

Christoph Lumer*,†

Höffes Theorie politischer Gerechtigkeit

1 Die Bedeutung von Höffes Theorie politischer Gerechtigkeit

Otfried Höffes Theorie politischer Gerechtigkeit zählt zu den großen und originellen Entwürfen der Politischen Philosophie der jüngeren Zeit. Sie lohnt deshalb eine gründliche Diskussion, zu der hier ein Beitrag geleistet werden soll.

Die grundlegende Darstellung von Höffes Theorie politischer Gerechtigkeit ist seine Monographie „Politische Gerechtigkeit“ (= PG) von 1989. Neben einer Fülle von kürzeren Ergänzungen, Ausarbeitungen, Zusammenfassungen etc. ist aber zusätzlich vor allem noch eine erstmalig 1999 erschienene, ausführliche Darstellung zu berücksichtigen: Teil I von „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ (= DZG) (genauer: DZG 37-152). Letztere präsentiert die Theorie systematischer und stringenter (insbesondere werden auch alle Gerechtigkeitsprinzipien ausformuliert und zusammengefasst (DZG 140 f.)) und liefert vor allem mit der Theorie und dem Prinzip der Subsidiarität eine wichtige Erweiterung. Aber diese Neufassung setzt, vorsichtig ausgedrückt, zumindest andere Akzente: 1. Die Legitimationsfigur des „distributiven Vorteils“ wird zwar noch hochgehalten, spielt aber letztlich kaum eine Rolle mehr; statt dessen ruht die Begründung auf der Legitimationsfigur des „transzendentalen Tauschs“. 2. Mit der gerafften Darstellung sind nicht nur viele Details weggelassen, sondern auch viele wichtige Begründungen; und es ist nicht klar, ob Höffe sich inzwischen von diesen Begründungen distanziert. 3. An die Stelle ansatzweise spiel- und vertragstheoretischer Begründungen sind nun intuitionistische Begründungen mit Rekurs auf Gerechtigkeitsprinzipien getreten. – Details werden im Folgenden noch deutlicher werden. Diese Veränderungen machen es aber erforderlich, auf beide Hauptdarstellungen der Theorie einzugehen.

* Universität Siena.

† Ich danke Otfried Höffe für die Diskussion einer früheren Fassung dieses Beitrags und Dieter Birnbacher sowie Corinna Mieth für wertvolle Hinweise.

Höffes Ansatz zur Legitimation einer qualifizierten Demokratie mit Wahrung der Menschenrechte steht zum einen in der Tradition der Vertragstheorien, verwendet zum anderen die Paretosuperiorität als Gerechtigkeitskriterium. Er gehört damit zu den *praktisch-rationalen Begründungsansätzen* in der Ethik und Politischen Philosophie, die ihre Begründung auf (reale) Vorteile für die Subjekte, für die Befolger von Normen stützen. Aus motivationalen Erfordernissen, dass Gründe für eine Norm oder ein normatives System wenigstens eine Anfangsmotivation liefern müssen, diese Norm zu befolgen, führt auch nur ein praktisch-rationaler Begründungsansatz zu einer tragfähigen Begründung von Moral und staatlichen Systemen.¹ Trotz dieses grundsätzlich positiv einzuschätzenden Ansatzes der Höffeschen Theorie enthält die dann folgende Staatslegitimation jedoch eine Reihe von Begründungslücken.

2 Distributiver Vorteil gegenüber dem Naturzustand – Höffes Ausgangskriterium der Gerechtigkeit

Höffes theoretisches Ziel ist eine gründliche moralische Legitimation von Rechts- und Staatswesen überhaupt (PG 63; DZG 40), insbesondere aber qualifizierter – d.h. die Menschenrechte garantierender (DZG 39) – demokratischer Verfassungsstaaten. Und wegen der Herausforderung des Anarchismus soll vor allem der rechtliche und staatliche Zwang legitimiert werden (PG 27 & 67; DZG 40 f.). Die Legitimation besteht in dem Nachweis, dass ein Staat gerecht ist (PG 11 & 21). Höffe verwendet für diesen Nachweis zwei Gerechtigkeitskriterien: 1. die *starke Paretosuperiorität* (d.h., dass eine Gesellschaftsordnung für jeden besser ist) oder – wie Höffe sich ausdrückt – der „*distributive Vorteil*“ gegenüber einer Gesellschaft ohne rechtlichen Zwang, also gegenüber der Anarchie (PG 76 & 80; DZG 45, 48 & 52), die wiederum identisch ist mit einem primären Naturzustand Hobbeschen Typs (PG 293, 295 f. & 300); 2. der „*transzendente Tausch*“ von Rechten im Naturzustand (s.u., Abschnitt 4). Höffe ersetzt das erste Kriterium sukzessive durch das zweite, anscheinend ohne zu bemerken, dass es sich um zwar verwandte, aber doch zwei recht verschiedene Kriterien handelt. Er beginnt den Legitimationsnachweis mit einer Begründung des Kriteriums des distributiven Vorteils; beim anschließenden Nachweis, dass die qualifizierte Demokratie gerecht ist, spielt dieses Kriterium aber kaum eine Rolle mehr; statt seiner verwendet er das Kriterium des transzendenten Tauschs. Deshalb soll auf das Kriterium des distributiven Vorteils hier nur kurz eingegangen werden.

¹ Diese starke Behauptung kann ich hier nicht begründen; s. aber: Lumer 1999a; 2000, 30-127; 2002a; 2002/03.

Neben einer ursprünglich bloß negativen Begründung (PG 76 f.; DZG 42 f.) liefert Höffe neuerdings auch eine positive Begründung für sein Gerechtigkeitskriterium: Von der Prämisse ‚Dem Willigen geschieht kein Unrecht‘ ausgehend, folgert Höffe, dass eine Gesellschaftsordnung, der alle zustimmen, gerecht ist (DZG 45). Wegen praktischer Probleme – Unüberlegtheit mancher Zustimmung, Abwesenheit vieler Gesellschaftsmitglieder u.Ä. – wird dann „Zustimmung“ durch „rationale Zustimmungsfähigkeit“ ersetzt (DZG 47). Schließlich wird die allgemeine Zustimmungsfähigkeit mit der Paretosuperiorität gegenüber dem Naturzustand gleichgesetzt (DZG 48).

Diese Begründung ist *petitiös*. In ihr wird schon ein Gerechtigkeitsprinzip als Prämisse verwendet (dem Willigen geschieht kein Unrecht), obwohl doch gerade ein Gerechtigkeitskriterium begründet werden soll. Jenes Gerechtigkeitsprinzip ist zudem problematisch. Es ist eher ein juristisches, denn ein ethisches Prinzip: Auch die rationale Zustimmung zu einer Verbesserung garantiert nicht deren Gerechtigkeit; denn schon die Ausgangssituation kann ungerecht sein (ungleiche Güter- oder Machtverteilung).

Abgesehen von der Begründung ist die bloße Paretosuperiorität gegenüber dem Naturzustand aber auch inhaltlich problematisch. 1. Sie garantiert nicht die allseitige rationale Zustimmungsfähigkeit. Der primäre Naturzustand ist für die meisten Menschen und auch in der heutigen politischen Diskussion keine relevante Alternative:² Niemand tritt ernsthaft dafür ein, und es ist auch nicht der aktuelle Ausgangszustand. Relevante Alternativen sind vielmehr z.B.: mehr oder weniger extensiver Sozialstaat versus liberaler Nachtwächterstaat u.Ä. 2. Selbst wenn man den primären Naturzustand als den Ausgangspunkt annimmt, ist starke Paretosuperiorität gegenüber diesem Ausgangspunkt nicht hinreichend für rationale Akzeptabilität. Eine bloß paretosuperiore Ordnung muss nicht *paretooptimal* sein – was aber rational gefordert wäre. Außerdem gibt es in der Regel eine Fülle von konkurrierenden Paretooptima, die für die verschiedenen Subjekte aber unterschiedlich gut sind, so dass sie genau darüber, welche dieser Gesellschaftsordnungen denn nun vereinbart werden soll, verhandeln müssten. In der rationalen Spieltheorie sind Modelle entwickelt worden, welche Alternative als Ergebnis solcher Verhandlungen beschlossen werden würde. Der bekannteste Lösungsvorschlag ist die Nash-Lösung (Nash 1950); ein alternativer Vorschlag ist Gauthiers Maximin-Lösung (Gauthier 1986, 113-156).³ Auf jeden Fall gehen alle diese Vorschläge über die bloße starke Paretosuperiorität weit hinaus. Und wenn man speziell Gauthiers

² Kritiken des Vergleichs mit dem Naturzustand, insbesondere dass diese Konstruktion zu einer zu schwachen Moral führen muss, sind oft vorgetragen worden, mit Bezug auf Höffe z.B.: Kersting 1997, 48-60; Koller 1997, 289 f. & 295-298. Allgemeine Kritik des naturzustandsbezogenen Kontraktualismus z.B. sehr detailliert: Trapp 1998.

³ Weitere Lösungsvorschläge aus der kooperativen Spieltheorie werden diskutiert in: Holler & Illing 1991, Kap. 3-5.

Maximin-Lösung akzeptiert, dann führt die konsequente Durchführung der Idee ‚rationale Akzeptabilität im Naturzustand‘ auch genau zu Gauthiers (1986) kontraktualistischem Moralitätskriterium⁴ – das Höffe allerdings ablehnt (DZG 112). 3. Aus den ersten beiden Gründen erfüllt Höffes Kriterium auch nicht die eingangs angedeutete Adäquatheitsbedingung der *motivationalen Wirkung*, dass es für eine gerechte Ordnung solche rationalen Gründe geben muss, die wenigstens eine Anfangsmotivation liefern, sich an diese Ordnung zu halten und sich für sie einzusetzen.⁵ 4. Schon Gauthiers Moralitätskriterium ist u.a. als moralisch zu schwach kritisiert worden (z.B. Trapp 1998). Der wichtigste systematische Grund für diese Schwäche ist, dass der Ausgangspunkt, von dem aus die Vertragsverhandlungen geführt werden, sehr ungerecht ist und dass der Kontraktualismus keine Umverteilungen erlaubt. Höffes Kriterium der starken Pareto Superiorität gegenüber dem Naturzustand ist aber noch einmal schwächer als Gauthiers Ethik und deshalb intuitiv noch inakzeptabler als dieses. Es erklärt viel zu viele Gesellschaftsordnungen für legitim.⁶

Wohlfahrtsethiken hingegen liefern ganz andere Kriterien, aus der Fülle der Paretooptima nach moralischen Maßstäben zu wählen. Nach wohlfahrtsethischen Kriterien werden die Nutzen aller Betroffenen berücksichtigt und zu einer moralischen Wünschbarkeit aggregiert. Diese moralischen Wünschbarkeiten sind unabhängig von einem Vergleich mit irgendwelchen Ausgangspunkten, z.B. dem Naturzustand; sie konservieren damit nicht die in diesem Ausgangszustand enthaltenen Ungerechtigkeiten. Die einfachste Wohlfahrtsethik ist der Utilitarismus, der die individuellen Nutzen schlicht addiert und damit gegebenenfalls zu zwar in der Summe maximalem, aber ungerecht verteiltem Nutzen führt. Entwickeltere Wohlfahrtsethiken berücksichtigen hingegen auch Erfordernisse der Verteilungsgerechtigkeit.⁷ Höffe diskutiert diese jedoch nicht.

⁴ Gauthiers Moralkriterium ist aus der gleicher Ausgangsidee wie bei Höffe entwickelt: rationale Akzeptabilität im Hobbesschen Naturzustand. Anders als Höffe verwendet Gauthier dann aber ein spieltheoretisch rationales Akzeptabilitätskriterium, eben Maximin der relativen Zugewinne – und nicht einfach die starke Pareto Superiorität.

⁵ Genauere Formulierung und Begründung dieser und anderer Adäquatheitsbedingungen für Moralbegründungen: Lumer 2000, 30-46; 1999a, Abschn. 1.

⁶ Gleiche Kritik schon bei: Kersting 1997, 59; Koller 1997, 289, 296 f. & 298; Nida-Rümelin 1997, 310 f.

⁷ Z.B. Trapp 1988; Lumer 2000, 577-632. Überblick über Wohlfahrtsethiken: Trapp 1992; Lumer 2008; wohlfahrtsökonomische Modelle: Gaertner 1995, 97-100.

3 Vom rationalen Nutzen zu transzendentalen Interessen – Höffes Werttheorie

Nach der durch das Kriterium „distributiver Vorteil“ vorgezeichneten Legitimationsstrategie müsste Höffe zeigen, dass die qualifizierte Demokratie besser ist als der Naturzustand. Höffe beginnt diesen Weg in „Politische Gerechtigkeit“ auch; er will die Paretosuperiorität in drei Schritten beweisen (PG 381). Aber die Durchführung dieses Beweises in „Politische Gerechtigkeit“ ist sehr umständlich und gewunden; vor allem das für den Paretovergleich verwendete Bewertungskriterium bereitet Probleme. Schließlich kapituliert Höffe vor diesen Problemen und führt eben das zweite Gerechtigkeitskriterium ein, den „transzendentalen Tausch“. Diese ganze Entwicklung fehlt in „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“; hier geht Höffe nach der Etablierung des Kriteriums „distributiver Vorteil“ umstandslos zur Anwendung des alternativen Kriteriums „transzendentaler Tausch“ über (DZG 48-56). Wenn Höffe schon selbst jenen ersten Anlauf – implizit – aufgibt, dann scheint es überflüssig zu sein, sich damit weiter zu befassen. Gleichwohl sind einige Schritte dieser Entwicklung interessant für die Analyse, weil sie Höffes Gründe für das Kriterium des transzendentalen Tauschs offenbaren.

Ein Beweis der Paretosuperiorität setzt ein individuelles Bewertungskriterium voraus. In den Wirtschaftswissenschaften werden üblicherweise Nutzendefinitionen verwendet, nach denen der Nutzen für ein Individuum auf der Basis sämtlicher (konsistenter) Präferenzen dieses Individuums bestimmt wird. Philosophische Nutzendefinitionen sind in der Regel sehr viel restriktiver und lassen, aus Gründen der Rationalität oder Klugheit, als Basis der Nutzenbestimmung nur *ausgesuchte* Präferenzen zu, z.B. rational informierte, im Gleichgewicht befindliche oder basale, die ohne empirische Informationen und ohne Kalkulation gebildet werden.⁸ Höffe verwendet jedoch keines dieser gängigen Kriterien, sondern führt den Wertvergleich allein aus der Perspektive der Freiheit durch. Anfänglich skizziert er das erforderliche Vorgehen noch ungefähr so, wie man es aus der Nutzentheorie gewohnt ist: Die Gründe für und wider eine bestimmte Ordnung müssten gegeneinander aufgerechnet und saldiert werden (PG 70). Später schränkt er die dabei zu berücksichtigenden Aspekte jedoch auf Freiheitsgewinne und Freiheitsverluste ein (PG 73, 303 f. & 388). Und als auch dieser Kalkül der Freiheiten noch zu viele Schwierigkeiten macht (PG 388 f.), führt Höffe schließlich die Methode des *transzendentalen Wertvergleichs* ein: Gezeigt

⁸ Einführung in die „ökonomische“ Nutzentheorie (im Stile von von Neumann / Morgenstern): Resnik 1987; Überblick und Diskussion: Eatwell et al. 1990. Philosophische Nutzentheorien, z.B.: Brandt 1979, Teil I; Griffin 1986; Lumer 1998; 2000, 241-548.

werden soll, dass im paretosuperioren Zustand solche Grund- und Rahmenbedingungen eher erfüllt sind, ohne die Handlungsfreiheit überhaupt nicht möglich ist (PG 388 & 390; Höffe 1992, 206-209). Unter transzendentalen Gesichtspunkten ist eine Situation also besser als eine andere, wenn sie transzendente Interessen besser erfüllt; und *transzendente Interessen* sind solche Interessen, die sich auf notwendige Bedingungen menschlichen Handelns und der Handlungsfreiheit überhaupt richten, die sowohl für das Entwickeln und Haben gewöhnlicher Interessen als auch für deren Verfolgen unverzichtbar sind (DZG 55; Höffe 1998, 38).

Schon der erste Schritt, die Einschränkung des Wertvergleichs auf den Freiheitsaspekt, ist mehr als problematisch.

1. Er beinhaltet genau das Gegenteil von dem, was Höffe u.a. will:⁹ Statt zu einer Neutralität in grundlegenden Wertfragen zu führen, oktroyiert er eine liberalistische Weltsicht, nach der die Freiheit allen anderen Gütern lexikographisch vorgeordnet ist, u.a. auch einer Grundsicherung der Existenz oder der Solidarität. Denn nur unter dieser Prämisse kann man beim Wertvergleich zweier Gesellschaften diese anderen Wertaspekte zurückstellen.

2. Rational ist eine Entscheidung allein unter Freiheitsgesichtspunkten ohnehin nicht akzeptabel, eben weil wichtige Aspekte, die aber die Präferenz beeinflussen können, ausgeblendet werden.

3. Ein Interpretationsproblem ist, ob beim Wertvergleich *negative Freiheiten* (niemand darf einen hindern, *a* zu tun) oder *positive Freiheiten* (*a* zu tun ist eine effektive Handlungsmöglichkeit, ob man *a* tut, hängt allein vom eigenen Wollen ab) berücksichtigt werden sollen. Ein rechter, republikanischer Liberalismus betrachtet allein die negativen Freiheiten (z.B. Nozick). Ein linker Liberalismus hingegen fordert möglichst viele positive Freiheiten und damit starke Sozialrechte (z.B. Parijs 1995). Höffe scheint weder das eine noch das andere zu wollen; dann bleibt aber unklar, welche Freiheiten berücksichtigt werden sollen.

4. Völlig ungelöst ist auch das Problem der Quantifizierung der Freiheit – eine Gesellschaft mit mehr Freiheit soll ja besser sein als eine mit weniger Freiheit. 4.1. Sollen Freiheiten einfach gezählt werden? Wie werden dann aber die Einheiten bestimmt? Ist die ‚Freiheit, dass *s*, heute ein Messer zur Verteidigung gegen seinen Feind *h* besitzen darf‘ verschieden von der ‚Freiheit, dass *s* heute eine Pistole zur Verteidigung gegen *h* besitzen darf‘, oder ist dies dieselbe Freiheit, nämlich die ‚Freiheit, dass *s* heute eine Waffe zur Verteidigung gegen *h* besitzen darf‘? Und wenn letzteres gilt, ist diese Freiheit dann verschieden von der ‚Freiheit, dass *s* heute eine Waffe zur Verteidigung gegen *i* besitzen darf‘ oder verschieden von der ‚Freiheit,

⁹ Kritik der Einschränkung des Wertvergleichs auf den Freiheitsaspekt auch bei: Koller 1997, 296.

dass *s* immer eine Waffe zur Verteidigung besitzen darf‘ usw.? Sodann spricht gegen das Zählen von Freiheiten, dass die allermeisten dieser Freiheiten völlig irrelevant sind – was nützt mir die negative Freiheit, zum Mond oder zum Mars fliegen zu dürfen oder die positive Freiheit, mir für 1000 Euro einen Haufen Mist, Kronkorken etc. zu kaufen?! Entscheidend ist doch der *Nutzen* solcher Freiheiten! 4.2. Wenn für die Quantifizierung der Freiheit aber der *Nutzen* der Freiheiten entscheidend ist, dann ist man wieder am Ausgangspunkt angekommen: Man braucht ein Kriterium für den Nutzenvergleich. Wenn man dieses hat, kann man, statt bloß die Freiheit von Gesellschaften zu beurteilen, gleich deren Nutzen vergleichen. Und dies wäre auch rational.

Höffe führt für diese Reduktion der Bewertung auf den Freiheitsaspekt eine Reihe von Gründen an, die jedoch alle nicht zu überzeugen vermögen. Erwähnt seien hier nur folgende:

1. Der Wertvergleich lasse sich *vereinfachen*, wenn man nur gleichartige Güter vergleichen müsste (vgl. PG 73, 304 & 324). Dass eine Argumentation viel einfacher wäre, wenn man dieses oder jenes weglassen könnte, ist nun leider kein Argument dafür, dass die Argumentation dann noch gültig und adäquat ist. Konkret: Durch das Wegschneiden anderer Wertaspekte gehen doch wesentliche Anteile am Gesamtnutzen verloren, die die Bewertung aus der Freiheitsperspektive umkehren könnten.

2. Ein weiterer Grund für die Reduktion des Wertvergleichs auf den Freiheitsaspekt könnte sein, dass Höffe annimmt, Glück und Handlungsfreiheit fielen zusammen, so dass man mit dem Vergleich des Ausmaßes der Freiheit auch das Ausmaß des Glücks verglichen hätte. Höffe behauptet: Sobald man jedem die Freiheit zu einem Glück nach eigener Wahl lasse, werde der Begriff des Glücks entbehrlich: Ein rein subjektiver Glücksbegriff gehe in den der Willkürfreiheit über (PG 302). Der subjektive Begriff des Glücks falle deshalb mit dem der Handlungsfreiheit zusammen (PG 312). – Der Begriff des Glücks ist selbstverständlich verschieden von dem der Handlungsfreiheit, so wie Höffe sie versteht, nämlich dass es einem selbst überlassen bleibe, was man wolle und tue (PG 300 f. & 313): Beim Glück geht es um bestimmte Erfahrungen, bei der Handlungsfreiheit um Handlungsmöglichkeiten. Für die Argumentation genügt aber eine schwächere, empirische Behauptung: dass das Ausmaß der Handlungsfreiheit und des Glücks proportional sind. Aber auch diese empirische Behauptung ist falsch: Wenn jemand nicht durch soziale Zwänge gehindert wird, zu tun, was er will, bedeutet dies weder, dass unter den Handlungsalternativen, die ihm offenstehen, solche sind, die ihn zum Glück führen würden, noch dass, wenn solche darunter sind, er sie erkennt. Unser Glück ist an viel mehr Bedingungen gebunden als eine gewisse Freiheit von sozialem Zwang.

Höffes entscheidendes Bewertungskriterium ist schlussendlich der transzendente Wertvergleich: In welchem Maße sind notwendige Bedingungen menschlichen Handelns, der Handlungsfreiheit überhaupt erfüllt? Dieses

Kriterium ist aber noch problematischer als der Freiheitsvergleich. Um dies einzusehen, muss man sich vor allem klarmachen, was „Handeln“ und „Handlungsfreiheit“ überhaupt bedeuten. Bei der Handlungsfreiheit muss unterschieden werden zwischen einerseits der *prinzipiellen Handlungsfreiheit*, dass man prinzipiell tun kann, was man will, und andererseits der *graduierten Handlungsfreiheit*, d.h. den verschiedenen Graden der Handlungsfreiheit, die sich aus der Anzahl und der Wertigkeit der dem Subjekt offenstehenden Alternativen ergeben (Leibniz 1959, II,xxi,8; vgl. Lumer 2002b). Prinzipielle Handlungsfreiheit und damit auch die Handlungsfähigkeit ist schon gegeben, wenn einem zwei durch den eigenen Willen herbeiführbare Alternativen offenstehen. Wer sich einer Pistole ausgesetzt und vor der Alternative sieht ‚Geld oder Leben!‘, ist – sofern er über die üblichen menschlichen Handlungsfähigkeiten verfügt – prinzipiell handlungsfrei. Die graduierte Handlungsfreiheit ist in solchen Fällen minimal, und höhere Grade der (graduierten) Handlungsfreiheit sind in der Regel vorzuziehen. Höhere Grade der Handlungsfreiheit oder eine bestimmte Form oder ein bestimmtes Ausmaß (wie auch immer gemessen) der graduierten Handlungsfreiheit haben aber keinen *transzendentalen* Status mehr – der für Höffe jedoch entscheidend ist.

Wenn man sich dies klarmacht, ist die Kritik am transzendentalen Wertvergleich als Bewertungsmaßstab aber ziemlich offensichtlich.

1. Der transzendente Wertvergleich ist durch das Wegschneiden von noch mehr für die meisten Menschen relevanten Bewertungsaspekten noch illiberaler als der Freiheitsvergleich.
2. Entsprechend ist es auch noch irrationaler, zwischen Alternativen nach diesem Kriterium zu entscheiden.
3. Die prinzipielle Handlungsfreiheit ist für sich alleine wertlos – welchen Nutzen hat es beispielsweise für eine Geisel, wenn ihr angeboten wird, sie dürfe frei wählen, *welcher* Kidnapper sie jetzt erschießen soll?! Der Wert der Handlungsfreiheit hängt vielmehr vom Nutzen der offenstehenden Alternativen ab, insbesondere von deren Nutzendifferenz. Dieser ist aber sehr unterschiedlich und schon eine Frage der graduierten Handlungsfreiheit.
4. Der transzendente Wertvergleich ist minimalistisch, führt deshalb bei weitem nicht zu den Ergebnissen, die Höffe von ihm erwartet, und hat so nicht einmal oberflächlich eine legitimatorische Relevanz. Für die prinzipielle Handlungsfreiheit sind Lebendigkeit und eine minimale Form der Handlungsfähigkeit erforderlich. Diese Bedingungen sind fast überall erfüllt. Zu einer gewissen Selektivität gelangt man, wenn man die zeitliche Ausdehnung der prinzipiellen Handlungsfreiheit einbezieht. In diesem Fall reduziert sich das transzendente Vergleichskriterium mehr oder weniger darauf, in welcher Gesellschaft man am längsten lebt oder vegetiert (solange dieses Vegetieren noch ein Minimum an Handlungsfähigkeit übriglässt). Körperliche Unversehrtheit, persönliche Freiheit, Freizügigkeit, Religions- und Meinungsfreiheit, positive Sozialbeziehungen, Recht auf Eigentum etc.

sind – entgegen Höffes Annahmen (PG 391 & 402; DZG 64, 66, 70 & 72; Höffe 1988b, 67-69; 1992, 207-208) – für die prinzipielle Handlungsfreiheit nicht erforderlich. Das Miteinander-Denken und -Sprechen und damit auch die Meinungsfreiheit *fördern* zwar die Qualität unseres Denkens (s. DZG 70); sie sind aber keine *notwendigen* und damit transzendentalen Bedingungen des Denkens und der Entscheidungsfähigkeit bei der Ausübung der prinzipiellen Handlungsfreiheit.

Selbstverständlich kann man statt der prinzipiellen Handlungsfreiheit die graduierte Handlungsfreiheit als Wertmaßstab verwenden. Aber dann hat man die Transzendentalitätsidee aufgegeben und ist zum Kriterium des Freiheitsvergleichs zurückgekehrt.

In „Politische Gerechtigkeit“ hat Höffe den transzendentalen Wertvergleich noch ziemlich ad hoc als Bewertungsmaßstab eingeführt. Seitdem hat er aber eine systematische Begründung dafür entwickelt: Bei der Begründung von *Menschenrechten* könne man sich nicht auf gruppen- oder kulturspezifische Vorstellungen vom Menschen stützen, sondern nur auf eine Minimal- und Partialanthropologie, eine transzendente Anthropologie, die eben das allen Menschen Gemeinsame, ihre transzendentalen Interessen herausarbeite (DZG 55-57; Höffe 1998, 32-34). Ein flankierender Grund Höffes für diese Strategie ist, dass er damit dem Einwand der kulturellen Relativität der Menschenrechte entgegentreten will (s. z.B. DZG 66 f. & 72 f.). – Der Sinn dieser Strategie ist zwar klar, aber sie ist zu sehr vom gewünschten moralischen Ergebnis aus gedacht und vernachlässigt die rationalen Interessen der Individuen. 1. Dass ein Gegenstand nicht universell gleich bewertet wird, ist für den Nutzen, den dieser Gegenstand für die jeweiligen *Individuen* hat, irrelevant. Aus rationaler Perspektive ist es deshalb inakzeptabel, alle intersubjektiv unterschiedlich bewerteten Aspekte einer Gesellschaft bei deren individueller Bewertung zu vernachlässigen. Damit ist wieder die eingangs erwähnte Adäquatheitsbedingung für Moralbegründungen ‚rationale Akzeptabilität‘ verletzt. 2. Die bessere unparteiische Alternative zu klassischen Glückslehren und konkreten Lebensentwürfen ist nicht die transzendente Anthropologie, sondern sind die modernen Nutzentheorien (s.o., Anm. 8). Diese definieren den Nutzen ja auf der Basis der faktischen Präferenzen der Individuen, welche immer dies sein mögen, und filtern unter ihnen nur nach gewissen formalen Gesichtspunkten. Sie sind also inhaltlich neutral und lassen nichts von dem außen vor, was für die Individuen wirklich von Interesse ist.

Das positive Fazit dieser Diskussion ist: Eine Begründung von Grundrechten und eine Legitimation freiheitlicher Staaten kommen nicht aus ohne einen mehr oder weniger detaillierten Nutzenvergleich der relevanten Alternativen für die betroffenen Individuen mit Hilfe einer starken, philosophischen Nutzentheorie. Bei diesem Nutzenvergleich müssen die einzelnen Vor- und Nachteile berücksichtigt werden: insbesondere der genaue Zugschnitt der individuellen Rechte, der individuelle Nutzen solcher Rechte,

der gesellschaftliche Befolungsgrad von Normen, die Kosten der Durchsetzung dieses Befolungsgrades, aber auch das materielle Lebensniveau und vor allem das Ausmaß des Glücks.

4 Transzendentaler Tausch – Höffes zentrales Gerechtigkeitskriterium

Im Laufe der Durchführung seiner Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates geht Höffe kaum merklich, und ohne dies zu begründen, von der starken Paretosuperiorität zu einem *neoaristotelischen kontraktualistischen Gerechtigkeitskriterium* über, dem *transzendentalen Tausch*: Er konzipiert die Entstehung der Menschenrechte als *gleichen Tausch* von Freiheitsrechten in einem Urzustand (PG 393 & 395; DZG 48, 53 & 55). Höffe sieht sich selbst in der Tradition des modernen Kontraktualismus (z.B. PG 446 f.; DZG 48-52). Sein abschließendes Gerechtigkeitskriterium „transzendentaler Tausch“ unterscheidet sich allerdings deutlich von aktuellen Formen des Kontraktualismus. Zum einen verwendet es statt des Nutzens den gerade diskutierten transzendentalen Wertvergleich als Bewertungskriterium; zum anderen müssen nach ihm die ausgetauschten Güter intersubjektiv in etwa *gleichwertig* sein. Hatte Höffe in „Politische Gerechtigkeit“ noch behauptet, ein *rationaler* Tausch komme nur bei Gegenseitigkeit und strenger Gleichheit der Freiheitseinschränkungen zustande, also wenn jeder Leistungen erbringe (PG 395 & 401), und dies dann als Tauschgerechtigkeit deklariert (PG 43), so führt er später die Wertgleichheit des Getauschten explizit als *moralische* Forderung der Tauschgerechtigkeit ein (DZG 55; Höffe 1998, 37). Dieses Kriterium wird nicht begründet; offensichtlich ist es Aristoteles (NE 1133a) entnommen. *Rationale* Tausch- oder Vertragstheorien aus der kooperativen Spieltheorie (s.o., Anm. 3) fordern hingegen keine intersubjektive Gleichheit der aus dem Vertrag erzielten Nutzengewinne, sondern lassen sehr unterschiedliche Nutzengewinne der Vertragspartner zu. Vom Ausgangskriterium der Paretosuperiorität (gegenüber dem Naturzustand) unterscheidet sich der gleiche Tausch wiederum dadurch, dass er zwar Paretosuperiorität impliziert, aber unter den paretosuperioren Alternativen nur ganz bestimmte, eben solche mit intersubjektiv gleichem Nutzenzuwachs zulässt; das ursprüngliche Kriterium wird also verschärft. Die moralische Forderung nach gleichem Tausch ist übrigens in den späteren Ausführungen Höffes ein zusätzliches starkes Argument für den transzendentalen Wertvergleich als Wertmaßstab. Denn nur auf der Ebene transzendentaler Interessen sei diese Gleichwertigkeit zu realisieren (DZG 55). Dass die eigene prinzipielle Handlungsfreiheit keineswegs intersubjektiv gleichwertig ist, wurde allerdings schon oben gezeigt.

Trotz der noblen Herkunft des Kriteriums ‚gleicher Tausch‘, ist dessen

Verwendung im vorliegenden Zusammenhang problematisch. 1. Höffe begründet das Gerechtigkeitsprinzip ‚gleicher Tausch‘ nicht; und es ist auch nicht allgemein akzeptiert. Es als Prämisse zur Begründung des Gerechtigkeitsprinzips ‚transzendentaler Tausch‘ zu verwenden ist deshalb eine *Petitio Principii*. 2. Gleicher, d.h. für alle Beteiligten gleichwertiger, Tausch ist kein rationales Kriterium für die Akzeptabilität von Verträgen; rationale Kriterien sind vielmehr die Nash-Lösung oder ähnliche Prinzipien. Bei den meisten Tauschhändeln erzielen die Beteiligten nicht den gleichen Nutzen; und intersubjektive Nutzengleichheit ist häufig auch schwer zu realisieren. Man denke nur an einen Gütertausch zwischen einem Armen und einem Reichen: Um dem Reichen den gleichen Nutzen wie sich selbst verschaffen zu können, müsste der Arme dem Reichen, weil sich dieser wegen seines Reichtums in der Regel schon auf einem hohen Nutzenniveau befindet, sehr viel teurere (!) Güter geben, als er selbst erhalten wird; dies reduziert aber wieder seinen eigenen Nutzen . . . Wenn man aber eine gleichwertige Tauschmöglichkeit gefunden hat, wird es häufig pareto-supere, aber ungleiche Tauschmöglichkeiten geben. Die Beteiligten müssten wegen des Gleichheitsgebots dann auf diese Paretoverbesserung verzichten. 3. Aus ähnlichen Gründen ist der gleichwertige Tausch auch kein moralisch akzeptables Prinzip: Im Namen der Gleichheit auf mögliche Paretoverbesserungen zu verzichten widerspricht einer Grundidee von Moral, nämlich dass sie im Dienste der Menschen sein soll. 4. Um zu einer gerechten Ordnung zu führen, setzt ein Prinzip wie das vom gleichen Tausch schon eine gerechte Ausgangsordnung voraus; denn es kann ja keine bestehenden Verteilungsgerechtigkeiten beseitigen. Aus diesem Grund ist solch ein Prinzip schon von vornherein allenfalls als Mikroprinzip der Gerechtigkeit für kleinere Interaktionen geeignet, aber nicht als Makroprinzip, nach dem der größte Teil der gesellschaftlichen Grundordnung reguliert werden soll. 5. Grundsätzlich bleibt bei Gerechtigkeitsprinzipien aus dem Umfeld des Kontraktualismus, die von einem hypothetischen Vertrag in einem Urzustand ausgehen, offen, warum man sich als jemand, der unter ganz anderen Bedingungen lebt, rationaliter an eine derartige fiktive Abmachung halten soll. Damit wird die Adäquatheitsbedingung für Moralbegründungen, dass eine solche Begründung wenigstens eine Anfangsmotivation zur Befolgung der Moral liefern muss, verletzt.

5 Höffes flankierende Gerechtigkeitskriterien

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Höffe in „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ das Prinzip des gleichen Tauschs systematisch als Prämisse einsetzt. Überhaupt verwendet Höffe im Verlauf der Jahre immer mehr normative Gerechtigkeitsprinzipien als Prämissen seiner Begründung. Er vollzieht also einen methodologischen Wandel von einer rationali-

stischen zu einer eher intuitionistischen Moralbegründung, die einfach auf gewissen Gerechtigkeitsintuitionen aufbaut. Aus argumentativer Sicht ist dieser Intuitionismus eine *Petitio Principii*. Höffe hat dabei die Tendenz, bestimmte Gerechtigkeitsarten oder -bereiche – Verteilungs-, Tausch- etc. -gerechtigkeit – einfach mit vor allem den Aristotelischen Prinzipien für diese Bereiche zu identifizieren. Aber schon Aristoteles unterschied sehr deutlich zwischen einem Gerechtigkeits**begriff** oder -*bereich* und den konkurrierenden *Prinzipien* für jeden einzelnen dieser Bereiche; und er diskutierte dann diese Prinzipien, um jeweils eines davon als das beste auszuweisen (Aristoteles, NE 1129a-b; 1130b-1131a). Im Verlaufe der Geschichte sind selbstverständlich noch viele weitere Prinzipien vorgeschlagen worden (knapper Überblick: Lumer 1999b, 465-467); und einfach so zu tun, als wären bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien selbstverständlich, entsprach schon vor über 2000 Jahren nicht mehr dem wissenschaftlichen Stand.

Etwas mehr im Detail ist die Entwicklung folgendermaßen: In „Politische Gerechtigkeit“ spielen weder Prinzipien der korrektiven noch der distributiven Gerechtigkeit eine systematische begründende Rolle. Später verwendet Höffe aber mit zunehmender Stärke Aristoteles’ Prinzip der *korrektiven* Gerechtigkeit (z.B. Höffe 1993, 183; 1998, 44 f.; DZG 78) (wonach der Verantwortliche einen angerichteten Schaden wiedergutmachen muss (Aristoteles, NE 1131b-1132b)); und schließlich meint Höffe sogar, für die Begründung bestimmter Gerechtigkeitsprinzipien müsse man sich auf vorgängige Prinzipien der *Verteilungsgerechtigkeit* stützen (DZG 78 f., 89 & 141). Die elterliche Fürsorgepflicht und ein Prinzip der nachhaltigen Ressourcennutzung werden mit der korrektiven Gerechtigkeit begründet: Eltern sind dafür verantwortlich, Kinder hilflos in die Welt gesetzt zu haben, und müssen dies durch deren Versorgung wiedergutmachen (DZG 78; Höffe 1993, 183); nicht erneuerte Ressourcen müssen in anderer Form zurückgezahlt werden (Höffe 1993, 183-187; 1998, 45 f.). Während Höffe für die Begründung der Fürsorgepflicht aber zusätzlich noch die Tauschgerechtigkeit heranzieht – Sorge der Eltern für die Kinder gegen Sorge der erwachsenen Kinder für die pflegebedürftigen alten Eltern (DZG 78; Höffe 1993, 183) -, meint er, müsse bei der Begründung von Prinzipien für den Umgang mit Ressourcen zusätzlich zur Tauschgerechtigkeit auch die Verteilungsgerechtigkeit herangezogen werden; denn vor dem Tausch und der Korrektur von Umverteilungen müsse erst einmal eine Ausgangsverteilung begründet werden (DZG 78 f.).

Höffe sagt aber in „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ schon nicht einmal, welches Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit er überhaupt verwenden will (an anderer Stelle vertritt er aber eine Gleichverteilung natürlicher Ressourcen (Höffe 1998, 46)), und noch viel weniger, wie aus den beiden Prinzipien dann die Grundsätze zur nachhaltigen Ressourcennutzung folgen sollen; kurz: An dieser Stelle wird nicht einmal mehr ansatzweise begründet. Außerdem sollen nicht erneuerte Ressourcen durch

gleichwertige Güter substituiert werden (Höffe 1998, 46). Dabei haben die meisten dieser Güter aber keinen transzendentalen Status, so dass der von Höffe entwickelte Wertmaßstab hier nicht mehr anwendbar ist. Auch die Kombination von korrektiver und distributiver Gerechtigkeit bei der Fürsorgepflicht führt zu Problemen: Wenn die elterliche Fürsorge für die Kinder ein Gebot der korrektiven Gerechtigkeit ist – intuitiv eine ziemlich abwegige Idee –, dann stellt jene ja nur einen gerechten Ausgangszustand wieder her; und die Eltern können nicht später ihre aktive Fürsorge als Vorleistungen geltend machen, um ihre eigene Altersversorgung einzufordern.

Mit diesen knappen Kritiken soll Folgendes gezeigt werden: Die Verwendung diverser Gerechtigkeitsprinzipien als Prämissen bei der Begründung der qualifizierten Demokratie ist nicht nur eine intuitionistische *Petitio Principii*, sondern führt tendenziell auch zu einem Zoo von unübersichtlichen und inkohärenten Gerechtigkeitsprinzipien und zerstört die theoretische Geschlossenheit. Für dieses generelle Problem traditioneller Gerechtigkeitslehren liefern Wohlfahrtsethiken eine Lösung. Sie verwenden ein tiefer ansetzendes und einheitliches Bewertungskriterium, mit dem dann einzelne Normen und mittlere Gerechtigkeitskriterien als moralisch gut begründet werden können (Lumer 1999b, 467-469).

6 Materiale Ethik – Höffes „Gerechtigkeitsprinzipien“

Ziel der Höffeschen Theorie der politischen Gerechtigkeit ist, die Menschenrechte (mit positiven und negativen Freiheiten), die Rechtsform ihrer Realisierung sowie den demokratischen Verfassungsstaat mit Gewaltenteilung, der mittels Zwangsgewalt die Einhaltung der Menschenrechte garantiert, als gerecht zu begründen. Dies ist ein großes und verdienstvolles Unternehmen; und Höffes Diskussion und Erklärung des Sinns der vorgenannten Institutionen ist profunde und erhellend. Allein, die voranstehenden Abschnitte haben gezeigt, dass Höffes Begründung nicht funktioniert. Weder sind die zur Legitimation verwendeten Gerechtigkeitskriterien hinreichend begründet, noch sind nach ihnen die meisten der von Höffe ausgezeichneten Gegenstände gerecht. Um dies im Detail zu zeigen, ist hier nicht der Platz; es ist auch nicht mehr sonderlich erhellend. Aber Höffe hat mit Sicherheit einen Teil der aufgezeigten Schwächen bemerkt; denn nicht umsonst hat er seine Theorie nicht nur erweitert, sondern auch revidiert; es ist eine Theorie im Fluss.

Die Begründungen sind insbesondere inkohärent (in dem Sinne, dass die Begründungsgegenstände nach den ausgezeichneten Gerechtigkeitskriterien nicht gerecht sind), weil viel zu wenige der von Höffe anvisierten Institutionen transzendentalen Status haben, wirklich *notwendig* sind zur Realisierung der prinzipiellen Handlungsfreiheit. Höffes diverse Notwen-

digkeitsbehauptungen sind übertrieben stark (dies kritisiert auch: Koller 1997, 301-305); es gelten jeweils höchstens die schwächeren Behauptungen, dass z.B. Menschenrechte zwar auch ohne jene Institutionen sozial gelten können, dass diese Institutionen aber die Wahrscheinlichkeiten der Geltung oder den Durchsetzungsgrad der Menschenrechte in entwickelten Gesellschaften erheblich vergrößern oder gar maximieren können. Die naheliegendste alternative Legitimationsform ist, die zu legitimierenden Institutionen begründet zu bewerten und sie mit anderen begründet bewerteten Institutionen zu vergleichen. Diese Bewertung hätte neben dem wahrscheinlichen Durchsetzungsgrad der Menschenrechte auch ganz andere Aspekte zu berücksichtigen, mindestens etwa: die Kosten dieser Institutionen, aber auch positive und negative Nebenfolgen, wie Möglichkeiten der Beteiligung von Bürgern an der Macht oder Schäden durch Sanktionen. Solche begründeten Bewertungen setzen moralisch begründete Bewertungskriterien voraus, wie sie von Wohlfahrtsethiken entwickelt werden. In solch einer Begründung hätten auch Höffes feinsinnige Analysen des Sinns der genannten politischen Institutionen ihren angemessenen Ort.

Was nach der Kritik der Begründung nun noch fehlt, ist eine Diskussion der von Höffe vertretenen materiaethischen Grundnormen selbst, der „Gerechtigkeitsprinzipien“ wie Höffe sie jetzt nennt: Rechtsgebot, negative und positive Grundrechte, Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Demokratie, Subsidiarität etc. Ihre Zusammenfassung zu einem relativ knappen Kanon (DZG 140 f.) ist übrigens ein sehr zu begrüßender Schritt zur Klärung.

Vielem davon ist ohne Abstriche zuzustimmen. Insbesondere soll hier eine Grundidee hinter Höffes Konzeption der Institutionalisierung von Moral durch Verrechtlichung, Verstaatlichung, Gewaltenteilung, Demokratie etc. unterstrichen werden, die einen wichtigen Beitrag zur Lösung eines Grundproblems vieler normativer Ethiken darstellt und die Höffe sehr subtil und realitätsnah ausbaut (auch Nida-Rümelin [1997, 317] lobt dies). Philosophische Ethiker haben die Tendenz, die von ihnen für begründet gehaltenen moralischen Standards als ideal geltende Normen der Wirklichkeit entgegenzuhalten. Dieses Vorgehen ist im schlechten Sinne idealistisch: Es ignoriert die motivationalen Bedingungen der moralischen Akteure, die insbesondere zu dem von Höffe festgestellten Gefangenendilemma und zur Nichtbefolgung solcher Normen führen (PG 412-426). Auch wenn nach der eingangs geforderten motivationalen Adäquatheitsbedingung für Moralbegründungen bei begründeten moralischen Normen eine Anfangsmotivation bestehen muss, diese Norm zu befolgen und sich für ihre Geltung einzusetzen, so wird diese Anfangsmotivation doch in der Regel alleine nicht ausreichen, dieses auch wirklich zu tun. Hinzukommen müssen andere, sekundäre Motive, insbesondere auch die Furcht vor anderenfalls drohenden sozialen Sanktionen. Diese Furcht stellt sich aber nur ein, wenn die Norm institutionell verankert ist oder zumindest sozial gilt. Darauf weist Höffe mit aller Deutlichkeit hin. Diese Institutionalisierung erfolgt aber nicht

apriorisch und ist auch kein einmaliger Akt, sondern ein historischer Prozess, den Höffe skizzenhaft beschreibt (PG 461-468; Höffe 1988a) und der von den historischen Subjekten durch ihren Einsatz vorangetrieben werden muss. Höffe sieht diesen Prozess als unabgeschlossen an (PG 474), zum einen weil die Normen sozial unkämpft bleiben und es jederzeit Rückfälle hinter einmal erreichte moralische Niveaus geben kann (ibid.; PG 473), zum anderen weil die Normen auf neue Situationen angewendet und neu interpretiert werden müssen (PG 475-477). Aus wohlfahrtsethischer Perspektive kann dem noch ein weiterer Grund hinzugefügt werden: Im Laufe der Zeit werden auch die jeweils aktuell angestrebten Maximalziele höhergeschraubt (vgl. Lumer 1999a, Abschn. 6).

Der inhaltliche Kern von Höffes „Gerechtigkeitsprinzipien“ sind die negativen und positiven Grundrechte. Die negativen sind im „*Prinzip der größten gleichen negativen Freiheit*“ zusammengefasst: „Durch wechselseitige Freiheitsverzicht erhalte jeder Rechtsgenosse jenes Höchstmaß an Handlungsfreiheit, das [...] in allseits gültigen Regeln möglich ist“ (DZG 71, 88 & 140). Höffes Idee hinter diesem Prinzip ist ein Freiheitstausch, bei dem alle Subjekte bestimmte Freiheiten aufgeben (z.B. die Freiheit, andere zu töten), um andere Freiheiten (z.B. die Freiheit, ohne Angst vor der Ermordung handeln zu können) zu erhalten und dabei die Gesamtfreiheit zu maximieren. Wegen des oben (Abschn. 3) diskutierten Problems der Quantifizierung der Freiheit ist das Prinzip aber völlig unklar; es ist unklar, welche Freiheiten von ihm vorgeschrieben werden. Gehören das Recht auf Privateigentum oder auf Kapitalbesitz oder das Recht, nicht zum Wehrdienst eingezogen zu werden, dazu? Im Grunde ist nicht einmal klar, ob das Lebensrecht dazugehört. Denn einem schwer zu quantifizierenden Freiheitsgewinn – durch das Tötungsverbot wird ja nur das Ermordungsrisiko vermindert (und weder eine sichere Ermordung verhindert noch jegliche Ermordung ausgeschlossen), und welche Freiheiten hat man dadurch? – steht ein vielfältiger Freiheitsverlust gegenüber: der Verlust der Freiheiten, die Personen s_1 bis s_n zu töten.

Schon in „Politische Gerechtigkeit“ forderte Höffe gewisse sozialstaatliche Elemente, damit die Grundfreiheiten angemessen realisiert werden könnten (PG 469-471). Dies ist nun im „*Prinzip der komparativen positiven Freiheit*“ präzisiert: „Durch wechselseitige positive Leistungen erhalte jeder Rechtsgenosse die Möglichkeit einer elementaren positiven Handlungsfreiheit, darstellbar in gewissen positiven Freiheitsrechten“ (DZG 79, 89 & 140). Inhalt und Umfang dieser Leistungen seien aber ressourcen- und kulturabhängig (DZG 75-77, 79, 89 & 141). Als Inhalte dieses Rechts erwähnt Höffe: Nahrung, Kleidung, eine gewisse Ausbildung (DZG 75) und, als sehr kulturrelativ: Erholungsurlaub, Alphabetisierung, Arbeit (DZG 76). Aber auch dieses Prinzip ist extrem unklar: Eine elementare positive Handlungsfreiheit ist normalerweise schon dann gesichert, wenn das Überleben garantiert ist; und damit dies auf längere Sicht gewährleistet ist, muss gerade

soeben absolute Armut (Mangel an ausreichendem Einkommen – sei es in Bargeld oder Naturalien –, um die grundlegendsten biologischen Bedürfnisse an Nahrung, Kleidung und Unterkunft zu befriedigen) verhindert werden. Dies ist minimalistisch. Soll der Zusatz „darstellbar in gewissen positiven Freiheitsrechten“ dieses Minimum ausdehnen, oder bedeutet er nur die Forderung nach einer Kodifizierung? Und wenn die positiven Freiheitsrechte ressourcen- und kulturabhängig sind, bedeutet dies einfach, dass das Minimum gegebenenfalls unterschritten werden kann (wenn nicht genügend Ressourcen vorhanden sind, um es zu garantieren), oder bedeutet es, dass das Minimum gegebenenfalls *überschritten* werden soll, und, wenn letzteres, unter welchen Bedingungen wie viel? Ein Grundproblem des hier diskutierten Prinzips ist, dass alle positiven Rechte – liberalistisch – als *Freiheitsrechte* formuliert werden. Dies muss zu Unklarheiten führen, wenn es eigentlich um Güter ganz anderer Art geht, vor allem solche, die ein Wohlfühlen ermöglichen sollen.

Positiven Rechten müssen aktive Pflichten korrespondieren; und es müssen die Träger dieser Pflichten festgelegt werden. Zur Lösung dieses Problems hat Höffe in jüngerer Zeit das *Subsidiaritätsprinzip* der christlichen Soziallehre adoptiert: „Staatliche Kompetenzen sind nur dort und nur insoweit legitim, wie Individuen und vorstaatliche Sozialeinheiten ihrer Hilfe bedürfen. Und im Rahmen einer gestuften Staatlichkeit sind die Kompetenzen so weit unten anzusetzen, wie es der legitimatorischen Letztinstanz, den Individuen, guttut“ (DZG 141; ähnlich 140). Dieses Prinzip interpretiert er im üblichen Sinn: Es impliziert (i) eine Hilfspflicht der untersten Einheiten, (ii) eine Beistandspflicht der nächsthöheren Einheit, wenn die niedrigere Einheit überfordert ist, und (iii) ein Eingreifverbot für höhere Einheiten, wenn die niedrigeren ihren Hilfspflichten in einer für die Benefiziere guten Weise nachkommen können (DZG 79, 129 & 131). Dieses Prinzip setzt Anfangszuständigkeiten für die Hilfe voraus. Die wichtigste derartige Zuständigkeit, die Höffe diskutiert, ist die Sorgepflicht der Eltern für ihre Kinder. Höffe begründet diese Zuständigkeit mit einer haftungsrechtlichen Verantwortung der Eltern für die hilflose Lage der Kinder, in die sie diese dadurch gebracht haben, dass sie sie ohne deren Zustimmung in die Welt gesetzt haben (DZG 78 f.); dies gelte insbesondere auch für behinderte Kinder (DZG 82).

Die Idee, dass die Anfangszuständigkeit aus einer haftungsrechtlichen Verantwortung erwächst, ist charakteristisch für Höffes liberalen Ansatz. Er will in jedem Fall einen Rekurs auf eine universelle Fürsorgepflicht, auf die Nächstenliebe oder das Wohlwollen als Grundlage der positiven Rechte vermeiden. 1. Positive Sozialrechte sollen aber gerade über Ansprüche aus einer Art zivilrechtlicher Haftung hinausgehen. Sie kommen Menschen unabhängig von irgendwelcher Schuld zu. 2. Eltern sind sicherlich im attributionstheoretischen Sinn verantwortlich für die Existenz ihrer Kinder; ob sie deswegen auch für deren Versorgung zuständig sind, ist noch eine

andere Frage. Aber Eltern sind in der Regel nicht attributiv verantwortlich für eine Behinderung ihrer Kinder oder für besondere Notlagen, in die diese im Erwachsenenalter geraten. In all diesen Fällen erweckt die Zuständigkeitserklärung der Eltern eher den Eindruck, dass hier ein Sündenbock oder Dummer gefunden werden muss, dem dann die Kosten der positiven Sozialrechte „aufgedrückt“ werden können. Moralisch gesagt: Diese Art von Zuständigkeitszuweisung ist willkürlich. 3. Mit einer Ausgangszuständigkeit aus haftungsrechtlicher Verantwortung werden auch zu wenige aktive Pflichten zur Gewährleistung der positiven Rechte geschaffen. Wer ist z.B. primär für die Hilfe zuständig, wenn die Eltern eines Hilfebedürftigen schon tot sind? 4. Das ganze Subsidiaritätsprinzip ist zudem distributiv ungerecht. Es achtet nur darauf, dass die Hilfe für den Benefiziar gut ist; der Schaden und Nutzen für den Benefaktor werden ignoriert, solange dieser nicht selbst hilfebedürftig wird. Der Hilfspflichtige wird im Zweifelsfall bis knapp vor der eigenen Hilfsbedürftigkeit ausgepresst. Ein Lastenausgleich wird nicht hergestellt. Die Benefaktoren werden gegebenenfalls im Dienste der allgemeinen Benefizienz ausgebeutet.

7 Ein liberaler Staat mit schwachen Menschenrechten – Höffes Staatsverständnis

Eben wurde auf den Minimalismus der Höffeschen positiven Freiheitsrechte hingewiesen. Bei der Einschätzung dieses Minimalismus muss berücksichtigt werden, dass die Realisierung der negativen und positiven Freiheitsrechte nach Höffe der komplette Inhalt der legitimen staatlichen Aktivitäten ist, die sich eben auf die Gewährleistung der Menschenrechte beschränken (vgl. z.B. PG 388-394 & 396 f.). Und diese werden, wie gesagt, zudem reichlich minimalistisch verstanden.

Durch die Legitimation staatlicher Institutionen ausschließlich über ihren Beitrag zur Realisierung der Menschenrechte wird der Staat implizit auf einen liberalen Staat der Freiheit eingeschränkt und werden implizit andere originäre Staatsaufgaben ausgeschlossen: die originär sozialstaatliche Sicherung stärkerer sozialer Grundrechte; die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt und, als Teile davon, die Bereitstellung einer Infrastruktur, Wirtschaftsförderung, Umweltschutz, Bildungsförderung; oder die Herstellung von Verteilungsgerechtigkeit insbesondere auch der Einkommen. Gewisse Unterasspekte all dieser Aufgaben kann man sicherlich auch über ihre Funktionalität für die Sicherung der Menschenrechte begründen; aber dies ist jeweils nur ein kleiner Teil. Höffe sieht keine Legitimation der Wahrnehmung solcher weitergehender Staatsaufgaben (PG 470). Und er hält solche Staatstätigkeiten anscheinend auch für illegitim; durch sie werde Wohlwollen erzwungen (mündliche Mitteilung vom 19.12.1997).

1. Ein erstes Argument Höffes für den Liberalismus könnte sein, dass er über die Sicherung der Menschenrechte hinausgehende Staatsaufgaben dem Bereich des Wohlwollens zuordnet, der aber schon jenseits der normativen Gerechtigkeit anzusiedeln sei: Wohlwollen, Wohltätigkeit, Großzügigkeit, Sympathie, Mitleid und Solidarität seien nicht aus Gerechtigkeitsgründen *geboten*. Um wohlwollende Handlungen könnten wir bitten; Gerechtigkeit hingegen könnten wir verlangen. Gerechtigkeit sei eine Rechtspflicht, Wohltätigkeit etc. nur eine Tugendpflicht. (PG 56 f.) Wohlwollen etc. gingen über die Gerechtigkeitsansprüche hinaus; sie seien deshalb für die Legitimität nicht erforderlich (PG 77). – Vorab ist festzustellen, dass Sympathie und Mitleid nicht geboten sein können, weil dies Gefühle sind und Gefühle nicht so einfach unserem Willen gehorchen; anders ist dies bei Wohltätigkeit und – jeweils in der aktiven Bedeutung – Wohlwollen und Solidarität. Höffes Argument basiert auf der Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten. Man kann nun insbesondere „Wohltätigkeit“, so wie Höffe das getan hat, *definitiv* als etwas auffassen, das über die Rechtspflichten hinausgeht; bei „Wohlwollen“ und „Solidarität“ liegt solch eine Definition schon viel weniger nahe. Und es gibt selbstverständlich einen Begriff von aktivem Wohlwollen und aktiver Solidarität, der in dieser Frage neutral ist und einfach ein Handeln bezeichnet, das auf die Steigerung des Wohls anderer zielt bzw. das dazu dient, Mitgliedern der Solidargemeinschaft in Notlagen zu helfen. Für dieses Wohlwollen und diese Solidarität ist aber keinesfalls analytisch ausgemacht, dass sie keine Rechtspflichten sein könnten, keine Rechtspflichten sein sollten und nicht für die Gerechtigkeit und Legitimität einer Gesellschaftsordnung erforderlich sind. Insoweit Höffe dies aber aus der ersten Bedeutung insbesondere von „Wohltätigkeit“ folgert, begeht er den Argumentationsfehler der Äquivokation.

2. Ein weiteres Argument Höffes für die liberalistische Beschränkung der Staatsaufgaben könnten seine Annahmen über die *Individualität des Glücks* sein: Gegen ein Aristotelisches Modell der Selbstverwirklichung in der Polis wendet Höffe zum einen ein, dass Rechts- und Staatsverhältnisse überhaupt den Bürgern nicht zur Selbstverwirklichung verhelfen könnten (PG 266); denn Glück erwachse erst aus der aktiven, kreativen Auseinandersetzung (PG 470). Zum anderen entwickle ein Staatswesen, das den Bürgern zur Selbstverwirklichung verhelfen wolle, totalitäre, mindestens aber illiberale Tendenzen, was dem eigentlichen Ziel, der Humanität zuwiderlaufe (PG 266). Und allgemeiner: Der moderne Staat sei weder befähigt noch berechtigt, den Menschen zu ihrem Glück zu verhelfen. In einer gerechten Staatsordnung werde nur über Möglichkeiten menschlichen Glücksstrebens entschieden; das Aussuchen und Ergreifen der Möglichkeiten bleibe den Individuen überlassen. (PG 470.) – Glück erwächst in der Tat in erheblichem Ausmaß aus eigenem Tun, das einem die Gesellschaft nicht abnehmen kann. Aber es

gibt eine Fülle von Voraussetzungen (gewisses Einkommen, Wohnung, Selbstverwirklichungsgelegenheiten, befriedigende Arbeitsbedingungen, Grundwissen, ein gewisses Maß an körperlicher Gesundheit, psychische Gesundheit etc.) und erleichternden Bedingungen (erweitertes Wissen, insbesondere auch psychologisches Wissen, gesteigerte Kommunikationsfähigkeit, Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen etc.) für das Glück, die ein Staat schaffen oder deren Entstehung er fördern helfen kann. Mit der Schaffung solcher Bedingungen erzeugt ein Staat nicht unmittelbar Glück, aber er erhöht die individuelle Glückswahrscheinlichkeit und damit statistisch das kollektive Glück. Das zweite Subargument, der Hinweis auf die Totalitarismusgefahr, ist insoweit berechtigt, als die staatliche Verordnung bestimmter Lebensweisen, etwa die Verpflichtung auf gewisse religiöse Praktiken oder auf den Genuss einer bestimmten Kunstrichtung, Menschen tatsächlich unglücklich machen kann. Aber dies ist ja nicht die einzige Alternative neben dem Liberalismus; die in der Diskussion um Staatsaufgaben viel relevantere Alternative ist: die eben genannten notwendigen und fördernden Bedingungen des Glücks zu schaffen, breit gestaffelte, frei wählbare Angebote zur potentiellen Glückssteigerung zu machen.

Höffes Argumente für eine liberalistische Staatsauffassung scheitern also. Daraus folgt noch nicht, dass die beiden Thesen selbst (1. dass nur staatlicher Zwang legitimationsbedürftig ist und 2. dass nur ein liberaler Minimalstaat legitim ist) falsch sind. Gegen diese Thesen sprechen aber folgende Einwände: 1. Prima facie ist alles moralisch begründungsbedürftig, was durch menschliches Handeln anders sein könnte und was den Nutzen anderer betrifft. (Dies bedeutet nicht, dass eine solche Begründung immer ausgeführt werden müsste oder dass jede Handlung dem Wohle anderer dienen müsste.) Dies liegt ganz formal einfach daran, dass alle diese Sachverhalte zum einen prinzipiell moralisch reglementierungsfähig sind und daraufhin beurteilt werden können, ob sie moralische Standards erfüllen oder nicht, und dass sie dann zum anderen wegen der prinzipiellen Möglichkeit, dass sie solche Standards verletzen, auch infragegestellt werden können und ggf. verteidigt werden müssen. Zu den moralisch begründungsbedürftigen Sachverhalten gehört auch die Erfüllung oder Nichterfüllung solcher weitergehender Staatsaufgaben wie originär sozial- und wohlfahrtsstaatliche Aufgaben, Infrastruktursicherung etc. 2. Diese Begründung könnte insbesondere wohlfahrtsethisch erfolgen, in Form eines Nachweises, dass die jeweilige Ordnung moralisch besser ist als ihre Alternativen. Bei Zugrundelegung aller mir bekannten wohlfahrtsethischen Moralkriterien wäre dann die Erfüllung sehr viel weitergehender Staatsaufgaben als die Sicherung der Menschenrechte moralisch geboten.

Die Hauptlinie von Höffes Argumentation für einen liberal minimierten Staat ist ungefähr diese: (i) Staatlicher Zwang ist nur legitim als institutionelle Realisierung moralischer Gebote. (ii) Deren Zwang kann nur durch

eine rationale, i.w.S. kontraktualistische Zustimmung legitimiert werden (oder hilfweise durch Pflichten korrektiver und minimal auch distributiver Gerechtigkeit). (iii) Und dies setzt gegenseitigen Vorteil voraus – dies führt dann zum Minimalismus bei den positiven Sozialrechten; für weitergehende positive Rechte fehlen legitime Träger der aktiven Pflichten. (iv) Wohlwollen hingegen geht über diesen Minimalismus hinaus, (v) kann aber wegen des fehlenden eigenen Vorteils nicht die Legitimationsquelle moralischer Gebote und staatlichen Zwangs sein.

Falsch daran sind die Prämisse ii und die Konklusion v. Wohlwollen kann schon *individuell* die Basis von rational begründeten und auf der eigenen Zustimmung bzw. Zustimmungsfähigkeit beruhenden Pflichten sein, nämlich wenn man sich vertraglich verbindlich zu späterer Benefizienz verpflichtet, um den bekannten Problemen der Willensschwäche zu entgehen. Wohlwollen kann aber vor allem auch auf der *kollektiven* Ebene die Basis von rational begründeten und auf Zustimmung(-sfähigkeit) beruhenden Pflichten sein, nämlich wenn diese Pflichten der Koordination und Organisation kollektiven Wohlwollens dienen. Die Realisierung kollektiver und kooperativer Benefizienz bedarf zum einen der Organisation durch verbindliche Pflichten, die sozusagen den Einsatzplan für die individuellen Aktivitäten bilden und durch ihre Verbindlichkeit kooperative Verlässlichkeit erzeugen. Zum anderen helfen solche Pflichten in diesem Zusammenhang gegen Wohlwollens-Gefangenendilemmata: Alle Wohlwollenden möchten, dass es den anderen und insbesondere Benachteiligten gutgeht; und sie sind froh, wenn es ihnen gutgeht, weshalb sie bereit sind, sich auch selbst dafür einzusetzen; aber sie sind (oft) noch froher, wenn es den anderen ohne diesen Einsatz gutgeht, etwa aufgrund der Leistungen anderer Benefaktoren; außerdem mag gelten, dass die Kosten des Benefaktors, wenn er die Last der Benefizienz alleine tragen muss, seinen Gewinn aus der Freude über das Wohlsein des Benefiziars übertreffen, was sich aber umkehrt, wenn die Benefizienz kooperativ getragen wird.¹⁰ In diesem Wohlwollens-Gefangenendilemma würde rein rational niemand mehr wohlwollend handeln, obwohl eine kooperative Benefizienz für die Benefaktoren paretosuperior wäre. Benefizenzpflichten könnten diesen paretosuperioren Zustand erreichbar machen. Die kollektiven Benefizenzpflichten haben dann auch die Funktion, die einzelnen

¹⁰ Beispiel: Der Gewinn potentieller Benefiziare aus dem Wohlsein anderer betrage 3; die Kosten kooperativer Benefizienz seien -2; und die Kosten solitärer Benefizienz seien -4. Dann ergibt sich folgende Auszahlungsmatrix mit Gefangenendilemma-Struktur (B = aktive Benefizienz):

Wohlwollens-Gefangenendilemma:

	B	-B	
B	3-2=1 / 3-2=1	3-4=-1 / 3	
-B	3 / 3-4=-1	0 / 0	

Individuen vor einer drohenden Überforderung durch zu viel aktive Benefizienz zu schützen. (Dies ist auch ein dritter Weg zwischen der Überfrachtung mit aktiven Pflichten oder eben Verzicht auf positive Rechte in Höffes System.) Mit diesen Überlegungen ist ein weitergehendes moralisches Staatsverständnis angedeutet: Der Staat ist danach nicht nur der Garant des Freiheitstauschs, sondern auch der Organisator des kollektiven Wohlwollens. Hierbei vermischen sich Kooperation zum gegenseitigen Vorteil und Kooperation zum Wohle anderer und letztlich aller.

Argumentativ hat die Skizze eines wohlfahrtsethischen Staatsverständnisses hier nur die Funktion zu zeigen, dass Höffes Annahme, moralische Gebote und rechtlich erzwungene Verbindlichkeit könnten nicht aus dem Wohlwollen begründet werden, falsch ist; es *könnten* also sehr viel weitergehende positive Sozialrechte legitim sein, als Höffe behauptet. Dass diese wohlfahrtsethische Konzeption auch das moralisch bessere Ideal ist, kann ich hier nur behaupten, aber nicht *begründen* (s. aber: Lumer 1999; 2000, 30-127). Zu solch einer wohlfahrtsethischen Konzeption liefert Höffe – unabhängig von der hier vorgebrachten Kritik – einen sehr ausgefeilten und weit ausgearbeiteten liberalen Gegenentwurf, der gerade wegen seiner Durcharbeitung, seinem realistischen Blick auf die faktischen Verhältnisse und seiner Informiertheit über den theoriegeschichtlichen Hintergrund ungemein inspirierend ist. Mit dem dabei erreichten Differenziertheits- und Ausarbeitungsstand setzt Höffes Theorie einen Maßstab, an dem sich alle alternativen Konzeptionen messen lassen müssen.

LITERATUR

- Brandt, R.B. (1979). *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon.
- Eatwell, J., Milgate, M. & Newman, P. (1990). *The New Palgrave. Utility and Probability*. New York, London: Norton.
- Gaertner, W. (1995). Distributive justice. Theoretical foundations and empirical findings. *Greek Economic Review* 17, 97-114.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon.
- Griffin, J. (1986). *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Clarendon.
- Höffe, O. (1988a). Gibt es in der Geschichte einen Rechtsfortschritt?, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, O. Höffe, 125-149. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, O. (1988b). Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: ein Dilemma der natürlichen Gerechtigkeit, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, O. Höffe, 56-78. Stuttgart: Reclam.

- Höffe, O. (1988c). Minimalstaat oder Sozialrechte – eine Problemskizze, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, O. Höffe, 79-104. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, O. (PG, 1989). *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O. (1992). Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte, *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, hrsg. von O. Höffe, 188-211. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, O. (1993). *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O. (1997). Erwiderung, *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, hrsg. von W. Kersting, 331-356. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O. (1998). Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?, *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. von S. Gosepath & G. Lohmann, 29-47. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O. (DZG, 1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- Holler, M.J. & Illing, G. (1991). *Einführung in die Spieltheorie*. Berlin: Springer.
- Kersting, W. (1997). Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes, *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, hrsg. von W. Kersting, 11-60. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koller, P. (1997). Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates, *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, hrsg. von W. Kersting, 284-305. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leibniz, G.W. (1959). Nouveaux essais sur l'entendement humain. (1704; 1765.) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, *Philosophische Schriften*. Bd. III, in zwei Teilbänden. Hrsg. u. übers. v. Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lumer, C. (1998). Which preferences shall be the basis of rational decision?, *Preferences*, hrsg. von C. Fehige & U. Wessels, 33-56. Berlin, New York: de Gruyter.
- Lumer, C. (1999a). Quellen der Moral. Plädoyer für einen prudentiellen Altruismus. *Conceptus* 32, 185-216.
- Lumer, C. (1999b). Gerechtigkeit, *Enzyklopädie Philosophie. Bd. 1*, hrsg. von H.J. Sandkühler, 464-470. Hamburg: Meiner.
- Lumer, C. (2000). *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*. Osnabrück: Rasch.
- Lumer, C. (2002a). Motive zu moralischem Handeln. *Analyse & Kritik* 24, 163-188.
- Lumer, C. (2002b). Entscheidungsfreiheit, *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23.-27. September 2002 in Bonn, Sektionsbeiträge*, hrsg. von W. Högerebe, 197-207. Bonn: Sinclair Press.
- Lumer, C. (2002/03). Kantischer Externalismus und Motive zu moralischem Handeln. *Conceptus* 35, 263-286.
- Lumer, C. (2008). Prioritarian welfare functions—An elaboration and justification, *Democracy and Welfare*, hrsg. von D. Schoch. Paderborn: mentis. URL bei Equality Exchange:

- <http://mora.rente.nhh.no/projects/EqualityExchange/ressurser/articles/lumer1.pdf>
- Nash, J.F. (1950). The bargaining problem. *Econometrica* 18, 155-162.
- Nida-Rümelin, J. (1997). Gerechtigkeit bei John Rawls und Otfried Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, hrsg. von W. Kersting, 306-320. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Parijs, P. van (1995). *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon.
- Resnik, M.D. (1987). *Choices. An Introduction to Decision Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Trapp, R. W. (1988). „Nicht-klassischer“ Utilitarismus. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Trapp, R.W. (1992). Interessenaggregationsethik, *Geschichte der neueren Ethik. Bd. 2: Gegenwart*, hrsg. von A. Pieper, 306-343. Tübingen, Basel: Francke.
- Trapp, R.W. (1998). The potentialities and limits of a rational justification of ethical norms or: What precisely is minimal morals?, *Preferences*, hrsg. von C. Fehige & U. Wessels, 327-360. Berlin, New York: de Gruyter.