

## 5. Die praktische Irrelevanz des Gesellschaftsvertrags

Eine dritte utilitaristische Strategie zur Kritik der Intuition einer Verschiedenheit von Personen setzt bei der angeblichen praktischen Irrelevanz des Kriteriums des Gesellschaftsvertrages an. Das Ideal des Gesellschaftsvertrags, so lautet etwa die These von Russell Hardin in *Morality within the Limits of Reason*, habe keinen Bezug zur gesellschaftlichen Realität. Solange die anspruchsvollen Anwendungsbedingungen der Vertragstheorie nicht vorliegen, stiftet die Berufung auf dieses Ideal des Gesellschaftsvertrags mehr Schaden als Nutzen; solange die idealen Umstände nicht anzutreffen sind, die zur Anwendung der kontraktualistisch legitimierten Gerechtigkeitsprinzipien notwendig sind, solange unser Gebrauch des theoretischen oder praktischen Vernunftvermögens vielfach mangelhaft ist, solange unser Denken und Handeln in verschiedener Hinsicht von einer faktischen Irrationalität gekennzeichnet ist, wird sich das vertragstheoretische Modell für das wirkliche politische Leben als unbrauchbar erweisen.

Der pragmatischere Utilitarismus ist auf ideale Umstände nicht angewiesen; er gibt sich mit schrittweisen Veränderungen zufrieden und hat für gegebene Situationen auch ganz konkrete Verbesserungsvorschläge. Die der grundlegenden Intuition einer Verschiedenheit von Personen und dem Ideal des Gesellschaftsvertrags innewohnende Logik eines *Alles oder Nichts* kennt der Utilitarismus nicht. Die allgemeine Zustimmung wird immer in der Form eines einfachen *Ja oder Nein* gegeben; die Maximierung des Gesamtnutzens läßt sich im Gegensatz dazu auf einer Skala des *Mehr oder Weniger* messen; das kommt einer besseren Handhabung des utilitaristischen Ideals in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zugute:

„The ideal rules are presumably some not very distant variant of some present rules. Like ‚incrementalists‘ among political scientists we should frame our ideal code by improving the present rules.“ (Brandt GR, 290)

Den Utilitaristen erscheint daher der Gesellschaftsvertrag bestenfalls als utopisch im Sinne seiner absoluten Wirkungslosigkeit und schlimm-

stenfalls als schädlich für die konkreten Aufgaben der Politik.<sup>35</sup> Der Utilitarismus nimmt dagegen die sozialen und psychologischen Umstände, wie er sie vorfindet; zu jedem Zeitpunkt und in jeder Situation hat der Utilitarismus eine Antwort darauf, was von einer moralischen Perspektive aus zu tun ist; theoretisch jedenfalls sind seine Antworten sehr einfach: "Handle auf eine Weise oder errichte politische Institutionen so, daß Du dadurch den Gesamtnutzen vermehrest."<sup>36</sup>

Dieses Kapitel will ich mit einigen methodologischen Vorbemerkungen zum Begriff der Relevanz im allgemeinen und der praktischen Relevanz im besonderen eröffnen (5. 1.). Dann will ich mit der Unterscheidung der beiden Bereiche fortfahren, auf die der Relevanzbegriff angewendet werden kann. Diese beiden Bereiche entsprechen den beiden möglichen Verfehlungen der Rationalität und der Moralität: Die Willensschwäche stellt ein psychologisches Versagen der Rationalität beim Selbst dar (5. 2.); und die ungerechte Gesellschaft ist durch eine bloß partielle Befolgung der Konzeption der politischen Gerechtigkeit charakterisiert (5. 3.). Die Verfehlung der Rationalität bei einer Person ist von ihrer Verfehlung der Moralität zu unterscheiden, denn schließlich gibt es auch willensstarke Verbrecher. Außerdem ist die Verfehlung der Moralität bei einer Gesellschaft von einer Verfehlung der Rationalität zu unterscheiden, denn schließlich gibt es auch ungerechte Gesellschaften, die rational im Sinne einer bloß instrumentalen, sozial-pragmatischen Zweckrationalität sind. Anschließend wende ich mich ausführlich dem

---

<sup>35</sup> Utopien, das hat Paul Ricoeur in seinen *Lectures on Ideology and Utopia* (1986) gezeigt, haben nicht nur eine wichtige positive Aufgabe der Kritik bestehender Verhältnisse, der subversiven Imagination von alternativen Möglichkeiten zu den bestehenden Verhältnissen; sie können pathologisch dann wirken, wenn sie den Menschen zu einer Flucht vor der Wirklichkeit veranlassen und dazu führen, daß er sich in Träumen verliert und darüber das eigenverantwortliche Handeln vergißt. Die Utilitaristen können, Max Webers Terminologie aufgreifend, den Vertragstheoretikern den Vorwurf machen, eine bloße *Gesinnungsethik* zu formulieren, die gegenüber der Welt der Politik und ihren vielfältigen Widersprüchen keine *Verantwortung* zeigen kann; Habermas wiederholt diesen Vorwurf, wenn er behauptet, daß die philosophischen Moraltheoriker sich bei der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien „so weit von der Realität zeitgenössischer Gesellschaften entfernen, daß sie Schwierigkeiten haben, Bedingungen für die Realisierung dieser Grundsätze zu spezifizieren.“ (FG, 62)

<sup>36</sup> Von der spezifischen Schwierigkeit des Utilitarismus, daß nämlich auch er das *Ideal eines maximalen globalen Gesamtnutzens* verfolgt und sich nicht mit einer *lokalen* Verbesserung zufrieden geben kann, wollen wir hier absehen. Eine *lokale* Verbesserung kann einer *globalen* Verbesserung im Wege stehen (Elster 1979, 9f.); und eine *globale* Verbesserung kann vielleicht nur über den Umweg einer *lokalen* Verschlechterung erreicht werden. Das setzt die Bereitschaft voraus, Abstriche an der sofortigen Realisierung des augenblicklich größtmöglichen Nutzens zu machen. Wie sollte man aber herausfinden können, welche Gesellschaftsordnung nun den größtmöglichen Gesamtnutzen realisiert, wenn nicht dadurch, daß man verschiedene Möglichkeiten ausprobiert? Doch was würden bei einer solchen Versuchsreihe wohl die gesammelten Fehlversuche kosten? Auch das utilitaristische Ideal einer Maximierung des Gesamtnutzens könnte sich auf diese Weise als praktisch irrelevant erweisen.

Problem der Verteilung der kollektiven Verantwortung in einer politischen Gemeinschaft zu (5. 4.). Zuletzt diskutiere ich die Pathologien und die strategischen Möglichkeiten zum Mißbrauch und zur Manipulation theoretischer Irrationalität unter nicht-idealen Umständen (5. 5.).

### 5. 1. Der Begriff der praktischen Relevanz

Die Relevanz einer bestimmten Information ist zweifach bestimmt: zuerst durch die *Anstrengung*, die es dem Empfänger kostet, sie aufzunehmen und zu verarbeiten, und dann durch die tatsächliche *Auswirkung*, die sie im jeweiligen Kommunikationskontext haben wird:

"The relevance of a stimulus is determined by two factors: the effort needed to process it optimally, and the cognitive effects this optimal processing achieves." (Sperber/Wilson 1986, 156f.; vgl. Grice 1975; Putnam 1981, 201f.)

Auch für die praktische Relevanz einer Moraltheorie sind diese Vorbedingungen zu beachten. Einerseits muß es möglich sein, sie mit einer nicht übermenschlichen Anstrengung zu verstehen; andererseits muß eine Moraltheorie Auswirkungen bei der beabsichtigten Verwirklichung von moralischen Zielen und Forderungen in konkreten historischen Kontexten zeitigen können; sie muß auf die Umstände und Situation ihres jeweiligen Adressaten eingehen und Rücksicht nehmen. Einfache Formeln, die von unrealistischen Voraussetzungen ausgehen, sind daher nur von begrenztem Wert für die Menschen, die sich um die Errichtung einer gerechten Gesellschaft bemühen.

In einer ersten Annäherung können wir drei Ebenen der praktischen Relevanz einer Moraltheorie unterscheiden (Kettner 1992, 321). Erstens können wir von einer *interpretativen* oder auch *hermeneutischen Relevanz* dann sprechen, wenn die betreffende Theorie mit ihrer spezifischen Begrifflichkeit dem Handelnden auch die Möglichkeit einer Selbstverständigung, die Möglichkeit zur Identifikation seiner Handlungsmotive und -dispositionen, seiner Absichten und Ziele anbietet. Der Handelnde kann dann seine Absichten in den Begriffen, mit denen eine Moraltheorie operiert, wiedererkennen. Wut wäre das Beispiel der Attribution eines Gefühls, das immer von einer unmittelbaren interpretativen Relevanz sein wird. Wie sollte etwa die Zuschreibung von Wut möglich sein, wenn sie nicht mit einer Selbstzuschreibung der betreffenden Person, daß sie nämlich wütend ist, einhergeht (Gibbard 1990, 143; vgl. Ch. Taylor 1985a, 45 - 76)? So verfügen beispielsweise auch die Begriffe der Scham oder der Empörung für die emotionalen Reaktionen auf mora-

lich nicht zu rechtfertigende Handlungen über eine unmittelbare interpretative Relevanz (Strawson 1974); ähnliches gilt für die Möglichkeit der Zuschreibung des Leidens, die ebenfalls von bestimmten intentionalen Zuständen des Betroffenen abhängig ist (Hare MT, 92).

Zweitens können wir den Begriff der *kritischen* oder auch *legitimatorischen Relevanz* einer Moralthorie einführen, die es einer Person erlaubt, das Handeln einer anderen Person oder die Normen etwa eines Rechtssystems zu kritisieren oder zu rechtfertigen; eine Moralthorie wäre dann auf konkrete Handlungen und Institutionen anwendbar und erlaubt deren Evaluierung. Dabei ergibt sich hier oft das Problem, daß die kritische Relevanz einer Theorie auf die interpretative Relevanz angewiesen bleibt, um tatsächlich Einfluß auf das Handeln einer Person oder mehrerer Personen in einer Gesellschaft zu gewinnen. Erst wenn das kritische Potential einer Moralthorie Eingang in das Selbstverständnis eines Individuums gefunden hat, können dort Gründe auch zu Motiven des moralischen Handelns werden (vgl. Abschnitt 7. 1.). Wenn die hermeneutische Relevanz einer Theorie wesentlich die Handlungsmotivation von Personen betrifft, so stellt ihnen die kritische Relevanz einer Theorie Maßstäbe auch zur Rechtfertigung ihrer Handlungen und der Mißbilligung von Handlungen anderer Personen bereit.

Drittens schließlich können wir dann von einer effektiven *historisch-politischen* oder auch *psychologisch-personalen Relevanz* einer Theorie sprechen, wenn sie neben dem Potential zur bloßen Kritik oder Rechtfertigung auch Veränderungen in einem bestimmten Kontext auslösen kann; dann läßt sich ihre praktische Relevanz durch konkrete Beispiele bezeugen. Die historische Relevanz einer Theorie hängt davon ab, ob sie tatsächlich Einfluß auf das private oder politische Handeln der Menschen hat, die ihr Tun und Lassen an ihren Vorschriften ausrichten; die Idee der Menschenrechte könnte man als ein Beispiel dieser starken Version der historischen Relevanz einer moralischen Idee anführen; sie hat nicht nur das zwischenstaatliche Verhältnis einiger Staaten verändert, sondern auch die inneren Verfassungen vieler Staaten auf eine neue Basis gestellt (Kettner 1992, 327). Die historische Relevanz einer Moralthorie beinhaltet dabei nicht nur die allmähliche Annäherung der Realität an eine Idealvorstellung; sie setzt darüber hinaus voraus, daß diese Annäherung auch durch die Orientierung an diesem Ideal ausgelöst wurde.

Selbst wenn die *interpretative Relevanz* noch die schwächste und die am wenigsten anspruchsvolle Form der praktischen Relevanz darstellt, so wird sie doch nicht, wie Kettner (ibid.) behauptet, schon von den beiden anderen Formen der Relevanz vorausgesetzt oder impliziert. Die Psychoanalyse ist zwar von einer *kritischen Relevanz* und kann auch

historische oder, im Falle einer Person, *biographische Relevanz* gewinnen, ohne daß sie jedoch auf einer *interpretativen Relevanz* fußt, die dem Handelnden von Beginn an ein Selbstverständnis seiner Motive und Absichten anbietet. Erst nach und nach wird die Person während einer erfolgreichen Therapie lernen, ihre Handlungen und ihre Situation neu zu beschreiben, und erst so nimmt auch die *kritische* oder *biographische* Relevanz der Theorie des Analytikers Gestalt an; deshalb muß die *interpretative* Relevanz nicht als eine jeder Form der *historischen* Relevanz implizite Form der Relevanz angesehen werden. Sie mag erst die Auswirkung der letzteren sein. Auch für moralische Theorien könnte gelten, daß ein gesellschaftlicher Wandel aufgrund von nicht notwendig moralischen Motiven oder Zielen hervorgebracht wurde; erst nachträglich wird ein neues Selbstverständnis und eine neue Selbstbeschreibung im Lichte dieser Moraltheorie möglich und notwendig.

Die *kritischen* und *historischen* Formen der Relevanz sind dagegen je nach Auswirkung, die sie in der politischen Realität einer Gesellschaft oder auch der psychologischen Realität einer Person haben, voneinander zu unterscheiden. Eine Moraltheorie mit *kritischer* Relevanz bietet zwar einen Weg an, um den Übergang von nicht-idealen zu idealen Verhältnissen aufzuzeigen und möglich zu machen; ob dieser Weg jedoch gangbar ist, hat erst die politische Realität selbst zu erweisen. Die *historische* Relevanz einer Moraltheorie ist deshalb selbst den besten Absichten des Menschen entzogen. So muß eine Moraltheorie, die für sich *historische* Relevanz beansprucht, nicht notwendig von *kritischer* Relevanz sein, denn gerade Utopien ohne konkrete Verhaltensanweisungen in der jeweiligen Situation können sich im Nachhinein als durchaus historisch relevant erweisen. Trotzdem wird jede Moraltheorie, die wenigstens von *kritischer* Relevanz zu sein beansprucht, auch einen möglichen Weg zur Transition von nicht-idealen zu idealen Verhältnissen aufzeigen und dabei die Art und Weise der Implementierung des moralischen Ideals deutlich machen.

## 5. 2. Das Problem der Irrationalität: Willensschwäche

Wir können zwei Bereiche unterscheiden, innerhalb welcher die praktische Relevanz einer Moraltheorie auf dem Spiel steht: das Selbst und die Gesellschaft insgesamt. Wir können diese zwei Gebiete als die Bereiche der *personalen* und der *politischen Ethik* identifizieren. Die *personale Ethik* bezieht sich primär auf ein Selbstverhältnis, und eines ihrer vordringlichsten Probleme ist das Verhältnis zwischen morali-

schen Forderungen und der Sorge um ein gutes Leben; zwischen diesen beiden Polen eines rechten und eines guten Lebens können vielerlei Spannungen auftreten, die der eigentliche Gegenstand der Ethik sind. Die *politische Ethik* beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Verhältnis verschiedener Individuen; und sie hat näherhin den Staat und das Rechtssystem als institutionellen Rahmen dieser zwischenmenschlichen Beziehungen im Blickfeld.

Personale und politische Ethik sind nun einerseits voneinander unabhängige Gebiete, und das natürlich vor allem in einem liberalen Rechtssystem, dennoch gibt es wechselseitige Verweisungszusammenhänge (Höffe PG, 60): Neben den *konzeptuellen* Strukturanalogien zwischen *intrapersonalen* und *interpersonalen* Verteilungsproblemen, die Verteilung von anfallenden Kosten und zu erwartendem Nutzen stellt sich ja für das Individuum in der Zeit ebenso wie zwischen verschiedenen Individuen in einer Gesellschaft, gibt es auch zahlreiche *empirische* Interdependenzen (vgl. Nussbaum 1980; Nida-Rümelin 1993, 152). Und bei diesen empirischen Zusammenhängen geht es nun auch um die verschiedenen Varianten von *Irrationalität* und *Immoralität* als möglichen Pathologien der Verteilung von Gütern *innerhalb* eines einzigen Lebens und *zwischen* verschiedenen Personen; auf beiden Gebieten können Pathologien unterschiedlichster Art auftreten, die die praktische Umsetzung und Anwendung einer Moralthorie erschweren. Sowohl die *ethische* als auch die *politische* Realität sind natürlich durch eine Mixtur von Rationalität und Irrationalität, eine Mixtur auch von Moralität und Immoralität charakterisiert; eine Person kann die Selbstbeherrschung verlieren, und ein politisches Regime kann der Herrschaft über eine Gesellschaft verlustig gehen.<sup>37</sup>

Aber Personen wie auch Gesellschaften können Vorsorge gegen den Verlust der Selbstherrschaft, gegen Willensschwäche oder Anarchie treffen: Odysseus läßt sich von seinen Matrosen an den Schiffsmast binden, um der vom Gesang der Sirenen ausgehenden Versuchung widerstehen zu können; und Gesellschaften können sich durch eine Verfassung, durch die freiwillige Einbindung etwa auch in supra-nationale Zusammenschlüsse gegen Versuchungen des Augenblicks absichern

---

<sup>37</sup> Meyer streicht hierbei auch den Zusammenhang von personaler Selbstbeherrschung als Voraussetzung von menschlicher Würde und der Möglichkeit, seine Rechte gegenüber anderen Personen einzufordern, heraus: „A person who has human dignity is fundamentally a person who is self-possessed; he at least has the capacity to give direction to his own life. The fact that he is self-possessed implies that he is not possessed by either of two potential enemies to his dignity; other people or random, uncontrolled desires from within. ... The value of our capacity to claim rights relies on our capacity to control ourselves, to direct our own lives. ... What would be the value of rights for an entity which by its very constitution cannot exercise self-control?“ (1989, 533f.; vgl. auch Rinderle 1994a)

(Elster 1979, 37). Die praktische Relevanz einer Moraltheorie wird sich daran messen lassen, wie sie das für sie kennzeichnende Verhältnis von Moralität und Rationalität zu den realen Bedingungen ihrer Anwendung und Verwirklichung in Beziehung setzt. Elster hat auf diese partiellen Strukturanalogien wie auch die kausal-empirischen Interdependenzen des intrapersonal-temporalen und des interpersonal-sozialen Koordinationsproblems aufmerksam gemacht:

“Weakness of will is a collective action problem within the person, with the ‘individuals’ being successive time slices or ‘selves’. It is better for all selves if they all show moderation than it is if they all yield to temptation, but for any given self - that is, for the person at any given occasion - there seems to be no reason not to give in. To be sure, the asymmetry of time and the indivisibility of persons make for differences between this case and standard collective action problems, but I nevertheless believe that the assimilation can be quite illuminating.” (1985b, 138; vgl. Ainslie 1986; Schelling 1984: 3. The Intimate Contest for Self-Command, 57 - 82)

Die Willensschwäche kann mit Hilfe der Kooperation anderer Personen bekämpft werden und umgekehrt kann ein System der Kooperation mit Hilfe von Willensstärke etabliert und erhalten werden. Interpersonale Kooperation ist also auf ein minimales Ausmaß an intrapersonaler Koordination angewiesen; und umgekehrt können die Mitmenschen einer Person oft helfen, die Herrschaft über sich selbst wieder zurückzugewinnen. Im internationalen Kontext ist das nicht viel anders: Zwischenstaatliche Kooperation setzt ein Mindestmaß an binnenstaatlicher Kooperation voraus; umgekehrt kann eine wohlgeordnete Staatengemeinschaft einem schwachen Mitglied unterstützend unter die Arme greifen und eventuell einen wesentlichen Beitrag zur Stabilisierung eines bestimmten Regimes leisten (Elster 1985a, 264).

Wenden wir uns zunächst der intrapersonalen Verfehlung der praktischen Rationalität zu, so werden wir mit dem Phänomen der Willensschwäche konfrontiert. Willensschwäche zeigt eine Person, die entgegen ihrem eigenen besten Urteil handelt; die Gründe, die ihr selbst zufolge für eine Handlung sprechen, erweisen sich nicht als stark genug, um sie auch zu dieser Handlung zu motivieren (Elster 1985a, 250; vgl. Davidson 1980: 2. *How is Weakness of the Will Possible?* 21 - 42; Pears 1984). Wenn man so will, kann man die Willensschwäche als ein *intrapersonales* Koordinations- oder Kooperationsproblem ansehen. Der Trittbrettfahrer wird uns in Analogie dazu im nächsten Abschnitt als ein Beispiel eines *interpersonalen* Kooperationsproblems gelten.

Von Willensschwäche spricht man dann, wenn eine Person nicht gemäß ihrem eigenen praktischen Urteil handelt; eine Person möchte lie-

ber nicht rauchen, doch aufgrund mangelnder Selbstkontrolle kann sie diese gut begründete Präferenz nicht umsetzen. Davidson (1980, 22) wendet sich nun gegen eine quasi manichäische Erklärung des Phänomens der Inkontinenz: Die Willensschwäche läßt sich nicht so verstehen, daß irrationale Kräfte unseren Willen unterwerfen und gefügig machen; denn für die Willensschwäche ist charakteristisch, daß es die betreffende Person durchaus für möglich hält, ihrem Urteil gemäß zu handeln; sonst wäre sie einfach hilflos fremden Kräften, „*an alien force overwhelming his or her will*“ (Davidson 1982, 294; vgl. Pears 1984, 16), ausgeliefert, sie würde unter einem inneren Zwang stehen, der den Willen nicht *schwach*, sondern *unfrei* machen würde. Eine derart von arationalen psychischen Kräften erzwungene Handlung würde aber Zweifel an ihrer *Intentionalität* aufkommen lassen, ließe sich weder als *rational* noch als *irrational* verstehen und könnte im strengen Sinne nicht mehr als *Handlung* der betreffenden Person bezeichnet werden.

Eine willensschwache Person kann sich eben nicht gegenüber bestimmten Neigungen, die ihrem eigenen Urteil widersprechen, durchsetzen, es fehlt ihr an der notwendigen Selbstbeherrschung. Daher beinhaltet die Willensschwäche immer auch ein Element des Einverständnisses: wir *erlauben* es bestimmten Neigungen die Oberhand über unser Handeln zu erlangen; wir *willigen ein* und geben Impulsen nach, die uns zu Handlungen veranlassen, die dem eigenen Urteil widersprechen. Die Irrationalität der Willensschwäche ist deshalb in einer strukturellen Inkohärenz zu sehen; die willensschwache Person handelt nicht nur entgegen ihrem eigenen Urteil, sie handelt vor allem auch entgegen einem *höhergeordneten* Prinzip das besagt, daß sie ihren eigenen Urteilen entsprechend handeln sollte. Allein darin ist die spezifische Form der *Irrationalität* der Willensschwäche zu sehen:

„A purely formal description of what is irrational in an akratic act is, then, that the agent goes against his own second-order principle that he ought to act on what he holds to be best, everything considered. ... For though his motive for ignoring his principle was a reason for ignoring the principle, it was not a reason against the principle itself, and so when it entered in this second way, it was irrelevant as a reason, to the principle and to the action. The irrationality depends on the distinction between a reason for having, or acting on, a principle, and a reason for the principle.“ (Davidson 1982, 297; vgl. auch Rawls TJ § 85: The Unity of the Self, 560 - 567)

Diese Form des irrationalen Handelns ist nur dann angemessen zu verstehen, wenn wir sie einer Person zuschreiben, die nur in Ausnahmefällen irrational handelt. Wäre die Willensschwäche der Grundzug des Charakters einer Person, so würde es schwerfallen, überhaupt von Willensschwäche zu sprechen. Nur aufgrund einer Attribution von Rationalität



lität kann man in bestimmten Fällen eine Abweichung von diesem allgemeinen Maßstab feststellen und deshalb auch von Willensschwäche sprechen; nur vor dem Hintergrund einer in den meisten Fällen gegebenen Rationalität läßt sich ein partial irrationales Phänomen wie dasjenige der Willensschwäche konstatieren. Von einer Person, die permanent ihren eigenen besten Urteilen zuwider handelt, müßt man wohl sagen, daß sie überhaupt nicht über jenes *höhergeordnete* Prinzip, jeweils ihren eigenen Urteilen gemäß zu handeln, verfügt. Und wäre ein solche Person überhaupt noch eine Person in unserem Sinne eines rationalen, handlungsfähigen Wesens?

Auch wenn die Willensschwäche ein gegenüber verschiedenen Theorien der Rationalität (wie der Klugheit) und auch der Moralität neutrales Phänomen ist<sup>38</sup>, so steht sie doch der praktischen Relevanz jeder Konzeption der praktischen Rationalität oder der Moralität im Wege. Denn die Theorie allein bedarf bestimmter von ihr unabhängiger Voraussetzungen im Motivationsapparat des Handelnden, um für die Praxis relevant zu sein; wir werden auf die grundlegende Selbstbezüglichkeit der Verantwortlichkeit individueller und kollektiver Agenten noch zu sprechen kommen (Abschnitt 5. 4. 4.). Zwar ist deshalb die Überwindung der Willensschwäche etwa durch die Realisierung einer *Integrität der Person* nicht schon *hinreichende* Voraussetzung für die Relevanz einer Moraltheorie, doch wenigstens ist sie eine notwendige Voraussetzung dafür.

Auch der willensstarke Mensch kann zwar den moralischen Forderungen entgegenhandeln, doch der willensschwache Mensch wird sich an moralische Gebote nur aufgrund zufälliger empirischer Gegebenheiten halten. Von einer *Integrität der Person* kann man bei der fehlenden moralischen Motivation und einer nur kontingenten Korrespondenz von praktischem Urteil und ausgeführter Handlung nicht sprechen; eine Person, die moralischen Geboten nur aus kontingenten, am Eigeninteresse orientierten Motiven befolgt, ließe sich als korrupt bezeichnen. Man kann hier nicht von einer genuinen Handlungsorientierung an einem moralischen Prinzip sprechen. Schließlich ist erst diese bewußte Orientierung an moralischen Prinzipien und deren Einflußnahme auf das Handeln die ausschlaggebende Komponente des moralischen Handelns.

---

<sup>38</sup> Eine Diskontierung des erwarteten zukünftigen Nutzens und eine entsprechende zeitliche Relativierung von individuellen Präferenzen sind aufgrund von *kognitiven* Unsicherheiten bezüglich der wahrscheinlichen Folgen des Handelns und aufgrund von unterschiedlichen *ethischen* Werthaltungen bei verschiedenen Personen nicht notwendig irrational (Elster 1983, 7; vgl. Abschnitt 3. 3. und 4. 3. 2.).

Während die *Willensschwäche* eine Verfehlung der Rationalität beim Selbst darstellt, kann man das Phänomen des *Trittbrettfahrers* als eine Verfehlung einer Form der Moralität in der Gesellschaft auffassen; in beiden Fällen stehen wir vor dem Scheitern eines Kooperationsproblems. Das gegenwärtige Selbst verhält sich zum Beispiel gegenüber früheren Entscheidungen oder zukünftigen Folgen des Handelns indifferent; weder hält es sich an frühere Entscheidungen oder Versprechungen noch bedenkt es die negativen Konsequenzen, die sein Verhalten in der Zukunft haben kann. Und ebenso wenig fühlt sich der Trittbrettfahrer an eigene Versprechungen gebunden, er nützt ein System fairer Regeln zu seinem eigenen Vorteil aus. Dieses System würde sofort zusammenbrechen, wenn sich alle so wie er verhalten würden; wenn es keine funktionierende Kooperation gäbe, dann könnte man nicht mehr sinnvoll von einem Trittbrettfahrer sprechen; nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft können schließlich Trittbrett fahren. Genauso verhält es sich mit der Willensschwäche; es muß schon eine rationale Motivationsstruktur vorhanden sein; und erst vor diesem Hintergrund gewinnen die Phänomene der Irrationalität und der Immoralität Profil; sowohl die Irrationalität als auch die Immoralität lassen sich somit nur als parasitäre Phänomene verstehen.

### 5. 3. Das Problem der Immoralität: Trittbrettfahrer

Für unseren Diskussionszusammenhang sind zwei Sachverhalte ausschlaggebend, die einer unmittelbaren Umsetzung der Moraltheorie in die ethische und politische Realität im Wege stehen. Rawls benennt zwei mögliche Gründe der *Instabilität* einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit, und diese beiden Gesichtspunkte begrenzen gleichzeitig auch die Anwendbarkeit von Moralprinzipien in der nicht-idealen Wirklichkeit; der eine Grund wurzelt in einem ethischen Problem und der andere in einem allgemeinen politischen Problem:

"There are two sorts of tendencies leading to instability. From a self-interested point of view each person is tempted to shirk doing his share ... These tendencies arising from self-interest lead to instability of the first kind. But since even with a sense of justice men's compliance with a cooperative venture is predicated on the belief that others will do their part, citizens may be tempted to avoid making a contribution when they believe, or with reason suspect, that others are not making theirs. These tendencies arising from apprehensions about the faithfulness of others lead to instability of the second kind." (TJ § 51, 336; zu motivationalen Defiziten bei der Kooperation und der mangelnden Zumut-

barkeit bei einer fehlenden Kooperationsbereitschaft anderer Personen vgl. Nagel EP, 30; Habermas FG, 148)<sup>39</sup>

Einerseits mag es einfach das Eigeninteresse sein, dem man gegenüber den Geboten der Gerechtigkeit einen Vorrang einräumt; in diesem Fall stellt man die prudentielle Rationalität über die Moralität, man handelt zwar nicht irrational, doch unmoralisch. Oder aber es ist das unmoralische Verhalten anderer Personen, das Anlaß gibt, sich seinerseits nicht nach den Geboten der Gerechtigkeit zu richten; man möchte einfach nicht ausgenutzt werden. Das sind auch die beiden Gründe, warum man die Teilnahme an einem mehr oder weniger fairen System gesellschaftlicher Kooperation verweigern könnte. Man könnte das eigene Interesse bevorzugen und andere, die sich an die Regeln halten, auszunutzen versuchen; dann handelt es sich um einen genuinen *Mangel an moralischer Motivation*; die Moraltheorie trifft in diesem Fall die für ihre Anwendbarkeit notwendigen psychologischen Voraussetzungen nicht an. Oder aber man will seinen Anteil nicht leisten, solange das die anderen auch nicht tun; in diesem Fall kann man nicht von fehlender moralischer Motivation sprechen; denn der *eigene gute Wille* wäre schon da, wenn nicht die *gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse* - in Form etwa der mangelnden Kooperationswilligkeit anderer Personen - zu einer Asymmetrie führen würden. Es geht nicht um den Mangel an moralischer Motivation, sondern um die berechtigte Sorge um das eigene Leben angesichts der mangelnden moralischen Motivation anderer Personen; die moralischen Forderungen erscheinen dem Individuum unter diesen Umständen als nicht *zumutbar*.

Der Trittbrettfahrer mißachtet die Regeln eines kooperativen Systems aus einer vorrangigen Orientierung am Eigeninteresse. Schon Hobbes

---

<sup>39</sup> Eine eigene Betrachtung müßte darüber hinaus dem Bösen und spezieller dem politischen Bösen gelten. Die Regeln der Gerechtigkeit werden vom Bösen nicht nur zum eigenen Vorteil verletzt; sie werden vielmehr gerade deshalb verletzt, weil sie Regeln der Gerechtigkeit sind; vom eigenen Vorteil sieht der Böse, im Gegensatz zum ungerechten oder bloß schlechten Menschen, ab. Der ungerechte oder schlechte Mensch handelt unmoralisch, ohne daß er dabei die Absicht hätte die moralischen Normen zu verletzen; seine Motivation ist das Selbstinteresse. Der böse Mensch jedoch ist gerade daran interessiert, die moralischen Normen zu verletzen; er ist gerade durch die Absicht der Verletzung moralischer Gebote motiviert: „*The unjust man seeks dominion for the sake of aims such as wealth and security which when appropriately limited are legitimate. The bad man desires arbitrary power because he enjoys the sense of mastery which its exercise gives to him and he seeks social acclaim... By contrast, the evil man aspires to unjust rule precisely because it violates what independent persons would consent to in an original position of equality... What moves the evil man is the love of injustice.*“ (Rawls TJ § 66, 429; zum Problem des Bösen als einer Umkehrung der Hierarchie von Handlungsgrundsätzen vgl. Kant 1977: Bd. VIII. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Hampton 1990; Hare 1963: 9. *Toleration and Fanaticism*, 157 - 185 und MT: 10. *Fanaticism and amorality*, 169 - 187; Nabet 1970, 98)

war mit diesem Problem konfrontiert, als er versuchte, dem Toren (*fool*) eine Antwort zu geben (Hobbes 1985: Kapitel XV), der Tor stellt den Zusammenhang von Moralität und Rationalität in Frage, die z. B. auch der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie zugrunde liegt; die prudentielle Rationalität ist sein oberster Maßstab, und wenn die Moral ihm dafür nicht zweckdienlich erscheint, wird er nicht zögern, ihre Gebote zu verletzen; nur kann er aus der Rawlsschen Perspektive nicht als Tor beschrieben werden; ihm geht ein Sinn für Gerechtigkeit ab; er ist deshalb nicht schon notwendig *irrational*. Moralität und Rationalität befinden sich bei Rawls ja gerade in einem Verhältnis der wechselseitigen Differenz und Dependenz (vgl. Abschnitt 2. 2.). Gauthier, der ohne diese anspruchsvolle Voraussetzung eines Gerechtigkeitssinnes bei der Grundlegung seiner Theorie auszukommen versucht, verfolgt dagegen eine ähnliche Strategie wie Hobbes<sup>40</sup>:

„The Fool challenges the heart of the connection between reason and morals that both Hobbes and we seek to establish – the rationality of accepting a moral constraint on the direct pursuit of one’s greatest utility.“ (MA, 161)

Außerdem gibt es den gutwilligen Bürger, der bereit wäre, seinen Beitrag zu leisten, wenn denn die anderen ebenfalls ihren Beitrag leisten würden; doch solange dem nicht so ist, verweigert er aus verständlichen Gründen einseitige Vorleistungen zu bringen. Der Held kämpft für die Gerechtigkeit auch in ungerechten Verhältnissen, ohne auf den eigenen Vorteil zu sehen und mit großen persönlichen Opfern; der Heilige opfert sich bedingungslos für andere auf, ohne dabei unbedingt für eine bessere Gesellschaft zu kämpfen; die Verhältnisse in dieser Welt gelten angesichts einer höheren Gerechtigkeit in einer anderen Welt nicht sehr viel (vgl. Wolf 1982). Kavka spricht hier in Anspielung auf die *Goldene Regel* von der *Kupfernen Regel* (*Copper Rule*), die den Handelnden von moralischen Regeln freistellt, wenn andere sie verletzen sollten (1986, 378). Die *Goldene Regel* fordert, daß wir uns anderen gegenüber verhalten sollen, so wie wir wünschen, sie verhielten sich uns gegenüber. Die *Kupferne Regel* gibt dagegen Anweisungen dafür, wie wir uns für den Fall verhalten sollen, in dem sich die anderen uns gegenüber verhalten, so wie wir uns eigentlich nicht gegenüber anderen verhalten

---

<sup>40</sup> Nur schlägt Gauthier als Lösung eine psychologische Konversion zum „constrained maximizer“ (MA, 167) vor: „He must revise his conception of rationality, breaking the direct connection between reason and benefit.“ (MA, 162) Hobbes gibt dem Toren dagegen eine politische Antwort in Form eines absoluten Souveräns, der die Handlungsumstände des Toren so verändert, daß er sich zum kooperativen Verhalten gezwungen sehen wird; kritisch gegenüber der Möglichkeit, das Dilemma mit Hilfe einer psychologischen Konversion zu lösen, äußert sich auch Hampton (1986, 206 und 217); sie setzt wie Hobbes auf eine politische Lösung, ergänzt diese gegenüber Hobbes’ Modell aber um eine demokratische Dimension.

wollten. Wir haben danach nur eine Verpflichtung zur *Gegenseitigkeit*, und diese gilt für Wohlverhalten genauso wie für Provokationen (vgl. Abschnitt 6. 3. 2.). Je nach dem Verhalten der anderen reagieren wir entsprechend; Baier prägt hierzu den Begriff eines bedingt guten Willens (*conditional good will*; 1995, 186 - 193); nur birgt die *Kupferne Regel* die Gefahr in sich, daß man dem Teufelskreis der gegenseitigen Provozierbarkeit und der Reziprozität unkooperativen Verhaltens unter Umständen nicht entkommt.

Der Utilitarismus kann mit diesen Formen der Irrationalität und der Immoralität relativ tolerant umgehen, für ihn gibt es die Probleme nicht, die mit dem Trittbrettfahren und der Ausbeutung des moralisch Handelnden zusammenhängen. Ist nur der Nutzen für die Gesellschaft größer als die Kosten, dann sind dies nur Phänomene von sekundärer Bedeutsamkeit; das Trittbrettfahren von nur einigen wenigen kann sich sogar als für den Kollektivnutzen vorteilhaft erweisen (Brandt GR, 269; Tuck 1979). Die wenigen, die sich bei einer allgemeinen Wasserknappheit nicht an die Rationierung halten, fallen für die Aufrechterhaltung des Systems der Rationierung nicht ins Gewicht; doch der private Nutzen, den sie daraus ziehen, daß sie für sich selbst eine Ausnahme machen und sich gerade nicht wünschen, daß die Maximen ihres Handelns zu einem allgemeinen Gesetz werde, ist wesentlich höher als die mit ihrem Verhalten verbundenen Kosten für die Allgemeinheit; vorausgesetzt natürlich, niemand weiß davon und die Zahl dieser Trittbrettfahrer hält sich in engen Grenzen.<sup>41</sup> Solange nur einige Trittbrettfahrer den Fortbestand eines Kooperationssystems nicht gefährden, solange die moralischen Motive der anderen Personen ausreichen, um dieses kooperative Defizit auszugleichen, gibt es vom Standpunkt des Utilitarismus nichts gegen das Trittbrettfahren einzuwenden.

Aus diesem Grund kann der Utilitarismus auch praktisch relevanter als der Kontraktualismus erscheinen; zunächst ist er in einem *psychologischen* Sinne relevanter, da er seine Gebote an den individuellen oder kollektiven Agenten adressiert, und zwar unabhängig davon, ob andere dieselben Regeln befolgen oder nicht. Demgegenüber hat der Kontraktualismus in einer Situation der Nicht-Befolgung seiner Gebote Schwie-

---

<sup>41</sup> Elster spricht in diesem Zusammenhang auch von einer möglichen *abnehmenden Grenzproduktivität* des kollektiven Handelns. Die Differenz hinsichtlich des Gesamtnutzens, die eine weitere Person, die einem Kooperationssystem beiträgt, bewirken kann - muß aber nicht notwendig - mit einer bereits hohen Anzahl von Kooperationsteilnehmern kleiner werden (Elster 1985a, 239); sie kann sogar kleiner werden als die Kosten, welche diese Person als Kooperationsteilnehmer zu tragen hat. In diesem Fall wäre es von einem utilitaristischen Standpunkt aus gesehen für diese Person sogar moralisch geboten, Trittbrett zu fahren, dem kooperativen Unternehmen nicht beizutreten und durch die Vermeidung des individuellen Opfers den Gesamtnutzen zu vermehren (zum Problem des kollektiven Handelns vgl. auch Hardin 1982).

rigkeiten, eine psychologisch plausible Theorie einer möglichen Realisierung von Verhältnissen zu artikulieren, in denen die vertragstheoretisch fundierten Prinzipien dann ohne übermäßig große Kosten angewendet werden können. In *A Theory of Justice* gibt es dazu nur einige Randbemerkungen zum Problem der Prinzipien der natürlichen Pflichten (*natural duties*), welche die Errichtung einer gerechten Gesellschaft zum Gegenstand haben und ebenfalls von den Parteien im Urzustand ausgewählt werden (TJ § 51: *The Arguments for the Principles of Natural Duty*, 333 - 342).

Bestimmte Formen eines *Institutionen-Utilitarismus* könnten die angeblich übergroßen Ansprüche des Utilitarismus an die personale Moral des Mitglieds einer Gesellschaft abschwächen, denn sie verlangen nicht einmal, daß das einzelne Mitglied einer utilitaristischen Gesellschaft einen minimalen Gerechtigkeitssinn habe. Institutionen haben generell die Aufgabe, das Individuum von kognitiven, motivationalen und organisatorischen Defiziten zu entlasten (Habermas FG, 147 - 149). Die Arbeit wird durch die Zuweisung von Verantwortlichkeiten auf effektive Weise geteilt. Die *moralische Arbeit* übernimmt der Staat; die rationale Nutzenmaximierung übernimmt das von starken eigensüchtigen Motivationen angetriebene Individuum. Die Institutionen und die Gesetze werden so gestaltet, daß jedes Individuum immer zum größtmöglichen Gesamtnutzen beiträgt, selbst wenn es dazu weder motiviert ist noch dies beabsichtigt. In diesem Falle müßte der Utilitarismus auch nicht, wie Williams argumentiert hat (1981, 1; vgl. Abschnitt 7. 2.), die *Integrität der Person* verletzen; schließlich kann die Person durchaus ihren besonderen Projekten nachgehen und Verpflichtungen nachkommen, ohne zur unparteiischen Nutzenkalkulation verpflichtet zu sein.

Eine Kritik des Utilitarismus, die eine unzulässige Überforderung oder Überbeanspruchung der einzelnen Person moniert, ist daher auch an die falsche Adresse gerichtet. Eine Moraltheorie kann man nicht dafür verantwortlich machen, daß sich einige Personen faktisch nicht nach ihr richten oder nicht nach ihr richten wollen.<sup>42</sup> Die fehlende motivationale Ressource für eine gebotene Handlung ist sicher kein hinrei-

---

<sup>42</sup> Der hohe Anspruch einer Moraltheorie kann nicht unbedingt als ein triftiges Argument gegen sie gelten: "Morality demands what it demands, and if people find it difficult to live up to those demands, that only shows what everyone knows anyway: that people are not, in general, morally very good." (Scheffler HM, 17f.) Oder wie Scanlon schreibt: "Simply to demand freedom from moral requirements in the name of freedom to pursue one's individual projects is unconvincing." (1984, 140) Selbst wenn „die Anerkennung eines unbedingten Vorrangs der Moral ... die moralische Motivation auf seiten der Subjekte moralischen Handelns“ zerstört (Seel 1995, 350), so stellt dieser psychologische Einwand nicht grundsätzlich den Vorrang der Moral in Frage. Seels Versuch der Entkräftung dieses Einwands könnte sich deshalb auch als unnötig erweisen.

chendes Argument gegen dieses Gebot selbst; eine anspruchsvolle Moral ist nicht immer identisch mit einem falschen Moralismus. Der Hinweis auf den hohen Anspruch einer Moraltheorie gegen deren praktische Relevanz ist deshalb unberechtigt, da es nicht der hohe Anspruch einer Theorie ist, der für den eventuell verlorengegangenen Bezug zur Praxis einzustehen hat; es sind die betroffenen Personen, an die sich eine Moraltheorie als verantwortungsvolle Agenten wendet und die für die moralischen Verfehlungen oder Unterlassungen zu kritisieren sind. Die Notwendigkeit einer großen praktischen Anstrengung allein hat keinen Einfluß auf die Beurteilung der praktischen Relevanz einer Moraltheorie.

Trittbrettfahrer können sich demnach auch als einzelne durchaus rational - im Sinne der Orientierung an ihrem eigenen Nutzen - verhalten; sie können sogar rational im Sinne der Steigerung des Gesamtnutzens handeln; unter der Voraussetzung allerdings, daß sie die Ausnahme bleiben. Man könnte im Utilitarismus die Berechtigung zum Trittbrettfahren etwa per Los bestimmen. Der Vertragstheorie muß dagegen das Phänomen des Trittbrettfahrens wenigstens als ungerecht gelten, denn manche profitieren hier immer von der Kooperationswilligkeit der anderen, und dem würden die Parteien auch eines hypothetischen Gesellschaftsvertrags nicht zustimmen können. Da die Gerechtigkeitsprinzipien Ergebnis einer kollektiv rationalen Entscheidung im Urzustand sind, ist die Existenz von Trittbrettfahrern auch kollektiv irrational:

"From the standpoint of the original position, the principles of justice are collectively rational; everyone may expect to improve his situation if all comply with these principles, at least in comparison with what his prospects would be in the absence of any agreement. General egoism represents this no-agreement point. ... Nevertheless, from the perspective of one man, both first person and free-rider egoism would be still better. ... in everyday life an individual, if he is so inclined, can sometimes win even greater benefits for himself by taking advantage of the cooperative efforts of others." (Rawls TJ § 76, 496f.)

Warum kann man sagen, daß der Trittbrettfahrer von einem moralischen oder gesellschaftlichen Standpunkt aus irrational handelt? Ist denn der *moralische* Standpunkt, der bei Rawls in der Form des Urzustands bestimmt ist, gleichzusetzen mit einem *kollektiv-rationalen* Standpunkt (vgl. ähnlich Baier 1995, 234)? Und wenn das so ist, welcher Konzeption der Rationalität bedient sich dann diese kollektive Sicht der Dinge? Beim Utilitarismus ist diese Frage schnell beantwortet: Der moralische Standpunkt wird dort mit einer instrumentalistisch-maximalistischen Rationalitätskonzeption identifiziert, die eine Aggregation der Nutzenfunktionen aller Individuen in einer Gesellschaft bein-

haltet. Doch welche Form der Rationalität liegt dem Urzustand zugrunde? Diese Antwort bleibt uns Rawls in *A Theory of Justice* zunächst noch schuldig, denn Rationalität taucht dort nur in der instrumentalistischen und nutzenmaximierenden Form der einzelnen Parteien auf, die am Gesellschaftsvertrag im Urzustand teilnehmen.

Der Utilitarismus ist in der Lage, sowohl eine kollektive Konzeption der Rationalität anzugeben als auch die Möglichkeit einer Divergenz von individueller und kollektiver Rationalität zu erklären - wenn auch nicht zu überbrücken. Solange wir aber nicht in der Lage sind, eine nicht-utilitaristische Sicht gesellschaftlicher Rationalität zu formulieren, kann uns eigentlich nur der Utilitarismus eine Beschreibung des Trittbrettfahrers in Form einer sozialen Irrationalität liefern. Eine der wichtigen Fragen, denen wir nachzugehen haben, betrifft also die Form der kollektiven Rationalität innerhalb der Vertragstheorie; parallel dazu haben wir auch eine Konzeption der Moralität zu berücksichtigen, die sich auf das Selbstverhältnis des Individuums bezieht und sich nicht nur auf dessen soziale Rolle beschränkt.

Das Phänomen des Trittbrettfahrens kann als mögliche Quelle der Instabilität eines *gerechten* politischen Systems angesehen werden; das Trittbrettfahren, so zeigt Douglass North, kann aber auch eine mögliche Quelle der *Stabilität* eines *ungerechten* politischen Systems sein!

"The free rider accounts for the stability of states throughout history. The costs to the individual of opposing the coercive forces of the state have traditionally resulted in apathy and acceptance of the state's rules, no matter how oppressive." (1981, 36)

Vom *Individuum* aus gesehen können nämlich die Kosten des Gehorsams gegenüber einem Tyrannen wesentlich geringer sein als die Kosten der individuellen Auflehnung und der Rebellion. Trotzdem können gleichzeitig die aggregierten *kollektiven* Kosten des *Gehorsams*, die die Stabilität dieses Unrechtsregimes zur Folge hat, die aggregierten *kollektiven* Kosten einer *Rebellion* und der Einrichtung einer neuen, gerechteren Herrschaftsordnung weit übersteigen. Das Individuum, das die Initiative ergreift, hätte diese kollektiven Kosten auf die eigene Kappe zu nehmen, es hätte sie in seiner individuellen Kosten-Nutzen-Bilanz zu verbuchen, die dann eben ein großes Defizit aufweisen würde. Nur wenn die Gerechtigkeit selbst als das oberste Gut erscheint, kann dieses Defizit mit Hilfe eines moralischen Gewinns oder Nutzens wieder ausgeglichen werden. Denn nicht zuletzt sind die Unterdrückten selbst nichts als Trittbrettfahrer, die gewissermaßen aus der mangelnden Opferbereit-



schaft und der Feigheit ihrer Untertanen einen Vorteil ziehen; deshalb ist auch Norths Vertrauen in eine Reform von oben nicht angebracht:

"Institutional innovation will come from rulers rather than constituents since the latter would always face the free rider problem. The ruler will, on his side, continue to innovate institutional change to adjust to changing relative prices since he has no free rider problem." (Ibid., 36)

North meint, daß institutionelle Innovationen immer von den Regierenden ausgehen müssen, die dieses Trittbrettfahrerproblem nicht haben (Ibid., 32); doch scheint er dabei zu übersehen, daß auch die Herrschenden eine je individuelle Konzeption der Rationalität haben, ihren eigenen Nutzen verfolgen und nicht nur in Formen der kollektiven Rationalität denken. Warum also sollten sie das Opfer bringen, das ihre Untertanen nicht zu bringen bereit sind?

Sicher ist es richtig, die Kosten für den Initiator einer Reform von oben geringer zu veranschlagen, denn ein Herrscher wird eben nicht die gleichen Sanktionen zu befürchten haben wie ein Untertan. Dennoch wird es nach North zu dieser Reform von oben nur dann kommen, wenn der Herrscher auch selbst einen persönlichen Vorteil dabei erblicken kann; und daß dem so sein wird, ist eher unwahrscheinlich. Hierin ist die Stärke und zugleich die Schwäche einer Theorie des institutionellen Wandels wie derjenigen von North auszumachen, die den Anlaß zu Veränderungen allein in einerseits individuellen und andererseits auch kollektiven Kosten-Nutzen-Kalkulationen sieht; das rational kalkulierende Individuum wird sich meistens eher den Gegebenheiten anpassen; und der Standpunkt des kollektiven Nutzens - der ja auch vom wohlmeinenden Beobachter eingenommen wird - ist für die Bedürfnisse der realen Politik zunächst einmal vollkommen wirkungslos; so hat auch der Utilitarismus ein Problem der praktischen Relevanz seiner Theorie.

Einige Vertreter des Utilitarismus haben allerdings versucht, die praktische Relevanz der utilitaristischen Moraltheorie unter Umständen von individueller und kollektiver Irrationalität durch entsprechende Modifikationen zu gewährleisten. Regan schlägt deshalb eine Version des kooperativen Utilitarismus vor, die die mögliche Interferenz von kooperationsunwilligen Personen berücksichtigt (5. 3. 1.); Murphy begrenzt die hohen Ansprüche einer utilitaristischen Moraltheorie, um sie angesichts der Existenz von Trittbrettfahrern psychologisch plausibel zu machen (5. 3. 2.); Sen entwickelt aus einer Sorge um die politische Relevanz einer Moraltheorie die Idee eines Konsequentialismus von Rechten (5. 3. 3.); und Hardin versucht mit seiner Version eines institutionellen Utilitarismus zugleich die Individuen von moralischen Überforderungen

zu entlasten wie auch die Effektivität von politischem, kollektivem Handeln zu sichern (5. 3. 4.).

### 5. 3. 1. Kooperativer Utilitarismus

Donald Regan hat in *Utilitarianism and Co-operation* eine interessante Variante eines kooperativen Utilitarismus für nicht-ideale Umstände entwickelt. Nach diesem kooperativen Utilitarismus werden die Handelnden zunächst dazu angehalten, diejenigen zu identifizieren, die kooperationsbereit sind; auf der Basis dieser Identifikation wird dann entschieden, was getan werden kann, um den Gesamtnutzen zu maximieren. Denn die Kooperationswilligen haben nun die besonderen Umstände des sozialen Faktums zu berücksichtigen, daß es Personen gibt, die nicht bereit sind zu kooperieren. Es wird also nicht von der völlig unrealistischen Annahme ausgegangen, daß sich alle auf die im utilitaristischen Sinne geforderte Maxime einer Vermehrung des Gesamtnutzens einlassen; dennoch wird ein den Umständen entsprechender Versuch gemacht, das bestmögliche Ergebnis zu erreichen.

Die Vorschläge von Regan treten nicht als Kritik an der Vertragstheorie auf; aber sie belegen, daß der Utilitarismus flexibel mit nicht-idealen Umständen umgehen kann. Diese Flexibilität ist es ja eben, die dem Ideal des Gesellschaftsvertrags nach Meinung vieler Utilitaristen abgeht. Regans Version des kooperativen Utilitarismus erlaubt, eine Moraltheorie auch auf nicht-ideale Verhältnisse anzuwenden; und näherhin bietet diese Version eines kooperativen Utilitarismus die Möglichkeit, selbst bei einer nur partiellen Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption noch gemäß dieser Konzeption das Beste - hier in Form einer Maximierung des Gesamtnutzens - zu tun. Das Kriterium der Adaptierbarkeit einer Theorie an nicht-ideale Verhältnisse, also ihrer praktischen Relevanz, besteht nach Regan in der Kalkulation der Folgen, die eine Interaktion des - jetzt im Sinne einer utilitaristischen Theorie - moralischen Verhaltens der einen Gruppe mit dem unmoralischen Verhalten der anderen Gruppe haben wird.

"A theory T is adaptable if and only if the agents who satisfy T, whoever and however numerous they may be, are guaranteed to produce the best consequences possible as a group, given the behaviour of everyone else." (UC, 106)

Bei dieser Idee eines kooperativen Utilitarismus im Zusammenhang mit der praktischen Relevanz einer Intuition der Verschiedenheit von Personen geht es nicht so sehr um die Strukturanalogien bzw. -differenzen der intra- und interpersonalen Verteilung von Gütern oder um das Be-

griffsverhältnis von Rationalität und Moralität; nicht mehr geht es auch um die praktische Irrelevanz einer mit dieser Intuition der Verschiedenheit von Personen angeblich zusammenhängenden *individualistischen Handlungstheorie*. Für die praktische Relevanz einer Moraltheorie bedarf es auch der Rücksichtnahme auf die Handlungen anderer Personen, und gerade diese Berücksichtigung will ein kooperativer Utilitarismus leisten. Er nimmt nicht nur das einzelne und von anderen abgetrennte Verhalten in den Blick; er betrachtet auch das Verhalten anderer Personen, und er betrachtet die Möglichkeiten, wie diejenigen, die sich der utilitaristischen Moraltheorie verpflichtet fühlen, am besten als Gruppe reagieren können, wenn sie sich in einer Gesellschaft von *Ungläubigen* befinden, die sich nicht generell an die Maximierungsregeln des Utilitarismus halten.

Obgleich wir die Verschiedenheit von Personen bislang unter dem Aspekt der Wohlfahrtsverteilung an verschiedene Personen betrachtet haben, kommen Personen nun nicht nur als *Rezipienten*, sondern auch als *Produzenten* von Gütern ins Spiel. Sie sind nicht nur *passive Patienten* des Handelns anderer, sie sind selbst *verantwortliche Agenten* bei der Produktion von Gütern und ... Übeln. Auch als Produzenten von Gütern lassen sich Personen nun aber als getrennte Personen oder als eine kollektive Gruppe verstehen, je nachdem, wo der Ursprung einer Handlung gesehen und ein Subjekt der Verantwortung ausgemacht wird; sowohl Individuen als auch Kollektive können Adressaten einer Moraltheorie sein. Eine vollständige Moraltheorie beinhaltet nicht nur eine Theorie der Rechte, nicht nur die Begründung von Ansprüchen an das Lassen (negative oder Abwehr-Rechte) und Tun (positive oder soziale Rechte) anderer; sie bedarf auch der Ergänzung durch die diesen Rechten korrespondierenden Pflichten, also der Ansprüche anderer an unser Tun und Lassen (Scheffler HM, 98f.). Dieser Aspekt des verantwortlichen Handelns von Akteuren wird sicherlich in den Moraltheorien von Parfit und Hare nicht genügend berücksichtigt; es geht nun nicht mehr um die Verteilung von Gütern, sondern um die Verteilung von moralischen Ansprüchen, die aus der Perspektive mancher der Moralität eher fernstehenden Lebensformen durchaus auch als Übel, als unwillkommene Kosten begriffen werden können.

So stellt eine Idee der gesellschaftlichen Kooperation auch die Intuition der Verschiedenheit von Personen unter einem Aspekt in Frage, der weder bei der metaphysischen Revision des Kriteriums der personalen Identität durch Parfit noch bei der kompatibilistischen Kritik unseres moralischen Alltagswissen von Hare anzutreffen war. Die Idee einer gesellschaftlichen Kooperation stellt die Idee einer separaten Verantwortung jedes einzelnen Individuums als ausschließliche Basis einer

Moraltheorie in Frage, die auch ihre jeweilige praktische Relevanz sicherstellen könne; denn die Idee eines fairen Systems der gesellschaftlichen Kooperation hat auch das Verhalten von Agenten zu berücksichtigen, die die Regeln dieses Systems eventuell nicht befolgen werden.

### 5. 3. 2. Grenzen der individuellen Wohltätigkeit

Eine ähnliche Modifikation des Utilitarismus hat Liam Murphy in seinem Aufsatz *The Demands of Beneficence* vorgenommen. Auch hier geht es um die praktische Relevanz des Utilitarismus in nicht-idealen Verhältnissen. Doch im Gegensatz zu Regan sorgt sich Murphy nicht nur um die allgemeinen Konsequenzen einer Gesellschaft, die sich in die guten Wohlfahrtsmaximierer einerseits - die trotz ihrer guten Absichten vielleicht gar nicht ihr Ziel verwirklichen - und die schlechten Egoisten andererseits spaltet. Murphy nimmt sich das psychologische Defizit einer jeden utopischen Theorie ohne praktische Relevanz vor; es geht ihm um das berechnete Interesse jener, die nicht die moralische Arbeit für andere tun möchten. Denn natürlich wird sich der einzelne fragen, warum er den Fahrpreis der S-Bahn bezahlen sollte, wenn andere dies nicht tun. Schließlich *könnte* der hohe Fahrpreis der Berliner S-Bahn unter anderem auch eine Folge davon sein, daß der zahlende Fahrgast auch die Beförderungskosten der Schwarzfahrer zu übernehmen hat.

Murphy greift damit auch Parfits Definition und Kritik von selbstzerstörerischen Moraltheorien wieder auf; wir haben (in Abschnitt 3. 6.) einerseits *individuell* und *kollektiv selbstzerstörerische* und andererseits *direkt* und *indirekt selbstzerstörerische* Moraltheorien unterschieden. Nur *direkt selbstzerstörerische Moraltheorien* bedürfen der Modifikation; eine *indirekt selbstzerstörerische Moraltheorie* bedarf nur des Schutzes vor den Augen der Öffentlichkeit, um weiterhin ihren eigenen Ansprüchen durch das Handeln von Personen nachkommen zu können. Die partielle Befolgung von Moraltheorien ist nun ein Spezialfall innerhalb dieser Gruppe der selbstzerstörerischen Moraltheorien; denn unter Umständen stehen der Realisation der eigenen guten Absichten die schlechten Intentionen und Handlungen anderer Personen im Wege.

"Under partial compliance these theories can require us to act in a way that, since not enough others are also acting in that way, is entirely pointless, or perhaps makes the outcome worse - possibly very much worse - for no good reason." (Murphy 1993, 279)

Und Hurley argumentiert auf ähnliche Weise:

"Collective action involves identifying, as well as possible, the group of those prepared to cooperate with whoever else is co-operating. ... and then acting as part of that group, participating in the best collective alternative. This is quite different both from doing the individual act with the best consequences, given what the others do, and from doing what would be best were everyone to do it, regardless of what others do." (1989, 142)

Murphy stellt die These auf, daß man in Verhältnissen einer nur partiellen Befolgung der Moralität vom einzelnen Agenten nur einen Beitrag verlangen kann, der dem entspricht, den er zu leisten hätte, wenn alle ihren Beitrag gleichermaßen leisten würden. So kann man also beispielsweise von niemandem verlangen, auch den Fahrpreis der Schwarzfahrer mitzubezahlen; der legitime Fahrpreis unter nicht-idealen Umständen darf denjenigen nicht übersteigen, der unter idealen Umständen der allgemeinen Befolgung der Moralität, verlangt werden müßte. Absehen wollen wir an dieser Stelle davon, daß sich Murphy damit das Folgeproblem auflädt, wer denn nun den Unterschied begleichen sollte. Denn wenn hier nicht ein Dritter einspringt, dann ist die Finanzierung des öffentlichen Guts einer S-Bahn insgesamt bedroht. Der Staat kann hier nicht ohne weiteres in die Pflicht genommen werden, ohne wieder auf Umwegen zu einer Moraltheorie zu kommen, die letztlich doch wieder die Regelbefolger für das Verhalten der schlechten Regelverletzer verantwortlich macht und ihnen die ausfallenden Einnahmen durch die Schwarzfahrer aufbürdet. Leider geht Murphy auf diese politische Konsequenz seines moralisch weniger anspruchsvollen, doch dafür psychologische Faktoren mit in Rechnung stellenden Moralprinzips nicht ein. Letztlich leidet damit seine Theorie an einer individualistischen Verengung der Perspektive und bedürfte einer Ausweitung auch auf die Frage der Errichtung und Erhaltung gesellschaftlicher Institutionen.

Murphy ersetzt das einfache Prinzip der Wohltätigkeit (*Simple Principle of Beneficence*), durch das kooperative Prinzip der Wohltätigkeit (*Cooperative Principle of Beneficence*), welches das einfache Prinzip auf bestimmte Bedingungen hin eingrenzt und vom Verhalten derjenigen unabhängig macht, die dieses Prinzip nicht befolgen:

"I defend the view that principles of beneficence should not demand more of agents as expected compliance by other agents decreases, and formulate a principle of beneficence that meets this condition." (1993, 267) "We should do our fair share, which can amount to a great sacrifice in certain circumstances; what we cannot be required to do is other people's shares as well as our own." (Ibid., 278)

Murphys Prinzip einer kooperativen Wohltätigkeit ist deshalb für unsere Untersuchung von Bedeutung, weil es sowohl psychologische als auch politische Formen der Irrationalität und der Immoralität aufgreift und ihnen ein praktikables Prinzip gegenüberstellt. Vor allem versucht dieses Prinzip der berechtigten Sorge einer ihrerseits mit einem Gerechtigkeitsinn ausgestatteten Person nachzukommen, in ungünstigen Verhältnissen nicht von denjenigen ausgenutzt zu werden, die diesen Gerechtigkeitsinn eben nicht teilen. Wenn eine Person kooperationsbereit ist, andere diese Bereitschaft aber nicht teilen, so kann der Utilitarismus seine Forderungen dementsprechend modifizieren, um sie auch für einen einzelnen Agenten plausibel zu machen; schließlich ist ein effektiver Gerechtigkeitsinn nicht mit der heroischen Disposition gleichzusetzen, sich für andere aufzuopfern. Wir streben bestimmte Resultate des kollektiven Handelns an, die von einer Kooperation aller Gesellschaftsmitglieder abhängen; doch ein zweifaches motivationales Defizit läßt diesen Wunsch häufig scheitern: Wir sind verständlicherweise nicht bereit unseren Beitrag zu leisten, solange ihn andere nicht leisten; manche sind darüber hinaus natürlich nicht einmal dann bereit, ihren Beitrag zu leisten, wenn ihn andere bereits geleistet haben.

Murphy geht es darum, so etwas wie einen Standard der *individuellen* oder jedenfalls *regional-lokalen* Rationalität und Moralität für die Fälle zu definieren, in denen sich Individuen oder kleine Gruppen einer weitestgreifenden *kollektiven* oder *globalen* Irrationalität oder Immoralität gegenüber sehen. Damit geht sein Ansatz in die entgegengesetzte Richtung von Regans Ansatz, der die Möglichkeit einer *kollektiven* oder *globalen* Form der Rationalität im Auge hatte, wenn es *individuell* oder *lokal* Verfehlungen der Rationalität und Moralität gibt. Beide Theorien, diejenige von Regan und auch diejenige von Murphy, bleiben uns allerdings die über ihren engen Horizont hinausgehende Antwort auf die Frage schuldig, warum der Utilitarismus überhaupt das richtige Moralprinzip liefern sollte; sicher beschäftigen sich Regan und Murphy mit Spezialproblemen innerhalb der utilitaristischen Theorie; doch die Möglichkeit, die praktische Relevanz des Utilitarismus nachzuweisen, besagt noch nichts Grundsätzliches gegen die Möglichkeit der praktischen Relevanz der Vertragstheorie.

Ein Argument für eine praktische Relevanz einer utilitaristischen Moraltheorie ist nicht schon ein hinreichendes Argument für die Ablehnung einer praktischen Relevanz auch der Vertragstheorie. Murphy verteidigt den Utilitarismus gegen bestimmte Argumente, denen eine bestimmte Moralpsychologie zugrunde liegt. Regan modifiziert den Utilitarismus, so daß er auch für bestimmte politische Umstände eine praktikable Moraltheorie bleiben kann; Regan kann innerhalb seiner

Theorie nicht angeben, warum es denn vielleicht auch um eine Konversion, jedenfalls einen moralisch legitimierten Umgang auch mit den Abweichlern gehen muß; und Murphy verschiebt manches Problem mit seiner individualistisch verkürzten Sichtweise nur auf eine andere Ebene. Schließlich ist es nicht damit getan, daß man bei der Formulierung der Werte und Ansprüche einer moralischen Theorie auch für die Politik einfach davon ausgeht, als herrschten ideale Verhältnisse. Wer kommt dann aber für den Differenzbetrag zwischen idealen und nicht-idealen Forderungen auf?

### 5. 3. 3. Deontologie und Konsequentialismus der Rechte

Eine weitere Möglichkeit, nicht-idealen Umständen mit moralisch vertretbaren und psychologisch plausiblen Mitteln beizukommen, wäre die Aufnahme von Freiheitsrechten, distributiven Verteilungskonzepten und politischen Partizipationsmöglichkeiten in die Definition dessen, was als ein Gut gilt und zu maximieren ist. Bestimmte moralisch geforderte *Rechte* werden damit zum Evaluationskriterium bestimmter gesellschaftlicher *Zustände*, ohne dabei aber als Bewertungsmaßstab *einzelner* individueller oder politischer *Handlungen* zu fungieren. Sen hat einen solchen Rechte-Konsequentialismus vorgeschlagen, der einerseits auf unsere moralischen Intuitionen Rücksicht nimmt, andererseits aber auch die praktische Relevanz einer Moralthorie unter nicht-idealen Umständen mit in die Überlegungen einbezieht. Unter nicht-idealen Umständen mögen in manchen Fällen Verletzungen von Rechten angebracht sein, um einen maximalen Schutz der Rechte aller Gesellschaftsmitglieder insgesamt zu garantieren. Daher verwirft Sen sowohl eine *teleologisch* strukturierte Moralthorie, welche dem Rechten - jenseits seines instrumentellen Charakters zur Vermehrung eines davon unabhängig definierten Guten - keinen intrinsischen Stellenwert einräumt, wie auch eine *deontologisch* strukturierte Moralthorie, welche über der absoluten Forderung nach dem Schutz der Rechte einer Person die möglichen negativen Konsequenzen für die Rechte einer anderen Person übersieht. Die komplexen Folgewirkungen moralischer Gebote soll bei Sen eine Theorie der Rechte berücksichtigen helfen, die auf die denkbaren Konsequenzen bestimmter Handlungsverbote Rücksicht nimmt.

“Multilateral interdependences can arise and undermine the rationale of the constraint-based deontological approach. The only way of stopping the violation of a very important liberty of one person by another may be for a third to violate some other, less important liberty of a fourth. To take a crude example, the only way of saving A from rape by B could be for C to arrive speedily at the spot in a

car stolen from D, who is not a party to the rape but who does not want his car to be used for this purpose.” (Sen 1982, 6)

Sen geht es um den Nachweis einer Kompatibilität von *konsequentialistischen* Überlegungen und der Anerkennung von *aktor-relativen* Werten wie der Autonomie und Integrität der Person. Im Gegensatz zu Hares Ansatz bewegt sich Sens Argumentation allerdings nicht auf der Ebene der Begründung moralischer Normen; denn die rationale Fundierung dieser Rechte ist nicht Sens Problem. Hare nannte uns dafür utilitaristische Gründe; Sen formuliert keine deontologisch fundierte Gegenposition, denn es geht ihm allein um die Frage nach der bestmöglichen Anwendung und Realisierung von deontologischen Grundsätzen innerhalb gesellschaftlicher Umstände, in denen häufiger mit der Verletzung dieser Grundsätze zu rechnen ist.

Die oben zitierte These ist allerdings kein echter Rechte-Konsequentialismus, denn die Beschränkung der bloß negativen Freiheit einer Person, die Einschränkung des Spielraums ihrer Willkürfreiheit allein muß keineswegs schon eine Verletzung ihrer Rechte bedeuten. Deshalb oszilliert Sen zwischen zwei verschiedenen Positionen. Die Verletzung von Rechten einer Person zur Maximierung der Rechte aller Personen ist die eine Sache und höchst umstritten; eine Einschränkung der Handlungsfreiheit einer Person zum Schutz der Rechte aller Personen eine ganz andere Sache und kann als legitim angesehen werden. Denn bei letzterer Einschränkung handeln wir nicht gegen die Gebote unserer moralischen Intuition; und bei der Verletzung von Rechten zum Zwecke des Schutzes der Rechte anderer bleibt die Frage offen, ob es sich bei der Einschränkung von manchen Rechten tatsächlich um fundamentale Grund- und Menschenrechte handelt. Und sollte es sich darum handeln, stellt sich erst die weitere Frage, ob und in welchem Umfange diese Einschränkungen dann erlaubt sind.

Kettner hat eine Strategie vorgeschlagen, die derjenigen Sens sehr ähnlich ist und durch die in Kauf genommene Verletzung mancher moralischer Gebote die Verhinderung ungerechten Handelns anderer beabsichtigt. Wir haben auch eine Verantwortung dafür, so argumentiert Kettner, daß wir unsere moralischen Handlungspläne in strategische Handlungszusammenhänge einbetten; deshalb ist es von einem moralischen Standpunkt her erforderlich, in bestimmten Fällen den eigenen moralischen Handlungsplan strategischer Rücksichten wegen vorläufig einzuklammern. Moralische Kosten können nach Kettner auch durch zu große moralische Rücksichtnahme entstehen.

"Der Gutgesinnte bietet sich einem nur eigennützig Gesinnten zur Ausbeutung an; das sollte er wissen, jedenfalls wenn er moralreflexiv verantwortlich denkt.



... Dieses Wissen muß ego, will er nicht gesinnungs- sondern verantwortungsethisch handeln, im Willen zum moralischen Handeln berücksichtigen. Diese Berücksichtigung ist Klugheit, aber moralisch geforderte ("gesollte") Klugheit. Solche Klugheit verlangt, daß ego seinen moralischen (nichtstrategischen) Handlungsplan gleichsam in einen strategischen Handlungsplan einbettet, dessen strategisch zu erreichendes Ziel folgendes wäre: die Einklammerung der eigenen, moralischen Handlungsabsicht, um die eigennützigen Handlungspläne anderer effektiv zu kompensieren. ... Das moralische Prinzip, aus dem sich die gesollte Strategiekonterstrategie begründen läßt, ist die regulative Idee der Minimierung von Unrecht. Moralische Kosten können verursacht sein durch Moralischsein wie auch durch (unmoralische) Eigennutzmaximierung." (1992, 346)

Kettner spricht von der Mitverantwortlichkeit einer Person, die eine andere Person nicht von einer unrechten Handlung abhält. Nur würde ich hier einwenden, daß dieser Eingriff sicher nicht als ein *geschuldeter* oder *geforderter* betrachtet werden kann, wenn er selbst eine unrechte Handlung erforderlich machen würde. Es ist nicht klar, wie eine Person eine andere Person durch Begehung eines Unrechts von der Begehung eines Unrechts sollte abhalten können; ich kann z. B. einem beabsichtigen Mord durch die Tötung des Mörders zuvorkommen; doch wenn es sich um *Notwehr* oder *Nothilfe* handelt, kann man dann von Unrecht sprechen? Und wenn man umgekehrt von *Unrecht* - und nicht von *Notwehr* - etwa bei einer standrechtlichen Exekution von inhaftierten Terroristen, die von ihren Kompagnons durch eine Flugzeugentführung freigepreßt werden sollen - sprechen kann, ist dieser Eingriff dann erlaubt oder moralisch geschuldet? Das scheint zumindest jedenfalls höchst fraglich; schließlich kann eine Person nicht für die Verletzung von moralischen Normen durch eine *andere* Person verantwortlich gemacht werden (vgl. Abschnitt 5. 4. 2. zur individualistischen Verantwortlichkeit). Sie intendiert kein Unrecht, ist auch nicht bereit, selbst ein Unrecht zu begehen, um ein anderes Unrecht zu verhüten (Nagel 1986, 183f.).

Kettner mißachtet die Unterscheidung zwischen einer Erlaubnis und einem Gebot in bezug auf supererogatorischen Handlungen; ebenso wenig wie es ein moralisches Gebot von supererogatorischen Handlungen unter allen möglichen Umständen gibt, läßt sich ein generelles Verbot von supererogatorischen Handlungen aussprechen. Kettlers *Strategiekonterstrategie* macht es für opferbereite Personen quasi unmöglich, den Helden, den Heiligen oder den Märtyrer zu spielen. Auch Apel hat seine deontologische Moraltheorie um eine *teleologische* Komponente der Verantwortungsethik erweitert (1992, 36f.). In manchen Situationen, die durch offenen Zwang oder heimliche Täuschung charakterisiert sind, mögen Zwang und Täuschung ihrerseits als *Konterstrategien* er-

laubt sein (ibid., 46; vgl. Korsgaard 1996a: 5. *The right to lie: Kant on dealing with evil*, 133 - 158). Bei Apel ist jedoch der Begriff *teleologisch* etwas unglücklich gewählt, weil es ihm nicht um eine teleologische Definition des Guten geht, die vom Rechten unabhängig ist. Im Gegenteil! Der Begriff eines *Konsequentialismus*, der die Realisierung moralischer Zustände zum Ziel hat, wäre hier in Anlehnung an Sens Begriff eines Konsequentialismus der Rechte der treffendere Ausdruck gewesen.

#### 5. 3. 4. Institutioneller Utilitarismus

Eine weitere Möglichkeit auf Begrenzungen und Verfehlungen unserer *praktischen* (Willensschwäche) und *theoretischen* Rationalität (Informationsmangel, kognitive Fehler) vom Standpunkt des Utilitarismus zu reagieren zieht Hardin (MLR) mit seiner Variante eines *Institutionen-Utilitarismus* in Betracht. Gerade weil unser Wissen über den Handlungskontext und deshalb auch über die Folgen unseres individuellen Handelns begrenzt ist, gibt es gute Gründe dafür, einen konsequentialistischen Ansatz in der politischen Moralität zu vertreten. Die Konsequenzen individuellen Handelns lassen sich in einer komplexen Gesellschaft schwer absehen, kollektives Handeln kann dagegen mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Methodik durchaus auf bestimmte Regelmäßigkeiten hin untersucht werden. Für die Beurteilung der Legitimität von Institutionen von einem konsequentialistischen Standpunkt liegen also Daten vor, die uns für die moralische Beurteilung von individuellem Handeln fehlen. Hardin formuliert so eine Theorie des Utilitarismus, die um eine praktische Relevanz ihrer Moralthorie unter nicht-idealen Verhältnissen bemüht ist und er verknüpft sein Plädoyer für einen relevanten Utilitarismus mit einer Kritik an der Vertragstheorie von Rawls.

Sein Argument kehrt einen oft gegen den Utilitarismus vorgebrachten Einwand gegen dessen Gegner: Oft wird behauptet, daß wir nicht dazu in der Lage seien, alle Konsequenzen einer Handlung, einer Regel oder einer Institution zu kennen und daß wir daher gute Gründe haben, die Konsequenzen dieser Handlung oder Institution auch nicht zur Grundlage ihrer moralischen Beurteilung zu nehmen. Nur eine Moralthorie, welche die *Absichten*, oder eine politische Moralität, die einzelne Handlungen und Institutionen zur Meßlatte der moralischen Beurteilung machen, können deshalb von praktischer Relevanz sein; die zukünftigen Folgen, die wir noch nicht richtig abschätzen können, die Begrenzung unseres theoretischen Gebrauchs der Rationalität überhaupt, machen die moralische Beurteilung von Handlungen und Institutionen unmöglich.

Gerade deshalb hat bei Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* - im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft* - die Begründung der moralischen Pflichten auch frei von Empirie und Metaphysik, frei also vom Gebrauch des Vermögens zur theoretischen Vernunft stattzufinden. Für die Begründung wahrheitsfähiger Aussagen ist die empirische Beobachtung unverzichtbar; für die Begründung von moralischen Geboten führt die Welt des empirischen Wünschens und der Bedürfnisse zu einem bloß instrumentellen und nicht verallgemeinerbaren Gebrauch der praktischen Vernunft. Die Folgen unserer Handlungen können wir nicht alle vorhersehen; deshalb können wir sie auch nicht insgesamt verantworten.

Hardin stellt dieses Argument auf den Kopf; er unternimmt einen Rettungsversuch des Konsequentialismus, indem er sich gerade dieses Arguments bedient. Denn gerade weil wir nicht die Folgen all unserer Handlungen vorhersehen können, gerade deshalb könnten unsere moralischen Anstrengungen alle vergeblich bleiben, wenn nicht gar gefährlich werden; und deshalb sollten wir unsere politischen und gesellschaftlichen Institutionen so einrichten, daß sie wenigstens mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit, die Konsequenzen des Handelns der einzelnen so koordinieren und eingrenzen, daß individuelle moralische Anstrengungen nicht vergeblich bleiben müssen und der moralische Fanatismus uns nicht gefährlich werden kann. Merkwürdigerweise scheint aber Hardin die Inkonsistenz, der auch sein Argument letztlich zum Opfer fällt, nicht zu bemerken; denn nach Hardin weist unsere theoretische Rationalität anscheinend Defizite nur auf, solange es um individuelle Handlungen und deren Folgen geht; seine epistemische Vorsicht wendet er aber nicht auf den Bereich auch der politischen Institutionen an. Er zieht die Möglichkeit gar nicht in Betracht, daß die Schwierigkeiten der Folgenabschätzung individuellen Handelns, die er auf einer kollektiven, institutionellen Ebene zu überwinden trachtet, auf der kollektiven oder politischen Ebene im selben, wenn nicht gar größerem Umfange wiederkehren können. Außerdem berücksichtigt er nicht die Möglichkeit, dieses Defizit unserer theoretischen Rationalität, das sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene anzutreffen ist, durch eine entsprechende konsequentialistische Modifikation unserer moralischen Intuitionen vielleicht beheben ließe.

#### 5. 4. Die Zuschreibung und Verteilung von Verantwortung

Um die praktische Relevanz einer Moraltheorie zu demonstrieren, bedarf es vor allem einer Vorstellung darüber, wie die Verantwortlichkeit

ten den verschiedenen moralischen Handlungssubjekten *zugewiesen* und wie diese Verantwortung auf sie *verteilt* werden soll. Die Zuschreibung von Verantwortung ist zunächst von der allgemeinen Voraussetzung abhängig, daß die jeweilige Situation tatsächlich durch das Handeln eines Subjekts beeinflussbar und veränderbar ist, daß der Handelnde die Macht besitzt, effektiv zu intervenieren und den Lauf der Dinge zu verändern (zur Diskussion vgl. Van Inwagen 1978; Fischer 1985; Frankfurt 1991); zur Verteilung der Verantwortung muß darüber hinaus angegeben werden können, *wer* für bestimmte Vorkommnisse aus *welchen Gründen* zur Verantwortung gezogen werden soll. Gerade wenn es mehrere Personen sind, welche die *Macht* hätten, etwas zu verändern, ist es notwendig, sich auf bestimmte Kriterien zu verständigen, für welche Situationen beispielsweise auch Schuldzuweisungen recht und billig sind. Selbst wenn eine Person A die Möglichkeit gehabt hätte, etwas nicht zuzulassen, was vom Standpunkt der Moralthorie nicht erwünscht ist, so folgt daraus noch nicht, daß diese Person A dafür auch die alleinige Verantwortung zu tragen hat. Mit anderen Worten: Die Frage nach der *gerechten Distribution der Verantwortung* muß durch eine *Theorie der moralischen Arbeitsteilung* beantwortet werden; in der politischen Praxis hat diese Frage natürlich auch einen wesentlich juristischen Kerngehalt; wir wollen uns hier aber ausschließlich mit allgemeinen Vorüberlegungen zu den *moralischen Dimensionen* des Verantwortungsbegriffes beschäftigen.

Einige Fragen der *kollektiven Identität* und des *kollektiven Handelns* im Verhältnis zur *personalen Identität* wurden bereits (in Abschnitt 3. 2.) behandelt; diesen Diskussionsfaden will ich hier wieder aufnehmen und unter Berücksichtigung einer nur partiellen Analogie der individuellen und kollektiven Identitäten auf die Bedingungen der Zuschreibung einer *kollektiven Verantwortlichkeit* erweitern; ihren Abschluß werden diese Erörterungen in einem Begriff der *kollektiven*, oder für unsere Zwecke dann präziser, der *politischen Autonomie* finden, welcher das Fundament dafür darstellt, kollektiven Handlungseinheiten eine Identität in Form vor allem einer politischen Verantwortlichkeit zuzuschreiben. Die politische Autonomie eines Gemeinwesens wird uns dann als das entscheidende Argument gegen den Utilitarismus gelten; schwer tat sich der Utilitarismus bereits bei der Repräsentation eines individualistischen oder rein personalen Handlungssubjektes; aber erst recht scheitert er mit der für eine politische Philosophie unverzichtbaren Konstruktion eines autonomen kollektiven Handlungssubjektes. Nur die Idee eines *Gesellschaftsvertrages* kann uns einen Begriff des kollektiven Handelns und der kollektiven Verantwortlichkeit geben. Welche Ziele dann zum jeweiligen Inhalt des kollektiven Handelns gemacht werden, das ist eine

weitere Frage; so könnte etwa die Maximierung des Gesamtnutzens durchaus zu einem möglichen Inhalt der politischen Verantwortung zählen. Doch ist der Utilitarismus damit auf Vorbedingungen seiner eigenen Theorie angewiesen, die er mit seinen eigenen Ressourcen nicht mehr ausweisen kann; die Utilitaristen appellieren an ein kollektives Handlungs- und Verantwortungssubjekt, das selbst nicht Bestandteil ihrer Theorie sein kann.

Gegenstand der Erörterungen dieses Kapitels ist in einem weiteren Sinne noch immer unser Leitmotiv der *Verschiedenheit von Personen*. Doch sein Sinn hat sich verschoben und verändert. Bisher haben wir Personen hauptsächlich nur als *Rezipienten* von Gütern angesehen; doch Personen sind nicht nur *Objekte* einer wie auch immer gearteten Verteilung von Gütern; sie sind nicht nur die Objekte einer Maximierung von Gütern. Sie sind gleichzeitig auch deren *Subjekte*; sie verteilen Güter, indem sie beispielsweise an demokratischen Wahlen teilnehmen und eine neue Regierung ins Amt wählen; sie treten darüber hinaus auch als *Produzenten* von Gütern und Übeln in Erscheinung. Damit stoßen wir auf eine weitere Dimension: Die zur Verteilung anstehenden Güter müssen schließlich zuerst *produziert* werden, bevor sie von verantwortlichen Personen in der gegenwärtigen Realität *verteilt* werden können. Die Begriffe und das Verhältnis von Rationalität und Moralität beziehen sich auch auf die Organisation des Verfahrens der Herstellung dieser Güter; sie stehen nicht nur in Zusammenhang mit der individuellen oder kollektiven Wohlfahrt, sie stehen vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang mit *wirtschaftlichem* (produzierendem) und *politischem* (verteilendem) Handeln. Schließlich sind wir nicht nur Lebewesen, denen geholfen oder geschadet werden kann, wir sind Lebewesen, die helfen oder schaden können; wir sind nicht nur verletzlich, wir können auch selbst verletzen.

Unsere Diskussion des Problems des verantwortlichen Handelns im allgemeinen Kontext der praktischen Relevanz der Moraltheorie wird eine Qualifizierung der Verteilung der Verantwortung und der moralischen Ansprüche zum Ergebnis haben: Moralische Verantwortung kann nicht rein individualistisch gefasst werden; Individuen allein können nicht für das Unrecht auf der Welt oder alle möglichen Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft verantwortlich gemacht werden. Doch damit werden die Individuen nicht von jeglicher Verantwortung freigesprochen; denn die moralische Verantwortung für eine ungerechte Gesellschaft darf auch nicht bloß kollektivistisch verstanden werden. Eine rein kollektivistische Konzeption der politischen Verantwortung hätte es nur noch mit Individuen als ausführenden Agenten zu tun, die weder die Ansprüche der gesellschaftlichen Moral kritisch überprüfen noch ir-

gendeine persönliche Verantwortung für den Erfolg bzw. das Scheitern des gemeinsamen Handelns eines kollektiven Akteurs akzeptieren könnten. Gegen diese beiden *reduktionistischen Vereinfachungen* wollen wir hier eine *distributive Konzeption der moralischen Verantwortlichkeit* ausarbeiten, in der nicht nur die individuelle und die kollektive Verantwortlichkeit in das richtige Verhältnis zueinander gesetzt werden sollen, sondern in der auch das Problem des nicht-idealen Kontextes, also einer nur partiellen Befolgung einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit berücksichtigt werden soll.

#### 5. 4. 1. Ein anachronistischer Verantwortungsbegriff?

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, der Schwierigkeit zu begegnen, daß unsere gewöhnliche Vorstellung von Verantwortlichkeit nicht mehr zur Lösung der anstehenden Probleme taugt. Die Moraltheorie ist mittels zweier grundsätzlicher Modifikationen um die praktische Relevanz ihrer speziellen Erkenntnisse in einer unübersichtlich werdenden Weltlage bemüht; diese beiden Ansätze betreffen die zwei wesentlichen Elementen des klassischen Verantwortungsbegriffes, die seine begrenzte Reichweite bedingen: sein *deontologischen Restriktionen* und seine *individualistische Verkürzung*.<sup>43</sup> Zum einen enthält der Begriff der Verantwortung die Unterscheidung zwischen *positiven* und *negativen Pflichten*: das heißt, wir nehmen normalerweise an, daß wir Verantwortung nur für das zu tragen haben, was wir auch selbst tun oder jedenfalls durch unser Tun herbeigeführt haben und eben nicht für das, was wir zwar hätten verhindern können, was jedoch ohne unser Zutun geschieht. Bestimmte *deontologische Nebenbedingungen* begrenzen damit zusätzlich die Reichweite des zulässigen Handelns und die damit verbundene Verantwortlichkeit. Wir sind nicht für Vorkommnisse oder Geschehnisse verantwortlich zu machen, die wir nur hätten verhindern

---

<sup>43</sup> Auch in der nationalstaatlichen Fixierung der Idee des Gesellschaftsvertrags kann man eine der Schwächen dieses Konzepts ausmachen; im Zeitalter der Globalisierung, so wird häufig argumentiert, in der die politische Souveränität des Nationalstaates an Bedeutung verliert, wird die fehlende praktische Relevanz der Idee des Gesellschaftsvertrages offenbar. Der Utilitarismus ist dagegen nicht auf politische Einheiten wie den Nationalstaat fixiert; auch das Problem unserer politischen Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen ist im Rahmen des Utilitarismus anscheinend leichter zu lösen. Echte Argumente sind diese Gesichtspunkte aber allesamt nicht; es ist nicht ausgeschlossen, daß die Idee des Gesellschaftsvertrags diese Gesichtspunkte berücksichtigen kann; schließlich haben wir es mit einem hypothetischen Gedankenexperiment zu tun, in dem auch Repräsentanten zukünftiger *Generationen* (Rawls TJ § 44: *The Problem of Justice between Generations*, 284 - 293; Höffe PG, 426) und anderer *Nationen* (Rawls LP; Rinderle 1994b) mit einbezogen werden können.

können, wenn wir beispielsweise einige der deontologischen Nebenbedingungen unseres Handelns mißachtet hätten. Mit dieser Begrenzung werden also vor allem die Ziele und Absichten, die wir mit unserem Handeln verfolgen, in den Mittelpunkt unseres Verantwortungsbereiches gerückt.

Darüber hinaus gibt es *spezielle Verpflichtungen*, die unser gewöhnliches Verständnis von Verantwortlichkeit charakterisieren und deren Reichweite zusätzlich begrenzen. Sie können unter Umständen mit einer Moralität der reinen *Unparteilichkeit* kollidieren; denn sie führen uns dazu, daß wir bestimmte Menschen gegenüber anderen bevorzugen und diese aus moralischen Gründen privilegieren. Wir nehmen an, wir seien ihnen gegenüber auf besondere Art und Weise verpflichtet, so daß wir uns speziell um ihr Wohlergehen und nicht so sehr um dasjenige anderer Personen zu sorgen haben. Ein Vater wird sich also zuerst um das eigene Kind Sorgen machen und würde wohl lieber das eigene Kind vor dem Ertrinken retten als die beiden Kinder seiner Nachbarn; aber die speziellen Verpflichtungen können ebenso gut auf ganze Gemeinschaften ausgedehnt werden. Die Kommunitaristen haben diese Verpflichtungen gegenüber der eigenen Kultur- und Traditionsgemeinschaft hervorgehoben und drücken dort sicher auch ein wichtiges Element unseres gewöhnlichen Verantwortungsbegriffes aus. Zu diesem zählt auch ein Element der Solidarität gegenüber der eigenen Gruppe, der eigenen Kultur, der eigenen Nation. Der Begriff der *Solidarität* ist - wie alle speziellen Obligationen - ein partikularistischer Moralbegriff, er führt *positive Pflichten* mit sich, die ihrerseits zwar nicht die Übertretung oder Mißachtung von negativen Pflichten, aber doch eine Begrenzung des Kreises der Begünstigten dieser positiven Pflichten notwendig macht. Wenn ich mich mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe *solidarisch* erkläre, dann bin ich bereit, auch persönliche Opfer für den übergeordneten Zweck des Wohlergehens dieser Gruppe zu bringen. Diese Opfer müssen keine *moralischen Opfer* dergestalt sein, daß ich etwa meine moralische Integrität durch skrupellose Handlungen und Rechtsverletzungen zum Zwecke dieser Solidarität auf Spiel setze. Doch können diese moralisch legitimen, persönlichen Opfer nur einem begrenzten Umfang von Personen zugute kommen; andere Personen werde ich dann immer von meinem Wohlwollen, meiner aktiven Fürsorge ausschließen müssen.

Diese beiden Elemente, die *Unterscheidung* von positiven und negativen Pflichten sowie die *Priorität* spezieller gegenüber universellen Pflichten geben unserer Verantwortung konkrete Inhalte; sie ziehen ihr zugleich aber auch Grenzen; sie bestimmen die legitime Zuweisung von Lob und Tadel an einen individuellen Akteur. Diese Begrenzungen der

Reichweite unserer Verantwortung erscheinen nun vielen Autoren als unbegründet; sie erwägen deshalb eine Erweiterung dieser Grenzen nicht zuletzt auch aus der Sorge um den Fortbestand der praktischen Relevanz einer Moraltheorie in einer veränderten historischen Situation. Wir könnten also, so argumentiert diese erste Gruppe von Kritikern, unseren Verantwortungsbegriff dahingehend aktualisieren, daß wir diese Begrenzungen aufheben und den Verantwortungsbegriff *konsequentialistisch* neu fassen.<sup>44</sup> Damit würde nicht nur die moralische Bedeutsamkeit der Unterscheidung von positiven und negativen Pflichten hinfällig werden, auch die spezielle Privilegierung bestimmter Personen gegenüber anderen würde dann als ungerechtfertigt erscheinen. Der Konsequentialismus verlangt uns auf diese Weise sowohl eine Verantwortung für die Vorkommnisse und Geschehnisse, die wir hätten verhindern können, als auch eine Verantwortung für die Wohlfahrt uns nicht besonders nahestehender Personen ab. Letzteres kann nur um den Preis einer Vernachlässigung der Sorge um die Wohlfahrt von Mitglie- dern unserer eigenen Bezugsgruppe erfolgen.

Wir sollen auf die Solidarität zu einer bestimmten Gemeinschaft zu- gunsten eines vollkommen unparteiischen, überzeitlichen und globalisti- schen Standpunktes verzichten; den Konsequentialisten gelten die spezi- ellen Verpflichtungen, etwa die kommunitaristische Sorge um den Fort- bestand und das Gedeihen einer bestimmten kulturellen Tradition, nur als besonders raffinierte und moralisch getarnte Variante des *Grup- penegoismus*. Der Kommunitarismus begründet demnach nur ein uns selbst zugute kommendes System der exklusiven Gegenseitigkeit zu Lasten derjenigen, die von diesem System ausgeschlossen bleiben; und mit der *Deontologie*, die uns angeblich bestimmte Handlungen prinzipi- ell untersagt, schieben wir aus der Sicht des Konsequentialismus nur bestimmte fadenscheinige und letztlich haltlose Entschuldigungen vor, die unsere mangelnde Bereitschaft, bedürftigen Personen auch aktiv und ohne sentimentale Selbstgerechtigkeit zu helfen, mit dem Heiligen- schein der moralischen Reinheit bemänteln sollen (Smart 1990). Wenn Tausende von Menschenleben auf dem Spiel stehen, dann stehen etwa selbst unsere gewöhnlichen moralischen und deontologisch fundierten Intuitionen nicht mehr strikt der Möglichkeit entgegen, den inhaftierten Terroristen, der von dem geplanten Anschlag weiß, unter Umständen auch mittels der hierfür geeigneten Methoden zu einem Geständnis zu

---

<sup>44</sup> Kagan (1989) vertritt die extrem konsequentialistische Auffassung, daß weder *Optionen* (also die Erlaubnis, andere Dinge als bloß die Maximierung des Gesamtnutzens anzustreben) noch *deontologische Begrenzungen* (also Verbote, welche die angeblichen Rechte von Perso- nen betreffen, die bei der Maximierung des Gesamtnutzens verletzt werden könnten) moralisch begründet werden können.



zwingen. Die strikte Befolgung deontologischer Handlungsrestriktionen kann also unter Umständen einen Preis in Form bestimmter Folgen unseres Unterlassens fordern, den wir - durchaus nicht unvernünftig und hier konsequentialistisch denkend - nicht zu zahlen bereit sein könnten. Außerdem *kann* die Forderung der Beachtung von *deontologischen Restriktionen* natürlich auch eine Strategie zur Verfolgung des *Eigeninteresses* sein. So käme etwa das Verbot der Kinderarbeit in Indien oder Brasilien den westlichen Industriestaaten nicht nur aus moralischen Gründen sehr gelegen.

Eine zweite Strategie, die ebenfalls auf den Fortbestand der Relevanz unseres Verantwortungsverständnisses abzielt, setzt nicht an der Reichweite sondern an den unserem Verantwortungsbegriff zugrundeliegenden *Einheiten* an. Der gewöhnliche Verantwortungsbegriff hat das Individuum zu seiner Bezugseinheit; Lob und Tadel werden gemeinhin nur dem *Individuum* ausgesprochen. Natürlich gibt es Teamarbeit, etwa auf sportlichem Gebiet, doch ist diese Teamarbeit kein genuin moralisches Phänomen; die Vorstellung einer moralischen Teamarbeit ist einer Tradition, die den moralischen Standpunkt allein im Gewissen der einzelnen Person verankert, weitgehend unbekannt. Aber vielleicht ist gerade diese enge Denkungsart mit daran schuld, daß wir viele der heute anstehenden Probleme moraltheoretisch wie auch politisch nicht recht in den Griff bekommen. Wir sollten daher daran denken, die Idee einer *kollektiven Handlungseinheit* und die damit verbundene Idee einer kollektiven Verantwortlichkeit einzuführen; viele Probleme, vom Umweltschutz über das Artensterben bis zur Armut in der Dritten Welt oder der globalen Erwärmung haben ihre Ursachen nicht mehr in den Handlungen oder den bösen Absichten von einzelnen klar voneinander unterscheidbaren Individuen. Sie resultieren aus dem Handeln vieler einzelner zusammengenommen, welche die Konsequenzen ihres Tuns zusammen mit anderen nicht übersehen können, und die als einzelne nur vernachlässigbar kleine Anteile zum Gesamtproblem beitragen (Parfit, RP: 3. *Five Mistakes in Moral Mathematics*, 67 - 86). Das Denken in Kategorien einer individualistischen Verantwortlichkeit könnte uns daher den Weg zur Lösung der wichtigsten Probleme unserer Zeit versperren.

Ich möchte damit beginnen, zunächst das Problem des kollektiven Handelns und der kollektiven Verantwortlichkeit zu behandeln, das zum Begriff einer politischen Autonomie führen wird (5. 4. 2.). Anschließend wird die Begrenzung der Reichweite des Verantwortungsbegriffs auf individueller und kollektiver Ebene thematisiert (5. 4. 3.). Zuletzt möchte ich diese beiden Diskussionsstränge zusammenführen und auf die Frage nach der Grenze unserer Verantwortung aufmerksam machen, welche die Errichtung und Erhaltung eines kollektiven und verantwort-

lichen Handlungssubjekts betrifft (5. 4. 4.). Ich werde dazu den Begriff einer höherstufigen, selbstreferentiellen Verantwortlichkeit einführen, welche die Errichtung und Erhaltung von Verantwortungseinheiten und die deliberative Bestimmung der Inhalte und Grenzen des jeweiligen Verantwortungsbereiches selbst zu ihrem Gegenstand hat.

#### 5. 4. 2. Ihre individuellen und kollektiven Subjekte

Wenn wir uns dem Begriff der kollektiven Verantwortung zuwenden, so scheint es in der relevanten Fachliteratur eine erhebliche Verwirrung darüber zu geben, was mit diesem Begriff gemeint sein soll. Einige Autoren sehen mit diesem Begriff geradezu eine Rückkehr zu prä-modernen Zeiten verbunden, in denen das Individuum vollkommen in einer Gruppe aufging und ganz mit dieser verschmolz; dort konnten für das Handeln der Gemeinschaft einzelne Mitglieder persönlich zur Verantwortung gezogen werden, selbst wenn diese Person an einem bestimmten Handlungsergebnis unbeteiligt war. Gegen diese Vorstellung insistiert H. D. Lewis darauf, daß das Individuum allein der Träger der moralischen Verantwortung sein kann; der Begriff der kollektiven Verantwortung erscheint ihm als ein barbarischer Begriff (1948, 3), der nur für Primitive gelten kann, für die der ganze Stamm oder die Großfamilie alleinige Bezugspunkte der moralischen Schuldzuweisung gewesen sind. Andere sind dagegen der Ansicht, daß der Menschheit heute ein individualistisch verengter Verantwortungsbegriff bei der Lösung ihrer dringlichsten Probleme im Wege steht; sie plädieren für die Ersetzung des Individuums durch das Kollektiv als wesentlicher Bezugseinheit der Zuschreibung von Verantwortung (vgl. Apel 1992, 188ff.; French 1984).

Es wird sich als hilfreich erweisen, drei Formen der Verteilung der individuellen Verantwortung innerhalb einer kollektiven Handlungseinheit zu unterscheiden. Zunächst kann man die kollektive Verantwortlichkeit als *vollständig distributiv* auffassen; das würde bedeuten, daß die Zuschreibung einer kollektiven Verantwortlichkeit mit der Zuschreibung von individuellen Verantwortlichkeiten jedes einzelnen Mitglieds dieser Gruppe identisch ist. In diesem Fall besteht die kollektive Verantwortung aus nichts anderem als der aggregierten Summe der Verantwortung aller Individuen, aus denen sich diese Gruppe zusammensetzt. Nun hat man zwei Varianten dieser vollständigen Distribution kollektiver Verantwortung zu unterscheiden: Bei einer *schwachen* und *nicht-derivativen* Variante liegt *kein* interessanter Fall einer kollektiven Verantwortlichkeit vor, denn die kollektive Einheit trägt in diesem Fall die

Verantwortung nur deshalb, weil jedes einzelne ihrer Mitglieder unabhängig vom Verhalten aller anderen Mitglieder wenigstens einen Teil der Verantwortung zu tragen hat. Eine Räuberbande ist also deshalb als Gruppe verantwortlich, wenn jedes einzelne ihrer Mitglieder auf die eine oder andere Weise an einem Raubüberfall beteiligt war. Jeder einzelne ist für sein eigenes Handeln verantwortlich; und die Gruppe ist für den Raubüberfall insgesamt verantwortlich. Diese Interpretation der kollektiven Verantwortlichkeit stellt natürlich nicht grundsätzlich unsere allgemeine Auffassung der individuellen Verantwortung in Frage und ist daher relativ uninteressant; sie beruht gerade auf der Annahme, daß allein das Individuum Träger der Verantwortung sein kann.

Wenn wir aber die Verteilung der kollektiven Verantwortung in einer *starken* und *derivativen* Variante betrachten, bei der die Verantwortung der einzelnen Mitglieder einer Gruppe abgeleitet werden kann von einer von ihrem eigenen Handeln unabhängigen Verantwortung der Gruppe, dann haben wir das wirklich interessante Phänomen einer Konzeption der Verantwortung, die unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff in Frage stellt (vgl. Rothenspieler 1982, 18 und 28; Held 1970). Denn in dieser zweiten starken Variante ist es bereits eine hinreichende Voraussetzung für die Zuschreibung von Verantwortung an eine Person, daß diese Person Mitglied der betreffenden kollektiven Einheit ist. Selbst wenn also ein Räuber verschlafen haben sollte und selbst an dem betreffenden Raubüberfall gar nicht beteiligt war, ist er als Mitglied der Räuberbande doch für den Raubüberfall ebenso verantwortlich wie diejenigen, die ihn ausgeführt haben. Bei dieser Variante kommt also zusätzlich so etwas wie ein *Sinn für Solidarität* für das Verhalten der anderen Gruppenmitglieder mit ins Spiel; diese Solidarität kann jetzt entweder freiwillig von allen anderen Gruppenmitgliedern akzeptiert werden oder aber von außen als Erwartung an die einzelnen Gruppenmitglieder herangetragen und ihnen ohne ihre eigene Zustimmung aufgezwungen werden.

Eine zweite Möglichkeit, die Verantwortung innerhalb einer Gruppe zu verteilen, wäre eine *partiell distributive* Konzeption der kollektiven Verantwortung. In diesem Falle müßten nicht alle Mitglieder an einer Handlung beteiligt gewesen sein, aber wenigstens einige müßten etwas getan haben, was die Zuschreibung einer kollektiven Verantwortung legitimieren würde. Wenn beispielsweise ein Unternehmen nur ungenügende Sicherheitsstandards für bestimmte gefährlichere Transaktionen aufstellt oder diese nicht durchzusetzen vermag, und wenn es daraufhin zu einem Unfall kommt, dann gibt es immer einige Führungskräfte in der relevanten Position, die man herausgreifen und für eine Nachlässigkeit verantwortlich machen kann; dabei soll hier allein von der morali-

schen Verantwortlichkeit die Rede sein, nicht von juristischen Fragen die Haftung und Schadensersatzansprüche betreffend. Auch hier lassen sich wie zuvor zwei Varianten unterscheiden: Die *schwache* Variante ist keine genuin *distributive* Variante, denn bei ihr wird nur angenommen, daß es ganz bestimmte individuelle Mitglieder dieser Gruppe sind, die unabhängig vom Rest der Gruppe zur Verantwortung gezogen werden müssen und auch können. Nach dieser schwachen Version sind also nur einige Mitglieder für das Handeln einer Organisation verantwortlich. Andere Mitglieder können nicht zur Verantwortung gezogen werden. Um sinnvoll angewendet werden zu können, sollte die *partiell distributive* Version der kollektiven Verantwortlichkeit deshalb immer *in einem starken Sinne* verstanden werden: Einige der Mitglieder einer Gruppe sind dann *derivativ* für das Handeln der Gruppe als ganzer verantwortlich. Das bedeutet also auch - im Gegensatz zur schwachen Variante der Verantwortlichkeit -, daß sie womöglich nicht persönlich am Zustandekommen des betreffenden Ereignisses beteiligt gewesen sind. Sie tragen die *persönliche* Verantwortung für all das, was in ihren Verantwortungsbereich fällt, und diese Verantwortung leitet sich direkt und unmittelbar aus der Zuschreibung einer kollektiven Verantwortung an die Gruppe insgesamt ab.

Schließlich gibt es noch eine Beziehung zwischen kollektiver und individueller Verantwortung, die *radikal nicht-distributiv* oder *rein kollektiv* ist. Nur hier stoßen wir auf eine wirkliche Herausforderung, die auf die vollständige Ersetzung des individuellen Anteils an der Verantwortung durch eine bloß noch kollektive Einheit des Handelns und der Verantwortung abzielt. Peter French vertritt die Auffassung, daß beispielsweise einem Unternehmen eine Art metaphysische Identität zukomme, die sich nicht mehr auf eine bloße Summe seiner individuellen Mitglieder reduzieren lasse (1984, 32). Durch die interne Entscheidungsprozedur werden alle Akte der Mitglieder eines Konzerns diesem *inkorporiert*, so daß sie letztlich auch das ersetzt, was bei Lewis noch die jeweils moralische Motivation bzw. das jeweilige Rechts- bzw. Unrechtsbewußtsein des Handelnden ausmacht; hier hätten wir dann den interessanten Fall, daß es möglich wäre, einer kollektiven Einheit eine Verantwortlichkeit zuzuschreiben, ohne daß ein einziges ihrer Mitglieder nun für eine ihrer jeweiligen Handlungen verantwortlich gemacht werden könnte. Danach wäre es also möglich, ohne den Begriff einer individuellen Verantwortlichkeit auszukommen; die kollektive Verantwortung wird dann auch nicht mehr auf die individuellen Mitglieder einer Gruppe verteilt.

Im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Versionen einer vollständigen oder partiellen Distribution der Verantwortung gibt es hier

keinen Weg mehr, der die kollektive Verantwortung auf irgendeine Art und Weise in der individuellen Verantwortung verankern würde. Bisher waren es immer noch Individuen, die entweder direkte Kausalursache waren oder doch eine begrenzte Verantwortung wenigstens innerhalb der ihnen zugeschriebenen Rolle zu tragen hatten; in der *radikal nicht-distributiven* Version der kollektiven Verantwortung bedarf es eines Individuums nicht mehr: weder als Entscheidungsträger, denn die interne Entscheidungsprozedur ersetzt praktisch die individuelle Entscheidung; noch als ausführende Instanz. Was allein zählt sind die Folgen einer Handlung, die von einer kollektiven Handlungseinheit ausgeführt werden, noch schließlich als Träger einer partiellen, durch die jeweilige Rolle bestimmte Verantwortung, wie sie beispielsweise bestimmte Aufsichtspersonen übernehmen.

An diese Vorüberlegungen anknüpfend will ich nun folgende These aufstellen: Wenn die Zuschreibung moralischer Verantwortung an kollektive Handlungseinheiten in einem *vollständig distributiven* Sinne verstanden werden soll, dann darf sie das nur in dem *schwachen* Sinne, der die Ableitung von individueller Verantwortung aus dem bloßen Vorliegen einer kollektiven Verantwortung ausschließt. Die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv begründet also keine personale Verantwortlichkeit für all die Handlungen, die im Namen dieses Kollektivs ausgeführt werden; höchstens die *partiell distributive* Variante der Verantwortlichkeit kann in einem starken Sinne der Verteilung von Verantwortung zwischen einzelnen Individuen und kollektiver Handlungseinheit verstanden werden: Danach sind dann *einige* Personen - die eine besondere soziale Rolle oder Führungsaufgabe übernommen haben - für die Handlungen einer kollektiven Handlungseinheit verantwortlich zu machen, auch wenn ihnen selbst kein schuldhaftes Vergehen vorgeworfen werden kann; und die wichtigste moralische Sanktion gegen diese Personen, die ihrer Verantwortung nicht gerecht werden, besteht in der Entfernung aus dieser herausgehobenen Positionen einer repräsentativen sozialen oder politischen Verantwortlichkeit.

Frenchs Analyse der kollektiven Verantwortung kann daher nicht zugestimmt werden; denn erstens setzt auch *kollektives* Handeln *einzelne* Personen voraus, welche die betreffenden kollektiven Handlungseinheiten erst ins Leben rufen, also organisieren und am Leben erhalten. Es gibt keine kollektiven Handlungseinheiten, die sich soweit gegenüber ihren Mitgliedern verselbständigt hätten, daß sie nicht durch einen gemeinsamen Willensbeschluß aller Mitglieder wieder aufgelöst werden könnten. Die politische Handlungseinheit stellt hier insofern einen Sonderfall dar, als sie selbst die rechtlichen Grundlagen für die Errichtung

und Auflösung gesellschaftlicher Assoziationen bereitstellt; dieser Willensbeschluß mag nun von allen gemeinsam oder auch nur von einigen wenigen, aber entscheidenden Mitgliedern gefaßt werden. Für diese Handlung bzw. Unterlassung der Errichtung oder Auflösung einer kollektiven Handlungseinheit bleiben die jeweiligen Mitglieder jederzeit verantwortlich; und somit bleibt auch die kollektive Verantwortlichkeit wenigstens immer zu diesem Teil auch an die individuellen Verantwortlichkeiten zurückgebunden. Das Fortbestehen des individuellen Willens ist also konstituierendes Moment jeder kollektiven Handlungseinheit.

Zweitens gibt es darüber hinaus individuelle Agenten oder Handlungsträger, die bestimmte Handlungen im Namen der kollektiven Einheit stellvertretend ausführen (May 1987, 41). Ohne diese individuellen Agenten könnte eine kollektive Handlungseinheit gar nicht handeln; auch kollektive Handlungsabsichten bedürfen der individuellen Vermittlung; das Individuum kann kollektive Handlungen von seinem Standpunkt aus beurteilen und etwa den politischen Willensbildungsprozeß mit Hilfe einer Meinungsäußerung zu beeinflussen versuchen; dann muß sich ein bestimmtes Individuum diese kollektiven Intentionen zu eigen machen und ihnen entsprechend handeln (zum Begriff der kollektiven Intentionalität vgl. Searle 1990). Die individuellen Agenten, die sich die entsprechenden kollektiven Intentionen zu eigen machen, tragen immer einen Teil der kollektiven Verantwortung; selbst wenn sie nur die Repräsentanten eines Kollektivs sind, selbst wenn sie quasi nur im fremden Auftrag handeln, so stellt das nicht schon einen hinreichenden Grund für eine Entschuldigung ihrer - im Namen einer Organisation - ausgeführten Handlungen dar. Wie sollte eine kollektive Handlungseinheit aktiv werden können, wenn nicht bestimmte Mitglieder wenigstens Außenstehende zur Ausführung bestimmter Handlungen beauftragen würden? Dieser zweite Ansatzpunkt der Zuschreibung individueller Verantwortung wird von French stillschweigend übergangen.

Und zuletzt und drittens gibt es selbst in jeder kollektiven Handlungseinheit bestimmte Personen mit einer Aufsichtsfunktion, denen eine bestimmte Rolle innerhalb einer Institution zugewiesen wurde und die für verschiedene Vorkommnisse und Geschehnisse wenigstens innerhalb der kollektiven Einheit zur Verantwortung gezogen werden können; so sind die Manager und das Aufsichtspersonal für das Innenverhältnis eines Kollektivs persönlich verantwortlich. Was das Außenverhältnis angeht, sind sie für die Handlungen verantwortlich, die im Namen der ganzen kollektiven Einheit ausgeführt werden (Goodin 1989, 129; May 1987, 47). Diese Verantwortlichkeit kann man in einem starken und derivativen Sinn verstehen; sie erwächst allein aus der Tatsache, daß die kollektive Einheit gehandelt hat. Selbst wenn wir hier nicht von einer

echten ethischen oder moralischen Verantwortung sprechen sollten, sind doch diese Formen der legalen oder politischen Verantwortung nichtsdestoweniger klare Zuschreibungen von Verantwortung an besondere und verschiedene Individuen. Die Annahme einer rein kollektiven Verantwortlichkeit im nicht-distributiven Sinne erweist sich aus diesen Gründen jedenfalls als weder berechtigt noch als wirklich notwendig.

#### 5. 4. 3. Ihre Reichweite: Optionen und Restriktionen

Gehen wir nun dazu über, die Reichweite der Verantwortung im Verhältnis zu ihrer Struktur und ihrer Verteilung auf verschiedene Einheiten zu betrachten. Welche Art der Begrenzung des Verantwortungsbereichs treffen wir auf der kollektiven Ebene an?<sup>45</sup> Gibt es hier Begrenzungen des Verantwortungsbereichs, die denjenigen vergleichbar sind, die unsere gewöhnliche Konzeption der moralischen Verantwortlichkeit charakterisieren? Können wir die grundlegende Einheit der Verantwortung erweitern oder ersetzen, ohne dabei gleichzeitig die Frage nach der Reichweite der Verantwortlichkeit zu berühren? Was geschieht mit der Unterscheidung von negativen und positiven Pflichten, und was geschieht mit dem privilegierten Status von speziellen Pflichten bestimmten Menschen gegenüber auf einer kollektiven Ebene? Wie erklärt sich diese eigentümliche Asymmetrie zwischen *Optionen*, die einer Person erlauben, uns unter bestimmten Umständen erlauben, uns *nicht* vor dem Ertrinken zu retten, und deontologischen *Restriktionen*, die ihr gleichzeitig unter allen Umständen verbieten, uns von einer Klippe ins Meer zu stoßen (Scanlon 1984, 151)? Gehen beide Strategien - die kollektivistische und die konsequentialistische Strategie - Hand in Hand? Ergän-

---

<sup>45</sup> Ich übergehe hier eine ebenfalls mögliche *konsequentialistische*, nicht-kollektive Erweiterung unseres Verantwortungsbegriffs; schließlich hängt die Möglichkeit einer individualistischen Ethik, die für sich einen konsequentialistisch erweiterten Verantwortungsbereich als konstitutiv anerkennt, mit der individuellen Fähigkeit zur Selbstbestimmung zusammen, die auch das Wohl der Menschheit als Konzeption des guten Lebens zu ihrem Resultat haben kann: die Moraltheorie kann hier nicht der individuellen Selbstbestimmung vorgeifen. Wenn ein Individuum keinen moralisch bedeutsamen Unterschied mehr zwischen dem eigenen Handeln und dem Nicht-Verhindern, keinen Unterschied mehr zwischen der Sorge für Nahestehende und der Sorge um das Wohl von Fernstehenden trifft, so ist das in einer liberalen Ethik die Sache des jeweiligen Individuums. Diese Möglichkeit, das eigene Gute mit demjenigen einer wie auch immer gefaßten größeren Gruppe oder einer Allgemeinheit zu identifizieren, steht der Person jederzeit offen; für unser Thema der kollektiven Verantwortlichkeit ist diese Möglichkeit aber nicht weiter von Bedeutung. Jedenfalls kann man auf diesen erweiterten individualistischen Verantwortungsbereich nicht zählen; und erst recht lassen sich solche Einstellungen, die auf einem genuinen Gesinnungswandel beruhen, nach einem liberalen Rechtsverständnis nicht erzwingen.

zen sie sich beide problemlos oder gibt es ein Spannungsverhältnis? Haben wir eine Simultaneität beider Revisionsversuche des Verantwortungsbegriffs anzunehmen? Vielleicht wird auch nur eine Kombination der konsequentialistischen Erweiterung der Reichweite und des Inhalts unseres Verantwortungsbegriffs zusammen mit einer kollektivistischen Substitution der Einheit der Verantwortung garantieren, daß eine Moraltheorie in der heutigen Zeit von praktischer Relevanz ist.

Eine kollektivistische Substitution der Verantwortungseinheit sollte - es gibt keinen Grund für die Annahme des Gegenteils - ohne eine konsequentialistische Erweiterung des Verantwortungsinhalts möglich sein. Ein kollektiver Handlungsagent hat dann ebenso wie ein Individuum mit einem effektiven Gerechtigkeitssinn bestimmte deontologische Nebenbedingungen zu beachten; ein Kollektiv handelt doch immer nur mittelbar durch die Handlungen bestimmter Individuen. So ist es natürlich auch für eine kollektive Handlungseinheit nicht erlaubt zu töten oder zu foltern, etwa bloß zum Zwecke der Wohlfahrtsmaximierung der betreffenden Gruppe oder gar der ganzen Menschheit; diese Handlungen sind aus denselben Gründen verboten, wie sie individuellen Agenten verboten sind. Warum sollten sich die für unsere individuelle Verantwortlichkeit typischen Handlungsrestriktionen und speziellen Verpflichtungen nicht auf die kollektive Ebene übertragen lassen? Und warum sind wir damit nicht in exakt der gleichen Situation wie bereits vorhin, daß nämlich unser Verantwortungsbereich zu eng umgrenzt ist, um von aktueller praktischer Relevanz zu sein?

Auch wenn es *Strukturanalogien* hinsichtlich der *deontologischen Restriktionen* auf einer kollektiven Ebene des verantwortlichen Handelns gibt, möchte ich die These vertreten, daß die *Reichweite* der kollektiven Verantwortlichkeit im Vergleich zur individuellen Verantwortlichkeit erheblich *größer* ist. Diese Erweiterung des Umfangs der Reichweite der Verantwortung auf kollektiver Ebene hat aber keine konsequentialistischen Gründe; wir können von einer vergrößerten Reichweite der kollektiven Verantwortung sprechen, selbst wenn die moralische Bedeutung der Priorität negativer gegenüber positiven Pflichten nicht verloren geht und der besondere Status spezieller Verpflichtungen ebenfalls erhalten bleibt. Die größere Reichweite ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß kollektive Handlungseinheiten mehr *Macht* - nach Weber (1972, 28) verstanden als Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung seinen Willen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen - als ihre Mitglieder zusammengenommen haben. Die Zahl der einer kollektiven Handlungseinheit zur Verfügung stehenden *Handlungsoptionen* übersteigt die Summe der den einzelnen



Mitgliedern als getrennten und verschiedenen Handlungszentren zur Verfügung stehenden Anzahl von *Handlungsoptionen*.

Erst aufgrund gemeinsamer Entscheidungsprozeduren und einer inneren Handlungs- und Herrschaftsorganisation wird es möglich, bestimmte Dinge zusammen zu unternehmen bzw. bestimmte Geschehnisse und Vorkommnisse, die dem einzelnen als unabwendbares Schicksal erscheinen mögen, wirksam zu verhindern. Der Handlungsspielraum erweitert sich also für das Kollektiv im Vergleich zu einer bloßen Agglomeration unorganisierter Individuen beträchtlich; das gleiche Phänomen läßt sich beobachten, wenn man den begrenzten Handlungsoptionen einzelner Nationalstaaten den erweiterten Handlungsspielraum einer internationalen Handlungseinheit gegenüberstellt. Der größere Handlungsspielraum führt auch zu einer Erweiterung des Verantwortungsbereichs, ohne daß es dazu irgendwelcher konsequentialistischer Revisionen bedürfte, die unseren gewöhnlichen moralischen Überzeugungen hinsichtlich des Verantwortungsbegriffs entgegenstehen. Ein einzelnes Individuum kann einfach deshalb für viele Dinge nicht zur Verantwortung gezogen werden, weil es nicht in seiner Macht steht, diese Dinge wirksam zu verhindern oder zu verändern; solange es getrennt von anderen handelt, solange es von anderen isoliert ist, fehlt ihm einfach die Möglichkeit, effektiv zu intervenieren. Kollektive Akteure haben dagegen den Vorteil eines erheblich größeren Handlungsspielraums und können die Entscheidungen durchsetzen, die von ihren Mitgliedern als notwendig erachtet werden; so wächst der *Umfang* ihrer *Verantwortlichkeit* mit ihrer erweiterten *Handlungsfähigkeit*.

Wir haben bei dieser Erweiterung der kollektiven Verantwortlichkeit keine *qualitative* bzw. *grundsätzliche* Differenz zur Reichweite unseres gewöhnlichen Verantwortungsbegriffs; schließlich resultiert die Erweiterung der Reichweite ausschließlich aus der größeren Macht eines Kollektivs, nicht aus der konsequentialistischen Revision einer deontologischen Moraltheorie. Damit bleibt sowohl die Unterscheidung von Handeln und Nicht-Verhindern als auch die übergeordnete Bedeutung von speziellen Obligationen gegenüber nahestehenden Personen wichtig, ohne daß die engen, empirisch bedingten Restriktionen der individuellen Verantwortlichkeit bestehen blieben. Andererseits können selbst kollektive Akteure viele Dinge nicht verhindern, auch ihnen kommt natürlich keine absolute Macht zu; selbst kollektive Akteure geben außerdem den speziellen Verpflichtungen ihren eigenen Mitgliedern gegenüber den Vorrang; die Verantwortlichkeit ist also auch auf einer kollektiven Ebene nicht unbegrenzt.

#### 5. 4. 4. Die Selbstbezüglichkeit der Verantwortung

Vom Standpunkt des Mitglieds einer kollektiven Handlungseinheit aus gesehen gibt es eine spezifische Verantwortlichkeit insbesondere für das Unterlassen einer Handlung; wir haben in diesem Fall weiterhin eine moralische Bedeutsamkeit von Handeln und Nicht-Verhindern, nur daß ihre Priorität nun umgekehrt erscheint. Eine Gruppe von Menschen kann dafür verantwortlich gemacht werden, eine entsprechende interne Entscheidungsprozedur anzunehmen; sie könnten ihrer Verantwortung nicht gerecht werden, wenn sie es unterlassen, eine gemeinsame Körperschaft zu errichten, die auch über die Machtmittel verfügt, in der moralisch erforderlichen Weise zu agieren. Wir können hier von einem *selbstbezüglichen Element* im Verantwortungsbegriff sprechen. Charles Taylor spricht hier, zunächst allein auf das Individuum bezogen, von einer Verantwortlichkeit für unser Selbst:

„Human beings ... are responsible for what they are in a way that other subjects of actions and desires (the higher animals for instance) cannot said to be.“ (1982, 112; vgl. Frankfurt 1971; Hurley 1989, 146)

Wir sind dafür verantwortlich, die notwendigen Einheiten der Verantwortung auf eine individueller, kollektiv-nationaler und im Bedarfsfalle auch kollektiv-supranationaler Ebene zu errichten und am Leben zu erhalten. Viele Individuen übernehmen keine Verantwortung für sich selbst, geschweige denn eine nur begrenzte Reichweite der Verantwortung innerhalb starker deontologischer Restriktionen; und ebenso lassen es manche Nationen oder internationale Organisationen an Verantwortlichkeit fehlen, weil ihre jeweiligen Mitglieder ihren eigenen Verantwortlichkeiten in diesen kollektiven Handlungseinheiten nicht gerecht werden.

„We are *responsible to ourselves* as one person over time. We should indeed be surprised if someone said that he did not care about how he will view his present actions later any more than he cares about the affairs of other people. ... One who rejects equally the claims of his future self and the interests of others is not only *irresponsible* with respect to them but in regard to his own person as well. He does not see himself as one enduring individual. Now looked at in this way, *the principle of responsibility to self resembles a principle of right*: the claims of the self at different times are to be so adjusted that the self at each time can affirm the plan that has been and is being followed. The person at one time, so to speak, must not be able to complain about actions of the person at another time. This principle, does not, of course, exclude the willing endurance of hardship and suffering; but it must be presently acceptable in view of the expected or achieved good.“ (Rawls TJ § 64, 422f.; meine Hervorhebungen)

So kann man jemanden der *Unverantwortlichkeit* bezichtigen, wenn er dieser selbstbezüglichen Verantwortlichkeit hinsichtlich der Organisation und Erhaltung einer Einheit der Verantwortlichkeit nicht gerecht wird; damit ist etwas ganz anderes gemeint als wenn man jemanden wegen der legitimen Begrenzung seines Verantwortungsbereichs als nicht verantwortlich bezeichnet. Die Begrenzung des Verantwortungsbereichs stützt sich auf bestimmte Gründe, und man kann sich dafür rechtfertigen; für unverantwortliches Handeln gibt es dagegen keine Rechtfertigung; man kann sich höchstens dafür entschuldigen. Im Gegensatz zu einer Rechtfertigung (vgl. Austin 1970: *A plea for excuses*, 175 - 204), welche gute Gründe für eine Handlung anführt und ein mögliches Unrecht *rationalisiert*, gesteht eine Person, die sich entschuldigt, ein, daß es für ihre Handlung keine Rechtfertigung geben kann; mit ihrer Entschuldigung trennen sie ihre Handlung von ihren authentischen Absichten ab, ohne sich dabei jedoch von der Verantwortung für die Folgen dieser Handlung freizusprechen.

So verhält es sich auch mit artifiziellen Personen wie etwa einer politischen Gemeinschaft; auch hier können wir diesen Sinn einer selbstbezüglichen Verantwortlichkeit mit einem Inhalt füllen. Wichtiger Bestandteil dieser Verantwortung wird es also sein, zuerst einmal das Bewußtsein der Gruppe hervorzubringen, daß sie eine kollektive Handlungseinheit darstellt, welche die Fähigkeit besitzt, selbst die Reichweite und die Grenzen ihres Verantwortungsbereichs festzulegen, und darüber hinaus die Macht hat, spezielle Verpflichtungen auf ihre Mitglieder so zu delegieren, daß die gemeinschaftlich legitimierten Entscheidungen auch ausgeführt werden. Das ist Rawls zufolge auch Bestandteil von natürlichen, auf Individuen bezogenen Pflichten der Errichtung und Erhaltung gerechter Institutionen:

„From the standpoint of justice as fairness, a fundamental natural duty is the duty of justice. This duty requires us to support and comply with just institutions that exist and apply to us. It also constrains us to further just arrangements not yet established, at least when this can be done without too much cost to ourselves.“ (TJ § 19, 115; vgl. auch TJ § 51, 333ff.)

Und an dieser Stelle wird der derivativen und partiellen Verteilung der verschiedenen Verantwortlichkeiten innerhalb eines politischen Gemeinwesens eine große Bedeutung zukommen. Zuletzt gründet die Idee einer selbstbezüglichen Form der kollektiven Verantwortlichkeit in der Idee des Gesellschaftsvertrags. Er stellt die adäquate Form zur Verfügung, in der dann die kollektive Selbstbestimmung stattfinden kann, und kann daher als das Äquivalent des kategorischen Imperativs auf

politischer Ebene verstanden werden.<sup>46</sup> Den die praktische Relevanz der vertragstheoretischen Moraltheorie betreffenden Herausforderung an unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff, in dem die handelnden Menschen als voneinander getrennte Verantwortungseinheiten gelten, kann durch eine moralische Arbeitsteilung begegnet werden, die zwar einerseits nicht die traditionellen individuellen Einheiten unseres Verantwortungsbegriffs *eliminiert*, sie aber andererseits mit kollektiven Handlungseinheiten *komplementiert*, die über ein entsprechend größeres Machtpotential verfügen. Deshalb kann auch von einer erweiterten Reichweite und einer praktischen Relevanz unserer Verantwortungsvorstellung gesprochen werden, ohne damit schon einer konsequentialistischen Versuchung zu erliegen, die zu unseren gewöhnlichen Moralvorstellungen in einem starken Spannungsverhältnis steht. Da die Macht von kollektiven Handlungseinheiten größer ist, können auch eine größere Zahl von Ereignissen als Handlungen beschrieben werden, und viele Geschehnisse oder Vorkommnisse hängen von Entscheidungen und Handlungen auf kollektiver Ebene ab.

Wenn also die Gültigkeit der Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen oder besser Nicht-Verhindern auf der kollektiven Ebene erhalten bleibt, so widerfährt ihr dort gleichzeitig eine interessante Modifikation. Wir sind selbstbezüglich dafür verantwortlich, die adäquaten Instanzen der jeweils notwendigen Handlungseinheit zu errichten; wir sind alle gemeinsam für die Unterlassung der entsprechenden Handlungen verantwortlich. Und ist die erforderliche Handlungseinheit erst einmal errichtet, gibt es darüber hinaus eine große Anzahl von speziellen Verpflichtungen der Mitglieder (etwa als Staatsbürger einer politischen Gemeinschaft), ihr Handeln und das ihrer Repräsentanten zu kontrollieren und zu beaufsichtigen. Es gibt für kollektive Akteure ein Äquivalent für die Art der Verantwortung, die wir als spezielle Verpflichtungen kennengelernt haben, und sie erscheinen hier in veränderter Form wieder: Wir können eine spezielle Verpflichtung für das moralische Verhalten der Mitglieder *unserer* Gemeinschaft gegenüber Nicht-

---

<sup>46</sup> Vgl. Ricoeur (1990, 277) und Neiman (1994, 118). Neiman zufolge kommt der Autonomie in der Politik sogar eine Vorrangstellung gegenüber der Autonomie in der personalen Moralität zu, obgleich Kant das Autonomieproblem in seinen kritischen Schriften vorrangig anhand der personalen Moralität diskutiert. Die Heteronomie im individuellen Bereich ist viel harmloser als diejenige im politischen Bereich, denn letztlich tangiert erstere keine Rechte anderer Personen und höchstens vielleicht den „Rechtsansprüchen“ eines zukünftigen Selbst. Ein hedonistisch-heteronomes Individuum verfehlt nur seine personale Autonomie; ein tyrannisch-heteronomes politisches Gemeinwesen stellt jedoch die personale Autonomie aller seiner Mitglieder in Frage (Neiman 1994, 107). Zudem verträgt sich die individuelle Heteronomie durchaus mit der Autonomie auf politischer Ebene, und deshalb bedarf der politische Liberalismus (vgl. Abschnitt 6. 1.) auch nicht der individuellen Autonomie.

Mitgliedern übernehmen. Man mag das als einen Akt der *Solidarität* mit den Mitgliedern der eigenen Gruppe ansehen; sie werden dann nämlich nach den für die eigene Gruppe als konstitutiv angesehenen moralischen - oder auch amoralischen - Maßstäben beurteilt. In diesem Fall gäbe es also eine selbst auferlegte Form der kollektiven Verantwortung, der Mithaftung für das Tun der Mitglieder unserer Gemeinschaft im Sinne derjenigen *starken* Variante der derivativen Verantwortung, für die keine direkte Beteiligung des betreffenden Individuums erforderlich ist.

Dabei wären wir, anders als im gewöhnlichen Sinn der Solidarität, nicht besonders verpflichtet, den Mitbürgern besonders zu nützen bzw. uns besonders um ihre *Wohlfahrt* zu sorgen; im Gegenteil, wir würden sie mit einer bestimmten moralischen Erwartungshaltung konfrontieren, wir würden ihnen mit bestimmten Ansprüchen, die sich aus den Ansprüchen von Personen ableiten, die nicht Mitglieder unserer Gemeinschaft sind, gegenüberreten; wir wären dann eher um eine Art des *moralischen Wohlergehens* der anderen Mitglieder unserer für unsere eigene Identität als Rechtsperson konstitutive politische Gemeinschaft besorgt (vgl. TJ § 86: *The Good of the Sense of Justice*, 567 - 577). Wir wären an einer allgemeinen Befolgung beispielsweise einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit im Namen der Opfer der Ungerechtigkeiten innerhalb und außerhalb unserer Gemeinschaft interessiert. Das Phänomen der *speziellen Verpflichtung auf der kollektiven Handlungsebene* ist dem für unseren gewöhnlichen Verantwortungsbegriff charakteristischen Phänomen der *speziellen Verpflichtung für das Wohlergehen von Nahestehenden* wenigstens in formaler Hinsicht ähnlich; doch der Inhalt dieser *speziellen Verpflichtungen* ist nun ein anderer, er ist den individualistischen *speziellen Verpflichtungen* geradezu entgegengesetzt. Denn wir haben auch *spezielle Verpflichtungen* gegenüber denjenigen, die nicht Mitglieder unserer Gesellschaft sind, sie vor den moralischen Fehlern und Irrtümern der Mitglieder unserer Gruppe zu schützen.

### 5. 5. *Verheimlichen, Manipulieren, Überzeugen*

Meine Diskussion der praktischen Relevanz der Moralthorie möchte ich durch einen Blick auch auf das Verhältnis von theoretischem Vernunftgebrauch und politischen Verhältnissen, die den Vorstellungen einer idealen Moralthorie nicht entsprechen, vervollständigen. Vom Kriterium der Öffentlichkeit, das dem Vertragstheoretiker Rawls am

Herzen liegt, und von den selbstzerstörerischen Zügen mancher Moraltheorien, auf die nicht erst Parfit aufmerksam gemacht hat, war bereits mehrfach die Rede; bevor ich mich im nächsten Kapitel der Struktur der politischen Vernunft zuwende, in der auch die theoretische Rationalität ihren Platz zugewiesen bekommt, möchte ich einen speziellen Punkt aufgreifen, der das Verhältnis verschiedener Vernunftvermögen in nicht-idealen Verhältnissen betrifft. Er wird vor allem dann eine Rolle spielen, wenn wir die motivationale Dynamik der politischen Vernunft abhandeln.

Ich habe (in Abschnitt 1. 3.) eine Unterscheidung von öffentlicher und politischer Vernunft eingeführt, die eine Unklarheit in Rawls' Konzeption des politischen Vernunftgebrauchs beseitigen helfen sollte; entsprechend dieser Unterscheidung mag es durchaus öffentliche Gründe geben, die nicht als politische Gründe verstanden werden können. Dennoch mag in nicht-idealen Verhältnissen bei der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien der Gebrauch dieser öffentlichen Gründe in einer politischen Argumentation notwendig erscheinen. Rawls (1993c; vgl. den ähnlichen Begriff einer toleranten oder nicht-restriktiven Neutralität bei Habermas FG, 375ff.) unterscheidet hierzu eine *weite* und eine *enge* Sicht der öffentlichen Vernunft; diese Unterscheidung trifft sich ziemlich genau mit meiner Unterscheidung von öffentlicher Vernunft *tout court* und politischer Vernunft. Rawls behauptet nämlich, daß es manche Umstände erlauben oder erfordern, etwa religiöse Gründe aus umfassenden und allgemeinen Doktrinen des Guten in die politische Argumentation einzuführen, sie können unter der Bedingung in den politischen Diskurs eingeführt werden, daß sie zur Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft beitragen und eine Selbstbeschränkung auf eine bloß *enge* Sicht der öffentlichen Vernunft unter diesen Umständen wirkungslos bleiben müßte (PL, 152f.).

Zwar überschreiten wir dann die Grenzen einer ausschließlich vertragstheoretischen Begründungsstrategie, doch tun wir das um eines auch aus vertragstheoretischer Perspektive legitimen Zweckes wegen. Insofern die Grundlagen der Argumentation dabei dem Diskussionspartner offengelegt werden, kann man in diesem Fall nicht von Manipulation sprechen; denn ich appelliere hier nur an gute, gemeinsam anerkannte Gründe, die unter idealen Umständen nicht als deren Bestandteile zur Struktur der politischen Vernunft gezählt werden könnten. Einen Schritt in Richtung *Manipulation* geht man erst dann, wenn man an öffentliche Gründe (an Gründe also, die in umfassenden Konzeptionen des guten Lebens wurzeln) appelliert, die man selbst nicht teilt; unter der Bedingung, daß wir unsere eigenen, abweichenden Prämissen offenlegen, können wir dann andere Personen durch Argumente,

die aus ihrer eigenen umfassenden Konzeption eines guten Lebens abzuleiten sind, davon zu überzeugen versuchen, daß auch sie die gemeinsame Basis einer öffentlich-politischen Vernunft bekräftigen können:

"We reason from what we know or believe are others' basic views and try to convince them, that despite what they appear to think, they can indeed endorse the shared basis of public reason." (Rawls 1993c, 13)

Nachdem wir unsere eigenen Prämissen offengelegt haben, ist diese Form der Überzeugungsarbeit von einem *Manipulationsversuch* zu unterscheiden, der nur mittels *Geheimhaltung* entscheidender Informationen erfolgreich sein kann. In einer ungerechten Gesellschaft ist der Appell an eine umfassende Moraldoktrin also zulässig. Rawls erinnert hier an den Kampf der Abolitionisten gegen die Institution der Sklaverei, für die der Appell an bestimmte religiöse Überzeugungen ein wichtiges Instrument im Rahmen ihres politischen Engagements darstellte.

"They did not violate the idea of public reason, because in each case their comprehensive religious doctrines supported basic constitutional values. ... and because given the religious views of many citizens in society, pointing out the religious basis of those values gave a special force and urgency to their appeal. And indeed, this special force and urgency may have been essential in making the historic changes that eventually came about." (Rawls 1993c, 10f.)

Ist mit ausschließlich politischen Begründungen im Falle von religiösen Menschen wenig zu bewirken, dann kann es legitim sein, zum Zwecke der politischen Gerechtigkeit mit Hilfe auch religiöser Gründe zu argumentieren - gerade wenn sie die Inhalte einer kontraktualistisch fundierten Konzeption der politischen Gerechtigkeit bekräftigen helfen. Bei Richard William Fogel begegnen wir einem ähnlich gelagerten und gerade für die Zwecke unserer Untersuchung sehr interessanten Fall; denn ihm stellt sich - in der Nachfolge der Abolitionisten - die Frage, ob die Gegner der Sklaverei denn an utilitaristische Begründungen appellieren durften, um den Utilitaristen von der Notwendigkeit zur Abschaffung der Sklaverei zu überzeugen. Mit diesem strategiepolitischen Problem beschäftigt sich Fogel am Ende seiner empirischen Untersuchung über die Institution der Sklaverei in den Vereinigten Staaten.

Nun ist es einerseits so, daß Fogel nachgewiesen hat, daß es durchaus utilitaristische Gründe für die Beibehaltung der Sklaverei gegeben hätte; nur war man im 19. Jahrhundert allgemein der Auffassung, daß die Sklaverei der allgemeinen wirtschaftlichen Prosperität, dem größtmöglichen Gesamtnutzen eher im Wege stand; und erst recht ging man nachher davon aus, daß eine utilitaristische Denkweise eigentlich tatsächlich die Abschaffung der Sklaverei befürworten mußte. Doch vielleicht läßt sich dieser Fehler auf eine erfolgreiche politische Strategie der Abolition

nisten im 19. Jahrhundert zurückführen, die ganz einfach (ob bewusst oder nicht) mit einer Lüge großen Erfolg hatten; sie verzichteten auf eine Konversion des Utilitaristen zum religiös oder naturrechtlich begründeten Gedanken der gleichen Menschenwürde und nahmen vielmehr die utilitaristischen Grundlagen selbst zur Hilfe, um ihre politischen Gegner von ihren eigenen Zielen zu überzeugen. Eine Manipulation würde hier nur dann vorliegen, wenn diese Lüge bewusst eingesetzt wurde, was aber eher unwahrscheinlich ist; wenn die Abolitionisten dagegen guten Glaubens voringen, haben wir nur den erweiterten Gebrauch der öffentlichen Vernunft, den auch schon Rawls bei der religiösen Argumentation der Abolitionisten angesprochen hat.

Fogel fragt sich nun zurecht, ob diese Strategie des politischen Kampfes auch dann zulässig ist, wenn sie eine Lüge beinhaltet: die von ihm entlarvte Lüge nämlich, daß etwa der Utilitarismus tatsächlich gleiche Rechte für alle Menschen zum Resultat haben muß. Denn die Abolitionisten dramatisierten die Übel der Sklaverei mit Hilfe von ihnen fernstehenden und darüber hinaus auch noch empirisch falschen utilitaristischen Argumenten, die Benutzung falscher Argumente ist dann tatsächlich nur noch manipulativ und deshalb auch unmoralisch.

"The dilemma arose out of the exigencies of politics that led leaders of a just cause to compromise principles, joint arms with opportunists, accept immoral propositions, misrepresent their ideals, disguise their real goals, and deliberately mislead, not for careerist advancement or financial gain ... but to strike down an exceedingly evil foe. Time and again moral crusaders found that they could vanquish sin only by sinning... To speed persuasion they sought to dramatize the evils of slavery and to win converts on grounds requiring less than full commitment to the abolitionist creed. Although dramatization led not only to exaggeration but also to deception, the cause was moral and the intention was virtuous. It was deception that harmed only the slaveholders. To build coalitions that were wider than their ideological base leaders of the crusade were sometimes forced to disguise their ultimate aims and misrepresent their true beliefs." (Fogel 1989, 407)

Der Kampf für die politische Gerechtigkeit wird unter Umständen selbst die Kompromittierung der moralischen Integrität einer Person erfordern; unter Umständen mögen in nicht-idealen Verhältnissen Täuschungen des Gegners das einzige Mittel sein, um einen Transitionsprozess überhaupt in Bewegung zu bringen. So wie Fogel uns den Fall präsentiert, lügt der Abolitionist hier in einem doppelten Sinne; zunächst lügt er in einem empirischen Sinn, indem er behauptet, daß die Sklaverei letztlich eine ineffiziente soziale Institution ist, die nicht den maximalen Gesamtnutzen realisieren hilft, doch daneben lügt er in dem Sinn, als er utilitaristische Gründe in die politische Debatte mit einflie-



ßen läßt, an die er selbst gar nicht glaubt. (Er legt ja nicht offen, wie es Rawls fordert, daß er die Prämissen der utilitaristischen Argumentationsweise *nicht* teilt.) Für den politischen und moralischen Zweck der Abschaffung der Sklaverei mag das ein erfolgversprechendes Mittel sein; doch neben den Bedenken bezüglich seiner Moralität birgt dieses Mittel die Gefahr, daß man zum Schluß selbst nicht mehr die eigenen Lügen von der Wahrheit unterscheiden kann. Denn die effektivste Strategie ist natürlich immer die eigene Glaubwürdigkeit, und die ist hier nur durch eine Selbsttäuschung zu realisieren; in dieser Situation mögen sich, wie gesagt, heute eben viele Kollegen von Fogel befinden, die immer noch von der Ineffizienz der Institution der Sklaverei überzeugt sind.

Die Frage nach der praktischen Relevanz einer Moraltheorie stellt darauf ab, inwieweit eine vernünftig begründete Moraltheorie mit dem Faktum der Unvernunft in der realen Welt zurechtkommen kann. Der Unvernunft sind im Gegensatz zur Vernunft keine Grenzen gesetzt; sie tritt in allen möglichen Schattierungen auf allen möglichen Gebieten des menschlichen Urteilens und Handelns auf. Wir interessieren uns dabei vor allem für verschiedene Formen der Irrationalität und der Immoralität in der psychologischen Konstitution des Subjekts und der politischen Verfaßtheit eines Gemeinwesens. In die Strukturbestimmung der politischen Vernunft gehen neben den heterogenen temporalen und sozialen Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit auch die Frage nach der personalen und politischen Ausbildung von Verantwortungseinheiten mit ein. Die verschiedenen Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit verweisen gerade auf das Problem der Konstitution auch der entsprechenden Verantwortungseinheiten; die moralisch relevante Berücksichtigung verschiedener Lebensabschnitte jenseits der prudentiellen Konzeption der Rationalität ist im Zusammenhang mit der Ausbildung einer personalen Autonomie zu sehen; die gerechte Verteilung von Grundgütern an verschiedenen Personen ist im Zusammenhang mit der Ausbildung der politischen Autonomie eines Gemeinwesens zu sehen.

Der Utilitarismus kann nun innerhalb dieses Rahmens dem Kontraktualisten vorwerfen, daß die Vertragstheorie eben nicht mit diesem Faktum der verschiedenen Formen der Irrationalität, die in der wirklichen Welt auftreten, umgehen kann. Die Vertragstheorie sei demnach praktisch irrelevant sowohl was ihr Anwendungsgebiet für die einzelne Person als auch für die Politik insgesamt angehe. Dagegen habe ich in diesem Kapitel zu zeigen versucht, daß die Idee des Gesellschaftsvertrags durchaus über Ressourcen verfügt, die ihre praktische Relevanz in nicht-idealen Umständen gewährleisten können. Insbesondere hat man

sich dabei mit dem Begriff, der Reichweite und den verschiedenen Subjekten der politischen Verantwortung innerhalb eines Gemeinwesens zu beschäftigen. Innerhalb dieses Diskussionsrahmens war es meine Absicht, einen Weg zu öffnen, der über eine bloße Dichotomie zwischen einer rein individualistischen, aber wirkungslosen und einer rein kollektivistischen, aber potentiell unkontrollierbaren und anonym-subjektlosen Verantwortung hinausführt. Dagegen habe ich hier versucht, einige Elemente einer komplex strukturierten Konzeption der hierarchisch differenzierten, arbeitsteiligen und distributiven Konzeption der Verantwortlichkeit innerhalb eines politischen Gemeinwesens miteinander in Beziehung zu setzen.

Diese Konzeption soll den Schwierigkeiten der Anwendbarkeit einer Moraltheorie zuletzt auch mittels eines selbstreferentiellen Verantwortungsbegriffes begegnen, der die Errichtung und Erhaltung einer den jeweiligen Problemen adäquaten Handlungsinstanz zum vordringlichsten Inhalt hat. Der willensschwache Mensch wird nicht von fremden Zwängen überwältigt und bleibt für seine Handlungen verantwortlich; denn selbst wenn er gegen sein bestes Urteil handelt, tut dies der Intentionalität und der Möglichkeit, anders zu handeln, keinen Abbruch. Ebenso ist ein Gemeinwesen nicht der Verantwortung für die Konstitution einer politischen Handlungsinstanz enthoben, die über die entsprechende Macht verfügt, um das moralisch Gebotene in die Praxis umzusetzen. Damit wird nicht in Zweifel gestellt, daß es sowohl für den Einzelnen wie auch für Gesellschaften Grenzen des Machbaren gibt; doch stellen diese Grenzen keinen legitimen Vorwand dafür dar, eine Konzeption der gerechten Verteilung der personalen und politischen Verantwortung zu ignorieren.