
Pirmin Stekeler-Weithofer

Strukturprobleme gemeinsamen Handelns. Philosophische Bemerkungen zu Grundproblemen des methodischen Individualismus

1. Möglichkeitsbedingungen personaler Kompetenzen

1.1 Gemeinschaft, Person und Handlungskompetenz

In den gegenwärtigen Erklärungen und Theorien der Sozialwissenschaften (der Politikwissenschaft, Soziologie wie der Ökonomie) spielt das methodologische Urteil eine nachgerade fundamentale Rolle, daß jedes Handeln, gerade auch gemeinsames Handeln, immer über das Handeln von einzelnen Personen zu erklären sei, und daß jeder Handlungssinn zunächst als subjektiver Sinn (Max Weber) zu verstehen sei, also über die Intentionen und Präferenzen von einzelnen Subjekten. Es ist dies das Grundurteil des methodischen Individualismus. Es gründet sich auf der – wie sich zeigen könnte: scheinbaren – Selbstverständlichkeit, daß alles was wir tun, sich immer als Ergebnis des Tuns der einzelnen Personen ergibt.

Worauf das Wort „wir“ hier und in allen späteren Fällen verweist, ist in seinem Umfang als eine ‘Gruppe’ (oder Menge) von Menschen bestimmt, und zwar derer, die (sich) zur Gruppe zählen. Es wird hier bewußt vermieden, mehr zum allgemeinen Gebrauch des „wir“ und „uns“ zu sagen oder das normalsprachlichen Wort „Gruppe“ terminologisch ‘aufzuladen’, wie es in der Soziologie üblich ist, nicht einmal durch die Regel, daß es in Gruppen immer gemeinsame Interessen gebe. Denn es gibt nicht bloß Probleme terminologischer Unterspezifizierung, sondern auch solche der Überspezifizierung. Es gibt die Sprachlosigkeit durch Verzicht auf den Gebrauch von scheinbar vagen, weil implizit kontext- und situationsbezogenen, Titelwörtern.

Das Grundurteil des methodologischen Individualismus wirkt nun als Norm: In den Sozialwissenschaften soll man (und will man daher) das Verhalten einer Menschengruppe verstehen und erklären über ein Verständnis und eine Erklärung des Einzelverhaltens und der Einzelentscheidungen ihrer Mitglieder. Der Rest ist, so scheint es, Statistik und Vorhersage durch probabilistische Theorien. Das Verhalten der einzelnen Personen kann, so wird zugleich negativ angenommen, nicht angemessen oder zureichend verstanden und erklärt werden im Rückgriff (oder, wie es manchem scheint: Vorgriff) auf ein gemeinsames Handeln und Verhalten. Denn letzteres stellt sich grundsätzlich dar oder ist grundsätzlich darzu-

stellen als bloßer Effekt einzelnen Verhaltens und Handelns. Die Frage ist, ob diese Sicht der Dinge auf einem noch nicht hinreichend befragten Dogma ruht.

Sozialtheoretiker, die mit Ferdinand Tönnies das Titelwort „Gemeinschaft“ dem Titelwort „Gesellschaft“ gegenüberstellen¹, betonen in unserem Zusammenhang, daß es kulturelle, durch Erziehung aktiv geförderte und durch eine implizite Bildung und Ausbildung tradierte Vorbedingungen dafür gibt, daß wir im Durchgang durch eine Art soziale Adoleszenz überhaupt zu handlungsfähigen Personen werden. Primärgemeinschaften werden damit als vorgegebener Rahmen erkannt für die Persönlichkeitsentwicklung der einzelnen Menschen. Die These ist, daß dieser Rahmen, eben als 'Gemeinschaft', in einem noch näher zu erläuternden Sinn sittlich-moralisch und nicht etwa schon 'rechtlich' und 'ökonomisch' verfaßt ist und sich eben darin von 'der Gesellschaft' als, sozusagen, 'höherstufige Struktur' unterscheidet. Das Titelwort „die Gesellschaft“ steht dann für den ökonomisch-rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen freie Kooperationen und Verträge zwischen Personen und Gruppen möglich werden. Gesellschaft setzt aber, das ist die These, Gemeinschaft oder 'Gemeinschaftlichkeit' voraus.

Das Problem, das mit dieser Stufung angesprochen ist, liegt in der Konstitution der Fähigkeit zu handeln und sich zu entscheiden. Woher kommt und was bestimmt den Umfang und die Reichweite der von einzelnen Personen in ihrem Tun nach Willkür oder Wahl aktualisierbaren Handlungsweisen, Handlungsschemata, oder gewisser Handlungen? Die Frage soll hier nicht im einzelnen beantwortet werden. Ich will bloß an fundamentale Dinge erinnern wie diese: Eine Sprache kann nur sprechen, einen Gedanken nur fassen und eine Entscheidung nur fällen, wer in eine gemeinsame Praxis des Sprechens und (Nach)Denkens eingeführt ist, und in eine Praxis des Überlegens alternativer Möglichkeiten. Sprach-, Handlungs- und Entscheidungskompetenzen müssen also gelernt werden. Und sie werden nicht einfach so gelehrt und gelernt, wie Tiere Verhaltensmöglichkeiten lernen, sondern es gibt vielfältige humane Techniken der Tradition von Handlungsformen (und dabei immer auch von Sprach-, Rede- und Urteilsformen) in Menschengemeinschaften, welche sich, wie ich sagen möchte, von einem bloß nachahmenden Lernen von Tieren kategorial unterscheiden. Einer der wichtigsten Unterschiede ist unsere Praxis der Beurteilung, ob jemand etwas richtig gelernt hat oder die Aktualisierung bestimmter Handlungen oder Handlungsformen, etwa auch die der Befolgung einer Regel, praktisch befriedigend (und das heißt in der Regel: nicht bloß einmal oder zufällig) beherrscht.

1 F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie. ND Darmstadt 1978 (3. Aufl. 1991).

Wie auch Immer diese Unterscheidung als kategoriale weiter befragt werden wird (und solche Nachfragen lohnen sich), es ist nicht einzusehen, warum wir auf sie verzichten sollten, zumal es praktisch viele Gründe gibt, den Unterschied zwischen dem Verhalten und der Evolution des Verhaltens von Tieren und dem Lernen und der Entwicklung der Bildung von Handlungskompetenzen in Menschengemeinschaften als wesentlich zu betrachten. Es ist vielleicht sogar die bleibende Aufgabe der philosophischen Nachdenkens, das Wesentliche dieser Unterscheidung immer wieder deutlich zu machen. Nicht nur Martin Heidegger sieht daher in der Frage, was Denken heißt, die Grundfrage der Philosophie. Zu bedenken ist dabei die fundamentale Differenz zwischen einem Menschen bloß als animalischem (Einzel-)Wesen und als Person.²

Eine Person ist durch ihre letztlich sozial bestimmten personalen Handlungskompetenzen als solche definiert, zu denen, es kann nicht oft genug gesagt werden, wesentlich die Fähigkeit gehört, mit anderen zu reden, eigene Urteile zu fällen und in manchen Dingen zu einem gemeinsamen Urteilen und Handeln zu gelangen. Wir werden näher zu betrachten haben, was dieses Wort „gemeinsam“ dabei heißt.

Als Personen müssen wir daher nicht nur allerlei ‘Techniken’ des individuellen und zielorientierten Überlegens, Abwägens und Handelns lernen. Wir lernen auch immer, und notwendigerweise, gewisse in einer kulturellen Gemeinschaft immer schon vorbestimmte ‘personale Rollen’ zu übernehmen oder zu ‘spielen’. Nur wenn wir gewisse ‘Grundspiele’ beherrschen, sind wir handlungsfähige, sprachkompetente und mehr oder minder urteilskräftige Personen.

Daß personale Grundkompetenzen von einer Kultur-Tradition abhängen, bedeutet nicht, das muß gleich mitgesagt werden, daß wir als Personen nicht autonom Traditionen verändern, Rollenspiele verweigern, neue Institutionen vorschlagen und entwickeln können. Es heißt aber sehr wohl, daß alle diese Fortentwicklungen längst schon im Rahmen einer Gemeinschaft und Tradition stattfinden, in welcher schon bestimmt ist, was es heißt, als Person zu handeln, als Person einen Vorschlag oder auch nur eine Aussage, eine Pro-Position, zu machen und für diese zu argumentieren bzw. die Proposition gegenüber anderen Personen zu begründen.

Insofern Handlungen begrifflich bestimmt sind durch Erfolgs- oder Erfüllungskriterien bzw. in der Praxis der Beurteilung, ob entsprechende (möglicherweise parteiell explizit artikulierte) Handlungsversuche geglückt sind oder nicht, setzt jede personale Handlungskompetenz die Ebene der Gemeinschaft bzw. einer Gemeinschaftlichkeit der Beurteilung der Erfolge voraus. Und nicht nur das, auch die Handlungsschemata selbst werden lehrend und lernend tradiert. Das heißt, wir lernen (in Abhängigkeit gewisser Ceteris-Paribus-Bedingungen, in welchen unter anderem situative Mög-

2 M. Heidegger, Was heißt denken, Tübingen 1954.

lichkeitsbedingungen bestimmt sind) schon vorgegebene 'generische' Handlungen 'willkürlich' oder 'auf Abruf' zu aktualisieren. Erst wenn ein Kind auf Aufforderung oder 'willkürlich' (auf eine Art 'Selbstaufforderung' hin), sagen wir, den Tisch decken kann, beherrscht es die Handlung des Tischdeckens. Mitvorausgesetzt ist die – oft schon vor der eigenen Beherrschung der Handlung verfügbare – Fähigkeit der (mehr oder minder kompetenten) Teilnahme an der Beurteilung der Erfüllungsbedingung der Handlung. Dazu muß man 'wissen', wann der Tisch (vollständig) gedeckt ist, d.h. als gedeckt gilt, so daß die Handlung abgeschlossen, ihr Ende und Ziel erreicht hat.

Sprechen und dann auch Denken können als Handlungsversuche glücken oder mißglücken. Gerade dies zeigt, daß sie die kompetente Teilnahme an Handlungsformen voraussetzen. Als Personen müssen wir also immer schon ein gemeinschaftliches 'Spiel' konzeptueller, begrifflicher, wenigstens in Umrissen sprachlich artikulierter, Unterscheidungen beherrschen und eine gewisse Kompetenz der Bewertung von Erfüllungen gewisser Bedingungen besitzen.

Der Mensch ist ein sprachbegabtes Wesen. Das erkennen wir jetzt als etwas oberflächlichen Ausdruck für: Menschen sind 'grundsätzlich' mögliche Personen. Nur als Personen beherrschen sie Begriffe, im Unterschied zur bloßen Beherrschung der Artikulationsformen des Sprechens. Letztere können auch Papageien antrainiert werden. Was aber heißt es, eine Person zu sein, die Begriffe beherrscht?

Menschen können personale Kompetenzen erwerben und weiterentwickeln. Sie sind mögliche Mitglieder einer Menschengemeinschaft und damit mögliche Teilnehmer gemeinschaftlichen Handelns. Unsere Möglichkeiten der Entwicklung personaler Kompetenzen hängen dabei wesentlich ab von den realen Gemeinschaften, oft besonders auch von der Primärgemeinschaft der Familie, in deren Tradition das Individuum lebt und sich als Person entwickelt. So dürfte z.B. kaum bezweifelt werden, daß die (frühe) Entwicklung Mozarts ohne die erzieherischer Begabung seines Vaters nicht möglich gewesen wäre. Ein größeres Beispiel ist, daß unsere heutige technisch-wissenschaftliche und politische Weltverfassung vieles den Kultur-Leistungen der Antike zu verdanken hat.

Es gibt daher so etwas wie Grade in der Entwicklung der Person, und zwar wenn man an den Umfang ihrer Handlungskompetenz denkt. Erst recht gibt es Grade der Entwicklung der Persönlichkeit, wenn man unter diesem Titel die ('vernünftige') Urteils- und autonome Regelsetzungskompetenz einer Person zusammenfaßt.

Eine interessante Frage ist nun, ob und wie weit die Beherrschung der Grundformen des später noch zu schildernden 'moralischen Urteilsspiels' und seiner 'Kriterien' der moralischen Vernunft Voraussetzung dafür ist, eine Person zu sein. Den moralischen 'Ehrentitel' einer aner kennenswerten

Persönlichkeit samt zugehöriger Empfehlungen als verlässliche Kooperationspartner müssen wir uns nämlich immer erst verdienen: Hier gibt es keinerlei 'angeborenen Anspruch', wenn man davon absieht, daß man gegen Unbekannte prima-facie wohlgesonnen sein sollte und eher Nachsicht bzw. Charity statt Vorsicht walten lassen sollte.

Andererseits tun wir gut daran, die ethische Tradition fortzusetzen, der zufolge anderen Menschen (jedenfalls nach ihrer Geburt) der moralisch-rechtliche Titel einer Person a priori zugesprochen wird. Das heißt, daß Menschen ohne jede Vorkontrolle ihrer realen oder real erwartbaren personalen Kompetenzen als (potentielle) Personen zu behandeln sind. Und das heißt wiederum, daß all die praktischen Konsequenzen gelten, die wir als allgemeine moralisch-rechtliche Pflichten gegenüber Menschen oder 'natürliche Personen' unter dem Titel der „Achtung der Person“ erkennen und anerkennen.

Der absolute moralische und rechtliche Titel, eine Person zu sein, ist damit nicht etwa auf metaphysische Weise bestimmt. Vielmehr legt die Grundidee der ethischen Universalisierung fest, daß es keine anderen Aufnahme-kriterien in die Gesamtgerteinschaft der Personen, also der Wesen, die auf den Titel Anspruch haben, geben soll und darf, als die, daß es sich um Menschen handelt. Mit anderen Worten, die im Blick auf den Gebrauch der Wörter fast als Tautologie erscheinende Identifizierung des Begriffs des Menschen mit dem der Personen im genannten Sinn ist ein ethisches Grundprinzip. Seine Bedeutung werden besonders dann klar, wenn seine Anerkennung in Frage steht. Es darf ja für den Rechtstitel der Person keinerlei Vorprüfung von Sprach- oder Denkfähigkeiten oder von Prognosen ihres Erwerbs geben, auch keine Abschätzung der Glücksfähigkeit oder Leidensbelastung durch andere Personen. Und doch wird zur Zeit in der sogenannten Praktischen Ethik von Utilitaristen wie Peter Singer³ durchaus eine Revision eben dieser Tradition, Idee und Ethik vorgeschlagen, wobei nicht einmal kenntlich gemacht wird, daß es sich um einen bloßen Vorschlag handelt, da so getan wird, als stelle sich hier eine wohlbe-gründete Ethik gegen angeblich horrendere Vorurteile bloßer Tradition.

3 Peter Singer 'begründet' in dem Buch: Praktische Ethik, Stuttgart 1984 (engl. Cambridge 1979) die genannte Revision durch die Kritik an falschen und ungenügenden Begründungen der ethischen Tradition. Insbesondere das Prinzip, daß die gemeinschaftlichen Anerkennung von ethischen Urteilen durch uns Menschen ausschlaggebend sei, wird als angeblicher 'Spezieszismus' oder Anthropozentrismus abgelehnt. Statt dessen sei nur durch eine 'unparteiische' Berücksichtigung auch der Präferenzen von Tieren zu einer (jetzt offenbar 'wahren') Ethik zu gelangen. Es ist hier nicht der Ort, das Sentimentale und zugleich implizit Arrogante einer solchen allgemeinen Präferenzmaximierungsethik im einzelnen zu kritisieren. Warum ich hier ein Mißverständnis der wirklichen Grundlage der Institution der Ethik bzw. des moralischen Urteilens sehe, wird klar, wenn ich im folgenden deren zentrale Aufgabe in den Beiträgen zur Lösung von Kooperationsprobleme darstelle. Damit ist nichts dagegen gesagt, daß eine allgemeine Menschen- und Tierliebe etwas sehr Schönes ist.

Auch wenn unbedingt zuzugeben ist, daß der Spielraum für die Möglichkeiten der konkreten Entwicklung einer Person in einer enormen Bandbreite variieren, folgt daraus nichts für die Praxis der Zuschreibung von Rechtstiteln. Weder aus der 'Gleichheit' von Tier und Mensch in bezug auf die Leidensfähigkeit, noch aus dem Gebot der Vermeidung 'unnötigen' Leides folgt irgendeine Norm der Art, daß bestimmte (gesunde oder kranke) Tiere moralisch oder rechtlich gleich zu behandeln wären wie (gesunde oder kranke) Embryonen oder Säuglinge – oder auch umgekehrt. Jedes „Sollen“ hängt davon ab, was wir als Normen anerkennen. Dabei sind wir immer auch, in einer Art Dankbarkeit, wie Hegel, Heidegger oder Gadamer sehen, der Tradition, und eben damit auch der weiteren Entwicklung einer humanen Gemeinschaft von Personen verpflichtet.

Als (potentielle) Teilnehmer von Sprach-, Begriffs-, Handlungs- und Urteilsgemeinschaften, als 'rationale' oder 'vernünftige' Wesen sind wir von Traditionen abhängig. Das heißt insbesondere, daß die vorlaufende Tradition, die uns zu den Personen macht, die wir sind, nicht 'im Nachhinein' von uns geändert werden kann. Hier treffen sich Grundeinsichten der Soziologie von Ferdinand Tönnies mit denen der ('transzendentalhermeneutischen') Existenzphilosophie Heideggers. Heideggers 'Seinsanalyse'⁴ fragt nämlich nach strukturellen Vorbedingungen humanen, personalen, Daseins. Es geht ihm dabei um die Vergegenwärtigung der Unverfügbarkeit bestimmter grundsätzlicher 'natürlicher' und dann insbesondere auch kulturgeschichtlicher, Vorbedingungen unseres je gegenwärtigen Lebens als Personen. Der Grundgedanke ist als solcher weder ganz neu, noch sollte er als problematisch erscheinen, da er, bei allen Besonderheiten, mit der Erinnerung an eine offenkundige und doch auch dauernd vergessene oder verdrängte Grundtatsache menschlichen Lebens beginnt und endet: Der Mensch ist Mensch (im Sinne von „Person“) bloß durch Erziehung (Kant), d.h. durch Einführung in die kompetente Teilnahme an gemeinschaftlichen Formen des Handelns und des (in bezug auf eine Tradition und Gemeinschaft) richtigen Urteilens; und schließlich durch die Teilnahme an einer autonomen Fortentwicklung von Traditionen, Institutionen, von individuellen und gemeinsamen Handlungs- und Urteilsformen (Hegel).

1.2 Erklärungsmuster, Begründung und Anerkennung

Wozu erinnere ich an derartige Selbstverständlichkeiten? Nun, es ergibt sich, daß der methodische Individualismus zumindest dann eine unzureichende Methode ist, wenn es um die Aufklärung des eigenen Stands in einer Debatte um die 'richtigen' Darstellungen der condition humaine, der Person in Gemeinschaften geht. Dazu betrachten wir, wie sich eine Metho-

4 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15. Aufl.).

dologie in einem Dialog als wohlbegründet auszuweisen hätte. Denn wenn es uns verwehrt bliebe, uns in unserer Nachfrage auf eine gemeinsame Praxis des Vorbringens und des Anerkennens von Gründen und der Bewertung der Güte, Überzeugungskraft und Reichweite der Gründe oder Argumente zu berufen, dann würde klar, wie leer der Anspruch auf Begründetheit bliebe.

Was aber ist an Gemeinschaftlichkeit und an personaler Kompetenz nicht schon längst unterstellt, wenn man Begründetheitsansprüche stellt? Was also antwortet ein Verteidiger des methodischen Individualismus auf die Frage, wann bzw. ab wann es möglich und richtig ist, das Verhalten und Handeln von Gruppen und in Gruppen durch das Verhalten, Handeln und ('rationale') Entscheiden der individuellen Personen in der Gruppe zu 'erklären'? Wann ist ein entsprechendes Verhalten und wann sind die Möglichkeitsspielräume eines entsprechenden Urteilens und Handelns der einzelnen Personen eher durch Vergegenwärtigung von in einer Gemeinschaft tradierten und entwickelten Formen des Urteilens, Begründens und Handelns zu verstehen? Wann sind Hinweise auf Anerkennungen und/oder (kritisch-autonome) Fortsetzungen von Traditionen zentral? Was könnte es überhaupt heißen, hier etwas 'kausal' in seiner Genese zu erklären, etwa durch Behauptungen über Evolutionsmuster und über die Funktionsweise von Genen? Mit welchen Erklärungen sind wir wann zufrieden? Reichen uns schon kohärente und plausibel erscheinende Entstehungsgeschichten? Und wie beurteilen wir die Personen, denen das schon reicht?

Diese Fragen zu stellen, heißt schon, die Reichweite des methodischen Individualismus einzuschränken. Wir sehen dann nämlich, daß die These, alles Verhalten, Tun und Handeln sei individualistisch zu verstehen, und alle Entwicklungen von Verhaltens- und Handlungsformen in Menschengruppen sei 'soziobiologisch' gemäß den Methoden evolutionistischer (Selektions-)Theorien⁵ zu erklären, noch ganz unzureichend begründet sind. Warum sollten wir uns mit bloß plausiblen Geschichten über die angebliche Entstehung humaner Kultur und Kooperation abpeisen lassen? Zwar gibt es eine Überzeugungskraft kausalartiger Entstehungsgeschichten. Aber schon Kant hatte die die Verwechslung von historischen und 'kausalen' Fragen nach einer möglichen Genese mit Fragen nach der Geltung bzw. nach der Anerkennungswürdigkeit von Handlungs- und Urteilsformen bzw. -normen mit gutem Grund kritisiert. Hinzu kommt, daß mathematisierte Darstellungsformen und empirische Erklärungsmethoden, wie sie in den Natur- oder besser Technikwissenschaften so erfolgreich

5 Hierzu zählen dann auch 'Erklärungen' des Entstehens kooperativer Handlungsformen, welche auf den beobachtbaren 'Erfolg' von Strategien wie die „Auge um Auge, Zahn für Zahn“ (in wiederholten Gefangendilemmata) verweisen. Vgl. Robert Axelrod, *The Emergence of Cooperation among Egoists*, in: *American Political Science Review*, 75 (1981), S. 306-318.

sind, einen publikumswirksamen Schein von Exaktheit und Wissenschaftlichkeit erzeugen.

Es ist daher weiterhin befragenswert, vielleicht sogar fragwürdig, die Entstehung und die weitere Tradition sozialen Verhaltens rein 'anthropologisch' oder eben 'sozialbiologisch' unter bloßem Rückgriff auf behauptete Grundmuster eines 'rationalen', d.h. seinen eigenen Nutzen tendenziell maximierenden Verhaltens menschlicher Einzelwesen erklären zu wollen. Dies ist selbst dann so, wenn die Annahme zunächst als natürlich, das heißt: als plausibel erscheint, jeder von uns tendiere dazu, sein Handeln an Strategien der Maximierung je seines Nutzens, der Verfolgung je seiner individueller Intentionen und Präferenzen zu orientieren. Das Streben nach Erfüllung von präferierten Zielvorstellungen und die idealisierten Darstellungen der sich ergebenden Strategien 'rationaler' Zielverfolgung scheint daher eine sinnvolle Basis der Beschreibung und Erklärung des Verhaltens von Gruppen zu sein.

Doch wieder tritt die Gegenfrage auf nach den Bedingungen der Möglichkeit des Präferierens von Zielen und Wegen, des Erwartens und Hoffens, bis hin zu kalkülartigen Berechnungen von Erwartungs- oder Hoffenswerten. Zu befragen ist gerade auch die realbegriffliche Grundlage jeder sinnvollen Anwendung einer mathematisierten Entscheidungs- oder Rationalitätstheorie.

Andererseits versteht sich der individualistische Ansatz selbst, und in diesem Betracht zunächst durchaus zu Recht, als aufklärerisch in folgendem Sinn: Die Annahme einer 'handelnden' Gruppe, eines Volkes etwa und eines Volkswillens, wird als mystisch-metaphysisches Vorurteil abgelehnt. Intentionen oder Präferenzen haben nur einzelne Individuen oder 'natürliche' Personen. Bloß juristische Personen, Korporationen, Gruppen oder Völker haben keinen eigenen, eigenständigen, 'Willen'. Damit wird auch Rousseaus Rede von einem Gemeinwillen, mehr noch als seine Rede von einem Willen aller, in ihrer Problematik deutlich: Wie ist dieser ominöse Allgemeinwillen bestimmt? Wer könnte ohne willkürliche Selbstermächtigung sein 'legitimer' Sprecher sein?

Die aufklärerisch gemeinte Kritik kann aber auch zu weit gehen. Sollten wir etwa immer auf den Gebrauch von Kollektivwörtern wie „die Deutschen“ oder auch „die USA“ verzichten? Beschränkt ein solcher Verzicht nicht unser Ausdrucksvermögen ohne zureichende Not? Gibt es nicht einen durchaus sinnvollen Gebrauch sogar intentionaler Prädikate in entsprechenden Kontexten? Wenn wir etwa sagen, daß die Deutschen Arbeit, Ordnung, Sauerkraut und Gemütlichkeit lieben, fällen wir ein grobkörniges Urteil. Es könnte sich um eine Tendenz im Vergleich zu Nachbarvölkern handeln. Oder wir artikulieren eine Durchschnittserwartung, die als solche, d.h. in einer Durchschnittsorientierung, nicht unbedingt dadurch widerlegt wird, daß viele Deutsche inzwischen Sauerkraut verabscheuen,

das Wort „Gemütlichkeit“ nicht mehr hören können, oder eine Gänsehaut bekommen, wenn Werte wie Arbeit, Pflicht und Ordnung allzu hochgehalten werden. Würden wir Grobeinschätzungen obiger Art eliminieren bzw. die entsprechenden Ausdrucksformen aus Furcht vor möglichen Mißverständnissen verbieten, würden wir am Ende nicht mehr über erwartbare Übereinstimmungen im Präferieren und Wollen und Handeln der einzelnen Mitglieder einer Menschengruppe (etwa eines Dorfes, Stammes, Volkes, oder auch einer Berufs- oder Interessengruppe etc.) sprechen können. Freilich ist ein vorsichtiger Umgang mit derartigen Urteilen angebracht. Es könnte, andererseits, sein, daß gerade ein falsches, formalistisches, Verständnis der Logik unserer Sprache, ein verfehltes Streben nach 'Klarheit' im Sinne von schematischer Exaktheit, die Mißverständnisse hier eher befördern als vermeiden.

1.3 Absichten, Strategien und Vor-Sorge

Wir wollen nun die folgenden zwei Grundprobleme eines methodischen Individualismus etwas näher betrachten. Das erste Problem betrifft die Voraussetzungen dafür, daß eine Person überhaupt Absichten haben kann. Dieses Problem hängt zusammen mit der Frage, wie wir einer Person Absichten zuschreiben und wie diese, also auch ich, eine solche (mögliche) Zuschreibung anerkennen kann. Das Problem wird als solches oft durch den Hinweis verharmlost, daß wir auch Tieren Intentionen zuschreiben können, so daß auch eine Katze Absichten haben kann, z.B. die, mit einer Maus erst einmal zu spielen, um sie danach zu fressen. Es geht aber gar nicht darum, ob wir so reden 'dürfen', ob wir also auch Nichtmenschen Absichten überhaupt zusprechen können oder sollen. Es geht vielmehr um spezifischere Bestimmungen möglicher menschlicher Intentionen und Handlungen im Unterschied zu dem, was Tiere tun können. Denn menschliche Personen können vieles, was sie tun können, nur aufgrund von Traditionen und im Rahmen eines gemeinsamen Handelns. Dies gilt, es ist immer wieder zu sagen, nicht bloß dafür, was wir in einer Gemeinschaft gemeinsam, sondern auch dafür, was wir als einzelne Personen tun, beabsichtigen oder planen können. Ich kann z.B. nur im Rahmen der gemeinsamen Praxis des Versprechen-Gebens etwas *versprechen* (wollen). Und nur im Rahmen einer Institution des Eigentumsrechts und des Geldgebrauchs werde ich durch die Übergabe von bestimmten Papieren oder Münzen etwas *kaufen* können. Noch gravierender, weil fundamentaler, ist, daß ich nur im Rahmen einer Praxis der sprachlichen Artikulation mehr oder minder gemeinsamer Unterscheidungen eine (richtige oder falsche) Information verbal weitergeben oder überhaupt etwas Sinnvolles und Verständliches *sagen* oder denken kann.

Damit sehen wir, daß Vieles am Verhalten und Handeln von Personen ohne den Rahmen einer Gemeinschaft und ihrer 'Institutionen' und

‘Traditionen’ gar nicht verständlich oder erklärbar wird. Die Rollen, die wir als Personen spielen (können), haben wir, in gewissem Sinn, zu spielen gelernt. Im Lernen wurde uns von anderen zugewiesen, was es heißt, eine entsprechende Rolle richtig oder gut zu spielen, wie wir für das Lernen komplexer Handlungen in Anwendung der Theatermetapher kurz und schnell sagen können. Wir lernen dann später, im Laufe der sozialen Adoleszenz, manche dieser Rollen anzuerkennen oder abzulehnen, zu spielen oder das Mitspielen zu verweigern. Und wir können bei uns und bei anderen kontrollieren, ob die zugeschriebenen Rollen oder Handlungsformen durch das einzelne Tun der Individuen hinreichend erfüllt sind.

Institutionen und Traditionen sind dabei als ‘normative’ Praxen der Zuschreibung von Pflichten oder Erwartungen, von Erlaubnissen oder Verboten bestimmt, und durch die Kontrolle ihrer Erfüllungen. Vorausgesetzt ist die – zunächst implizite oder empirische – Anerkennung der Zuschreibungen durch handelnde Personen. Dabei spreche ich von einer empirischen Anerkennung und später auch von einer empirischen Form, wenn auf ein in der Praxis schon implizit geformtes Handeln oder Verhalten oder ‘Knowing-how’ Bezug genommen wird. Manches daran kann dann vielleicht über eine an die Praxis angemessene Formanalyse in ein reflektiertes ‘Wissen über’ die Praxis, ihre Formen und Normen, und in eine explizite Anerkennung dieser Formen und Normen überführt werden.

Erfüllungen werden kontrolliert in Bewertungs-Spielen der lobenden Anerkennung und tadelnden Kritik. In diesem Spiel spielen wir alle ‘Schiedsrichter’, und tun dies partiell von der Warte des Beobachters aus. Als Schiedsrichter oder ‘score-keeper’ beurteilen wir das Tun von anderen und auch von uns selbst im Blick auf allerlei Erfüllungs- oder Erfolgsbedingungen, die durch implizite Sitte und Tradition gegeben sein können, oder sich in expliziten Zweck- und Erfolgsbewertungen niederschlagen können. Wenn wir so die hinreichende oder unzureichende Erfüllung bzw. die Nichterfüllung von ‘Kriterien’ oder ‘Zwecken’ beurteilen, dann sind wir aber selbst keineswegs ‘bloße’ Beobachter. Denn erstens ist jedes derartige Urteil auch eine Bewertung, wie schon die Bewertung der Richtigkeit der Befolgung einer Regel oder Handlungsform, etwa auch beim sprachlichen Handeln, immer zugleich auf schon anerkannte Wertmaßstäbe oder Normen gemeinsamen Handelns verweist, bzw. diese Normen vorschlagsartig ‘weiterentwickelt’. Und zweitens können wir unsererseits immer auch von anderen daraufhin beurteilt werden, ob wir ‘gute’ Schiedsrichter sind, also dieses Spiel hinreichend gut spielen oder nicht. Es gibt im Schiedsrichterspiel keinen Oberschiedsrichter. Es gibt auch selten oder nie ‘letzte Kriterien’ der Richtigkeit einer Regelbefolgung, auch wenn im Bereich schematischer und mathematischer Regeln wenig offen scheint, sofern man den Umgang mit ihnen beherrscht. (Diesen Umgang wiederum kann im Prinzip jeder lernen und kontrollieren: das gerade und das ent-

sprechende modale Meta-Urteil über das im Prinzip sicher Lernbare macht die Mathematik zur Mathematik.) Wichtig ist aber, und eben das hat uns Wittgenstein zu zeigen versucht, daß hier wie überall die praktisch befriedigende Anerkennung in einer humanen Gemeinschaft über die Korrektheit eines jeden Versuchs einer Regelbefolgung entscheidet. Die Identität einer jeden Regel selbst und, allgemeiner, die Identität irgend einer Bedeutung, eines Sinnes und dann auch irgend eines repräsentierbaren, benenn- und beredbaren Gegenstandes ist, wie vor Wittgenstein schon Hegel sieht, nicht außerhalb der Form und Idee dieses gemeinsamen Urteilens bestimmt.⁶

Jetzt können wir auch erläutern, was es heißt, bei einer Begründung 'dogmatisch' oder 'bloß eristisch'⁷ oder 'bloß formalistisch' zu argumentieren. Der entsprechende Vorwurf besagt, daß wichtige Aspekte des Realbegriffs des guten Argumentierens, d.h. der gemeinsamen Praxisform des Aufzeigens von guten Möglichkeiten der Übereinstimmung in Urteilen, noch nicht angemessen beherrscht sind. Dabei können andere Bedingungen, etwa die formal klarer Darstellung, so gut erfüllt sein, wie dies nur wünschenswert sein kann.

Das zweite Problem ist nicht ganz so fundamental, aber nicht weniger wichtig. Es ist das Problem, wie bestimmte Formen komplexen gemeinsamen Handeln nachhaltig möglich bleiben, und zwar nachdem man schon voraussetzt, daß die beteiligten Individuen Personen sind, die mehr oder minder bewußte und bestimmte Intentionen und mehr oder minder explizite Präferenzen auch für die Zukunft haben können, und die sich damit um ihr zukünftiges Sein oder Leben sorgen können.

Die Sorge für mich und meine Zukunft ist in der Regel verbunden mit möglichen Strategien. Diese sagen, wie ich für mich und meine Zukunft 'klug' oder 'rational' Vor-Sorge treffen kann. Sie sagen mir, wie ich meine eigenen Zwecke und Ziele zu verfolgen habe, sofern ich sie – qua so und so bestimmte – konsequent und konsistent verfolgen will. Diese Strategien können nun, wie wir sehen werden, ein komplexes gemeinsames Handeln gerade in Gefahr bringen, obwohl jeder von uns 'eigentlich einsehen' könnte, daß er am Erfolg der Gemeinsamkeit im Handeln interessiert ist. Das Problem läßt sich zunächst grob so beschreiben: Bei funktionierendem gemeinsamem Handeln ginge es zwar allen besser. Aber weil wir keine Sicherheit haben, was die anderen tun, verfolgen wir im Ganzen gesehen

6 Die entsprechende Grundeinsicht Hegels in die 'dialektisch-dialogische' Struktur der Realverfassung von Begriffen, Inhalten, Kriterien, deren Abhängigkeit von einem realen Urteilen in einer Gemeinschaft und ihrer kulturellen Tradition und von der Entwicklung 'guter Argumente' hat Robert Brandom für eine Aufklärung der sozialen Konstitution von Inhalten und Begriffen in seinem wichtigen Buch „Making it Explicit“ (Harvard: Univ. Pr. 1996) für die gegenwärtige Sprachphilosophie fruchtbar gemacht.

7 Zur Vorstellung vom Argumentieren als Kriegführen vgl. das schöne Buch von George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live by*, Chicago 1980, Kap. 1.

suboptimale Strategien und bringen damit wenigstens unsere eigenen Sorge-Schäfchen ins Trockene, so gut es jetzt noch eben geht.

Eine ganz allgemeine Form der individuellen, Eigeninteressen verfolgenden, Strategien trägt traditionell den Titel des „(zweck)rationalen Entscheidens“ zwischen verschiedenen Mitteln bzw. zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns oder des Sich-Verhaltens. Die Grundform dieser Form der Rationalität ist unter dem Titel der „Klugheit“ oder „Phronesis“ schon bei Aristoteles so charakterisiert: Wenn der gewählte und verfolgte Zweck oder die Klasse der bevorzugten Zwecke (qua zu erfüllende Zielvorstellungen) schon gegeben sind, dann ist es rational im Sinne dieser Klugheit, dasjenige zu tun bzw. diejenigen Mittel zu wählen, die nach unserem (empirischen, in früherem Handeln schon vorkontrollierten) Vorwissen ‘mit größtmöglicher Sicherheit’ oder ‘höchster Wahrscheinlichkeit’ die meisten (und) höchstbewerteten Präferenzen fördert.

Die Strategie, welche den Begriff der Zweckrationalität oder Klugheit definiert, läßt sich grob unter Verwendung folgender ‘mathematischer’ oder ‘entscheidungstheoretischer’ Form so erläutern: Eine Person P handelt in einem situativen Einzelfall des Typs S (hinreichend) klug oder rational, wenn ihr (einzelnes) Tun $h(S)$, d.h. ihr Handeln gemäß einer (generischen, aber möglicherweise situationstypenabhängigen) Handlungsform h , nach allem unserem Wissen das Produkt ExV maximiert zwischen dem probabilistischen Erwartungswert $E=E(X/h(S),S)$ des (zukünftigen) Eintretens des Ereignisses X bei gegebener Situation S und Handlung $h(S)$ und dem Valuationswert $V = V(X)$, mit dem die ‘Stärke’ der Präferenz des (Eintretens von) X gegenüber anderen Möglichkeiten Y, Z usw. ‘gemessen’ wird. Die Klugheitsstrategie besteht also für mich darin, durch mein Tun möglichst viel von dem, was möglichst hoch in meiner Präferenzskala angesiedelt ist, mit größtmöglicher Sicherheit und – bei Wiederholungen – in größtmöglicher (erwartbaren) Häufigkeit zu erreichen. Gewisse Erfüllungsbedingungen legen dabei – generisch – fest, was es denn ist, was ich erreichen möchte, was also – wenn es nach meinen Präferenzen ginge – eintreten ‘soll’.

2. Kooperation handlungsfähiger Personen

2.1 Arbeitsteilung, Verpflichtungen und Hoffnungen

Im folgenden unterscheide ich – in Übernahme einer Redeform von Tuomela⁸ – kurz und grob handlungstheoretische Individualbegriffe oder *i*-Begriffe von Gemeinbegriffen oder *g*-Begriffen, und zwar dadurch, daß die ersteren sich auf ein individuelles Tun und Handeln, die letzteren auf ein gemeinsames Handeln beziehen. Spreche ich etwa von meinem Wunsch

8 R. Tuomela, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford 1995.

und meiner Maxime, so sind dies i-Begriffe, spreche ich von unserer gemeinsamen Absicht und unserer Zusammenarbeit, so sind dies g-Begriffe.

Im Fall eines gemeinsamen Zieles oder Wunsches teilt sich in gewissem Sinn nur das Begehren auf die Beteiligten auf. Das Ziel aber wird entweder schon als solches von allen anerkannt, oder es wird jedenfalls als das beste von allen gemeinsamen Zielen anerkannt. Der Fall, in dem das beste gemeinsame Ziel darin besteht, daß jedem die Setzung und Verfolgung seiner eigenen Ziele (in gewissen Grenzen) zugestanden wird, soll hier ausdrücklich eingeschlossen bleiben.

Wichtig ist nun zu sehen, daß wir, solange wir, sozusagen, an einem Tisch sitzen und verhandeln, uns nicht auf Ziele einigen werden, in denen einige von uns ganz offensichtlich benachteiligt werden. Wir werden uns z.B., wenn wir über die Lösung eines Kooperationsproblems reden, nicht darüber einig werden können, daß ich alle Lasten zu tragen habe und du allen Nutzen erhältst. Das heißt, es ist eine wichtige Restriktion, daß wir, etwa in Verhandlungen, das gemeinsame Ziel alle als so gut anerkennen, daß es, unter der Voraussetzung von Kooperation, also einer gewissen Art der 'Symmetrie' und 'Fairneß', für jeden von uns vernünftig wäre, das gemeinsame Ziel bzw. die gemeinsame Handlung zu verfolgen und nicht etwa bloß 'private' Strategien.

Im Unterschied zur Frage der möglichen Einigung über gemeinsame Ziele besteht ein gemeinsames Handeln H immer aus individuellen Teilhandlungen h_i . Wir sagen daher zunächst von jeder gemeinsamen Handlung H , daß sie aus einem System von Teilhandlungen $(h_i, P_i)_G$ 'besteht', wobei der Index G die Gruppe der Personen oder Individuen i andeutet, welche an der gemeinsamen Handlung durch eine Handeln gemäß Schema h_i teilnehmen. Wir werden ein solches System pars pro toto und in Hochstilisierung eines besonderen Beispiels, aber gerade deswegen anschaulich, als eine Arbeitsteilung zur Realisierung der generischen g-Handlung H ansprechen.

Wenn schon klar ist, nicht bloß, was das gemeinsame Ziel ist, sondern auch, durch welche Arbeitsteilung $(h_i, P_i)_G$ die gemeinsame Handlung H realisiert wird, scheint die Grundstruktur gemeinsamen Handelns einfach zu sein: Wenn die jeweilige Einzelperson P_i (etwa ich selbst) in der Gruppe G das gemeinsame Ziel Z und eine zunächst abstrakte Arbeitsteilung $(h_i)_G$ anerkennt (1), und wenn sie dabei sogar schon die konkretere Zuordnung der Handlungsteile h_i zu den einzelnen Akteuren P_i anerkennt (2), und wenn sie davon überzeugt ist, daß dies alle anderen auch tun (3), dann sollte P_i gemäß ihrem Handlungsteil h_i handeln (4) und die Person wird, wenn sie 'praktisch konsequent' handelt, dies auch tun (5). Nun, P_i muß dazu auch noch der Überzeugung sein, daß die anderen praktisch konsequent handeln, das heißt, daß sie die in der Anerkennung der Arbeitsteilung übernommenen Verpflichtungen oder Versprechungen auch wirklich

erfüllen, daß die Anerkennung nicht eine bloß verbale war. „Bloß verbal“ heißt, daß die sich aus echten Anerkennungen ergebenden Folgeverpflichtungen als Verpflichtungen nicht ernst genommen werden.⁹ Dabei hat Kant schon darauf hingewiesen, daß durch dieses Nicht-Ernehmen von Verpflichtungen die Sprache ihren Inhalt verliert. Jeder kommunikative Akt, nicht etwa bloß ein solcher der Informationsweitergabe, geht mit impliziten Verpflichtungen einher, nach Möglichkeit Richtiges und Relevantes zu sagen und durch die Aussage das gemeinsame Leben und Handeln, und nicht etwa bloß das Interesse des Sprechers zu fördern.¹⁰ Die Offenheit des Kommunikationsversuchs, das heißt, daß der Sprecher zu erkennen gibt, wozu er den Hörer bringen will (zu welcher Überzeugung oder welcher Handlung) ist bei weitem nicht genug.¹¹

Die Überzeugung, daß die anderen die von ihnen anerkannten Verpflichtungen übernehmen werden, wird sich allerdings am Ende als 'Erwartung' oder gar als bloße 'Hoffnung' herausstellen¹²: Wir können in der Regel nicht vorherwissen, ob die anderen Teilnehmer P_i am gemeinsamen Handelns wirklich ebenfalls praktisch konsequent in bezug auf ihre Zustimmungen und Anerkennungen handeln werden. Wir wissen nur, daß sie so handeln sollten, so wie wir nach einem Versprechen nur wissen, daß der Versprechende das, was er versprochen hat, einhalten sollte, daß er zur Einhaltung verpflichtet ist, weil und nachdem er sich dazu verpflichtet hat. Ferner unterstellen wir, daß die einzelnen Teilhandlungen h_i durch die jeweiligen Personen P_i auch ausführbar sind, also nicht etwa im bloßen Ver-

9 „Es ist einfach so, daß der Begriff der Übereinstimmung bereits die Existenz dieser Verpflichtung impliziert.“ R. Tuomela, *Gemeinsame Absichten*, in: *Analysen* 2, vol. 3, hrsg. von G. Meggle, Berlin, S. 173. Zum jeweiligen Anteil einer Person vgl. p. 175.

10 Der Gricesche Begriff der kommunikativen Handlung, auch wie er bei Meggle formalisiert und entwickelt wird, ist auf den Sprecher und seine Erfolgsbedingungen zentriert. Wenn man das normale, gemeinsame, kommunikative Handeln voraussetzt, kann man so in der Tat formale Bedingungen der Rede über erfolgreiche Kommunikationsversuche (im Prinzip und idealiter) artikulieren, und zwar grob so: der Sprecher will durch seine Akt den Hörer zu etwas bringen und macht offen klar, zu was er ihn bringen möchte. Für falsch halte ich aber den Glauben, es ließe sich so die Realbedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation 'erklären', zumal die Bedingungen, die bestimmen, zu was der Hörer gebracht werden soll, schon bekannt sein müssen, womit die Möglichkeit der gemeinsamen begrifflichen Beurteilung von Erfüllungsbedingungen schon vorausgesetzt werden.

11 Zu dieser Bedingung der (absoluten) Offenheit eines Kommunikationsversuchs vgl. G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*. Berlin 1980, 2. Aufl. 1997.

12 Die Forderung nach Berücksichtigung der besonderen modalen und normativen Struktur von Urteilen des Hoffens im Unterschied zu Urteilen des Glaubens und die entsprechende Einschränkung der Tauglichkeit der sogenannten Epistemischen Logik und der Rationalen Entscheidungstheorie bzw. des Modells des Homo Oeconomicus (mit ihren undifferenzierten Deutungen der Wahrscheinlichkeitsbewertungen) unterscheidet meinen Analyseansatz m.E. wesentlich von dem, was üblich und etwa bei Meggle und dann auch bei Tuomela zu finden ist.

sich stecken bleiben, oder bei einem leeren Versprechen oder einem bloßen Wunsch. (Eine 'bloße' Absicht ist übrigens oft nichts anderes als das.) Weitere Voraussetzung ist, daß in der zugehörigen Gruppe G übereinstimmend die Überzeugung herrscht, daß durch die Ausführung der als ausführbar (an)erkannten konkreten Arbeitsteilung $(h_i, P_i)_G$ das von allen anerkannte Ziel Z (sicher, höchstwahrscheinlich oder in ausreichender Wahrscheinlichkeit, je nachdem) erreicht werden wird oder zumindest erreicht werden kann. Damit gehört also auch technisch-praktisches Wissen über kausalartige Verhältnisse zur Voraussetzung des gemeinsamen Handelns. Dieses aber ist samt seinen probabilistischen Häufigkeits- und damit Erwartbarkeitsabschätzungen kategorial zu unterscheiden vom 'Hoffen' auf Kooperation. Denn nur letzteres hat, wie wir gleich sehen werden, die handlungstheoretische ('pragmatische') Struktur einer sich (partiell) selbst erfüllenden Prophezeiung.

Was wir in der Regel undifferenziert als „Glaube an das Gelingen einer gemeinsamen Handlung“ ansprechen, enthält nicht bloß empirisch vorkontrollierte Erwartungen, sondern immer auch die Hoffnung auf Kooperation bzw. auf die Einhaltung von Verpflichtungen durch die anderen beteiligten Personen. Wenn ich 'glaube' oder 'erwarte', daß alle beteiligten Personen P_i die ihnen zugeordneten Aufgaben h_i erfüllen werden, also gemäß der von uns bisher bloß verbal gemeinsam anerkannten Arbeitsteilung $(h_i, P_i)_G$ handeln werden, so ist dieser 'Glaube' eigentlich eine Haltung des Vertrauens und keine einfache Prognose. Dies liegt wesentlich daran, daß sich Personen als frei handelnde jederzeit anders entscheiden können. Eine Handlungstheorie, welche dieses leugnet und nicht als Grundtatsache anerkennt, verdient ihren Namen nicht.

Vertrauen und Hoffen haben nun aber eine ganz besondere handlungsleitende und zugleich modale und temporale Struktur. Sie unterscheiden sich damit wesentlich von einem Glauben, daß etwas hier oder anderswo der Fall ist, war oder sein wird. Sie unterscheiden sich auch von bloßen Wahrscheinlichkeitsabschätzungen erwartbarer Häufigkeiten. Die Hoffnung, daß andere Personen die von ihnen selbst anerkannten Verpflichtungen einhalten werden, ist nicht einfach wie ein Für-Wahr-Halten von bloßen Konstatierungen oder wie probabilistische Häufigkeitsabschätzungen rein 'kognitiv' als richtig oder falsch bewerten, so, als gäbe es hier schon eine vorbestimmte Wahrheit.

Die modale Struktur des Hoffens ist komplizierter, gerade weil es sich um eine Form der Handlungsorientierung und nicht bloß der Prognose von Erfolgshäufigkeiten oder des 'rationalen Erwartens' handelt.¹³ Zugleich handelt es sich um eine normative Struktur. Jeder von uns darf sich auf das

13 Für Modallogiker ist hier ein allgemeiner Verweis auf die Bedeutsamkeit der Arbeiten von Nuel Belnap und seiner 'Schule' für jede angemessene Analyse handlungstheoretischer Zukunftsabschätzungen angebracht.

Versprechen der anderen verlassen. Dieses Dürfen ist kein Dürfen der Klugheit, sondern, wie ich zu sagen geneigt bin, der Moral, oder, um dem Verfall des Ansehens des Wortes bzw. üblichen Mißverständnissen zu entgehen, ein Dürfen aufgrund des Ethos gemeinsamen Handelns. Dieses Ethos und das Vertrauen auf seine Einhaltung macht gemeinsames Handeln allererst möglich bzw. erfolgreich. Insofern ist die entsprechende Hoffnung eine Art einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung. Die korrespondierende (manchmal vielleicht sogar schon misanthropische) Skepsis ist ebenfalls eine sich selbst erfüllende Prophezeiung, da sie das (zumindest partielle) Scheitern der Gemeinsamkeit befördert.

Die für ein gemeinsames Handeln konstitutive Vorleistung der Hoffnung und des Vertrauens, der Charity im Verstehen und Einverständnis, ist nun aber in der Regel nicht ohne Risiko zu haben, so wie auch eine 'vernünftige Lösung' des hier als bekannt unterstellten Gefangenendilemmas nicht ohne das Risiko der Hoffnung auf die Kooperation bzw. auf die Einhaltung der (impliziten oder vielleicht auch expliziten) (Selbst)Verpflichtungen des oder der anderen zu haben sein wird. Dabei zeigt gerade das Gefangenendilemma, in welchen Fällen explizite Worte und Einigungen überflüssig sein können: Im Unterschied zur i-rationalen ergibt sich die g-vernünftige Arbeits- bzw. Kostenverteilung durch bloßes 'Nachdenken', durch Symmetriebetrachtungen. Wenn wir nämlich wissen (können), daß nur eine symmetrische ('faire') Belastung der Betroffenen zu einer für alle offen anerkegnbaren Lösung eines Kooperationsproblems führt, dann bedarf es einer realen Absprache nicht. Dann ändert sich durch die reale Absprache nichts am Wissen, welchen Handlungsteil man übernehmen sollte.

Daher gibt es immer Fälle, in denen die einzelnen Akteure zu etwas verpflichtet sind, auch ohne daß sie sich explizit verpflichtet haben oder die Verpflichtung explizit anerkannt haben. Nicht einmal in einer Räuberbande würde man es akzeptieren, wenn einer ein nichtkooperatives Verhalten mit dem Hinweis darauf zu entschuldigen suchte, er habe doch nie explizit versprochen, die anderen nicht zu verraten bzw. ihnen Beistand zu leisten. Kants kategorischer Imperativ artikuliert in gewissem Sinn das Grundprinzip dieser 'impliziten' Urteils- und Verpflichtungsform, freilich von vornherein in einem Bezug auf die ganze Menschheit als Gesamtgruppe der Personen und dann auch der moralisch Urteilenden.

2.2 Vernünftige und unkluge Anerkennungen

Angesichts der Komplexität von Urteilen, die relative Erwartungen in bezug auf die Ergebnisse enthalten (sofern etwas so und so getan wird), und Hoffnungen in bezug auf das Tun anderer Personen, ist es nun aber alles andere als klar, wann es denn 'vernünftig' (hier im Sinne von „klug“) ist, sich auf die (expliziten oder impliziten) Selbstverpflichtungen anderer zu verlassen, mit ihrer Einhaltung zu rechnen, und wann dies unklug ist. Denn dies kann unklug sein, obwohl wir, wenn wir die anderen beim Wort oder bei der Vernunft des Nachdenkens über Symmetrien nehmen könnten, moralisch berechtigt wären, uns auf ihr Wort oder ihre 'moralische Vernunft' (Kant) zu verlassen. Damit sehen wir, daß nicht bloß auf der 'unteren', sondern auch auf allen höheren Ebenen des Nachdenkens die Strategie der Verfolgung individueller Klugheit und die moralische Berechtigung bzw. die moralische Verpflichtung auseinanderfallen – so daß sich Entscheidungsprobleme nach Art des Gefangenendilemmas durchaus nicht auflösen. Es geht eher darum, sie als strukturell unaufhebbare Grundprobleme gemeinsamen (frei kooperativen) Handelns angemessen anzuerkennen. Und eben diese Anerkennung resultiert in der Anerkennung der Bedeutung einer eigenen kategorialen Sphäre des moralischen Urteilens mit ihren 'symbolischen Sanktionen' des Lobens und Tadelns und damit des (Schiedsrichter-)Spiels der (freien) moralischen Anerkennung und Ablehnung von Personen.

Es treten noch weitere Probleme auf. Die Zustimmung in einer Gruppe G , daß eine gemeinsame Handlung H , beschrieben durch das Ziel Z , auszuführen ist (Fall 1), liefert oft noch nicht schon eine 'Lösung' des Problems, zu H auch eine von allen Gruppenmitgliedern anerkannte und dann auch je konkret durchgeführte 'Arbeits- oder Lastenverteilung' $(h_i, P_i)_G$ zu finden. Dies liegt insbesondere daran, daß viele Beschreibungen gemeinsamer Handlungen H keinen Bezug darauf nehmen, wie sie in arbeitsteilige Einzelhandlungen zu zerlegen sind, und wer dabei was zu tun hat. Dabei unterstelle ich der Einfachheit halber, daß die Verteilung des 'Nutzens' oder der erreichten Güter in der Arbeitsteilung immer schon mitenthalten sein soll. Der Buchstabe H kann dabei für so einfache Fälle wie 'sich treffen' stehen oder 'gemeinsam einen schweren Tisch heben', aber auch für solche Fälle wie 'ein Nahverkehrs- oder ein Schulsystem einrichten' oder 'ein Land erobern'. Es ergibt sich, daß eine gemeinsame Handlung H als so etwas wie eine Äquivalenzklasse von H realisierenden Arbeitsteilungen aufgefaßt werden kann oder aufgefaßt werden sollte: Nur wenn eines der Systeme realisiert wird, wird H realisiert.

Wir sollten dabei dann auch das Problem der Einteilung von H in 'prinzipiell' von den Individuen der Gruppe G ausführbare Teilhandlungen (Fall 2) unterscheiden von der 'konkreteren' Frage, wer was im einzelnen

tun soll (Fall 3). Denn es kann sein, daß wir als Mitglieder einer Gruppe G ein gemeinsames Ziel Z anerkennen und das Zustandekommen einer zu ihm führenden generischen Gesamthandlung H wünschen oder 'wollen' (Fall 1), ohne daß schon klar wäre, ob eine bestimmte, aber immer noch abstrakte, Arbeitsteilung $(h_i)_G$ auch durch alle einzelnen Subjekte P_i der Gruppe G anerkannt wird (Fall 2). Dabei kann der Vorschlag, H durch das System $(h_i)_G$ generischer Teilhandlungen zu realisieren, zunächst 'prinzipiell' diskutiert und prima facie anerkannt werden, ohne daß es schon eine Zuordnung der einzelnen Handlungen h_i zu den einzelnen Personen P_i in G geben muß. D.h., die gemeinsame Anerkennung von Z, H bzw. $(h_i)_G$ könnte in dem Sinn 'bloß prinzipiell' sein, als sie noch 'unter dem Schleier des Nichtwissens' steht in bezug darauf, welche konkrete Rolle jeder einzelne am Ende von uns konkret zu übernehmen hat. Damit sehen wir den Ort der gerechtigkeits-theoretischen Analysen von John Rawls in unserem handlungstheoretischen Rahmen.¹⁴ Der Vorrang der Freiheitsrechte bzw. der Autonomie der Personen vor allen utilitaristischen Bewertungen der erwartbaren Folgen eines individuellen oder gemeinsamen, auch institutionell geregelten, Handelns bedeutet dabei den Vorrang der Anerkennung der Arbeits- oder Lasten- und Nutzenverteilung durch die Betroffenen vor jeder Bewertung des Durchschnittsnutzens (qua erfüllter Präferenzen) bei Erreichen des Handlungszieles. Rawls meint nun, daß es reicht, eine Arbeitsteilung $(h_i)_G$ für H gemeinsam prinzipiell für gut zu halten bzw. unter dem Schleier des Nichtwissens, wer was wirklich tun muß, anzuerkennen, damit wir alle, also jede konkrete Person, auch noch nach konkreter, vielleicht zufälliger, Aufgaben-, Kosten- und Nutzenverteilung an die Abmachung gebunden bleibt. Die Anerkennung der Verteilung der Kosten und Nutzen im gemeinsamen Handeln H unter dem Schleier der Nichtwissens garantiere nämlich, daß es jedem, also auch denjenigen, die nachher am schlechtesten dastehen, bei der Verfolgung der gemeinsamen Handlung H besser gehe, als wenn H nicht getan würde. Das folgende Problem bleibt damit aber ausgeklammert oder unterschätzt: Es ist H und die für H vorgeschlagene Arbeitsteilung nicht bloß mit der Alternative zu vergleichen, daß überhaupt nicht gemeinsam gehandelt wird, also mit einer Art 'Naturzustand' der bloß privatrationalen Nutzenmaximierung, sondern mit allen 'besseren' gemeinsamen Handlungen H' bzw. Arbeitsteilungen $(h')_G$.

Selbst wenn wir daher das Problem von Fall 2 für eine gemeinsame Handlung auf der theoretischen Ebene der verbalen Anerkennung einer, wie wir jetzt sagen können, 'prinzipiellen Pflichtenverteilung' und, was die Ziele bzw. Erwartungen oder Hoffnungen angeht, einer prinzipiellen 'Anspruchsverteilung' gelöst hätten, folgt daraus noch nicht, daß wir auch das Problem der Anerkennung einer ganz konkreten Arbeitsteilung (Fall 3)

14 J. Rawls, A Theory of Justice, Oxford 1972.

gelöst haben, d.h. das Problem, daß die einzelnen Personen gemäß einer konkreten Arbeitsteilung (h_i, P_i) , jetzt ohne Schleier des Nichtwissens, handeln *wollen*, so daß jede Person P_i der konkreten Zuweisung einer Verpflichtung zum Tun von h_i auch jetzt noch zustimmt (Fall 4). Und auch aus einer solehen Zustimmung 'folgt' noch keineswegs, daß alle Personen P_i die ihnen zugeordnete Aufgabe h_i dann auch wirklich tun (Fall 5), sowenig wie aus einer (zunächst durchaus ehrlichen) Absicht oder einem (ehrlich gemeinten) Versprechen das spätere Tun wirklich 'folgt'.

Beispiele sind leicht auszunalen. Ich wähle ein 'großes' Beispiel: Vermutlich haben wenige daran gezweifelt, daß sich nach der Wiedervereinigung die durchschnittlichen materiellen Lebensverhältnisse der Bürger Ostdeutschland wesentlich verbessern würden. Daher wurde das Projekt, nennen wir es wieder H, auch gemeinsam weitgehend anerkannt. Und es zweifelt auch heute kaum jemand daran, daß diese Verbesserungen längst eingetreten sind, insbesondere im Bereich der Wohnqualität. Wo also liegt das doch offenkundige Problem? Nun, als erstes in der Verteilung von Kosten und Nutzen oder besser, im Bild, das man sich von dieser Verteilung macht. Die Kosten der Arbeitslosigkeit, die über 90 Prozent der Bevölkerung trafen, oder die des erzwungenen Wechsels von Beruf und Wohnung, waren in der ursprünglichen Auerkennung von H nicht enthalten. Selbst wenn man 'prinzipiell' akzeptiert hat oder hätte, daß es durch schwierige Zeiten geht, sieht die Situation doch gleich wieder anders aus, wenn man konkret darin steckt, insbesondere wenn man die Situation im Blick auf vermeintlich oder wirklich besseren Alternativen bewertet. In einer solchen Kritik verweist man selbstverständlich als erstes auf alle Verfehlungen gegen das Prinzip der Autonomie, auf bevormundende Urteile, auf den Mangel an Anerkennung auch von Detailentscheidungen durch die betroffenen Gruppen. Die Neuen Politiker hätten eben daher nicht bloß in rhetorischer Beschwörung politische Mit- und Selbstbestimmung fördern müssen. Auch erweist es sich als problematisch, die Intellektuellen eines Landes einem rechtlich und auch moralisch durchaus fragwürdigen, weil im Einzelfall immer auch über das Verantwortbare hinaus demütigenden Säuberungsprozeß zu unterziehen. Hinweis auf Sachzwänge und Effektivität bzw. auf die Notwendigkeit schneller Entscheidung helfen oft nicht, selbst wenn sie korrekt sind, wenn die Bevölkerung, besonders die junge, mehr und mehr das Gefühl hat, überhaupt nicht gefragt zu sein, nicht mitbestimmen zu können. Gerade dann werden radikale Alternativen verlockend.

Angesichts dieser Überlegungen sollten wir eine gemeinsame Handlung H keineswegs schon einfach mit einer H repräsentierenden Arbeitsteilung $(h_i, P_i)_G$ identifizieren, sondern berücksichtigen, daß es zu einer Gesamthandlung H viele derartige Systeme geben kann, und daß nicht für alle von diesen mit bzw. ohne Schleier des Nichtwissens in bezug auf die konkrete

Pflichten- und Anspruchsverteilung allgemeine Zustimmung zu erwarten ist.

2.3 Konventionen und Kooperationen

Das Problem des Findens (1) und der gemeinsamen Anerkennung (2) einer zu einer g -Handlung H passenden abstrakten Arbeitsteilung $(h_i)_G$, ferner das Problem der je einzelnen Anerkennung der konkreteren Aufteilung der 'Rollen' h_i auf die einzelnen Akteure P_i durch diese selbst (3) steht auch bei David Lewis als Koordinationsproblem im Zentrum der Überlegungen zum Konventionsbegriff.¹⁵ Eine Konvention besteht nach seinem Definitionsvorschlag darin, daß aus verschiedenen möglichen Lösungen eines Koordinationsproblems eine (möglichst zweckoptimale und möglichst praktikable) ausgewählt wird, die dann auch von allen praktiziert wird. Dabei betrachtet Lewis aus einem besonderen Interesse heraus, nämlich dem einer kausalartigen 'Erklärung' für das 'natürliche' Zustandekommen und für die 'natürliche' Tendenz der Erhaltung von Konventionen, vornehmlich solche Fälle, in denen für jeden die etablierte konventionelle Lösung des Koordinationsproblems (normalerweise, im Prinzip) optimale Folgen erwartbar macht.

Konventionen lösen Koordinationsprobleme. Und sie tun dies so, daß bei Bekanntheit der etablierten Konvention schon die rationale Verfolgung des Eigeninteresses selbst die Einhaltung der Konvention sichert (oder wenigstens stützt). Es gibt hier keinen Widerspruch zum individuell-zweckrationalen Handeln. Eben daher sprechen wir von bloßer Koordination. Die Abweichung von der Konvention bringt für den Akteur keinen Nutzen, sondern schadet eher. Man denke z.B. an die Konvention des Rechts- oder Linksfahrens im Straßenverkehr. Daher muß die Einhaltung einer Konvention nicht oder kaum durch symbolische Sanktionen wie Lob und Tadel oder gar durch Machtmittel zusätzlich gestützt werden, sondern kann weitgehend den bloßen Gewohnheiten einer Gruppe bzw. dem 'freien' Handeln ihrer Mitglieder überlassen bleiben. (Man beachte, daß diesem Wortverwendungsvorschlag zufolge nur bestimmte allgemeine Gewohnheiten in einer Gruppe Konventionen sind.)

Im Unterschied zu bloßen Koordinationsproblemen gibt es für echte Kooperationsprobleme ein nicht auflösbares Risiko in bezug auf die praktische, nicht bloß verbale, Kooperationswilligkeit der anderen. Nicht zuletzt um diesen Unterschied zu markieren, aber auch im Blick auf unserer Erfahrungen, nennen wir Lösungen für Kooperationsprobleme nicht „Konventionen“, sondern (wieder *pars pro toto*) „Institutionen“. Das Besondere an institutionellen Lösungen im gemeinsamen Handeln besteht darin, daß sie eng mit einer Praxis des rechtlichen und sittlich-moralischen

¹⁵ D. Lewis, *Conventions*, Cambridge/Mass. 1969, dt.: *Konventionen*, Berlin 1975.

Urteilens zusammenhängen, während Konventionen dies nicht tun (müssen). Das Besondere an konventionellen Lösungen besteht sogar darin, daß sie, wo sie möglich sind, den institutionellen vorzuziehen sind, so daß wir von einem bloß scheinbaren Kooperationsproblem sprechen, wenn konventionelle Lösungen verfügbar sind.

Das hier zunächst grob angesprochene Risiko entsteht in echten Kooperationsproblemen dadurch, daß die entscheidungstheoretisch modellierte individuelle Zweckrationalität der einzelnen Handelnden in einem gewissen Widerspruch steht (oder stehen kann) zu den Erfordernissen der jeweils betrachteten (schon etablierten oder vorgeschlagenen) Lösung des Kooperationsproblems. D.h., gute Lösungen eines Kooperationsproblems sind in einem gewissen Sinn nicht per se stabil, da sich das freie Handeln der Einzelnen in der Kooperation nicht einfach aus einer 'subjektiv-rationalen' Strategie der Maximierung der Erfüllbarkeit von Eigeninteressen ergibt, sondern gewisse Risiken oder Interesseneinschränkungen in Kauf nehmen muß. Im Grunde sage ich damit nichts Neues, versuche nur, das Problem des Risikos und damit die Rolle der Hoffnung auf Einbaltung 'moralischer' Verpflichtungen in mehr oder minder freien, nicht durch den Zwang von Gewaltandrohung geleiteten, Kooperationen besonders deutlich hervorzuheben.

2.4 Die Rolle der Moralität in der Kooperation und der Kategorische Imperativ

Bekanntlich zählt Kant zu den 'natürlichen Neigungen' der Menschen nicht nur instinktartige Präferenzen und Verhaltensdispositionen, sondern auch ein 'bloß privatrationales' Entscheiden, das sich am Prinzip der Maximierung des erwarteten individuellen Nutzens orientiert. Das Risiko im (freien) kooperativen Handeln ergibt sich dabei gerade aus der Unsicherheit, die entsteht, wenn die Aufgaben, die sich aus den als 'gute' anerkannten Lösungen des Kooperationsproblems für die Einzelnen ergeben, nicht oder nicht immer mit deren Eigeninteressen bzw. mit dem genannten Prinzip der 'Rationalität', also des Eigennutzensprinzips, übereinstimmen, sondern gewissermaßen 'in eine andere Richtung weisen'. In diesen Fällen bleibt auch nach der Etablierung einer 'Lösung' des Kooperationsproblems in einem bestimmten Ausmaß ungewiß, was die anderen Personen jeweils tun werden. Diese Unsicherheit wird besonders groß, wenn es für die einzelnen die Möglichkeit der 'Trittbrettfahrt', der Mitnahme von Sonderprofiten durch irgendwelche Unehrllichkeiten gibt, gerade wenn die anderen die etablierten Gewohnheiten einhalten und damit zur Lösung des Kooperationsproblems beitragen, der Einzelne aber 'aussteigt'.

Oft, nicht etwa nur in Fragen der Steuermoral, hoffen wir in der Tat, die Lasten unseres Teils h_i einer auch von uns im Prinzip schon anerkannten Arbeitsteilung $(h_i)_G$ einsparen zu können bzw. die Kosten einer

‘freiwilligen’ Einhaltung von Absprachen, Versprechungen oder anderer Ehrlichkeits- bzw. Wahrhaftigkeitsbedingungen, obwohl diese konstitutiv sind für ein allgemein gutes Gelingen von Kooperationen. „Freiwillig“ heißt hier unter anderem: 1. Es gibt keine direkt abzusehenden Sanktionen. 2. Auf mein je einzelnes Tun kommt es insgesamt für das Erreichen von meinem Teilziel (von Z) kaum an, etwa weil bei anderer Aufteilung von H ‘mein Teil’ h_i auch von anderen übernommen werden könnte. Der letzte Fall ist der Fall des Trittbrettfahres.

Besonders problematisch und schwierig ist die Etablierung einer auch von anderen anerkenbaren, aber noch lange nicht faktisch anerkannten, neuen Arbeitsteilung etwa durch freiwillige Übernahme einer paradigmatischen Vorreiterrolle. Man denke dabei an die Ausführung einer Handlung h_0 , die irgendwie auf ein mögliches Gesamtsystem $(h_i)_G$ von Handlungen h_i verweist, durch welche eine erwünschte g-Handlung H ausgeführt werden würde. Eine derartige Vorreiterrolle wird faktisch oft ohne die Gewißheit und manehmal sogar ohne berechtigte Hoffnung übernommen, daß ‘die anderen’ Akteure P_i (oder hinreichend viele andere) die durch das System $(h_i)_G$ vorgeschlagene ‘Arbeitsteilung’ auch freiwillig anerkennen. Es kann daher ganz und gar ungewiß, entscheidungstheoretisch gänzlich irrational, sein, daß der Protagonist P_0 selbst oder die, welche ihm zunächst folgen, den Nutzenanteil von ihrem Tun haben werden, den sie verdienten, wenn alle gemäß $(h_i)_G$ handeln würden. Dennoch können sie der Überzeugung sein, daß $(h_i)_G$ eine optimale ‘Arbeitsteilung’ wäre - sofern nur alle oder hinreichend viele Akteure P_i mitsmachen.

Das muß natürlich nicht heißen, daß alle ‘dasselbe’ tun wie P_0 . Vielmehr wird gerade im Fall paradigmatischer Vorreiterhandlungen oft jeder einzelne herausfinden müssen, was es heißt, in bezug auf das anerkannte Ziel Z, die anerkannte Gesamthandlung H und das bisher bloß exemplarisch angezeigte System (h_i) ‘das Seinige zu tun’, wie sich bekanntlich schon Platon ausgedrückt hatte.

Gerade die Fälle, in denen eine Person P_0 ihre Rolle h_0 als Vorreiterrolle für H aus der Gewißheit heraus übernimmt, daß es uns besser gehen würde, wenn alle oder möglichst viele das damit exemplarisch angedeutete oder vorgeschlagene Muster $(h_i)_G$ einer ‘Arbeitsteilung’ übernehmen, sind Fälle moralischer Beurteilung im Sinn Kants. Sie sind es, deren angemessene Behandlung durch die Akteure P_i wir in unserem moralischen Urteil über und gegen jede Bewertung des von den Akteuren P_i für sich rational erwartbaren (d.h. entscheidungstheoretisch berechenbaren) Nutzens ethisch positiv sanktionieren, gerade um die bloße Rationalität des entscheidungstheoretischen Nutzenmaximierungsprinzips wenigstens partiell zu entmachten. Soweit das moralische Urteil der subjektiven Rationalität widerspricht (und nur dort ist es relevant), gibt es den Widerspruch zwi-

schen allgemeiner praktischer Vernunft (qua g-Begriff) und partikularer Rationalität (qua i-Begriff).

Der Gedanke des Kategorischen Imperativs läßt sich in unserem Rahmen sogar etwas genauer ausdrücken, als dies in Kants auf die einzelne Person zugeschnittenen Ausdrucksform möglich war. Das Prinzip besagt dann, daß *wir* immer nach der Maxime oder gemeinsamen Pflichten- und Nutzenverteilung (h_i, P_i) handeln sollten, die *wir* gemeinsam, und daher auch ich, faktisch anerkennen oder wenigstens anerkennen können. Damit ruht jede Pflicht auf unserer Autonomie. Dabei hat schon Hegel darauf hingewiesen, daß Kants Formulierung viel zu schwach ist: Nicht bloß ich muß 'wollen können', daß die Maxime, die mein Handeln leitet, als allgemeine Regel der Bestimmung dessen, was jedem als Pflicht und Erlaubnis zugeordnet wird, von allen Personen anerkannt und praktiziert wird. Denn ich kann mich hier durchaus täuschen. Im Übrigen entscheiden hier, und darin ist Hegel unbedingt zuzustimmen, immer faktische und nicht bloß denkmögliche Anerkennungen. Daher betont Hegel auch die Bedeutung der Sittlichkeit als Tradition bisheriger Anerkennungen mit Recht: Jede weitere Entwicklung von moralischen oder rechtlichen Normen oder Handlungsformen im autonomen Urteilen muß zuerst das gleiche Maß an faktischer Anerkennung erreichen, bevor die Normen verbindlich und die Handlungsformen als 'erlaubte' empfohlen werden können.

Die Pflicht, auf die sich ethisch-moralisches Urteilen beruft, gründet also immer auch in unserem gemeinsamen Interesse an der Lösung von typischen Kooperationsproblemen. Wenn wir institutionelle Regeln oder ethische Maximen des Handelns und, für die Reflexion, kriteriale Formen des freien moralischen Urteilens anerkennen, und wenn uns diese Anerkennungen verpflichten, dann geschieht das also durchaus im Blick auf ein gemeinsames gutes Leben (das Fichte „seliges Leben“ oder „Seligkeit“ nennt und innerweltlich deutet), auch wenn diese Orientierung nur als berechtigte Hoffnung und nicht als Gewißheit zu verstehen ist. D.h., das moralische Urteilen hat in unserem gemeinsamen Streben nach einem guten Leben, nach Eudamonia im Ganzen, ihren innerweltlichen Grund. Das haben die Nachfolger Kants, Hegel etwa im Rückgriff auf Aristoteles, deutlicher gesehen.

Demgegenüber fordern sogenannte utilitaristische Ethiken in letzter Konsequenz wesentlich mehr, nämlich daß der Einzelne den allgemeinen Nutzen immer möglichst befördern müsse, unabhängig davon, ob er selbst bereit ist, diese oberste Moralmaxime als allgemeine Maxime anzuerkennen oder nicht. Und sogar dann, wenn das schöne Ziel einer maximalen Erfüllung durchschnittlicher Präferenzen (etwa durch die Vergrößerung des Sozialprodukts bei einigermaßen fairer Verteilung und nachhaltiger Zukunftskontrolle) von allen als Ziel, aber eben zunächst nur als Ziel, anerkannt wäre, gäbe es das gravierende Problem der Realanerkennung von

konkrete(re)n Handlungsmaximen. Damit erweist sich der Utilitarismus als die eigentliche Pflichtethik, in welcher die Grundlage jeder Pflicht, die autonome Anerkennung, nicht einmal diskutiert wird. Es zeigt sich damit auch, daß die berühmte Differenzierung Max Webers zwischen einer Gesinnungs- und einer Verantwortungsethik mit dem Verhältnis zwischen kantischer Ethik und utilitaristischem Konsequentialismus nichts zu tun hat. Denn ein handlungstheoretisch hinreichend versierter ‚Regelutilitarismus‘, der auch noch den Vorrang der Autonomie der Anerkennung der Maximen oder ‚Arbeitsteilung‘ anerkennt, ist am Ende von einer kantischen Ethik bestenfalls in Details, nicht mehr in der Grundform zu unterscheiden. Es ist bloß ein Mißverständnis, resultierend aus oberflächlicher Lektüre, daß in einer kantischen Ethik die Folgen des Handelns und auch der Nutzen der Ergebnisse des gemeinsamen Handelns keine Rolle spielen. Und die Einsicht, daß die gute Absicht der Handelnden nicht bloß im Sinn einer Entscheidung im Blick auf das schöne Ziel der Nutzenmaximierung für alle, sondern als Anerkennung einer sich aus einer guten Maxime und ‚Arbeitsteilung‘ ergebenden Verpflichtung das Thema moralisch-rechtlichen Urteilens ist, sollte eigentlich nicht zur Disposition stehen.

Daß ethisch-praktische Vernunft Urteile und Handlungen verlangt, die sich auf so etwas Vages wie eine nicht rational berechenbare Hoffnung stützen müssen, das aber ist und bleibt das unaufhebbare Dilemma, das als solches einfach auszuhalten ist. Aus der Sicht des absehbaren, berechenbaren, Nutzens, und zwar sowohl für mich als auch für die Gesamtheit, scheinen daher moralisch vernünftige Urteile subjektiv irrational zu sein, zumal sie verlangen, daß ich auf die Kontrollmacht über das, was geschehen wird, verzichte. Aber eben das ist die Grundverfassung der Moral als Ethos kooperativen Handelns.

3. Politische und Ökonomische Umwandlungen von Kooperations- und Koordinationsprobleme

3.1 Risiken der Ungewißheit und des Machtgebrauchs

Wir wollen nun zwischen zwei Risikoarten unterscheiden, zwischen dem Risiko der Sanktionsmacht und dem Risiko der Unsicherheit. Das Risiko der Sanktionsmacht bezieht sich auf den möglichen Mißbrauch oder auch nur falschen Gebrauch von staatlicher Gewalt und Ordnungspolitik durch die jeweiligen Gewalthaber oder Repräsentanten der Macht, des ‚Leviathan‘. Und es bezieht sich auf das Problem der Anerkennung späterer Strafen, die nicht zuletzt aufgrund des temporalen Abstandes zu meiner Verfehlung als ‚unberechtigt‘, als bloß racheartiger Eingriff in meine Persönlichkeitsrechte und meinen Anspruch auf Unverletzlichkeit erscheinen. Indem sie aber so erscheinen, verlieren sie die Anerkennung. Das heißt, daß es hier immer ein Dilemma zwischen der Notwendigkeit von Überwachen und Strafen gibt, da es andernfalls kein sanktionsbewehrtes Recht

gibt, und der Ablehnung von (staatlicher) (Straf-)Gewalt. Diese Ablehnung braucht sich nicht bloß auf einen wirklichen oder möglichen Mißbrauch oder auf mögliche Justizirrtümer zu berufen. Denn der Gebrauch von Gewalt erscheint 'moralisch' gesehen a priori als verwerflich. Der moralische Standpunkt fordert daher gewissermaßen per se die Minimierung von Macht, Recht und Staatskontrolle, während die Klugheit, das Wissen also um die Labilität freier, bloß durch moralisches Lob, Tadel und Boykotte bewehrte, Kooperation und Moralität, am Ende für alles und jedes Verrechtlichung und staatliche Sanktionsordnungen fordert, soweit man nicht auf die wohlthuende Kraft oder unsichtbare Hand des freien Marktes hofft.

In jedem Fall sind es 'anerkennbare' Lösungen von Kooperationsproblemen, welche die Praxis und die Formen des 'rechtlichen' und des 'moralischen' Urteilens begründen. Dabei bedeuten moralische Verurteilungen faktisch oft den (manchmal durchaus folgenschweren) Ausschluß aus einer kooperativen Gruppe und werden daher selbst als Sanktionen empfunden, obwohl sie in den Fällen, in denen die Anerkennung der Zugehörigkeit zur Gruppe auf freier Kooperation beruht, einfache Folge der eigenen Aufkündigung der 'Geschäftsgrundlage' der Kooperation sein kann. Daher ist unbedingt zwischen 'gewaltartigen' Sanktionen und der Aufkündigung einer freien Kooperation unterscheiden. Da wir uns unsere Geschäftspartner immer frei auswählen dürfen, auch wenn moralische Urteile die Wahl beeinflussen mögen, sind freie Boykotte auf keinen Fall mit Gewaltsanktionen zu verwechseln.

Staatliche Sanktionsmacht dient in folgender Weise der Lösung eines (in der Regel 'großen') Kooperationsproblems: Durch Androhung von Gewalt (Sanktionen) oder durch zentral gesteuerte Anreize (etwa durch Verteilungen von Steuerlasten) wird das Eigeninteresse in die Richtung der Lösung eines Kooperationsproblems 'umgebogen'. Dadurch werden Sicherheitsrisiken verringert, die sich ergeben aus der 'natürlichen Neigung' der Menschen, ihre eigene Sicherheit, ihre eigene zukünftige Handlungsmacht und ihren privaten Nutzen (möglichst gleich hier und jetzt sofort) zu maximieren. Staatliche Sanktionsmacht wird nur in diesem Zweckbezug anerkannt und legitimiert, was Thomas Hobbes am Paradigma der Grundversicherung des eigenen Lebens gegen Angriffe durch andere zeigt – um gleich zu übertreiben, indem er aus einer 'früheren' und 'grundsätzlichen' Anerkennung staatlicher Schutzmacht allzu großzügig und schnell die weitere Verpflichtung zur gegenwärtigen Anerkennung 'folgt'. Jede staatliche Macht (Gewalt) und jedes positive Recht, dessen Durchsetzung sich dieser Sanktionsmacht bedient, ist aber legitim nur in und durch die fortgesetzte, wenigstens grundsätzliche, Anerkennung der gesamtstaatlichen Institution durch die Mitglieder der Gesellschaft, deren organisierter Rahmen der Staat ist.

3.2 Zur Entwicklung eines liberalen Rechtsrahmenstaates

Im Unterschied etwa zu einem Pharaonenstaat verteilt schon die griechische Stadt und erst recht der moderne Staat nun noch zu einem geringen Teil Arbeit oder Lasten und deren Nutzen oder Güter. Der entwickeltere Staat ist liberaler Rechtsrahmenstaat. Dabei ist das wichtigste 'bürgerliche' Recht das Eigentums- und Tauschrecht. Im liberalen Rechtsrahmenstaat wird, tendenziell, möglichst die gesamte Güterproduktion privatisiert. Schon Platons „Republik“ thematisierte daher nur die (Bildung und Rolle der) staatlichen Beamten und nicht die freie Gesellschaft des 'dritten Standes', der Privatwirtschaft.

Als Lösung eines bloßen Koordinationsproblems zwischen individuellen Personen ist im Grunde der Tausch von Gütern immer schon privatrechtlich organisiert. Hinzu kommt dann (nicht zuletzt aufgrund einer staatlich sanktionierten Erweiterung von Besitz- bzw. Eigentumsrechten auf Verfügungsrechte über Grund, Gebäude und Geräte) die Verwandlung von Arbeitskraft in eine Art Tauschwert, die man 'brutto' kaufen bzw. auf seinem Grund oder mit seinen Geräten arbeiten lassen kann. Die Aneignungsrechte der Arbeitsprodukte sind dabei, ganz entgegen der naturrechtlichen Theorie Lockes, staatlich bewehrte Eigentumsregelungen, die historisch mit Macht und Gewalt durchgesetzt wurden, und nicht etwa über eine Anerkennung der Regeln durch alle Betroffenen.

Das heißt nicht, daß wir nicht im Nachhinein diese Ordnung als nützlich anerkennen können. Denn in ihr wird auch die Realorganisation ökonomischer Arbeitsteilung privatisiert. D.h. die Organisation der ökonomischen Produktion und des Tausches wird auf viele verschiedene Akteure (die 'Arbeitgeber') verteilt und damit weitgehend aus dem Bereich zentralstaatlicher Macht und Anordnung entlassen. Der Staat und seine Sanktionsmacht dienen dann aber gerade in der Form des Schutzes der Eigentumsordnung nach wie vor der grundsätzlichen Lösung von Kooperationsproblemen. Das erklärt die faktische Duldung staatlicher Ordnung selbst in Fällen, in denen deren (ideelle, 'eigentliche') Legitimität mangels expliziter Anerkennungen, wie sie in Wahlen demonstriert werden, in Frage stehen sollte.

3.3 Voraussetzung freier wirtschaftlicher Kooperation

Aus der Analyse ergeben sich zwei Säulen, welche die Möglichkeitsbedingungen von freien Marktstrukturen sozusagen tragen. Es handelt sich dabei, erstens, um die staatliche Macht qua Ort eines 'bürgerlichen' Privateigentums- und Vertragsrechts, eines Straf-, Ordnungs- und Verwaltungsrechts. Es spielt dabei zunächst keine große Rolle, wie der Ordnungsstaat verfaßt ist: In jeder seiner Verfassungen gibt es (im einzelnen näher zu bestimmende) Risiken. Sie sind im Grunde alle als Risiken der freien Koope-

ration und der Umwandlung dieser Risiken in solche des Macht- und Gewaltmißbrauchs durch die jeweiligen Repräsentanten des Staates darstellbar. Man denke etwa an den Fall, in dem Macht und der mit ihr oft strukturell verbundene Mangel an Kontrolle zur persönlichen Teilhabe an Renten eingesetzt wird.

Das Problem der Institutionalisierung von Kontrollen der Macht, der check-and-balances und das heißt, der Verminderung des Machtrisikos, kann dann als das Problem einer 'republikanischen' Verfassung von dem Problem einer 'demokratischen' Verfassung idealtypisch unterschieden werden. In letzterem geht es um die Maximierung der Anerkennung der kooperativen Grundstrukturen in einer Gesellschaft. Wenn man will, kann man sagen, daß Hobbes ein Theoretiker der republikanischen Macht war, für den die Lösung des grundsätzlichen Kooperationsproblems der Sicherheit von Leben und individueller Handlungsfreiheit durch die Macht eines irgendwie verfaßten Leviathan Vorrang hatte vor der je bloß faktischen und jeweils zeitgenössischen Anerkennung der je besonderen Lösung durch alle Individuen. Sein Argument hat dabei im Grunde die Form des Appells an die Einsicht, daß wir im großen und ganzen die bestehende Lösung einer Nichtlösung vorziehen. Damit plädiert Hobbes für eine evolutionäre und nicht revolutionäre Entwicklung der Form des Leviathans.

Das Grundproblem demokratischer Ordnungen liegt darin, daß Mehrheitswahlen keinen Minderheitenschutz garantieren. Sie sind daher im Grunde bestenfalls ein strukturell erfolgreiches Mittel republikanischer check-and-balances, da die Parlamente und Regierungen jederzeit mit Abwahl und damit mit Nachfolgekontrollen rechnen müssen.

Die zweite Säule, auf der das freie ökonomische Spiel einer liberalen, bürgerlichen Gesellschaft aufruht, ist die tradierte Sittlichkeit und die vernünftige Moralität. Denn diese sind als Stabilisatoren freier, d.h. sanktions- bzw. gewaltfreier Kooperation weiterhin unverzichtbar. Dies wird ex negativo klar, wenn man nur die Probleme unzuverlässiger Einhaltung kooperativer Abmachungen bedenkt und die 'Kosten' von rein rechtlichen Kontrollen und Auseinandersetzungen. Oder wenn man das im Grunde völlig berechtigte Bedürfnis der Kontrolle der 'moralischen Vertrauenswürdigkeit' politischer Führer durch die Öffentlichkeit betrachtet. Es steigen auch zweifellos mit der Erosion moralischer Verlässlichkeit die Risiken wirtschaftlichen Handelns und politischer Macht. Nicht zuletzt daher haben es schon Kant und Hegel, und nicht etwa erst Max Weber, in unserem Kontext als lohnend angesehen, die Rolle von Religionen als symbolische Stabilisierung freier Kooperation und Gemeinschaftlichkeit zu analysieren.

Es könnte dann gerade auch der Antagonismus zwischen liberaler Freisetzung von Bindungen der einzelnen Personen und dem Interesse am Erhalt von Traditionen hierarchischer Macht eine Ursache für fundamentalistische Reaktionen auf die Moderne sein. Man gibt der 'Autonomie' der

gesamten Gruppe, der Religionsgemeinschaft oder eines Volkes den Vorrang vor Individual- und Teilgruppenrechten. Man rechtfertigt dies mit der bisherigen Anerkennung und auch dem Erfolg der partiell informellen, partiell sanktionsbewehrten Binnenkooperation. Dabei ist sowohl an den Sozialdruck in Gemeinden zu denken als auch an patriarchalische Verfassungen der Familie, die in der Regel durch religiöse und staatliche Macht sanktioniert sind und sich damit nicht etwa nur auf die freien Versprechen der Partner stützen. Freilich gibt es auch im Westen weiterhin Abhängigkeit und 'Unterdrückung' von Frauen. Und doch ist kaum zu übersehen, daß es weniger die Staatsform der Mehrheitsdemokratie und der ökonomische Liberalismus ist, sondern eher das ethische Grundprinzip der moralisch-rechtlichen Gleichheit der Personen und damit von Mann und Frau, welches als 'westliches' Prinzip abgelehnt wird, das in der Tat für viele, gerade auch machistische, Machtverhältnisse gefährlich werden kann.

Es wäre daher schon viel gewonnen, wenn klar würde, daß antiwestliche Haltungen etwa in islamischen Gesellschaften oder auch Chinas (ähnlich wie im Deutschland Wilhelms II. oder auch Hitlers) weniger auf den Imperialismus des 19. Jahrhunderts zurückgehen, eher auf eine die wahren Interessen verschleiernde Kritik an der angeblichen Dekadenz des westlichen Individualismus und Liberalismus. Der Widerspruch zwischen den Ansprüchen einer über hierarchische Macht und Gewalt strukturierten Gemeinschaft und den Ansprüchen der Individuen auf Mitbestimmung, auf freie Anerkennung der gemeinsamen Ordnung, ist keine bloß kontingente oder bloß 'eurozentristische' Angelegenheit und schon gar keine bloße Erfindung oder gar Fehlentwicklung 'des Westens'.

Weiterführende Literatur:

David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford 1986.

Gebhard Kirchgässner, *Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen 1991.

Mancur Olson, *Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*, Tübingen 1992 (engl.: Harvard Univ. Pr. 1968).

Ders., *Aufstieg und Niedergang von Nationen. Ökonomisches Wachstum, Stagflation und soziale Starrheit*, Tübingen 1985 (engl.: Yale Univ. Pr. 1982.)

John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995.