

Christoph Lütge, München

Moralische Mehrwerte und soziale Stabilität

[Erschienen in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94 (2008), Heft 3, S. 384-402]

Einleitung

Die Frage danach, was menschliche Gesellschaften zusammenhält, ist ein uraltes Problem der Philosophie. Äußerungen dazu finden sich zu allen Zeiten – von Platon und Aristoteles über Hobbes, Hume, Kant und Hegel bis heute. Während des vergangenen Jahrhunderts jedoch, und insbesondere seit Beginn der Globalisierung, ist diese Frage dringlicher geworden: Moderne Gesellschaften sehen sich einem kulturellen, sozialen und ökonomischen Pluralismus gegenüber, der eine neue Dimension angenommen hat.¹ Es ist dabei nicht klar, ob und wenn ja, in welcher Weise traditionelle Antworten auf die Frage nach gesellschaftlicher Stabilität tragfähig sein können für soziale Probleme der Moderne. Dieses Verhältnis soll hier näher beleuchtet werden.

Ein Großteil der zeitgenössischen Positionen in Politischer Philosophie und Sozialphilosophie diskutiert die folgende Frage: Gegeben den Fall, dass Akteure in modernen Gesellschaften nach ihrem eigenen Vorteil streben, brauchen wir dann noch einen zusätzlichen sozialen ‚Kitt‘ über das Eigeninteresse hinaus, um Gesellschaften zusammenzuhalten? Diesen sozialen Kitt nenne ich den moralischen Mehrwert. Ein moralischer Mehrwert ist eine Fähigkeit oder Eigenschaft, welche die Bürger einer modernen Gesellschaft annehmen sollen, um die Stabilität ihrer Gesellschaft zu sichern. Dieser moralische Mehrwert ist – nach Auffassung dieser Positionen – *zusätzlich* zu Regeln, Gesetzen und Anreizstrukturen notwendig.

In diesem Artikel werde ich einige prominente zeitgenössische philosophische Positionen diskutieren, die – mit Ausnahme der letzten (K. Binmore) – die Ansicht vertreten, dass moderne Gesellschaften auf einen moralischen Mehrwert angewiesen sind, um ihre eigene Destabilisierung zu verhindern. Es handelt sich dabei um die Ansätze von J. Habermas, J. Rawls, D. Gauthier und K. Binmore. Da diese Ansätze hier nicht umfassend behandelt werden können, werde ich mich bei ihrer Diskussion darauf beschränken, den jeweiligen moralischen Mehrwert zu rekonstruieren und zu untersuchen, ob dieser angesichts systematisch zuwiderlaufender Anreize stabil bleiben kann.²

Diese Frage kann in folgender Weise expliziert werden: Das klassische Modell für eine Situation mit desaströsen Anreizen für alle beteiligten Akteure liefert das Gefangenendilemma (PD).³ Die Akteure in Gefangenendilemma-Situationen sehen sich der permanenten Möglichkeit ausgesetzt, bei eigenem kooperativen Verhalten von den anderen Beteiligten ausgebeutet zu werden. Daher stellen sie selbst ihre Kooperation ein, sie defektieren. Dies führt zu einer Situation, in der sich alle – rationalen, eigeninteressierten – Akteure schlechter stellen, und keiner besser.⁴ Die Akteure können aus dieser Situation nicht durch eigenes Handeln entkommen; einseitige Kooperation im Gefangenendilemma führt zur Ausbeutung und ist geradezu selbstmörderisch. Zwei der vier hier diskutierten Ansätze (Gauthier und Binmore) wählen das Gefangenendilemma als ihren konzeptionellen Ausgangspunkt.

Ich werde hier die These vertreten, dass – mit Ausnahme von Binmores Anlage zur Empathie – keiner der hier herausgearbeiteten moralischen Mehrwerte angesichts von systematisch zuwiderlaufenden Anreizen in Gefangenendilemma-Situationen stabil bleiben kann. Beginnen werde ich mit der Diskussion von Habermas' Diskursethik.

1) J. Habermas: Rationale Motivation

Die Diskursethik setzt voraus, dass sich die an Diskursen beteiligten Akteure in ihrem Handeln zumindest teilweise durch eine „rationale Motivation“ bewegen lassen.⁵ Mit Hilfe dieses Konzepts wird der Unterschied zwischen strategischer und kommunikativer Rationalität expliziert: Während strategisches Handeln durch Anreize und Sanktionen beeinflusst ist, beruht kommunikatives Handeln gerade auf rationaler Motivation.

Wie jedoch rationale Motivation definiert wird und inwiefern sie sich von anderen Arten von Motivation unterscheidet, darauf findet man in Habermas' Schriften nur schwer eine Antwort. In der „Theorie kommunikativen Handelns“ wird das Vorhandensein von rationaler Motivation schlicht postuliert.⁶ An anderer Stelle findet sich jedoch eine Begründung:

„[...] im kommunikativen Handeln [wird] einer vom anderen zu einer Anschlusshandlung *rational motiviert*, und dies kraft des illokutionären Bindungseffekts eines Sprechaktangebots.“ (Habermas, aaO, 1983/1999, 68; Hervorhebungen im Original)

Habermas begründet hier die rationale Motivation unter Rückgriff auf die Theorie der Sprechakte. Er geht offenbar davon aus, dass Sprechakte Akteure dazu zwingen können, bestimmte Handlungen zu vollziehen oder zu unterlassen. Kern dieser Annahme ist der

Begriff des performativen Widerspruchs: Der rational Motivierte lässt sich davon leiten, einen performativen Widerspruch zu vermeiden.

Lässt sich einem Sprechakt eine solche Bindungswirkung sinnvoll zusprechen? Mit diesem Problem setzt sich Habermas ausführlich auseinander, und zwar im Gespräch mit einem fiktiven ‚Skeptiker‘. Dieser Skeptiker zieht die bindende Wirkung von Sprechakten und damit die Wirkung von rationaler Motivation in Zweifel. Habermas erwidert ihm, dass er durch eine konsequente Diskursverweigerung lediglich „seine Position stumm und eindrucksvoll behaupten“⁷, aus der kommunikativen Alltagspraxis jedoch nicht aussteigen könne. Versuche er dies, so ende er in „Schizophrenie und Selbstmord“⁸. Unsere Lebenswelt sei unweigerlich immer schon von kulturellen Traditionen und Sozialisation geprägt; Prozesse der Tradition und Sozialisation vollzögen sich allein über das kommunikative Handeln und damit über die rationale Motivation. Eine Wahl hätten wir dabei nicht. Damit hält Habermas die Widerlegung des Skeptikers für gesichert: Er könne nicht zwischen strategischem bzw. anreizmotiviertem Handeln einerseits und kommunikativem bzw. rational motiviertem Handeln andererseits auswählen.

Es bleiben jedoch Fragen offen. So ist unklar, ob der analytische Zugriff Habermas’ auf die kommunikativen Prozesse der Alltagspraxis der *einzig mögliche* Zugriff ist. Ist es sinnvoll, davon auszugehen, dass solche Prozesse *nicht* allein durch strategisches Handeln gesteuert werden? Habermas behauptet dies und impliziert damit offensichtlich auch, dass wir in der lebensweltlichen Kommunikation aufgrund von rationaler Motivation gegen Anreize verstoßen können. Der Wunsch oder die Kraft, einen performativen Widerspruch vermeiden zu wollen, müsste somit als stärker angesehen werden als Anreize in Gefangenendilemma-Situationen.

Tatsächlich können auch alltagspraktische Zusammenhänge als mit solchen Gefangenendilemma-Situationen durchsetzt rekonstruiert werden.⁹ Bei diesen Situationen handelt es sich oft nicht um manifeste, sondern um *überwundene* Dilemmata. Die daran beteiligten Individuen konnten erfolgreich Interaktionen aufbauen, soziale Fallen (durch formelle oder informelle institutionelle Lösungen) überwinden und Kooperationsvorteile gewinnen. In einer Betrachtungsweise jedoch, die bei den Phänomenen stehen bleibt, eine gewissermaßen vortheoretische (lebensweltliche) Perspektive auf diese Phänomene zu beziehen können glaubt und aus dieser Perspektive das Phänomen ‚rationale Motivation‘ zu sehen glaubt, werden überwundene Dilemmata nicht sichtbar.

In späteren Arbeiten vollzieht sich eine Entwicklung in Habermas’ Denken. In den „Erläuterungen zur Diskursethik“ wird das Problem des Skeptikers wieder aufgeworfen.

Zunächst betont Habermas, die Diskursethik müsse keineswegs behaupten, dass die moralische Einsicht schon ein hinreichendes Motiv für moralisches Handeln abgebe: Moralische Gebote und Einsichten könnten für sich „nur die schwach motivierende Kraft guter Gründe“¹⁰ reklamieren. Gebote und Einsichten implizierten zwar eine moralische Verpflichtung; es könne jedoch sein, dass diese aufgrund von Willensschwäche nicht befolgt werde. Und kurz darauf heißt es:

„Seit Schiller ist die Rigidität der Kantischen Pflichtethik mit Recht immer wieder kritisiert worden. Aber Autonomie ist nur *zumutbar* in gesellschaftlichen Kontexten, die selber schon vernünftig sind in dem Sinne, dass sie dafür sorgen, dass eine Motivation durch gute Gründe nicht von vornherein in Gegensatz zu eigenen Interessen geraten muss. Die Gültigkeit moralischer Gebote ist an die Bedingung geknüpft, dass diese als Grundlage einer allgemeinen Praxis *generell* befolgt werden.“ (Habermas, aaO, 1991, 136; Hervorhebungen im Original)

Im letzten Satz dieses Zitats ist der Gedanke enthalten, dass der Grad der Befolgung von Normen auf die *Gültigkeit* dieser Normen durchschlägt. Dies impliziert: In einer Gefangenendilemma-Situation kann die Norm „Du sollst kooperieren!“ für den Einzelnen keine Gültigkeit haben, da er von der Defektion aller anderen ausgehen muss. Dieser Gedanke ginge über die ursprüngliche Idee Habermas' hinaus, dass die *Befolgung* von Normen aufgrund von Willensschwäche möglicherweise nicht hinreichend gesichert sei, gleichzeitig aber die *Gültigkeit* dieser Normen davon nicht angetastet werde. Konsequenterweise dürfte dann auch nicht mehr von einer Wirksamkeit rationaler Motivation gesprochen werden. Denn diese rationale Motivation könnte dann ja offensichtlich nicht gegen die von der Situation ausgehenden Anreize bestehen.

Direkt im Anschluss an den zitierten Satz spricht Habermas jedoch nur noch von einer „Zumutbarkeitsbedingung“¹¹. Damit schwächt er das Vorgegangene ab, denn Zumutbarkeit oder Unzumutbarkeit (der Befolgung) einer Norm sagt offensichtlich noch nichts über die Gültigkeit dieser Norm aus. Auch die später folgende Präzisierung, wonach aus einer als einzig angemessen erkannten Norm ein Urteil folgen könne, das von den Akteuren in dieser konkreten Situation eine „existenziell unzumutbar[e]“¹² Handlung fordere, ist eine Abschwächung: Die Frage nach der Zumutbarkeit entstehe nämlich, so Habermas, erst in rechtstheoretischen Diskursen, noch nicht in der Ethik. *Im Recht* gebe es eine Argumentationsfigur, wonach Normen „unangesehen ihrer Gültigkeit nicht zumutbar“¹³ seien, wenn mit einer allgemeinen Normbefolgung nicht zu rechnen sei. Dieser Übergang zum Recht hat für Habermas die Funktion, Institutionen in seine Konzeption einzuführen:

„Erst eine rechtliche Institutionalisierung kann die allgemeine Befolgung moralisch gültiger Normen sichern.“ (Habermas, aaO, 1991, 199)

Damit zeigt sich folgende Entwicklung: Während in den Arbeiten vor den „Erläuterungen“ Institutionen nur eine geringe Rolle spielten¹⁴, erkennt Habermas nun, dass die Frage der Durchsetzung, der tatsächlichen Wirksamkeit von diskursiv begründeten Normen eine größere Rolle spielen muss als gedacht. Er erkennt, dass es weder ausreicht, die Existenz rationaler Motivation einfach zu postulieren, noch auf performative Widersprüche zu vertrauen, noch sich – zur empirischen Stützung – ausschließlich auf die Entwicklungspsychologie Kohlbergs zu berufen. Habermas sucht sich der Unterstützung einer weiteren Disziplin zu versichern: der Rechtstheorie. Mit ihrer Hilfe soll die Notwendigkeit von Institutionen begründet werden, ohne gleichzeitig die rationale Motivation als Konzept aufzugeben.

Diese Argumentationslinie wird in „Faktizität und Geltung“ weiterverfolgt: Hier stellt Habermas zwar die Bedeutung von rechtlich kodifizierten und mit Sanktionen versehenen Normen in den Mittelpunkt. Gleichzeitig aber sollen die diesen Normen unterworfenen Bürger weiterhin außerrechtliche normative Geltungsansprüche anerkennen, die aus bestimmten idealisierenden Voraussetzungen sprachlicher Argumentation folgen¹⁵. Und diese Anerkennung sieht Habermas auch weiterhin als handlungswirksam an: Er geht nach wie vor von einer „Koordinierung von Handlungsplänen“ durch Sprache aus, die – nach dem bisher Gesagten – die Existenz rationaler Motivation voraussetzen muss.¹⁶ Und er unterscheidet scharf zwischen einer Steuerung durch Recht und einer Steuerung durch Anreize:

„Die sozialintegrative Kraft der Solidarität, die nicht mehr aus Quellen des kommunikativen Handelns allein geschöpft werden kann, soll sich über weit ausgefächerte autonome Öffentlichkeiten und rechtsstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und über das Rechtsmedium auch gegen die beiden anderen Mechanismen gesellschaftlicher Integration, Geld und administrative Macht, behaupten können.“ (Habermas, aaO, 1992, 363)

In diesem Zitat zeigen sich sowohl das Nebeneinander von kommunikativem Handeln und rechtlicher Steuerung als auch die Art, in der Habermas das Recht – in gleicher Weise wie in früheren Arbeiten die kommunikative Rationalität – gegen Anreize in Stellung bringt.

Zusammenfassend erkennt die Diskursethik zwar die Rolle von Anreizen und Institutionen an, gesteht ihnen aber nur *eine* Rolle unter vielen im ‚Konzert‘ der sozialen Einflüsse zu. Rationale Motivation könne die von sozialen Strukturen, etwa Dilemmastrukturen, und Institutionen ausgehenden Anreize neutralisieren. Fraglich

scheint mir jedoch, ob rationale Motivation Akteure in Gefangenendilemma-Situationen zur Kooperation bewegen. Ich komme auf diese Frage zurück.

2) J. Rawls: Der Gerechtigkeitssinn

Da Rawls' Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness (GF) hinreichend prominent ist, kann ich mich hier auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken. Dabei werde ich mich auf die jüngere Darstellung der Konzeption in „Politischer Liberalismus“ konzentrieren.

Zentraler Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass GF eine politische, nicht metaphysische Konzeption ist. Für Rawls ist dies die einzige Konzeption von Gerechtigkeit, die für moderne, pluralistische Gesellschaften angemessen ist, für die der Wertpluralismus als dauerhafte Bedingung angesehen werden muss.¹⁷ Die Verfassung eines modernen Staates kann nicht auf eine umfassende (philosophische oder religiöse) Lehre gegründet werden, sondern nur auf eine Doktrin, die Konflikte zwischen solchen Lehren vermeiden will: eine politische Konzeption. Diese kann durch vier Punkte charakterisiert werden:

- 1) Die Konzeption muss *freistehend* sein. Sie muss sich ohne Bezugnahme auf umfassende Lehren darstellen lassen. Gleichzeitig sollte es möglich sein, Argumente für diese Konzeption aus der Sicht unterschiedlicher umfassender Lehren zu finden. Rawls hofft, dass GF schließlich durch einen übergreifenden Konsens von vernünftigen Lehren gestützt werden kann.¹⁸
- 2) Mit Hilfe der Konzeption soll nur die *Grundstruktur* einer Gesellschaft beurteilt werden, d.h. nur ihre grundlegenden Institutionen wie Meinungsfreiheit, Eigentumsrechte usw., die für das soziale Zusammenleben besonders wichtig sind.¹⁹
- 3) Der hauptsächliche Inhalt dieser Konzeption sind die zwei bekannten *Gerechtigkeitsprinzipien*, von denen das erste lexikalischen Vorrang genießt: Zunächst haben alle Menschen „gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist“ und zweitens werden soziale und ökonomischen Ungleichheiten nur insoweit gerechtfertigt, wie sie mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die „allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offen stehen“ und zum größten Vorteil der am schlechtesten Gestellten sind.²⁰
- 4) Die Akzeptanz dieser beiden Prinzipien kann als Wahl rationaler Akteure in einer *original position* rekonstruiert werden. Die Details dieser Konstruktion sind hier nicht wesentlich, allerdings muss erwähnt werden, dass die *original position* nur als

Darstellungsmittel dient und nicht in einem ontologischen Sinn verstanden werden darf.²¹

Diese vier Punkte beschreiben jedoch nur einen Teil von GF. Denn wie Habermas sieht auch Rawls einen moralischen Mehrwert als unabdingbar für die Stabilität moderner Gesellschaften an. Nach Rawls müssen die Bürger eines modernen Staates über zwei moralische Vermögen verfügen: Sie müssen erstens eine persönliche Konzeption des Guten angenommen haben, und sie müssen zweitens von einem Gerechtigkeits Sinn motiviert werden. Während der erste Punkt unproblematisch ist und daher hier nicht diskutiert wird, wirft der zweite einige Schwierigkeiten auf:

Rawls charakterisiert den Gerechtigkeits Sinn als Bestandteil einer wohlgeordneten Gesellschaft²² und definiert ihn als „die Fähigkeit, Gerechtigkeitsgrundsätze als faire Bedingungen sozialer Kooperation zu verstehen und anzuwenden und sich normalerweise wirksam von dem Wunsch bewegen lassen, ihnen um ihrer selbst willen zu folgen (und nicht nur in Übereinstimmung mit ihnen zu handeln)“²³. In der Formulierung „um ihrer selbst willen zu folgen“ liegt der entscheidende Punkt: Rawls will in der Konstruktion seiner Theorie jene Implikation unbedingt vermeiden, wonach Individuen sich nur *deshalb* an Regeln halten, weil sie sich davon Vorteile versprechen. Die Gerechtigkeitsgrundsätze müssen damit nach Rawls auch dann befolgt werden, wenn für die Akteure *keine* persönlichen Vorteile erkennbar sind.²⁴

Diese Interpretation wird durch eine zweite, allgemeinere Definition des Gerechtigkeits Sinns gestützt; hier definiert Rawls ihn als die Fähigkeit, „faire Kooperationsbedingungen zu *achten*“²⁵. Der Begriff „achten“ ist entscheidend: Faire Regeln können danach von den Einzelnen geachtet werden *unabhängig* davon, welche Anreize bestehen. Rawls spricht jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht über eine *Gestaltung* der Anreize. Zwar kennzeichnet er die zu befolgenden Regeln als fair; damit ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, wie diese Regeln *sanktioniert* werden, insbesondere nicht, ob sich durch eine bestimmte Form der Sanktionierung möglicherweise *kontraproduktive* Anreize ergeben, so wie im Gefangenendilemma. Wenn meine Interpretation zutrifft, müsste Rawls Regelbefolgung auch dann fordern, wenn dem Anreize von der Art des Gefangenendilemmas entgegen stehen.²⁶

Dieses Thema ist in GF in mehreren zentralen Konzepten sichtbar, die als Antagonismen konstruiert werden: Das Vernünftige versus das Rationale, *modus vivendi* versus übergreifender Konsens und Verfassungskonsens versus übergreifender Konsens. In allen drei

Fällen spielt Rawls' moralischer Mehrwert, der Gerechtigkeitssinn, eine entscheidende Rolle: Zum einen fehlt den Individuen, die nur rational, aber nicht vernünftig handeln, der Gerechtigkeitssinn. Zum anderen kann sich ein übergreifender Konsens nur bilden, wenn die Individuen durch den Gerechtigkeitssinn motiviert sind. Ich werde mich hier auf den zweiten Punkt konzentrieren.²⁷

Rawls betont, dass GF durch einen übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren gestützt werden müsse. Ein *modus vivendi* reiche dazu nicht aus. Rawls definiert den *modus vivendi* als einen Vertrag zwischen zwei Parteien mit konfligierenden Zielen. Beide Parteien sind daran interessiert, dass der Vertrag eingehalten wird. Beide würden ihn jedoch brechen, wenn sich die Rahmenbedingungen der Situation ändern würden und wenn jeder sein Eigeninteresse besser *auf Kosten* des anderen verfolgen könnte. Nach Rawls kann eine solche Situation keine Basis für soziale Stabilität sein. Ein Konsens, der nur „auf Eigen- oder Gruppeninteressen“ beruhe oder der lediglich das „Ergebnis politischer Verhandlungen“²⁸ sei, müsse als inhärent instabil angesehen werden: Wenn sich die Bedingungen änderten, ändere sich auch der *modus vivendi*, und die soziale Stabilität erodiere. Rawls geht davon aus, dass eine Gesellschaft zusammenbricht, wenn ihre Gerechtigkeitskonzeption und ihre demokratische Ordnung nicht „zumindest von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden“²⁹.

Angesichts dieses Problemaufrisses will Rawls soziale Stabilität auf eine stärkere Basis gründen: auf einen Konsens vernünftiger umfassender Lehren. Dieser Konsens schließt Rawls' Gedanken ein, dass die Individuen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption wie GF nicht nur aus Eigeninteresse – und damit nicht nur aus Interesse an allgemeiner Regelbefolgung – zustimmen sollen, sondern auf der Basis ihrer eigenen umfassenden Lehren. Zwar stehen diese Lehren in vieler Hinsicht im Konflikt miteinander, aber dennoch soll ein übergreifender Konsens möglich sein, und zwar aus zwei Gründen:³⁰

Erstens seien die politischen Werte für alle Gesellschaftsmitglieder sehr bedeutend. Sie bestimmten das Grundgerüst des sozialen Lebens, die *Grundstruktur*. Zweitens betont Rawls, dass – wie die Geschichte zeige – umfassende Lehren, wenn sie vernünftig seien, immer einen Interpretationsspielraum zuließen, der eine Weiterentwicklung dieser Lehre erlaube. Dies gelte etwa für die christliche oder die islamische Lehre. Beide hätten sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt und an veränderte Bedingungen angepasst. Theologen und Philosophen sei es immer wieder gelungen, die Vereinbarkeit von religiösen und philosophischen Werten einerseits und politischen Werten andererseits zu zeigen. Nach Rawls ist dies nur deshalb möglich, weil eine politische Konzeption nichts über die Wahrheit umfassender Lehren

aussagt. Diese Lehre müssten nur eine Bedingung erfüllen: Sie müssten die Existenz anderer vernünftiger umfassender Lehren anerkennen.

Für die hier verfolgte Frage ist vor allem von Bedeutung, worin sich übergreifender Konsens und *modus vivendi* unterscheiden. Es lassen sich mindestens drei Unterschiede herausarbeiten:

- 1) Zum einen hängt der übergreifende Konsens nicht von wechselnden Umständen ab und ist somit stabiler.³¹
- 2) Der übergreifende Konsens umfasst Konzeptionen der Person und der Gesellschaft sowie Gerechtigkeitsprinzipien. Er ist somit deutlich ‚tiefer‘ als ein *modus vivendi*, weil er in die Sphäre des Moralischen hineinreicht. Moralische Gründe sollen den Ausschlag für die Zustimmung zu GF geben. Diese moralischen Gründe sollen auf der Basis der vernünftigen umfassenden Lehren entwickelt werden.
- 3) Rawls definiert den übergreifenden Konsens nicht als *Konvergenzpunkt*, an dem sich widerstreitende Interessen in der Gesellschaft trafen und darin übereinkämen, „bestimmte Autoritäten anzuerkennen oder sich an bestimmte institutionelle Regelungen zu halten“.³² Die Befolgung der Regeln reiche nicht aus; was Rawls fordert, ist vielmehr Befolgung *aus den richtigen Gründen*.

Man beachte, dass es sich hierbei um ein *funktionales* Argument handelt: Die richtigen Gründe soll im Dienst der Stabilität stehen. Wenn sich nun zeigen ließe, dass Stabilität auch *ohne* übergreifenden Konsens möglich wäre, dann würde zumindest dieses funktionale Argument entfallen.

Der *modus vivendi* erzeuge somit keine hinreichende Stabilität. Aber Rawls geht noch einen Schritt weiter und verwirft auch einen Begriff, der zwischen dem *modus vivendi* und dem übergreifenden Konsens liegt, nämlich den Verfassungskonsens (*constitutional consensus*). Letzterer könne sich aus dem *modus vivendi* entwickeln und impliziere eine Zustimmung zumindest zu einem Teil der Werte des politischen Liberalismus, d.h. insbesondere über politische Prozeduren und einige Grundrechte und Grundfreiheiten. Man würde daher erwarten, dass der Verfassungskonsens einer Gesellschaft wenigstens *etwas* mehr Stabilität verleihen könnte, selbst wenn hier der Gerechtigkeitssinn noch nicht wirksam ist. Aber Rawls sieht auch den Verfassungskonsens als noch zu eng an. Er solle nur eine erste Basis für die öffentliche Diskussion zwischen unterschiedlichen politischen Gruppen mit unterschiedlichen politischen Lehren sein. Um diesen Wettstreit jedoch gewaltlos führen und andere von der Richtigkeit der eigenen Lehre überzeugen zu können, müssten die verschiedenen Gruppen

eine politische Gerechtigkeitskonzeption entwickeln. Sie müssten sich überlegen, welche Argumente auch für andere Gruppen triftig erscheinen könnten. Dies führe zu einer differenzierteren Diskussion von Fragen der Gerechtigkeit, in deren Verlauf ein übergreifender Konsens entstehen könne, indem man sich unter anderem über Grundrechte und -freiheiten einigt.³³

Rawls gesteht allerdings zu, dass die unterschiedliche Interessen diese Entwicklung verhindern könnten. Dies könne unter zwei Bedingungen der Fall sein: Wenn zum einen die Konzeptionen von „zutiefst gegensätzlichen politischen und ökonomischen Interessen gestützt“ würden und wenn sich zum anderen diese Interessengegensätze nicht durch eine geeignete Verfassung überwinden ließen, dann könne es, „wie es scheint, zu keinem übergreifenden Konsens kommen.“³⁴ Dies impliziert offenbar, dass solche Konflikte nur durch Verfassungsregeln gelöst – oder eher austariert – werden können, aber nicht durch moralische Mehrwerte. Ist dies jedoch der Fall, so stellt sich die Frage, worin dann aber die gegenüber dem Verfassungskonsens – und gegenüber dem *modus vivendi* – höhere ‚Dignität‘ des übergreifenden Konsenses besteht. Denn schon die ersten beiden Stufen erfordern eine Austarierung von Interessen. Ist der Verfassungskonsens somit nichts anderes als ein ‚alteingesessener‘ Verfassungskonsens?

Sicherlich meint Rawls mehr als das: Die Überwindung von Interessenkonflikten stelle zwar keine *hinreichende*, wohl aber eine *notwendige* Bedingung für den übergreifenden Konsens dar. Für den *modus vivendi* wie auch für den Verfassungskonsens wäre diese Bedingung sowohl notwendig als auch hinreichend. Der übergreifende Konsens kann nach Rawls nicht ohne die beiden niedrigeren Stufen zustande kommen, aber er soll mehr Stabilität als die beiden ersten Stufen liefern, wenn die Bürger ihren Gerechtigkeitsinn entwickelt haben.³⁵ Es bleibt jedoch noch immer ein Problem, wenn man die unterschiedlichen Konsens-Formen analytisch zu trennen versucht: Rawls argumentiert nämlich, dass ein übergreifender Konsens in *funktionaler* Hinsicht notwendig sei, um Konflikte zu vermeiden.³⁶ Andererseits aber könnten – wie zitiert – bestimmte Formen von Konflikten den übergreifenden Konsens gerade *verhindern*. Liegt hier somit eine Art Zirkel vor? Könnte es sein, dass gerade jene Konflikte, die vermieden werden sollen, einem übergreifenden Konsens entgegenstehen? Anders gefragt: Könnte es sein, dass ein übergreifender Konsens diese Konflikte gar nicht tatsächlich löst, sondern nur scheinbar?

Es wird bei Rawls nicht deutlich, ob er eine bestimmte Vorstellung davon hat, wie stark ein Konflikt sein muss, um einen übergreifenden Konsens verhindern zu können. Muss es sich dabei um einen tiefgreifenden, auf Interessen beruhenden Verfassungskonflikt wie den

um die Sklavenhaltung handeln? Oder können auch kleinere Konflikte – etwa über den Bau einzelner Straßen – eine solche Übereinkunft bereits sprengen? Rawls würde vermutlich entgegen, dass solche Fragen der Abgrenzung nicht Fragen der philosophischen Theorie seien, sondern sich nur in der praktischen Anwendung klärten. Dennoch wäre es m.E. für Aussagen über die Stabilität eines übergreifenden Konsenses wichtig, eine Theorie der Konflikte nachzuliefern. Ein solche müsste Hinweise darauf geben, welche Arten von Konflikten ein übergreifender Konsens vermeiden sollte und welche ihn verhindern können.

Insgesamt sieht Rawls den Gerechtigkeitssinn als ein unverzichtbares Element in der Entwicklung zu einem übergreifenden Konsens an, der wiederum die erforderliche soziale Stabilität generieren soll. Es besteht jedoch in seiner Argumentation – wie gezeigt – eine gewisse Spannung zwischen der Forderung einerseits, der Gerechtigkeitssinn dürfe nicht auf Interessen gegründet werden, und der Behauptung andererseits, dass der übergreifende Konsens eine soziale Funktion der Konfliktvermeidung erfüllt, die doch im *Interesse* aller liegt.

3) D. Gauthier: Starre Dispositionen

David Gauthier hat 1986 in „Morals by Agreement“ versucht, eine Moral allein auf den Eigeninteressen der Individuen aufzubauen. Er geht dabei wie folgt vor:

Für Gauthier entstehen moralische Probleme aufgrund von Fällen von Marktversagen bzw. von Gefangenendilemmata. Die Einzelnen stellen fest, dass die allgemeine Verfolgung des Eigeninteresses zu Ergebnissen führen kann, die nicht nur für einige, sondern sogar für alle der Beteiligten inakzeptabel sind. Deshalb – so Gauthier – sollten sich die Einzelnen im eigenen Interesse an ein bestimmtes Prinzip der Gerechtigkeit binden. Mit Hilfe einer Internalisierung dieses Prinzips durch jeden Einzelnen könnten dann Situationen von der Art des Gefangenendilemmas im Interesse aller aufgelöst werden.

Gauthiers Konzept ist zweistufig: Das ins Auge gefasste Prinzip der Gerechtigkeit wird zunächst von nutzenmaximierenden Akteuren *aus Eigeninteresse* gewählt.³⁷ In den späteren Handlungen derselben Akteure jedoch soll dieses Prinzip *die Verfolgung des Eigeninteresses gerade einschränken*. Die Akteure legen sich somit aus Eigeninteresse darauf fest, ihr Eigeninteresse nicht in jeder Hinsicht (oder nicht mit bestimmten Mitteln) zu verfolgen.

Inhaltlich wird dieses Prinzip der Gerechtigkeit von Gauthier wie folgt bestimmt: Es handelt sich um das Prinzip der „minimax relative concession“ oder kurz Prinzip MRC³⁸. Jeder Einzelne halte sich danach an eine Regelung, bei der seine höchstmöglichen relativen Zugeständnisse an andere möglichst gering ausfallen. D.h. – und dies wird von Gauthier auch formal gezeigt³⁹ –, alle Akteure sind daran interessiert (und verhalten sich auch derart), dass sie die für sie im schlimmsten Fall eintretenden Nachteile minimieren. Dieses Prinzip MRC soll – so Gauthier – von den Einzelnen internalisiert werden. Die Mitglieder einer Gesellschaft sollen aus Eigeninteresse eine starre *Disposition* erwerben, die sie in ihren konkreten Handlungen einschränkt. Diese Disposition wird auch als „idea of mutual benefit“⁴⁰ bezeichnet, die die Individuen zwingend annehmen müssen, damit eine Gesellschaft funktionieren kann. D.h. Gauthier versucht, seiner Ausgangsintention, die Vereinbarkeit von Moral und Rational Choice aufzuzeigen, dadurch gerecht zu werden, dass er annimmt, rationale nutzenmaximierende Akteure gäben sich bestimmte, ihren Nutzen maximierende, Dispositionen.⁴¹

Gauthier sieht, dass mit dem Aufweis der Rationalität nutzenmaximierender Dispositionen noch nicht alle Probleme gelöst sind. Es ist ihm klar, dass die *entscheidende Frage* bestehen bleibt, ob die Individuen – selbst wenn sie die entsprechenden Dispositionen einmal angenommen haben – auch tatsächlich ihr Handeln dauerhaft und systematisch danach ausrichten. Es reiche nicht, die Internalisierung dieser Disposition einfach zu postulieren. Und Gauthier geht auch nicht den Weg, diese Internalisierung als Faktum mit psychologischen Ergebnissen zu belegen. Statt dessen sieht er das Befolgungsproblem als durchaus eigenständige Schwierigkeit an.

Gauthier bezeichnet jedoch die Androhung von Sanktionen als eine lediglich politische, nicht aber moralische Lösung („a political, not a moral, solution“⁴²). Damit werde ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Moral und Interesse verwischt, den Gauthier durchgehend immer wieder betont: „Wäre Pflicht nichts anderes als Interesse, dann wäre Moral überflüssig.“⁴³ Das klingt zunächst nur nach einem rein definitorischen Problem; es handelt sich jedoch um mehr: Gauthier betont, dass Moral, um handlungsleitend zu sein, nicht direkt die Interessen der Akteure ansprechen *darf*. Moral darf nicht auf Sanktionen zu ihrer Durchsetzung rechnen, sondern muss selbstdurchsetzend sein. Denn: Politische Lösungen seien sehr teuer. Es fielen Kosten der Überwachung und Durchsetzung der jeweiligen Arrangements an. Eine freiwillige Einhaltung von Moral durch die Einzelnen wäre deutlich billiger; sie würde mindestens *einige* Institutionen ersparen.⁴⁴

Das heißt: Gauthier ist nicht *grundsätzlich* gegen politische, d.h. formal-institutionelle Lösungen von Interaktionsproblemen. Er geht aber davon aus (oder hofft zumindest darauf), dass sie nicht immer notwendig seien. Moralische Lösungen sollen für jeden Einzelnen Kosten sparen. Daher sollte jeder – so Gauthier – erkennen, dass Moral für ihn wertvoll sei, und sich nach ihr richten. Die Einhaltung moralischer Normen soll für jeden Einzelnen der beste Weg sein, seinen eigenen Nutzen zu maximieren. Derjenige, der die Normen nicht einhalte, bringe sich um die Teilnahme an Kooperation mit anderen und damit um Kooperationsgewinne. Er riskiere, von den anderen aus der Kooperation ausgeschlossen zu werden.

Indem die Individuen – so Gauthier – allmählich lernen, dass sie sich bei Nichteinhaltung um Gewinne bringen, entsteht Moral: Die Individuen internalisieren moralische Dispositionen, die ihr Verhalten beschränken. Auf diese Weise bilden sich Gruppen von „beschränkten Maximierern“ (*constrained maximizers*) heraus, denen die *straightforward maximizers* gegenüberstehen.⁴⁵ Die Konstruktion des *constrained maximizers* ist einer der zentralen Theoriebausteine Gauthiers:⁴⁶

Beide Akteurstypen, *straightforward maximizer* (SM) wie *constrained maximizer* (CM), maximieren ihren Nutzen. CM jedoch maximiert ihren Nutzen unter der Voraussetzung des Nutzens der anderen Beteiligten. CM hält sich an einmal vereinbarte moralische Normen, wenn sie davon ausgeht, dass ihr erwarteter Nutzen bei allgemeiner Befolgung dieser Normen positiv wäre. Dabei toleriert sie, dass einzelne Akteure defektieren, solange diese Defektion nicht in großem Maße erfolgt. CM wird die Kooperation fortsetzen, und Defektion gerade *nicht* – wie in der Strategie Tit-for-Tat – mit Gegendefektion bestrafen. SM dagegen versucht stets, seinen Nutzen *direkt* zu maximieren. Er verfügt nicht über internalisierte Verhaltensbeschränkungen, die ihn auch anderen Antrieben als der Verfolgung des Eigeninteresses nachgeben lassen könnten. Der Unterschied zwischen CM und SM kann noch etwas anders gefasst werden; ich komme gleich darauf zurück.

Wie Gauthier zeigt, sind CMs gegenüber SMs evolutionär im Vorteil, wenn sie in einer Gesellschaft damit rechnen können, häufig auf andere CMs zu treffen. Dann erlangen beide Partner einer solchen Interaktion Kooperationsgewinne, die sie besser dastehen lassen als nichtkooperierende SMs. Auf diese Weise soll sich – so Gauthier – die Disposition CM in einer Gesellschaft ausbreiten können.⁴⁷

Wenn allerdings alle anderen Mitglieder einer Gesellschaft SMs sind, dann kann die einzelne CM nichts ausrichten. Gauthier gesteht in diesem Fall zu, dass sich CM dann ebenfalls wie ein SM verhalten muss. Wenn alle anderen sich nur kurzfristig maximierend

verhalten, dann ist moralisches Handeln – nach Gauthier – nicht möglich.⁴⁸ Das darf aber – dies betont Gauthier ausdrücklich – nicht so verstanden werden, dass CM im Grunde nur ein raffinierterer SM ist, der immer nur seinen eigenen Nutzen im Auge hat und die anderen Beteiligten ignoriert. Eine CM gehe nicht davon aus, dass sie für ihre Kooperation mit einer reziproken Kooperation der anderen Beteiligten rechnen könne. Sie kooperiere vielmehr auch dann, wenn sie *keine* positive ‚Vergeltung‘ erwarte⁴⁹, sondern nur aus ihrer Disposition heraus, die sie zur moralischen Akteurin macht. Moralisches Handeln muss somit aus einer solchen eigenständigen Disposition heraus entspringen und vom Denken in Vor- und Nachteilen gewissermaßen abgekoppelt werden.

Es ist gerade diese unterschiedliche Motivation, die CM und SM im Kern unterscheidet. Beide habe unterschiedliche *Naturen*. Die Natur einer CM ist von der Natur eines SM im Kern unterschieden. Diese Naturen sind zwar nicht völlig unveränderlich, denn der CM verhält sich ja in bestimmten Situationen wie ein SM. Gauthier besteht darauf, dass die Mitglieder einer Gesellschaft – zumindest in der großen Mehrzahl – bestimmte *personale* Eigenschaften (einen moralischen Mehrwert) aufweisen müssen, damit es zu einer produktiven Kooperation und zu einer stabilen Gesellschaft kommen kann.

Wenn man dagegen versuche, statt auf personale Eigenschaften auf unpersönliche Regeln zu setzen, und somit Zwang in Form von Sanktionen notwendig werde, um Akzeptanz zu sichern, dann erfolgten *unproduktive Transfers* in einer Gesellschaft. Sanktionen seien *per se* unproduktiv, da die auf sie verwendeten Mittel nicht notwendig wären, wenn alle sich an die sanktionierten Regeln hielten. Solche unproduktiven Transfers fänden generell wenig Akzeptanz, da die Einzelnen auf die Dauer nicht einsähen, dass sie Mittel aufwendeten, um andere (und damit letztlich sich selbst) zur Befolgung der Regeln zu zwingen. Die anderen müssten doch – so die Meinung – auf die Dauer selbst einsehen, dass Nichtbefolgung eine selbstverschuldete Erhöhung der gemeinsamen Ausgaben bedeute. Die so ‚verschleuderten‘ Mittel könnten anderswo produktiver eingesetzt werden.

Und Gauthier setzt noch eine weitere Durchsetzungsmacht hinzu, nämlich die Erziehung: „... an essentially just society must be strengthened through the development of the affections and interests of the young“ (Gauthier, aaO, 1986, 351). Dies scheint die beschworene moralische Lösung zu sein, die ohne Sanktionen auskommen soll. Nur: Selbst wenn Erziehung ein wesentlicher Faktor sein mag, geschieht dann die Durchsetzung nicht doch letztlich über Sanktionen? Werden nicht im Laufe der Erziehung in der Jugend Sanktionen angewendet?

Gauthiers Lösung scheint mir jedenfalls unter Gefangenendilemma-Bedingungen unzureichend: Akteure werden zum Kooperieren auch angesichts gegenläufiger Anreize aufgefordert. Die Einführung von Dispositionen kann damit nur ein Notbehelf sein, denn eine auf dem Eigeninteresse aufbauende Moralthorie kann ohne Sanktionen nicht auskommen. Gauthiers Konzeption einer Internalisierung moralischer Pflichten durch Individuen, die sich starre Dispositionen zulegen, kann letztlich nicht überzeugen.

4) K. Binmore: Die Anlage zur Empathie

In seinem zweibändigen Entwurf „Game Theory and the Social Contract“ hat Ken Binmore 1994 und 1998 eine ausgearbeitete Vertragstheorie geliefert, die sowohl auf spieltheoretische als auch auf soziobiologische Konzepte zurückgreift. Er selbst nennt seinen Ansatz „naturalistisch“ und bringt seine Kritik an anderen sozialphilosophischen Konzeptionen auf die Formel: Keine *commitments*! Zunächst werde ich daher auf die *commitments* eingehen. Anschließend diskutiere ich das Konzept der Anlage zur Empathie, die nach Binmore die notwendige normative Ressource für das Funktionieren einer modernen Gesellschaft darstellt. Es wird sich allerdings zeigen, dass sich diese Anlage in ihrem theoretischen Status von den bisher diskutierten moralischen Mehrwerten deutlich unterscheidet.

Nach Binmores Auffassung wird die Stabilität von Gesellschaften, die auch für ihn zentrales Ziel ist, in den allermeisten sozialphilosophischen Ansätzen durch Instanzen legitimiert, die letztlich metaphysischen Charakter aufweisen. Zu den in dieser Weise argumentierenden Autoren zählt er etwa J. Rawls, J. Harsanyi, D. Gauthier und R. Nozick. Gemeinsam sei ihnen vor allem die Auffassung, dass es Akteuren in gesellschaftlichen Interaktionen möglich sei, sogenannte *commitments*⁵⁰, Verpflichtungen oder Bindungen, einzugehen, deren Einhaltung nicht durch Sanktionen und Anreize gewährleistet werde.

Ein *commitment* definiert Binmore als eine „action in the present that binds the person who makes it irrevocably in the future“⁵¹. Ein *commitment* ist danach ein *bindendes unilaterales Versprechen*, d.h. ein Versprechen, dessen Einhaltung nicht (letztlich) rückgängig zu machen ist und – so meine Interpretation – gerade deswegen auch nicht durch Sanktionen gesichert wird bzw. werden muss. Ein *commitment* ist damit *nicht* gleichzusetzen mit einer Regel R, der A folgt, weil A erwartet, dass R insgesamt mehr Vorteile erwarten lässt, auch wenn R im Einzelfall Nachteile für A bringen mag.

Die wesentliche Schwierigkeit bei der Annahme von *commitments* liegt in der Konstruktion eines glaubwürdigen Durchsetzungsmechanismus.⁵² Es ist sowohl schwierig, ein echtes *commitment* zu tätigen, als auch andere davon zu überzeugen, dass man ein *commitment* getätigt hat. Man kann hier auf drohende Sanktionen, etwa die Stellung von (i.d.R. finanziellen) ‚Geiseln‘ aufbauen. Beispielsweise könnte ein Unternehmen, das ein *commitment* zum Umweltschutz getätigt hat, dieses dadurch glaubwürdiger machen, dass es eine große finanzielle Summe (etwa bei einer Bank) hinterlegt. Das Unternehmen legt vertraglich fest, dass das Geld eingezogen wird, sollte das *commitment* übertreten werden. Binmore weist aber darauf hin, dass *commitments* meist auf viel subtilere Weise, insbesondere über Reputationsmechanismen, gesichert werden. Hierbei handelt es sich allerdings um solche *commitments*, die durch Sanktionen gesichert werden, und nicht um *commitments* von der Art der bisher vorgestellten moralischen Mehrwerte.

Binmore schlägt demgegenüber ein anderes Konzept vor. Er greift dabei auf Harsanyis „erweiterte Sympathie-Präferenzen“⁵³ zurück, zieht jedoch den Begriff „empathische Präferenzen“ vor.⁵⁴ Der intuitive Gedanke dabei ist, dass ein rationaler Akteur, um sein Verhalten besser an das der anderen Akteure anzupassen, deren Verhalten voraussagen können muss. Binmore grenzt Sympathie- und empathische Präferenzen folgendermaßen voneinander ab:

Akteur A offenbart nach Binmore eine *Sympathie-Präferenz*, wenn sich aus seinem Verhalten schließen lässt, dass er sich in die Situation eines Akteurs B hineinversetzt und dabei die Präferenzen des B als seine eigenen *übernimmt*.⁵⁵

Eine *empathische Präferenz* offenbart dagegen derjenige Akteur, aus dessen Verhalten sich schließen lässt, dass er sich in die Situation eines Akteurs B hineinversetzt, dabei aber seine eigenen Präferenzen *beibehält*.⁵⁶ A unterscheidet dann weiterhin zwischen seiner und B's Nutzenfunktion. A kann trotz des Sich-Hineinversetzens in B noch seine eigenen Präferenzen mit denen von B *vergleichen* oder letztere aus seiner eigenen Sicht *bewerten*.

In der Anlage zur Empathie⁵⁷ (und gerade *nicht* in der zur Sympathie!⁵⁸) sieht Binmore eine entscheidende Qualität des Menschen, die seine ‚Menschlichkeit‘ wesentlich ausmache.⁵⁹ Die Frage ist: Kann die Anlage zur Empathie als ein moralischer Mehrwert von der gleichen Art wie etwa Habermas' rationale Motivation oder Rawls' Gerechtigkeitssinn angesehen werden? Aus meiner Sicht gibt es einen gravierenden Unterschied zwischen diesen Konzepten: Die Anlage zur Empathie kann nicht *ausgebeutet* werden. Dies wird plausibel mit folgender Überlegung:

Wenn sich A im Gefangenendilemma oder in vergleichbaren Situationen selbst Verhaltensbeschränkungen – etwa mittels rationaler Motivation oder mittels eines Gerechtigkeitssinns – auferlegt, dann besteht die Gefahr der Ausbeutung durch Akteur B, es sei denn, B handelt ebenso wie A, indem B sich die gleichen Beschränkungen auferlegt (etwa aufgrund von Sanktionen). Wenn A jedoch in den gleichen Situationstypen über empathische Präferenzen verfügt, besteht diese Ausbeutungsgefahr nicht automatisch, vor allem gerade auch dann nicht, wenn B *nicht* in der gleichen Weise handelt wie A. Angenommen, dass in einer Gefangenendilemma-Situation einer von beiden (A) über einen Gerechtigkeitssinn verfügt. Wenn der andere (B) dies weiß, sich selbst aber nicht den Luxus eines Gerechtigkeitssinns leistet, so kann er A problemlos ausbeuten. Wenn nun aber A lediglich über empathische Präferenzen verfügt, so heißt dies nur, dass A antizipieren könnte, wie B auf A's Handlungen reagieren würde. A könnte dieses Wissen beispielsweise auch verwenden, um zu versuchen, B auszubeuten. In jedem Fall aber kann B aus dem Wissen um A's empathische Präferenzen keinen einseitigen Vorteil ziehen. Denn B müsste ja damit rechnen, dass es A gelingt, sich in B's Lage hineinzusetzen und dessen Überlegungen nachzuvollziehen. Daher ist die Anlage zur Empathie nicht in die gleiche Kategorie einzuordnen wie die bisher diskutierten Kandidaten für moralische Mehrwerte: Sie ist nicht ausbeutbar. Allerdings ist sie immer noch eine Fähigkeit von Akteuren.

5) Ordnungsethik als Alternative: Stabilität aus Vorteilen und Anreizen

Der Gedanke hinter dem von mir im Folgenden skizzierten alternativen Ansatz ist, Normen als funktional für soziale Stabilität zu rekonstruieren und dabei die Annahmen über die Akteure möglichst schwach zu halten. Ziel ist es, den moralischen Mehrwert zu minimieren und sich von der – auch bei Binmore noch vorhandenen – Fokussierung auf Fähigkeiten von Akteuren zu lösen. Diese alternative Sichtweise ist eine Konzeption von Ethik, die systematisch vom Problem der Normimplementierung, und gerade nicht vom Problem der Normbegründung ausgeht.⁶⁰

In der ethischen Tradition sind die Probleme der Normimplementierung und Normbegründung im Allgemeinen zusammengedacht worden, aber in der Regel ohne dass dies expliziert wurde.⁶¹ Die Ursache hierfür liegt darin, dass die Implementierung von Normen in vergangenen Jahrhunderten nicht als besonderes Problem angesehen wurde, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen war der moderne Wertepluralismus noch nicht hinreichend ausgebildet, und zum anderen waren die sozialen Beziehungen noch nicht so

anonym wie in der Moderne. Insbesondere konnten allgemein akzeptierte Normen wesentlich leichter mit Hilfe von Face-to-Face-Sanktionen durchgesetzt werden.

Diese Situation hat sich seit Beginn der Moderne drastisch verändert. Moderne Gesellschaften haben sich in soziale Subsysteme ausdifferenziert.⁶² Die Akteure müssen in diesen Subsystemen unter völlig unterschiedlichen Mechanismen (,Codes') handeln, was im Hinblick auf die Ethik oft zum Beklagen von gesellschaftlichem ,Werteverfall' führt.

In dieser Situation erhält die Frage der Normimplementierung eine völlig neue Dringlichkeit für die Ethik. Die Konzeption einer Ordnungsethik, die auf „Vorteile und Anreize“⁶³ als zentrale Mechanismen setzt, stellt die Implementierungsfrage daher an den konzeptionellen Anfang. Eine solche Konzeption stellt in Rechnung, dass die Akteure ihren – keineswegs nur materiellen – Vorteil verfolgen, und sie zielt darauf ab, geeignete Anreize zu setzen, damit die Verfolgung des Eigeninteresses nicht nur im einseitigen, sondern im *wechselseitigen* Interesse liegt.

Die Ordnungsethik kann aus einem Gedankenexperiment entwickelt werden. Ich berufe mich hier auf B. Ackerman, der die klassische vertragstheoretische Argumentation⁶⁴ mit Hilfe eines Science-Fiction-Szenarios erneuert hat, und zwar in folgender Weise:⁶⁵

Eine Gruppe von Raumfahrern landet auf einem neu entdeckten Planeten und versucht, dort eine Gesellschaft aufzubauen. Die Raumfahrer müssen sich über die Regeln dieser Gesellschaft verständigen, in der gleichen Weise wie Akteure in der Rawls'schen *original position*. Ackerman verwendet dieses Szenario jedoch in eigenartiger Weise, und zwar zu dem Zweck, die Frage zu umgehen, wie die Regeln, nachdem ihnen alle zugestimmt haben, auch tatsächlich durchgesetzt werden können. Ackerman nimmt an, dass in seinem Szenario Regelverletzungen sofort und automatisch mit Hilfe überlegener Technologie (Laserwaffen) sanktioniert werden können.⁶⁶

Ich sehe hierin jedoch gerade die zentrale Schwierigkeit in Ackermans Konzept. Es kann – auch und gerade in einem Gedankenexperiment – nicht sinnvoll sein, Umsetzungsprobleme erst nachträglich und sekundär, quasi mit Hilfe eines *deus ex machina* (Laserkanonen), zu behandeln. Wenn man in der Weise Ackermans vorgeht, konstruiert man zunächst ein ideales Modell, dessen Umsetzungschancen dann erst im Nachhinein – scheinbarweise – berücksichtigt werden (sollen). Dabei handelt man sich systematisch einen ,Abgrund' zwischen Modell und Umsetzung ein, der nicht nachträglich beseitigt, sondern höchstens – mit Hilfe waghalsiger Brücken-Konstruktionen – notdürftig überspannt werden kann.

Ich schlage daher vor, Ackermans Szenario in folgender Weise zu modifizieren: Die Technologie zur garantierten Durchsetzung einmal getroffener Arrangements steht *nicht* zur

Verfügung. Es gibt keine Waffentechnologie, die sicherstellt, dass die im Konsens gefundenen Regeln auch eingehalten werden. Dies bedeutet, dass sich die Raumschiffinsassen schon bei der Einigung auch über Durchsetzungsmechanismen Gedanken machen müssen. Diese Mechanismen müssen nach der Landung zur Verfügung stehen und robust gegenüber den Handlungen der (eigeninteressierten) Akteure sein. Außerdem verfügen die Raumschiffinsassen über unterschiedliche *kulturelle Hintergründe*. Sie tragen ihre kulturelle Geschichte mit sich, ihre unterschiedlichen Wertvorstellungen und Normen. Obwohl es um die Gestaltung der Ordnung einer *neuen* Gesellschaft geht, müssen Relikte einer alten Ordnung berücksichtigt werden. Eine gemeinsame Moralkonzeption etwa kann nicht als vorhanden oder als in Sicht angenommen werden. Die Insassen haben unterschiedliche und mit großer Wahrscheinlichkeit auch konfligierende Moralvorstellungen. Das Ergebnis ist somit eine Situation, in der Regeln für eine von erheblichem Wertpluralismus geprägten Gesellschaft erfunden werden müssen.⁶⁷

Vor dem Hintergrund dieses modifizierten Gedankenexperiments können die Hauptthesen einer Ordnungsethik in vier Schritten abgeleitet werden:

- 1) Die Ordnungsethik ist auf ein bestimmtes Problem zugeschnitten. Dieses Problem ist das Problem der sozialen Ordnung.⁶⁸ Wie kann eine soziale Ordnung unter den Bedingungen des modernen Wertpluralismus stabil bleiben?
- 2) Dieses Problem kann nicht durch eine Individualethik gelöst werden, die – idealtypisch – annimmt, dass moralisch problematische Zustände durch unmoralische Motive oder Präferenzen der Akteure verursacht werden. Diese Position fordert daher konsequenterweise eine Änderung der Motive oder einen Bewusstseinswandel. (Moralische) Appelle werden somit zum zentralen Steuerungsmechanismus in modernen Gesellschaften, möglicherweise gestützt durch Erziehung.
- 3) In den in modernen Gesellschaften vorherrschenden Dilemmasituationen bleibt jedoch eine Ethik fruchtlos, die sich vorrangig an das Individuum richtet. Eine Ordnungsethik geht demgegenüber davon aus, dass moralisch problematische Zustände nicht durch unmoralische Präferenzen, sondern durch spezifische Interaktionsstrukturen verursacht werden. Daher sollten moralische Forderungen darauf gerichtet sein, die für alle Akteure geltenden Rahmenbedingungen (die Spielregeln) zu verändern. Der zentrale Steuerungsmechanismus für moderne Gesellschaften ist in dieser Konzeption die Gestaltung der Anreizstrukturen. Moralische Normen dürfen nicht in Gegensatz zu bestehenden Anreizen geraten.

- 4) Schließlich muss der theoretische Rahmen des Gesellschaftsvertrages teilweise modifiziert werden. Zwei Änderungen – oder vielmehr Klarstellungen – seien hier genannt: Erstens können Akteure, im Gegensatz zu den Behauptungen mancher Kritiker der Vertragstheorie, in die Zukunft investieren. Sie können in bessere Regeln investieren, aber auch in moralisches Verhalten und in funktionierende Normen. Auch in einer Ordnungsethik auf vertragstheoretischer Basis gibt es Raum für ‚moralisches‘ Verhalten von Akteuren im traditionellen Sinn, nur kann dieses Verhalten mit Hilfe des Konzepts der *offenen* Verträge erklärt werden: Da viele in modernen Gesellschaften abgeschlossene Verträge – und Regeln selbst sind Verträge der Gesellschaft – systematisch offen oder unvollständig sind, müssen die Akteure die Lücken in diesen Verträge mit eigenem ‚moralischen‘ Verhalten ausfüllen – aus eigenem Interesse.⁶⁹

Die in den vorangegangenen Abschnitten vorgebrachten Argumente haben deutlich werden lassen, dass es nicht fruchtbar ist, Normativität systematisch auf anthropologischen Fähigkeiten oder Eigenschaften, auf moralischen Mehrwerten aufzubauen. Die Ordnungsethik schlägt als Alternative vor, einen alternativen sozialen Steuerungsmechanismus nicht auf anthropologische Gegebenheiten (auch nicht auf eine Anlage zur Empathie), sondern auf *Situationen* zu gründen: Eine moderne Gesellschaft, die die Vorteile von Spezialisierung und Wettbewerb einfahren will, muss auf Regeln als Steuerungsmechanismus umschalten. Diese Vorteile können mit vormodernen Steuerungsmechanismen nicht angeeignet werden.

Welche Regeln und welche Steuerungsmechanismen für eine spezifische Interaktion I erforderlich sind, hängt allein von den situationalen Bedingungen von I ab. Beispielsweise mag es Situationen geben, in denen informelle Regeln (noch) greifen und in denen die Interaktionspartner auf annähernd gleiche oder wenigstens ähnliche normative Hintergründe zählen können. In solchen Situationen können moralische Normen (noch) ihre Steuerungswirkung entfalten. Solche Fälle sind jedoch in modernen Gesellschaften, insbesondere unter Bedingungen der Globalisierung, nicht allzu häufig.⁷⁰ Die Zahl der Interaktionen zwischen Akteuren mit stark unterschiedlichen kulturellen, sozialen und normativen Hintergründen nimmt ständig zu. Diese Akteure können sich nicht auf (gemeinsame) moralische Mehrwerte verlassen, sie können sich nur noch auf gemeinsame, wechselseitig akzeptierte Regeln verlassen – oder sie können sich möglicherweise neue, auf ihre Situation zugeschnittene Regeln selbst geben.

Die Frage ist, ob selbst in diesen Fällen der Regelsteuerung eine oder mehrere schwache, nicht anthropologische, aber situationsbezogene Fähigkeiten notwendig sind. Von den hier diskutierten Konzepten wäre die Anlage zur Empathie ein Kandidat, da sie nicht ausbeutbar ist. Ich will jedoch den Versuch unternehmen, drei noch schwächere, minimale Annahmen zu skizzieren, die sich von jeglichen moralischen Mehrwerten unterscheiden, die aber dennoch in funktionaler Hinsicht Voraussetzungen zur Erhaltung der Steuerungsfähigkeit durch Regeln darstellen: Sozialität, Kommunikations- und Investitionsfähigkeit.⁷¹

Die ersten beiden sind eher trivialer Natur: Es muss erstens eine soziale Gruppe vorhanden sein, d.h. es geht nicht um die Probleme einzelner Individuen. Es muss zweitens irgendeine Form von Kommunikation in dieser Gruppe geben. Der dritte Punkt ist der wichtige: Akteure, die stets nur ihren *kurzfristigen* Nutzen maximieren, können keine stabile Gesellschaft bilden. Dies ist wenig spektakulär und nicht beschränkt auf soziale Stabilität oder Moral: Jedes Unternehmen kann in die Zukunft investieren. Tatsächlich erfordert *jede* planvolle Handlung und Kooperation Investieren, d.h. das Aufsparen einiger Ressourcen, um langfristig größere Vorteile zu erzielen.

Zusammengenommen könnten diese drei Annahmen eine minimale Basis für moderne Gesellschaften unter Globalisierungsbedingungen abgeben, die weder auf gemeinsame kulturelle Hintergründe noch auf moralische Mehrwerte angewiesen ist. Die Akteure müssen kommunizieren und investieren können. Eine Ordnungsethik kann, hierauf aufbauend, die Akteure – in deren eigenem Interesse – dazu auffordern, sich a) an die Regeln zu halten und sich b) für die Weiterentwicklung der Regeln in wechselseitig vorteilhaften Bahnen einzusetzen. Solche Weiterentwicklungen können nur wirksam werden, wenn die Akteure ihnen zustimmen; sie sind – im Hinblick auf Dilemmasituationen – systematisch nicht gegen die Wünsche der Akteure durchsetzbar.

Es gibt darüber hinaus jedoch Raum für *Heuristiken*. Unter Heuristiken verstehe ich hier Werte und Gedanken aus philosophischen, wissenschaftlichen, religiösen, literarischen, künstlerischen oder anderen Traditionen. Diese Heuristiken können den Akteuren neue Wege aufzeigen, auf denen neue, wechselseitig fruchtbare und vorteilhafte Kooperationen möglich werden können. Aber diese Heuristiken sind von moralischen Mehrwerten deutlich zu unterscheiden. Vor allem sind sie nicht *gegen* die Logik der Vorteile und Anreize konzipiert. Das führt auch dazu, dass sie in Dilemmasituationen nicht erodieren. Die moralischen Mehrwerte von Habermas, Rawls und Gauthier dagegen sind sämtlich *gegen* Interessen, gegen Vorteile und Anreize konzipiert.

Zusammenfassend beginnt die Ordnungsethik in gleicher Weise wie die Ansätze von Gauthier und Binmore. Alle drei Konzeptionen sehen moralische Normen als funktionales Mittel an, mit deren Hilfe versucht wird, Gesellschaften zu steuern. Alle drei heben die Rolle von Interaktionen hervor, und alle drei sehen keinen fundamentalen Widerspruch zwischen Moral und Eigeninteresse. Die Problemstellungen sind allerdings unterschiedlich: Während die Ordnungsethik darauf abzielt, das Problem der Normimplementierung vorrangig durch Regeln oder Institutionen lösen, versucht Gauthier dies durch Dispositionen und Binmore durch die Anlage zur Empathie allein. Binmores Ansatz ist allerdings zu weiten Teilen mit der Ordnungsethik kompatibel, denn er spricht sich nirgends gegen die Implementierung von Normen über Institutionen aus. Dies steht bei ihm allerdings nicht im Fokus.

Sowohl die Anlage zur Empathie als auch die Fähigkeit zur Investition weisen einen theoretischen Vorteil auf: Sie verlangen von den Individuen nicht, gegen Anreize zu verstoßen, insbesondere nicht in Dilemmasituationen. Eine praktische Anwendung dieses Vorteils könnte in der Erkenntnis liegen, dass eine Moral-Semantik, die etwa in der politischen Sphäre auf scharfe Gegensätze zwischen Werten und Interessen, zwischen rationaler Motivation und Anreizen beispielsweise setzt, systematisch in Sackgassen und Theorieblockaden führt.

Eine modifizierte Semantik jedoch, die statt dessen auf Begriffe wie „investieren“, „wechselseitiges Eigeninteresse“ oder „Win-win-Situationen“ setzt, kann u.U. auch den hinter moralischen Mehrwerten stehenden Gedanken fruchtbar werden lassen. Diese Mehrwerte ließen sich dann – unter Verwendung einer modifizierten Semantik – als *Heuristiken* interpretieren, die im eigenen Interesse des Akteurs oder der Akteure liegende Investitionen empfehlen.

PD Dr. Christoph Lütge
Ludwig-Maximilians-Universität München
Lehrstuhl für Philosophie und Ökonomik
Ludwigstraße 31
80539 München
Tel 089/2180-3472
Fax 089/2180-5679
Email Christoph@Luetge.de

¹ Für Kernprobleme der Globalisierung vgl. etwa Joseph E Stiglitz, *Die Schatten der Globalisierung*, 2002 sowie Claus Leggewie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, 2003.

² Ich diskutiere dies ausführlich in Christoph Lütge, *Ordnungsethik im Zeitalter der Globalisierung*, 2007 (im Erscheinen).

³ Zum Gefangenendilemma vgl. grundlegend Robert Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*, 2. Aufl., 1984/1991.

⁴ Die Iteration des Dilemmas impliziert die Einführung von Sanktionen, d.h. Anreizen. Wenn dies mit Hilfe von Institutionen erfolgt, entspricht es der hier vertretenen Lösung. Andernfalls ist unklar, was mit einer Iteration des Dilemmas unter realen Bedingungen gemeint sein könnte, ohne Institutionen heranzuziehen.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., 1981, Bd. 1, 50.

⁶ aaO, Bd. 1, 70

⁷ J. Habermas, Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983/1999, 53-125, hier: 109.

⁸ aaO, 112

⁹ Vgl. etwa Karl Homann/Andreas Suchanek, *Ökonomik: eine Einführung*, 2. Aufl., 2005.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, 135

¹¹ aaO, 136

¹² aaO, 198

¹³ aaO, 199

¹⁴ Vgl. etwa Habermas (Fn. 7), 102: Dort wird von den „trivialen Notwendigkeiten der *Institutionalisierung von Diskursen*“ (Hervorhebungen im Original) gesprochen, was darauf hindeutet, das die Bedeutung von Institutionen noch nicht in ihrer vollen Schärfe erkannt wurde.

¹⁵ Vgl. etwa Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, 34 sowie 678ff.

¹⁶ aaO, 34

¹⁷ Dieser Gedanke findet sich zuerst in John Rawls, Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985).

¹⁸ John Rawls, *Politischer Liberalismus*, 1993/1998, 132ff.

¹⁹ Vgl. aaO, 77f.

²⁰ aaO, 69

²¹ Dies betont J. Rawls, Erwiderung auf Habermas, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion*, 1997, 196-262, hier: 203.

²² Eine Gesellschaft wird als wohlgeordnet bezeichnet, wenn a) in ihr die zwei fundamentalen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkannt werden, b) ihre Grundstruktur diesen Gerechtigkeitsgrundsätzen entspricht und c) ihre Bürger einen normal wirksamen Gerechtigkeitsinn haben, weswegen sie im Allgemeinen die Regeln der grundlegenden Institutionen befolgen (vgl. Rawls (Fn. 18), 105).

²³ Rawls (Fn. 18), 418. Im englischen Original: „to act from (and not merely in accordance with) the principles of justice“.

²⁴ Diese kategorische Entgegensetzung von strategischer Rationalität und Gerechtigkeitsinn bei Rawls sieht schon Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., 3. Aufl., 1984, 288; vgl. auch K.-O. Apel, Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants, in: R. Fomet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung*, 1990, 10-40. Wiederabdruck in: G. Schönrich/Y. Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, 1996, 326-359.

²⁵ Rawls (Fn. 18), 422

²⁶ Vgl. auch Rawls (Fn. 18), 105; danach befolgen die Bürger im Allgemeinen die Regeln der grundlegenden Institutionen ihrer Gesellschaft, weil sie über einen normal wirksamen Gerechtigkeitsinn verfügen.

²⁷ Die Unterschied zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen ist von zahlreichen Autoren analysiert worden, vgl. etwa Victoria Davion/Clark Wolf (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, 2000 sowie Chandran Kukathas/Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, 1990.

²⁸ Rawls (Fn. 18), 235

²⁹ aaO, 108

³⁰ Vgl. aaO, 220ff.

³¹ Vgl. aaO, 235f.

³² aaO, 236; Hervorhebungen von mir

³³ Vgl. aaO, 258.

³⁴ aaO, 260f.

³⁵ Dies wird kritisiert von C. Mills, „Not a Mere Modus Vivendi“: The Bases for Allegiance to the Just State, in: Victoria Davion/Clark Wolf (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, 2000, 190-203.

³⁶ Rawls (Fn. 18), 235f.

³⁷ Vgl. David Gauthier, *Morals by Agreement*, 1986, 145.

-
- ³⁸ aaO, 157
- ³⁹ aaO, 141ff.
- ⁴⁰ aaO, 157
- ⁴¹ Vgl. aaO, 182ff.
- ⁴² aaO, 163
- ⁴³ „Were duty no more than interest, morals would be superfluous “ (aaO, 1).
- ⁴⁴ Vgl. aaO, 164f.
- ⁴⁵ Vgl. aaO, 167.
- ⁴⁶ In neueren Arbeiten scheint die *constrained maximization* allerdings einen etwas weniger zentralen Platz einzunehmen, vgl. etwa D. Gauthier: *Mutual Advantage and Impartiality*, in: P. Kelly (Hg.), *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, 1998, 120-136.
- ⁴⁷ Für einen ähnlichen Ansatz vgl. Philip Kitcher, *The Evolution of Human Altruism*, *Journal of Philosophy* 90 (1993).
- ⁴⁸ Vgl. Gauthier (Fn. 37), 181f.
- ⁴⁹ Vgl. aaO, 169f. und besonders Fn. 19.
- ⁵⁰ Ich werde diesen Begriff auch im Folgenden im Original belassen, da alle Übersetzungsversuche m.E. unbefriedigend sind und stets wesentliche Nuancen vermissen lassen.
- ⁵¹ K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract, Bd. 1: Playing Fair*, 1994, 161.
- ⁵² Vgl. aaO, 162.
- ⁵³ Vgl. John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, 1977.
- ⁵⁴ „Empathetic preferences“, vgl. insbesondere Binmore (Fn. 51), 28, 58ff. sowie Kap. 4.3.1 und Ken Binmore, *Game Theory and the Social Contract, Bd. 2: Just Playing*, 1998, Kap. 2.5.4.
- ⁵⁵ Binmore (Fn. 51), 286
- ⁵⁶ Vgl. aaO, 288.
- ⁵⁷ Die grundsätzliche *Anlage* zur Empathie ist nach Binmore zu unterscheiden von den „empathischen Präferenzen“. Empathische Präferenzen sind solche Präferenzen, die ein Akteur *im konkreten Fall* in Bezug auf einen oder mehrere andere Akteure offenbart. Diese können und werden sich von Akteur zu Akteur und von Fall zu Fall unterscheiden.
- ⁵⁸ Im ausdrücklichen Gegensatz etwa zu Jon Elster, *The Cement of Society: A Study of Social Order*, 1989, der die Ansicht vertritt, dass „love and duty“ – d.h. gerade das, was Binmore unter Sympathie fasst – den ‚Zement der Gesellschaft‘ bildeten. Dem hält Binmore (Fn. 51, 24) pointiert entgegen: Moderne Gesellschaften brauchten keinen Zement, sie glichen einer Trockensteinmauer, in der jeder Stein nur durch die anderen Steine, d.h. durch Reziprozität, an seinem Platz gehalten wird. Zur Aufrechterhaltung dieser Reziprozität wiederum genügten Gier und Furcht.
- ⁵⁹ Vgl. Binmore (Fn. 51), 289.
- ⁶⁰ Vgl. zu diesem Ansatz etwa Karl Homann, *Vorteile und Anreize: zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hrsg. von Ch. Lütge, 2002 sowie Christoph Lütge, *Economic Ethics, Business Ethics and the Idea of Mutual Advantages*, *Business Ethics: A European Review* 14 (2005).
- ⁶¹ Vgl. Homann (Fn. 60), Kap.8.
- ⁶² Vgl. vor allem Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., 1997.
- ⁶³ Homann (Fn. 60)
- ⁶⁴ Vgl. etwa Thomas Schmidt, *Die Idee des Sozialvertrags: Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie*, 2000.
- ⁶⁵ Vgl. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, 1980. Mein Argument findet sich ausführlicher in Lütge (im Erscheinen), Kap. 2.
- ⁶⁶ aaO, 34
- ⁶⁷ Dies wird weiter ausgeführt in Lütge (Fn. 2), Kap. 2.
- ⁶⁸ Vgl. klassisch etwa Friedrich August von Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, 3 Bde., 1980-81, Bd. 1, Kap. 2.
- ⁶⁹ Vgl. zu dieser Argumentation im Detail Karl Homann/Christoph Lütge, *Einführung in die Wirtschaftsethik*, 2. Aufl., 2005, Kap. 2.
- ⁷⁰ Für eine Typologie solcher Situationen unter hochspezifischen Bedingungen vgl. Elinor Ostrom, *Die Verfassung der Allmende: jenseits von Staat und Markt*, 1990/1999.
- ⁷¹ Vgl. Lütge (Fn. 2), Kap. 4.