

Die Kontraktualistische Theorie der Moral:¹ Was Sie schon immer darüber wissen wollten

Übersetzung: Peter Kopf (Altdorf)

Einleitung

Hier sind die häufig gestellten Fragen, oder häufig geäußerte Vorwürfe; aber wir werden sie in die Form von Fragen gießen. Die Fragen sind folgende:

Ist es nicht der Fall, dass –

1. „der Kontraktualismus sich auf einen Vertrag bezieht, der das Papier nicht wert ist, auf dem er abgefasst wurde?“;
2. „der Kontraktualismus mit seinem Appell an die Klugheit es nicht verdient, eine ethische Theorie genannt zu werden?“;
3. „der Kontraktualismus unvollständig ist, da er nur einige wenige Regeln rechtfertigen kann, Regeln gegen Mord, Diebstahl oder Betrug?“;
4. „der Kontraktualismus zeigen kann, dass es vernünftig ist, solche Regeln zu haben, aber nicht, warum ich selbst solchen Regeln gehorchen sollte?“;
5. der Kontraktualismus all jene, die nicht im Stande sind, eine Übereinkunft zu treffen, ohne Schutz lässt?“;
6. „der Kontraktualismus einige wirklich abscheuliche Konsequenzen hat, weil er die Unterdrückung von Minderheiten zu rechtfertigen scheint?“

Um darauf zu antworten, müssen wir die Idee erneut erklären. Die kontraktualistische Theorie der Moral ist eine sehr charakteristische, sie ist sehr leicht falsch zu verstehen oder, noch schlimmer, zu pervertieren; sie wurde von vielen Schriftstellern mit großem Unbehagen betrachtet, und von noch zahlreicheren mit Verachtung. Es gibt für beides Gründe. Doch gibt es verschiedene Arten von Kritiken, nicht alle mit dem selben Inhalt, und bei einigen Kritiken überschneiden sich die Absichten miteinander. Wie wir sehen werden, ist dies ganz besonders der Fall bei der oben aufgelisteten Gruppe von wohlbekanntem Fragen.

Als einer, der seine berufliche Karriere in diesem Fach mit den Utilitaristen begann, brauchte ich einige Zeit, den springenden Punkt des Kontraktualismus zu sehen. Aber einmal erkannt, ist es tatsächlich sehr schwer, von dieser Perspektive weg zu kommen, und es kann sogar behauptet werden, dass ein Theoretiker echt keine andere Wahl hat, als mit ihr zu leben. Die Last, welche die vorliegenden Ausführungen, die nicht vorgeben, originell zu sein – ganz im Gegenteil – schultern, ist, in allgemeinen Begriffen zu erklären, was die Theorie zu leisten versucht, warum sie „Kontraktualismus“ und nicht anders genannt wurde, und welche weiteren Konsequenzen sie scheinbar hat. In deren Verlauf werden wir sehen, was es über die oben aufgelisteten vertrauten Kritiken zu

sagen gibt. Deshalb ist dies in der Sprache unseres Techno-Zeitalters mein Versuch eines Fragenkatalogs von Was-sie-schon-immer-über-den-Kontraktualismus-wissen-wollten.²

1. Was Kontraktualismus ist und was er nicht ist: der Hintergrund

Die kontraktualistische Idee, wie wir sie nennen wollen, ist seit langer Zeit im Umlauf; mehr als nur angedeutet in den Schriften von Plato, in embryonaler Form erneut bei Epikur, und dann voll entwickelt im Werk von Hobbes. Das Beispiel Hobbes bringt jedoch die Notwendigkeit einer sofortigen Charakterisierung zur Sprache, denn sein Meisterwerk „Leviathan“ hat für Hobbes den erklärten Hauptzweck, den Staat zu rechtfertigen. Um dies zu erreichen, appelliert er an eine Moraltheorie, welche er an einem politischen Problem anwendet. Seitdem besteht eine gewöhnlich sehr weit gehende Konfusion zwischen Hobbes Moraltheorie und seiner politischen Theorie. Uns geht es hier ganz direkt um die Moraltheorie. Die Frage, die es hinsichtlich der politischen Theorie von Hobbes zu stellen gilt, ist, ob sie eine zutreffende Anwendung seiner Moraltheorie ist. Ich denke, sie ist es nicht, und zwar aus folgendem Grund: Falls es das wahrgenommene Problem mit dem Kontraktualismus ist, dass seine politischen Konsequenzen schrecklich sind, dann müssen wir zumindest die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der Fehler vielleicht nicht in der kontraktualistischen Moraltheorie selbst liegt, sondern im Versuch, politischen Honig aus kontraktualistischen Blüten zu saugen. Wir werden sehen. Aber wir können die Frage solange nicht verständlich diskutieren, bis diese Unterscheidung klar ist.

Hobbes wesentliche Moraltheorie liegt verkapselt in einer Gruppe von, wie er sagt, „Gesetzen der Natur“ (Laws of Nature), eine Terminologie, welche sehr vernünftig nahe legt, dass dies eine Art von „naturrechtlicher“ Theorie von Ethik ist. Aber wenn wir dies so nennen wollen, muss uns ein wichtiger Unterschied zwischen zwei Vorstellungen von Naturrecht sehr bewusst sein. Eine schließt die obskure Vorstellung ein, dass Bäume uns sagen können, was zu tun sei: wir schauen auf natürliche Gegenstände, und sie weisen uns an, dies oder jenes zu tun; indem sie z.B. einen „natürlichen Zweck“ haben, welchem wir entsprechen müssen. Sobald wir dies so einrichten, taucht natürlich die Frage auf, warum ich auf Bäume hören sollte, selbst wenn sie etwas zu sagen haben, und warum ich einem natürlichen Zweck entsprechen sollte, wenn ich tatsächlich keinerlei Anlass habe, so zu handeln.

Die andere Vorstellung von Naturrecht (Natural Law) ist viel allgemeiner. Sie sagt einfach, dass die „Gesetze“, das sind die Regeln der Moral, etwas sind, das man erhält, in dem man „natürliche“ Wahrheiten findet, d.h. deskriptive, empirisch bestätigte oder zumindest bestätigbare Prämissen darüber, wie Gegenstände sind, einschließlich darüber, wie Menschen sind, um dann daraus auf die beste Ansicht von Moral zu schließen. So beschrieben ist es sehr schwierig, nicht ein Naturrechtstheoretiker zu sein. Aber wir sollten die Vorstellung etwas einengen, in dem wir aus dem beabsichtigten Umfang von Theorien besonders die Ansicht ausschließen, dass Moral nichts anderes sei als eine soziale Gepflogenheit, d.h. dass die zutreffende oder wahre Zusammenstellung (set)

von moralischen Prinzipien das ist, was immer auch eine Gesellschaft verfügt hat, es solle so sein – dass die Marschordnungen der Gesellschaft die einzigen Marschordnungen sind, die es gibt. Eine Naturrechtstheorie beinhaltet jedoch, dass die Theorie der sozialen Gepflogenheiten nur dann wahr ist, wenn es jene besondere in Frage kommende Gesellschaft zufällig richtig hingekriegt hat – was sehr gut auch nicht der Fall sein kann.

2. Was Kontraktualismus ist und was er nicht ist: Moral und Moralität

Kontraktualismus ist eine Theorie der Moral, aber was ist Moralität? Damit meine ich, welche von verschiedenen möglichen Direktiven, die wir suchen könnten, um irgendeine Richtlinie für unser Verhalten zu haben, sind diejenigen, die „Moral“ genannt werden? Wie ich diese Frage verstehe, steckt dahinter nicht die Absicht einer tiefschürfend schwierigen philosophischen Frage, sondern nur ein Bemühen, sich im Klaren zu werden darüber, wovon wir sprechen. Das Wort „Moral“ wird zweifelsohne auf mehr als nur eine Art verwendet, und wenn dem so ist, ist es nötig, unter den vertrauten Bedeutungen diejenige zu wählen, welche hier passt. Aber tatsächlich sind die Bedeutungen nicht so verschieden, dass die Wahl unter ihnen willkürlich wäre. Es gibt hier hauptsächlich zwei Vorstellungen. Eine ist, dass Moral damit zu tun hat, unsere Leidenschaften zu beherrschen; dies wird vielleicht besser „Ethik“ genannt, aber das ist nicht wichtig. Es war die Bedeutung, die der „Moral“ von Aristoteles zugesprochen wurde (oder eher von seinen Übersetzern, durch die ich mich notwendigerweise leiten lassen). Die andere ist, dass

Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

Moral, grob gesprochen, Regeln für die Gruppe bedeutet. Doch sind die beiden nicht unverbunden, denn eine „Regel“ ist etwas mit der Absicht, sich über unsere Leidenschaften hinweg zu setzen. Mit der richtigen Ausstattung von Regeln versehen erfordert Moralität im zweiten Sinne die Moralität im ersten.

Die Vorstellung von „Regeln für die Gruppe“, wie ich sie nenne, hat wiederum eine äußerst wichtige Zweideutigkeit. Sind dies (1) die tatsächlichen Regeln für eine tatsächliche Gruppe? Oder sind es (2) die als „wahr“ oder „echt“ oder rational ausgewiesenen derartigen Regeln? Kontraktualismus ist primär eine Theorie über die zuletzt genannten. Er kann auch auf die vorherige Frage angewendet werden, wie in Gilbert Harmans wohlbekannter Arbeit über Moralischen Relativismus. Aber ein Theoretiker könnte, im Geist der Anthropologie, einfach zu erklären versuchen, wie die gegebenen moralischen Regeln einer Gruppe das wurden, was sie sind, und argumentieren, dass irgend eine Art von Übereinkunft etwas damit zu tun hatte; oder er könnte, im Geist eines Philosophen des rationalen Rekonstruktivismus, normativ argumentieren, dass damit gemeint ist, wie die Regeln einer Gruppe im Licht der Vernunft aussehen sollten. Das Unternehmen des philosophischen Kontraktualismus ist das zuletzt genannte, nicht das vorherige.

Für welche Gruppen gibt es Moral? Dies zu beantworten ruft wieder nach einer Unterscheidung, denn es gibt unendlich viele mögliche Gruppen. Aber wir können für unseren Zweck zwei relevante Arten unterscheiden. Natürliche oder „existenzielle“ Gruppen, und künstliche Grup-

pen – Organisationen oder Vereinigungen. Moral geht es grundsätzlich um die zuerst genannten, aber künstliche Gruppen können jederzeit auch Verhaltenskodizes für ihre Mitglieder haben, und sie sind dieselbe allgemeine Art von Gegenständen für jenen Zweck, wie sie Moral für Gruppen, die nicht künstlich sind, darstellt. Insbesondere sind menschliche Gesellschaften „Gruppen“, in welche Leute möglicherweise, und gewöhnlich tun sie es auch, hinein geboren werden: Man entscheidet sich nicht, in Litauen geboren zu werden, man ist ganz einfach dort geboren. Nachdem man etwas erwachsen ist, kann man entscheiden, weg zu ziehen oder nicht, aber das macht aus Litauen keine Vereinigung. Der springende Punkt ist, dass die Vorstellung von Moral und ihrer Gebote und Direktiven Anwendung auf jeden finden, egal wo zu leben man sich entscheidet und ob man es will oder nicht.

Weitere Unterscheidungen müssen gemacht werden. Einige Regeln für bestimmte natürliche Gruppen werden von ihren Regierungen getroffen: dies sind „Gesetze“ im „rechtlichen“ Sinn des Wortes, in dem Sinne, dass kleine, beratende Körperschaften über die in Frage kommenden Regeln entscheiden und sie, einmal beschlossen, für das jeweilige politische Gebiet zu Gesetzen werden. Aber offensichtlich ist es möglich, dass Gesetzgeber sich irren können, dass sie sogar unmoralisch sein können. Gesetze im rechtlichen Sinn können kein Modell für moralische „Gesetze“ sein. Moralische Regeln werden nicht und können in diesem Sinne nicht von einem Gesetzgeber verabschiedet werden.

Wer erwirkt dann eine in welchem Sinne auch immer Wirklichkeit werdende Moralität? Die kurze Antwort ist, dass dies, rein gedanklich, jeder tut. Was jeder tatsächlich tut, ist natürlich alles und nichts zugleich. Aber der relevante Teil dieser Aktivität für die vorliegende Analyse liegt dort, wo man (a) hinsichtlich des Verhaltens anderer Leute Kritik vorbringt (Ablehnung oder Zustimmung) und (b) Maßnahmen ergreift, um das Verhalten anderer zu ändern oder zu beeinflussen, was über die rein verbale Aktivität von (a) hinaus geht. Nun werde ich beide Arten von Verhalten, sehr allgemein, „verstärkendes“ (reinforcing) Verhalten nennen, wobei die Vorstellung darin besteht, andere Leute dazu zu bringen, auf bestimmte Weise zu handeln und nicht anders.

Manches an diesem verstärkenden Verhalten ist einfach Selbstinteresse, oder um erklärtermaßen naheliegenden Interessen zu dienen, und dies ist als solches noch keine moralische Aktivität. Diese liegt vor, wenn der in Frage kommende Handelnde (agent) von allen anderen will, sich auf bestimmte allgemeine Art zu verhalten, und deshalb will, dass diese oder jene bestimmte Person auf jene Weise handelt. Moral ist eine Zusammenstellung von an jedermann gerichteten Direktiven, und der Handelnde, der sie an andere richtet, beabsichtigt und erwartet von allen, diesen Direktiven nachzukommen.

Dies befähigt uns nun, unsere Frage zu stellen – die Frage, was Wahrheit in moralischen Belangen ist, d.h. die Frage, was die richtige oder wahre Zusammenstellung von Direktiven sein könnte. Auf diese allgemeinen Gruppe von Fragen sind verschiedene Antworten möglich und wur-

den auch vorgebracht, beginnend mit der Ansicht, dass es so etwas wie „die richtige Zusammenstellung“ nicht gäbe. Das kann jedoch auf verschiedene Weisen verstanden werden, und mit dem vorherigen Satz war der moralische Nihilismus gemeint – die Ansicht, dass buchstäblich nichts moralisch falsch sein kann. Andere wählen die relativistische Vorgehensweise und schlagen vor, dass es nur Regeln für diese oder jene unterschiedliche Gruppe, aber nicht für alle gibt. Und schließlich behauptet eine sehr langlebige philosophische Tradition, dass es tatsächlich eine grundlegende Zusammenstellung von Regeln gibt, gültig für buchstäblich alle Personen, überall, zu jeder Zeit. Kontraktualisten waren meistens mit der letzten Gruppe verbündet und geben vor, Regeln für buchstäblich alle zu finden.

Ich habe nur wenig darüber gesagt, was eine „Regel“ für unsere Zwecke bedeutet, und beabsichtige, nur sehr wenig mehr darüber zu sagen. Was hinsichtlich Regeln betont werden sollte ist, dass sie vorgeben, das Individuum zu zügeln, sollte jenes Individuum es zufällig vorziehen, anders zu handeln. Moralität gibt vor, in diesem Sinne gebieterisch zu sein. Es gibt, wie gleich zu sehen sein wird, einen Grund dafür.

3. Die Vorstellung einer „wahren“ Moralität

Was macht nun eine Zusammenstellung von Regeln für die Gruppe „wahr“? Um uns dem Problem zu nähern, sollten wir zuerst fragen, was mit Prädikaten wie „wahr“ in diesem Zusammenhang gemeint ist. Natürlich haben viele Moraltheoretiker über die Jahrhunderte hinweg Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

angenommen, dass die Wahrheit hinsichtlich Moral genau das gleiche sei wie hinsichtlich, sagen wir, Chemie, und dass das, was eine moralische Feststellung wahr macht, eine Gruppe von externen Tatsachen ist, welche zufällig moralische Tatsachen sind, und wahre moralische Aussagen diejenigen sind, die feststellen, was es mit jenen Tatsachen auf sich hat. sind. Trotzdem ist diese Vorstellung entweder überhaupt nicht erhellend – die Vorstellung von „Tatsache“ kann in diesem Zusammenhang schließlich nicht klarer sein als jene von Wahrheit, deshalb bringt uns das Definieren von Wahrheit in Form von Tatsachen nicht weiter – oder ansonsten ziemlich verwirrend, und offensichtlich irrelevant. Wer schert sich denn schließlich darum, ob es „moralische Fakten“ außerhalb von uns gibt, mit denen Sätze, die wir äußern, korrespondieren können? Solange uns solche Tatsachen angehen, solange wir einen Grund haben, uns darum zu kümmern, solange wir sie verdammen, sind Behauptungen, dass es eine solche Art von Tatsachen gibt, irrelevant. Aber wenn sie relevant sind, dann deshalb, weil wir uns um sie kümmern, weil sie uns etwas angehen. Dies verrät sie schließlich: Moral, wie jede Bewertung, hat praktisch zu sein, und sie kann es nur dann sein, wenn sie die Seele des Bewertenden berührt. In diesem Sinne (und nur in diesem Sinne), muss die Sprache der Moral eher „internalistisch“ als externalistisch sein.

Aber sobald wir das sagen, sind wir mit offensichtlichen Problemen konfrontiert. Menschen können, leider, Moralität ignorieren, und wie könnten sie dies tun, falls, wenn sie behaupten, dass x moralisch richtig ist, sie damit meinen, sie seien begei-

stert davon, x zu tun? Interessanterweise macht der kontraktualistische Standpunkt zur Moral aus all dem einen Sinn, und das ist einer der theoretischen Hauptgründe, ihn zu empfehlen – ein Punkt, den ich in Kürze erklären werde.

Mittlerweise brauchen wir nur daran erinnert zu werden, dass Moral ein Regelwerk, ein „Anweisen“ darstellt, das einer „Gemeinschaft“ auferlegt ist, wie Thomas von Aquin sagt; und so ist nun zu fragen, was „Wahrheit“ in diesem Zusammenhang bedeutet. Die Antwort ist folgende: Eine in dieser Weise wahre Direktive ist eine, die zu unterstützen rational, d.h. praktisch rational (oder vernünftig – hier macht es keinen Unterschied) ist. Aber „unterstützen“ hat zwei Seiten – nicht nur eine. Wir können Moral natürlich dadurch unterstützen, (a) in dem wir das tun, was sie uns anweist, zu tun; aber auch, (b) indem wir versuchen, andere dazu zu bringen, das zu tun, was sie uns (und sie) anweist, zu tun, in dem wir ihre Ansprüche öffentlich anerkennen. Es gibt natürlich keine Moralischen Gerichtshof mit nüchternen Richtern im Amt, um Fälle zu entscheiden. Aber es gibt eine öffentliche Arena von Diskurs und Handlung, auf der wir mutig (oder zaghaft) unsere Zeitgenossen kritisieren und sie uns; und wenn sie es tun, dann sollten wir etwas auf Lager haben, uns zu verteidigen, falls ihre Kritik so beschaffen ist, dass sie uns hart ran nimmt und sie uns wirklich trifft. Und das, was wir zu sagen haben sollten, muss dieses „Etwas sein, von dem wir annehmen, dass es die allgemeinen Regeln sind, anwendbar für all das, was tatsächlich zu meinem Gunsten in diesem Fall spricht, wie man im Licht der folgenden subtilen Überlegungen sehen kann...“ – und dann

macht es den Punkt. Diejenigen, die denken, dass eine derartige Tätigkeit sinnlos ist, sollten sich selbst jene Frage dann erneut stellen, wenn sie am Pranger der Intoleranz stehen und die Argumente ihrer wütenden Zeitgenossen wie Steine auf sie nieder prasseln. Die zweite Weise, Moral zu unterstützen, zu ihr zu gelangen, ist genauso wichtig wie die erste, wenn auch auf andere Art. Offensichtlich ist Einwilligung die Grundlage: Aber Moral fordert oft von uns, das zu tun, was wir nicht wollen, und deshalb ist die Sicherstellung der Einwilligung für die Moral als einer sozialen Institution von entscheidender Bedeutung. Und schließlich ist Moral eine soziale Institution, ob wir es wollen oder nicht.

Deshalb ist nun unsere Frage: welche Zusammenstellung von möglichen Regeln für unseren Zweck ist nun begrüßenswert rational, in einer oder in den beiden oben unterschiedenen Weisen? Um nun den zweiten Weg zu befürworten, begibt man sich in eine Verteidigungsposition, eine Position, in der man öffentlich die in Frage kommenden Regeln vorschlägt, sie öffentlich unterstützt. Diejenigen, die dies tun und sie dann nicht befolgen, begeben sich in eine interessante Position. Nichtbefolgung ihrerseits untergräbt ihre Bemühungen des zweiten Typs. Und hierin liegt ein beträchtlicher Teil dessen, was für die Sache des Kontraktualismus spricht – und gegen jede andere vorstellbare Sichtweise dieses Themas.

Der andere Aspekt dieser Situation, der Einsicht in die Idee des Kontraktualismus bietet, ist, dass Regeln, welche Direktiven für Menschen darstellen, von keinem Nutzen sein werden, wenn sie schlicht

missachtet werden können. Und doch fordert Moral von Menschen, aus eigenem Antrieb zu handeln. Sie erwartet von Menschen, „aus innen heraus“ die Regeln zu befolgen und nicht, weil jemand mit Peitschen über ihnen steht. Um das zu leisten, müssen wir nach den Quellen innerhalb einer jeden Person suchen, die möglicherweise in dieser Hinsicht wirksam sein können. Ein Zusammenstellung von moralischen Regeln, die jene, an die sie gerichtet ist, einfach kein Interesse zu befolgen haben, ist zum Scheitern verurteilt, ist eine Unsinnsmoral.

4. Die Logik des Kontraktualismus

Richtig und Falsch wachsen nicht auf Bäumen oder fallen vom Himmel auf uns herab. Intelligente Menschen müssen die Probleme angehen, dass Moralität imstande sein könnte, uns nützlich zu sein, und müssen dann entsprechend handeln. Es gibt keinen anderen Weg. Worin bestehen dann diese Probleme? Was ist denn überhaupt der mögliche Nutzen von Moral?

In gewissem Sinne sollten wir nicht eine einzige Antwort auf diese Frage erwarten. Andererseits, was immer auch moralische Wesen angeht, muss es eine Art von Gemeinsamkeit geben. Wir können nicht erwarten, dass eine moralische Regel von rationalen Menschen allgemein anerkannt wird, solange sie sich nicht irgendwie an alle wendet. Aber „sie“ wird nicht imstande sein, sich an alle zu wenden, falls einige Menschen so beschaffen sind, dass sie keinerlei Interesse an der Übernahme solcher Regel haben.

Eine Art von Gemeinsamkeit, ja: aber welche? Es gibt eine Antwort auf diese Frage mit einer damit verbundenen richtigen Art Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

von Allgemeinheit. In vielen Abhandlungen war diese Antwort „Selbstinteresse.“ Aber diese Antwort ist extrem irreführend und, im strengsten Sinne betrachtet, wahrscheinlich falsch. Für die Zwecke, die wir hier verfolgen, nämlich die Grundlagen der Moral, ist der Sinn, in welchem sie falsch ist, klar und zu wichtig, um vernachlässigt zu werden. Um zu sehen warum, ist jedoch erforderlich, dass wir uns sehr klar darüber sind, was Kontraktualismus ist und was er nicht ist.

Folgt man dem Kontraktualismus, ist das Prinzip der Moral eine Art von Übereinkunft, oder „in einem Sinne“ eine Übereinkunft. Das Wort „Übereinkunft“ legt zwei zur Sache gehörende Sachverhalte nahe. Einerseits stimmen Parteien einer Übereinkunft zu. Wenn aber du und ich darin übereinstimmen, dass die Erde rund ist – dann haben wir in keinerlei Hinsicht eine Übereinkunft mit dieser Wirkung erzielt: du weißt, sie ist rund, ich weiß, sie ist rund; so stimmen unsere Ansichten überein; so stimmen wir einander zu. Übereinkunft im zweiten Sinn ist völlig verschieden. Hierzu fassen wir einen vorausgegangenen Austausch von Angeboten ins Auge: du sagst, „Der Preis ist zwei •“; worauf ich vielleicht antworte, in dem ich sage „Zu viel – kein Geschäft“, oder vielleicht, in dem ich sage „gekauft!“. Im letzteren Fall greife ich dann in meine Brieftasche, heraus mit dem Geld, und du übergibst mir den Gegenstand, ich gebe dir die zwei •, und unser Geschäft ist gelaufen. Wir kamen zu einer Übereinkunft, welche vorher nicht existierte – eine praktische. Ich stimmte zu, etwas für dich zu tun, nämlich dir zwei • zu geben, vorausgesetzt, du tust etwas für mich, nämlich mir die Verfügungsgewalt über den Ge-

gegenstand zu übertragen. Keiner von uns stand unter einer vorausgegangenen Verpflichtung, irgend etwas dergleichen zu tun. Und es könnte der Fall gewesen sein, dass, aus diesem oder jenem Grund, ich mich danach gefühlt hätte, dir ohne jede Gegenleistung zwei • zu geben; und du zufälligerweise von dem Drang ergriffen worden wärst, mir den Gegenstand zu geben, in gleiche Weise mit *no quid pro quo*³. Aber im vorherigen, normalen Fall schließt unsere Übereinkunft eine bedingende Absicht ein. Der Austausch ist „zweifelhaft“ („iffy“): „Ich werde x tun, wenn du y machst; du wirst y tun, wenn ich x mache.“⁴

Es könnte auch sein, dass ich gesagt hätte, ich würde dich jetzt für eine Lieferung des Gegenstands erst morgen bezahlen. In diesem Fall hätte unsere Übereinkunft eine Verpflichtung für dich erzeugt; du hättest dich mit einer Verpflichtung mir gegenüber belastet, dies zu tun.

Der Kontraktualismus verallgemeinert dies. Seine Idee ist, dass die Prinzipien der Moral eine Art großer Übereinkunft sind. Was es theoretisch prinzipiell zur Übereinkunft macht, ist, dass seine Regeln, zumindest implizit, „IchFallsDu“ („iffy“) sind: jeder von uns behandelt jeden anderen auf bestimmte Weise, vorausgesetzt, dass sie es in ähnlicher Weise machen. Falls sie es nicht tun, ist das Geschäft geplatzt. Und wenn es geplatzt ist, dann – so die Idee – sind beide schlechter gestellt, als sie mit ihm wären. Gegenseitigkeit, Reziprozität, ist das Schlagwort.

Hier liegt eine größere Komplexität vor, und es gibt einige Rätsel. Aber wollen wir zuerst die allgemeine Struktur erklären,

um den Grundlagen der Moral nachzugehen. Der Kontraktualismus schlägt vor, Moral zu erzeugen, sie aus einem vorhergehenden Zustand (zumindest in der Theorie) zu erzeugen, welcher nicht moralisch war. Im Anfang gab es gleichsam nur Menschen, die ihren verschiedenen Geschäften nachgingen. Es sind die Interessen, welche diese Menschen damals hatten, die sie motivierten, in das Geschäft Moralität einzusteigen. Falls jeder tut, was ihm eine Übereinkunft abfordert zu tun, dann ist jeder besser gestellt, als er oder sie ohne dies wären. Moral muss in jedermanns erwarteten Vorteil oder Nutzen liegen, unter der Voraussetzung, dass sie alle befolgen.

Natürlich gibt es das Problem, dass sie ihr vielleicht nicht entsprechen. Denn schließlich fordert Moral sie dazu auf, etwas zu tun, was, für sich betrachtet, nicht vorteilhaft ist. Zum Beispiel könnte ich mich besser stellen, wenn ich sowohl den Gegenstand von dir hätte und trotzdem meine zwei • behalten würde. Ich hätte nun die Freiheit, sie zu benutzen, um andere Vorteile für mich zu erwerben. Die Tatsache, dass die Befolgung für mich, vorausgesetzt, andere befolgen ebenfalls, offensichtlich nachteilig ist, macht die ganze Situation so interessant und die Theorie für Moralphilosophen so fruchtbar.

Wir können tatsächlich noch weiter gehen. Wenn du dich nicht an die Abmachung hältst, sollte ich mich gewiss auch nicht daran halten und wäre ein Narr, wenn ich es täte. Falls du dich jedoch daran hältst, scheint es, als ob ich mich auch nicht daran halten sollte, wenn ich damit ungeschoren davon käme. Macht dies Moralität nun jetzt endlich irrational – wie

so viele behaupteten? Im Gegenteil. Aber sicherlich macht es das Leben interessant.

Im Augenblick ist der Punkt folgender. Die meisten Moralisten entwickeln Verpflichtungen aus Annahmen über Verpflichtungen. Aber warum diese ursprünglichen Annahmen? Dies wird uns nicht gesagt. Natürlich wird uns erzählt, dass es „Intuitionen“ seien – aber das ist nur eine andere Art, die Frage nicht wirklich zu beantworten, denn dies festzustellen, ist zu sagen, dass sie moralische Wahrheiten sind. Was wir jedoch wissen wollten, ist, warum sie solche sind. Und Appelle an die Intuition sind per Definition nicht imstande, dies zu beantworten.

Falls wir dies beantworten sollen, brauchen wir eine Analyse von Moral. Und diese lässt sich nicht allzu schwer liefern. Moral, das sind Regeln und Forderungen, welche Autorität über uns alle beanspruchen: es sind Regeln, denen wir gehorchen sollen. Um zu zeigen, dass eine vorgeschlagene Moralität vernünftig ist, müssen wir zeigen, dass jeder – also die Menschen, die aufgefordert werden, ihr zu entsprechen – einen Grund haben, ihr zu entsprechen. Und dieser Grund muss bereits existieren. Gründe aus der Luft zu greifen bringt nichts. Die kontraktualistische Sichtweise betritt die Szene, in dem sie vorschlägt, dass die richtige Zusammenstellung von Prinzipien, die diese Rolle spielen soll, derart beschaffen ist, dass jeder, der sich die vorgeschlagenen Prinzipien betrachtet, von seiner oder ihrem Standpunkt aus im voraus sehen kann, dass er oder sie besser gestellt sind, falls jeder, einschließlich er oder sie selber, sich an jene Prinzipien hält, falls keine oder keine andere Zusammenstellung vorliegt.

Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

Der entscheidende Punkt ist „jeder, einschließlich er oder sie selber“. Denn man erinnere sich, es gehört zur Essenz der Moral, dass sie Autorität beansprucht – das zu zügeln, was man wünscht, es geschehe, falls es damit kollidieren sollte, was die Moral von dir zu tun wünscht. Wenn sie jemanden nun an diesem Punkt zügelt, sieht es so aus, als ob Moral für einen nachteilig ist. Wenn sie andererseits jedoch andere Menschen zügelt, wird sie sehr vorteilhaft für dich. Moral ist typischerweise zum Vorteil der Menschen, die nicht der Handelnde selber sind; aber natürlich ist jeder einzelne von uns stets eine Person „die nicht der Handelnde selber“ ist. Wir sind viel häufiger und viel schwerwiegender in der Situation, der Nutznießer davon zu sein, dass andere sich moralisch verhalten, als wir in der Situation sind, durch Moral zu etwas verpflichtet zu werden. Nehmen wir das Beispiel einer der stärksten und fundamentalsten aller moralischen Regeln – die Regel gegen das Töten unschuldiger Menschen. (Wir werden die Rolle und Grundlegung des Begriffs „unschuldig“ später diskutieren.) Ab und zu mag es nützlich für einen sein, jemanden anderen zu töten. Nehmen wir nun, dass Moral sagt, man könne dies nicht tun. In diesem Fall nimmt sie uns einen möglichen Vorteil. Nehmen wir aber zugleich an, es sei in jemandes anderen Interesse, uns zu töten. Moral nimmt nun jener Person den Vorteil, uns zu töten; aber natürlich bedeutet dies, dass sie uns den Vorteil beschert, nicht getötet zu werden. Ist es zu viel zu sagen, dass dich mit dem Leben beschert?

Was ist jetzt besser? Man muss sich nun entscheiden, sich entscheiden im Gleichklang mit unseren eigenen Werten – nicht

mit irgend einem hypothetischen Sammelurium, das uns gebrauchsfertig vom Moralphilosophen angeboten wird. Ist es eine unsichere, risikoreiche Kalkulation? Darauf gibt es zwei Antworten. Die erste ist, dass, falls wir uns mit einer kaum vertrauten Sammlung persönlicher Werte befassen, und falls wir beachten, dass die Regel, über die wir sprechen, jeden bewegt, weil sie anwendbar ist, es dann ziemlich erstaunlich wäre, erzählt zu bekommen, dass es damit überhaupt Schwierigkeiten gibt. Man verliert den Vorteil – falls es jemals einer ist – andere töten zu können, und man gewinnt den Vorteil, nicht getötet zu werden. Wie steht es mit deiner Lebenserwartung, wenn es keine solche Regel gibt? Wir fragen dies zuerst allgemein und rein spekulativ: Können wir vernünftig denken „Gut, ich könnte es nützlich finden, jemanden anderen zu töten, doch niemand könnte jemals einen Grund haben, mich zu töten?“ Die Antwort darauf ist so offensichtlich, dass kein ernsthafter Spielraum bleibt, auf dieser Ebene zu argumentieren. Es gibt gegenwärtig 6 Milliarden Menschen da draußen und alle, außer den Kleinkindern am Arm oder Querschnittgelähmten und einige wenige andere, sind vollkommen dazu imstande, mich zu töten, wenn es ihnen in den Sinn kommt. Und wer will behaupten, dass sie es niemals tun werden? Und wer will behaupten, dass sie es nicht schon längst früher getan hätten, hätten sie nicht einen Grund, davon Abstand zu nehmen? Dies ist es, was Hobbes eigentlich meint, dass die Lebenserwartung des Individuums in einer ausschließlich nicht-moralischen Welt sehr kurz ist. Auf dieser Ebene, bei völliger Abwesenheit jeder sozial auferlegten Kontrolle der Gewalt, ist dies eine plausible Vermutung.

Natürlich sind wir alle einzelne, reale Menschen, die unter (sich wandelnden) realen Umständen leben. Es könnte sein, dass sich jemand unter bestimmten Umständen denken könnte, dass die Aussichten, dass andere ihn töten wollen und auch dazu imstande sind, gering sind, während die Aussicht, er könne „mit Mord davon kommen“ gut ist; und dass es diese Person es sehr vorteilhaft fände, eine andere Person zu töten. Wie steht es damit?

5. Die vierte Herausforderung: Moralische Pflicht

Dies bringt uns im Wesentlichen zur vierten unserer sechs Herausforderungen: „der Kontraktualismus könnte zeigen, dass es vernünftig ist, derartige Regeln zu haben, aber nicht, warum ich selbst solchen Regeln gehorchen sollte.“

Hier ist der Großteil der Diskussion um den Kontraktualismus, denke ich, schlichtweg völlig irrelevant. Die Fragesteller meinen damit folgendes: Würde diese Person, unter diesen Umständen, nicht vernünftigerweise daran gehen und sein Opfer ermorden? Sie diskutieren diesen Gegenstand ausschließlich aufgrund dessen, dass die Person unter diesen besonderen Umständen handelt. Sie beschäftigen sich nicht damit, ob unser potentieller Mörder es ernsthaft will, dass Mord von der Öffentlichkeit nicht als falsch, als verboten betrachtet wird, dass er nicht begangen werden sollte. Doch ist dies genau das Thema, das wir diskutieren: Moralität wird als eine Sammlung sozialer Regeln vorgeschlagen, Regeln, die im Zusammenhang allgemeiner Interaktionen unter Menschen angewandt und durchgesetzt werden. Philosophische Moralität beschäftigt sich mit der Frage, was solche soziale

Regeln vernünftig und zweckmäßig macht, und während dieses Verfahrens bietet sie möglicherweise Vorschläge zur Verbesserung an. Aber die Vorstellung, dass Regeln, einmal formuliert, keine Kraft haben sollten, keine Rolle bei der Beurteilung oder Anleitung von Verhalten spielen sollten, ist gleichbedeutend mit der Vorstellung, dass wir uns überhaupt nicht um dieses Thema kümmern sollten – statt dass es, wie einige zu denken scheinen, eher eine Art neue Einsicht in das Thema ist.

Es gibt hinsichtlich des Problems der Befolgung von Moral eine Annahme unter den Diskussionsteilnehmern, dass wir die Rationalität von Moralität damit zeigen, dass jedes Individuum bei jeder Gelegenheit hinreichend Grund hat, wenn man von allen anderen Erwägungen sozialer Interaktion absieht, das zu tun, was richtig ist. Das ist jedoch eine völlig absurde Darstellung des Problems. Denn wenn dem so wäre, bräuchten wir natürlich keine Moral. Die Annahme, mit der hier gearbeitet wird, ist, dass wir das Problem, Moral als rational aufzuzeigen, nur dann lösen, wenn alle Fälle Fälle sind, in denen Moralität völlig unnötig ist. Dies ist eine sehr seltsame Annahme, besonders weil sie keine Moraltheorie erfüllen könnte – es sei denn man zählt ein „Mach immer, was du auch willst“ zu einer Moraltheorie.

Solche Personen sollten sich auch fragen, welche Optionen von uns in Betracht ziehen sind. Nehmen wir z.B. an, dass wir sagen: „Moral ist nicht begründet in den Interessen einer bestimmten Gruppe; vielmehr ist sie begründet auf Intuition, oder religiöse Inspiration, oder auf die Übernahme eines wie folgt darzustellenden Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

mystischen Glaubens, oder...“. Jene, die solche Dinge sagen, nämlich (obwohl es schwer sein mag, dies zu glauben) fast jeder in gegenwärtigen philosophischen Kreisen, plus des gewöhnlichen Schwarms an Predigern, Mystikern, Propheten, religiösen Fundamentalisten und verschiedenster Gelehrter – scheinen nicht wahrzunehmen, dass ihre Ansicht automatisch all jene Menschen ausschließt, die nicht ihren mystischen, prophetischen oder intuitionistischen Kram teilen, den sie vorbringen. Und selbstverständlich gilt für jeden vorgeschlagenen nicht-rationalen Entwurf, dass die meisten Menschen auf der ganzen Welt diesen nicht teilen.

Es ist sicherlich auch wahr, dass die meisten Menschen sehr wohl glauben, dass Tötung, Einkerkерung, Versklavung, Verstümmelung, Lügen, Betrug usw., soweit sie Unschuldigen zugefügt werden, falsch sind, und wenn also der schlaue nicht-rationale Theoretiker verkündet, dass Moral auf seine Lieblingsintuition gegründet sei, wird er sich winden und sagen: „Schau! Die meisten Menschen haben diese Intuition!“ Doch ist das, was er sagt, entweder trivial oder falsch. Wenn alles, was er meint, darin besteht, dass sie zustimmen, dass Töten und all das andere falsch sind, dann ist das ja prima: wir wissen das. Wonach wir jedoch fragten, war eine Erklärung dieser Angelegenheit, nicht eine weitere überflüssige Wiederholung der Tatsache. Wenn unser Theoretiker andererseits meint, dass die Menschen dies glauben, weil sie einen nicht analysierbaren Glauben P haben, aufgrund irgend eines Wertes von P, dann wird das, was er sagt, falsch sein, oder in fast allen Fällen zumindest eines rationalen Beweises nicht fähig. Die traurige Tatsache

scheint zu sein, dass der meta-ethische Standardhaltung unter den heutigen Philosophen wenig erleuchtend und nutzlos ist; und wenn man sie auf einen Zusammenhang echter Nicht-Übereinstimmung anwendet, erschwert sie die Sache, denn sie erlaubt die Absonderung von gebieterrischen Urteilen, die auf taube Ohren fallen müssen aufgrund der großen Masse, die dem vorliegenden Fall nicht zustimmen.

Mit dieser Feststellung wollen wir zur kontraktualistischen Idee zurück kehren. Die Grundlage dieser Idee ist, dass Moral eine menschliche Institution ist mit der Absicht, oder zumindest mit der Hoffnung, das Wohlbefinden, das gute Leben jener zu fördern, die ihr unterworfen sind. Das lädt ein zur Charakterisierung des St. Thomas von Aquin, der vom Gesetz allgemein (einschließlich dessen, was wir Moral nennen) sagt, dass es um das gemeine Wohl geht; und tatsächlich nehme ich Aquins Charakterisierung als die maßgebliche. Doch werden die menschlichen Beziehungen häufig durch die Gegenwart von Gelegenheiten kompliziert, dass eine Person Vorteile auf Kosten einer anderen erlangen kann, insbesondere durch Gewaltanwendung gegen andere. Wenn wir alle auf uns selbst gestellt sind, ohne jeden sozial untermauerten Schutz gegen solches Verhalten, werden wir unweigerlich viel Zeit und Energie in defensive Aktivitäten investieren müssen. Tatsächlich, falls Thomas Hobbes recht hat, würde er schlichtweg die Unterscheidung zwischen Aggression und Verteidigung ignorieren, denn wir würden so weit kommen, alle anderen als unsere Feinde und Konkurrenten zu betrachten. Das Ergebnis dieser Art sozialer Organisation ist die Katastrophe für alle. Wir können es aber besser.

Moderne Analytiker haben das allgemeine Problem in einer abstrakten Form isoliert, das spieltheoretische Gefangenen-Dilemma. Im Zwei-Personen-Fall werden die in Frage kommenden Handelnden A und B vor einer Entscheidung gestellt zwischen zwei (oder mehr, aber belassen wir es bei zwei) Optionen, bei denen As bestes Ergebnis Bs schlechtestes ist, und umgekehrt; aber zwischen jenen zwei Ergebnissen gibt es zwei andere, wovon eines davon besser für jeden als das andere ist, obwohl keines davon so schlecht ist wie schlechteste Ergebnis für den einzelnen Spieler. Wenn beide das beste Ergebnis anstreben, dann erhalten sie tatsächlich das drittbeste; wenn sie beide aber nicht der Versuchung erliegen, das beste anzustreben, dann erhalten sie das zweitbeste. Um deshalb dieses gegenseitige, allgemeine Gut zu erreichen, ist bei beiden Seiten Selbstbeschränkung notwendig. Die Versuchung, auf Kosten der anderen Partei das Maximum anzusteuern, ist stets gegenwärtig, und ihr muss irgendwie widerstanden werden, soll es zur Kooperation kommen.

Nehmen wir an, die Alternativen sind x und y für jeden von uns, und falls B x wählt, dann ist es für A besser, y zu wählen, und falls B y wählt, es auch für A besser ist, y zu wählen; und auf gleiche Weise für B gegenüber A; und außerdem ist für beide y zu wählen schlechter für jeden als wenn beide x wählen. Jeder Spieler wählt dann „rational“ y – so wird behauptet; die Spieltheorie wird genommen, um ein deprimierendes Ergebnis zu bestätigen – so dass rationale Individuen in Gefangenen-Dilemma-Spielen zwangsläufig schlecht handeln. Es ist faszinierend, dass dort, wo Rationalität vom Standpunkt der

Neigung, seinen Nutzen zu maximieren aus definiert wird, d.h. es dann gut zu machen, dennoch von rationalen Spielern gefordert wird, Entscheidungen zu treffen, von denen vorhersehbar ist, dass sie beide schlechter stellen als eine andere mögliche Entscheidung.

So faszinierend dies auch sein mag, es ist auch verrückt. Was die Spieler in solchen Situationen zu tun haben, ist, zu kooperieren, und dies bedeutet, der Versuchung zu widerstehen, auf die Option zu verzichten, den Mitspieler auszubeuten. Dies bedeutet einen Verzicht darauf in genau dem Sinne, was der Spieltheoretiker als Möglichkeit zu verneinen neigt: nämlich, der Versuchung, auf das theoretisch beste Ergebnis loszugehen. In unserem vorigen kleinen Beispiel: Ich bin besser gestellt, dir zwei • für deinen Gegenstand zu zahlen, aber ich bin, prima facie, noch besser gestellt, wenn ich das Ding nehme, meine zwei • behalte, und weg renne; wenn aber beide von uns so denken, dann treten wir auf der Stelle – ich ohne meinen Gegenstand, und du ohne zwei •, die deine hätten sein können.

Gut, ich bin es, wenn ich gut rennen kann und du nicht. Aber natürlich fordert ein solches Verhalten eine defensive Reaktion vom anderen heraus, wie auf mich zu schießen, wenn ich abhaue; und es ist nicht zu schwierig für durchschnittlich intelligente Menschen, zu sehen, dass dies so ist, und zu überlegen, dass es besser wäre, wenn wir alle, einschließlich uns selber, einfach eine Neigung haben, Übereinkünfte einzuhalten, ohne auf Knarren zurückgreifen zu müssen, aus, basta. Indem wir so handeln – durch Internalisierung dieser sozial rationalen Normen – sparen Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

wir Erzwirkungskosten: mehr Zusammenarbeit, mehr Gewinn für alle.

David Gauthier, der Hauptvertreter der Hobbeschen Idee im 20. Jahrhundert, charakterisiert diese internalisierte Ablehnung der Versuchung zur Vorteilsnahme als „Gezähmte Maximierung“ („Constrained Maximization“). Der gezähmte Maximierer ist so definiert, dass er die Neigung zur Kooperation mit jenen hat, die kooperieren, und zur „Nicht-Kooperation“ („Defect“), wie es der Fachbegriff fasst, mit Menschen, die es nicht tun. Übersetzt in die Alltagssprache bedeutet dies, dass wir Ball spielen mit jenen, die nach den Regeln Ball spielen werden, während wir bei denen, die es nicht tun, nach der Knarre greifen.

Aus dieser Analyse folgt jedoch nun in vollständig klarer Weise, dass, wenn wir ein besseres Leben erreichen wollen, was ein soziales Leben gewährt, wir imstande sein müssen, einander zu trauen, und dies zu tun erfordert Moralität – eine innere Entschlossenheit, damit aufzuhören, ausschließlich aus Selbstinteresse zu handeln und sich statt dessen so lange Regeln für das allgemeine Wohl zu fügen, als es eine vernünftige Aussicht dafür gibt, dass andere ähnlich handeln. Darin besteht die moralische Pflicht, die innere Neigung, der richtigen Regel zu folgen weil es richtig ist und nicht nur, weil es sich bei dieser besonderen Gelegenheit auszahlt. Denn bei einigen bestimmten Gelegenheiten wird es sich nicht auszahlen. Was sich vielmehr auszahlt, ist, in einem sozialen Milieu zu leben, in welchem wir einander vertrauen können, um auf diese Weise die Vorteile von Sachverhalten wie Versprechungen, Verträge und schlichtes Verste-

hen und sich Verlassen auf die fruchtbare Interaktion mit anderen, zu ernten. Aber das zahlt sich wirklich aus und ist der Grund, weshalb wir die Fähigkeit zu begrenztem „Verzicht auf einfältiges Selbstinteresse“ entwickeln und praktizieren sollten.

Erste Herausforderung: Der „Ungeschriebene Vertrag“

Nun wollen wir ausdrücklich die erste unserer was-Sie-schon-immer-wissen-wollten Fragen, oder häufig vorgebrachten Anfechtungen angehen: dass „der Kontraktualismus sich auf einen Vertrag bezieht, der das Papier, auf dem er geschrieben ist, nicht wert ist.“

In welchem Sinn ist nun der „Gesellschaftsvertrag“ ein Vertrag? Dass der Gesellschaftsvertrag ungeschrieben ist, ist mehr als wahr. Offensichtlich gibt es keine verfassungsgebende Versammlung, in der jeder, oder dessen Vertreter, bei einer bestimmten Gelegenheit zusammen kommen, eine Übereinkunft entwerfen und unterschreiben, um danach Untertan dieser Vorkehrungen zu sein. Letzteres ist ein mehr als schlechtes Modell politischer Institutionen, aber für moralische Institutionen schlichtweg zum Scheitern verurteilt. Tatsächlich ist der „Vertrag“ überhaupt kein echter Vertrag, denn er ist nicht wirklich „abgeschlossen“; vielmehr ist er eine aufzeigbare Neigung, die jeder übernehmen kann, oder auch nicht, unabhängig von irgend jemandem sonst. „Vertragsmäßig“ daran ist, dass die in Frage kommende Neigung das eigene Verhalten zu einer Funktion dessen macht, was andere tun. „Ich werde dich auf die Weise behandeln wie du mich behandelst; und nicht,

wenn du es nicht tust“ ist eine Neigung, für die ich sozusagen aus gutem Grunde werbe, denn der springende Punkt daran ist, dass es sich aus Sicht unserer sozialen Interaktionen als besser herausstellt, als es ansonsten der Fall wäre. Aber die Werbung dafür kann, muss aber nicht verbal sein. Wir begegnen anderen, wir schätzen sie ein, und wir verhandeln mit ihnen auf eine Weise, die eher gewinnbringende als konfliktträchtige Reaktionen herausfordert. Ob sie mitmachen oder nicht, liegt natürlich bei ihnen; aber der Punkt ist, dass, falls sie auf die erwünschte Art reagieren, und wir in ähnlicher Weise, unsere Interaktionspartner (interactees) sehr gut die Vorteile eines so gelebten Lebens sehen und so weiter leben werden. Solcher Interaktionen gibt es unendlich viele, und bei jeder derartigen Gelegenheit wird uns die Option vorgelegt, ob wir auf diese Weise interagieren – oder nicht. Bei jeder derartigen Gelegenheit gibt es eine theoretische Versuchung, zu betrügen: das heißt, vom anderen Vorteile herauszuschlagen statt sie sich durch gegenseitig gefällige Mittel zu verdienen. Und bei jeder derartigen Gelegenheit findet die Logik des Gesellschaftsvertrages Anwendung.

Wenn wir dies einmal verstanden haben, dann ist es offensichtlich, dass ein geschriebener Vertrag dem Zweck unmöglich dienen könnte. Wir müssen uns nur im Geiste Humes fragen, warum wir irgend einen geschriebenen Vertrag einhalten sollten. Es muss ein ungeschriebenes Verständnis vorliegen, dass das, was so niedergeschrieben wurde, die Kraft hat, die wir unter der Vorstellung eines „Vertrages“ ausdrücken wollen; dieses zehntausend Male niederzuschreiben macht

keinerlei Unterschied. Kurz gesagt, der Gesellschaftsvertrag ist unvergleichlich mehr wert als das Papier, auf dem er nicht niedergeschrieben ist, und das genau deswegen, weil das, was er bestätigt, auf kein Papier geschrieben werden kann.

Zweite Herausforderung: Moral und Selbstinteresse

Die vorausgegangene Darlegung reicht aus, um auch die zweite Herausforderung ins richtige Licht zu rücken. Die Herausforderung sitzt tatsächlich einer Konfusion auf. Falls der Inhalt von Moralität in dem „Ratschlag“ bestünde, etwas zu tun, was wir ohnehin wollen, dann ist Moralität natürlich überflüssig und witzlos. Da es aber in der Tat die Tendenz unabhängiger Handlungen ist, uns in Schwierigkeiten zu bringen, was die Notwendigkeit von Moralität verursacht, muss eine nützliche Moralität so beschaffen sein, dass deren Inhalt sich über das Selbstinteresse bei verschiedenen Gelegenheiten hinweg setzt.

Andererseits ist die Grundlage der hier vorgeschlagenen Moral rationaler Natur: Sie appelliert an die Rationalität eines jeden Handelnden. Und diese Rationalität ist nicht moralisch an sich – wenn dem so wäre, dann hätten wir nicht das Problem, das die Moralität zu lösen beizusteuern hat. Rationalität weist uns an, unsere Handlungen so einzurichten, um das zu erlangen, was uns am besten erscheint, was immer es auch ist. Aber das muss nicht moralisch sein. So fragen wir uns nun, was in einem sozialen Umfeld geschieht, wo sich unsere Handlungen gegenseitig beeinflussen, und bald sehen wir eine Notwendigkeit für Vertrauen und Zusammenarbeit. Diese erfordern, wie wir Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

gesehen haben, dass wir das Selbstinteresse zügeln. Und damit geht natürlich einher die Wahrscheinlichkeit, dass wir dazu verführt werden, unsere eigenen Interessen ungeachtet ihrer Wirkungen auf andere zu verfolgen.

Wie bereits bemerkt, das Argument, dass diese Versuchung „rational“ ist – in der Tat, genau diese Identifikation von Rationalität mit der Tendenz, ihr zu erliegen – ist, während es ganz einfach etwas ist, was eine Antwort braucht, auch etwas, was diese Antwort hat. Diese Antwort ist, dass der springende Punkt von Moralität darin besteht, dass sie uns allen ermöglicht, gut zu leben, aber indem wir das Potential eines jeden sehen, andere zu frustrieren, können wir nur zurecht kommen mit einem Regelsatz mit Biss, und es liegt an uns, für einen solchen Biss zu sorgen. Deshalb ist alles, was wir einer Person, die sich Vorteile auf nicht freiwillige Kosten anderer verschafft, sagen können, dass es eine hohe Wahrscheinlichkeit gibt, dass der Preis dafür hoch genug ist, um dies zu einem schlechten Geschäft für ihn zu machen, und dass er sich nicht vernünftigerweise über diese Behandlung beklagen darf, wenn er einsieht, dass auch er beträchtliche und regelmäßige Vorteile aus dem nützlichen Verhalten anderer zieht, was die Bedingung dafür ist, dass jene, denen diese Vorteile zustatten kommen, in ähnlicher Weise an den Regeln festhalten, welche derartige Vorteile für alle möglich machen.

Der Sinn von moralischer Pflicht ist der, dass ein gewisses Quäntchen Verhalten durch diese allgemeinen Regeln der Interaktion notwendig ist, wie sie für den jeweiligen Fall gelten, und dass man so han-

deln soll, selbst wenn etwas anderes zu tun scheinbar oder tatsächlich zu diesem Zeitpunkt begehrenswerter ist. Die Vorstellung, dass der Kontraktualismus „nur an die Klugheit appelliert“ und nicht Pflicht begründen kann, ist, kurz gesagt, verworren. Klugheit geht oft, und man könnte sich wirklich wünschen, gewöhnlich, einher mit Moral, aber manchmal ist dies nicht der Fall, und wenn dem so ist, dann liegt es an der Moralität, die Regel zu liefern, welche dann Überhand gewinnen muss, wenn unsere isolierten Klugheiten uns in Schwierigkeiten bringen.

Natürlich bleibt die Frage, ob das Gefangenen-Dilemma ein angemessenes Modell jener menschlichen Situationen ist, die ein Bedürfnis für etwas wie Moralität erzeugen. Es gibt selbstverständlich viele andere „Spiele“, viele andere Strukturen von Interaktion mit komplexen unterschiedlichen Auszahlungen. Dies angemessen zu diskutieren wäre Material für ein Buch. Aber ich glaube, dass es im großen und ganzen nur ein weiteres Spiel gibt, von dem wir größere Notiz nehmen sollten: Feigling oder Mutprobe (Chicken)⁵. In einer derartigen Interaktion haben die beiden Parteien ein gemeinsames schlechtestes Ergebnis. Die jeweils eingespielten ordinalen Ergebnisse der Kontrahenten bei den anderen möglichen Spielverläufen sind, anders als beim Gefangenen-Dilemma, Rang drei gegenüber Rang eins statt Rang vier gegenüber Rang eins.⁶ Die beiden Jugendlichen, die aufeinander zu rassen, wetteifern um den „Mutigsten“, aber die Kosten, falls beide nicht ausweichen, ist die Vernichtung beider, und dies ist das letzte, was sie wollen. Das einzige, was sich über das Spiel „Mutprobe“ kurz und bündig sagen lässt, ist, dass die soziale

Regel so zu sein hat, das Spiel zu vermeiden. Etwas mehr gibt es zu sagen darüber, dass die Tendenz, sich Drohungen zu beugen, völlig normal ist und überall die Grundlage von Tyrannei. Falls Normen gesellschaftlich auf rationale Weise für das Gefangenen-Dilemma aufgestellt werden können, sollte dies in ähnlicher Weise für das Spiel „Mutprobe“ geschehen. In dieser Angelegenheit ist viel Forschung nötig, und wird auch betrieben, aber ich glaube, dass die Kooperation als rationale Grundlage sozialer Regeln all diese Untersuchungen überleben wird.

6. Moralischer Liberalismus (1)

Die vorausgegangenen Beschreibungen sind fast so weit gediehen, uns zu sagen, was die Substanz und die Form des „Vertrages“ sind. Generell ist der Zugang zur Moral durch den Gesellschaftsvertrag ein Beispiel einer allgemeinen Form von Moralität, dass moralische Regeln so beschaffen sind, dass jeder besser gestellt ist, wenn jeder danach lebt, als er es mit einer alternativen Sammlung allgemeiner Regeln wäre, oder mit keinen Regeln. Aber hier gibt es interessante Komplikationen. Besonders zwei davon machen einen Großteil des Unterschiedes aus.

An erster Stelle wirft dieses bisher doch etwas oberflächliche Gerede von „Vorteil“ und „Wohlbefinden“ und was „in unserem Interesse“ ist oder „zu unserem Besten“ offensichtlich die Frage auf, was das alles bedeutet, und wie wir uns insbesondere entscheiden müssen, was tatsächlich in unserem Interesse oder zu unserem Besten ist. Darauf gibt es verschiedene Antworten und Nicht-Antworten – und die Nicht-Antworten sind zumindest genauso wichtig wie die Antworten. Und an

zweiter Stelle gibt es verschiedene Arten und Ebenen von „Regeln“, ein Punkt, der bisher zu wenig beachtet, oder, noch häufiger, in der typischen Diskussion einfach ignoriert wurde. Wir wollen beide zumindest nur kurz behandeln. Die Diskussion des ersten Punktes beschäftigt den Rest dieses Abschnittes; der zweite ist wichtig genug, einen eigenen Abschnitt zu erhalten – tatsächlich eigentlich zwei, wie wir sehen werden.

Jeder Vorteil ist der Vorteil für den einen oder für den anderen; ein Gut ist jemandes Gut, alle Interessen jemandes Interesse. Weiß aber jede Person, was gut für sie ist, was ihr wirkliches oder wahres Interesse ist, was ihr Vorteil ist oder was nicht? Hier haben wir die Nicht-Antworten. Wenige von uns behaupten, dass wir diese Dinge tatsächlich kennen, und in vielen Fällen deuten wir bereitwillig auf diese oder jene Person als ein gutes Beispiel für jemanden, der denkt, er wisse, was gut für ihn sei, und der es dann offensichtlich doch nicht weiß.

Jetzt fragt man sich „Na und?“ Oder, in anderer Tonart „Was ist da sonst noch so neu daran“? Es wird oft behauptet, dass der Kontraktualismus annimmt, dass Präferenzen alles sind, was es gibt und diese nicht hinterfragt werden können, einfach so hingenommen werden müssen oder ähnliches. Da niemand von uns unsere Präferenzen als selbstverständlich erachtet und viele von uns viel Zeit damit verwenden, ihre eigenen Präferenzen zu hinterfragen, hätte auf die Vermutung, dass der Kontraktualismus „annimmt“, dass wir das nicht tun, reagiert werden müssen, denn was er in diesem Sinne vermutet haben soll, wäre ganz offensichtlich falsch gewesen.

Aber jetzt wirklich, na und? Wenn wir miteinander umgehen, hat jeder von uns verschiedene Präferenzen, verschiedene Interessen, Begierden, Werte, welche den Rahmen unserer Interaktionen abgeben. Und jeder von uns darf die Werte des anderen und seine eigenen in Frage stellen; aber wie ich sage, die grundlegende Frage ist – Na und? Denn das relevante Problem hier ist nicht, ob ich deine Werte und Präferenzen „in Frage stellen“ kann, sondern wie ich dir gegenüber handeln soll; und zu diesem Zweck besteht die Frage darin, ob ich dir gegenüber handle im Licht dessen, was ich meine, was deine Präferenzen sein sollten, oder ob ich statt dessen dir gegenüber handeln sollte im Lichte dessen, was deine Präferenzen sind, wie du sie selbst präsentierst. Zu diesem Zwecke bist du tatsächlich die letzte Autorität – was heißt, dass nicht das, was du darüber sagst, was gut für dich sei, notwendig wahr ist, sondern vielmehr dass das, was du darüber sagst, was gut für dich sei, das einzige ist, worum ich mich in deinem Fall zu scheren habe.

Viel Lebenserfahrung hat es mir extrem klar gemacht, dass es, so unfassbar dies auch sein mag, da draußen Menschen gibt, welche die Musik von Anton Bruckner nicht zu mögen scheinen. Offensichtlich sollten sie es eigentlich, denn schließlich ist dies große Musik, noch dazu eine der sublimsten und gehobensten, die jemals geschrieben wurde, und natürlich sollte jeder sich dieser Musik aussetzen und ihre Schönheit aufsaugen. Richtig, sollte man. Und wenn es dann zur Entscheidung darüber kommt, womit ich meine Gäste unterhalte, sollte ich besser nicht annehmen, dass sie wirklich wissen, was gut ist – es ist eine ziemlich sichere Wette, meine ich

mal, dass sie es nicht tun, und so weit es sie angeht, tue ich ihnen keinen Gefallen, wenn ich ihnen diese Musik zumute.

Vervielfacht man dieses Beispiel mit so vielen Fällen, die es überhaupt geben mag, dann ist der springende Punkt klar. Moral kann es Menschen nicht erlauben, anderen Menschen Werte und Präferenzen zu diktieren; vielmehr fordert sie von uns, unserem Nachbarn gegenüber im Lichte dessen handeln, was er selbst kund tut, was er behauptet, zu sein. Dass wir die Werte unseres Nachbarn nicht „in Frage stellen“ dürfen bedeutet nicht, dass wir überhaupt keine derartige Frage stellen können; es bedeutet vielmehr, dass, falls er unseren Antworten nicht zustimmt, wir uns in diesem Fall nach ihm richten müssen, und nicht nach uns.

Dies ist, mit einem Wort, moralischer Liberalismus, und die kontraktualistische Sicht der Moral ist wesentlich liberal. Liberalismus konzentriert sich auf die individuelle Autonomie, oder genauer, Selbstbestimmung (self-government); deshalb sagt er, dass wir uns über die Werte derjenigen, mit denen wir umgehen, nicht hinweg setzen dürfen, so sehr wir sie auch in Frage stellen mögen. Moralität ist jedermanns Darbietung, nicht nur unsere – nicht nur die Darbietung der selbsternannten Elite.

7. Moralischer Liberalismus (2): Libertarianismus

Der andere allgemeine Punkt betrifft die Substanz der Moral auf eine andere Weise. Moralische Regeln beabsichtigen, wie ich bereits sagte, die Überwindung von individuellen Begierden, Interessen, Werten, wenn sie mit derartigen Regeln in

Konflikt geraten sollten. Das lässt sie, vielleicht zu viel, so klingen, als ob alle Moralregeln von dem Typ sind, die besagen, „Du darfst nicht!“ oder „Du musst!“ Dies ist jedoch nicht so, und wir werden dem Abschnitt 8 dieses Aufsatzes die Diskussion dieses Punktes zuweisen. Zwischenzeitlich sei jedoch gesagt, dass einige Moralregeln sicherlich diese Struktur haben, und die Frage ist, was fordern sie und was verbieten sie?

An erster Stelle steht nun eine Bemerkung über Gebote und Verbote. Ein Verbot ist im Prinzip mehr als klar: es beschreibt einen Typ von Verhalten, und es besagt, Tu dies nicht! Indem es dies sagt, lässt es die Frage weit offen, was man statt dessen tun kann. So weit das bestimmte Verbot geht, darf man nichts anderes tun; aber natürlich kümmern sich dann vielleicht andere Verbote darum. Doch haben Verbote, wiederum theoretisch gesprochen, diese einfache Struktur. Und wie steht es mit Geboten? Kurz gesagt ist ein Gebot auch ein Verbot. Aber anstatt eine ziemlich bestimmte Art von Verhalten zu beschreiben, was man nicht tun soll, und es dir mehr oder weniger zu überlassen, etwas anderes zu tun, beschreibt ein Gebot eine ziemlich bestimmte Art von Verhalten, und verbietet dann, etwas anderes zu tun. Kurz, der Bereich, der dem Individuum zur freien Entscheidung überlassen wird, ist im Fall des Gebotes äußerst eingeschränkt. Aus diesem Grund, so lässt sich vermuten, sollte Moral nicht zu viele davon haben. Verbote sind besser, denn sie überlassen es einem vielmehr, das Leben selbst zu gestalten. Und warum sollte es uns überlassen sein, unser Leben „selbst zu gestalten“? Weil es genau das ist, was uns zuerst in dieses Geschäft mit der Mo-

ral brachte: Dein, mein und jedermanns Interesse, ein gutes Leben anzustreben, so, wie es von dem gesehen wird, der es anstrebt. Wenn ein Individuum aus eigenem Antrieb handelt, nach eigenem Belieben, dann nehmen wir an, dass es seine Aktivität auf sein eigenes Wohl richtet, genauso wie wir selbst stets unser eigenes Wohl anstreben. In der kontraktualistischen Sichtweise hat es absoluten Vorrang, uns selbst machen zu lassen, selbst damit zu recht zu kommen.

David Gauthier ist der letzte einer Gruppe klassischer Vertreter der liberalen Moral, der daran festhielt, dass es eine grundlegende Einschränkung aller menschlichen Interaktion gibt, die von jedem befolgt werden muss. Dies ist der Befehl: Verursache keinen Schaden; oder in Gauthiers eindringlicher Begrifflichkeit, „Mache nichts schlechter“. Wenn wir anderen begegnen – mit ihnen umgehen, sie beeinflussen – dürfen wir dies nicht so gestalten, dass sie schlechter gestellt sind als sie stünden, wenn wir nicht bei ihnen gewesen wären. Sie stehen natürlich jedermann gegenüber auf der Welt in einer ähnlichen Pflicht; so dass z.B. das Verbot, etwas verschlechtern, nicht heißt, dass wir Folterer und Mörder nicht verfolgen. Ganz im Gegenteil. Aber wir dürfen nicht das Leben jener verschlechtern, die wiederum das Leben anderer nicht verschlechtert haben, welche ... usw. Diejenigen, die niemandem geschadet haben, können wir „unschuldig“ nennen, und das grundlegende moralische Verbot ist es, das Leben für sie nicht zu verschlechtern. Was mit den Schuldigen zu tun ist, hängt von vielerlei ab und beginnt damit, was sie getan haben; aber sicherlich gilt die allgemeine Verpflichtung, nichts schlechter zu

machen, nicht für sie, denn die Idee der Moral ist der Versuch, Menschen dazu zu bringen, dass sie auf annehmbare Weise miteinander umgehen, und jene, die es nicht tun, dazu irgendwie gezwungen werden sollten, anders als diejenigen, die es tun und die natürlich nicht dazu gezwungen werden sollten.

Hobbes schlägt als das grundlegende Gesetz der Natur vor, dass wir „nach Frieden trachten und ihn bewahren“; und nur, wenn diese nicht möglich ist, sind wir berechtigt, „alle Mittel und Vorteile des Krieges“ zu nützen. Friedliches Verhalten ist Nicht-Aggression – Nicht-Verschlechtern. Ähnlich behauptet Locke, dass das Gesetz der Natur uns vorschreibt, „andere hinsichtlich ihres Lebens, ihrer Gesundheit, Freiheit oder ihres Eigentums nicht zu schädigen“ – da dies verschiedene Formen von Aggression, oder in Hobbes Begriffen, Krieg seien. Auch Kant sagte, dass das grundlegende Prinzip der Gerechtigkeit darin besteht, dass wir die Freiheit derjenigen, deren Handlungen mit der Freiheit aller vereinbar sind, nicht beschneiden. All dies zeigt, denke ich, eine überzeugende Annäherung an das Prinzip Nicht-Schädigen als das Wesentliche dessen, was uns jede Moral vorschreibt. Nicht-Schädigen heißt die Vermeidung jener Handlungen, welche die Situationen anderer verschlechtern würde, auf die sie sich beziehen und wie sie von den Interaktionspartnern wesentlich gestaltet werden.

Somit muss unser Handeln in Bezug auf unschuldige andere so beschaffen sein, dass, was immer wir auch tun, wir sie bei unserer Vorgehensweise nicht töten, verstümmeln, verderben, unbrauchbar machen, berauben, lügen oder einkerkern.

Einige der bekannten jüdisch-christlichen Zehn Gebote spiegeln dies: ihr „Du sollst nicht“ behandelt Töten (und sonstige Körperverletzungen), Lügen, Ehebruch und Stehlen (oder ‘Begehren’ - aber wir können sicher annehmen, das der Befehl nicht zu begehren uns ausschließlich anweist, nicht so weit zu gehen, tatsächlich die Dinge zu nehmen, die wir von jenen begehren, die sie besitzen). Alle diese Regeln haben die eindrucksvolle Eigenschaft, negativ zu sein: das heißt, sie weisen uns grundsätzlich an, bestimmte Dinge nicht zu tun. Und dies ist ziemlich genau das, was man von einem weitgefassen kontraktualistischen Gesichtspunkt erwarten würde. Ich bin beunruhigt darüber, wie du mich behandeln könntest, dass du mich vielleicht schlecht behandeln könntest. Dass du mir Dinge gegen meinen Willen weg nehmen könntest, mag ich nicht, genau so wie ich sie dir weg nehmen könnte. Der Kompromiss besteht, im Frieden mit allen zu leben, dass wir uns darauf einlassen, etwas nicht zu tun, was uns hinterher schlechter stellen würde.

Dritte Herausforderung: Vollständigkeit

Dies bringt uns auf die Herausforderung Nr. 3., dass der „Kontraktualismus unvollständig ist, denn er könne nur einige wenige Regeln wie die gegen das Töten, Stehlen oder Betrügen rechtfertigen.“ Wir sollten hier bemerken, dass dies, anders als bei den ersten beiden Beanstandungen, scheinbar von einer bestimmten Sichtweise aus vorgebracht wird oder zu mindest einer Gruppe besonderer Sichtweisen von Moral, und dass diese Sichtweise angezweifelt werden kann. Wollen wir mal sehen.

Tatsächlich heißt die Frage: Wie steht es um eine positive Moral? Ist Vermeidung alles, worum es hier geht? Wenn wir diese Frage stellen, müssen wir die schon vorher getroffene logischen Aussage festhalten, dass alle Gebote Verbote sind. Deshalb muss die Frage sehr sorgfältig als nicht-trivial begriffen werden. Ich kann das Gebot, deiner Situation nicht zu schaden, respektieren, indem ich dich überhaupt meide. Solange wir schlafen, verzichten wir darauf zu töten, zu lügen und etwas von jemandem auf der Welt zu stehlen, und es kostet uns keinerlei Anstrengung! Wir können darauf verzichten, etwas zu tun, indem wir nichts tun – um dies natürlich etwas grob zu sagen, denn wir „tun“, in irgend einem Sinn, immer irgend etwas. Aber die Frage bleibt. Sollte zum „Du sollst deinen Nachbarn nicht schädigen“ nicht auch eine Pflicht kommen, zu helfen?

Das wirft auf ganz gewichtige Weise die Frage auf, was mit „Pflicht“ und „geboten“ gemeint ist. Wenn moralische Regeln in Begriffe wie „müssen“ oder „nicht sollen“ oder so ähnlich gefasst werden, haben wir ein Gefühl von Strenge und Schwere. Wir können dies, denke ich, ziemlich unkompliziert erklären. Wenn wir sagen „Du musst!“, sollten wir besser darunter verstehen „Falls du dies versuchst, dann werde ich ... tun!“, wobei die freie Stelle mit etwas entschieden Nachteiligem gefüllt wird. Das Strafrecht ist eine Sammlung bedingter Drohungen: mach’ dies oder jenes und wir stecken dich ins Gefängnis, oder richten dich gar hin. Der Sinn des „musst“ liegt in der Weise, wie wir die leere Stelle füllen.

Der Teil der Moral, der nun aus strengen Geboten besteht, ist, wie ich ihn begreife, der erzwingbare Teil. Aber der Begriff „Erzwingung“ und insbesondere der Kunstbegriff „Verstärkung“⁷ können sehr viel beinhalten. Sollten wir von Erzwingung reden, wenn das, worum es wirklich geht, Belohnung ist? Belohnung für erwünschtes Tun; Bestrafung für verbotenes Tun. Aber dazwischen beiden fehlt von beidem etwas. Wenn weder Bestrafung noch Belohnung für die Handlung x vorgeschlagen wird, dann liegt es alleine beim Individuum, dessen Verhalten in Frage steht, das zu tun, wozu es immer auch geneigt ist.

Die Frage ist nun folgende: Wann ist es vernünftig, sich einem System von Strafen für Nicht-Handeln zu verpflichten, es zu akzeptieren, welches sich von einem System von Belohnungen für Handeln deutlich unterscheidet? Eine plausible Antwort wäre, dass der Fall, in welchem A sich vornimmt, etwas für B widriges zu tun, derjenige ist, in welchem B oder deren Erfüllungsgehilfen Strafen anwenden; während der Fall, von dem wir erhoffen, dass er positive Zuwendung auslöst, derjenige ist, wo Belohnung angemessen wäre. Du fügst mir einen Schaden zu, ich bedrohe dich mit einem Gegen-Schaden, falls du handelst; wenn du aber einen Vorteil haben willst, dann solltest du dazu bereit sein, mir etwas Positives für dessen Bereitstellung anzutun statt etwas Negatives für dessen Nicht-Bereitstellung. Dies ist im Geist von Gauthier der Lockesche Vorbehalt: Es ist für A vernünftig, B zu erlauben, etwas zu tun, das A nicht schlechter stellt, und vernünftig für A, B zu veranlassen, etwas zu tun, das A besser stellt.

Dies ist jetzt das vorgeschlagene Prinzip dafür, was Menschen geboten sein soll: dass sie darauf verzichten, die Situation anderer, mit denen sie interagieren, zu verschlechtern. Die Gegendrohung, ihre Situation zu verschlechtern, falls sie es versuchen, ist ein plausibler Vorschlag für die angemessene Vorgehensweise einer Erzwingung im Fall eines beabsichtigten Schadens. Aber ein Angebot einer bestimmten Belohnung ist der angemessene Vorschlag dafür, Vorteile zu veranlassen.

Was wir natürlich von anderen erwarten, sind, soweit möglich, Vorteile, und wenn nicht, Nicht-Schäden. Das grundlegende zwischenpersönliche Prinzip ist also: jeder darf sich gegen Verletzungen verteidigen, aber jeder muss sich Vorteile auf irgend eine positive Weise verdienen. Was verboten ist, ist die Zufügung von Verletzungen, um Vorteile daraus zu erlangen.

8. Tugend und Übererfüllung

Wie wird sich die Verbindung zwischen Moral und dem Gewähren von Vorteilen gestalten? In den meisten Fällen werden wir von anderen Vorteile erhalten, wenn wir ausreichend Gegenleistung anbieten, die der Bereitsteller als zufriedenstellenden Preis betrachtet. Während aber Transaktionen dieser Art allgemein erlaubt sind, gibt es eine ziemlich interessante Untergruppe von Fällen, in welchen Moral mehr leisten kann. Wir haben oben die Kategorie der Gebote diskutiert. Hier können wir jedoch statt dessen über etwas sprechen, was wir vielleicht „moralische Empfehlungen“ nennen könnten. Wir loben Menschen für verschiedene, „tugendhaft“ genannte Handlungen. Wodurch sind diese allgemein charakterisiert? Die offensichtliche Antwort ist: Das Gewähren von Vor-

teilen an Menschen, die wenig oder nichts tun können, die fragliche Gunst zu erwidern. Die Behinderten, die Schwerkranken, die sehr alten oder jungen Menschen und die sehr Armen sind treffende Beispiele. Prinzipien, die über die Billigkeit hinaus gehen, loben Menschen dafür, anderen Menschen, die sie kaum oder überhaupt nicht kennen, Gutes getan zu haben. Die Neigung, beliebige Fremde in Not zu begünstigen ist etwas, was wir alle mit gutem Grund loben können. Warum? Weil dieses Verhalten freiwillig ist und wir nichts dabei verlieren können. Es juckt mich nicht besonders, wenn A dem B in einer Klemme aushilft; und es ist wiederum vorteilhaft für mich, wenn ich gerade der B in besagter Klemme bin. Die Kosten für mich, diejenigen, die Gutes tun, für diese Begünstigung zu preisen, sind ziemlich niedrig und außerdem ist es, zumindest für normale Menschen, angenehm. So zu sein ist eine gute Idee; eine derartige Neigung zu entwickeln ist eine gute Investition. Es ist uns niemals geboten, zu helfen, aber man empfiehlt uns, so zu handeln und lobt uns dann dafür. Doch sind wir keineswegs in der Gefahr, für Nicht-Handeln bestraft zu werden.

Im Allgemeinen besteht dann der Vorschlag darin, dass die Prinzipien der Moral aus zwei Bereichen bestehen werden, wobei sie direkt mit einem allgemeinen Prinzip korrespondieren. Der „bindende“ Teil, in dem Erzwingung ins Auge gefasst ist, hat als Prinzip „Füge Anderen Kein Übel Zu“. Der „freiwillige“, aber empfehlende Teil hat als Prinzip „Tue Gutes!“.

Die meisten zeitgenössischen Schriftsteller wollen dem oben genannten anscheinend ein Prinzip der „Verteilung“ hinzu-

fügen. Wir sollen, so diese Ansicht, nicht nur Gutes tun, sondern wir sollen das in Frage kommende Gute gleich verteilen, oder sollen dazu neigen, es für jene bereitzustellen, die gerade weniger davon haben. Tatsächlich ist an derartigem Handeln nichts Falsches. Dennoch ist zu fragen, ob hier nicht etwas ganz besonderes auf dem Spiel steht. Dürfen wir nicht wählen, wem wir einen Vorteil gewähren? Wenn es jemandem besser und niemandem aufgrund meiner Handlung schlechter geht, dann sollte die Gesellschaft dies doch gutheißen, und sollte soweit möglich weiter so handeln, wem immer es auch besser dabei geht. Wir können unser vorheriges Argument jedoch ergänzen, indem wir darauf hinweisen, dass wir vom Standpunkt der möglichen Nutznießer vielleicht mehr an solche Zuwendungen durch andere interessiert sind, welche unsere Not lindern, unser Leben verlängern usw., als an jene, welche uns aus einem bereits wünschenswerten Status auf einen irgendwie noch wünschenswerteren Status hinauf heben. Vielleicht. Aber ist mehr als klar, dass Menschen manchmal mehr an Zuwendungen interessiert sind als an der Heilung ihrer Übel. Die Person, die aus dem Krankenbett aufsteht, um noch mal eine Oper zu sehen, obwohl es ihr am nächsten Tag schlechter gehen wird, liefert für diesen allgemeinen Punkt ein Beispiel.

Es wird auch vorgebracht, dass wir es als Pflicht betrachten sollten, sich um die „Nöte“ anderer Menschen zu kümmern: den Armen helfen, den Kranken, den Lahmen, den Betrübten. Natürlich sind solche Dinge wirklich sehr zu empfehlen. Aber wie steht es um die Modalitäten derartig empfohlener Prinzipien? Sollen wir, um dies zu tun, lieber der Nichte eine neue

Stereoanlage geben, oder es meiner Mittelschichttochter ermöglichen, die Hochschule zu besuchen, oder helfen, eine neue Symphoniehalle zu bauen? Wer sagt das und warum sollten wir darauf hören?

Man kann auch vorschlagen, dass wir im Geiste eines breit angelegten Sozialversicherungssystems Menschen in Not helfen sollten und dies als wichtiger erachten als jene zu begünstigen, die es nicht wirklich brauchen. Wir sollten uns an diesen Hilfsmaßnahmen beteiligen mit der Begründung, dass die Begünstigten dieser Handlungen wiederum motiviert sind, uns zu helfen, wenn wir in der Klemme stecken. Aber weitere Überlegung legt nahe, dass da eigentlich nicht allzu viel dran ist. Alle von uns haben Personen, die uns nahe stehen, verkehren zu den verschiedensten Anlässen mit Geschäftspartner, Freunden, Kollegen usw. Sollten sie wirklich warten müssen, bis alle oder zumindest viele anderen von ihren verschiedenartigsten Krankheiten geheilt und die Einkommen der Armen angehoben wurden? Die kurze Antwort in den meisten Fällen ist – sicherlich nicht.

Es gibt den Faktor der Unmittelbarkeit, der hier relevant ist. Eine Pflicht, jenen zu helfen, denen wir mit geringem eigenen Aufwand wirklich helfen können kann als Teil des „Gesellschaftsvertrages“ angesehen werden: Was diesen aber funktionieren lässt, sind die geringen Kosten des Handelnden und dass der Vorteil klar und ziemlich unmittelbar ist. Wenn ich in halbwegs guter körperlicher Verfassung bin, halte ich mich stets bereit, um einer gehbehinderten Person über die Straße zu helfen – aber nicht zwei Dutzend von ihnen. Wenn ich ein Kind in Not sehe, dann

Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

versuche ich, etwas für dieses Kind zu tun, wenn die Zeit es zulässt. Wir können die Beispiele dafür vervielfachen und es hebt für uns sicherlich den Wert der Gesellschaft, dass die Menschen, einschließlich ich selbst, eine Neigung dazu haben sollten, so zu sein. Sobald aber die Kosten spürbar steigen, sobald die Vorteile weniger gewiss sind und länger brauchen, um zu reifen, dann sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass wir besser gestellt sind, diese Neigung zu begrüßen. Keiner kann dies auch nur annähernd genau messen, und wir brauchen dies auch nicht. Alles, was es hier zu sagen gibt, ist, dass für das vorgeschlagene Ziel, Vorteile gleich oder mit zunehmender Gleichheit zu verteilen, wenig spricht, während für den Vorschlag, eine begrenzte Pflicht gegenseitiger Hilfe zu akzeptieren, sehr viel spricht.

Die häufig gestellte Frage Nr. 3 beklagte, dass der „Kontraktualismus unvollständig ist, da er nur einige wenige Regeln wie die gegen das Töten, Stehlen oder Betrügen rechtfertigen kann.“ Die Frage ist, warum diejenigen, die sie stellen, denken, dass dies beklagenswert sei, denn genau das Gegenteil ist der Fall. Wir fragen uns, was die allgemeine Satzung der menschlichen Interaktion festlegen sollte: Interaktion aller miteinander, nicht nur mit unseren Freunden oder Mitgläubigen, Sportkameraden oder Kollegen bei der biochemischen Forschung und mit wem auch immer. Die Antwort an diejenigen gerichtet, die denken, es sei die moralische Pflicht, jedermanns Mutter zu sein, ist sehr einfach: Wir sind nicht jedermanns Mutter sondern statt dessen ein menschliches Wesen mit einer Vielfalt von Interessen, Bedürfnissen und Fähigkeiten, wovon alle zusammenwirken für ein Leben,

das wir schätzen und dessen Wert wir durch unsere Entscheidungen zu verbessern erhoffen. Es ist unser Leben und wir sind dafür verantwortlich. Personen, die bedacht sind, anderen lästige Pflichten aufzudrücken, werden bei ihren Mitmenschen nicht viel Gehör finden. Frei von Aggression, Diebstahl, Schikane und Täuschung seitens der Menschen um uns herum zu sein ist aber etwas, das zu haben für jedermann ersichtlich etwas wert ist, etwas, was auch die Kosten wert ist, die uns auf dem Weg zu Friedfertigkeit und Ehrlichkeit entstehen.

Dass es andererseits sehr viel mehr an Moral gibt, als nur unsere Pflicht zu tun, ist klar, und die vorausgegangene Diskussion hat gezeigt, warum es tatsächlich dieses „mehr“ gibt. Es gibt den Teil von Moral, der aus Empfehlen, Lobpreisen, Bewundern, Schulterklopfen besteht, und der bewundernden Auszeichnung derjenigen, die Menschen verschiedene gute Dinge tun, welche nicht ihre unmittelbaren Lieben oder Freunde sind. Es ist sehr klar, dass und warum wir Handlungen wirksamen Altruismus anerkennen sollten. Aber dieses Anerkennen ist nicht dasselbe wie fordern. Wir fordern, dass Menschen solchen Dingen zustimmen, nicht, dass sie selbst es auch tun.

Fünfte Herausforderung: Nicht-Handlungsfähige (Marginal Agents)

Nachdem wir die Vorstellung des Gesellschaftsvertrages ausgedehnt haben, um ein Gebiet mit zu erfassen, das normalerweise als außerhalb dessen befindlich gedacht wird – Tugend und Übererfüllung – sollten wir auch der Klage Aufmerksamkeit schenken, dass „der Kontraktualismus alle

jene außer Acht lässt, die unfähig sind, eine Übereinkunft ohne Schutz abzuschließen.“ Was machen wir zum Beispiel mit den Kranken, den Schwachen, den Alten, den sehr Jungen? Oder, bei dieser Gelegenheit, mit den Tieren?

Dies ist tatsächlich nicht nur eine Einzelgruppe. Einige unter den Kranken und Schwachen sind Menschen, die einst gesund und unversehrt waren; andere unter ihnen sind schlicht so auf die Welt gekommen; und alle Personen sind für eine gewisse Zeit in dieser Situation, denn wir entwickeln uns ausnahmslos aus einem Stadium minimalen geistigen Bewusstseins zu der reifen Person, die wir jetzt sind. Und es sind diese reifen Handelnden, welche die Idee eines Vertrages verstehen können oder die ein allgemeines Verständnis für die Handlungen haben, die von uns gefordert werden.

Vielleicht haben diejenigen, die diese Frage stellen, nicht so darüber nachgedacht, doch sollten wir auch die Frage einschließen, wie es mit den Tieren steht. Schließlich sind auch Tiere nicht fähig, so etwas wie einen Vertrag abzuschließen.

Oder etwa doch? So manche Besitzer treuer Hunde werden darauf bestehen, dass ihre speziellen Viecher ihren Besitzern wirklich die Treue halten und mit ihnen in dieser Hinsicht tatsächlich eine Übereinkunft getroffen haben. Aber natürlich ist der Gesellschaftsvertrag universell gemeint, und die Aufzählung einiger weniger spezieller Fälle oder Ausnahmen werden dem allgemeinen Vorschlag nicht viel antun, dass Tiere und andere Wesen, die nicht fähig sind, Übereinkünfte zu treffen, außen vor bleiben.

Doch ist nun unsere erste Frage – wovon werden sie jetzt ausgeschlossen? Die Antwort ist nur, dass ein lebendes Geschöpf, das unfähig ist, mit erwachsenen Menschen zu kommunizieren, aus der grundlegenden Übereinkunft ausgeschlossen ist – solche Geschöpfe sind nicht unter denen, die Moralität erzeugen können. Daraus folgt jedoch nicht, dass sie alle außerhalb jeden Schutzes stehen müssen.

Wir müssen als erstes unterscheiden zwischen dem Genuss des Schutzes als Grundbaustein der sozialen Übereinkunft und dem Schutz aufgrund bestimmter Beziehungen zu denjenigen, die diese Übereinkunft hervorbringen. Betrachten wir zunächst Nutztiere, Haustiere und all die anderen, die Eigentum menschlicher Erwachsener sind. Der Schutz dieses Eigentums schließt den Schutz jener Tiere ein. Dies umfasst schon eine große Anzahl. Es würde nicht nur Kühe und Schweine schützen, sondern z.B. auch die Tiere in afrikanischen Safariparks.

Betrachten wir als nächstes den Fall von Kindern, die alle bestimmten Erwachsenen geboren werden. In den meisten Fällen sind diese sehr interessiert am Wohlergehen ihrer Kinder. Das moralische Gebot, dass wir Abstand davon nehmen, diese Erwachsene zu schädigen, dehnt sich darauf aus, Abstand davon zu nehmen, jene zu schädigen, die unter der Fürsorge der ursprünglichen Mitglieder stehen. Mein Kind zu verletzen wird in hohem Maße auch mich verletzen.

Außerdem ist es in unser aller Interesse, dass Kinder aufwachsen, um nützliche Mitglieder der Gesellschaft zu werden. Dies ist ein Interesse, das von einigen Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

wenigen vielleicht nicht geteilt wird. Aber sehr wenige, die dieses Interesse nicht teilen, werden Eltern, und die Gebote, diejenigen nicht zu verletzen, welche unter der Fürsorge der Erwachsenen stehen, werden fast alle derartigen Fälle abdecken.

Bleibt noch ein möglicher Konflikt zwischen einer sehr kleinen Anzahl von Menschen, die ihre Neugeborenen oder sehr jungen Kinder töten möchten, und anderen, die sich gerne um diese Kinder kümmern würden. Es ist nicht offensichtlich, dass ein Recht, die eigenen Kleinkinder zu töten, ein wesentlicher Bestandteil der Freiheit ist, die wir uns gegenseitig einräumen. Dies ist, denke ich, hauptsächlich dann der Fall, wenn ein Recht auf Abtreibung ein wesentlicher Teil davon ist. Die Eltern, die ein Recht auf Abtreibung haben und es nicht nützen, werden vernünftigerweise gebeten, die unerwünschten Kleinkinder an Menschen zu geben, die es wollen.

Im Fall der Kranken, Schwachen, Alten und der Komatösen oder der Opfer von Unfällen, die nicht mehr fähig sind, wie normale menschliche Wesen zu handeln: Diese Fälle haben die wichtige Eigenschaft, dass sie späte Stadien erwachsener Menschen sind, die jene Fähigkeiten haben und die an ihrer eigenen Zukunft sehr interessiert sind. Es gibt keinen Grund, warum sie dieses Interesse aufgeben würden, wenn sie imstande sind, über ihre eigene Zukunft nachzudenken.

Worüber man sich einigen kann, ist jedoch, dass der Gesellschaftsvertrag nur die negativen Rechte für alle ausdehnen würde. Weiter zu leben und immun dagegen zu sein, vom Mitmenschen schlecht be-

handelt werden zu können, ist sicher nicht gering zu schätzen. Doch wie steht es um die Krankenhauskosten und all die anderen Arten von Fürsorge? Ich würde dem zustimmen, dass man nicht erwarten kann, ein Recht darauf zu haben, auf anderer Leute Kosten gepflegt zu werden. Pflege ist teuer; wir werden solche Kosten für ausgewählte Menschen tragen, um die wir uns kümmern, aber es ist nicht vernünftig, von allen Zustimmung zu erwarten, die Kosten aller zu teilen. Wenn somit diese fünfte Herausforderung auf der Annahme des universellen Wohlfahrtsstaates fußt, dann macht der Vertreter des Kontraktualismus hier nicht mit. Doch ist klar, dass in diesem Fall die hinter der Frage stehende Annahme kontrovers ist. Wir können argumentieren, dass der kontraktualistische Fall wirklich nur diejenigen Menschen abdeckt, die wirklich abgedeckt werden sollen.

Es gibt eine ebenfalls kontroverse letzte besondere Klasse von Fällen, die erwähnt werden soll: jene, die mit Behinderungen geboren werden. Sollen wir sagen, dass solche Personen auch ein Recht auf Fürsorge durch all ihre Mitmenschen haben? Wiederum, denke ich, ist die Antwort negativ. Die Hauptverantwortung liegt immer in den Händen der Eltern. Wenn diese die Kosten der Fürsorge nicht tragen wollen, dann kann die Antwort Abtreibung sein. Wenn nicht, dann muss sich der Rest von uns fragen, welches Recht wir haben, Kindermord durch die Eltern als eine Option auszuschließen. Wenn wir nicht bereit sind, die Verantwortung in solchen Fällen zu übernehmen, dann, meine ich, haben wir kein solches Recht. Um es noch mal zu sagen, Fürsorge sollte jenen überlassen werden, die sich darum

kümmern. Und falls jene, die unsere Meinung vertreten, nicht zahlreich genug sind, dann sollten wir besser tiefer in unsere eigenen Taschen greifen als gewaltsam Geld von Millionen unschuldigen Unbeteiligten einzutreiben, die mit der Entstehung dieser Fälle nichts zu tun hatten und die nichts dabei zu gewinnen haben, wenn sie deren Fürsorge unterstützen.

9. Plausibilität

Ich denke, dies sind die allgemeinen Bedingungen des Gesellschaftsvertrages. Aber nachdem wir sie auf diese kurze und halbwegs vollständige Weise dargelegt haben, müssen wir jetzt zur grundlegenden Frage zurückkehren: Warum überhaupt „unterschreiben“?

Warum soll man nicht den Gesellschaftsvertrag, statt mit der ganzen Gesellschaft, nur mit einem kleinen Segment von, sagen wir, Starken, Schlaunen, Flinken und Einfallsreichen abschließen, und jener Gruppe das Recht vorbehalten, die mit ihnen verglichen Geringeren auf die Weise zu behandeln, wie es ihnen beliebt? Dies ist eine wichtige, eine ernst zu nehmende Frage. Sie hat, glaube ich, eine überzeugende Antwort – eine in der Tat endgültige Antwort. Aber es ist verständlich, dass sie gestellt werden sollte und betrüblich, dass diejenigen, die sie stellen, viel zu oft nicht wirklich auf einer Antwort beharren und nicht darüber nachdenken, was sie sagen.

Die Versuchung, sich an einem Bandenkrieg gegen den Rest der Menschheit zu beteiligen, ist manchmal ziemlich stark und tatsächlich sind Gelegenheiten, so zu handeln, eingebaut in das bevorzugte politische System der Gegenwart – oder wir

sollten vielleicht sagen, des Jahrtausends – der Demokratie. Die politische Demokratie macht es einer Mehrheit möglich, einer Minderheit alle Arten von Schmach und Kosten zuzufügen, und ist dies nicht das, was der rein rationale Mensch will?

Die Erwähnung der politischen Demokratie legt bereits nahe, dass es in der Rüstung der Starken Schwachstellen gibt. Denn die Mehrheit in der Demokratie sind nicht die Legionen von „Starken, Schlaunen, Flinken und Einfallsreichen“; sie sind statt dessen die Mehrheiten der sehr gewöhnlichen Menschen, und dies kann natürlich gar nicht anders sein, denn die meisten Menschen sind per Definition gewöhnlich. Politische Mehrheiten in einer Demokratie werden, das kann man sich gut vorstellen, wenig am Hut haben mit den Eliten, die unser Widersacher vor Augen hat. Sie werden sich nicht scheren um Nietzsches Zarathustra auf seinem einsamen Berggipfel; sie werden die Mächtigen demütigen und ihre Steuern endlos erhöhen; und sie werden sich einen richtigen Spaß daraus machen über jegliche Idee „der Starken“, sich gegenüber „den Schwachen“ als Herren aufzuspielen. Natürlich kann man sagen, dass Mehrheiten „die Starken“ sind – an der Zahl!

So jetzt: was sagt nun unser Widersacher darauf? Etwas darüber, dass „der Kontraktualismus einige wirklich abscheuliche Konsequenzen hat, denn er scheint die Unterdrückung von Minderheiten zu rechtfertigen.“ Nun, die politische Demokratie hat sicherlich solche Konsequenzen, doch die in Frage kommenden Minderheiten sind nicht genau das, was sich der Widersacher scheinbar denkt. Aber vielleicht sind sie es doch – denn vielleicht

Aufklärung und Kritik, Zu Sonderheft 7/2003

sind die Minderheiten, die durch die Demokratie unterdrückt sind, wirklich die Schlaunen, die Starken und allgemein die Mächtigen Eliten, vor welchen die Demokratie gar nicht so viel Respekt hat. Denn die politische Demokratie wird die Mächtigen und die Reichen unterdrücken, damit sich diese an den Krankenhausrechnungen der Schwachen und an den Videorekordern der Arbeitslosen beteiligen.

Die Frage für den Gesellschaftsvertrag ist folgende: Würde das rationale Individuum nicht, statt sich auf allgemeine Gebote einzulassen, lieber mit seiner besonderen Bande harter Kerle die Chance ergreifen? Dies ist die vertraute Option der Weltgeschichte, und es funktioniert nicht so richtig. Doch so sehr es vielleicht auch in den Tagen der Vorgeschichte oder der frühen Geschichte funktioniert hat, so sind die Aussichten jetzt gleich Null. Denn für jede Bande harter Kerle gibt es eine viel größere Bande, die imstande ist, sie sich gefügig zu machen, wenn sie widerspenstig werden. Kein einzelner und keine Bande kann sich gegen den Rest der Menschheit erheben.

Sechste Herausforderung: Unterdrückung von Minderheiten

Das wirft natürlich die sechste Frage auf: Warum soll man nicht Minderheiten unterdrücken? Die allgemeine Antwort darauf ist, dass hinsichtlich fast allem, was für die Menschen zählt, buchstäblich jeder in einer Minderheit ist, so dass wir, wenn wir Unterdrückung erlauben, wir die Unterdrückung von uns selbst erlauben. Es wäre langfristig – und der längste denkbare Zeitraum ist genau das, worüber wir hier sprechen – höchst unweise, in den

Entwurf eines universellen Gesellschaftsvertrag hinein zu schreiben, das die und die Mehrheit anerkanntermaßen die Hegemonie haben sollte, auch dann, wenn man zufällig gerade dazu gehört. Natürlich würde das kein Nicht-Mitglied akzeptieren, und dies vorzuschlagen wäre ganz einfach gleichbedeutend damit, den Krieg mit diesen Menschen vorzuschlagen, was jedem den Vorteil nimmt, den er erhielte, wenn er friedlich mit dem anderen umgeht. Und sogar die Mitglieder jener Mehrheit würden dies auch bald bedauern, wenn sie erkennen, dass keine Mehrheit stabil ist – die Mitglieder einer Mehrheit unterscheiden sich genauso viel voneinander wie von Außenstehenden, und die Macht der Mehrheit wird wahrscheinlicher eher gegen ihre Mitglieder als zu ihren Gunsten benützt. Da ist es doch viel besser, eine universelle Anerkennung von grundlegenden und allgemeinen Rechten auf Freiheit für alle zu haben.

Deshalb ist die Antwort auf die Behauptung sechs, dass diejenigen, die diese Klage heraufbeschwören, einfach nicht bedacht haben, worauf sie sich einlassen. Der Kontraktualismus schlägt einen Vertrag mit der ganzen Menschheit aus dem einfachen Grund vor, dass alles darunter nicht genug ist und nicht funktionieren wird. Man wird natürlich fragen, wie es mit den Nicht-Unterzeichnern steht, mit jenen, die mit einer Übereinkunft gar nichts zu tun haben wollen. Die kurze Antwort ist, dass jene Nicht-Unterzeichner keine Berechtigung auf Schutz haben, da sie keinen Schutz beanspruchen haben. Der Rest der Menschheit steht mit ihnen in einem echten Kriegszustand, denn sie haben ihr tatsächlich den Krieg erklärt. Was dies bedeutet, ist, dass jene,

die handeln und dabei vernünftige Vereinbarungen verletzen, von jedermann als Feinde betrachtet werden können, gegen die man angemessene Schutzmaßnahmen ergreift. Der moralische „Naturzustand“ hat die Tendenz, dass nach der klassischen Formulierung das Leben niedrig, einsam, grässlich, brutal und kurz ist; oder zumindest hat der Rest von uns einen guten Grund, dafür zu sorgen, dass jene, die darauf bestehen, auf unsere Kosten darauf zu beharren, mit derartigen Aussichten rechnen müssen. Das Recht auf Selbstverteidigung braucht keine Rationalisierung, keinen „Vertrag“. Wir verteidigen uns einfach selbst, so gut wir können. Aber dies gelingt uns weitaus besser, wenn wir mit vielen anderen vereint sind, und Moralität ist in der Tat eine Vereinbarung, genau dies zu tun. Moralität bringt uns unter einem akzeptablen Satz von Regeln zusammen, Regeln die so beschaffen sind, dass es uns besser geht, wenn wir daran festhalten; und so ruft sie die Gemeinschaft auch in das Lager der Regeln zusammen gegen diejenigen, welche die Regeln brechen. Auf diese Weise arbeiten wir in bescheidenem Maße mit an dem Versuch, es zu schaffen, dass jene Menschen, die nicht genug Durchblick haben, den zu Wert erkennen, Regeln ohne Gewaltandrohung durch andere zu folgen, dass jene Menschen solchen Drohungen ausgesetzt sind. Für alle anderen ist der Lohn eines zivilisierten Lebens sehr groß.

Anmerkungen des Übersetzers:

Der Übersetzer dankt Prof. Jan Narveson herzlich dafür, das er stets mit großer Geduld bereit war, dem Übersetzungsvorgang dann auf die Sprünge zu helfen, wenn er klemmte oder stockte.

¹) Narveson benützt die Begriffe „Morals“ und „Morality“. Sie wurden jeweils entweder mit „Moral“ oder „Moralität“ übersetzt. In Klammer gesetzte Wörter oder Wortgruppen sind die von Narveson benützten englischen Ausdrücke und dienen dem Leser als Vergleichsmöglichkeit.

²) Narveson schreibt hier „a Contractarian FAQ“, also jene Kataloge häufig gestellter Fragen (Frequently Asked Questions), die man oft bei der Arbeit mit Computern findet.

³) Ohne Gegenleistung übereignet.

⁴) Hier bedient sich Narveson eines zweifachen Wortspieles: „iffy“ heißt als informelles Adjektiv im Englischen „zweifelhaft“, „dubios“; dies könnte man auf den oft ungewissen Ausgang von Transaktionen und Geschäften beziehen, aus dem sich der sog. Unternehmerlohn in der Kalkulation von Betrieben bezieht, der das Risiko einer Transaktion entlohnen soll. Narveson spielt hier aber auch die Kla-

viatur der formalen Logik, denn „iff“ heißt in diesem Zusammenhang: „If and only if“, also „falls und nur falls“ oder „nur im Falle dass“. So lässt sich das „iffy“ unseres zwei • Geschäftes zerlegen in „I – ff – y(ou), oder: Ich (handle) falls und nur falls du (handelst), also „IchFallsDu“.

⁵) Dies ist ein „Spiel“, in dem zwei (jugendliche) Autofahrer aufeinander zu rasen, bis einer (oder beide, oder keiner) ausweicht. Vorher finden ggf. Absprachen statt, auszuweichen.

⁶) Hier wurde sehr frei übersetzt. Prof. Narveson erläutert diese Passage mit einem E-mail an den Übersetzer wie folgt:

„Das Spiel Feigling oder Mutprobe (Chicken) unterscheidet sich vom Gefangenen-Dilemma. Am leichtesten lässt es sich mit einem Diagramm darstellen, wobei „1“ – „4“ ordinale Auszahlungen darstellen (d.h. 1 = 1., 4 = 4., usw.).

Gefangenen-Dilemma:

		Spieler B	
		Kooperieren	Nicht-Kooperieren
Spieler A	Kooperieren	2/2	4/1
	Nicht-Kooperieren	1/4	3/3

Spiel Feigling:

		Spieler B	
		Kooperieren	Nicht-Kooperieren
Spieler A	Kooperieren	2/2	3/1
	Nicht-Kooperieren	1/3	4/4

Wenn im Spiel Feigling beide jugendlichen Fahrer bis zum Ende ausharren, dann gehen beide über die Klippe. Der erste, der hält, ist der „Feigling“. Wenn sie beide gleichzeitig halten konnten, wäre es das zweite Ergebnis für beide – nicht so gut, wie sich als der „Gockel im Hühnerstall“ zu fühlen, aber besser als ein „Feigling“ zu sein. Dies unterscheidet sich recht dramatisch vom Gefangenen-Dilemma. Im Gefangenen-Dilemma zahlt es sich stets aus, nicht zu kooperieren; im Spiel Feigling ist dies niemals der Fall. Deshalb funktioniert auch der Staat: wenn wir nicht kooperieren, laden wir eine schwere Strafe auf uns. Wir laden auch eine dem Staat auf, aber natürlich ist es nur ordinal das schlechteste Ergebnis für den Staat. In absoluten Begriffen verliert der Staat nicht viel, und hinsichtlich der Nebenauswirkungen (andere werden durch die Drohung gehorsam) kann er gewinnen.“

Soweit Narvesons Erläuterung. Das bestmögliche Ergebnis für beide ist Rang vier, nur sind dann als Folge ihrer Nicht-Kooperation beide tot oder bauen Schrott. Deshalb werden sie vorher vereinbaren, auszuweichen oder zu halten, in der Hoffnung, dass sich der andere daran auch hält. Kooperieren sie beide, dann erhalten sie jeweils eine magere Auszahlung vom Rang zwei (beide stehen als Feigling da). Der Anreiz, die Vereinbarung zu brechen, besteht darin, dass sie dann, wenn nur der andere sich daran hält und sie selbst betrügen, diesem anderen gegenüber deutlich besser abschneiden.

⁷) Narveson spielt hier mit den Wörtern „enforcement“, also Erzwingung (durch die Exekutive) im rechtlichen Sinne, und „reinforcement“, was Verstärkung, Bekräftigung im psychologischen Sinne

heißt, also (erzieherische, pädagogische) Maßnahmen, welche die Wahrscheinlichkeit von Verhalten erhöhen sollen.

Die Redaktion von Aufklärung und Kritik bedankt sich bei dem Mitglied der Gesellschaft für kritische Philosophie, Herrn Peter Kopf, herzlich für diese Übersetzung, ebenso wie bei Herrn Prof. Narveson, der durch hilfreiche Hinweise an der Übersetzung mitwirkte und deren Publikation genehmigte. Die englische Originalfassung ist erschienen im Sonderheft Nr. 7/2003 von Aufklärung und Kritik zum Thema „Kontraktualismus“, S. 100-122

