der Sache. Für die Untersuchung kontraktualistischer Theorien ist diese Einsicht ebenso

von Belang. Verbindlichkeit kann nicht auf bloße Wünsche gegründet werden<sup>7</sup>, sondern muss einem Wollen folgen.

Im Jahr 1900 hat Alexander Pfänder in dem heute zu Unrecht kaum beachteten Werk *Phänomenologie des Wollens* den Unterschied zwischen Wünschen und Wollen mit bis dahin unerreichter Klarheit auf den Punkt gebracht. Er weist darauf hin, dass im Sprachgebrauch ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden mentalen Zuständen gemacht wird, und erläutert diesen an zahlreichen Beispielen.

Man wird das Wünschen, Ersehen, Erhoffen «schönen Wetters» nicht als ein Wollen des «schönen Wetters» bezeichnen; ja man wird erklären, es habe gar keinen Sinn, von einem *Wollen* «schönen Wetters» überhaupt zu reden. (Pfänder 1900, S. 82)

Eine wesentliche Einsicht Pfänders ist, dass etwas zu wollen, auch immer mit der Einstellung des Akteurs, dass das Gewollte durch den Akteur zu verwirklichen sein muss, verbunden ist. Wenn ein Akteur glaubt, dass er etwas nicht erreichen kann, so wird er auch nicht im zutreffenden Sinne wollen, dass es der Fall sei. Mehr noch: Der Akteur muss glauben, dass *er selbst* dazu beitragen kann, das Gewollte herbeizuführen.

Es gehört also [...] zum Bewusstsein des Wollens außer dem Tatbestande des Strebens nach einem vorgestellten Erlebnis auch der Glaube, daß dieses Erlebnis *durch den Strebenden selbst* unmittelbar oder mittelbar wirklich gemacht werden kann. (ebd., S. 78)

Folgerichtig gilt für Zustände<sup>8</sup>, von denen wir glauben, dass wir sie nicht durch Kraftanstrengung erreichen können, dass wir sie nicht wollen, sondern höchstens wünschen können.

Ein weiterer Beitrag zur Unterscheidung von Wünschen und Wollen stammt von John Dewey aus *Theory of Valuation* (1939):

---

<sup>7</sup>Vgl. die Redewendung „Euer Wunsch sei mir Befehl!“, die diesen Unterschied im vorauseilendem Gehorsam scheinbar aufhebt.

<sup>8</sup>Pfänder spricht etwas unglücklich von „Erlebnissen“. Es gilt allerdings, dass das Phänomen zweiteilig zu analysieren ist; es gibt erstens den Einstellungsteil ‚*wollen*‘, dass *p*‘ und zweitens den Gehaltsteil ‚*wollen*‘, (*dass*) *p*‘. Zu sagen, dass es sich beim Gehaltsteil um ein Erlebnis handle, verfehlt, dass unser Wollen auf Veränderungen in der Welt gerichtet ist.

Because valuations in the sense of prizing and caring for occur only when it is necessary to bring something into existence which is lacking, or to conserve in existence somethings which is menaced by outside conditions, valuation *involves* desiring. The latter is to be distinguished from the mere wishing in the sense in which wishes occur in the absence of effort. „If wishes were horses, beggars would ride“. (Dewey 1939, S. 15)

Die Verwendungsweise der Ausdrücke ist zwar unscharf, weil Dewey beispielsweise *desiring* anstelle von *wanting* benutzt, das beschriebene Phänomen deckt sich aber mit den bisher erörterten: etwas zu wollen ist mit einem Tätigwerden verbunden, etwas zu wünschen nicht. Auch seine Rede davon, dass etwas fehlt, wenn wir etwas preisen oder uns um etwas sorgen, bildet eine interessante Verbindung zu Locke, der schreibt, dass der Wille durch etwas Äußeres bestimmt wird: „[...] the Will [...] is determined by something without it self [...]“ (Locke 1975, § 29, nur 1. Aufl. 1690)

Während Locke, Hume, Kant, Pfänder und Dewey explizit philosophische Arbeit geleistet haben – und auch so behandelt werden – ist Ludwig von Mises nicht primär als Philosoph sondern als Ökonom bekannt. Seine Beiträge zur Handlungstheorie sind jedoch in vielerlei Hinsicht reifer und präziser als die der zuvor genannten Autoren. Die Analyse des Handlungsbegriffs stellt einen Komplex aus Tun, Wollen und Glauben in den Mittelpunkt. Mises nähert sich über den nicht aufgelösten Begriff des Handelns - der gleichwohl das Wollen enthält - und grenzt Wünsche folgendermaßen ab:

Handeln ist nicht etwa ein einfaches Vorziehen und Bevorzugen. Vorziehen und Bevorzugen übt der Mensch auch dort, wo zwei Dinge, die er seinem Einfluss entzogen glaubt, unentrinnbar sind. So kann man Sonnenschein dem Regen vorziehen und hoffen, dass die Sonne erscheinen möge. Wer nur wünscht und hofft, greift in das Getriebe der Welt und in die Gestaltung seines Lebens nicht selbsttätig ein. Anders der Handelnde. Er wählt und entscheidet. Von zwei unvereinbaren Dingen nimmt er das eine und lässt das andere sich entgehen. Jedes Handeln ist daher zugleich ein Nehmen und ein Verzichten. (Mises 2010, S. 13)

Mises bestimmt das Handeln als vom Wünschen und Hoffen unabhängig. Mit dem Handeln im Blick, d. h. ohne dem Wünschen einen prominenten Platz einzuräumen, macht er sich daran, die Ökonomie zu untersuchen. Er hätte genauso gut andere Formen der sozialen Interaktion oder auch des vereinzelt Handelns ins Auge fassen können; seine Untersuchung ist geleitet durch die Einsicht, dass das Handeln nicht aus der Betrachtung seines Untersuchungsgegenstands weggekürzt werden kann, ohne auf unlösbare Aporien zu stoßen.

Die Gruppe von Denkern, die Wollen und Wünschen kategorial voneinander scheiden, umfasst Empiristen, Idealisten, Phänomenologen, Pragmatiker und Ökonomen. So vielfältig der theoretische Hintergrund auch ist, eint sie die Einsicht, dass bloße Wünsche *nicht* geeignet sind, Handlungen zu motivieren. Auf dieser Basis und mit einem feineren begrifflichen Instrumentarium wenden wir uns nun der Analyse der Handlungssituation im Urzustand zu.

### 3.4 Mittel

Ein Akteur will mindestens dann etwas, wenn er Mittel ergreift. Der Begriff des Mittels setzt voraus, dass der Handelnde etwas will, wozu ihm das Mittel dienlich ist. Wer nichts will, dem ist auch nichts ein Mittel. Wir können das Wollen sicher über das Ergreifen von Mitteln erkennen, das Ergreifen von Mitteln aber ist vom Wollen verschieden. Im Ergreifen von Mitteln kommt eine Einstellung zum Ausdruck, das Wollen selbst dagegen ist eine Einstellung. Wenn im letzten Moment vor der Handlung Zeus durch einen Blitzschlag verhindert hätte, dass Prometheus den Menschen das Feuer bringt, müsste man doch anerkennen, dass er es ihnen bringen *wollte*, wenngleich er auch die Mittel nicht ergreifen konnte.

In diesem Zusammenhang betrachten wir das  $\varphi$ -en von Akteuren in einigen fiktiven Szenarien. Nur ein Akteur hat Veranlassung, Mittel zu ergreifen – jemand der nicht handelt, braucht auch keine Mittel, noch will er etwas. Ohne Wollen gibt es keine Akteure, ohne Akteure gibt es keine Mittel. Was ein Mittel ist, lässt sich allerdings nicht rein extensional bestimmen, wie folgendes Beispiel zeigt:

- (1) Ein Bergsteiger lässt seinen Kameraden fallen, weil er will, dass er über-

lebt, und er glaubt, wenn er seinen Kameraden fallen lässt, überlebt er selbst.

(2) Ein Bergsteiger lässt seinen Kameraden fallen.

(3) Ein Bergsteiger lässt seinen Kameraden fallen, weil der Gedanke daran, seinen Kameraden fallen zu lassen, ihn nervös gemacht hat.

Wir verstehen (1) als valide Handlungserklärung, (2) aber bleibt erläuterungsbedürftig, weil die notwendigen intentionalen Zustände in (1) angegeben sind, in (2) dagegen nicht. Die Variation über den extensionalen Kontext kann hier nichts zur Klärung, ob eine Handlung vorliegt, beitragen. Das Tun selbst kann in beiden Ausdrücken derselbe Gegenstand sein. In Fall (3) ist die Perspektive des Bergsteigers zwar gegeben, aber die geeigneten Einstellungen fehlen, die das Tun als Mittel qualifizieren.

Das Tun ist in einer verständlichen Handlungserklärung ein Mittel, weil der Akteur glaubt, dass es hilft, das Gewollte zu erreichen. Von einem Tun kann gelten, dass ein Akteur in der beschriebenen Weise darauf Bezug nimmt, es muss jedoch nicht gelten. Wir können über das Tun einiges sagen, das sowohl auf (1) als auch auf (2) zutrifft. Es könnte mit zitternder Hand geschehen, Entsetzen bei einem Beobachter auslösen, oder von dem Bergsteiger bereut werden. Jedoch ist es nicht wahr, dass das Tun in jedem Fall ein Mittel ist. Das wird daran deutlich, dass die Einsetzung des Tuns in den intensionalen Kontext unterschiedliche Wahrheitswerte erzeugen kann. Da es sich um einen intentionalen Kontext handelt, gilt diese Beobachtung im gleichen Maße auch für die relevanten Einstellungen.

Für (1) gilt, dass der Akteur etwas erreichen will (sein Überleben sichern), und dass der Akteur glaubt, dass er sein Überleben sichert, wenn er den Kameraden loslässt. In diesem durch das ‚wollen, dass p‘ und ‚glauben, dass p‘ bestimmten Kontext ist das Loslassen ein Mittel.

In Fall (2) wissen wir nichts über die Einstellungen des Bergsteigers. Wir können nur spekulieren, wie es sich verhält. Tatsächlich befinden wir uns immer in einer unsicheren heuristischen Lage, wenn wir einem Akteur zuschreiben, dass er sein Tun als Mittel gesehen hat oder dass er es nicht als Mittel gesehen hat, weil nur er den für eine sichere Zuschreibung notwendigen Zu-

gang zu den privaten Phänomenen hat. Im Allgemeinen weisen wir trotzdem mit großem Erfolg zutreffende Einstellungen zu. Die Vielfältigkeit möglicher Konfigurationen der Einstellungen fassen wir sprachlich differenziert auf. Wir variieren den Sinn durch die Attribuierung mit Adjektiven wie *absichtlich* und *vorsätzlich* bzw. *unabsichtlich*, *aus Versehen*, *fahrlässig* oder *billigend*.

Über die Einstellungen anderer können wir zwar nichts mit letztgültiger Sicherheit sagen, jedoch zeigt sich, dass wir in den meisten Fällen erfolgreiche Zuschreibungen vornehmen. Anbei bemerkt scheint *Intentionalität* für die Vorstellung, dass Roboter, autonome Fahrzeuge oder künstliche Intelligenzen als Akteure auftreten, ein vernachlässigtes Problem zu sein. Wenn überhaupt, könnten wir bei diesen quasi-Akteuren, deren „Intentionalität“ sich programmierten *if-then*-Befehlen verdankt, nur von einem Tun sprechen.

Im letzten Fall (3) schließlich, macht das Fassen des Gedankens, dass das Loslassen des Kameraden ein geeignetes Mittel ist, sein Überleben zu sichern, den Bergsteiger so nervös, dass er ihn tatsächlich loslässt. Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem, was tatsächlich passiert, und dem, woran der Bergsteiger gedacht hat. Das Loslassen des Kameraden in Gedanken und das Loslassen, das tatsächlich passiert, sind in dieser wesentlichen Hinsicht verschieden. Mithin handelt es sich nicht um ein Mittel. Nur ein Tun kann als Mittel verstanden werden, das auch in dem betreffenden Einstellungen zentral war. Beim Schmieden seiner Pläne, den Kameraden loszulassen, war der Bergsteiger nicht auf das Tun bezogen, das schließlich die Konsequenzen nach sich zog. Nicht umsonst ist es leicht vorstellbar, dass der Bergsteiger selbst überrascht und erschrocken reagiert, wenn er die Situation begreift.

Fehler bei der Identifikation von Mitteln sind die Quelle für sogenannte deviant Kausalketten. Eine Auflösung der Phänomene, die beim Handeln eine Rolle spielen, in kausale Wirkmechanismen verwischt den Unterschied zwischen bloßem Tun und Tun als Mittel. In seinem Aufsatz *Freedom to Act* (1973) (Davidson 2001, 79f) diskutiert Davidson eine unbefriedigende kausale Erklärung des Geschehens, der wir hier eine nicht-kausale Erklärung entgegenstellen.

Mittelhaftigkeit ist nicht auf bestimmte Objekteigenschaften zurückzuführen, die unabhängig von den intentionalen Einstellungen des Akteurs sind, der das Mittel benutzt.

Bei einem Mittel handelt es sich um etwas, wovon der Akteur glaubt, dass

es geeignet ist, das, was er will, zu erreichen. Wesentlich für ein Mittel ist, wie es sich zu den Einstellungen des Akteurs verhält. Es ist nicht überraschend, dass dieser komplexe Sachverhalt im alltäglichen Sprachgebrauch nicht immer Niederschlag findet. Für einige physische Gegenstände gilt, dass wir gewohnt sind, sie als Mittel zu bezeichnen, auch wenn wir keine der genannten intentionalen Einstellungen zu ihnen haben. Trotzdem sind auch diese Gegenstände nur Mittel für jemanden mit den entsprechenden Einstellungen. Erst die Einstellungen eines Akteurs individuieren, was ein Mittel ist. Diese Einstellungen beziehen sich aber auf ein Tun, nicht auf einen physischen Gegenstand, wie die Handlungserklärung zeigt:

$x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ .

Hier ist das Element ‚ $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ ‘ thematisch.

So ist das Schmiermittel nur ein Mittel für jemanden, der beispielsweise will, dass eine Tür nicht quietscht, und der glaubt, dass ein Tun, in dem dieser Gegenstand eine Rolle spielt, diesen Zustand herbeiführt. Das Gewollte ‚dass die Tür nicht quietscht‘ drückt einen Gedanken aus, das ‚*wollen*, dass ...‘ die passende intentionale Bezugnahme auf den Gedanken. In einer Welt, in der sich niemand an quietschenden Türen stört oder niemand glaubt, dass das Schmiermittel dabei hilft, dass Türen nicht mehr quietschen, ist das Schmiermittel bloß ein Gegenstand, der potentiell in einem mittelhaften Tun eine Rolle spielen könnte. *Potentielle Mittel* sind aber zahllos; praktisch jeder vorstellbare Gegenstand fällt unter den Begriff des potentiellen Mittels, so dass dieser Begriff jede Unterscheidungskraft verliert. Da ihre tatsächliche Eignung keine Rolle spielt, um sie als Mittel auszuweisen, ist *jeder* Gegenstand, auf den ein Akteur in entsprechender Weise bezogen sein kann, ein potentielles Mittel.

Was die bloße Möglichkeit angeht, steht das Schmiermittel neben Primzahlen, lautem Räuspern und der Menge aller Sandkörner in der Sahara, nur die Vokabel ‚Schmiermittel‘ ist irreführend. Letzten Endes ist immer das Tun eines Akteurs das eigentliche Mittel. Physische Gegenstände spielen nur insofern eine Rolle, als sie mit einem Tun verbunden gedacht werden, das selbst wiederum in eine Handlungserklärung eingebunden ist.

Wie auch immer sich das extensional bestimmbare Tun, in dem ein beliebiger Gegenstand eine Rolle spielt, gestaltet, es ist nur dann ein Mittel, wenn ein Akteur etwas will und etwas glaubt, das die Handlung, in der das Mittel eine Rolle spielt, erklärt. Die physischen Gegenstände sind nur in abgeleiteter Weise Mittel oder sekundäre Mittel (*Hilfsmittel*, um etwas zu tun), das Tun ist in einer Handlung ein grundlegendes oder primäres Mittel.

Zurück zu devianten Kausalketten: Ein Glas Wasser zu verschütten kann ein unbewusstes Tun sein, ein Unfall; es kann aber auch ein Mittel sein, um zum Beispiel einen Moderator aus der Fassung zu bringen. Wann immer wir verständlich von physischen Gegenständen als Mittel sprechen, müssen wir verstehen, welche Rolle sie in Bezug auf das Tun in der Handlung einer Person spielen. Die physischen Mittel sind immer nur etwas, von dem der Akteur glaubt, dass sie helfen, etwas Gewolltes zu erreichen. Auch Talismane, Wünschelruten und Aluhüte werden Mittel genannt, wenn sie in der Beschreibung eines Tuns eine Rolle spielen.

Festzuhalten ist, dass auf der letzten Abstraktionsebene, die nichts Wesentliches vom Mittelbegriff preisgibt, immer das in der Handlungsbeschreibung auftauchende Tun steht. Alles andere sind unvollständige und erläuterungsbedürftige Redeweisen, die aus praxeologischer Sicht manchmal nützlich, aber immer entbehrlich sind. Welche Mittel geeignet sind, um etwas bestimmtes Gewolltes zu erreichen, und welche nicht, ist eine empirische Frage, zu der aus begrifflicher Sicht nichts Wesentliches gesagt werden kann. Wollten wir *a priori* etwas über die Wahl der Mittel im Urzustand sagen, müsste uns die subjektive Sicht der Akteure im Urzustand gegeben sein. Dies ist nicht der Fall. Allein formale bzw. analytische Einsichten können bei Aussagen, die ohne die Kenntnis konkreter Umstände getroffen werden, gerechtfertigt sein.

Um die Einigung im Urzustand zu diskutieren sind somit folgende Einsichten festzuhalten:

- Mittel sind nicht extensional, sondern nur intentional bestimmbar.
- Der Begriff des Mittels ist nur erklärbar unter Bezugnahme auf die Einstellungen eines Akteurs.
- In der grundlegenden Rede ist nur das Tun des Akteurs ein Mittel. Die Rede von physischen Gegenständen als Mittel ist abgeleitet.

### 3.4.1 Die Wahl der Mittel im Urzustand

Die Akteure im Urzustand müssen, wenn sie sich auf Gerechtigkeitskonzeptionen verständigen, auch Mittel sehen, um das Gewollte zu erreichen. Ihre Handlung könnten wir so beschreiben:

#### Rawls' Vertragsschluss

Der Akteur hinter dem Schleier des Nichtwissens einigt sich auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien, weil er will, dass diese nach dem Fall des Schleiers des Nichtwissens gelten, und weil er glaubt, dass sich darauf zu einigen, diesen Prinzipien zur Geltung verhilft.

Wie im vorherigen Abschnitt dargelegt, sind Mittel nur intentional bestimmbar. Wenn die Akteure im Urzustand das Sich-Einigen als adäquates Mittel betrachten, die Gerechtigkeitsgrundsätze festzulegen, dann stellt das Sich-Einigen das Mittel der Akteure dar. Der Forderung, das Mittel intentional zu bestimmen und durch die Einstellungen des Mittel ergreifenden Akteurs als Mittel zu erklären, ist genüge getan. Wie aber kann ein Akteur hinter dem Schleier des Nichtwissens dazu kommen, zu glauben, dass das Sich-Einigen ein geeignetes Mittel darstellt? Milchbauern verschütten Milch vor Supermärkten, um auf ihre Empörung über die Preisentwicklung aufmerksam zu machen. Wenn sie dadurch tatsächlich auf ihre Empörung aufmerksam machen, hat sich das Milch-Verschütten als geeignetes Mittel erwiesen, das Gewollte zu erreichen. Wir können unter der Voraussetzung, dass die sonstigen wesentlich notwendigen Einstellungen des Akteurs bezüglich des Mittels gegeben sind, formal sagen:

#### Mittel

Das  $\varphi$ -en eines Akteurs ist dann ein Mittel, ein gewolltes  $p$  zu erreichen, wenn der Akteur glaubt,  $p$  erreichen zu können, indem der Akteur  $\varphi$ -t.

Mit einer Bestimmung *ex post* stellen wir fest, ob ein Mittel ergriffen wurde und ob ein Akteur etwas wollte. Ohne, dass es wirklich zu einer Handlung kommt, bleibt auch das Mittel unbestimmt. Es könnte zum Beispiel sein, dass jemand viele Möglichkeiten sieht, seine Schwiegermutter zum Schweigen zu

bringen, aber keine davon verwirklicht. Zu sagen, dass hier Mittel gesehen wurden, ist ungenau. Eigentlich müssten wir von potentiellen Mitteln sprechen. Die Überzeugung, die Schwiegermutter durch das Schenken eines großen Blumenbukett zu besänftigen, steht gleichberechtigt neben der Überzeugung, sie durch Verabreichung von Arsen ruhig stellen zu können. Diese potentiellen Mittel sind im eigentlichen Sinne gar keine Mittel, solange sie nicht eingesetzt werden. Über die Eignung mag sich der Akteur zudem täuschen. Vielleicht hat die Schwiegermutter eine Pollenallergie, oder sie hat sich durch einen langen Prozess der Gewöhnung an das Gift davor geschützt, durch Arsen zu Schaden zu kommen. Trotzdem würde wir sagen, dass der Schwiegersohn in den Blumen oder im Arsen ein geeignetes Mittel sah, seine Schwiegermutter zum Schweigen zu bringen.

Zurück zum Urzustand und zur Wahl der Mittel: Hinter dem Schleier des Nichtwissens werden die Vertragsinhalte nur hypothetisch festgelegt. Weder muss es jemals die epistemisch defizitäre Situation gegeben haben, noch muss jeder *expressis verbis* zustimmen, um einem Vertrag im Sinne des philosophischen Kontraktualismus unterworfen zu sein. Durch erfüllte hinreichende Bedingungen lässt sich jedenfalls nicht feststellen, ob die Parteien im Urzustand über geeignete Mittel verfügen.

Wie sieht es hier mit den notwendigen Bedingungen aus? Zuvor haben wir gesehen, dass, was ein Mittel ist, von den Einstellungen des jeweiligen Akteurs abhängt. Um des Argumentes Willen werden wir nicht die strittige Frage diskutieren, wie es um die Möglichkeit steht, dass die Akteure hinter dem Schleier Einstellungen aufweisen, sondern sie als potentiell vollwertige Akteure stipulieren. Sie können also etwas wollen, etwas glauben und etwas tun. Was aber rechtfertigt die These, dass die Einigung im Sinne des Kontraktualismus ein geeignetes Mittel ist, die Gerechtigkeitsgrundsätze festzulegen? Warum schreiben wir in (4), dass die Parteien sich *einigen*? Dass es unendlich viele potentielle Mittel gibt, wurde bereits dargelegt. Doch auf welche Weise gelingt es Akteuren in der Regel, das Brauchbare vom Unbrauchbaren zu trennen? Warum verschüttet der Milchbauer seine Milch und warum verbrennt er sich nicht selbst? Der Grund dafür ist, dass von manchen potentiellen Mitteln gilt, dass ihre Wahl Folgen nach sich zieht, die den Akteuren die Wahl des einen Mittels als brauchbar erscheinen lässt, während sie andere ausschließen. In anderen

Kontexten bezeichnen wir diesen Zusammenhang etwas ungenau als *Kosten*, die jemand zu tragen hat. Im Urzustand trägt niemand die Kosten seines Handelns.

Da intentionale Verhältnisse entscheidend für unser Verständnis von Handlungen sind, stellt sich die Frage, wie wir diese am besten formalisieren. betrachten wir zunächst den Standardfall:

$x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ ,

Hier kann das gewollte  $p$  komplex sein. Es kann zum Beispiel gelten, dass  $x$  nur dann will, dass  $p$ , wenn nicht auch  $q$  eintritt. Der Milchbauer will nur dann seiner Empörung Gehör verschaffen, wenn er nicht gleichzeitig körperlichen Schaden nimmt.

$x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $(p \& q)$ , und  $x$  glaubt, dass  $x \varphi$ -t  $\rightarrow (p \& q)$

In der Formalisierung tauchen komplexe Gehalte oft in einer Variablen auf. Wie wir die Handlung letztlich korrekt beschreiben, hängt von vielen kontingenten Umständen ab. Der Komplexität der Proposition  $p$  sind hierbei keine Grenzen gesetzt. Unsere Auflösung, unser Erklären und Verstehen, bestimmt mit, wie eine Handlung letztlich beschrieben wird. Unter  $p$  können wir vieles subsumieren. Es kann sein, dass gilt,  $p = q \& r \& s$  und auch Negationen können enthalten sein  $p = t \& \neg u$ . Für die formale Darstellung und für die Handlungserklärung geben wir nicht den gesamten Einstellungskomplex an (eine wahrscheinlich unmögliche Aufgabe), sondern all die, die uns eine Handlung erklären. Manches kann dabei stillschweigend angenommen werden. Es ist notwendig, dass der Akteur nicht tot ist, aber all dies leistet nichts zur Erklärung einer Handlung in der aktuellen Welt. Hinter dem Schleier des Nichtwissens verhält es sich jedoch anders. Hier unterliegt die Wahl des Tuns keinen kontingenten Einschränkungen.

Unser Begriff vom Handelnden setzt dagegen bestimmte Einschränkungen voraus. Die Akteure müssen zum Beispiel unbefriedigt sein und glauben, dass ihr Tun diesen Umstand verbessert. Ohne Unbefriedigtsein erfolgt keine Handlung. Damit wir einsehen können, dass die Akteure im Urzustand handeln,

muss deshalb auch ein Unbefriedigtsein vorausgesetzt werden. Die Umstände hinter dem Schleier des Nichtwissens machen es schwer, zu erkennen, worin dieses Unbefriedigtsein besteht. Rawls spricht von einem Wissen über eine Welt moderater Knappheit, die die Akteure nach der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens erwarten. Schon im Begriff der Knappheit ist Gewolltes und Nichtgewolltes vorausgesetzt. Auch bei Hobbes und Locke finden wir solche Voraussetzungen. Dort allerdings ist die Motivation der Vertragsparteien uns einigermaßen vertraut. In beiden klassischen Naturzuständen wollen die Vertragsparteien Regeln für das gemeinsame Zusammenleben organisieren, weil es ihnen im Naturzustand schlecht geht und weil sie glauben, unter einer Regierung besser dazustehen. Bei Hobbes handelt es sich um einen brutalen Kampf ums Dasein, bei Locke um die immer drohende Gefahr von Exzessen beim Versuch, das Naturrecht durchzusetzen. Bei Rawls finden wir keine analoge Motivation, den Urzustand zu beenden.

Weil die Akteure hinter dem Schleier in ihrer epistemischen Lage fundamental eingeschränkt sind, müssen wir davon ausgehen, dass wir, die wir vor einem anderen epistemischen Hintergrund Mittelüberzeugungen bilden, nicht gerechtfertigt sind, ihnen Mittelüberzeugungen zuzuschreiben. Zu sagen, dass sich die Parteien hinter dem Schleier auf etwas einigen, ist die Zuschreibung eines konkreten Mittels. Solche Zuschreibungen basieren üblicherweise auf unserer Erfahrung. Wir glauben beispielsweise, dass ein Seemann andere Knoten knüpft als eine Hausfrau, und dass ein erfahrener Unfallchirurg andere Schnitte führt als ein Landarzt. Diese Überzeugungen berücksichtigen zahlreiche Informationen, die wir über die betreffenden Akteure im Laufe unseres Daseins gesammelt haben. Würde jemand behaupten, ein Großstädter aus Hamburg sei ein besserer Bergführer als ein erfahrener Alpinist, nähmen wir ihn nicht ernst, weil wir um die Umstände wissen, in denen solcherlei Qualifikationen erworben werden. Einem Akteur ein bestimmtes Tun zuzuschreiben (Knoten knüpfen, operieren, auf einen Berg führen), d. h. das Mittel, um Gewolltes zu erreichen, ist in einem höheren Maße gerechtfertigt, je mehr wir über die entsprechenden Akteure wissen. Diese Zuschreibungen sind umso ernster zu nehmen, je mehr wir über die Akteure wissen, und umso unsicherer, je weniger die Akteure uns zugänglich sind. Was wir über die Akteure hinter dem Schleier des Nichtwissens wissen, ist Gegenstand des nächsten Abschnitts.

### 3.4.2 Die Knappheit der Mittel im Urzustand

Ressourcenknappheit kann ein wichtiger Antrieb sein, Gemeinschaften und Staaten zu bilden, um eine effizientere Ausnutzung der Ressourcen zu erreichen. Gleichzeitig sind knapper werdende Ressourcen ein potentieller Grund für Konflikte und politische Intervention. Ein Wissen um derartige Knappheiten schreibt auch Rawls seinen Akteuren zu. Doch es ist nicht immer klar, was eigentlich Knappheit ausmacht. Weder kann eine bestimmte Größe eines verbleibenden Rohstoffes noch der Preis, zu dem er gehandelt wird, einen Punkt auszeichnen, ab dem wir sicher sagen könnten, etwas sei knapp. Die Größe der Eichenwälder beunruhigt uns nicht mehr, wenn kriegerische Konflikte geführt werden, weil wir weder Bögen noch Schiffsmasten aus Holz fertigen; und ob eine Unze Gold nun 1000 US-Dollar oder 2000 US-Dollar kostet, ist wenig mehr als die Information, über die Menge Geld, zu der jemand bereit ist, sie zu veräußern.

Trotzdem wird der Begriff der Knappheit oft auf eine Weise verwendet, die nahelegt, dass es sich dabei um ein objektives Datum handle. Wohnraum, Gehalt, Bildungseinrichtungen, Theater, Straßenbeleuchtungen und Auszubildende – all das ist, so wird gemeinhin darüber berichtet – knapp. Und auch im Urzustand herrscht Knappheit. Rawls lässt die Parteien hinter dem Schleier des Nichtwissens Grundsätze für eine Welt ‚moderater Knappheit‘ wählen:

Finally, there is the condition of moderate scarcity understood to cover a wide range of situations. Natural and other resources are not so abundant that schemes of cooperation become superfluous, nor are conditions so harsh that fruitful ventures must inevitably break down. (Rawls 2009, S. 127)

Ressourcen sollen nicht in einem Maße zur Verfügung stehen, das Kooperation überflüssig macht. Noch sollen die Ressourcen so knapp sein, dass Kooperation aussichtslos ist. Kurz um: Die Akteure müssen Anlass haben, zu glauben, dass sie durch Kooperation eher zu dem gelangen, was sie wollen. Handlungstheoretisch muss in einem wesentlichen Verständnis Knappheit herrschen, damit überhaupt gehandelt wird.

In der oben zitierten Charakterisierung der Umstände, in denen Gerechtigkeit laut Rawls relevant wird (*The Circumstances of Justice*), ist eine hand-

lungstheoretische Einsicht – die Hume bereits betonte – verborgen, eine Einsicht, die wieder verloren geht, wenn die Umstände im Urzustand näher erläutert werden: Im Schlaraffenland fände keine Kooperation statt, weil keiner der Akteure glauben würde, dass eine Vereinigung der Kräfte notwendig sei, um seine Ziele zu erreichen. Das Schlaraffenland zeichnet sich dadurch aus, dass niemand besondere Mühen auf sich nehmen muss, um zu kriegen, was er will. Und auch in einer Welt, in der die Menschen keinen Weg sehen, ihre Ziele zu verfolgen, weil die Welt dafür zu einsam, kümmerlich und roh ist, werden sie nicht zur Kooperation schreiten. Konkreter: Wenn die Menschen glauben, dass der Boden so fruchtbar ist, dass er alle Früchte, die das Herz begehrt, von sich aus hervorbringt, arbeitet niemand daran, dass Früchte hervorgebracht werden; und wenn die Welt so öde ist, dass niemand glaubt, dass sie die ersehnten Früchte hervorbringen kann, findet keine darauf gerichtete Handlung statt.

Zwischen diesen beiden Polen – dem extremen Überfluss einerseits und dem extremen Mangel andererseits – liegt ein Bereich, in dem Menschen tätig werden. Innerhalb dieses Bereichs wiederum gibt es Ziele, die nur mit vereinten Kräften zu erreichen sind. Solche Ziele führen zur Bildung von Gesellschaft und Kooperation. Rawls behandelt den Urzustand als etwas, das *per se* innerhalb des kooperations-begünstigenden Bereichs liegt. Die Einstellungen der Akteure hinterfragt er nicht. Dadurch übersieht er einen wesentlichen *begrifflichen* Punkt: Was knapp ist und was nicht, ist kein objektives Faktum. So wenig wie Mittel<sup>9</sup> in der Welt sind, ist Knappheit in der Welt. Dass Mittel nur intentional bestimmbar sind, wurde bereits gezeigt, mit einer eng verwandten Argumentation lässt sich auch zeigen, dass Knappheit ein wesentlich intentionales Phänomen ist. Für manche Menschen ist Geld knapp, wenn es nicht für die zweite Yacht reicht, andere betrachten sich als reich, und wohnen doch in einem Fass. Nur der Wille der Akteure kann etwas als knapp auszeichnen oder nicht. Mises bemerkt hierzu:

Mittel ist das, was zur Erreichung des Ziels, Zwecks oder Endes führt. Mittel sind nicht schlechthin in der Welt, in der der Mensch lebt; in dieser Welt sind nur Dinge. Ein Ding wird zum Mittel,

---

<sup>9</sup>Strenggenommen ist immer nur das Tun ein Mittel. Es mag in der Welt Dinge geben, die ein Tun erst ermöglichen, die wir hier, der Einfachheit halber, auch Mittel nennen.

indem menschliches Denken es zur Erreichung eines Zweckes einzusetzen plant und menschliches Handeln es zur Erreichung eines Zweckes einsetzt. Der denkende Mensch sieht in den Dingen Mittelhaftigkeit, und der handelnde Mensch macht sie zu Mitteln. Mittel sind immer begrenzt, d. h. knapp im Hinblick auf die Zwecke, zu deren Erreichung sie eingesetzt werden sollen. Denn wäre dem anders, dann müsste in Bezug auf sie nicht gehandelt werden. (Mises 2010, S. 66)

Mises' Worte können präzisiert werden. Die Planung, etwas zur Erreichung der Ziele einzusetzen, ist nicht hinreichend, um es ein Mittel sein zu lassen. Wenn jemand plant, am Strand in der Karibik einen Cocktail zu trinken, sind Cocktails in der Karibik nicht knapp; liegt er aber schon am Strand und *will* einen Cocktail trinken, dann schon. Dieser Zusammenhang war Mises klar, weshalb er die Planung unmittelbar mit der Handlung verknüpft. Aber auch notwendig ist eine vorangegangene Planung nicht: Es ist durchaus denkbar, dass der imaginierte Urlauber nie zuvor Alkohol angerührt hat, jetzt aber plötzlich einen Cocktail trinken will. Wenn in dieser Situation irgendetwas unternommen werden muss, damit er den Cocktail erhält, liegt Knappheit im engeren Sinne vor.

Potentiell knapp sind unendlich viele Dinge. Die Zahl der professionellen Philosophen in Deutschland könnte jemandem knapp erscheinen, der ihnen die Zahl deutscher Beamter zuordnen wollte. Wenn wir aber in irgendeinem Sinne von tatsächlicher Knappheit reden, müssen wir unseren Blick auf das Handeln – und nur das Handeln – lenken. Was Akteure wollen und glauben, ist entscheidend für ein rechtes Verständnis des Begriffs der Knappheit.

Die ‚moderate Knappheit‘, von der Rawls spricht, ist keine objektive Beschreibung der Welt, zu der die Parteien im Urzustand in einem notwendigen Verhältnis stünden. Es handelt sich stattdessen um Annahmen über die intentionale Konstituiertheit vom Akteuren, denen bestimmte Wollungen und Überzeugungen unterstellt werden. Es mag zwar sein, dass viele Menschen ähnliche Zuschreibungen vornehmen würden, jedoch lässt sich darüber nichts Bestimmtes sagen. Insbesondere genießen die Zuschreibungen durch Mitglieder einer westlichen, demokratischen Welt keinen Vorrang gegenüber denen anderer kultureller Prägung. Zwar mag Rawls die Adressaten seiner Theorie

hier verorten, ein Dissens über Wertordnung sollte aber nicht *ex ante* ausgeschlossen werden. Das moralische Argument soll aufgrund seiner Schlüssigkeit überzeugen und nicht, weil es zu Bekehrten predigt.

Die Priorisierung der Wertevorstellungen findet unter der Hand schon bei dem zunächst harmlos scheinenden Begriff der Knappheit statt. Eine ähnliche Figur finden wir beim Begriff der Grundgüter, der aber im Gegensatz zum Begriff der Knappheit, schon seit der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* Gegenstand philosophischer Auseinandersetzung ist. Eine begriffliche und handlungstheoretische Analyse des Güterbegriffs findet in Abschnitt 4.2 statt.

Zurück zum Urzustand: Die Analyse des Begriffs der Handlung hat gezeigt, dass die Intentionalität und Subjektivität von Akteuren ein wesentliches Merkmal ist. Wir haben auch gesehen, dass Knappheit notwendig subjektiv und notwendig mit dem Handeln verknüpft ist. Im Urzustand schließen die Parteien einen Gesellschaftsvertrag, weil sie wollen, dass die vereinbarten Grundsätze nach der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens gelten. Sie würden keinen derartigen Vertrag schließen, wenn (1) sie davon ausgingen, dass die Grundsätze ohnehin in Kraft treten oder (2) sie davon ausgingen, dass die Grundsätze nicht in Kraft treten. Sie handeln nur dann, wenn sie glauben, dass ihr Tun notwendig und hinreichend ist, um das Gewollte zu erreichen. Aber haben die Parteien im Urzustand Anlass, etwas derartiges zu glauben und zu wollen? Rawls geht davon aus:

It must be shown, then, that the two principles of justice are the solution for the problem of choice presented by the original position. In order to do this, one must establish that, given the circumstances of the parties, and their knowledge, beliefs, and interests, an agreement on these principles is the best way for each person to secure his ends in view of the alternatives available. [...] What these individuals will do is then derived by strictly deductive reasoning from these assumptions about their beliefs and interests, their situation and the options open to them. (Rawls 2009, S. 119)

Folgen wir Rawls und stellen wir uns einen Akteur vor, von dem wir wissen, was er will (*interests*) und was er glaubt (*beliefs*). Sicherlich können wir so deduktiv schließen, was er tut, z. B.:

(1) Frege  $\varphi$ -t, weil er die Mathematik auf logische Grundlagen stellen will und weil er glaubt, dass er die Mathematik auf logische Grundlagen stellt, wenn er die Grundlagen der Arithmetik untersucht.

Diese unvollständige Beschreibung erlaubt uns, leicht abzuleiten, dass als Einsetzung für  $\varphi$  nur ‚untersucht die Grundlagen der Arithmetik‘ infrage kommt. Schwieriger wird es schon, wenn beide Stellen, in denen das Tun auftaucht, durch Variablen ersetzt werden:

(1\*) Frege  $\varphi$ -t, weil er die Mathematik auf logische Grundlagen stellen will, und weil er glaubt, dass er die Mathematik auf logische Grundlagen stellt, wenn er  $\varphi$ -t.

Hier können wir alles Mögliche einsetzen. Frege könnte einen Regentanz aufgeführt haben, sich betrunken haben oder Euklids Elemente studiert haben – in jedem Fall erhalten wir eine Handlungsbeschreibung. Dass er von all diesen Taten nur eine vollzogen hat, lässt sich nicht aus der lückenhaften Handlungsbeschreibung ableiten. Trotzdem sind wir darin gerechtfertigt, anzunehmen, dass er Euklids Elemente studiert hat, weil er im ersten Paragraphen von *Die Grundlagen der Arithmetik* (Frege 1987) indirekt darauf verweist. Wir pflegen für unser Verständnis ein kontingentes Faktum ein, das zudem von den intentionalen Zuständen Freges handelt und nicht etwa von der objektiven Tatsache, dass es ein Buch mit dem Titel *Die Elemente* gibt. Nun ist es eigentümlich für den Rawlsschen Vertrag, dass die Umstände der Gerechtigkeit (*circumstances of justice*) zusammen mit den Überzeugungen und Interessen der Parteien im Urzustand hinreichend sein sollen, um die Grundsätze der Gerechtigkeit zu bestimmen, und dass im Zuge dieser Bestimmung ein Vertrag geschlossen wird.

In fact, I should like to show that these principles are everybody's best reply, so to speak, to the corresponding demands of the others. In this sense, the choice of this conception of justice is the *unique solution* to the problem set by the original position. (Rawls 2009, S. 119, Hervorhebung JAW)

Rawls eindeutige Lösung wird durch den Vertragsschluss gefunden. Was

auch immer Inhalt des Vertrags ist, müssen wir nach Rawls als gerecht anerkennen. Für das Verständnis der Rawlsschen Philosophie ist dabei keineswegs unerheblich, dass der Vertrag das Ergebnis eines kooperativen, reziproken und kommunikativen Handelns ist. Anders als im genannten Frege-Beispiel sind die Parteien im Urzustand nicht mehr und nicht weniger, als der Autor sie sein lässt. Abgesehen davon, dass Rawls stipuliert, dass die Parteien einen Vertrag schließen würden, haben wir keinen Anlass, das zu glauben. Rawls konzidiert, dass die Parteien im Urzustand keine Grundlage für Verhandlungen im üblichen Sinne (*no basis for bargaining in the usual sense* (Rawls 2009, S. 139)) haben. Wir fragen an dieser Stelle weiter, ob sie denn eine Grundlage haben, um Verträge abzuschließen, d. h., ob sie glauben, dass das Schließen eines Vertrags ein geeignetes Mittel ist, um zu erreichen, was sie wollen. Ganz anders steht es nämlich bei Hobbes, Locke und Hume. Bei Hobbes ist der Vertragsschluss nachvollziehbar, weil die Menschen im Urzustand glauben, so die Früchte ihrer Arbeit genießen zu können. Bei Locke glauben die Vertragsparteien auf diese Weise Notwehrexzesse verhindern zu können. Und bei Hume schließlich ist das Versprechen die Grundlage, die eigenen Interessen gewahrt zu sehen. Bei diesen drei klassischen Kontraktualisten begegnen uns Gründe, die uns aus unserer Warte unmittelbar nachvollziehbar erscheinen. Solche Gründe haben die Parteien hinter dem Schleier des Nichtwissens nicht.

### 3.4.3 Identität zwischen den Welten und die Wahl der Mittel

Keine Rechtfertigung einer Überzeugung, dass ein bestimmtes  $\varphi$ -en als Mittel zur Erreichung eines Zustandes ‚dass  $p$ ‘ geeignet ist, übersteht die Übertragung von der aktuellen Welt in die Welt hinter dem Schleier des Nichtwissens. Dieser theoretische Punkt ist von großer Bedeutung, spielt aber in der Diskussion innerhalb der praktischen Philosophie keine Rolle. Im Folgenden werden wir untersuchen, weshalb die Zuschreibung von Mittel-Annahmen über mögliche Welten hinweg problematisch ist. Wie sich zeigt, ergeben sich für die theoretische Konzeption der Wahl in Rawls’ Gedankenexperiment einige fundamentale Schwierigkeiten.

In vielen Fällen können wir zwar sagen, was wir tun würden, wenn eine kontrafaktische Situation einträte, aber wir sind in dieser Aussage umso weniger gerechtfertigt, je weniger die kontrafaktische Situation mit unserer tatsächlichen Welt gemeinsam hat. So kann ich zwar mit guten Gründen sagen, dass ich, wenn ich jetzt durstig wäre, etwas trinken würde. Auch die Mutmaßung, dass ich, wenn ich morgen um die gleiche Zeit durstig wäre, etwas trinken würde, mag überzeugen. Ob ich, falls ich mich in einem Jahr auf einer Kreuzfahrt in der Karibik befinde, auch Salsa tanzen würde, ist dagegen schon mit einem erheblichen Maß an Spekulation verbunden. Zu sagen, dass ich dasselbe tun würde, wenn ich als Einhorn geboren wäre, scheint endgültig ungerechtfertigt zu sein. Alles, was uns bei derartigen kontrafaktischen Überlegungen stützt, ist eine vertraute Ähnlichkeit der Gegenstände über die aktuelle Welt hinaus in möglichen Welten.

Doch auch diese Ähnlichkeit rechtfertigt keine Identitätsbehauptung. Zu sagen ‚*Ich* würde hinter dem Schleier des Nichtwissens das Differenzprinzip wählen‘, mag daher durch den Hinweis darauf, dass die hinter dem Schleier angenommene Person gewisse Ähnlichkeiten mit mir hat, gestützt werden; hinreichend ist das jedoch nicht. Roderick M. Chisholm behandelt dieses Problem in *Identity Through Possible Worlds: Some Questions* (Chisholm 1967) und variiert dabei Gedanken über einen Essentialismus, der die Identität von Entitäten über mögliche Welten hinweg ausmacht. Zwar scheint es auf den ersten Blick, als könne man so der Probleme, die sich durch die Identitätsbehauptung stellen, habhaft werden, doch auch diese metaphysische Wendung befriedigt nicht recht. Durch die graduelle Veränderung der als wesentlich anerkannten Eigenschaften hin zu mehr und mehr kontrafaktischen Situationen finden wir nicht den Umschlagpunkt, ab dem es *plötzlich* – gemessen an einem bis dahin angewandten Maß – ungerechtfertigt wäre, in einer Weise über die Handlungen zu spekulieren, die  $x_{@}$  in  $w_i$  vollzöge. Es lässt sich auf diese Weise keine endgültige Klarheit über die wesentlichen Eigenschaften von  $x$  gewinnen. Zu dem Problem der Identität haben sich stattdessen Probleme der Vagheit und Intransitivität gesellt.

Zurück zur Ausgangsfrage: Was rechtfertigt Rawls darin, zu sagen, dass *ich* hinter dem Schleier des Nichtwissens bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze wählen würde? Die essentialistische Lösung liefert für uns keinen hinreichenden

Grund anzunehmen, dass *wir* in einer anderen Welt auf eine bestimmte Weise handeln würden; sie würde die Frage lediglich darauf verlagern, welche Eigenschaften wesentlich für uns als Individuen sind. David Lewis schlägt stattdessen eine Gegenstück-Theorie<sup>10</sup> der Mögliche-Welten-Semantik vor. Hier gibt es zu jedem Gegenstand in jeder möglichen Welt ein Gegenstück, über dessen wesentliche Eigenschaften nicht entschieden werden muss. Auch diese anspruchsvolle Interpretation führt uns nicht näher an die Antwort, weshalb diese und nicht jene Welt als moralischer Wegweiser dient, da sie gerade die Identität, auf die es im Rawlsschen Argument ankommt, verneint.

[C]ounterpart relations are a matter of overall resemblance in a variety of respects. If we vary the relative importances of different respects of similarity and dissimilarity, we will get different counterpart relations. Two respects of similarity or dissimilarity among enduring things are, first, personhood and personal traits, and, second, bodyhood and bodily traits. (Lewis 1971, S. 208)

Lewis betont, dass es um *Ähnlichkeit* geht, aber wann sind sich zwei Gegenstände ähnlich? Aus pragmatischer Sicht ist sicherlich etwas gewonnen: Über Situationen, die unserer eigenen ähnlich sind, urteilen wir mit größerer Sicherheit, als über solche, die uns ganz fremd sind. Der Rawlssche Urzustand mag hinsichtlich seiner Vertrautheit irgendwo in der Mitte liegen. Rawls konzeptualisiert uns als Menschen, er gesteht uns eine gewisse Moralpsychologie zu, Wissen über ökonomische Zusammenhänge etc. Andererseits wissen wir über die Aspekte, die unser Handeln *hic et nunc* lenken, praktisch nichts. Trotzdem sollen wir beurteilen, welche Handlung wir vornehmen würden, wenn wir in der Haut eines Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens steckten, und diese Handlung soll die Basis für eine Erkenntnis über das Wesen der Gerechtigkeit sein. Dass diese These niemanden überzeugt, der nicht schon *bevor* er das Gedankenexperiment anstellt, mit den Konklusionen schwanger geht, liegt auf der Hand. Es handelt sich um einen *confirmation bias* und es darf bezweifelt werden, ob jemand, der das Ergebnis des Urzustands bejaht, argumentativ überzeugt wurde – wahrscheinlicher ist, dass er nur keinen Grund sieht, zu widersprechen.

---

<sup>10</sup> *counterpart-theory*

In *Naming and Necessity* (Kripke 1980) präsentiert Kripke eine alternative Lesart der Mögliche-Welten-Semantik, deren pragmatische Dimension ich hervorheben möchte. Zunächst wendet sich Kripke gegen naive Formen des modalen Realismus, um dann seine eigene Position zu formulieren:

A possible world isn't a distant country that we are coming across, or viewing through a telescope. Generally speaking, another possible world is too far away. Even if we travel faster than light, we won't get to it. *A possible world is given by the descriptive conditions we associate with it.* What do we mean when we say ‚In some other possible world I would not have given this lecture today?‘ We just imagine the situation where I didn't decide to give this lecture or decided to give it on some other day. Of course, we don't imagine everything that is true or false, but only those things relevant to my giving the lecture; but, in theory, *everything needs to be decided to make a total description of the world.* We can't really imagine that except in part; that, then, is a ‚possible world‘. (ebd., S. 44, Hervorhebung JAW)

Anders als der modale Realismus Lewis' oder der Essentialismus Chisholms stellt Kripkes Theorie mögliche Welten als das Ergebnis eines Handelns dar. Zwar führt er diesen pragmatischen Aspekt nicht näher aus, doch ist der wesentliche Punkt in dem zitierten Text enthalten. Wenn wir eine mögliche Welt betrachten, dann ist sie uns (1) durch die beschreibenden Bedingungen, die wir mit ihr assoziieren, gegeben und (2) muss über alle Facetten der Welt entschieden werden, um eine vollständige Beschreibung der Welt zu geben. Zum besseren Verständnis können wir die Phrasen aktivisch formulieren, d. h., (1) eine mögliche Welt *wird* nicht gegeben, sondern wir (1\*) geben eine mögliche Welt, und (2) es muss nicht über alles entschieden werden, um eine Beschreibung zu geben, sondern (2\*) wir entscheiden über alles, um sie zu beschreiben.

Wenn wir uns von unseren hypothetischen Gegenständen hinter dem Schleier des Nichtwissens hinreichend stark unterscheiden, ist eine Zuordnung der Parteien vor und hinter dem Schleier nicht mehr zu rechtfertigen. Beim Zuordnen setzen die, die die Zuordnung vornehmen, Objekte in eine Relation zueinander. Dafür müssen wir Eigenschaften der Elemente identifizieren und

die Elemente dann entsprechend gruppieren. Beim Schritt hinter den Schleier des Nichtwissens werden aus systematischen Gründen die Eigenschaften negiert, die die Identifikation individueller Elemente ermöglichen. Damit wird nach Vollzug des Gedankenexperiments die Zuordnung, dass von allen Möglichkeiten ausgerechnet *wir* uns so entscheiden würden, unmöglich gemacht. Der indexikalische Ausdruck ‚wir‘ bezieht sich auf Individuen vor und hinter dem Schleier und setzt damit eine Relation zwischen den Elementen der beiden Mengen aus Individuen voraus. Diese Relation ist nicht gerechtfertigt, da das *principium individuationis* die durch den Schleier negierten Merkmale voraussetzt. Der Verweis auf die Entscheidung hinter dem Schleier des Nichtwissens ist argumentativ nicht gestützt, selbst wenn wir die reichen Annahmen über die Handlungen der Akteure hinter dem Schleier teilen. Die Verbindung zwischen uns und den Parteien im Urzustand wird durch die Rahmenbedingungen des Urzustands gekappt. Auch wenn wir die Identität der einzelnen Elemente stipulieren, bleibt dieser Punkt erhalten. Er stellt kein Argument gegen die Identität der individuellen Elemente vor und hinter dem Schleier dar, sondern belegt die Unmöglichkeit ihrer Identifikation miteinander. Aber auch die Identität zwischen den Welten ist nicht ohne gewisse philosophische Hypothesen zu haben.

Die fehlende Rechtfertigung der Wahl von konkret benennbaren Mitteln ist noch kein hinreichender Grund, anzunehmen, dass die Gerechtigkeitsprinzipien nicht gewählt würden. Es ist jedoch deutlich, dass jemand, der sich auf die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien hinter dem Schleier des Nichtwissens beruft, dies tut, weil er etwas Bestimmtes zeigen will. Er will zeigen, dass bestimmte Grundsätze gelten würden, indem er sich auf die Einigung hinter dem Schleier beruft. Dass die Parteien im Urzustand sich einigen, setzt voraus, dass die Parteien darin ein geeignetes Mittel sehen, die Gerechtigkeitsgrundsätze auf den Weg zu bringen. Auf diese Weise für spezifische Grundsätze zu argumentieren ist selbst ein Mittel, dessen Eignung nun infrage steht.

Wenn gerechtfertigt ist, was wir über die Parteien im Urzustand glauben, besteht die Möglichkeit, dass wir auch in unserem Urteil über die Inhalte der Gerechtigkeitsgrundsätze, auf die sie sich festlegen, gerechtfertigt sind. Das Antezedens beschreibt eine notwendige Bedingung für die Rechtfertigung praktischer Grundsätze durch die argumentative Figur des Schleiers des Nichtwis-

sens. Ob wir tatsächlich gerechtfertigt wären, ist damit noch nicht entschieden – wir können jedoch entscheiden, ob wir möglicherweise gerechtfertigt sind. Wie zuvor gezeigt, sind wir in der Zuschreibung der Mittel nicht gerechtfertigt. Demzufolge sind wir ebenfalls nicht gerechtfertigt, anzunehmen, dass überhaupt etwas gewählt würde, *a fortiori* lässt sich daraus keine Rechtfertigung konkreter Gerechtigkeitsgrundsätze gewinnen.

Indem wir davon ausgehen, dass sich die Parteien hinter dem Schleier des Nichtwissens einigen, schreiben wir ihnen eine Handlung zu. Dass es gerade diese Handlung ist, die wir ihnen zuschreiben, ist schon dadurch willkürlich, dass wir nichts über die Mittel wissen können, die sie wählen würden, um ihr Ziel zu erreichen. Falls die Einigung den Parteien willkürlich zugeschrieben wird, liegt dann nicht eine *petitio principii* vor? Der Verdacht liegt nahe und ließe sich nur dadurch entkräften, dass gezeigt würde, dass wir mit guten Gründen davon ausgehen, dass die Parteien hinter dem Schleier sich so verhalten würden, wie Rawls es beschreibt. Doch die Methodik der epistemischen Einschränkung selbst zerstört die Möglichkeit einer besser gerechtfertigten Zuschreibung von gewählten Mitteln bzw. ausgeführten Handlungen. Der besondere Witz des Schleiers besteht ja gerade darin, dass wir nicht mehr wissen können, welche Mittel uns besonders geeignet erscheinen und welche nicht, da Mittelhaftigkeit wesentlich vom intentionalen Kontext des Akteurs abhängt. Mittel werden unter spezifischen Umständen in der Welt gesehen – sie sind nicht in der Welt.

Dies führt zum nächsten Problem: Wenn für die Akteure hinter dem Schleier des Nichtwissens anzunehmen ist, dass sie beliebige Mittel wählen können, um zu erreichen, was sie wollen, ist es dann noch intelligibel ihnen überhaupt ein näher bestimmtes Handeln zuzuschreiben? Oder widersprechen sich unbeschränkte Mittelwahl und die Behauptung, dass ein Akteur etwas will, d. h. handelt? Ein hypothetisches Handeln unterscheidet sich in einer wichtigen Hinsicht vom tatsächlichen Handeln. Während wir, wenn wir uns in der Welt bewegen und bestimmte Handlungen vollziehen, stets die Kosten für diese Handlungen tragen müssen, sind die Parteien im Urzustand frei von solchen Einschränkungen. Wir sind als Akteure zeitlich begrenzt und jede Handlung stellt ein Vorziehen oder Zurückstellen dar.

Wenn ein Akteur  $\varphi$ -t, weil er will, dass p und glaubt, wenn er  $\varphi$ -t, dann p, bleiben unzählige seiner Wünsche unerfüllt. *Dass* er aber  $\varphi$ -t und nicht etwa

$\psi$ -t, liegt darin begründet, dass er etwas ganz Bestimmtes wollte und glaubte. Was das im Einzelnen ist, darüber kann uns der Akteur mit einiger Präzision Auskunft geben, nachdem er die Handlung vollzogen hat. Viele Handlungen sind unseren eigenen Handlungen so ähnlich, dass wir auch ohne die Auskunft des Urhebers Einblick in die intentionalen Zustände des Urhebers haben. Wer am Bahnhof beobachtet, wie jemand hektisch zum Bahngleis geht, der schreibt ihm mit einiger Rechtfertigung zu, dass er will, dass er einen Zug erreicht. Natürlich könne es auch sein, dass die Person nach einem vergessenen Gepäckstück Ausschau hält oder dass sie Abschied von Verwandten nehmen will, aber im Großen und Ganzen liegen wir mit solchen Zuschreibungen richtig. Gerade, dass die Person wirklich etwas tut, stützt unsere Zuschreibung eines gewollten propositionalen Gehaltes. Ihre propositionale Einstellung ‚will, dass p‘ tritt im Handeln zutage. Anders verhält es sich, wenn wir darüber nachdenken, was diese Person wohl wollen würde, wenn der Zug schon abgefahren wäre.

Diese Situation gleicht viel mehr dem Urzustand. Ohne Anhaltspunkte, also ein etwaiges  $\varphi$ -en, bleibt nur die Spekulation über die Ziele, d. h. das Gewollte, das die motivationale Struktur des Akteurs bestimmt.

Während wir im tatsächlichen Fall *ex post* gut darin sind, dem Akteur Gewolltes zuzuschreiben, sind wir es *ex ante* oder *ex hypothesi* nicht. Nicht einmal unsere eigenen Handlungen können wir sicher vorhersagen. Wer sich fest vornimmt, im neuen Jahr mehr für seine körperliche Fitness zu tun, tut deshalb im neuen Jahr noch längst nicht mehr für seine körperliche Fitness. Die Zahl der Neuanmeldungen in Fitnessstudios zu Jahresbeginn und das darauf folgende Abebben der Besucherzahlen illustrieren das deutlich. Wie ähnlich aber ist unsere motivationale Struktur doch über die Zeit hinweg und wie fremd sind uns die Wesen, von denen Rawls behauptet, dass sie im Urzustand einen Vertrag schließen?

Diese zu angenommenen zukünftigen Wollungen inkonsistente Verhalten bietet ein fruchtbares Feld für Spekulationen über Willensschwäche und Irrationalität. Aus handlungstheoretischer Sicht, tragen diese Begriffe aber nichts zur Klärung der Phänomene bei. Eleganter ist es deshalb, einen genaueren Blick auf die Einstellungen, die zu den unterschiedlichen Zeiten – und bei Rawls in den unterschiedliche Welten, d. h. vor und hinter dem Schleier – vorhanden

sind, zu werfen. Wir halten fest:

Die Identifikation von Akteuren als konkrete Individuen ist durch den Schleier des Nichtwissens hindurch nicht möglich. Zwar ist es möglich die Identität schlichtweg anzunehmen, jedoch ist dieser Schritt aus systematischen und methodologischen Gründen ungerechtfertigt. Systematisch, weil es zum Wesen des Schleiers gehört, die Identifikationskriterien auszublenden, methodologisch, weil zur Praxis des guten Argumentierens gehört, Argumentationsketten möglichst geschlossen zu halten. Die Zuweisung des Schließens eines Gesellschaftsvertrags, dessen Gültigkeit den Schleier des Nichtwissens transzendiert, als Mittel der Wahl für die Akteure vor *und* hinter dem Schleier (‘Wir würden uns hinter dem Schleier des Nichtwissens so und so entscheiden.’) ist in diesem Sinne *ad hoc*.

#### 3.4.4 Warum sich verpflichten?

Verträge sind auf die Zukunft gerichtet, während unser Wollen immer präsentisch ist. Hume untersucht, warum wir mit Verträgen und Versprechen Ziele erreichen können, die für uns sonst unerreichbar wären; dabei schließt er *en passant* die Lücke, die Locke bezüglich der bindenden Kraft, die Verträge haben, offen gelassen hat. Locke führte die verbindliche Kraft von Verträgen zwischen Menschen auf das göttliche *Law of Nature* zurück und geht davon aus, dass ohne Gottes Wirken keine Verbindlichkeit zustandekäme (vgl. S. 49). Die Unterordnung unter Gesetz und Moral erfolgt nach Hume dagegen, weil unser Eigeninteresse uns dazu motiviert. Die Moral und erst recht die gesellschaftliche Ordnung, sind Mittel, mit denen wir sicherstellen können, dass wir nicht Spielball unseres präsentischen Wollens werden.

The only difficulty, therefore, is to finde out this expediant, be which men cure their natural weakness, and lay themselves under the necessity of observing the laws of justice and equity, notwithstanding their violent propension to prefer contiguous to remote. 'Tis evident such a remedy can never be effectual without correcting this propension; and as 'tis impossible to change or correct any thing material in our nature, the utmost we can do is to change our circumstances. (Hume 2007, T 3.2.7.6)

Die menschliche Neigung, Nahes dem Fernen – sei es räumlich, sei es zeitlich – vorzuziehen, wird von Hume als ‚natürliche Schwäche‘ bezeichnet. Dieser Schwäche können wir entkommen, wenn wir uns in eine Vertragssituation begeben.

Die Nützlichkeit von Verträgen lässt sich mit Hume auf deren Eigenschaft zurückführen, die Umstände, in denen sich Vertragspartner befinden, nachhaltig so zu verändern, dass uns dadurch Vorteile entstehen. Die segensreichen Folgen der Kooperation hängen von der Verbindlichkeit der Übereinkunft ab, die sie ermöglichen.

Im Folgenden will ich skizzieren, warum Humes Behauptung, dass wir Näheres dem Ferneren vorziehen, nicht nur eine psychologisch plausible Annahme ist, sondern auch handlungstheoretisch und begrifflich plausibel gemacht werden kann. In einem nächsten Schritt betrachten wir, welche Rolle die Verbindlichkeit von Übereinkünften spielt, und wie sie es ermöglicht, die Lebensumstände so zu verändern, dass diejenigen, die sich einer solchen Verbindlichkeit unterwerfen, davon profitieren. In einem dritten Schritt wird dargestellt, dass der Vertrag im Rawlsschen Urzustand ungeeignet ist, diese Funktionen zu erfüllen.

Die Behauptung, dass wir nähere Befriedigung der ferneren vorziehen, hat intuitive Plausibilität. Umgekehrt scheint es nachvollziehbar zu sein, absehbares Übel möglichst weit in die Zukunft verlegen zu wollen. Zwei Beispiele machen das deutlich: In einem Experiment werden Kinder vor die Wahl gestellt, sofort eine Süßigkeit, oder, falls sie einige Minuten warten, zwei Süßigkeiten zu erhalten. Eine erhebliche Anzahl von Kindern entscheidet sich in dieser Situation dafür, auf die erreichbare größere Belohnung zu verzichten und stattdessen sofort eine kleinere Belohnung zu erhalten. (Walter, Ebbesen und Raskoff Zeiss 1972) Umgekehrt können wir beobachten, dass unangenehme Tätigkeiten, wie das Erledigen des Abwasches, möglichst weit nach hinten verschoben werden, auch wenn absehbar ist, dass eine spätere Erledigung weitere Nachteile mit sich bringt (Das Essen trocknet an, schlechte Gerüche bilden sich etc.).<sup>11</sup>

Anstatt dieses Verhalten nur auf psychologische Gegebenheiten zurückzu-

---

<sup>11</sup>Unter dem Stichwort *prospect theory* hat sich Ende der 70er-Jahre ein Forschungszweig formiert, der diese Phänomene im Kontrast zur Erwartungsnutzentheorie des *homo oeconomicus* untersucht.

führen, können wir fragen, welche Einstellungen eine Rolle spielen, wenn die Akteure sich entscheiden, dieses oder jenes zu tun. Während die psychologischen Faktoren empirisch und kontingent sind, finden wir so eine praxeologische Erklärung für ein Verhalten, das paradigmatisch als ‚irrational‘ bewertet wird. Auch Hume ist wohl nicht bloß deskriptiv, wenn er von der natürlichen *Schwäche* redet, die diesem Verhalten zugrunde liegt.

Es ist klar, dass wir oft durch aufgeschobene Befriedigung Ziele erreichen können, die uns nicht erreichbar wären, wenn wir jedem Impuls nachgeben würden, der uns zu einer Handlung drängt. Wenn der Bauer darauf verzichtet, seine letzten Scheffel Korn zu Mehl zu mahlen und sie stattdessen anpflanzt, wird er später umso mehr ernten können. Wenn wir uns vertraglich verpflichten, tun wir Ähnliches. Mit Hume gesprochen verändern wir die Umstände, unter denen wir wollen. Zwar kann ich mein präsentisches Wollen nicht beeinflussen, aber ich kann jetzt schon dafür sorgen, dass die Bedingungen, unter denen ich morgen etwas will, so sind, dass meine Handlungen davon beeinflusst werden. Ein Beispiel:

Orpheus versucht seine Geliebte aus der Unterwelt zu befreien. Tatsächlich gelingt es ihm mit Hades zu vereinbaren, dass Euridike ihm aus der Unterwelt ins Diesseits folgen darf, unter der Bedingung, dass er auf seinem Weg nicht zurückschaut. Als es soweit ist, hört er Eurydikes Schritte nicht, und sieht sich deshalb nach ihr um, worauf hin diese wieder in der Unterwelt verschwindet. Soweit zur Sage, aber wie hätte Orpheus sich gegen das tragische Ende schützen können? Es ist überzeugend, anzunehmen, dass Orpheus sich nicht umgedreht hätte, wenn er geglaubt hätte, dass Euridike ihm deshalb entrissen wird. Die Mahnung, sich nicht umzudrehen, wäre in Form eines Vertrags, der schädliche Konsequenzen für Orpheus vorsieht, falls er sich umdreht, möglicherweise geeignet gewesen, sein Handeln so zu beeinflussen, dass er sich nicht umdreht. Verbindlich wäre das Abkommen, weil Orpheus sich gezwungen sieht, das Umschauen zu unterlassen.

Falls Orpheus denkt, sich nach Eurydike umzuschauen, sei ein geeignetes Mittel, um sicherzustellen, dass sie ihm auch folgt, stellt das Umschauen eine Versuchung für ihn dar. Fürchtet er obendrein gemessen an dem Nutzen, den er in einer solchen Handlung sieht, keinen Schaden, dürfen wir wohl annehmen, dass er sich umdrehen wird. Hätte er jedoch vereinbart, dass Euridike

zurückbleiben muss, falls er sich umschaute, so können wir davon ausgehen, dass er davon Abstand genommen hätte. Beim Verlassen des Hades wollte Orpheus sich nur umschauen, weil er nicht wusste, welche Konsequenzen das für ihn haben würde. Hätte er die Konsequenzen gekannt oder besser noch es zuvor so eingerichtet, dass sie unausweichlich folgen müssen, falls er tut, was er tat, dann wäre er nicht auf den Gedanken verfallen, sich umzuschauen. Auch für uns als Leser der Geschichte ist die Tragik nur fassbar, wenn wir Orpheus' Gründe für nachvollziehbar halten. Freilich bleibt diese Erörterung der uns verschlossenen mentalen Zustände spekulativ – wenn wir sie aber nicht unterstellen, geht die Tragik der Geschichte ganz verloren. Nicht selten wird ein erlittenes Unglück mit dem Hinweis darauf, dass eine Person doch wusste, was sie tat, relativiert. Auch das kann als Indikator dafür gelten, dass die Einstellungen der Akteure das Wesentliche für unsere Beurteilung einer Handlung sind. Die Verbindlichkeit von Verträgen ist nichts, das unabhängig von den Einstellungen der Vertragspartner erklärt werden kann. Sie ist kein Drittes, das zwischen Vertrag und Vertragspartner steht. Die Verbindlichkeit besteht, weil die Vertragsparteien etwas Bestimmtes wollen.

Wenden wir den Blick wieder dem Wollen der Akteure und dem Zweck des Vertragsschlusses zu. Während Akteure in einer Situation, in der sie etwas tun, es vorziehen würden, das Gewollte ohne den Einsatz ihres Tuns zu erreichen, sehen sie sich doch genötigt, tätig zu werden. Wer der Meinung ist, dass Ressourcen wie Manna vom Himmel fallen, wird nichts unternehmen, um für deren Bereitstellung zu sorgen. Nur wer nicht glaubt, dass ohne sein Zutun dafür gesorgt ist, dass der Zustand eintritt, den er ersehnt, der schreitet zur Tat. Ob die Tat dabei freudig oder gegen großen gefühlsmäßigen Widerstand vollzogen wird, spielt keine Rolle.

In jeder Situation, in der jemand handelt, spielen die Überzeugungen über die Notwendigkeit des eigenen Tuns eine Rolle. Diese Einstellungen können nicht selbst als Handlungen aufgefasst werden, da sonst ein infinites Regress entsteht (glauben, dass ich glaube, dass ich glaube, dass p; wollen, dass ich will, dass ich will, dass p; etc.). Das Eingestellt-Sein ist nicht selbst eine Handlung, sondern ein Widerfahrnis. Über die Eignung des eigenen Tuns, das Gewollte zu erreichen, wird in der konkreten Situation befunden, wobei sich der Akteur freilich über die ihm zu Gebote stehenden Mittel täuschen kann. Liegt das

Ersehnte in der Vergangenheit, kann kein Tun je geeignet sein, es zu ändern. Ödipus kann sich zwar wünschen, seine Mutter nicht geehlicht zu haben, er kann es aber nicht mehr wollen. Liegt das Ersehnte in der Zukunft, können wir zwar planen, etwas zu dessen Erreichung Geeignetes zu tun, doch ist dieses, wie Kant sagen würde, kraftlos und gleicht damit einem Wunsch.<sup>12</sup> Das Wollen aber ist immer präsentisch. Der Satz ‚x will, dass p‘ besagt, dass x jetzt etwas will. Über die Eignung eines Mittels, d. h. in diesem Fall sein Tun, wird *hic et nunc* entschieden. Verträge ermöglichen es, das Präsentische am Wollen für die Zukunft zu konservieren, indem sie Rahmenbedingungen schaffen, die den Akteuren manches nicht mehr als Mittel erscheinen lassen, was ihnen ohne Vertrag als Mittel erschienen wäre.

Die Verbindlichkeit des Rawlsschen Gesellschaftsvertrags muss wie die Verbindlichkeit eines jeden Vertrags durch die Einstellungen der Vertragspartner erklärt werden können. Wenn A mit B vereinbart, dass A  $\varphi$ -t, wenn B  $\psi$ -t, und A dann nicht  $\varphi$ -t, ist B gerechtfertigt, A zu zwingen. Er ist gerechtfertigt, *weil* A ihm versichert hat, dass er seinem Teil nachkommen will. Wenn A aber nie etwas mit B vereinbart hat und B darauf verweist, dass A in einem Gedankenexperiment etwas zusichern *würde*, ist B nicht gerechtfertigt, A zu zwingen, weil A ihm nichts versichert hat. Der Rawlssche Gesellschaftsvertrag ist nicht verbindlich. Verbindlichkeit ist ein notwendiges Kriterium für Verträge. Demnach ist der Rawlssche Gesellschaftsvertrag kein Vertrag.

## Mittelwahl im Überfluss

Warum kommen die Parteien im Urzustand zusammen, um einen Vertrag zu schließen? Bei Hobbes hat sich gezeigt, dass die Menschen glauben, dass der Vertrag ihnen eine bessere Aussicht auf das Gelingen zukünftiger Handlungen gibt. Bei Locke hat sich gezeigt, dass der Gesellschaftsvertrag den Menschen

---

<sup>12</sup>Diese Überlegungen gelten immer nur vor dem Hintergrund, dass das subjektive, intentionale Moment an den Einstellungen berücksichtigt wird. Streng genommen sind die eigenartigsten Mittelüberzeugungen und damit auch Wollungen möglich. Dass ein Geisteskranker glaubt, dass das Tragen eines Aluhuts Einfluss auf die Vergangenheit hat, und er deshalb einen trägt, zeigt uns zwar unter Umständen, dass er mit seinem Tun die Vergangenheit beeinflussen will. Sein Wollen würde aber sofort aufhören, wüsste er um die Falschheit seiner Mittelüberzeugung.

im Naturzustand Sicherheit im Rahmen des göttlichen Naturrechts gibt. Bei Hume hat sich gezeigt, dass Versprechen und Verträge die Basis für ein erfolgreiches Zusammenleben sind. Immer wieder sehen wir, dass in klassischen Vertragstheorien ein genuines, auf die Zukunft gerichtetes Eigeninteresse der Vertragsparteien ein Grund war, vom vorvertraglichen Zustand in den vertraglichen zu wechseln.

Im Gegensatz zu den drei vorgestellten Vertragstheorien ist bei Rawls die Verbindung zwischen vertraglich gebundenen Individuen und den vertragsschließenden Individuen durch den Schleier des Nichtwissens gekappt. Bei Hobbes und Locke mögen die Kontrafaktizität und historische Distanz hinreichend dafür sein, die Verbindlichkeit der Kontrakte zu leugnen. Allerdings können wir deren Entwürfe fortspinnen, um das die Akteure bindende Element der echten Übereinkunft stark zu machen. Würde die Welt sich von jetzt auf gleich durch den Vertragsschluss ändern, würden wir mit dem Setzen einer Unterschrift unter den gedachten Gesellschaftsvertrag tatsächlich die Welt, in der wir leben, verändern, dann könnte jedem Vertragspartner in der aktuellen Welt sein Gegenstück in der Vergangenheit zugewiesen werden. Wir könnten sagen, dass eine Person unterschrieben hat und durch seinen eigenen Willen an die Übereinkunft gebunden ist. Beim Rawlsschen Vertrag besteht diese Möglichkeit nicht. Neben dem Zuordnungsproblem – d. h. der Unmöglichkeit die Parteien vor und hinter dem Schleier einander mit guten Gründen, die nicht bereits alle normative Last tragen, zuzuordnen, stellt sich auch die Frage, warum die Akteure hinter dem Schleier überhaupt eine Übereinkunft treffen sollten.

Ein Vertrag ist ein Mittel, um *verschiedene* Interessen zu koordinieren. Humes bekanntes Beispiel – das er benutzt, um Versprechen zu illustrieren, das aber ohne weiteres auf Verträge angewandt werden kann – veranschaulicht das:

Neither can one transfer the property of ten bushels of corn, or five hogsheads of wine, by the mere expression and consent; because these are only general terms, and have no direct relation to any particular heap of corn, or barrels of wine. Besides, the commerce of mankind is not confin'd to the barter of commodities, but may extend to services and actions, which we may exchange to our mutual interest and advantage. Your corn is ripe to-day; mine will be so to-morrow. 'Tis profitable for us both, that I shou'd

labour with you to-day, and that you shou'd aid me to-morrow. I have no kindness for you, and know you have as little for me. I will not, therefore, take any pains upon your account; and shou'd I labour with you upon my own account, in expectation of a return, I know I shou'd be disappointed, and that I shou'd in vain depend upon your gratitude. Here then I leave you to labour alone: You treat me in the same manner. The seasons change; and both of us lose our harvests for want of mutual confidence and security. (Hume 2007, T 3.2.5.8)

Dienstleistungen und Güter können zeitversetzt ausgetauscht werden; strenggenommen tauschen wir aber nur Zusicherungen von Handlungen aus. Wenn A dem B einen Sack Getreide überlässt, ist das als Einverständnis zu werten, den B nicht daran zu hindern, den Sack Getreide zu nehmen. Ähnlich verhält es sich mit den Dienstleistungen. Wenn A dem B zusichert, bei der Ernte zu helfen, dann wird B genau das von A erwarten und sich auf dessen Zusicherung berufen. Ein Vertrag über die besagten Taten kann explizit gemacht werden, kann aber auch implizit vorliegen. In jedem Fall aber muss, damit das Versprechen bzw. der Vertrag überhaupt als Mittel in Betracht gezogen wird, die Taten geschehen zu lassen, der B dem A vorhalten können, dass A dem B etwas zugesagt hat. Ferner muss vor dem Vertragsschluss A glauben, dass die zugesicherten Taten nicht ohnehin passieren würde und dass nach dem Vertragsschluss ein Kontext vorliegt, in dem die Durchsetzung des Vereinbarten möglich ist. Anderenfalls ist schwer zu sehen, weshalb der Vertragsschluss als Mittel in Betracht gezogen wird. Wieder treffen diese grundsätzlichen Einsichten nicht auf den Rawlsschen Vertrag zu. Wir können die Vertragspartner nicht gerechtfertigt zuordnen, wir wissen nicht, worauf sie sich einigen würden, und es ist unklar, warum sie sich überhaupt einigen würden.



## Kapitel 4

# Einstellung und Eigentum

Wir haben handlungstheoretische Einsichten bezüglich des Wesens des Kontraktualismus formuliert. Der Schleier des Nichtwissens und das Überlegungsgleichgewicht, die beiden Säulen der Rawlsschen Argumentation, haben sich als nicht tragfähig erwiesen. Diese inhärenten Schwierigkeiten treten auf vielfältige Weise zutage. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Teile der Kritik, die an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit geübt wurden, sich handlungstheoretisch reformulieren lassen. Ein Versuch, diesen gemeinsamen Kern bestehender Kritiken einzufangen, wird im Folgenden unternommen.

Unter dem Schlagwort *libertär* versammeln sich zahlreiche Positionen, denen zu eigen ist, dass sie Rawls' Gerechtigkeitskonzept mit normativen Argumenten ablehnen. Wesentlich für alle libertären Positionen ist, dass sie einen schlanken Staat, oft an der Grenze zur Anarchie, befürworten, für starke Eigentumsrechte eintreten und für die Effizienz freier Märkte plädieren. Dabei steht in der Regel das Individuum mit präsupponierten, unverletzlichen Rechten im Zentrum der Analyse ethisch relevanter Sachverhalte.

Ferdinand Lasalle, der sozialistische Führer der deutschen Arbeiterschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, nannte Staaten, die nur minimale Eingriffe in das Leben ihrer Bürger vornehmen, „Nachtwächterstaaten“ und dachte damit einen Tadel auszusprechen. Davon abgegrenzt ist der Wohlfahrtsstaat, der durch verschiedenste Eingriffe in wirtschaftliche und private Lebensbereiche hofft, ein gerechteres und lebenswerteres System zu schaffen. Aus libertärer Sicht ist das tatsächliche moralische Ideal dem gerade entgegengesetzt. Die Freiheit zu entscheiden, im Privaten wie im Wirtschaftlichen, dürfe nur unter

ganz bestimmten, eng gesteckten Bedingungen beschnitten werden. Nozicks Verdienst ist, dass er eine umfangreiche Theorie der Genese minimalstaatlicher Strukturen aus einem anarchistischen Naturzustand vorgelegt, und die Grenzen staatlicher Befugnisse markiert hat. Was von der staatlichen Gewalt übrigbleibt, gleicht sehr dem tadelnd beschriebenen Nachtwächterstaat, nur dass seine Beschränktheit hier nicht als Mangel, sondern als Tugend gesehen wird.

Diese Kerngedanken libertärer Philosophie stehen im Widerspruch zu den Grundlagen der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit. Rawls betrachtet die Gesellschaft als Zusammenschluss zum gegenseitigen Vorteil und leitet daraus Pflichten für die Individuen ab, die sie qua Gesellschaftsvertrag haben. Der zusätzliche Nutzen des Zusammenschlusses stehe allen gleichermaßen zu und solche, die „unverhältnismäßig“ stark profitieren, befinden sich in der Pflicht, andere an ihrem sozialen und ökonomischen Wohlstand teilhaben zu lassen. Für Libertäre dagegen steht das Individuum im Zentrum aller Erwägungen. Der Nutzen gegenüber der Gemeinschaft ergibt sich aus Synergieeffekten des individuellen Handelns, kann aber nicht Gegenstand von Gerechtigkeitsforderungen sein. „Unverhältnismäßigkeit“ hinsichtlich des Nutzens, den ein kooperierender Akteur aus dem gesellschaftlichen Zusammenschluss zieht, ist zunächst kein Kriterium für die Moralität einer gesellschaftlichen Struktur. Wer das Verhältnis von Besitztümern als Gegenstand moralischer Fragestellungen betrachtet, begeht aus libertärer Sicht einen Kategorienfehler. Bloße Besitzrelationen sind nicht der Gegenstand moralischer Qualifikation. Stattdessen müssten die Geschichte und die Handlungen, durch die ein Verhältnis zustandegekommen sind, untersucht werden.

Im Folgenden wird exemplarisch die besonders einflussreiche libertäre Kritik Robert Nozicks behandelt. Dabei werden insbesondere Aspekte seiner Kritik untersucht, die aus handlungstheoretischer Sicht relevant sind und das Eigentum betreffen. Es wird sich zeigen, dass ein Teil der Plausibilität von Nozicks Argumenten darauf zurückzuführen ist, dass er Individuen als Akteure dort nicht aus den Augen verliert, wo Rawls mit großer Abstraktion nur die Strukturen der Gesellschaft vor Augen hat.

## 4.1 Eigentum und historische Gerechtigkeitskonzeptionen

Drei Grundregeln machen den Kern der historischen Gerechtigkeitstheorie Nozicks aus. Ist eine Verteilung von Gütern ausschließlich durch Übertragungen zustande gekommen, die diesen Grundsätzen genügen, so ist die Verteilung gerecht zu nennen. Fragen der Gerechtigkeit werden hier primär in Hinsicht auf die Gerechtigkeit des Zustandekommens einer Eigentumsverteilung betrachtet. Nozick schreibt:

If the world were wholly just, the following inductive definition would exhaustively cover the subject of justice in holdings.

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone also entitled to the holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2.

The complete principle of distributive justice would say simply that a distribution is just if everyone is entitled to the holdings they possess under the distribution. (Nozick 2013, S. 151)

Der erste Grundsatz besagt, dass das Eigentum an einem Gegenstand dann gerechtfertigt ist, wenn der Eigentümer den Gegenstand in Einklang mit den Grundsätzen gerechter Aneignung erhalten hat. Diese Grundsätze sind selbst philosophisch interessant und ihre handlungstheoretische Aufarbeitung erfolgt an späterer Stelle. Hier ist zunächst festzuhalten, dass die Eigenschaft einer Verteilung, gerecht zu sein, dann konserviert wird, wenn die Handlung, durch die der Erstsanspruch zustande kam, selbst gerecht war. Was ‚gerecht‘ hier genau bedeutet, welches die notwendigen Bedingungen einer gerechten Aneignung sind etc., muss uns zunächst nicht interessieren. Die Handlungen der Akteure können nach Nozick, sofern sie dem ersten Grundsatz genügen, nicht dazu beitragen, einen gerechten in einen ungerechten Zustand zu überführen.

Die Eigenschaft einer Verteilung  $V_n$ , gerecht zu sein, ist transitiv, wenn beim Übergang von  $V_n$  zu  $V_{n+1}$  die Grundsätze gerechter Übertragung beachtet wurden.

Als Ludwig Wittgenstein sein Vermögen seinen Geschwistern, die ja schon vermögend waren, schenkte, rief er einige Verwunderung hervor. Ist es nicht ungerecht, den Reichen noch mehr zu geben, wo auch Arme hätten beschenkt werden können? Wittgenstein, der geantwortet haben soll, dass Geld verderbe und dass seine Geschwister wenigstens schon verdorben seien, hätte einer libertären Position nach auch anders antworten können. Wenn es gerecht sei, dass er das Geld besitze, so könne es auch nicht ungerecht sein, damit zu tun, was er wolle. In dieser Annahme zeichnet sich bereits ein wesentlicher Unterschied zwischen der historischen Theorie gerechter Aneignung bei Nozick und der strukturellen Konzeption Rawls ab. Nicht nur gelegentlich, sondern regelhaft kommt es vor, dass die strukturelle Neuverteilung von Gütern aus einem für Rawls gerechten Zustand in einen ungerechten überführt wird und umgekehrt. Eine Ausnahme von dieser Veränderung liegt vor, wenn die neue Verteilung dem Differenzprinzip genügt, also die am wenigsten Begünstigten von ihr profitieren.

Für einen großen Teil von Transaktionen trifft das nicht zu. Zwar behandelt Rawls die Makroverhältnisse und die *basic structure* der Gesellschaft als Ansatzpunkt seiner Theorie. Eine klare Trennung kann allerdings nicht gelingen. Rawls' distributive Theorie der Gerechtigkeit steht in einem Spannungsverhältnis zu den individuellen Handlungen der Gesellschaftsmitglieder. Die gesellschaftliche Intervention kann nicht widerspruchsfrei gegenüber den historischen Grundsätzen, die Nozick expliziert, gerechtfertigt werden. Entweder wir anerkennen die historischen Grundlagen auf der Akteursebene, oder wir akzeptieren Rawls' Makrogrundsätze. So kommt Nozick zu dem Schluss, dass *Freiheit die Strukturen sprengt*.

Im Folgenden betrachten wir die Aneignung von Eigentum näher, um zu verdeutlichen, weshalb die Rawlssche Trennung an der systematischen Missachtung der Akteursperspektive scheitert.

### 4.1.1 Schenken und Tauschen

Zu den Möglichkeiten, Eigentum auf gerechte Weise zu erlangen, zählt Nozick die Schenkung und den Tausch, falls die Person, die Schenkung oder Tausch initiiert, gerechterweise Eigentümer der Sache war. Im Gegensatz zur Aneignung sind diese beiden Fälle etwas durchsichtiger, da der Begriff des Eigentums bereits vorausgesetzt ist und wenigstens bei Beispielen aus der alltäglichen Lebenswelt gilt, dass sie auch Kritikern starker Eigentumsrechte intuitiv zugänglich sind. Sie sind zugänglich, weil die Rekonstruktion aus basaleren Begriffen unmittelbar gelingt. Betrachten wir zwei paradigmatische Fälle, in denen die Einstellungen der beteiligten Akteure als Atome unseres Verständnisses auftreten.

(1) Zar Nikolaus schenkt seiner Gemahlin ein Fabergé-Ei, weil er sie beeindrucken will und weil er glaubt, dass er seine Gemahlin beeindruckt, wenn er ihr ein Fabergé-Ei schenkt.

In dieser Handlungserklärung spielt der Wille des Zaren eine besonders wichtige Rolle. Wenn wir zugestehen, dass der Zar Eigentümer des Fabergé-Eis ist, scheint es auf der Hand zu liegen, dass er mit dem Ei verfahren kann, wie er will, sofern er nicht mit dem, was andere wollen, interferiert. Wenn seine Schenkung das Wollen anderer schädlich beeinflusst, mag die Frage wieder offen sein, ob er gerecht oder ungerecht handelt. Wesentlich ist aber zunächst, dass in dem Beispiel niemand etwas Entgegengesetztes will. Es scheint sogar so zu sein, dass sich die Frage nach der Gerechtigkeit gar nicht stellt, solange niemand Vorbehalte gegen die vollzogene Handlung hat.

Wie sähe es aus, wenn die Zarin Alexandra das Geschenk abgelehnt hätte? Niemand muss ein Geschenk annehmen. Auch aufseiten des Beschenkten muss der Wille da sein, das Geschenk anzunehmen. Ist er es, stellen sich keine weiteren Fragen – der Akt des Schenkens darf als vollzogen betrachtet werden. Ist er es nicht, kann der Schenkende vom Schenken absehen, an den Eigentumsverhältnissen ändert sich dann nichts. Vorstellbar wäre auch, dass er seine Ansprüche aufgibt und das Geschenk herrenlos wird, wie es wohl mit dem Trojanischen Pferd passiert wäre, hätten die Trojaner auf Cassandra gehört. Von Ungerechtigkeit kann auch hier keine Rede sein. Fragen der Gerechtigkeit

oder moralischer Adäquatheit stellen sich, wenn wir annehmen, dass der Zar seine Frau unter Androhung von Gewalt dazu zwingt, das Ei anzunehmen. Doch scheint dieser Fall bereits soweit entfernt von der wesentlichen Freiwilligkeit des Schenkens und Beschenkt-Werdens zu sein, dass wir uns anderen Fällen zuwenden können.

Wer mit jemandem etwas tauscht, ist in eine kooperative, kommunikative und reziproke Handlung verwickelt. Da nicht irgendetwas, sondern bestimmte Gegenstände – zu denen wir auch Dienstleistungen zählen – getauscht werden, hängt der einvernehmliche Tausch an weiteren Bedingungen. Der Zusammenhang ist etwas komplexer als die einfache Schenkung, aber auch hier kommt es wesentlich auf die Einstellungen der Akteure an. Beide an einem Tausch Beteiligten wollen daran teilhaben. Formal dargestellt sieht der prototypische Tausch wie die allgemeine Form einer kooperativen, kommunikativen und reziproken Handlung aus:

**Kooperation:**

- (1)  $x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt,  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$   
 &  
 (2)  $y \psi$ -t weil  $y$  will, dass  $q$ , und  $y$  glaubt,  $y \psi$ -t  $\rightarrow q$   
 &  
 (1) weil (2) & (2) weil (1)

Ein konkretes Beispiel könnte so aussehen:

- (1) Alice gibt Bob ein Glas Limonade, weil sie will, dass Bob ihr ein Stück Kuchen gibt, und weil sie glaubt, dass Bob ihr ein Stück Kuchen gibt, wenn sie Bob ein Glas Limonade gibt.  
 &  
 (2) Bob gibt Alice ein Stück Kuchen, weil er will, dass Alice ihm ein Glas Limonade gibt, und weil er glaubt, dass Alice ihm ein Glas Limonade gibt, wenn er Alice ein Stück Kuchen gibt.  
 &  
 (1) weil (2) & (2) weil (1)

Spannender wird der Fall, wenn wir ein prominenteres Beispiel einsetzen. Adam Smith hat eine bleibende Einsicht formuliert, als er schrieb:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. (Smith 1981, S. 72)

Analysieren wir den Vorgang des Kaufens bei einem Schlachter, finden wir folgende Handlungserklärung:

(1) Der Schlachter gibt dem Kunden Fleisch, weil er will, dass der Kunde ihm Geld gibt, und weil er glaubt, dass der Kunde ihm Geld gibt, wenn er dem Kunden Fleisch gibt.

&

(2) Der Kunde gibt dem Schlachter Geld, weil er will, dass der Schlachter ihm Fleisch gibt, und weil er glaubt, dass der Schlachter ihm Fleisch gibt, wenn er ihm Geld gibt.

&

(1) weil (2) & (2) weil (1)

Das Kaufen einer Ware oder Dienstleistung ist ein Tausch im Sinne Nozicks. Die Handlungen, die dabei vollzogen werden, lassen sich auf eine Standardform bringen, in der wir durch die Einsetzung fast beliebiger Instanzen zu kooperativen, kommunikativen und reziproken Handlungen kommen.

Dass diese Handlungen gerecht sind, oder besser gesagt, dass wir darauf verzichten können, überhaupt nach ihrer Gerechtigkeit zu fragen, ist dem Umstand zu verdanken, dass sie ganz dem Willen der an den Handlungen Beteiligten entspringen. Für das formale Gerüst ist die inhaltliche Ausgestaltung nicht relevant. Außerdem finden wir, dass der Tausch und der Vertrag ein und dieselbe formale Grundlage haben. Auch ein Gesellschaftsvertrag lässt sich prinzipiell mit den formalen Mitteln der verschränkten Handlungserklärung darstellen. Und auch hier ist das, was die Gültigkeit des Vertrags allein rechtfertigt, die Übereinkunft der Vertragsparteien.

Nun ist offensichtlich, dass damit nicht alle Probleme aus der Welt geschafft sind. In einer Gesellschaft finden wir zahlreiche Individuen, die eben *nicht* zustimmen, unter den vorgegebenen Bedingungen zu leben. Die Überzeugungskraft von Nozicks Argument lebt primär davon, dass bei der Betrachtung isolierter Interaktionen niemand etwas anderes will.

#### 4.1.2 Strukturelle Verteilung

Nozick richtet sich grundsätzlich gegen die Vorstellung, dass *irgendeine* strukturelle Verteilung als solche gerecht ist. Sein bekanntes Wilt-Chamberlain-Argument (s.u.) ist überzeugend, wenn der Kreis der beteiligten Akteure nur langsam und sukzessiv erweitert wird. Das Argument hat dann zwei Pointen. Erstens soll gezeigt werden, dass ein beliebig ungleicher Verteilungszustand gerecht sein kann, d. h., dass weder Gleichheit noch Ungleichheit wesentlich mit einer plausiblen Konzeption der Gerechtigkeit verbunden sind. Zweitens soll das Argument zeigen, dass, wenn man Gleichheit als Gerechtigkeitsideal anerkennt, ständige Zwangsmaßnahmen notwendig sind, die den Erfolg freiwilliger Kooperation zunichtemachen. Eine freie Gesellschaft wäre bedingt durch die permanenten Korrekturen, die notwendig sind, um eine Verteilung aufrechtzuerhalten, die im Sinne struktureller Ansprüche als gerecht gilt, nicht möglich. Nozick führt das Argument anhand eines Beispiels ein:

For suppose a distribution favored by one of these nonentitlement conceptions is realized. Let us suppose it is your favorite one and let us call this distribution D1; [...] Now suppose that Wilt Chamberlain is greatly in demand by basketball teams, being a great gate attraction. [...] He signs the following sort of contract with a team: In each home game, twenty-five cents from the price of each ticket of admission goes to him. [...] The season starts, and people cheerfully attend his team's games; they buy their tickets, each time dropping a separate twenty-five cents of their admission price into a special box with Chamberlain's name on it. They are excited about seeing him play; it is worth the total admission price to them. Let us suppose that in one season one million persons attend his home games, and Wilt Chamberlain winds up with

\$250,000, a much larger sum than the average income and larger even than anyone else has. Is he entitled to this income? Is this new distribution D2, unjust? If so, why? (Nozick 2013, S. 160-61)

Nozick beschreibt eine realistische Situation, die sich ohne weiteres tagtäglich so zutragen mag. Durch eine Reihe von freiwilligen Transaktionen wird eine Verteilung derart verändert, dass die Besitzverhältnisse nach den Tauschakten den alten Verhältnissen kaum noch ähneln. Wenn wir von dem Beispiel abstrahieren, erhalten wir etwa Folgendes als die wesentliche Aussage des Arguments:

### **Das Wilt-Chamberlain-Argument**

- (1) Das freiwillige Übertragen von Eigentum durch Schenkung oder Tausch ist gerecht.
- (2) Eine Verteilung, die aus einer gerechten Verteilung nur durch gerechtes Handeln zustande gekommen ist, ist selbst gerecht.
- (3)  $V_1$  ist gerecht.
- (4)  $V_2$  ist durch freiwilligen Tausch aus  $V_1$  hervorgegangen.
- (K)  $V_2$  ist gerecht.

Die Herausforderung des Arguments besteht darin, dass fundamentale Freiheiten – etwa einem Freund ein Geschenk zu machen – die allgemein als schützenswert und gerecht beurteilt werden, erfordern, dass Verteilungen als gerecht anerkannt werden, die von vielen als ungerecht empfunden werden. Distributionelle Gerechtigkeitstheorien, wie die Rawlssche, setzen voraus, dass das Bestehen einer bestimmten Verteilungsstruktur wesentlich für die Gerechtigkeit einer Gesellschaft ist. Da prinzipiell jede Verteilung  $V_n$  in jede andere Verteilung  $V_{n+1}$  überführt werden kann, indem ausschließlich als gerecht anerkannte Schritte unternommen werden, wird das Vorhandensein einer *bestimmten* Struktur als notwendiges Merkmal für eine gerechte Verteilung überflüssig. Damit wendet sich Nozick gegen Rawls' Differenzprinzip, das aussagt, dass eine Verteilung nur dann gerecht ist, wenn sie den am schlechtesten Gestellten zugutekommt.

Das Wilt-Chamberlain-Argument lässt sich daher am ehesten als gegen die konkreten Forderungen von Gerechtigkeitstheorien gerichtet verstehen, deren Gerechtigkeitsbegriff wesentlich mit einer bestimmten Güterverteilung zusammenhängt. Das betrifft praktisch vor allem egalitäre Positionen, theoretisch ist aber jede distributionell orientierte Position dafür anfällig. Auch Meritokratie oder Aristokratie lassen sich auf der Basis dieses Arguments kritisieren, sofern bestimmte Verteilungsstrukturen zur Grundlage der Gerechtigkeit gemacht werden. Gilt beispielsweise, dass jeder soviel haben soll, wie es seinem Anteil an der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit entspricht, oder dass jemand so viel Land besitzen soll, wie es seinem Verwandtschaftsgrad mit dem König entspricht, greifen die gleichen Überlegungen. Das ist zunächst erstaunlich, da Nozicks Argument vor allem gegen Egalitaristen in Stellung gebracht wird.

Der eigentliche Witz des Arguments besteht daher nicht in der Ablehnung des Egalitarismus, schließlich werden nicht-egalitäre Positionen gleichermaßen attackiert, sondern in der Ablehnung einer Gerechtigkeitskonzeption, die nicht Handlungen zum Gegenstand hat, sondern Verteilungszustände. Wir suchen also nicht nach bestimmten Verteilungen, die sich in irgendwelchen Besitzverhältnissen oder Beziehungen ausdrücken, sondern nach dem Akt des Verteilens. Die Bezeichnung als *historische* Gerechtigkeitskonzeption, die Nozick selbst benutzt, um seine Theorie von einer strukturellen Gerechtigkeitskonzeption abzugrenzen, ist irreführend. Dass das Verteilen (durch Schenkung, Tausch und Aneignung) ein zeitlicher Prozess ist, ist nur ein kontingenter Zug an dem, was für die Frage nach der Gerechtigkeit relevant ist.

Individuelle gerechtfertigte Tauschakte konservieren die Gerechtigkeit deshalb nicht, weil unser Verständnis von Gerechtigkeit wesentlich mit dem Wollen verbunden ist. Eine Transitivität von Gerechtigkeit kann nicht vorausgesetzt werden, da auch die oft kontingenten subjektiven Einstellungen der Urteilenden nicht von einer Strukturgleichheit vollzogener Akte abhängen. Etwas ist nicht gerecht, weil es strukturelle Anforderungen erfüllt, sondern weil wir eine bestimmte Einstellung zu den Sachverhalten, die wir beurteilen, einnehmen. Die besondere Überzeugungskraft, die das Nozicksche Argument hat, liegt in der selektiven Beleuchtung von Akteurskonstellationen, in denen jeder Beteiligte das bekommt, was er will. Doch der Schluss, dass am Ende alle hätten, was sie wollten, ist nicht gerechtfertigt. Wenn ein Ziel erreicht ist, kann ein

neues – vielleicht gegenläufiges – Ziel angestrebt werden. Logische Konsistenz zeitlich getrennter Einstellungen ergibt sich nicht notwendig.

### 4.1.3 Aneignung, Besitz und Eigentum

Philosophische Fragen bezüglich des Eigentumsbegriffs werden oft aufgeworfen, ohne die Handlungen und die damit verbundenen Einstellungen der Akteure zu untersuchen. Beide Aspekte sind jedoch miteinander verwoben. Wer nicht über einen plausiblen Begriff des Eigentums verfügt, wird kaum über die komplizierteren Fragen der Gerechtigkeit urteilen können. Der Einfachheit halber nehmen wir zunächst eine Robinsonade in den Blick. Von dieser minimalistischen Warte aus ergibt sich ein klarerer Blick auf die Umstände der Aneignung – Besitz und Eigentum folgen dann als abhängige Begriffe. Ihre Unterscheidung ist vor allem juristisch, weniger aber handlungstheoretisch interessant.

Eigentum wird meist als soziales Konstrukt betrachtet, dessen Annahme zum Vorteil der gesamten Gesellschaft gereicht. So bemerkt Hume:

After this convention, concerning abstinence from the possessions of others, is enter'd into, and every one has acquir'd a stability in his possessions, there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of *property*, *right*, and *obligation*. The latter are altogether unintelligible without first understanding the former. Our property is nothing but those goods, whose constant possession is establish'd by the laws of society; that is, by the laws of justice. (Hume 2007, T 3.2.2.11)

Hume bezieht sich auf eine Übereinkunft, das Eigentum anderer zu respektieren. Erst dadurch sollen unsere Vorstellungen von Eigentum, Recht und Verpflichtung verständlich werden. Ihm ist hierin zuzustimmen, jedoch täuscht diese Position leicht darüber hinweg, dass wesentliche Einstellungen, die für das Verständnis des Eigentums unerlässlich sind, auf individuelle Akteure und nicht auf soziale Konventionen zurückzuführen sind. Hume unterscheidet hier leider nicht zwischen Eigentum an sich und Eigentumsrechten. Nur letztere setzen eine Gesellschaft voraus. Zwar scheint schwerlich plausibel dass Robinson auf der Insel, auf der er gestrandet ist, Eigentum geltend machen kann,

aber es macht doch einen Unterschied, ob der Blitz in *sein* gesammeltes Feuerholz einschlägt oder in einen Stapel, den die Flut an Land getragen hat. Dies erscheint schwer zu erklären, bemerkt Hume doch treffend:

I shall make only one observation before I leave this subject, *viz.* that tho' I assert, that in the *state of nature*, or that imaginary state, which preceded society, there be neither justice nor injustice, yet I assert not, that it was allowable, in such a state, to violate the property of others. I only maintain, that there was no such thing as property; and consequently cou'd be no such thing as justice or injustice. (Hume 2007, T 3.2.3.28)

Vor der gesellschaftlichen Übereinkunft diesbezüglich gab es kein Eigentum, und Robinson, dessen gesammeltes Holz verloren gegangen ist, widerfährt auch kein Unrecht. Nichtsdestoweniger ist es einleuchtend, dass Robinsons Einstellung gegenüber dem Verlust der verschiedenen Holzstapel unterschiedlich ausfällt. Ich plädiere dafür, die Frage nach dem Eigentum wertfrei und frei von normativen Implikationen auf das Handeln konkreter Akteure zurückzuführen. Gerechtigkeitsfragen können, müssen sich aber nicht im Anschluss daran stellen. Warum also macht es einen Unterschied, in welchen der beiden Holzstapel der Blitz einschlägt? Die Antwort wird wohl lauten, dass er den einen Stapel besitzt und den anderen nicht. Handlungstheoretisch bedeutet das, dass das gesammelte Holz eine Rolle bei Robinsons zukünftigen Handlungsplänen<sup>1</sup> spielte, während das angespülte Holz dies nicht tat. In dieser eigentümlichen Rolle als etwas, das hinsichtlich einer geplanten Handlung relevant ist, liegt die Verbindung zwischen Akteur und seinem Besitz begründet:

Robinson sammelte das Feuerholz, weil er wollte, dass es ihn wärmt, und weil er glaubte, wenn er das Feuerholz sammelt, wärmt es ihn.

Dieses besondere Verhältnis lässt sich schon bei Kleinkindern beobachten, lange bevor diese ihre erste Vorlesung über bürgerliches Recht besucht haben.

---

<sup>1</sup>Handlungspläne bzw. Pläne im Allgemeinen sind immer nur Wünsche, die ein Akteur hegt. Sie sind auf die Zukunft gerichtet und orientieren sich nicht an faktischen Einschränkungen. Wir spekulieren, wenn wir planen, wir legen uns fest, wenn wir wollen. Vgl. S. 94.

Wenn ein Kind Kastanien sammelt und ein anderes dieselben Kastanien beansprucht, wird sich das erste Kind dagegen wehren. Es hat eine besondere Einstellung gegenüber den gesammelten Kastanien, die auch dann bestünde, wenn andere Kinder nicht beteiligt wären. Eine naheliegende Interpretation wäre, dass das Kind seine Arbeit mit den Kastanien „vermischt“ hat, doch diese Ansicht dringt nicht bis zu den feiner aufzulösenden Einstellungen durch.

Zurück zu Robinson: Nachdem ein Blitzeinschlag seine Pläne zunichte gemacht hat, muss Robinson von Folgehandlungen absehen, die er geplant hatte. Er glaubt nicht mehr, dass er sich mit Hilfe des Feuerholzes wärmen können. Schlägt der Blitz dagegen in einen Haufen von Treibholz ein, wird kein Plan vereitelt. Die Vereitelung des Plans kann durch Umwelteinflüsse oder durch fremde Handlungen entstehen. Nur wenn Handlungen sich in ihrem Wirkungsbereich überschneiden, werden Rechte und der Begriff des Eigentums, wie wir ihn im gesellschaftlichen Kontext und in Debatten der Gerechtigkeit benutzen, relevant. Nur wenn Robinson jemandem, d. h. hier einem Einstellungsträger, die Verantwortung für seine Lage zuschreiben kann, wird das Thema der Gerechtigkeit aufgeworfen.<sup>2</sup> Erst hier kann der Akteur Ansprüche an andere richten. Wenn Robinson nicht mehr als isoliertes Individuum handelt, sondern Teil einer Gemeinschaft wird, ergeben sich neue Probleme. Robinson kann Freitag dann auffordern, sein eigenes Feuerholz zu sammeln, oder ihn tadeln, wenn er sich an dem bedient, das Robinson für seine Pläne vorgesehen hatte. Das Lockesche Kriterium, nämlich dass die Vermischung mit der eigenen Arbeit Anspruchsrechte begründet, erfasst die Aneignung nur äußerlich und übersieht die wesentlich subjektiven Züge.

Though the Earth, and all inferior Creatures, be common to all Men, yet every Man has a *property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his body, and the *work* of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joined to it something that is

---

<sup>2</sup>Überhaupt ist nicht recht verständlich, was jemand meint, wenn er davon spricht, dass bestimmte *Umstände* ungerecht seien, sofern er nicht auf Akteure, die er dafür verantwortlich sieht, verweisen kann. Dass dies nicht immer explizit ist, deutet eine von Akteuren durchdrungen gedachte Welt an.

his own, and thereby makes it his *Property*. It being by him removed from the common state Nature hath placed it in, it hath by this *labour* something annexed to it, that excludes the common right of other Men: for this *Labour* being the unquestionable Property of the Labourer, no Man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others. (Locke 1988, *Second Treatise* § 27)

Ist es wirklich die Vermischung der Arbeit, die die Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Akteur begründet? Stellen wir uns vor, dass Robinson morgens spazieren geht und den durch die Flut aufgetürmten Haufen Feuerholz findet. Er beschließt, dieses Holz als Brennmaterial zu benutzen. Da Robinson nur zufällig über das Holz stolpert und er nicht mit dem Willen, Feuerholz zu suchen, losgeht, können wir kaum von Arbeit sprechen, die er investiert hat. Und doch: Wenn jetzt der Blitz in den Holzhaufen einschlägt, den die Flut aufgetürmt hat, wären Robinsons Einstellungen sicher nicht wesentlich verschieden von der Situation, in der der Blitz das von ihm zusammengetragene Holz trifft. Wesentlich für die Beziehung zwischen Robinson und dem Holz, oder dem Akteur und dem Besitztum im allgemeinen, ist die spezifische Einstellung, die der Akteur zu dem Gegenstand hat. Nicht die mit dem Gegenstand vermischte Arbeit, sondern die Erwartung des Akteurs, dass der Gegenstand zukünftig noch für ihn relevant ist, macht dieses Verhältnis aus. Die Erwartung, einen Gegenstand in zukünftigen Handlungen zur Verfügung zu haben, ist bei Handlungen, bei denen der Erwerb oder die Übertragung von Eigentum eine Rolle spielt, zentral.

Es gelte folgende vorläufige These:

(1) Wenn ein Akteur glaubt, dass ein Gut ihm zur Erfüllung seiner Wünsche bereit steht, dann glaubt er sich im Besitz dieses Gutes.

Im Falle des Eigentums ist die Sachlage jedoch komplizierter. Es scheint, als sei unser Eigentumsbegriff zwar wesentlich verknüpft mit den Einstellungen eines oder mehrerer Akteure. These (1) allerdings erlaubt keine vollständige Erklärung des Phänomens. Es lassen sich ohne große Mühe Beispiele konstruieren,

ieren, in denen (1) zwar gilt, wir aber nicht von Eigentum sprechen würden: Wenn Robinson glaubt, dass er nur in den Wald gehen müsse, damit ihm Feuerholz zur Verfügung stehe, so konstituiert dieser Glaube keineswegs ein Besitzverhältnis. Nicht nur könnte er sich auf dem Weg in den Wald ein Bein brechen und faktisch an der Umsetzung gehindert sein, er könnte auch Unrecht haben und im ganzen Wald findet sich kein geeignetes Holz etc. Folgende Ergänzung könnte Abhilfe schaffen: Falls die geglaubte Proposition „dass ein Gut ihm zur Erfüllung seiner Wünsche bereit steht“ wahr ist, ist der Akteur *de facto* im Besitz dieses Gutes. Es könnte also gelten:

(1.1) Ein Akteur ist dann im Besitz eines Gutes, wenn er glaubt, über das Gut verfügen zu können und dies tatsächlich wahr ist.

Wie hätten wir uns die Wahrheitsbedingungen von (1.1) vorzustellen? Nur in einer konkreten Handlung kann sich zeigen, ob ein Gut einem Akteur tatsächlich zur Verfügung steht. Für eine Handlung ist es aber nicht hinreichend, etwas zu glauben; Die Konkretisierung durch die Wahrheitsklausel erweist sich daher als wenig hilfreich. Es lässt sich jedoch eine andere interessante Beobachtung bezüglich der Lockeschen Aneignungstheorie machen.

Locke versucht die Aneignung aus der Außenperspektive – fast objektivistisch – zu erklären. Aus (1.1) wird ersichtlich, warum er in der Vermischung mit Arbeit die Aneignung begründet sah. In einer Handlung zeigt sich, dass der Akteur das Entsprechende glaubte und dass er etwas Entsprechendes wollte. Die Einstellungen des Akteurs – und damit das eigentlich Wesentliche – bleiben jedoch verdeckt, wenn Locke diesen komplexen Sachverhalt mit einem Verweis auf die Arbeit zu erfassen versucht. Dass ein Akteur Zeit aufwendet, um in die Welt einzugreifen, bspw. um Feuerholz zu stapeln, ist uns nur dann erklärlich, wenn wir davon ausgehen, dass der Akteur Gründe für sein Handeln hatte. Im Falle von Arbeit, wie bei allem Handeln, sind diese Gründe, dass die Arbeit einen Weltzustand herbeiführt, den der Akteur lieber haben will als den aktuellen. Dies gilt daher *a fortiori* für das Arbeiten, da es nur eine spezifische Form des Handelns darstellt. Oft (aber nicht immer) wird dabei planend ein zukünftiger Weltzustand ins Auge gefasst. Robinson kann vorhaben, sich abends am Feuer zu wärmen, der Fabrikarbeiter mag planen, in 10 Jahren

von dem erwirtschafteten Kapital ein Haus zu bauen. Die Erwartung, über die Früchte der Arbeit verfügen zu können, muss im Moment der Arbeit schon vorhanden sein; anderenfalls könnten wir nicht begreifen, warum ein Akteur überhaupt zur Arbeit schreitet. In der Lockeschen Theorie liegt deshalb eine *petitio* verborgen: Falls das Eigentum erst durch die Einbringung von Arbeit in die Welt kommt, könnten wir nicht erklären, warum überhaupt jemand jemals angefangen hat, zu arbeiten. Ohne den Gedanken, dass das Bearbeitete dem Arbeitenden hilft, etwas Gewolltes zu erreichen – sei es direkt oder indirekt – wird niemand die Arbeit aufnehmen. Niemand kann überrascht werden, dass die Vermischung seiner Arbeit mit dem Gegenstand in etwas resultierte, das er besitzt. Niemand ist je überrascht worden und dachte verwundert nach verrichtetem Werk „Oh, sieh an, das gehört jetzt mir!“

Im Gegenteil: Die *Erwartung* über das Erarbeitete zu verfügen, wird durch die Akteure vorausgesetzt. Natürlich kann ein Akteur auch einen Gegenstand bearbeiten, ohne sich denselben dabei aneignen zu wollen. Wenn ein Mensch in einer Fabrikhalle seine Arbeit mit Gegenständen „vermischt“, kann er dabei durchaus die Aneignung eines beliebigen Geldbetrags im Auge haben. Es ist nichts an den Gegenständen, die bearbeitet werden, das sie zum Eigentum bzw. Besitz macht. Nur die mit der Welt nicht notwendig verknüpften Einstellungen eines Akteurs zu einem Ding können die Basis unseres Begriffes von Eigentum sein. Die Arbeit, d. h. das Tun des Akteurs, ist dabei bloßes Mittel zum Zweck. Von Ausbeutung könnten wir nur sprechen, wenn der Akteur unter Vorspiegelung falscher Tatsachen arbeitete. Wenn jemand bspw. denkt, das Auto, das er zusammenschraubt, würde deshalb ihm gehören, weil ihm das der Fabrikbesitzer versprochen hat, und würde dieser Arbeiter am Ende des Tages bloß einen geringen Lohn bekommen, dann könnten wir wohl sagen, dass der Fabrikbesitzer den Arbeiter ausgebeutet hätte. Im üblichen Arbeitsverhältnis investiert der Arbeiter seine Arbeit jedoch nicht in diesem falschen Glauben, sondern weil er seinen vereinbarten Lohn dafür erhalten will. Die Diskussion der Lockeschen Arbeitswertlehre ist unmittelbar mit der Marxschen Ausbeutungstheorie verknüpft. Die Fehler, die dabei begangen werden, lassen sich durch eine sorgfältige Analyse der Handlungen vermeiden. Doch kehren wir zurück zur weniger komplexen Situation.

Wie genau verhält es sich mit der Erwartung? Erschöpft sie sich in der Ein-

stellung des Glaubens, in der des Wollens oder ist hier ein Hybrid gemeint? Nehmen wir zunächst einmal an, etwas Bestimmtes zu glauben, würde die Aneignung einer Sache ausmachen. In der Robinsonade wäre folgende Handlung vorstellbar:

(2)  $x \varphi$ -t, weil  $x$  will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt,  $x \varphi$ -t  $\rightarrow p$ .

bzw.

(2.1) Robinson sammelt Holz, weil er ein Haus bauen will, und weil er glaubt, wenn er Holz sammelt, baut er ein Haus damit.

Nehmen wir weiter an, etwas in dieser Beschreibung konstituiert Robinsons Besitzverhältnis zum Holz. Es gelte, dass Robinson das von ihm gesammelte Holz besitzt. Aber wie würde er seinen Anspruch auf das Holz gegenüber Freitag rechtfertigen? Würde er sagen: „Ich, Robinson, eigne mir dieses Holz an, weil ich glaube, dass ich damit ein Haus bauen kann“? Freitag würde entgegnen: „Robinson, glaubst du denn nicht, dass du eine Hütte auch aus Steinen bauen kannst? Und wenn ja, warum eignest du dir diese nicht an?“ Robinsons Glaube, dass er, wenn er Holz sammelt, ein Haus bauen kann, ist nicht hinreichend, um zu erklären, warum er es sich aneignet. Es könnte von vielen Gegenständen gelten, dass Robinson von ihnen glauben könnte, dass sie geeignet sind, ein Haus zu bauen; aber nur das Holz eignet er sich an. Wir müssen auf der Suche nach den Elementen der Aneignung unseren Blick auf das Wollen richten – auf die Einstellung, die einen Unterschied in der Welt macht.<sup>3</sup>

Etwas verstehen wir an Robinsons Erklärung. Dieses Etwas ist von der wesentlichen und bisher verschwiegenen Einstellung geborgt – dem Wollen. Nur als Teil der Handlungserklärung, in der auch Robinsons Wollen thematisch ist, ist uns seine Auskunft über das, was er glaubt, dienlich. Betrachten wir die Erklärung: „Ich, Robinson, eigne mir dieses Holz an, weil ich *mit diesem* ein Haus bauen *will*.“ Hier muss Freitag schweigen: Indem der Gegenstand, um

---

<sup>3</sup>Hegel nennt den Willen die „erste substantielle Grundlage“ des Eigentums. Vgl. *Grundlinien des Philosophie des Rechts* § 59 (Hegel 2009).

dessen Besitz es geht, eine Rolle in der Wollensklausel spielt, ist der Verweis auf andere, möglicherweise auch geeignete Gegenstände, nicht mehr statthaft. Was gewollt wird, wird immer im Hier und Jetzt gewollt. Ein mögliches Wollen, auf das Freitag hinweisen könnte, ist für Robinsons Aneignung nicht relevant. Das betrifft Formulierungen der Art, dass Robinson doch mit Steinen ein viel besseres Haus bauen könnte, genauso wie Formulierungen, die Robinson darauf hinweisen, dass das Schlafen im Freien besser für seine Gesundheit ist. Allgemeiner formuliert wurden diese Fälle kontrastiert:

(3)  $x$  eignet sich einen Gegenstand an, weil er glaubt, dass er mit dem Gegenstand  $\varphi$ -en kann.

(3.1) Robinson eignet sich das Holz an, weil er glaubt, dass er damit ein Haus bauen kann.

und

(4)  $x$  eignet sich einen Gegenstand an, weil er will, dass  $p$ , und  $x$  glaubt, dass der Gegenstand für  $p$  notwendig ist.

(4.1) Robinson eignet sich das Holz an, weil er damit ein Haus bauen will, und er glaubt, dass das Holz dafür notwendig ist.

Es hat sich gezeigt, dass eine Erklärung durch das Glauben allein defizitär ist. Kein Glauben kann dafür sorgen, dass sich jemand etwas aneignet. Erst wenn das Wollen des Akteurs in der Beschreibung der Aneignung, die das Besitzverhältnis konstituiert, auftaucht, können wir verstehen, was vor sich geht. Die Erwartung, über das Angeeignete zu verfügen, ist stets durch etwas begründet, das der Akteur will. Damit jemand etwas wollen kann, muss er freilich bestimmte Überzeugungen haben. Damit kompatibel sind auch Eigentumsansprüche, die ein Akteur an immaterielle Güter stellt. Auch eine technische Idee, eine Wortschöpfung oder eine Melodie können Gegenstand der Aneignung im oben skizzierten Sinne sein. Bisweilen wird gegen geistiges Eigentum argumentiert, weil es nicht physisch repräsentiert ist. Der Begriff des Eigentums, wie er hier expliziert wurde, lebt jedoch nicht von physischer Repräsentation. Manchmal kann ein physisches Ding in den Einstellungen der Akteure eine

Rolle spielen und deshalb als Repräsentant der Einstellungen erhalten. Das Besitzverhältnis kommt aber wesentlich in einer mentalen – genauer intentionalen – Bezogenheit zum Ausdruck, nicht durch die Relation von physikalischen Gegenständen und Akteuren. Deshalb ist es auch unwesentlich, ob es wenig oder viel von dem betreffenden Gegenstand gibt, ob er ohne Einfluss auf den aus chronologischer Sicht ersten seiner Art vervielfältigt werden kann etc.

Das Argument, dass Kopieren keine Verletzung von Eigentumsverhältnissen sein könne, weil dadurch mehr vom Kopierten in die Welt komme, ist aus den gleichen Gründen ungültig. Nur der oft auftretende Fall, dass eine Eigentumsverletzung dem Eigentümer einen physischen Gegenstand entzieht, täuscht darüber hinweg. Streng genommen ist alles Physische am Eigentum kontingent. Einen ähnlichen Punkt hat auch Kant vor Augen, wenn er von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks spricht. Dort betont er die Wichtigkeit von Verträgen, die zwischen Autoren und Verlagen geschlossen werden. Nicht das Eigentum an einem gedruckten Exemplar, sondern die Erlaubnis oder das Verbot bestimmte Handlungen mit dem geistigen Eigentum des Autors zu vollziehen, sei entscheidend. (Kant 1923) Interessanterweise nimmt Kant Kunstwerke anderer Art von seiner Argumentation aus. Ob diese Ausnahme gerechtfertigt ist oder inkonsequent, müssen wir hier offen lassen. Ganz ähnlich argumentiert Fichte:

Wenn die alten Schriftsteller über den möglichen Nießbrach der Autorschaft nicht nachgedacht hatten, aber, weil sie sein nicht begehrten, das Abschreiben ihrer Bücher jedem frei stellten, dem es beliebte, und durch ihr Stillschweigen die Einwilligung dazu geben; so hatten sie das vollkommene Recht, – wie es jeder hat – ihr Recht aufzugeben: wenn sie aber gewollt hätten, so hätten sie es eben sowohl geltend machen können, als die unsrigen. (Fichte 1793)

Auch in diesem Fall steht das Wollen der Akteure im Vordergrund. Eigentumsrechte schützen dieses Wollen.

Wenden wir uns mit diesem minimalen handlungstheoretischen Verständnis von Aneignung wieder den eingangs zitierten Hume-Passagen zu. Er schreibt: „Our property is nothing but those goods, whose constant possession is establish'd by the laws of society; that is, by the laws of justice.“ (Hume 2007,

T 3.2.2.11) Unser Eigentum sei nichts anderes als die Güter, deren fortdauernder Besitz durch die etablierten Gesetze der Gesellschaft und der Rechtsprechung zuerkannt werden. Damit hat er insofern recht, als die oben behandelten und durch das Wollen gegebenen Erwartungen in einer Gesellschaft oft anerkannt werden. Gleichzeitig verfehlt Hume aber den handlungstheoretischen Witz der Aneignung, wenn er nicht sieht, dass das charakteristische Auf-einen-Gegenstand-bezogen-Sein ebenso ohne Gesellschaft denkbar ist. Auch Robinson kann in einem guten Sinne einen Stapel Holz als sein Eigentum betrachten, sofern dieser nur die entsprechende Rolle in seinen Einstellungen spielt. Nicht erst die rechtliche Kodifizierung oder die Anerkennung eines Besitzverhältnisses durch die Gesellschaft bringen das besondere Verhältnis, das zwischen Besitztum und Akteur besteht, in die Welt. Sie sind daher nur Manifestationen fundamentalerer Aspekte: Die Einstellungen von Akteuren bilden die Grundlage, auf der ein gesellschaftlich akzeptierter Eigentumsbegriff fußt.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch eine Eigenart der Lockeschen Theorie der Aneignung wiedererkennen. Anders als bei Hume, der das Eigentum durch gesellschaftliche Konventionen begründet sieht, können wir uns mit Locke auch einen Robinson als Eigentümer vorstellen; jedoch ist es nicht seine Arbeit, die das Eigentum begründet, sondern die spezifische Rolle der betreffenden Gegenstände in Robinsons Handlungsgründen. Keine Gesellschaft kann bestehen, die das Handeln ihrer Mitglieder verunmöglicht. Deshalb sind Eigentumsrechte in den meisten Gesellschaften kodifiziert. Ihre Unterminierung zerstört Handlungsgründe und schwächt den gesellschaftlichen Zusammenhalt, während ihre Stärkung das Gegenteil bewirkt.<sup>4</sup> Eigentumsrechte schützen den Willen des Eigentümers; *Eigentum* selbst basiert auf diesem Willen.

Rawls will in seiner Gerechtigkeitstheorie klären, auf welche Weise bestimmte Grundgüter verteilt werden sollen. Die Überschneidung mit den vorhergegangenen Erörterungen liegt auf der Hand: Wie wird Besitz von Grundgütern erklärt? Was sind Grundgüter überhaupt? Welche Rolle spielen die Einstellungen der Akteure in der Rawlsschen Theorie der Grundgüter? Da sie in mancher Hinsicht das Fundament der Rawlsschen Theorie darstellen, werden wir in den folgenden Abschnitten einen Blick auf die damit verbundenen handlungstheoretischen Aspekte werfen.

---

<sup>4</sup>Mises 2007, S. 446f

## 4.2 Kritik der Grundgüter

In diesem Abschnitt untersuchen wir, wie sich ein rechtes Verständnis von Gütern handlungstheoretisch erklären lässt. Das Verständnis der Frage, ob etwas ein Gut ist, muss auf eine bestimmte Weise mit den Einstellungen konkreter Akteure zusammenhängen, nämlich den Einstellungen des Wollens und Glaubens. Versteht jemand nicht, wie es um dieses Verhältnis bestellt ist, kann er nicht erklären, ob oder warum es sich bei einem Gegenstand um ein Gut handelt. Rawls Grundgüter werden als Güter aufgefasst, obwohl wesentlich notwendige Bedingungen, die ihren Gütercharakter erst konstituieren müssten, unerfüllt sind. Daraus folgt auch, dass die Rede von Grundgütern als Gütern, so wie Rawls sie verwendet, *begrifflich* defizitär ist.

### 4.2.1 Die Rolle der Grundgüter

In *A Theory of Justice* wird die Theorie der Gerechtigkeit auf Annahmen über Verteilungspräferenzen von Grundgütern gestützt.

Rawls eigene Sicht lässt sich ungefähr so charakterisieren: Im Urzustand – so sollen wir uns vorstellen – kommen unterschiedliche Parteien zusammen, um die Strukturen der Gesellschaft zu gestalten. Dadurch, dass die Akteure nicht wissen, in welcher Lage sie sich nach der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens befinden, sind sie daran gehindert, diejenigen Güter zu wählen, die ihnen einen persönlichen Vorteil gegenüber anderen Menschen einräumen würden. Jemand der nicht weiß, dass er mit besonders viel Körperkraft gesegnet sein wird, wird die Gesellschaft so konstruieren, dass er auch ohne diese körperlichen Vorzüge darin bestehen kann. Jemand, der nicht weiß, ob er ein hohes Einkommen erzielen wird, wird versuchen, diese Unsicherheit abzumildern, indem die ökonomischen Rahmenbedingungen so gestaltet werden, dass auch ein geringes Einkommen ausreicht, um ein in seinen Augen angemessenes Leben zu führen. Die Güter, deren Verteilung im Urzustand festgelegt wird, nennt Rawls *Grundgüter*. Unter diesen Begriff fallen Freiheit, Chancen, Einkommen, Wohlstand und Selbstachtung.

Nach Rawls werden unter diesen Bedingungen folgende Gerechtigkeitsprinzipien gewählt: Jeder soll über gleiche größtmögliche Grundfreiheiten verfügen, die mit denen der anderen verträglich sind. Da, wo Ungleichheiten auftreten,

sind sie an Ämter und Positionen gebunden, die jedem prinzipiell offenstehen. Ferner werden die Ungleichheiten nur dort geduldet, wo sie auch den am stärksten Benachteiligten in der Gesellschaft zugute kommen. Die materielle Versorgung ist durch die Verteilung von Einkommen und Wohlstand strukturell festgesetzt. Bewegungen in der Verteilung müssen stets durch die Besserstellung der am stärksten Benachteiligten gerechtfertigt werden. Bei den zu verteilenden Gegenständen handelt es sich um die Grundgüter. Das Differenzprinzip stellt nach Rawls einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem Utilitarismus dar, weil es weniger epistemische Komplikationen bei der Bestimmung der gerechtigkeitsrelevanten Verhältnisse verursacht.

Rawls versucht eine objektive Basis für das Urteil über besser und schlechter gestellte Akteure zu finden. Er hofft zu zeigen, dass Güter, die unabhängig von den Zielen der Akteure anerkannt werden müssen, geeignet sind, eine Objektivierung zu erreichen.

For questions of social justice we should try to find some objective grounds for these comparisons, ones that men can recognize and agree to. (Rawls 2009, S. 90)

und:

The difference principle also avoids difficulties by introducing a simplification for the basis of interpersonal comparisons. These comparisons are made in terms of expectations of primary social goods. In fact, I define these expectations simply as the index of these goods which a representative individual can look forward to. One man's expectations are greater than another's if this index for some one in his position is greater. Now primary goods, as I have already remarked, are things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants. Regardless of what an individual's rational plans are in detail, it is assumed that there are various things which he would prefer more of rather than less. With more of these goods men can generally be assured of greater success in carrying out their intentions and in advancing their ends, whatever these ends may be. (ibd., S. 92)

Den objektivierenden Effekt erreicht er u. a. durch die Definition der Grundgüter, insbesondere durch den Zusatz, dass die Grundgüter unabhängig von den Zielen im Leben der Akteure denselben zugute kämen. Die Verteilung der Güter soll keinesfalls einen Schaden für die Akteure verursachen und gleichzeitig das Potential haben, ihnen bei der Erreichung ihrer Ziele zu helfen.

#### 4.2.2 Das Problem

Im Folgenden wird genauer expliziert, welcher Güterbegriff den Grundgütern vorangeht. Sie sind nach Rawls wesentlich daran beteiligt, die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens als Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien und nicht als Wahl einer spezifischen Idee des Guten darzustellen. Die Beschreibung der Grundgüter legt nahe, dass es sich bei ihnen um so etwas wie objektive Güter handelt, Güter, auf die niemand verzichten kann, ohne einen intellektuellen Fehler zu begehen. Diese Güter sollen die nicht-normative Basis für die Argumentation hin zu weltanschaulich neutralen Gerechtigkeitsprinzipien sein. Diese Bemerkung gilt unter gewissen Vorbehalten. Rawls sieht sehr wohl, dass die Charakterisierung der Grundgüter normative Konsequenzen hat, meint aber durch eine entsprechende Vorsicht die Abgrenzung des Gerechten gegen das Gute aufrecht erhalten zu können:

The reason for doing this is that in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good. In contrast with teleological theories, something is good only if it fits into ways of life consistent with the principles of right already on hand. But to establish these principles it is necessary to rely on some notion of goodness, for we need assumptions about the parties' motives in the original position. Since these assumptions must not jeopardize the prior place of the concept of right, the theory of the good used in arguing for the principles of justice is restricted to the bare essentials. This account of the good I call the thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principles of justice. (ebd., S. 396)

Das Verständnis der Grundgüter darf die Argumentation, dass das Gerechte einen Vorrang gegenüber dem Guten genießt, nicht gefährden; von ihnen hängt

zudem ab, wie die Akteure sich im Urzustand einigen. Ein Verständnis der Grundgüter setzt nur eine *dünne*, d. h. schwache Theorie des Guten voraus.

Es ist jedoch zu befürchten, dass sich hinter den Grundgütern in Wirklichkeit normative Ansätze und mit ihnen eine eigene Theorie des Guten verbergen. Diese Theorie des Guten wäre in keinem verständlichen Sinne dünn oder schwach, da sie sich nicht wesentlich von anderen Theorien des Guten unterscheidet. Falls das zutrifft, stellt *A Theory of Justice* keinen echten Fortschritt gegenüber teleologischen Theorien des Guten dar, als deren Gegenentwurf das Werk explizit angelegt ist. Stattdessen stünde es mit diesen, wenn auch maskiert, in einer Reihe. Vorwürfe, die zu dieser Konklusion kommen, sind nicht neu. Bisher sind allerdings Versuche ausgeblieben, die Ursachen für die entstehenden Probleme korrekt als praxeologische Probleme zu identifizieren. Wesentlich notwendige Zusammenhänge zwischen unserem Handeln und den Dingen, die wir wollen, sind die ursprünglichste Quelle der Rawlsschen Konfusion.

Als Ausgangspunkt der Untersuchung dient uns Rawls Güterdefinition. Schließlich wird überprüft, ob es möglich ist, die Unterscheidung zwischen einer Theorie des Guten und einer Theorie der Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten.

Rawls bestimmt die Grundgüter so:

As a first step, suppose that the basic structure of society distributes certain primary goods, that is, things that every rational man is presumed to want. (Rawls 2009, S. 62)

Das erste Problem ist das Verständnis der Beschreibung der Grundgüter als *primary goods*, das zweite Problem entsteht durch die Spezifikationen *every*, *rational* und *presumed to want*. An diese Beschreibung knüpft sich zum einen die Frage, ob die Gütereigenschaft oder die Eigenschaft, „primary“ zu sein, die argumentative Last trägt, und wie sich Güter in dieser Hinsicht sinnvoll unterscheiden lassen. Zum anderen müssen wir klären, ob es nach den genannten Spezifizierungen noch verständlich ist, davon zu sprechen, dass es sich bei den Grundgütern um Güter handelt.

*Prima facie* stellen die Rawlsschen Spezifikationen ein Hindernis dar, die Grundgüter auf die gleiche Weise zu verstehen, wie wir es von anderen Gütern gewohnt sind. Es hat vielmehr den Anschein, dass die Rawlsschen *primary*

*goods* sich weder als basal noch als Güter entpuppen. Bereits hier sind normative Vorstellungen in die Theorie eingepflegt, die später dazu beitragen, dass die Theorie die bekannte Gestalt annimmt. Die gewünschte Neutralität gegenüber Fragen nach dem Guten und der Vorrang der Gerechtigkeit gehen dadurch verloren.

Eine praxeologische Aufschlüsselung der Eigenschaften, die ein Gut zu einem Gut machen, stellt dabei den Ausgangspunkt der vorliegenden Argumentation dar. Jedes Gut zeichnet sich dadurch aus, dass es in einem bestimmten Verhältnis zu den Einstellungen eines Akteurs steht. Danach folgt eine kurze Skizze, weshalb Rawls denkt, dass Gerechtigkeit gegenüber Ideen des Guten den Vorrang genießt. Schließlich wird die Frage behandelt, ob eine Gerechtigkeitskonzeption, die auf Rawls Grundgütern basiert, die Trennung zwischen Gerechtigkeit und Ideen des Guten überhaupt berücksichtigen kann.

### 4.2.3 Tulpen, iPhones & Sklaverei

Rawls nennt die relevanten Güter *Grundgüter* oder, was einer Analyse des Begriffs zuträglich ist, in der englischen Fassung *primary goods*. Für die folgende Aufschlüsselung werde ich *primary goods* entgegen der gängigen Übersetzung nicht als Grundgüter sondern als *primäre Güter* bezeichnen. Diesen Begriff behandle ich synonym zur gängigen Übersetzung. Zwar wirkt die wörtliche Übersetzung auf Deutsch etwas holprig, sie ermöglicht aber eine bessere Auflösung des Begriffs, da sie die Prädikation deutlich sichtbar macht. Wir können uns nun fragen, was entscheidend ist: dass es sich um primäre *Güter* handelt oder dass es sich um *primäre* Güter handelt? Um diese Frage zu klären, setzen wir verschiedene Instanzen als Gut ein und überlegen, welche dieser Variationen dem Rawlsschen Begriff gerecht werden.

### Der ontologische Status von Gütern

Anders als zum Beispiel Bananen sind Güter nicht von sich aus in der Welt. Trotzdem sind Bananen bisweilen Güter. Was das Sein der Banane als Banane und das Sein der Banane als Gut unterscheidet, ist, dass die Existenz der Bananen nicht von den Einstellungen eines Subjekts abhängt, die eines Gutes jedoch sehr wohl. Wenn wir alle handelnden Wesen aus der Welt entfernen,

gibt es immer noch Bananen, aber sie wären kein Gut mehr.

Damit es möglich ist, Bananen (oder beliebige andere Gegenstände) als Gut zu begreifen, müssen sie in einem Handlungskontext eingebunden sein. Ein Akteur muss glauben, dass er durch sie erreichen kann, was er will. Es ist auch der Fall denkbar, in dem das Sein eines Gutes durch die Wollensklausel einer Handlung erklärt wird. Zum Beispiel kann ein Briefmarkensammler wollen, dass er eine bestimmte Briefmarke besitzt. Güter gibt es nur dort, wo Akteure Gegenstände in der Welt als Mittel begreifen oder die betreffenden Gegenstände selbst eine Rolle im Gewollten spielen. Die Gegenstände, die als Mittel gesehen werden, verändern sich selbst dadurch extensional nicht. Was sich verändert, ist der intentionale Bezug, den ein Akteur zu dem Gegenstand hat. Es kann sein, dass jemand Penicillin als Mittel sieht, bakterielle Infektionen zu bekämpfen, während ein anderer nur Exkretionen eines Pilzes darin erkennt. Ob es *wirklich* ein Mittel ist, das Gewollte zu erreichen, kann nicht ohne das dazu in Relation stehende wollende Subjekt begriffen werden. Ob der Stoff auch wirklich die Eigenschaft hat, Bakterien abzutöten, kann jedoch ohne diesen Verweis beantwortet werden.

Die Ziele, die Akteure mittels eines Gegenstands verfolgen, können freilich unterschiedlich sein, ohne dass der betreffende Gegenstand deshalb aufhört ein Gut zu sein. Der hungrige Mann im Supermarkt isst die Banane, um Sättigung zu erreichen, während der Filialleiter sie verkauft, um Gewinn zu machen. Wäre aber niemand da, der das eine oder das andere will, wäre die Banane kein Gut. Der Güterbegriff ist daher nicht extensional, sondern nur intentional zu begreifen. Einen Teil dieses Gedankens greift Rawls in der Beschreibung primärer Güter selbst auf. Er sagt:

[...] primary goods, that is, things that every rational man is presumed to *want*. (Rawls 2009, S. 62) (Hervorhebung JAW)

Auch die primären Güter Rawls' sind demnach in einem Wollen gegründet. Da es sich beim Wollen um eine Einstellung handelt, ist die Frage, wer etwas will, immer sinnvoll. Es ist allerdings auch evident, dass Rawls' primäre Güter nicht von jedem gewollt werden. Das hat weitreichende Konsequenzen für die Konzeption der Theorie.

Wenn wir beispielsweise von einem physischen Gegenstand als Gut sprechen, sind wir leicht geneigt, den Gegenstand selbst als Gut zu betrachten.

Die Eigenschaft, ein physischer Gegenstand zu sein, ist allein jedoch weder notwendig noch ist sie hinreichend, damit es sich um ein Gut handelt. Sand in der Sahara ist kein Gut, während wir geneigt sind, das Pflegen von Kranken als Gut zu behandeln. Niemand macht sich in der Sahara die Mühe, Sand zu lagern, zu erwerben, zu verkaufen oder herzustellen. Demgegenüber steht, dass ganze Firmen damit beschäftigt sind, qualitativ hochwertige Krankenpflege zur Verfügung zu stellen. Wenn Robinson auf der Insel von Freitag einen Fisch erwirbt, indem er ihm dafür eine Kokosnuss gibt, betrachten wir Fisch und Kokosnuss als Güter.<sup>5</sup> Was Robinson aber tatsächlich interessiert, ist, dass Freitag zukünftig davon Abstand nimmt, ihm den neu erworbenen Fisch streitig zu machen und umgekehrt. Ein ähnliches Verhältnis liegt vor, wenn wir von Dienstleistungen als Gütern sprechen.

Wenn Robinson von Freitag eine Kokosnuss erhält, weil er die Hütte aufräumt, ist das von Freitag empfangene Gut das Aufräumen der Hütte. Genauso gut könnte Freitag ihm das durch Wache Halten in der Nacht vergelten. Im letzten Fall würden zwei Handlungen als Güter betrachtet: einmal das Aufräumen und einmal das Wache Halten. In diesem Fall taucht als Gut gar kein physisches Gut mehr auf, die Einbettung in den Handlungskontext ist dann alleine verantwortlich für die Anerkennung als Gut. Dort wo ein physisches Gut als Träger der Eigenschaft, ein Gut zu sein, auftaucht, sind es doch wesentlich und notwendig die Handlungen der in Bezug stehenden Akteure, auf die es ankommt. Der physische Gegenstand ist zwar der Fixpunkt, um den sich gewisse Handlungen drehen, aber er ist nicht Träger der Eigenschaft, ein Gut zu sein. (Ähnliches haben wir beim Begriff des Eigentums sehen S. 152) Die Akteure, die in einer bestimmten Relation zu dem Gegenstand stehen, konstituieren dadurch, dass sie bestimmte Handlungen vornehmen, die Gütereigenschaft. Da diese von den intrinsischen Eigenschaften eines Gutes wie Größe, Härte etc. unabhängig sein können, können wir auch nicht von ihnen auf die Eigenschaft des Trägers, ein Gut zu sein, schließen.

Alles, was wir sagen können, ist, dass ein beliebiger Gegenstand, sofern sich

---

<sup>5</sup>Hier haben wir den interessantesten Fall, dass in der Handlungserklärung Robinsons der Fisch in der Wollensklausel und in der Handlungserklärung Freitag derselbe Fisch in der Glaubensklausel auftaucht. Eine ähnlich Verschränkung ist uns bei der Schließung von Verträgen begegnet (vgl. S. 19). Für beide stellt der Fisch in einer Tauschsituation ein Gut dar.

nur die entsprechenden Einstellungen in der Bezugnahme der Akteure auf den Gegenstand wiederfinden, für diesen ein Gut sein kann. Dieselben Arten von Einstellungen, die aus einem physischen Gegenstand in den Augen der Akteure ein Gut machen, lassen auch immaterielle Gegenstände als Güter erscheinen. „Als Güter erscheinen“ darf hier nicht missverstanden werden. Dadurch, dass sie so erscheinen, wird eine wesentlich notwendige Verbindung zu den subjektiven Einstellungen der Akteure hergestellt. Es gibt keine Güter, wenn sie niemandem als solche erscheinen. Bevor Leuchtstoffröhren entwickelt wurden, waren vielleicht bestimmte Edelgase kein Gut. Dass sie es nun sind, verdankt sich keiner Änderung, die der Stoff erfahren hätte, sondern nur einer Änderung, die die Einstellungen der Menschen, die zu dem Stoff in einem bestimmten Verhältnis stehen, betrifft.

Handlungstheoretisch verstanden ist die Debatte über Güter eng mit der über Werte verbunden. In der Wertdebatte ist eine Frage besonders zentral: Was ist zu erst da: Das Bewerten oder der Wert? Je nachdem, zu welcher Antwort man tendiert, treten unterschiedliche philosophische Implikationen auf. Eine wichtige ist auf Güter übertragbar: Wenn es unabhängig von der Bewertung keine Werte gibt, dann hat auch nichts einen intrinsischen Wert (zumindest nicht in einem Sinne, den wir verstehen könnten oder der relevant für uns wäre). Das gleiche gilt nun von Gütern: Wenn ein Gegenstand kein Gut ist, falls er nicht als solcher gesehen wird, dann gibt es auch keine primären Güter (bzw. Grundgüter, intrinsischen Güter). Mit dieser Erkenntnis wenden wir uns nun abstrakteren Gütern zu, die besonders oft als primäre Güter betrachtet werden, und untersuchen, wie sie sich im Lichte dieser Annahmen präsentieren.

### **Tulpen, Rationalität und Güter**

Rawls schränkt die Abhängigkeit, die hier eine existentielle Abhängigkeit ist, auf *rationale* Menschen ein. Zumindest für einige Güter gilt aber eindeutig, dass sie auch von dem, den man gemeinhin irrational nennt, gewollt werden, und diesem „irrationalen“ Akt ihre Existenz verdanken. Ein Beispiel dafür ist die Tulpenmanie im 17. Jahrhundert, in deren Hochphase eine einzelne Tulpenzwiebel angeblich für den Preis von mehreren Hektar Bauland gehandelt

wurde.<sup>6</sup> Diese für manche Beobachter absurd anmutenden Preisexzesse werden als Musterbeispiele für Irrationalität auf Märkten verwendet. Aber es ist ganz klar, dass Tulpenzwiebeln *de facto* als Güter gehandelt wurden. Sie wurden getauscht, verkauft, gelagert und man hat auf sie spekuliert. Händler haben Infrastrukturen geschaffen, um den Tulpenhandel zu befördern und es haben sich darauf spezialisierte Märkte etabliert.

Es lassen sich zahlreiche ähnliche Beispiele finden und der Verdacht liegt nahe, dass der Vorwurf der Irrationalität nicht durch Tatsachen begründet ist; dass Gründe für die historische Preisentwicklung vorliegen, die durch die intentionale Einbettung des Eigentums vollständig erklärbar sind.

Die Tatsache, dass etwas ein Gut ist, hängt nicht von den intrinsischen Eigenschaften des Gegenstands ab, sondern von den intentionalen Beziehungen der Menschen zu dem Gegenstand. Es überrascht daher nicht, dass es ebenso schwer fällt, den vermeintlich rationalen Kern gewöhnlicher Güter ausfindig zu machen. Ist es rational, Elfenbein zu handeln? Palmöl? Kakao? Mahagoni? Rindersteaks? Gelatine? Sportwagen? Alkoholische Getränke? Die Liste ließe sich endlos fortführen und immer würde sich jemand finden, der sich für die Rationalität bzw. Irrationalität des Handelns mit diesem oder jenem Gut ausspricht. Tatsächlich werden auch die fundamentalsten physischen Güter nicht unter dem Begriff des Guts geführt, sondern anders kategorisiert. So soll z. B. Wasser keine Ware (sprich kein Gut), sondern ein Menschenrecht sein. (United Nations 2010) Zwar wird in den entsprechenden Resolutionen vom „Zugang zu Wasser“ gesprochen, jedoch ist klar, dass daraus folgt, dass Wasser nicht uneingeschränkt wie andere Güter gehandelt werden darf. Während es dem Verkäufer eines Kleinwagens beispielsweise uneingeschränkt möglich ist, denselben einem potentiellen Käufer vorzuenthalten, wäre dies im Falle von Wasser eine Menschenrechtsverletzung. Wäre das Fahren mit dem Auto für jemanden das einzige Mittel, um einen Brunnen zu erreichen, verschwömmen die Grenzen vollständig. Dass der Gesetzesentwurf völkerrechtlich nicht bindend ist, sondern eher als wohlgemeinte Empfehlung verstanden werden kann, weist

---

<sup>6</sup>Die Quelle für diese ökonomische Legende ist *Mackeys Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. (Mackey 1852) Jüngere Wirtschaftshistoriker weisen dessen Berichte zurück und kommen zu dem Schluss, dass veränderte Gesetze ursächlich für die Preisexplosion waren. (Thompson 2006) Außerdem gab es nachvollziehbare kulturelle Gründe für den Preisanstieg. (Shiller 2000)

darauf hin, dass es sich hier mehr um den Wunsch der Gesetzgeber als um deren Willen handelt. Dies ist ein erstes Indiz, dass wir womöglich gut daran täten, den Begriff der Rationalität vom Güterbegriff getrennt zu halten. Eine differenziertere Betrachtung fügt dem handlungstheoretischen Verständnis von Gütern nichts hinzu, verkompliziert aber die Frage mit spannungsvollen Verhältnissen aus Ethik, Rechtssprechung und Politik. Rawls allerdings möchte unser Verständnis von primären Gütern auf einen Rationalitätsbegriff gründen. Wir kommen daher nicht umhin, zu untersuchen, welche Konsequenzen diese Modifikation des Güterbegriffs hat.

Wenigstens auf der Ebene der Handlungserklärung können wir sehen, in welcher Hinsicht jedes Gut als ein rationales Gut verstanden werden kann. Es ist rational, einen fraglichen Gegenstand als Gut zu betrachten, wenn der Akteur, von dessen intentionaler Bezugnahme die Existenz als Gut abhängt, *glaubt*, dass es geeignet ist, ihm zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zu dienen. Wenn ich ein kühles Bier erwerbe, weil ich glaube, dass das Bier meinen Durst stillt und ich meinen Durst stillen will, ist diese Handlung im besten Sinne rational. Eine Differenzierung nach Zweckrationalität und einer anders gearteten Rationalität bereichert das Verständnis des Zusammenhangs nicht. Der innere Zusammenhang, den die Handlung zwischen Glauben und Wollen stiftet, bleibt auch bestehen, wenn ich mich über den Inhalt des Trinkgefäßes täusche. Kaufe ich zum Beispiel eine Flasche samt Inhalt, weil ich Gin trinken will und ich glaube, dass in der Flasche Gin ist, und sich am Ende herausstellt, dass es sich um Petroleum handelte, habe ich mich getäuscht, aber nicht irrational gehandelt. (Williams 1981, S. 102) Solange ich glaube, dass es sich bei dem Inhalt um Gin handelt, ist die Flasche mit ihrem Inhalt ein potentielles Gut für mich. Die sogenannte Irrationalität verändert am Gütercharakter nichts.

Im nächsten Abschnitt werden wir untersuchen, was Rawls mit *rational* meint und was diese Einschränkung für die Eigenschaft der betreffenden Gegenstände, ein Gut zu sein, bedeutet.

### **iPhones oder: Etwas, das alle haben wollen**

Dass Rawls nicht glaubt, dass jedes begehrte Objekt das Potential hat, auch ein primäres Gut zu sein, ist klar. Das Wollen der Akteure, das ein Ding zum Gut macht, ist durch die Rationalitätsklausel eingeschränkt. Die Rationali-

tät muss sich, wie wir im vorherigen Abschnitt festgestellt haben, auf etwas anderes beziehen als auf ihre Eignung als Mittel, ein beliebiges Unbefriedigtsein abzustellen. Vielleicht meint Rawls, dass alle Menschen das güterstiftende Bedürfnis teilen müssen, damit wir von einem primären Gut sprechen können. Seine Fundamentalität läge dann darin, dass niemand sie nicht als Gut betrachten würde.

Wir finden jedoch, dass kein Gut wirklich von allen begehrt wird. Einkommen und Reichtum werden von Armen abgelehnt, wenn es ihren Zielen nützlich sein kann. Wenn ein Dominikaner weltlichen Reichtum ablehnt, weil er seinem heiligen Vorbild folgen will, führt kein Hinweis auf die intrinsischen Eigenschaften von Geld dazu, dass er es für sich als Gut betrachtet. Aber auch abstraktere primäre Güter wie Freiheiten<sup>7</sup> können, anders als Rawls unterstellt, abgelehnt werden. Die vermeintliche Freiheit zur Entfaltung der Persönlichkeit wird bereitwillig von denen aufgegeben, die sich beispielsweise den strengen Regeln eines Klosterordens unterwerfen. Wendet man nun ein, dass in der Unterwerfung ihre Freiheit besteht, so ist das sicherlich richtig, greift aber bereits auf eine subjektive Akteursperspektive zurück, für die es bei der Wahl der Rawlschen Gerechtigkeitsprinzipien keinen Platz gibt.

Es ist nun hinreichend klar, dass Allaussagen über das, was Menschen wollen, scheitern. Von keinem Gegenstand gilt, dass er wesentlich und notwendig mit dem, was *alle* wollen, zusammenhängt. Möglicherweise nimmt Rawls stattdessen an, dass Grundgüter von einer *überwältigenden Mehrheit* gewollt werden. Wir müssen zugeben, dass die angeführten Beispiele von potentiellen Ordensbrüdern und Armen, die kein Geld annehmen, ungewöhnlich anmuten. Doch ist, was wir normalerweise in der Welt an Wertschätzungen und Handlungen antreffen, keine Richtschnur für eine philosophische Deduktion, deren Resultat Rawls Gerechtigkeitsgrundsätze sein sollen. Aus dem kontingenten Umstand, dass die meisten Menschen gerne ein iPhone hätten, lässt sich nicht auf einen fundamentalen Charakter dieses Guts schließen. Wir beobachten oft, dass Güter, deren Verfügbarkeit und Verbreitung zugenommen hat, plötzlich nicht mehr als normale Handelsware, sondern als „Menschenrecht“ behandelt werden. Die Spannbreite reicht von Wasser bis Autos, von Lebensmitteln bis

---

<sup>7</sup>Hier entsteht ein Problem: Was als Freiheit zählt und was nicht, ist ebenfalls nicht ohne die subjektive Perspektive des Akteurs verständlich (vgl. S. 86).

hin zu Wohneigentum. Es wäre durchaus wünschenswert, diese Dinge allen zur Verfügung stellen zu können, doch der Wunsch allein macht kein Gut.

Ferner stellt sich das Problem, die *überwältigende Mehrheit* recht zu bestimmen. Ist hier die Abstimmung von neunundneunzig Wölfen und einem Schaf gemeint? Vermutlich nicht, aber das heißt, dass das Schaf entweder aus der Stimmmasse verschwinden muss, wie es durch die Einschränkung auf *vernünftige* Menschen geschieht, oder dass die relevante Mehrheit willkürlich bestimmt wird. Prinzipiell ist dabei ein Festlegen auf 51/100 genauso willkürlich wie die auf 99/100 oder beliebige andere Verhältnisse. In jedem Fall wäre das subjektive für angemessen oder für unangemessen Befinden eines bestimmten Verhältnisses in Form von „glauben, dass p“ wesentlich daran beteiligt, wie das Kriterium ausfällt. Um eine Theorie als *gerecht* gegenüber anderen auszuweisen, kann eine solche willkürliche Festlegung nicht dienen.

Wir wollen nun trotzdem annehmen, dass iPhones tatsächlich, aufgrund eines enormen Zufalls oder des guten Kundenservices, plötzlich von ausnahmslos allen Menschen gewollt würden. Wir könnten umhergehen und würden niemals jemanden finden, der iPhones nicht als Gut betrachtet. Würde diese Eigenschaft iPhones zu einem primären Gut machen? – Vermutlich nicht. Obwohl zwei Kriterien der Rawlsschen Definition eines primären Guts erfüllt sind, scheint es wenig plausibel, anzunehmen, dass iPhones darunter fallen. Zwar gilt, dass in unserem Gedankenexperiment erstens alle ein iPhone besitzen wollen, und dass zweitens diese Menschen durchaus als rational bezeichnet werden können, die iPhones also etwas sind, das die Bedingung erfüllt:

Now primary goods, as I have already remarked, are things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants.  
(Rawls 2009, S. 92)

Aber sie kommen doch nicht als primäre Güter infrage. Naheliegend ist die Lösung, dass ein primäres Gut deshalb gewollt werden muss, *weil* der zugehörige Akteur vernünftig ist. Explanatorisch ist das aber nicht tragfähig. Als rational sind die bestimmt, die das Richtige wollen und das Richtige zu wollen, soll heißen, sich rational zu verhalten. Hier liegt ein Zirkel vor. Eine erhellende Erklärung der Grundgüter lässt sich daraus nicht gewinnen.

Der Katalog der Rawlsschen Grundgüter besteht aus anderen Dingen, die jedoch nicht unbedingt abstrakter sind als iPhones. Einkommen und Wohlstand

sind selbst Mittel, zur Erreichung von z. B. iPhones. Freiheiten und Grundrechte, sogar Selbstachtung sind, obwohl abstrakter, ebenfalls Gegenstände, die ihren Wert nicht schon vor der Einbettung in einen Handlungskontext haben. Rawls versucht durch die Spezifizierung als *rational* einen intrinsischen Wert in die Güter zu legen. Der Versuch ist vielleicht verlockend, weil kontingenterweise viele Menschen diesen Gütern einen subjektiven Wert zusprechen. Daraus folgt allerdings nichts über den Wert der Güter an sich, sondern nur über die Bewertung der Güter durch die Akteure. Dass iPhones sich so deutlich von den primären Gütern unterscheiden liegt daran, dass gewisse normative Überzeugungen, d. h. Ideen des Guten, in die Grundgüterauswahl einfließen. Diese stellen den eigentlichen inhaltlichen Kern der Zuschreibung „primär“ dar.

Nachdem Tulpen und iPhones sich aus unterschiedlichen Gründen als unbrauchbare Grundgüter herausgestellt haben, werden wir im nächsten Schritt Gegenstände, über die wir starke moralische Intuitionen haben, auf ihren Gütercharakter untersuchen.

### **Freiheit und Sklaverei**

Wir haben konkrete wirtschaftliche Güter wie Tulpenzwiebeln und iPhones untersucht und wollen uns nun abstrakten Gütern zuwenden. Der Verdacht, dass sich hiermit ein Sprung vollzieht, der geeignet sein könnte, die mittels der konkreten Güter geübten Kritik unpassend erscheinen zu lassen, wird sich nicht erhärten: das Verständnis dieser wie jener ist nur durch das Verständnis ihrer Rolle im Handlungskontext möglich.

Rawls nennt Freiheit, Chancen, Einkommen, Wohlstand und Selbstachtung. Anstatt eine Auflösung in die praxeologischen Bestandteile dieser primären Güter zu unternehmen, wollen wir sie mit einem anderen abstrakten Konzept kontrastieren. Wie wir gesehen haben, können Handlungen Güter darstellen, und Güter können nicht ohne Handlungen gedacht werden. Es stellt sich also die Frage, ob ein Gegenstand, um sich als primäres Gut zu qualifizieren, irgendwelchen Einschränkungen unterworfen ist. Ich vermute, dass jedes der Güter, die Rawls in den Katalog der primären Güter einpflegt, starke normative Anteile hat, und dass das Attribut *primär* moralische Qualitäten auszeichnet.

Im Falle der Sklaverei begegnen wir einer besonderen Herausforderung für

die durch die Gerechtigkeitsprinzipien zu begründende Position. Da es durchaus vorstellbar ist, dass eine Gesellschaft, in der Sklaverei praktiziert wird und erlaubt ist, aus utilitaristischer Sicht die besten Ergebnisse hinsichtlich der Bedürfnisbefriedigung der Mitglieder der Gesellschaft liefert, kann eine solche Praxis nicht einfach abgelehnt werden. Sowohl der individuell zu erwartende Nutzen als auch der Gesamtnutzen der Gesellschaft könnten *prima facie* durch die Billigung der Sklaverei maximiert werden. Diese Möglichkeit ist zwar gegen die moralischen Intuitionen der meisten Menschen gerichtet, aber nicht aus logischen Gründen oder aus Gründen, die durch das utilitaristische Prinzip allein zu belegen wären, ausgeschlossen.

Die folgende Argumentation setzt voraus, dass wir sinnvoll von Verteilung der Freiheit sprechen können. Daran wird deutlich, welche Probleme sich aus einem derart quantifizierbaren Freiheitsbegriff ergeben.

In jedem Moment stehen uns unendlich viele unterschiedliche Handlungen offen. Handlungen können auch dann voneinander verschieden sein, wenn sie extensional identisch sind. Ödipus' Handlung bestand darin, die Königin von Theben zu heiraten. Er nahm keine Handlung vor, die dem Heiraten seiner Mutter entspräche. Er *wollte* die Königin von Theben heiraten und nicht seine Mutter. Dass es sich dabei um ein und dieselbe Person handelte, führt zwar dazu, dass sein Tun in beiden Fällen dasselbe ist, jedoch nur eines davon als Handlung verstanden werden kann. Was zählt sind die intentionale Konfiguration des Akteurs, nicht die extensionale Konfiguration der Welt. Anderenfalls begehen wir Fehler, wenn wir versuchen, Handlungen zu erklären (Ödipus, warum hast du deine Mutter geheiratet?). Durch den wesentlich intentionalen Charakter der Handlung kommt es, dass in ein und derselben Situation unendlich viele Handlungen vollzogen werden können. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie wir Freiheiten verteilen wollen, wenn diese in Handlungsmöglichkeiten bestehen.

Um zu dem gerechtfertigten Urteil zu kommen, dass ein Verteilen erfolgreich war, müssen die resultierende Verteilung sich von der Ausgangssituation unterscheiden.<sup>8</sup> Trifft das nicht zu, ist das Ziel des Verteilens nicht erreicht

---

<sup>8</sup>Mit „erfolgreich“ sei hier nicht gemeint, dass ein gewisses Verhältnis der Teile zueinander erreicht wurde, das der Akteur anstrebte, sondern dass wir überhaupt sinnvoll vom Teilen sprechen können.

worden. Da aber ein beliebiger Teil des Unendlichen ebenso groß ist wie das Ganze, ist die Rede von einer Verteilung von Freiheit als Grundgut nicht sinnvoll. Tatsächlich kann ein Akt des Verteilens nur gewollte von nicht gewollten Handlungen unterscheiden und entsprechend ausfallen. Für Rawls ist Freiheit jedoch auf andere Weise quantifizierbar. In ihr kommt zum Ausdruck, dass eigentlich nicht Freiheiten verteilt werden.

Die „Verteilung“ von Freiheit kann nur durch die Einschränkung der Freiheit anderer Mitglieder der Gesellschaft funktionieren. Freiheit zu verteilen heißt hier nichts anderes, als den übrigen Akteuren die Willensbeugung des Gegenübers zu verbieten, mithin den Willen anderer zu beugen. Möchte ich Robinsons Freiheit maximieren, muss ich dafür sorgen, dass Freitag nichts tut, was Robinsons Handlungen verunmöglicht. Die Auswahl, *welche* Handlungen gewährt oder verboten werden sollen, ist der eigentliche Kern des Rawlsschen Projekts. Im Gegensatz zu Sklaverei oder Knechtschaft ist Freiheit positiv besetzt. Wir können uns aber leicht ausmalen, wie wir uns von der begrifflich entgegengesetzten Seite nähern würden. Ist es plausibel, statt Freiheiten deren Gegenteil, die sklavische Verpflichtung mancher Bürger zu dienen, zu verteilen?

Abgesehen von dem Quantifizierungsproblem und bloß auf den Gütercharakter bezogen müssen wir zumindest feststellen, dass es sich um Handlungen einer besonderen Art dreht. Vor der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens könnten die Akteure festlegen, dass jeder mit einer Hutgröße von über sechzig Sklavendienste leisten muss. Rawls würde wohl einwenden, dass dies dem Rationalitätsanspruch zuwiderläuft, doch das näher zu bestimmen ist schwierig. Es zeigt sich nämlich, dass Freiheit und Sklaverei ontologisch so eng verwandt sind, dass ihre Eigenschaft ein primäres Gut bzw. kein primäres Gut zu sein, sich nicht aus der Art des Gegenstands bestimmen lässt. Wir bezeichnen jemanden als Sklaven, dessen Umstände derart sind, dass er es aus Furcht vor Konsequenzen vorzieht zu tun, was ein anderer von ihm will, obwohl er selbst etwas anderes tun will. Sein Tun richtet sich primär nach dem Willen eines anderen, weil die Vermeidung der Folgen, die das Nicht-Verwirklichen des fremden Willens hätten, vom Sklaven stärker gewollt wird, als die Verwirklichung des nun zum bloßen Wünschen gewordenen Wollens. Ein Sklave, der um sein Leben fürchtete und deshalb nicht gegen den Willen seines Herren aufbegehrte, mag sich trotzdem gewünscht haben, seine Ketten zu sprengen. Und obwohl

er zurecht Sklave genannt werden kann, stehen ihm in jedem Augenblick unendlich viele Handlungsoptionen offen. Es zeigt sich also, dass die Freiheiten, die verteilt werden, in einem wichtigen Sinne nicht von Unfreiheiten zu unterscheiden sind. In beiden Fällen geht es darum, die Konsequenzen für Gewolltes bzw. nicht Gewolltes so zu gestalten, dass die Akteure ihre Handlungen entsprechend nach einem fremden Willen richten. Das heißt hier: nach dem Willen derjenigen, die die Konsequenzen festlegen.

Die Gutwilligkeit, mit der jemand dem Satz „jeder soll die größtmöglichen Freiheiten genießen“ begrüßt, ist nachvollziehbar. Die Feststellung, dass, wenn jemand etwas tut, weil er will, dass  $p$ , er nicht daran gehindert werden möchte, selbiges zu tun, folgt schon daraus, dass der Handelnde das Tun als sein Mittel betrachtet, das Gewollte zu erreichen. Nehmen wir hinzu, dass jeder will, dass sein Wille nicht wie oben beschrieben gebeugt wird, dann kommen wir dazu, dass jeder größtmögliche Freiheit will. Diese besteht ja in einer wichtige Hinsicht darin, dass der eigene Wille nicht gebeugt wird. Diese analytische Einsicht material zu füllen, erweist sich jedoch als äußerst schwierig. Denn *was* wir konkret wollen, lässt sich nur empirisch mit Sicherheit bestimmen. Es ist Zufälligkeiten unterworfen, die *a priori* nicht vorhersehbar sind. Dass Rawls die Freiheit als verteilungsfähiges primäres Gut behandelt, weist bereits darauf hin, dass sie weiter konkretisiert werden muss. Damit geht aber ein wesentliches Merkmal der Freiheit verloren: Sie hängt nicht von konkreten und objektiv bestimmbar Inhalten ab, sondern wesentlich notwendig von den subjektiven Bezugnahmen der Akteure auf kontingente Gegenstände.

Eines ist jedoch jetzt schon festzuhalten: Die primären Güter zeichnen sich gerade nicht dadurch als Güter aus, dass erstens sie gewollt werden können (Tulpenzwiebeln), zweitens dass jeder sie will (iPhones) oder drittens dass sie trivialerweise gewollt bzw. nicht gewollt werden müssen (Freiheit und Sklaverei). Der Begriff der Rationalität ist bei Rawls untrennbar mit primären Gütern verbunden und selbst erklärungsbedürftig, zudem geht über ihn die wesentlich notwendige Subjektivität verloren. Es scheint sich damit um etwas zu handeln, das gewollt werden soll. Dabei aber kann es sich nur um das Gute, nicht um Güter, handeln. Zu sagen, dass wir Gutes tun sollen, scheint mit der Idee des Guten bestens vereinbar zu sein, auf die wir hier über Umwege wieder gestoßen sind. Nicht plausibel erscheint dagegen, die primären Güter stattdessen als

das anzunehmen, was gewollt werden soll. Zwar wird das durch ihre Charakterisierung als primär nahe gelegt, doch läuft es den wesentlich notwendigen Eigenschaften von Gütern zuwider. Güter verstehen wir als Güter, weil jemand sie will. Um primäre Güter als solche zu verstehen, müssen wir einsehen, dass sie jemand *wollen soll*.

Wie also begreift Rawls die Freiheiten, um deren Verteilung es geht? Es handelt sich dabei nicht um Gegenstände, die wir nach Belieben gegeneinander austauschen dürfen. Die Eigenschaft, rational oder irrational zu sein, wird verwendet, um ein Abwägen und Eintauschen bestimmter Güter zu verbieten. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze untersagen einen „Tausch“ von Freiheiten gegen ökonomische Güter, und damit auch den Tausch von Unfreiheiten bzw. Sklavendiensten gegen ökonomische Güter. Rawls übersieht, dass es handlungstheoretisch gar keinen relevanten Unterschied der betreffenden Gegenstände als Güter für die Akteure gibt. Es ist eben für ein Gut nicht möglich, rational oder irrational zu sein. Es ist auch nicht verständlich, weshalb das eine Gut *unabhängig von konkreten Akteuren* höher oder niedriger bewertet werden sollte. Dabei fließt allenfalls das Wünschen eines Außenstehenden in die Bewertung ein, ein Wünschen, das uns nichts Erkenntniserweiterndes über die Beschaffenheit der Güter für die jeweiligen Akteure sagen kann, sondern das stets handlungsunwirksam bleiben muss. Es ist ein subjektives Wertes, das hinter dem Vorhang der Rationalität ungezügelt waltet. Das alles darf nicht als Plädoyer für die Sklaverei verstanden werden. Es mag *de facto* so sein, dass bestimmte Güter als moralisch verwerflich gelten sollten, doch ist dieser Zusammenhang nicht auf ihr Wesen als (primäre) Güter *per se* zurückzuführen. Allein mit dem Begriff der Rationalität und dem Begriff der primären Güter lässt sich nichts in diesem Zusammenhang austragen. Rationalität im Sinne instrumenteller Rationalität ist hilfreich für das Verständnis von Handlungen im Lichte präsupponierter Zweck-Mittel-Relationen. Diese Relationen lassen sich besser noch, und zwar ohne Gefahr zu laufen ihre Subjektivität aus den Augen zu verlieren, handlungstheoretisch analysieren. Primäre Güter sind vor diesem Hintergrund keine Basis, von der aus zu schlüssigen normativen Thesen vorangeschritten werden kann, sondern sie sind selbst normativ aufgeladen.

#### 4.2.4 Fazit

Rawls' Verständnis der primären Güter ist nicht durch das Verständnis von Handlungen gesichert. Eine wesentliche Eigenschaft von Gütern ist gerade, dass sie nur dem als Gut erscheinen, in dessen Handlungsgründen sie eine Rolle spielen. Auf primäre Güter trifft das höchstens kontingenterweise zu.

Augenscheinlich gibt es eine große Zahl von Menschen, die in den von Rawls charakterisierten primären Gütern tatsächlich Güter sehen. Daraus lässt sich aber kein normatives Argument zu deren gesellschaftlichen Etablierung gewinnen. Die Kluft zwischen dem inhärent subjektiven *Sehen eines Gegenstands als Gut* zum *primären Gut*, als etwas, über das alle verfügen wollen, kann begrifflich nicht geschlossen werden. Die argumentationstheoretische Funktion ist, plausibel zu machen, warum einige Menschen ihren Willen dem anderer überordnen dürfen. Durch den Begriff des *primary good's* kann Zwang legitimiert werden. Das aber ist ein normativer Ansatz, der seine eigene Theorie des Guten zugrundelegen muss. Die Charakterisierung der Theorie als *thin theory of the good* behebt dieses Problem nicht. Sie dient dazu, die angenommenen normativen Grundsätze als unproblematisch und die, die andere Güter bevorzugen würden, als irrational auszuweisen. Im Gegensatz zu einer umfangreichen Theorie des Guten sollen die Werte und Normen, die hier Eingang finden, allgemein geteilt sein. Alle sollen ihnen zustimmen. Doch wenn wir ihnen ohnehin zustimmen, dann ist *das* ihre Rechtfertigung. Die Zustimmung kann auch entzogen werden. Es ist nichts Widersprüchliches daran, an einem Tag einer bestimmten Vorgehensweise zuzustimmen und am nächsten Tag nicht. Das menschliche Handeln ist gerade durch eine solche Unvorhersehbarkeit zu charakterisieren. Über die konkrete Zustimmung hinausgehende Pflichten, wie sie aus dem Rawlsschen Gedankenexperiment konstruiert werden, haben nicht schon deshalb, weil sie das Resultat eines Gedankenexperimentes sind, Verbindlichkeit. Weil der Güterbegriff in den Einstellungen der Akteure fundiert ist, sind wir gut beraten, diese auch dann – und gerade dann – ernst zu nehmen, wenn sie unerwartet abweichen. Dadurch aber verlieren Grundgüter ihre Eignung, das Fundament für eine umfangreiche und allgemeine Theorie der Gerechtigkeit zu sein.

# Kapitel 5

## Schluss

### 5.1 Von Hobbes über Locke zu Hume

Der archimedische Punkt dieser Arbeit ist die handlungstheoretische Plausibilität verschiedener kontraktualistischer Theorien. Bei der Theoriebildung wird nicht selten von wesentlichen Merkmalen der Handlungsdimension eines Vertragsschlusses abgesehen. Auf diese Weise kommen Ergebnisse zustande, die aus begrifflichen Gründen nicht schlüssig sein können. Um diesen Mangel sichtbar zu machen, haben wir, anstatt die wesentlichen Merkmale der Akteure zu abstrahieren, versucht, herauszufinden, was an verschiedenen prominenten kontraktualistischen Konzeptionen problematisch ist. Obwohl es sich dabei um einen theoretischen Beitrag handelt, sind deutliche Implikationen für die politische Philosophie erkennbar.

Wir haben gesehen, dass der älteste untersuchte Kontraktualist, Hobbes, gleichzeitig ein sehr schlüssiges handlungstheoretisches Grundgerüst anbietet. Bei Hobbes sind die Vertragspartner in jedem Sinne vollständige Akteure. Auch wenn sein Verweis auf das *lex naturalis* und *jus naturale* sich methodologisch nicht ganz in dieses Bild einfügen, ist deren Vorkommen vor Hobbes' historischem Hintergrund verständlich. Davon abgesehen ist ein Verständnis des Hobbesschen Vertrags ohne zusätzliche anspruchsvolle theoretische Hilfsmittel möglich. Er legt die Handlungsgründe, die zur Staatsgründung führen, plausibel dar. Dass keine umfangreichen normativen Einschränkungen für den Hobbesschen Souverän bestehen, ist ebenfalls durch die methodische Herangehensweise zu erklären.

Bei einer Untersuchung des Gefangenendilemmas sind wir zu von Hobbes abweichenden Ergebnissen gekommen. Zwar stellen seine Annahmen über die fehlende menschliche Bereitschaft, Kooperationen einzugehen, kein die Theorie gefährdendes Versäumnis dar, doch ist es wohl überzeugender sich Akteure mit einer kooperativen Disposition vorzustellen. Auch mit Hobbes düsterem Menschenbild ergibt sich so ein staatstheoretisches Konzept, das viele Handlungen, die zu Kultur, Wissenschaft und Wohlstand führen, möglich werden. Zusammen mit der Einsicht, dass wir gute Gründe haben, Akteure als am gegenseitigen Wohlergehen nicht gänzlich desinteressiert aufzufassen, ergibt sich die Basis für eine liberale Gesellschaft.

Dieser Befund scheint widersprüchlich zu sein. Wie kann ein mit unbeschränkter Macht ausgestatteter Herrscher eine freiheitliche Gesellschaft ermöglichen? Hobbes wird als Verteidiger des Absolutismus, dessen Aushängeschild für viele Willkür und Härte sind, verstanden. Willkür, weil der Herrscher berechtigt ist, nach Belieben zu entscheiden, und Härte, weil ihm die Mittel an die Hand gegeben werden, diese Entschlüsse durchzusetzen. Vor seiner Einsetzung gibt es keinen Maßstab für die Gerechtigkeit, nach seiner Einsetzung ist er dieser Maßstab. Und doch ist ein freiheitliches Konzept unter diesen Vorzeichen vorstellbar. Nehmen wir für einen Moment die Perspektive der Menschen im Naturzustand an und fragen uns, was sie motiviert, den Naturzustand zu verlassen: Sie setzen den Souverän ein, weil sie die gewonnenen Handlungsoptionen besser bewerten.

Im Naturzustand muss jeder Akteur beständig fürchten, dass seine Handlungen durch fremdes Tun vereitelt werden. Längerfristig Aktivitäten ins Auge zu fassen, ist wegen der ständigen Gefahr, Opfer seiner Mitmenschen zu werden, aussichtslos. Der Zeithorizont auf den Sie ihre Handlungen ausrichten, ist sehr eng. Durch die Einsetzung eines Herrschers gewinnen die Bürger die Überzeugung, auch längerfristige Unternehmungen gewinnbringend in Angriff nehmen zu können. Der Souverän spielt dabei die Rolle, Interventionen vonseiten der Mitbürger zu unterbinden. Solange seine Herrschaft irgendwie berechenbar ist, stehen den Bürgern neue, sicherere Möglichkeiten zu handeln offen.

Wir können diesen Fortschritt gegenüber dem Naturzustand nicht quantifizieren, sondern nur qualifizieren. Es gibt keine Möglichkeit potentielle Handlungen zu zählen; ihr intentionaler Charakter macht das unmöglich. Trotzdem

ist evident, dass wir ein geordnetes Leben vorziehen, das nicht *solitary, poor, nasty, brutish, and short* ist. Von allen Freiheiten liegt uns die Freiheit, unser Handeln ohne Beeinträchtigung durch fremdes Tun abschließen zu können, besonders am Herzen. Der Hobbessche Kontraktualismus hat diese handlungstheoretische Konsequenz mit großer Klarheit erfasst, ohne sie jedoch auf eine begriffliche Basis zu stellen.

John Lockes Vertragstheorie hat uns aus anderen Gründen beschäftigt. Mit dem Ziel, Rawls' Vertragsschluss hinter dem Schleier des Nichtwissens zu untersuchen, haben wir Lockes Quelle der Verbindlichkeit von Verträgen betrachtet. Die normativen Grenzen des Lockeschen Vertrags lassen sich innerhalb seines philosophischen Systems schlüssig herleiten. Der normative Charakter, die nicht umgehbare Verbindlichkeit des *Law of Nature*, stammt von der Annahme her, dass Gott als Akteur die Welt erschaffen hat. Seine Geschöpfe sind ihm deshalb verpflichtet. Ihre Motivation, den Naturzustand zu verlassen, ist, anders als etwa bei Hobbes, nicht nur dem Eigeninteresse geschuldet, sondern stammt auch aus ihrem Verhältnis zu ihrem Schöpfer.

Die Regierungsbildung ist im Lockeschen Naturzustand ein Mittel, um Notwehrexzesse zu verhindern. Freilich liegt dies auch im Interesse der Bürger, doch über dieses Interesse hinaus haben sie die Pflicht, Gottes Willen zu befolgen. Gott ist es auch, der Verträge, sofern sie nicht gegen das *Law of Nature* verstoßen, verbindlich macht. Als Werkstücke Gottes unterliegen wir nach Locke gleichzeitig Gottes Verfügungsgewalt. Damit bleibt keine normative Lücke. Gerech ist hier, was Gottes Willen nicht zuwiderläuft. Die Begründung dafür ist letztlich – wie bei Hobbes – eine handlungstheoretische. Durch Gottes Einstellungen und sein Tun wird erklärt, welche Pflichten wir haben.

In Humes evolutionärer Gesellschaftstheorie sind Übereinkünfte zwischen Akteuren der Kitt, der die Gesellschaft zusammenhält. Er lehnt zwar die Idee eines Gesellschaftsvertrags ab, teilt aber die Ansicht, dass die freiwillige Übereinkunft von Akteuren Regierungen Legitimität verleiht. Es ist nicht nötig, dass wir zusammenkommen, um einen Vertrag mit dem Ziel, eine Regierung einzusetzen, abzuschließen. Stattdessen ergibt sich ein Gesellschaftsgefüge teils aus historischen Gründen, teils von aktuellen Interessen geleitet. Dieser organische Prozess ist immer und unauflöslich an die Einstellungen der Bürger zur Gesellschaft gebunden. Nicht durch die Idealisierung einer möglichen Gesell-

schaft, sondern durch konkretes Handeln entsteht eine Regierung und wird zugleich legitimiert.

Hume hat uns auch deshalb interessiert, weil seine Theorie der Gesellschaftsbildung auf interessante Weise zwischen dem Hobbesschen Extrem auf der einen Seite und Lockes Theismus auf der anderen zu verorten ist. Humes Überlegungen vereinen so die spieltheoretischen Aspekte, die bei Hobbes stark im Vordergrund stehen, mit einer modernen Auffassung davon, weshalb die Regierung den Bürgern zu dienen hat. Das Verhältnis ist nicht so asymmetrisch wie bei Hobbes, der den Rückfall in den *bellum omnium contra omnes* fürchtet, sobald die Macht des Souveräns eingeschränkt wird, noch schuldet die Regierung ihren Untertanen etwas, weil Gottes Gesetze es so verlangen. Vielmehr ist der stetig vollzogene Prozess der Vertrauensbildung durch kooperative Handlungen, deren Kern das Versprechen bildet, ausschlaggebend dafür.

## 5.2 Rawls' Vertragstheorie

Die klassischen Autoren der Neuzeit – Hobbes, Locke und Hume – bieten ein facettenreiches Bild des Kontraktualismus. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit macht Anleihen bei den großen Autoren und versucht daran anzuknüpfen. Durch den Schleier des Nichtwissens soll eine entscheidungstheoretische Situation modelliert werden, die die gedachte Übereinkunft der Vertragsparteien von den Verzerrungen kontingenter Umstände befreit. Die erhofften Meriten sind zweifach: Einerseits versucht Rawls konkrete normative Ergebnisse zu generieren. Nachdem die Einigung hinter dem Schleier des Nichtwissens stattgefunden hat, erhalten wir konkrete Handlungsgrundsätze. Andererseits hofft Rawls, metaphysische Hypothesen, wie wir sie bei Locke finden, zu vermeiden.

Wir haben jedoch gesehen, dass dabei ein unüberwindbares Problem entsteht, das bei den früheren Autoren nicht vorhanden war:

(a) Die Projektion der Akteure hinter den Schleier des Nichtwissens sorgt dafür, dass uns ihre Handlungen fremd werden – wir wissen nicht, was sie tun würden. Indem wir einfach behaupten, die Akteure hinter dem Schleier würden auf eine bestimmte, uns erkennbare Weise handeln, verlassen wir den Grund gerechtfertigter Zuschreibungen.

(b) Hinter dem Schleier des Nichtwissens können wir Akteuren bestenfalls

Wünsche, nicht aber Wollungen zuschreiben. Die Unterscheidung zwischen beiden Einstellungen ist für das Handeln entscheidend. Ein zweckdienliches Tun der Akteure hinter dem Schleier ist bestenfalls stipuliert und begrifflich nicht zu rechtfertigen.

(c) Wir haben keine gerechtfertigte Grundlage für eine Rückindizierung, nachdem wir die hypothetischen Akteure ohne ihre „kontingenten“ Eigenschaften denken. D. h. selbst wenn (a) und (b) überwunden würden, bliebe immer noch unklar, welche Bedeutung die Einigungen hinter dem Schleier für Akteure vor dem Schleier haben sollten. Damit Rawls' Gedankenexperiment als Rechtfertigung einer Gerechtigkeitstheorie dienen könnte, müsste jeder dieser Kritikpunkte überwunden werden. Wie es steht, wird keiner überwunden.

Auch das Überlegungsgleichgewicht weist keinen Ausweg aus dieser theoretisch verlorenen Situation. Natürlich ist die Kohärenz einer Theorie ein wichtiger Prüfstein. Doch als Methode erwies sich das Überlegungsgleichgewicht als handlungstheoretisch defizitär. Was wir glauben und wollen, widerfährt uns. Dahinter steht kein Akteur als Autor seiner Einstellungen. Dieser Umstand schränkt die Möglichkeit ein, das Überlegungsgleichgewicht durch ein abwägendes Bewerten wohlüberlegter Urteile anzustreben. Betrachten wir das Überlegungsgleichgewicht als Ergebnis einer Methode, zu deren Anwendung Rawls uns rät, stoßen wir ebenfalls auf schwerwiegende Probleme. Es müsste eine Steuerung der eigenen Einstellungen möglich sein, die im handlungstheoretisch unplausiblen doxastischen Voluntarismus mündet. Zudem haben wir gesehen, dass nur geglaubte Propositionen, sofern sie wahr sein sollen, als Elemente einer kohärentistischen Theorie infrage kommen. Moralische Überzeugungen lassen sich zwar als Geglaubtes formulieren, jedoch erschöpft sich ihre Einstellungsbezogenheit darin nicht. Normative Sätze weisen eine konative Komponente auf. Diese lässt sich nicht mittels logischer Verfahren kohärent machen, da ihr das spezifisch Konative verloren ginge.

Um bis hierher zu kommen, wurden handlungstheoretische Begriffe analysiert und in Bezug zu Grundannahmen der Rawlsschen Theorie gesetzt. Wir haben gesehen, dass bei Verträgen die pragmatische und nicht die epistemische Zustimmung entscheidend ist. Sie allein macht uns begrifflich, woher die Verbindlichkeit eines Vertrags stammt. Wir haben Wünschen und Wollen voneinander abgegrenzt, um darzustellen, dass die begrifflichen Grundlagen für

einen Vertragsschluss als Handlung in Rawls' Gedankenexperiment nicht gegeben sind. Die Analyse mündete in einer Explikation des Mittel-Begriffs: Jedes Tun in einer Handlungserklärung ist für den Akteur ein Mittel, um zu erreichen, was er will. Diese Relation zwischen Tun und Gewolltem, zwischen Mittel und Zweck des Akteurs, wird durch den Schleier des Nichtwissens unterminiert.

Zuletzt standen Rawls' Grundgüter auf dem Prüfstand. In ihnen sind die normativen Grundlagen der Gerechtigkeitstheorie angelegt. In der Hoffnung, so der Vielfalt moralischer Überzeugungen und der Tatsache des Wertep pluralismus gerecht zu werden, subsumiert Rawls in ihnen Annahmen, von denen er glaubt, dass sie unstrittig seien. Einen Teil der Überzeugungskraft gewinnt dieses Vorgehen dadurch, dass ein scheinbar objektiver Güterbegriff vorausgesetzt wird. Rawls argumentiert, dass jeder rationale Mensch sehen müsse, dass es sich bei den Grundgütern um etwas handle, das jeder haben wollen müsse. Als *primary good* gekennzeichnet, sind die Eigenschaften, die die betreffenden Güter *primary* machen, nicht fassbar. Drei Eigenschaften kamen als Differenzierungsmerkmal infrage, mussten aber bei näherer Betrachtung wieder verworfen werden. Weder rational gewollt zu sein, noch von allen gewollt zu sein, noch moralische Qualitäten sind für einen plausiblen Güterbegriff wesentlich notwendige Eigenschaften. Für das, was Rawls *primary* nennt, bleiben mithin nur moralische Eigenschaften; dafür, Dinge als Güter auszuzeichnen, die diese Eigenschaften haben, fehlt die begriffliche Grundlage.

### 5.3 Historische Gerechtigkeitsgrundsätze

Nachdem wir innerhalb der Rawlsschen Theorie auf handlungstheoretische Ungereimtheiten gestoßen sind, haben wir uns ihrer bekanntesten Kritik zugewendet. Robert Nozick formuliert auf der Grundlage von Lockes Eigentumstheorie seinen libertären Gegenentwurf. Die normativen Forderungen dieses Entwurfs sind denen Rawls' fast in jeder Hinsicht entgegengesetzt. Nozick versucht die distributive Gerechtigkeitsprinzipien Rawls' durch historische zu ersetzen. Doch obwohl die Ergebnisse grundverschieden sind, wodurch wir verführt sein könnten, anzunehmen, dass wenigstens einer der beiden mit seiner Argumentation recht hat, fanden wir auch hier begriffliche und handlungstheoretische Mängel.

Einige dieser Mängel sind auf Nozicks Fehler bzgl. der Historizität von Besitzübertragungen zurückzuführen. Er vermutet, dass die Gerechtigkeit einer Verteilung eine Eigenschaft sei, die von  $t_1$  nach  $t_2$  vererbt würde, wenn bestimmte Grundsätze eingehalten würden. Tatsächlich ist dieser Umstand bloß ein kontingenter Zug der Wirklichkeit, wesentlich sind nicht die Regelkonformität, sondern der Handlungscharakter und die Einstellungen der beteiligten Akteure. Was wir gerecht finden und was nicht, hängt von unseren Einstellungen zu den betreffenden Sachverhalten ab. Im Falle der Besitzübertragung bleiben diese Einstellungen oft unverändert. In der Folge ergibt sich, dass wir Zustände, die sich aus einzelnen Übertragungen ergeben, oft dann gerecht nennen, wenn ihr Ausgangszustand gerecht war. Nozicks Fehler liegt nun darin zu sagen, diese Zustände seien gerecht, *weil* die ihnen vorausgegangenen Zustände gerecht waren. Er arbeitet daraufhin seine Grundsätze gerechter Übertragung aus.

Ein zweites Missverständnis rührt von der Aneignungstheorie Lockes her, derer Nozick sich bedient. Locke erklärte die Aneignung von Eigentum durch die Vermischung noch nicht besessener Dinge mit der eigenen Arbeit. Diese Lehre bietet nicht nur die Grundlage für die marxistische Ausbeutungstheorie, sondern auch für Nozicks Vorstellung, dass Ansprüche auf Besitztümer letztendlich durch deren historische Übertragungsgeschichte zu rechtfertigen sind. Wir konnten zeigen, dass der Idee, dass die Aneignung durch Arbeit erfolgt eine *petitio principii* zugrunde liegt. In der handlungstheoretischen Analyse stellt sich heraus, dass ein Akteur bereits *bevor* er seine Arbeit mit einem Ding vermischt, die Erwartungshaltung haben muss, über das betreffende Ding verfügen zu können. Diese Erwartungshaltung lässt sich jedoch nicht erklären, falls es vor der ersten Vermischung mit Arbeit noch kein intentionales Verhältnis zwischen Akteur und Eigentum gab, das die Grundlage für Eigentum bildet. So bleibt eine motivationale Lücke, die erst durch die Rückführung der Entstehung des Eigentums auf die Einstellungen der Akteure geschlossen wird.

## 5.4 Ausblick

Weder bei Rawls noch bei Nozick haben wir eine stichhaltige Begründung für ihre normativen Grundsätze gefunden. Beide Autoren scheitern, wenn auch auf

unterschiedliche Weise, daran, ihrer Konzeption eine schlüssige Handlungstheorie zugrundezulegen. Nichtsdestoweniger gelingt es Nozick besser als Rawls, Handlungen als die entscheidenden Elemente einer überzeugenden Gerechtigkeitstheorie auszuweisen.

Bei Rawls ist der Akteurscharakter der Parteien im Urzustand nur ein Atomismus auf dem Weg zu einer möglichst objektiven Theorie der Gerechtigkeit. Er versäumt, die Einstellungen der Subjekte für das zu nehmen, was sie sind: die Quelle jeder moralischen Handlung, die Grundlage jeden ethischen Maßstabs und die Brille, durch die wir auf die Welt schauen. Die Rawlsschen Akteure im Urzustand sind durch das Fehlen zuschreibbarer Einstellungen eine handlungstheoretische *black box*. Wir können nur behaupten, welche Handlungen sie unter den beschriebenen Bedingungen vollziehen würden – sofern die Zuschreibung einer Handlung überhaupt sinnvoll ist. Das Modell der Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens dient am ehesten dazu, sich über bestimmte moralische Wünsche klar zu werden oder – wahrscheinlicher noch – sie auszubilden. Diese zum Ausgangspunkt einer normativen Theorie zu machen, ist wegen ihrer handlungstheoretisch untergeordneten Rolle nicht zielführend.

Eine theoretische Analyse kann nicht ohne weiteres zu normativen Schlüssen gelangen. Trotzdem gibt es Anhaltspunkte für eine praktische Theorie, die mit den erarbeiteten handlungstheoretischen Grundlagen in Einklang steht. Insbesondere in der Politischen Philosophie steht der Konflikt zwischen Gruppen, die unvereinbare Einstellungen in Wertfragen haben, im Mittelpunkt der Untersuchung. Die Rechtfertigung staatlicher Intervention kann angesichts der Tatsache des Pluralismus nicht gelingen, wenn sie normative Grundlagen beschwört. Die fehlende gemeinsame Grundlage ist es ja gerade, was die Konflikte auslöst. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist nur insofern vom richtigen Gedanken geleitet, als sie eine Einigung auf der Basis geteilter Ansichten erzielen will. Diese Ansicht macht auch den liberalen Kern der Rawlsschen Theorie aus. Leider verstellen die mal mehr, mal weniger subtilen Objektivismen den Weg zu einer wirklich universellen Konzeption. Von *wessen* Ansichten am Ende die Rede ist, geht verloren.

Nozick auf der anderen Seite erhebt dogmatisch unverbrüchliche individuelle Rechte zum Ausgangspunkt seiner Politischen Philosophie. Er ist damit in einer wichtigen Hinsicht objektivistischer als Rawls. Wo dieser versucht, dem

subjektiven Gepräge der Einstellungen ein kohärentes Gefüge, das für alle Menschen gleichermaßen gelten soll, zu geben, nimmt jener den Ball gar nicht erst auf. Stattdessen weist Nozick abweichende Positionen zurück und nimmt Zuflucht zum Lockeschen Naturrecht, freilich ohne dabei den göttlichen Schöpfer desselben zu würdigen.

Zwischen diesen beiden Polen, dem misslungenen Versuch, den Pluralismus zu zähmen und dem Versuch, ihn dogmatisch zu Gunsten einer libertären Theorie auszuschließen, liegt ein drittes Modell, das einige Tugenden beider Theorien in sich vereint. In *The Liberal Archipelago* (Kukathas 2003) werden Teile der Gesellschaft mit Inselgruppen verglichen. Wie in einem Archipel Inseln verstreut liegen, so sollen in der Gesellschaft Inseln unterschiedlicher Wertvorstellungen nebeneinander und doch in einigem Abstand zueinander liegen. Dort können Bürger ihrer Vorstellung gemäß leben. Auch wenn es zwischen den Werten der verschiedenen Gruppierungen fundamentale Unterschiede gibt, sind diese zu dulden. Damit stellt das Modell einen wesentlich liberaleren Entwurf dar als Rawls' *A Theory of Justice*. Doch auch dieser Entwurf ist nicht frei von einem normativen Einschlag: Es gibt eine Exit-Klausel, die besagt, dass es jederzeit möglich sein muss, zwischen den verschiedenen Gruppierungen zu wechseln. Diese minimalistische Forderung passt zur liberalen Intuition, dass niemand ohne starke Gründe gezwungen werden dürfe, weil jeder ein gleiches Recht auf die Verwirklichung seines Willens habe. Kukathas nimmt ernst, dass Menschen gerne in Kulturen leben könnten, deren Wertvorstellungen bei uns Schrecken auslösen. Wenn sie allerdings *gezwungen* werden, dort zu bleiben, ist eine liberale Intervention gerechtfertigt.

Hier schließt sich der Kreis zu Hobbes, dessen liberale Grundidee nun handlungstheoretisch präzisiert werden muss. Zwang läuft immer dem Willen des Gezwungenen zuwider, das folgt begrifflich. Was Zwang ist und was nicht, ist notwendig subjektiv. Es folgt ebenso begrifflich, dass niemand will, dass seine Handlungen systematisch verhindert werden. Trotzdem gibt es gerechtfertigten Zwang. Dieser Zwang ist von der Art, wie ein Hobbesscher Souverän ihn ausübt. Anstatt Kooperation zu verhindern, ermöglicht er sie. Wenn ein Polizist einen Verbrecher dazu zwingt, von seinem Tun abzulassen, schützt er die Freiheit anderer. Täte er es nicht, käme zwischen den Akteuren in der Gesellschaft keine Kooperation zustande, da niemand Anlass zur Hoffnung hätte,

auch über die Früchte seiner Arbeit zu verfügen. Einen solchen Zwang können wir *freiheitsermöglichend* nennen. Auch Kukathas liberale Utopie vom Archipel erlaubt freiheitsermöglichenden Zwang. Er behandelt Freiheit als normativen Trumpf. Jeder kann nach seiner Vorstellung des Guten leben, selbst wenn diese nicht liberal ist, solange die Möglichkeit für andere besteht, den nicht-liberalen Gemeinschaften zu entkommen. Dieser praktische Grundsatz erfasst die prinzipielle Wertfreiheit einer recht verstandenen Theorie der Freiheit. Mises stellt fest:

Der Liberalismus [...] ist keine Partei der Interessen, weil er keinem einzelnen und keiner Gruppe irgendeinen Sondervorteil verspricht, verschaffen will oder verschafft. Er ist ganz etwas anderes. Er ist [...] Lehre von dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Dinge und zugleich Anwendung dieser Lehre auf das Verhalten der Menschen in gesellschaftlichen Dingen. Er verspricht nichts, was über das hinausgeht, was in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft geleistet werden kann. Er will den Menschen nur eines geben: friedliche, ungestörte Entwicklung des materiellen Wohlstandes für alle, um so von ihnen die äußeren Ursachen von Schmerz und Leid fernzuhalten, soweit das überhaupt in der Macht gesellschaftlicher Einrichtungen steht. Leid zu mindern, Freude zu mehren, das ist sein Ziel. (Mises 1927, S. 168)

Es gibt also keinen Grund, verlegen hinter der Forderung nach Freiheit zurückzutreten und sie als normativen Rest in einer sonst wertfreien Theorie zu verstehen. Liberalismus ist mehr als eine politische Agenda. Die Grundlagen des Liberalismus sind handlungstheoretisch und begrifflich fundiert. Die Analyse dieser Zusammenhänge wirft kein *du sollst* ab sondern ein *so ist es*. Niemand will gezwungen werden, – auch nicht im Namen der Gerechtigkeit.

# Anhang

## Abstract

Despite its inevitability, the link between contractualist theory and theory of action has been mostly neglected in political theory. Conceptual insight into action will allow us to put influential contractualist theories/approaches to scrutiny. Subsequently, we shall question a variety of conclusions of contract theory regarding their plausibility, motivated by thoughts on action. The results thus attained shall help us better understand Rawls' veil of ignorance. Given these results, it will become evident that Rawls' attempt to derive/deduce any normative conclusions must fail, due to conceptual shortcomings and deficiencies regarding its (underlying) theory of action.

action theory, contractualism, contractarianism, political philosophy, analytic philosophy

# Zusammenfassung

Kontraktualistische Theorien bilden das Rückgrat der modernen Politischen Philosophie seit Rawls. Wo Verträge geschlossen werden, haben Akteure gehandelt. Die Verbindung zwischen Vertragstheorie und Handlungstheorie ist daher notwendig, aber bisher nicht hergestellt worden. In der vorliegenden Arbeit werden Grundbegriffe der Handlungstheorie auf prominente Vertragstheorien angewendet. Anschließend untersuchen wir exemplarische Vertragsschlüsse auf deren handlungstheoretische Plausibilität. Die gewonnenen Ergebnisse werden auf die Wahl hinter dem Schleier des Nichtwissens übertragen. Es zeigt sich, dass der Versuch, aus diesem Gedankenexperiment normative Folgerungen abzuleiten, an begrifflichen und handlungstheoretischen Hürden scheitert.

Handlungstheorie, Kontraktualismus, Politische Philosophie, Analytische Philosophie



# Literatur

- [Arv14] Marcus Arvan. „First Steps Toward a Nonideal Theory of Justice“. In: *Ethics and Global Politics* 7.3 (2014), S. 95–117.
- [Axe09] Robert Axelrod. *The Evolution of Cooperation - Revised Edition*. London: Hachette UK, 2009.
- [Bre74] Franz Clemens Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Berlin: Duncker & Humblot, 1874.
- [Chi67] Roderick M. Chisholm. „Identity through Possible Worlds: Some Questions“. In: *Noûs* 1.1 (1967), S. 1–8.
- [Cór17a] Michael Córdoba Oliva. „Uneasiness and Scarcity: An Analytic Approach Towards Ludwig von Mises’s Praxeology“. In: *Axiomathes* (Juli 2017).
- [Cór17b] Michael Oliva Córdoba. „Die Subjektivität des Zwangs“. Unveröffentlichtes Manuskript. Stand 2017.
- [Dar02] Stephen Darwall. *Contractarianism / Contractualism* -. New York: Wiley, 2002.
- [Dav01] Donald Davidson. „Freedom to Act“. In: *Essays on Actions and Events – Philosophical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2001, S. 63–81.
- [Def02] U.S. Department of Defense. *DoD News Briefing - Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*. Zugriff am 23.03.2017. 2002. URL: <http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636>.
- [Dew39] John Dewey. *Theory of Valuation*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

- [Fic93] Johann Gottlieb Fichte. „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Rasonnement und eine Parabel“. In: *Berlinische Monatsschrift* (1793).
- [Fre03] Samuel Freeman. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [Fre07] Samuel Freeman. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- [Fre11] Gottlob Frege. *Funktion, Begriff, Bedeutung - Fünf logische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- [Fre87] Gottlob Frege. *Die Grundlagen der Arithmetik - eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hrsg. von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam, 1987.
- [Gau12] Jerry Gaus. „Social Contract and Social Choice“. In: *Rutgers' Law Journal* 43 (2012), S. 243–276.
- [Har75] John C. Harsanyi. „Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory“. In: *The American Political Science Review* 69.2 (1975), S. 594–606.
- [Heg09] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke, Band 14*. 1. Aufl. Hamburg: Meiner, 2009.
- [Hob28] Thomas Hobbes. *Elements of Law, Natural and Political*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- [Hob96] Thomas Hobbes. *Leviathan - Revised Student Edition*. Hrsg. von Richard Tuck. Student edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [Hob98] Thomas Hobbes. *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [Hum07] David Hume. *A Treatise of Human Nature: Volume 1: Texts*. Hrsg. von Mary J. Norton David Fate Norton. 1. Aufl. Clarendon Press, 2007.
- [Hum94] David Hume. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- [Kan16] Hye Ryoung Kang. „Can Rawls’ Nonideal Theory Save His Ideal Theory?“ In: *Social Theory and Practice* 42.1 (2016), S. 32–56.
- [Kan23] Immanuel Kant. *Von der Unrechtmäßigkeit des Buchnachdrucks*. Akademie Textausgabe, Kant’s Werke: Band VIII - Abhandlungen nach 1781. Berlin & Leipzig: de Gruyter, 1923.
- [Kanff] Immanuel Kant. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1910ff.
- [KP90] Chandran Kukathas und Philip Pettit. *Rawls - A Theory of Justice and Its Critics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- [Kri80] Saul A. Kripke. *Naming and Necessity*. New edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- [Kuk03] Chandran Kukathas. *The Liberal Archipelago - A Theory of Diversity and Freedom*. New York, London: Oxford University Press, 2003.
- [Lew71] David Lewis. „Counterparts of Persons and Their Bodies“. In: *Journal of Philosophy* 68.7 (1971), S. 203–211.
- [Loc54] John Locke. *Essays on the Law of Nature - With Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke’s Shorthand in His Journal for 1676*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- [Loc75] John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding (Clarendon Edition of the Works of John Locke)*. Hrsg. von Peter H. Nidditch. Oxford University Press, 1975.
- [Loc88] John Locke. *Two Treatises of Government*. Hrsg. von Peter Laslett. 19. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [Mac52] Charles Mackey. *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. London, 1852.
- [Mac81] Alasdair MacIntyre. *After Virtue - A Study in Moral Theory*. London: Gerald Duckworth, 1981.
- [Mel92] Alfred R. Mele. *Springs of Action - Understanding Intentional Behavior*. New York: Oxford University Press, 1992.

- [Mis07] Ludwig von Mises. *Gemeinwirtschaft - Untersuchungen über den Sozialismus*. 2. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2007.
- [Mis10] Ludwig von Mises. *Nationalökonomie - Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. Flörsheim: buchausgabe.de, 2010.
- [Mis27] Ludwig von Mises. *Liberalismus*. Jena: Gustav Fischer, 1927.
- [Moe16] Michael Moehler. „Impartiality, Priority, and Justice: The Veil of Ignorance Reconsidered“. In: *Journal of Social Philosophy* 47.3 (2016), S. 350–367.
- [Mos05] David S. Moshman. *Adolescent Psychological Development - Rationality, Morality, and Identity*. 2nd ed. London: Psychology Press, 2005.
- [MR08] Juan D. Moreno-Tertero und John E. Roemer. „The Veil of Ignorance Violates Priority“. In: *Economics and Philosophy* 24.2 (2008), S. 233–257.
- [Neu+07] John von Neumann u. a. *Theory of Games and Economic Behavior (Commemorative Edition)*. 60th Anniversary Commemorative. Kassel: Princeton University Press, 2007.
- [Noz13] Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. United States: Basic Books, 2013.
- [Pfäh00] Alexander Pfänder. *Phänomenologie des Wollens - eine psychologische Analyse*. Leipzig: J.A. Barth, 1900.
- [Pus83] Rolf W. Puster. *Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge - die „Was ist X?“-Frage in Laches, Charmides, Der grössere Hippias und Euthyphron*. Freiburg im Breisgau: K. Alber, 1983.
- [PW18] Rolf W. Puster und Jörg A. Winter. „Nozicks unausgespielter Trumpf. Eine handlungstheoretische Revision des Wild-Chamberlain-Arguments.“ In: *Der Minimalstaat - Zum Staatsverständnis von Robert Nozick*. Hrsg. von Bodo Knoll. Staatsverständnisse. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2018. Kap. II, S. 123–149.
- [Raw09] John Rawls. *A Theory of Justice - Original Edition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

- [Raw80] John Rawls. „Kantian Constructivism in Moral Theory“. In: *The Journal of Philosophy* 77.9 (1980), S. 515–572.
- [Raw93] John Rawls. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- [San98] Michael J. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [Sch78] Arthur Schopenhauer. *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Ausgabe von 1978. Hamburg: Meiner, 1978.
- [Sea83] John Searle. *Intentionality - An Essay in the Philosophy of Mind*. Underlining. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [Shi00] Robert J. Shiller. *Irrational Exuberance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- [Smi81] Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. I*. R. H. Campbell and A. S. Skinner, vol II of the Galsgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Indianapolis, Indiana: Liberty Classics, 1981.
- [Spi12] Baruch de Spinoza. *Theologisch-politischer Traktat - Tractatus theologico-politicus. Vollständige Neuübersetzung 2012*. Hamburg: Meiner, 2012.
- [Spo73] Lysander Spooner. *No Treason - The Constitution of No Authority; A Letter to Thomas F. Bayard*. Colorado Springs, Colo.: R. Myles, 1973.
- [Tay87] Michael Taylor. *The Possibility of Cooperation*. Revised ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- [Tho06] Earl A. Thompson. „The tulipmania: Fact or artifact?“ In: *Public Choice* 130 (2006), S. 99–114.
- [Tug93] Ernst Tugendhat. *Vorlesungen über Ethik*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- [Uni10] United Nations. *RESOLUTION 64/292*. Zugriff am 01.02.2016. 2010. URL: <http://www.un.org/depts/german/gv-64/band3/ar64292.pdf>.

- [WER72] Mischel Walter, E. B. Ebbesen und A. Raskoff Zeiss. „Cognitive and attentional mechanisms in delay of gratification“. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 21(2) (1972), S. 204–218.
- [Wil81] Bernard Williams. „Rawls and Pascal’s Wager“. In: *Moral Luck - Philosophical Papers 1973-1980*. Hrsg. von Bernard Williams. Reissue. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.