

# Die Differenz von Diskurs- und Vertragsethik und die kategorialen Voraussetzungen ideologiekritischer Wirtschaftsethik<sup>1</sup>

Ulrich Thielemann

## 1. Vorbemerkung: Zum Modell der "Anwendung" von Normen

Wie überhaupt bei einer jeden situationsbezogenen ethischen Reflexionsbemühung so geht es m.E. auch in der Wirtschaftsethik nicht um die "Anwendung", sondern um die *Begründung* von Normen. Ethische Vernunft lässt sich grundsätzlich nur durch Begründung zur Geltung bringen - allerdings auf verschiedenen Konkrektionsebenen. Die denkbar allgemeinste Stufe dabei ist die der reflexiven Selbstvergewisserung der Vernunft. Hier wie in situationspezifischen Problemkontexten vor Ort bleibt Begründung jedoch diskursiv. Wir müssen also situationspezifische Diskurse führen, um zu klären, ob das konkrete Handeln legitim ist oder nicht, und nicht: vorher begründete Normen "anwenden".<sup>2</sup> Danach stellt sich schlechterdings kein zusätzliches "Anwendungsproblem".

Nun hebt Karl-Otto Apel jedoch seit einiger Zeit mit Nachdruck hervor, dass die Durchführung von Diskursen selbst *unzumutbar* sein kann.<sup>3</sup> Aber auch daraus folgt (logischerweise, liesse sich wohl sagen) keine Abkehr oder gar Suspendierung des Diskursprinzips - und m.E. auch keine strategische "Ergänzung". Denn man kann überhaupt nur *diskursiv* wissen, ob eine Entscheidung oder Handlungsweise richtig ist - dies ist m.E. die Pointe der Diskurstheorie der Wahrheit bzw. allgemein der Gültigkeit. Dies gilt auch für die Entscheidung, hier und jetzt nicht in einen Argumentationsversuch mit - sagen wir - einem Gewaltverbrecher einzutreten.

Man darf die Diskursidee nicht konkretistisch missdeuten. Zwischen unserem (präsumtiv) gültigen und sinnvollen Denken und der tatsächlichen (beobachtbaren) Durchführung praktischer Diskurse besteht kein kategorialer Unterschied.<sup>4</sup> Allerdings stellt die tatsächliche Durchführung von Diskursen einen Fortschritt der Vernunft dar - vielleicht könnte man sagen: hin zur "idealen Kommunikationsgemeinschaft" (Apel) als der Realisierung einer Vorstellung, nicht einer regulativen Idee, denn eine solche lässt sich nicht "realisieren", sondern nur *als Orientierung* treffen oder verfehlen. Aber wer, insbesondere in "ökonomischen" Zusammenhängen, allzu sehr auf die tatsächliche Durchführung von praktischen Diskursen pocht, der bringt vermutlich - bewusst oder unbewusst - nicht einen Fortschritt in terms praktischer Vernunft, sondern die Verfestigung der System'rationalität' des Marktes (und insofern die fortschreitende Konsolidierung eines universalen Machtgleichgewichts) als normatives Kriterium ins Spiel bzw. zur Geltung. Damit bin ich bei meinem Thema.

Meine These ist, dass zwischen der Diskursethik, zumindest in der Version, wie sie gegenwärtig von Jürgen Habermas ausgearbeitet ist, und der normativen Vertragstheorie (Vertragsethik) eine Unschärfe besteht, die zu einer (Selbst-)Aufklärung des kritischen Sinns

---

<sup>1</sup> Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag an der Tagung "25 Jahre Diskursethik: Anwendungsprobleme der Diskursethik in Politik und Wirtschaft", durchgeführt vom Centre Universitaire de Luxembourg, 10.-12 Dezember 1993 und ist erschienen in: Harpes, J.-P./Kuhlmann, W. (Hrsg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik, Münster 1997, S. 271-312. - Ich danke Peter Ulrich für kritische Hinweise und wertvolle Anregungen.

<sup>2</sup> Vgl. zum Anwendungsbegriff und seinen technizistischen Implikationen Böhler (1984: 379).

<sup>3</sup> Vgl. Apel (1988: 453 ff.).

<sup>4</sup> Hier lässt sich auch so argumentieren, dass Diskurs kein Beobachtungs-, sondern ein Reflexions- und Orientierungsbegriff ist. (Ob real durchgeführte argumentative Veranstaltung tatsächlich das Prädikat "Diskurs" verdienen, lässt sich nicht beobachten.) Und zwischen geltungslogischer Reflexion bzw. Begründung und sprachlicher Teilnahme besteht kein Gegensatz, sondern ein wechselseitiges Implikationsverhältnis. Dies könnte man die Sprachlichkeit des Denkens nennen. Vgl. auch Apel (1973: 399 f.).

praktischer Diskurse Anlass gibt.<sup>5</sup> Ich möchte zeigen, dass *Vertragsethiken*, also Positionen, die zumindest implizit behaupten, dass das, was Verträge erzeugen, als legitim gelten darf, bei Licht besehen *Systemethiken* sind. Diese versuchen implizit das als legitim auszuzeichnen, was sich systemisch rekonstruieren lässt. Dabei verstehe ich Verträge als soziale Veranstaltungen, die vom wechselseitigen Vorteil der Beteiligten bestimmt sind. Die Diskursethik bzw. eine diskursethisch angeleitete kritische Theorie der Gesellschaft (einschliesslich der Wirtschaft) läuft Gefahr, zumindest implizit *systemapologetisch* zu verfahren, wenn sie nicht

1. ihre normativen Grundlagen klärt und sich kritisch gegenüber der Vertragsethik abgrenzt und
2. eine systemtheoretische Begrifflichkeit ausbildet, die eine systemkritische Aufklärung der "tausend Gespräche" (K.-O. Apel) allererst erlaubt.

## 2. Die normative Unschärfe der Diskursethik

Die Diskursethik in der Form, wie sie Jürgen Habermas bisher entwickelt hat, ist m.E. (zumindest teilweise) durchdrungen von einem Gedanken, der tief in der europäischen Geistesgeschichte verwurzelt ist und der sich nicht etwa nur in der Hobbesianischen Vertragstheorie bzw. -ethik, sondern auch noch in der Rechtsphilosophie Kants wiederfindet. Es ist dies der Gedanke einer *Neutralisierung* privater Willkür (Macht) durch den Umstand des Eingebundenseins in soziale Wirkungszusammenhänge, die dabei umso vollständiger ist, je mehr - in den Worten Albert O. Hirschmans - "Leidenschaften" durch "Interessen" abgelöst werden.<sup>6</sup> Es ist der Gedanke der Legitimität erzeugenden Kraft eines *Systems durchgängig wechselseitiger Kontrolle*.

Dieser Gedanke findet sich m.E. bereits bei der Formulierung der "konsensermöglichen" Argumentationsregel für praktische Diskurse, dem "Universalisierungsgrundsatz (U)": "Jede gültige Norm (muss) der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenfolgen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der *Interessen* eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen *akzeptiert* (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten *vorgezogen*) werden *können*."<sup>7</sup> Oder kurz: Legitim ist das, was "*alle wollen könnten*".<sup>8</sup>

Ökonomen fühlen sich bei dieser Formulierung der Argumentationsregel "(U)" für praktische Diskurse vermutlich an das Pareto-Kriterium erinnert, demzufolge ein soziales Arrangement dann als "sozial effizient" gilt, wenn keiner der Beteiligten und Betroffenen schlechter gestellt wird, sondern mindestens einer besser - und folglich *alle zustimmen* oder zumindest keiner seiner Zustimmung verweigert. Das Pareto-Kriterium repräsentiert darum genau das, was alle wollen können.<sup>9</sup>

Das so formulierte Moralprinzip "(U)" führt m.E. *von vornherein* auf die falsche Fährte; es birgt zumindest eine Ambivalenz, die es aufzulösen gilt. Warum sollte eine Norm im Kreise aller Betroffenen nicht akzeptiert werden *können*; bzw. unter welchen Bedingungen *kann* eine Norm Zustimmung finden? Hierauf lässt sich nämlich sowohl eine *strategische* (bzw. vertrags-

---

<sup>5</sup> Ich beziehe mich insbesondere auf Habermas (1991a). Die im folgenden vorgebrachten Einwände beziehen sich keineswegs auf das diskursethische Programm insgesamt; vielmehr sind sie ein Versuch, mit der Diskursethik gegen die Diskursethik zu argumentieren, indem auf eine grundlegende Zweideutigkeit hingewiesen wird. Es wird auch nicht der Anspruch erhoben, dem Ansatz insgesamt gerecht zu werden. Die Position von Apel wird hier ausgespart, weil sie, soweit ich sehe, nicht wie die von Habermas einer vertragsethischen Deutung zuarbeitet.

<sup>6</sup> Hirschman (1984: 28 ff, 60, 85). Diese Unterscheidung wird heute zumeist durch den Hinweis auf die "langfristigen" Konsequenzen von Entscheidungen zur Geltung gebracht.

<sup>7</sup> Habermas (1991a: 75 f.). zusätzliche Hvh. d.V.

<sup>8</sup> Habermas (1991b: 54).

<sup>9</sup> Vgl. zu einer konsenstheoretischen Deutung des Pareto-Prinzips Buchanan (1977: 34, 224 f., 231).

theoretische) als auch eine genuin *moralische* Antwort geben.

Der Grund für die "Konsensfähigkeit" einer Norm kann zunächst einmal darin liegen - und hierauf verweist die Formulierung von "(U)" -, dass sie nicht im je meinigen *Interesse* liegt, und d.h.: sie ist nicht für jeden *vorteilhaft*. Dass Interessen bzw. Vorteile als *Gründe* für die Zustimmung oder Ablehnung einer "Norm" (bzw. einer Handlungsweise im sozialen Raum) fungieren, ist schliesslich wohl auch in der alltäglichen Interaktion (insbesondere in ökonomischen Handlungszusammenhängen) ganz normal: Wenn mein Friseur "zu teuer" wird, dann gehe ich eben in Zukunft zur Konkurrenz, und darum "*kann*" die bisherige "Norm" (z.B. der Preis für die Dienstleistung) keine Zustimmung auf beiden Seiten finden. Alles andere wäre ja auch - folgen wir der "Argumentationsregel" (U) - *illegitim*; denn eine Norm soll ja im Interesse *aller*, und d.h., insoweit niemand sonst betroffen ist, *beider* Seiten liegen.

Natürlich hat Habermas mit seinem Entwurf einer Diskursethik anderes im Sinn.<sup>10</sup> Aber er übersieht - und impliziert doch andererseits mit "(U)" -, dass Vorteilsüberlegungen durchaus *argumentative* Form annehmen und Interessen *als Gründe* fungieren können. Darum gibt es auch dann, wenn alle Beteiligten nur an ihrem eigenen Vorteil interessiert sind, hier etwas *einzu*sehen. Stattdessen konstruiert er einen *Gegensatz* zwischen der "egozentrischen Perspektive der Beteiligten", die z.B. Verträge schliessen, und der allein diskursiv zu gewinnenden *Einsicht*. Dies muss vollkommen unverständlich bleiben, wenn die moralische Einsicht doch darin bestehen soll, "was alle gemeinsam wollen *können*."<sup>11</sup>

Die Notwendigkeit einer (bei Habermas fehlenden) Differenzierung der *Gründe* (und *Ursachen*) dafür, warum eine Norm bei allen Zustimmung finden *kann*, lässt sich auch an der Unterscheidung von kommunikativem Handeln (einschliesslich seiner Reflexionsform, dem Diskurs) und strategischem Handeln erläutern.<sup>12</sup> Der kritische Sinn dieser Unterscheidung besteht dabei für Habermas in zweierlei Hinsichten, je nachdem ob es sich um latent oder manifest strategisches (Sprech-)Handeln handelt. Im ersten Fall legt diese Kritik eine vertragstheoretische Deutung des kommunikativen Handelns (und damit auch des praktischen Diskurses) nahe; im zweiten Fall liesse sich eine Kritik mit Hilfe des Kriteriums der "Konsensfähigkeit" bzw. der "Akzeptabilität" gar nicht formulieren.<sup>13</sup> Hier zeigt sich, dass die Kritik in

---

<sup>10</sup> Zu fragen wäre, ob der Universalisierungsgrundsatz, wie Habermas (1991a: 73) behauptet, unsere - kritisch zu reflektierenden - moralischen Intuitionen tatsächlich trifft, die Habermas selbst an anderer Stelle (1991b: 14 ff., 62 ff.) m.E. treffend wie kaum ein anderer expliziert hat. Unklar ist vor allem, wie die Einsicht in gemeinsame Interessen (bzw. in das, was jedem nützt) zugleich - offenbar hinter dem Rücken der Diskursteilnehmer - der "extremen Verletzbarkeit von Personen" entgegenarbeiten können soll.

<sup>11</sup> Habermas (1991b: 128), Hvh.d.V.

<sup>12</sup> Vgl. Habermas (1985a: 385 ff.); (1988: 68 ff.).

<sup>13</sup> Dass "Konsensfähigkeit" als das letzte Kriterium in der Habermasschen Version der Diskursethik fungiert, wird auch bei der Begründung des Universalisierungsgrundsatzes (U) als Argumentationsregel für praktische Diskurse deutlich - obwohl Habermas an anderer Stelle klarstellt, dass es angemessener ist, statt von einer "Konsensustheorie der Wahrheit" (bzw. Gültigkeit) von einer "Diskurstheorie der Wahrheit" zu sprechen (Habermas, 1984: 160). "(U)" hat nämlich jeder anerkannt, der argumentiert und der (darum) "weiss, was es heisst, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen", bzw. "hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen" (Habermas, 1991a: 97, 103). Nicht zu unterscheiden ist dies dann aber von dem hypothetischen Wissen darüber, ob eine Norm vor den Betroffenen gerechtfertigt oder in Kraft gesetzt, also akzeptiert werden *kann* (letztlich: ob sie *durchgesetzt* werden kann). Die Aussage, dass eine "strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses *Zustimmung nur finden kann*, wenn 'U' gilt" (Habermas, 1991a: 103, Hvh.d.V.), ist dann eigentlich nur noch eine Tautologie - zumindest wenn der Grund der Zustimmung kein anderer ist als der des je meinigen Interesses bzw. Vorteils.

Mit diesen Schwierigkeiten zusammen hängt wohl auch die *petitio principii* in der ursprünglichen Formulierung des Begründungszusammenhangs von "(U)", die Habermas selbst eingesteht (1991b: 13), und die m.E. auch ab der zweiten Auflage von "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln" nicht überwunden wurde (vgl. insbesondere S. 97). Diese ergibt sich vermutlich

lebensweltlichen Kategorien verharret und auf *Herrschaftszusammenhänge* zugeschnitten ist, d.h. sie legt ihr Augenmerk auf die nicht durchschauten Gründe für den *Gehorsam* gegenüber einer *Autorität*, nicht aber auf den systemischen Zusammenhang einer "Herrschaft kraft Interessenkonstellation".<sup>14</sup> Im Gegenteil, sie verweist zumindest implizit kriteriologisch selbst auf eine Vertrags- bzw. Systemethik.

a) Der *latent strategische Sprachgebrauch* ist sozusagen die sprachpragmatisch gefasste Form des Lügens (Täuschungen, Betrug, Unaufrichtigkeit). Hier sind die illokutionären Effekte in der intersubjektiv geteilten Welt der Sprache (Verstehen und Akzeptieren) *nicht* mit den perlokutionären Effekten des Sprechens in der aussersprachlichen, objektiven sozialen Welt *intern verknüpft*. Der latent strategische Sprachgebrauch verletzt darum unmittelbar die Bedingungen der Moralität, weil eine Austauschbarkeit der Perspektiven der Beteiligten (Role-Taking bzw. Reversibilität) nicht möglich, und d.h.: nicht *denkmöglich* ist. Aber nun weist Habermas diese Form der sprachlich vermittelten Interaktion nicht etwa durch solche genuin moralischen Argumente im Sinne einer "Ethik der Logik"<sup>15</sup> zurück, sondern zumindest auch durch strategische *Klugheitsargumente*:

- Er verweist z.B. darauf, dass die Beteiligten hier das "Potential sprachlicher Bindungsenergien" unausgeschöpft lassen<sup>16</sup> - als gäbe es im kommunikativen Handeln bzw. im Diskurs als dessen Reflexionsform für alle Beteiligten etwas zu gewinnen. (Eben dies wird übrigens auch mit der Forderung impliziert, diskursethisch ginge es unter anderem darum, "gleiche Kommunikationschancen" für alle sicherzustellen.<sup>17</sup> Insoweit aber im praktischen oder moralischen Diskurs *Rechte* - und nicht Interessen - als Gründe fungieren und somit normativ den Ausschlag geben sollen, können einige Diskursteilnehmer sehr wohl *verlieren* bzw. Nutzeneinbussen erleiden - und zwar *netto* und dies *aus Einsicht*, aber nicht in Vorteile für sich und andere bzw. in "allgemeine Interessen", sondern in legitime Rechte.)

---

daraus, dass Habermas sich nicht eingestehen will, dass sein Entwurf einer Diskursethik interessenbasiert ist oder doch zumindest einer solchen Lesart zugänglich ist. In jüngerer Zeit scheint sich diese Ambivalenz allerdings aufzulösen - und zwar in Richtung der Interessenorientierung. In den "Erläuterungen zur Diskursethik" (1991b: 94, vgl. auch S. 135f., 184, 189) gibt Habermas die Idee "rationaler Motivation" offenbar auf. Bestand die Pointe gegenüber dem "kritischen Rationalismus" noch darin, den "*Zusammenhang* zwischen Argumenten und Einstellungen" zur Geltung zu bringen, da "Einstellungen unter dem Einfluss von Argumenten geändert werden" (1969: 251, 258 ff.), und wurde in der "Theorie des kommunikativen Handelns" (1985b: 317) die "verpflichtende Kraft, die von anerkannten Normen ausgeht" noch auf die "*durch Gründe* motivierte Anerkennung reziproker Verhaltenserwartungen" zurückgeführt, so unterliegt nun jeder Versuch einer über Eigeninteressen hinausgehenden (bzw. diesen vorausliegenden) rationalen, also durch Gründe gestützten Motivation dem Metaphysik-Verdikt: "Unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens ist nicht einzusehen, warum Theorien die nötige Kraft haben sollten, Menschen zu *motivieren*, auch dann noch ihren Einsichten zu folgen, wenn das, was moralisch geboten ist, gegen ihre Interessen verstößt." Wenn aber allenfalls Interessen rational motivieren können, fragt sich, woher die Vernunftqualität der moralischen "Einsichten" stammen soll. Und welche *andere* Kraft als die des Arguments, von der Habermas offenbar eine reichlich konkretistische Vorstellung entwickelt, bewirkt dann, dass überhaupt (zumindest von einigen) "moralisch" gehandelt wird? Die Antwort hierauf verweist vermutlich auf eine Systemethik - und diese ist alles andere als metaphysikfrei.

<sup>14</sup> Vgl. zu der Unterscheidung "Herrschaft kraft Autorität" und "Herrschaft kraft Interessenkonstellation" Weber (1972: 542 ff.).

<sup>15</sup> Vgl. Apel (1973: 398 ff.); Peirce (1967: 245 ff., 362 ff.). Die Pointe einer Ethik der Logik liesse sich vielleicht so fassen, dass das "Wollen" des "Universalisierungsgrundsatzes" als *Denken* zu verstehen ist: Legitim ist das, was alle (als gültig) *denken* könnten. Vgl. zu Hinweisen auf eine Ethik der Logik auch Kant (1907: A 463 f.); Hegel (1986: 64 f.).

<sup>16</sup> Habermas (1988: 72), vgl. auch ders. (1985a: 410).

<sup>17</sup> Habermas (1991a: 99, 175).

- Desweiteren ist nach Ansicht von Habermas das latent strategische Handeln *riskant* und "scheitert", sobald die Adressaten *klug* genug sind, einen bloss vorgetäuschten Konsens zu "entdecken".<sup>18</sup> Daraus wäre dann zu folgern, dass es *klug* ist, aufrichtig zu sein bzw. vorbehaltlos kommunikativ zu handeln, zumindest insoweit die potentiellen Adressaten latent strategischen Handelns ebenfalls klug agieren (könnten) -, oder aber die Beteiligten gehen gleich zum manifest strategischen Handeln über.

b) Beim *manifest strategischen Handeln*, das Habermas am Beispiel des "Hände hoch!" eines Bankräubers erläutert und damit m.E. allzu schnell als ideologiekritisch wenig anspruchsvoll erledigt, gibt es durchaus eine *interne Beziehung* zwischen illokutionären und perlokutionären Effekten des Sprechhandelns. Folglich gibt es (im Gegensatz zum latent strategischen Handeln) für *beide* Seiten etwas *einzusehen*, und zwar das gleiche einzusehen. Insofern ist hier auch nicht - wie Habermas behauptet - "die Voraussetzung einer Orientierung an Geltungsansprüchen ... suspendiert,"<sup>19</sup> - schon allein darum nicht, weil menschliches Handeln überhaupt denknotwendigerweise an Geltungsansprüchen orientiert ist.

Habermas begreift manifest strategisches (Sprech-)Handeln in terms "sprachexterner Einflussnahme". Es ist aber ganz unklar, wie man sich dies vorzustellen hätte, denn schliesslich muss ich auch einen "Machtanspruch" *verstehen* können, und ich akzeptiere und verwerfe ihn in möglichst *begründeter* Weise. Auch das manifest strategische Handeln ist selbst notwendig kommunikatives Handeln - selbst wenn es sich sprachfrei vollzieht (und der stumme Bankräuber beispielsweise nur seine Pistole vorzeigt). Ausschlaggebend für den Ausgang der Interaktion ist nämlich z.B., ob der Täter tatsächlich über die behaupteten Machtmittel verfügt (ist die Pistole nun geladen oder nicht?), ob die Bankangestellten nicht andere Handlungsmöglichkeiten (z.B. des Ausweichens oder des Gegensteuerns) haben, usw. Da ich auch zu "Imperativen ... *begründet* Stellung nehmen kann"<sup>20</sup> und dies klugerweise auch tun sollte, besteht gar kein Gegensatz zwischen der *Einsicht* in Gründe, die von *beiden* Seiten geteilt wird, und dem "faktischen Ineinandergreifen von Interessenlagen."<sup>21</sup>

Dies klingt zynisch - und es ist auch zynisch, aber warum? Unter *normativer* Perspektive reicht es nämlich nicht aus, kommunikatives Handeln und Argumentation einerseits von (annahmegemäss begründungsfreiem) strategischem Handeln andererseits zu unterscheiden. Kommunikatives Handeln ist für menschliche Interaktion überhaupt zentral.<sup>22</sup> Vielmehr müssen wir innerhalb des kommunikativen Handelns nach der *Art der Gründe* differenzieren, die ein Einverständnis *normativ* auszeichnen sollen. Hier kommt der *Sinn* der Moral und damit der für alle Moralität letztlich unverzichtbare "gute Wille" zum Zuge.

Nicht jede Art der Argumentation bzw. Begründung führt zu einem Konsens, der *Legitimität* für sich beanspruchen darf, und zwar nicht nur deshalb nicht, weil es sich um einen Scheinkonsens oder einen bloss faktischen Konsens handelt. Beim manifest strategischen Handeln spielen nämlich nur *theoretische Begründungen* darüber, was der Fall ist, eine Rolle; aber dann führen sie tatsächlich zu einem Konsens oder zumindest zu einem Einverständnis (wenn die Beteiligten nur klug sind): Ist es *wahr*, dass die Annahme der "Norm", das Geld auszuhändigen, nach Abwägung aller Handlungsalternativen für mich vorteilhaft ist oder nicht. Hier zählen *Interessen* als Gründe.<sup>23</sup> Und diese Gründe könnten, wenn sie denn wahr sind,

---

<sup>18</sup> Habermas (1988: 72).

<sup>19</sup> Habermas (1988: 73).

<sup>20</sup> Dies bestreitet Habermas (1985b: 410), zusätzl. Hvh.d.V.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Gegensatz Habermas (1985a: 381).

<sup>22</sup> Es sei denn, die Interagierenden würden im anderen nicht ein vernunftbegabtes menschliches Individuum erkennen (nicht schon: anerkennen), sondern tatsächlich ein "totes" Objekt. Dass dies jemals der Fall sein kann, ist aber wohl reichlich unplausibel. Selbst der Bankräuber weiss, dass die Bankangestellten seine Äusserungen und Gesten *verstehen* können, und er setzt darauf, wohl nicht ohne Realismus, dass sie sie *akzeptieren* werden.

<sup>23</sup> Ich verstehe Interessen als Amalgam von Bedürfnissen und Handlungsmöglichkeiten, von Wünschen und Macht.

durchaus "jedermann überzeugen", was Habermas bestreitet.<sup>24</sup> Denn entweder ist die Pistole geladen oder nicht - und das eine oder das andere müsste *jeder* einsehen können, wenn es denn wahr ist.

Ausgeklammert bleibt im strategischen Handeln aber eine ganz andere Klasse von Gründen. Diskursethisch zu fordern ist nämlich, dass *allein* diese Art von Gründen den Ausschlag geben sollen: Gründe darüber, ob eine Handlung *zu Recht* verfolgt werden darf oder nicht. Legitimität ist keine "Voraussetzung" des Diskurses, sondern sein Gegenstand, der durch die Köpfe der Beteiligten gehen muss. Dies aber ist eine ganz andere Fragestellung als die, ob eine Handlungsweise im Interesse aller liegt oder nicht.<sup>25</sup>

Damit ergibt sich auch eine Differenzierung im Begriff des *Konsensus*, der ohne normative Qualifizierung der ausschlaggebenden Gründe überhaupt keine ethische Dignität hat. Im strategischen Handeln stellt sich zwischen den Beteiligten nur ein *Wahrheitskonsens* ein. Es fehlt aber ein *normativer Konsens*. Damit aber gibt es keine *vollständige Reversibilität* bzw. Austauschbarkeit der Perspektiven der Interagierenden.<sup>26</sup>

Ich plädiere darum dafür, *Zustimmung* deutlich von einem echten und umfassenden *Konsens* (im Sinne *geteilten* bzw. *teilbaren* Sinns) zu unterscheiden. Das ethisch-normative Defizient nichtqualifizierter Zustimmung kann nämlich nicht in ihrer blossen Faktizität liegen. Denn auch ein blosser Wahrheitskonsens kann sich als trügerisch herausstellen (z.B. wenn sich

---

<sup>24</sup> Habermas (1988: 74).

<sup>25</sup> Darum gerät Habermas in eine ähnliche Schwierigkeit wie Rawls, der, wie Habermas (1991b: 56) selbst in Anlehnung an Dworkin treffend bemerkt, nicht zeigen kann, wie er "seine Adressaten überhaupt dazu motivieren kann, sich in den Urzustand hineinzusetzen." Wenn sich nämlich der "Zwang zur Universalisierung unabweislich" erst in "Argumentationen" ergibt (1991b: 23, Hvh.d.V.), dann müssen die "allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen", die, indem sie Legitimität "*garantieren*" sollen (1991b: 14, Hvh.d.V.), eine ähnlich Funktion haben wie Rawls 'original position', überhaupt erst einmal gegeben sein bzw. geschaffen werden. Da Habermas aber zumindest implizit von einem Interessenmodell der Kommunikation und Argumentation ausgeht, ist unklar, warum die Beteiligten auch dann, wenn sie keine "gemeinsamen Interessen" haben, überhaupt in einen praktischen Diskurs treten wollen sollten, der ja erst dann, wenn dies der Fall ist, folgen wir Habermas, Legitimität sicherstellen soll.

Damit zusammen hängt eine weitere Aporie: Als moralisch gilt das, was im "gemeinsamen Interesse" aller liegt, und darüber stellt sich dann ein Konsens ein - wenn nur alle klug sind, ihre Interessen zu erkennen, so liesse sich wohl ergänzen. Wo aber "nur besondere Interessen im Spiel sind, können Handlungskonflikte nicht, auch nicht in idealen Fällen, durch Argumentation beigelegt werden, sondern nur durch Verhandlung und Kompromiss" (1985c: 243). Allerdings muss (oder besser: soll) aus normativer Perspektive die *Fairness* der Bildung eines "Kompromisses" sichergestellt werden. Die entsprechenden externen Grundsätze "müssten ihrerseits in praktischen Diskursen gerechtfertigt werden, so dass diese nicht wiederum demselben Anspruch auf Ausgleich zwischen konkurrierenden Interessen unterstehen" (1991a: 83). Dies bedeutet aber in der Habermasschen Logik des Diskurses, dass man auf eine höherstufige Gemeinsamkeit der Interessen verwiesen ist. Was aber, wenn es hier keine "gemeinsamen Interessen" gibt und somit die "Voraussetzungen" für das Führen praktischer Diskurse nicht gegeben sind?

Wenn man nur einen Schritt weiter geht, zeigt sich, wie im nächsten Abschnitt zumindest angedeutet wird, genau die Pointe der allgemeinen Vertragstheorie bzw. -ethik, so wie sie von James M. Buchanan ausgearbeitet ist: Es *muss* auf der allgemeinsten Stufe der Interaktion - diese nennt Buchanan die Verfassungsebene - einen *Konsens* in Hinblick auf *gemeinsame Interessen* bzw. *allgemeine Vorteile* geben. Dieser bildet sich notwendigerweise - wenn nur alle klug genug sind, ihre Handlungsmöglichkeiten und -grenzen zu erkennen. Es fragt sich allerdings, ob dieser "Verfassungskonsens" auch als ein Legitimitätskonsens *gelten darf*.

<sup>26</sup> Vgl. zum Prinzip der "vollständigen Reversibilität des 'role-taking'" Apel (1988: 330 ff.) mit bezug auf Kohlberg (1981: 167 f., 190 ff.). Der moralische Gesichtspunkt besteht hier - ganz im Sinne der Ethik der Logik - darin, "die Haltung der ganzen Gemeinschaft, die Haltung aller vernunftbegabten Wesen einzunehmen." (Mead, 1974: 429 f.; vgl. zur Ethik der Reziprozität bzw. Reversibilität Meads auch Habermas, 1985b: 141 ff.)

zeigt, dass die Pistole nicht geladen war). Vielmehr ist es die *Unvollständigkeit der Reversibilität* oder *Reziprozität*, die den strategischen oder vertraglichen Wahrheitskonsensus zu einem falschen Konsens macht. Die Differenz zwischen einem umfassenden Konsensus und der blossen Zustimmung (bzw. einem auf Wahrheit im Sinne von Wirksamkeit reduzierten Konsensus) besteht darin, dass die Beteiligten auf der Ebene der Legitimität ihrer Handlungen überhaupt keine Überzeugung teilen, sondern jeder für sich die Möglichkeiten und Grenzen der Durchsetzung ihrer jeweiligen Eigeninteressen erkennen.

Aber nun ist ja die Illegitimität manifest strategischen Handelns in solchen Fällen, in denen eine Zustimmung offenkundig durch *negative* Sanktionen (personale Gewalt bzw. Schädigungen) erzwungen wird, im allgemeinen ziemlich leicht zu erkennen. Denn würde sich der Pistolero in die Lage der anderen versetzen und sich aus den Augen der anderen betrachten, würde er wohl einsehen, dass seine Perspektive nicht verallgemeinerungsfähig ist. (Wir sehen hier von moralischen Dilemmasituationen ab.)

Wie aber sind beidseitig *positive* Sanktionen zu beurteilen, also Fälle, in denen sich *beide* Seiten *letztlich* (bzw. "netto") besser stellen und darum der Interaktion auch zustimmen? Es macht nämlich sehr wohl einen Unterschied, ob der eine auf den anderen "mit Gewalt *oder* Gütern" Einfluss nimmt.<sup>27</sup> Letzteres ist schliesslich der ökonomische Standardfall reziprok vorteilhaften Tausches auf Märkten. Hier spielen Legitimitätsgründe zwar keine ausschlaggebende Rolle, aber warum sollte eine solche tauschvertragliche Vereinbarung, solange niemand den anderen (und natürlich auch keinen Dritten) schädigt, illegitim sein?<sup>28</sup>

### 3. Der systemethische Hintergrund der Vertragsethik

Hier schlägt die Stunde der (markt-)ökonomisch inspirierten Vertragstheorie, soweit sie normative Implikationen hat, bzw. der *Vertragsethik*. Diese ist eine "Ethik ohne Moral"<sup>29</sup>: Die Interagierenden sind allein an ihren eigenen Vorteilen interessiert, denn sie schliessen Verträge deshalb und nur dann, weil bzw. insofern dies für sie vorteilhaft ist - und gleichwohl soll die vertragsförmige Interaktion Legitimität bergen.

Bevor wir diesen Zusammenhang zu erhellen versuchen, ist wohl eine Klarstellung des Sinns des hier verwendeten Begriffs des Vertrages angezeigt. Verträge, wie sie die "ökonomische" Theorie (der Wirtschaft, des Rechts, der Verfassung, der Politik, der Moral, des menschlichen Verhaltens überhaupt) begreift, sind Ergebnis von *Argumentationen*, aber sie sind *keine Verpflichtungen*.<sup>30</sup> Die Pointe dieser theoretischen Bemühungen, die hier unter dem Titel Vertragsethik zusammengefasst werden, könnte sonst gar nicht begreifen und auch nicht treffend kritisiert werden - man argumentierte sonst aneinander vorbei. Falls der Begriff des Vertrages, wie er alltagssprachlich verwendet wird, allzu sehr mit moralischen Konnotationen behaftet sein sollte, so liessen sich auch andere Formulierungen für den gleichen Zusammenhang finden; man könnte etwa von *Vereinbarungen* im Gefolge von *Verhandlungen* sprechen oder von einem sozialen Handeln zum wechselseitigen Vorteil, das auf Dauer gestellt ist.

Man darf also vertragliche Vereinbarungen, die *nur* deshalb geschlossen und eingehalten werden, *weil* und insofern sie beiden Seiten nützen, nicht von vornherein für unmöglich halten -

---

<sup>27</sup> Beides schlägt Habermas (1985a: 405; Hvh.d.V.) der "empirischen Einflussnahme" zu.

<sup>28</sup> Die gesamte Problematik der *Verteilung* des Überschusses im Sinne "distributiver Gerechtigkeit" wird hier ausgeklammert - obwohl es sich natürlich um eine ethisch durchaus relevante und nicht zu vernachlässigende Fragestellung handelt. Hier wird gegenüber der Vertragsethik nur in Begriffen negativer Moral im Sinne der Abwesenheit von Schädigungen argumentiert.

<sup>29</sup> Cortina (1992).

<sup>30</sup> "(T)he public discourse on rules - as political debates in general - is typically carried out by *reasoning arguments* but can be supposed to be motivated by *interests*." (Buchanan, 1991: 63) Schon aus unseren Ausführungen zum manifeststrategischen Handeln sollte klar sein, dass das "Begründungsdefizit" der Vertragsethik nicht, wie Horst Steinmann und Ansgar Zerfass (1993: 16, Hvh.d.V.) meinen, in der "individualistisch-*sprachfreien* Gestalt des (vertragstheoretischen, A.d.V.) Konsensbegriffs" liegen kann.

schon allein um der Klarheit der begrifflichen Unterscheidungen willen. Der Begriff der "Aporie" z.B. des "Hobbschen Gesellschaftsvertrags"<sup>31</sup> (bzw. der *Einhaltung* von Verträgen überhaupt) verwischt gerade die Unterschiede, auf die es hier ankommt. Zu fragen wäre ja, *aus welcher Perspektive* es sich hierbei überhaupt um eine "Aporie" handeln, bzw. *warum* es, wie Apel behauptet, eine "Illusion" sein sollte, die Einhaltung von Verträgen rein aus der strategischen Perspektive des jeweiligen Eigeninteresses erklären zu können.

Damit ist noch gar keine Aussage darüber getroffen, welcher Art und welchen Umfangs solche Vereinbarungen sind, die nur vom Eigeninteresse der Interagierenden bestimmt sind. Vielmehr kommt es auf die *Kategorie* des auf Dauer gestellten, wechselseitig vorteilhaften Handelns an - und diese zu *denken* ist m.E. zunächst keineswegs unmöglich. Wenn denn der "kriminelle Vorbehalt" (Apel), den Vertrag in der Absicht zu schliessen, ihn "bei der erstbesten Gelegenheit, wenn keine Sanktionen zu befürchten sind," wieder zu brechen, ein Problem darstellen sollte - d.h. ein Problem aus der jeweiligen Interessenperspektive der Selbstbehauptungssubjekte -, dann würde gerade auch dies zum Gegenstand der Vertragsverhandlungen - sei es vorausschauend oder durch Neuverhandlungen. Nüchtern kalkulierende Selbstbehauptungssubjekte sind dazu durchaus in der Lage.

Nehmen wir den Gang der Argumentation wieder auf. Meine These ist, dass es allenfalls - unter bestimmten Bedingungen: immerhin - so *erscheinen* mag, dass eigeninteressiertes Handeln Legitimität erzeugt (wenn natürlich auch nur im *äusseren* Verhältnis der Interagierenden zueinander). Tatsächlich aber mündet beidseitig eigeninteressiertes Handeln, wenn es denn nach Handlungsalternativen klug abgewogen bzw. zweckrational kalkuliert ist, notwendig in ein konsentiertes *Machtgleichgewicht* (und insofern in einem Wahrheitskonsensus).<sup>32</sup> Aber warum kann der Vertragskonsensus überhaupt jemals zugleich als Ausdruck eines Legitimitätskonsensus *erscheinen*? Die Antwort ist: Weil sich die Macht der Beteiligten in *Systemzusammenhängen* verflüchtigen bzw. anonymisieren kann.

### 3.1 Kants Rechtslehre als Systemethik

Diese Denkmöglichkeit findet sich eigentümlicherweise selbst in dem ethischen Entwurf Kants, und zwar in der Rechtslehre. Nicht nur hier, sondern bekanntermassen auch in seiner Schrift "Zum ewigen Frieden",<sup>33</sup> behauptet Kant die *Konvergenz von Moralität und Klugheit*.

Wenden wir uns zunächst der Rechtslehre Kants zu. Diese beansprucht die Rechtmässigkeit (Legitimität) des "äusseren und zwar praktischen Verhältnisses einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können",<sup>34</sup> zu klären. Eigentümlicherweise ist hierbei die Äusserlichkeit der Verhältnisses der Personen zueinander nicht nur *Gegenstand* der legitimationstheoretischen Überlegungen, sondern auch das *Kriterium* ihrer Legitimität. Dies zeigt sich in der zunächst vielleicht überraschenden These Kants, dass das "strikte Recht", dem "nichts Ethisches beigemischt ist", wie er erläuternd hinzufügt, "auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allge-

---

<sup>31</sup> Vgl. Apel (1988: 278 ff.).

<sup>32</sup> Auch Habermas (1991a: 67, 78 ff.) wendet sich gegen das von Tugendhat zumindest implizit in Anschlag gebrachte Kriterium eines Machtausgleichs, weil dann der Diskurs "keinen primär kognitiven Sinn" hätte. Aber er übersieht, dass sich Machtgleichgewichte durchaus der *Einsicht* aller Beteiligten verdanken können - und zwar der Einsicht in "gemeinsame Interessen". Gerade durch Einsichten gefestigte Machtgleichgewichte sind besonders stabil, weil dann jeder weiss, was wirklich in seinem Interesse liegt. Überdies scheint Habermas davon auszugehen, dass der "normative Gehalt" einer Neutralisierung von Machtungleichgewichten in etwas anderem als dem *Recht des Stärkeren* läge - nämlich in der Chancengleichheit bzw. der Nichtdiskriminierung irgendeiner Seite. Wenn aber nur *Eigeninteressen* im Spiel sind und folglich die Beteiligten sich ganz gleichgültig gegenüberstehen, haben sie gar keine Veranlassung, bestimmte Personen zu bevorzugen.

<sup>33</sup> Kant (1923).

<sup>34</sup> Kant (1907: 230).

meinen Gesetzen zusammenstimmenden *durchgängigen wechselseitigen Zwangs* vorgestellt werden (kann)".<sup>35</sup>

Woher aber sollte die Rechtmässigkeit und damit die ethisch-praktische Vernunft im "äusseren" Verhältnis der Menschen zueinander stammen, wenn nicht aus der Orientierung der Menschen an eben dieser praktischen Vernunft bzw. dem (aufzuklärenden) "guten Willen", den Kant für die "Tugendlehre" zu reservieren können meint? Die Antwort ergibt sich fast analytisch: Wenn es nicht die (moralischen) Intentionen sind, die das Handeln von innen so anleiten, dass ethische Vernunft in die Welt kommt, dann muss es das äussere *Zusammenspiel* dieser Handlungen sein, das dafür massgeblich ist. Kant impliziert also hier einen *Systemzusammenhang*. Er stellt ab auf beobachtbare Regelmässigkeiten in der *objektiven* sozialen Welt, also auf soziale *Wirkungszusammenhänge*, die nicht zugleich in der "extramundanen" (Habermas) sozialen Welt intentionaler Regelbefolgung aufgehoben sind, die nicht mit kulturellen *Sinnzusammenhängen intern verknüpft* sind: Intentionen und Wirkungen sind entkoppelt, Kausalität und Freiheit liegen auf verschiedenen Ebenen.<sup>36</sup>

Der spezifisch systemtheoretische Sinn zeigt sich unter anderem auch darin, dass Kant<sup>37</sup> das "Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwangs" als "*Konstruktion*" begreift, die er, wie der systemtheoretische Beobachter, der sozialen Wirklichkeit gleichsam überstülpt: Die "Eigenschaften" des Objekts werden "nicht unmittelbar vom Begriff" des Rechts (in seinem konventionellen Sprachgebrauch) abgeleitet, und d.h. offenbar, dass dieses "Gesetz" nicht, an die Sinnintentionen der Individuen kritisch anknüpfend, von innen hermeneutisch erschlossen werden kann; denn diejenigen, die ihm objektiv folgen, orientieren sich nicht zugleich intentional an ihm. Überdies wählt er das Bild der "freien Bewegungen der Körper unter dem Gesetz der *Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung*". Übertragen auf die soziale Welt müssten wir für "Wirkung" *Macht* und für "Gegenwirkung" *Gegenmacht* einsetzen, und die Analogie zur "Gleichheit" ist der *Ausgleich* von Macht und Gegenmacht, deren objektives Zusammenspiel in einem *Machtgleichgewicht* mündet.

Auch die berühmte These, dass "das Problem der Staatseinrichtung (und damit die Sicherstellung äusseren 'Friedens' durch den Rechtsstaat, A.d.V.) ..., so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar" sein muss, begründet bzw. erklärt Kant *systemtheoretisch*: Es ist das *Zusammenspiel* der von "selbstsüchtigen Neigungen" bestimmten Handlungen, bzw. ein objektiver "Mechanismus der Natur", der die gesellschaftlichen Kräfte "so gegeneinander (richtet), dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären." Es ist eine *dritte, systemische* Macht, die - jenseits der Macht des einen oder des anderen - über die Köpfe *aller* Beteiligten hinweg die ethische Unvernunft der Individuen

---

<sup>35</sup> Kant (1907: 232), Hvh.d.V.

<sup>36</sup> Vgl. zum Systemkonzept in Abgrenzung zum Lebensweltkonzept der Gesellschaft Habermas (1985b: 224 ff., 348 ff.), (1986: 379 ff.). Habermas unterscheidet seit den "Entgegnungen" (1986) einen "analytischen" und einen "essentialistischen" Sinn dieser Begriffsunterscheidung. Bloss "analytisch" ist die Unterscheidung insofern, als sich "sich *alle* (gesellschaftlichen, d.V.) Phänomene unter *jedem* der beiden Aspekte begreifen (lassen)" (1986: 381). Entsprechend definiert Habermas (1985b: 349) Gesellschaft als einen "systemisch stabilisierten Zusammenhang von Handlungen sozial integrierter Gruppen." Denn die soziale Welt ist immer auch eine *objektive* Welt. Nun können sich aber die gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge hinter dem Rücken der Interagierenden zu einem "eigensinnig" strukturierten Bereich verfestigen. Dann hat der Systembegriff einen "essentialistischen" Gehalt. Hier wird dieser so gefasst, dass Handlungsintentionen und Handlungsfolgen dann nicht mehr *intern verknüpft* sind. Weil es etwas anderes als (gute oder schlechte) *Gründe* bzw. *Intentionen* sind, die hier *kausal effektiv* werden, entziehen sich die zur "zweiten Natur geronnenen" Systemzusammenhänge "dem intuitiven Wissen der in die Systemumwelten abgeschobenen Mitglieder" (1988: 181) - und zwar *aller* Gesellschaftsmitglieder.

<sup>37</sup> Vgl. Kant (1907: 232 f.).

neutralisieren und an die Stelle des "zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willens" treten können soll.<sup>38</sup>

Dieser Gedanke der Fruchtbarmachung systemischer, mithin übersubjektiver Zusammenhänge für die Verwirklichung praktischer Vernunft, von dem Kant offenbar ausserordentlich fasziniert war, wird in der Schrift "Zum ewigen Frieden" unter anderem am *Publizitätsprinzip* erläutert.<sup>39</sup> Diesem zufolge sind "alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, ... unrecht."

Nun behauptet Kant jedoch nicht nur die Legitimationskraft, sondern zugleich die operative Wirksamkeit dieses Prinzips, bzw. die "Einhelligkeit der Politik mit der Moral... Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch ausausbleiblich der *Widerstand aller* gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese notwendige und allgemeine, mithin a priori einzusehende, *Gegenbearbeitung aller* gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie jedermann bedroht." Die Publizität hat hier die gleiche Funktion wie die Klugheit bzw. der "Verstand" der "Teufel": Sie stellt nicht etwa Öffentlichkeit her im Sinne einer Prozedur diskursiver Meinungs- und Willensbildung,<sup>40</sup> sondern ermöglicht ein Bewusstsein von den eigenen Handlungsmöglichkeiten *in Relation zu* denjenigen aller anderen.

Das Beispiel, das Kant gibt, ist dann auch alles andere als plausibel, um die "Einhelligkeit" von "Politik und Moral" zu belegen. Es ist nämlich unklar, wie das so gefasste "Publizitätsgebot" von (wechselseitigem) Opportunismus unterschieden werden könnte, wenn doch der "Aufruhr" des Volkes gegenüber einem "Tyranen" *darum* als illegitim gilt, *weil* ein öffentliches Bekenntnis dazu "die eigene Absicht *unmöglich* machen würde". Der "Tyran" würde nämlich die revolutionären Vorbereitungen vereiteln wollen und vor allem auch können.

Hier zeigt sich die Ambivalenz des "... wollen können", das der kategorische Imperativ mit dem Habermasschen Universalisierungsgrundsatz teilt. Hierdurch wird die Egozentrik der je eigenen Perspektive zwar im Ansatz überwunden, denn im "Können" spiegelt sich irgendwie die Existenz anderer Individuen. Offen bleibt jedoch zunächst, ob die Unmöglichkeit eines Wollens sich auf die *Intersubjektivität* (im wörtlichen Sinne der *Denkmöglichkeit* der Austauschbarkeit der Perspektiven) bezieht oder auf die emergente dritte Macht, die sich eo ipso aus dem *Zusammenspiel* der Interessen, von Macht und Gegenmacht, ergibt und die die Ausführung bestimmter Handlungsabsichten verunmöglicht.

In der Schrift "Zum ewigen Frieden" ebenso wie in der Rechtslehre löst Kant diese Ambivalenz zwar partiell zugunsten der zweiten Alternative auf, dennoch bleibt die Systemethik in der Moralphilosophie Kants nur eine Episode.<sup>41</sup> Dies ändert sich mit den neueren Bemühungen hin zu einer "ökonomischen" Theorie der Moral.

---

<sup>38</sup> Vgl. Kant (1923: 365 ff.). Vgl. zum Zusammenhang von Systemethik und moralischem Skeptizismus Ulrich/Thielemann (1992: 154 ff.).

<sup>39</sup> Vgl. Kant (1923: 381 ff.).

<sup>40</sup> Vgl. Habermas (1989).

<sup>41</sup> Auch daran liesse sich allerdings zweifeln. So appelliert die erste exemplarische Begründung, die Kant für den kategorischen Imperativ gibt, durchaus an die strategisch kalkulierten *Durchsetzungsmöglichkeiten* des Eigeninteresse angesichts hypothetisch erwogener sozialer *Wirkungszusammenhänge*: Ein "allgemeines Gesetz zu lügen (werde ich) gar nicht wollen können; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen *in Ansehung meiner künftigen Handlungen* anderen vorzugeben, die diesem Vorgehen doch nicht glaubten, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch *mit gleicher Münze bezahlen* würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse." Kant (1911: 403), Hvh.d.V.

### 3.2 James Buchanans Entwurf einer Vertragsethik und der Sklavereivertrag

Vermutlich hat niemand so konsequent wie James M. Buchanan die Logik strikt erfolgrationalen Handelns im sozialen Raum herausgearbeitet und zugleich zu legitimieren versucht. Dabei geht er aus von der Prämisse des sogenannten "*methodologischen Individualismus*".<sup>42</sup> Diese hat wohl John Rawls am klarsten definiert: Es ist die Annahme, dass die Individuen "kein Interesse an den Interessen anderer nehmen" und somit "mutual unconcerned" sind.<sup>43</sup>

Buchanan kann zeigen, dass eine jede Interaktion, die nur vom klug kalkulierten Eigeninteresse aller Beteiligten bestimmt ist, notwendig in einen Zustand mündet, dem *alle* ihre Zustimmung erteilen, *weil* er für sie *vorteilhaft* ist. Die entscheidende Frage ist: Vorteilhaft relativ wozu? Es muss ja eine Ausgangssituation geben, ohne die sich gar nicht bestimmen liesse, ob ein Form der Interaktion für jeden einzelnen vorteilhaft ist oder nicht, sonst bliebe die Formel "in jedermans Interesse" bzw. das Pareto-Kriterium leer. Wenn wir diese Ausgangssituation (und die in ihr liegende *strukturelle* und *personelle Gewalt*) ausklammern könnten, dann wäre *Zustimmung* tatsächlich ein normatives Kriterium - allerdings nur für die *negative Moral* der "Nichteinmischung",<sup>44</sup> die ohne "verdienstliche" (Hilfs-)Pflichten auszukommen meint, und dies auch nur im *äusseren* Verhältnis der Menschen zueinander. Zustimmung ist dann ein Indiz für die Abwesenheit der Schädigung anderer. Dann läge Buchanan mit seiner Auffassung richtig, dass "fairness and voluntariness of agreement are, in a sense, the same".<sup>45</sup> Diese Auffassung wird ja von den meisten modernen Ethiken geteilt, wie auch Buchanan feststellt: "The notion that agreement among all parties concerned is the fundamental principle by which the legitimacy of a community's basic constitutional order is assured seems to be widely shared across a broad range of otherwise quite different intellectual traditions."<sup>46</sup>

Aber die Ausgangssituation, relativ zu der beide Parteien sich besser stellen, *darf* eben nicht ausgeklammert werden; sie ist nämlich *konstitutiv* für den Ausgang der tauschvertraglichen Interaktion. Und hier zeigt sich, dass das, was ausgeschlossen werden soll, eben nicht ausgeschlossen werden kann: dass sich in dem jedem Vertrag, nicht nur dem Gesellschaftsvertrag, notwendig vorausgehenden "preagreement equilibrium" (Buchanan) auch *personale Gewalt* verbergen kann.<sup>47</sup> Auch Unterwerfungs- bzw. *Sklavereiverträge*, deren Möglichkeit (und, wenn ich richtig sehe, Legitimität) Buchanan durchaus einräumt (und verteidigt),<sup>48</sup> finden Zustimmung, weil sich *beide* Seiten besser stellen können (und zwar dadurch, dass sie "unproduktive" Verteidigungs- und Eroberungskosten einsparen).<sup>49</sup> Allerdings muss dann vorausgesetzt werden, dass alle Beteiligten strikt "mutual unconcerned" sind, also in sich abgeschlossene Monaden im Sinne des "methodologischen Individualismus". Ansonsten würde wohl die Empörung über erlittenes Unrecht auf Seiten der Unterdrückten dazu führen, dass sie ihre Zustimmung verweigerten; und zwar auch dann, wenn sie dadurch höhere Opportunitätskosten in Kauf zu nehmen hätten.

---

<sup>42</sup> Vgl. Buchanan (1984: 1 ff.).

<sup>43</sup> Rawls (1979: 30, 168 f.); vgl. auch Gauthier (1986: 87, 326 f.). Weil der methodologische Individualismus "moralische Präferenzen" durchaus zulässt, muss er *formal* (eben methodologisch) verstanden werden. Sein Anspruch ist *transzendental* und repräsentiert auf dieser Ebene die genaue Gegenposition zur "Ethik der Logik": Rationalität ist hier ein privates Konzept. Entsprechend spricht Rawls von der "gegenseitig desinteressierten *Vernünftigkeit*" der Individuen.

<sup>44</sup> Vgl. Gilligan (1984: 33).

<sup>45</sup> Buchanan (1991: 59).

<sup>46</sup> Buchanan (1991: 51). Vgl. auch Kant (1907: 313 f.): "Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt immer möglich, dass er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst", bzw. zu dem er "seine Beistimmung gegeben hat."

<sup>47</sup> Der Entwurf einer "Moral durch Übereinkunft" von David Gauthier (1986) ist durchzogen von dem Bemühen, die Gewaltfreiheit reziprok eigeninteressierten und klugen Handelns bzw. die Einhaltung des "Locksches Vorbehalts" zu beweisen.

<sup>48</sup> Buchanan (1984: 85 f.); ders. (1991: 204 ff.).

<sup>49</sup> Vgl. Buchanan (1984: 34 f., 84, 92).

Das Beispiel des Sklavereivertrags ist für unsere Situation heute offenbar ohne Relevanz. Aber es zeigt doch, nach welcher *Massgabe* Verträge stets geschlossen werden. Zwar lässt sich behaupten, dass dafür das Interesse bzw. der Vorteil beider Parteien den Ausschlag gibt. Aber genauer müsste man wohl sagen, dass dafür letztlich die *relative Macht* der Beteiligten massgeblich ist. Die Beteiligten müssen etwas haben, das sie auf den "bargaining table" legen können und das dann zum Gegenstand der Vertragsverhandlungen wird - sonst gäbe es gar nichts zu verhandeln. Der allgemeinste Ausdruck dafür ist *Macht*. Verträge *konsolidieren* nur ein bestehendes *Machtgleichgewicht*, oder sie überführen ein gegenwärtiges *Machtungleichgewicht* in ein konsentiertes *Machtgleichgewicht*. Danach hat keiner mehr Veranlassung, seine Handlungsweise im Verhältnis zu der seines Gegenübers zu ändern, zumindest bis auf weiteres.

Aber warum kann die Vertragsethik überhaupt *meinen*, dass *Machtgleichgewichte* und *Legitimität* koinzidieren? Dies hängt, so die hier vertretene These, damit zusammen, dass die Vertragsethik (ohne freilich davon zu wissen, denn ihr fehlt ein Gegenbegriff) menschliche Interaktion in *systemischen* Kategorien fasst. Und diese systemischen, sozusagen reinen sozialen *Wirkungszusammenhänge* werden dann nachträglich mit normativen Begriffen unterlegt. Das Systemische erscheint dann als Kriterium des Moralischen. Somit wird auch klar, warum die Vertragsethik auf den "guten Willen" meint verzichten zu können. Sie bringt nämlich einen Zusammenhang zur Geltung, der alle individuellen Intentionen transzendiert. Das Systemische funktioniert jenseits von Gut und Böse. Vor diesem Hintergrund lassen sich mit einiger Plausibilität Parallelbegriffe finden für die ethischen Grundkategorien "Recht", "Pflicht" und "Unparteilichkeit".<sup>50</sup>

1. Wenn die Vertragsethik überhaupt irgend etwas fordert, dann nur, dass wir uns über unsere eigenen Interessen Klarheit verschaffen sollten. Wenn wir uns der Tatsache, dass wir uns faktisch stets in Situationen objektiver sozialer Interessen- und Nutzeninterdependenz befinden,<sup>51</sup> bewusst werden, dann wird uns nämlich klar, dass wir, "wenn wir konsequent sind (d.h. klug bzw. zweckrational, d.V.), ... unseren persönlichen Präferenzen weder mehr noch weniger Bedeutung beimessen (dürfen) als den Wünschen der anderen."<sup>52</sup> Und die "Wünsche" bzw. die *Interessen* anderer, so wird hier nahegelegt, sind ihre (möglicherweise legitimen) *Rechte*.
2. Eine ähnlich Parallelität ergibt sich für den Komplementärbegriff der *Pflicht*. Aus der "Erkenntnis der Tatsache ..., dass ökonomisches Handeln soziales Handeln ist und dass die erforderlichen Regeln für soziales Handeln vom Individuum eine Abkehr von seinen hier und jetzt gegebenen Wünschen verlangen, um seine eigenen Interessen *langfristig* besser zu erfüllen", glaubt Karl Homann den Grund für den "Übergang zur Ethik" erblicken zu können.<sup>53</sup> Der Parallelbegriff zu Pflicht ist hier die *Investition*.<sup>54</sup> Investitionen sind Kosten, die allerdings in der Erwartung verausgabt werden, dass sie sich wieder auszahlen. Soziale Investitionen sind Einschränkungen des (autarkt gedachten) Eigeninteresses, die man sich, wie eine Pflicht, nur darum auferlegt, weil andere Personen existieren.
3. Und durch den Hinweis, dass in Verträgen bzw. Vereinbarungen, wenn sie denn Bestand haben sollen, nicht nur "partikulare Interessen" zum Zuge kommen und somit weder der eine noch der andere bevorzugt wird, bringt Buchanan den Vertragsgedanken in Verbindung mit der Idee der *Fairness* bzw. der *Unparteilichkeit*; übrigens in direktem Bezug auf

---

<sup>50</sup> Allerdings dürfte selbst ein bloss negativ verstandener Begriff von Legitimität bzw. Fairness im "methodologischen Individualismus", konsequent zu Ende gedacht, keine Bedeutung haben. Wie sollte das selbstgenügsame "liberale" Individuum etwas vom möglichen Unrecht, das es anderen antut, wissen, wenn es doch nur eigene Beurteilungsmassstäbe kennt, die nur für es selbst gelten?

<sup>51</sup> Kant (1907: 307, 352) sprach vom "unvermeidlichen Nebeneinandersein", zu dem uns "die Natur ... vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthaltsortes" gesetzt hat.

<sup>52</sup> Buchanan (1984: 2 f.).

<sup>53</sup> Homann (1985: 145 f.); Übersetzung d.V.

<sup>54</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 100.), Wieland (1993: 20 ff.).

Habermas, dessen diskursethisches Programm nach seiner Ansicht durchaus auch einer vertragstheoretischen Lesart zugänglich ist.<sup>55</sup>

Aber natürlich kommt in Verträgen, die nur deshalb geschlossen werden, weil sich beide Seiten besser stellen, nicht das *Recht* der einen oder der anderen oder beider Seiten zum Zuge, sondern die *relative Macht* beider Seiten. Und die "Rechte" anderer werden nach Massgabe ihrer *Gegenmacht* berücksichtigt.

Dies lässt sich an dem Modell, das dem sogenannten "Gefangenendilemma" zu Grunde liegt, spezifizieren.<sup>56</sup> Bei näherem Hinsehen handelt es sich bei diesem Modell nämlich nicht um eine spezielle Situation sozialen Handelns; vielmehr lässt sich jedes strategische Handlungssetting mit diesem Modell beschreiben. Es lässt sich zudem plausibel machen, warum das Schliessen und Einhalten von Verträgen reziprok vorteilhaft ist.

	A "kooperiert"	A "kooperiert" nicht
B "kooperiert"	<sup>i)</sup> 2/2	<sup>iii)</sup> 1/4
B "kooperiert" nicht	<sup>ii)</sup> 4/1	<sup>iv)</sup> 3/3

Zelle (IV) beschreibt den Ausgangszustand bzw. den "Naturzustand" vor dem Abschluss eines möglichen Tauschvertrages in ordinalen Nutzenmassstäben; Zelle (I) beschreibt den Zustand nach erfolgter vertraglicher Vereinbarung, durch die sich beide Seiten besser stellen. Nun stellt aber der "Naturzustand" nicht die relativ schlechteste Lösung dar, und auch der Vertragszustand ist nicht die beste Lösung für jeweils eine der beiden Parteien, A oder B, zwischen denen eine Nutzeninterdependenz besteht, sondern nur die zweitbeste. Es ist nämlich für eine Partei (zunächst) noch vorteilhafter, statt von (IV) nach (I) zu wandern, sich von (IV) über (I) nach (III) bzw. (II) zu bewegen. Dies liegt daran, dass in Verträgen *sich* beide Seiten gegenseitig besser stellen, d.h. sie müssen eine Leistung erbringen, A für B und B für A. Dies nennt die Vertragstheorie "Kooperation" oder "Konsens". Der Abschluss von Verträgen ist also kosten-trächtig; darum repräsentiert Zelle (I) nicht die denkbar beste (nützlichste), sondern nur die zweitbeste Alternative für jeweils eine der beiden Parteien. Verträge werden (bei egoistischem Verhalten) aber nur dann geschlossen, wenn diese Kosten überkompensiert werden, also Investitionscharakter haben, und wenn die Investition wirklich notwendig ist.

Zumindest denkbar ist allerdings der Fall, dass eine der Parteien einseitig keine Leistung erbringt und die Investition einspart (III bzw. II). Dadurch stellt sie sich noch besser, denn sie hat dann die Vorteile der "Kooperation", ohne etwas dafür zu leisten. Die andere Partei steht nun allerdings noch schlechter da als im "Naturzustand", denn sie erhält nicht nur keine Gegenleistung, wie in Zustand (IV), sondern erbringt auch noch einseitig eine Leistung. Sie hat also doppelte Kosten, tatsächliche Verausgabungen und Opportunitätskosten. Darum ist dies der für sie denkbar schlechteste Fall (bzw. nur der viertbeste der hier betrachteten Fälle).

Nun besteht die Pointe der Vertragstheorie darin, dass es für beide Seiten "langfristig", d.h. nach Abwägung der eigenen Macht in Relation zur Gegenmacht des anderen, klug ist, Verträge, also "sanktionsbewehrte Absprachen",<sup>57</sup> einzuhalten. Denn die Zustände (II) und (III) sind nicht stabil. Wenn A merkt, dass nur sie eine Leistung erbringt, wird sie - allein aus nüchternen Nutzenerwägungen heraus - den "Naturzustand" (IV) dem Zustand (II) vorziehen und ihre Zustimmung verweigern. Analoges gilt für B, wenn A "defektiert". Im Ergebnis befinden sich beide wieder im Ausgangszustand. Aber dann schlummern ja in dem Handlungssetting noch unausgeschöpfte "mutual gains from trade" (Buchanan). Irgendwann werden, so die Folgerung der Vertragstheorie, die "gegenseitig desinteressierten" Parteien einsehen, dass es, trotz

<sup>55</sup> Vgl. Buchanan (1991: 58 ff.).

<sup>56</sup> Vgl. zu diesem Modell Homann/Blome-Dress (1992: 29 ff.) und die dort angegebene Literatur.

<sup>57</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 30).

hypothetisch denkbarer, kurzfristiger Vorteile, langfristig nützlich ist, Verträge einzuhalten, bzw. die damit verbundenen Investitionen auf sich zu nehmen. Das ist dann letztlich nur noch eine Frage der Disziplin d.h. mehr als nur kurzfristig orientierter Klugheit.<sup>58</sup>

Mit diesem Modell scheint die *Koinzidenz von Moralität und Eigeninteresse* bewiesen werden zu können. Denn die Zustände (II) und (III) herbeizuführen ist nicht nur unklug, sondern stellt offenbar auch eine Verletzung grundlegender moralischer Normen dar, nämlich die, Verträge einzuhalten ("pacta sunt servanda"). Aber ist die Einhaltung von Verträgen, im Sinne der Aufrechterhaltung des Zustandes (I), überhaupt *generell* moralisch geboten? Davon scheint jedenfalls Apel auszugehen.<sup>59</sup> Ein Gegenbeispiel würde genügen, um diese These zumindest als unplausibel zu erweisen. Es ist dies der Grenzfall eines Sklavereivertrags; denn auch dieser fügt sich der Logik, die in der Vier-Felder-Auszahlungsmatrix beschrieben ist.<sup>60</sup> Aber niemand würde wohl behaupten, dass Unterwerfungsverträge - sollten sie denn tatsächlich zustande kommen - eingehalten werden *sollen*.

Wir wollen hier jedoch nicht mit Plausibilitäten, die notwendigerweise konventionell bleiben, argumentieren, sondern auf *formaler* Ebene zeigen, nach welcher *Massgabe* Verträge bei eigeninteressiertem Verhalten geschlossen und eingehalten werden. Nicht umsonst spricht Homann von "sanktionsbewehrten Absprachen". Wenn nämlich A den Zustand (III) wählt, dann wird sie von B mit dem Nutzenniveau des Zustandes (IV) und mit einer nutzlosen Investition "bestraft", und zwar ohne Gewaltanwendung. Das Vertragsmodell ist nämlich so ausgelegt, dass nur *positive* Sanktionen (Vergünstigungen) in den Blick geraten, die gewährt oder anderweitig verwendet werden. Die Beteiligten stimmen einer Vereinbarung eben nur zu, wenn sie sich davon einen *Vorteil* versprechen. Damit ist aber noch nicht geklärt, *warum* es sich dabei um einen Vorteil handelt. Denkbar ist nämlich auch, dass sich die reziproke Vorteilhaftigkeit einer *vorhergehenden Gewaltausübung* durch eine der beiden Seiten oder durch beide Seiten verdankt. Das ist der Fall des Sklavereivertrages. (Es liesse sich natürlich auch an harmlosere Fälle der Ausübung "externer Effekte" denken.)

Alles hängt also am "Naturzustand". Er ist das bestimmenden Moment vertraglicher Beziehungen. Wenn beide Seiten nur klug und "mutual unconcerned" sind, lässt sich alles aus dem vorvertraglichen Zustand deduzieren.<sup>61</sup> Den "Naturzustand" normativ zu beurteilen ist aber im Vertragsmodell unmöglich. Die (freilich unausgesprochene) Botschaft der Vertragsethik lässt sich gerade darin erblicken, den vorvertraglichen Zustand, also die Sanktions- und Drohpotentiale, der normativen Reflexion zu entziehen und nur die Allgemeinheit des (Netto-)Vorteils übrigzulassen.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Dass sich in Situationen, in denen die beteiligten Parteien keinem Verhandlungs- und Vertragsverbot unterliegen, kein "Dilemma" in der Weise ergibt, dass die Parteien nicht den Pareto-superioren Zustand (I) erreichen, ist für Buchanan (1986: 95) ganz selbstverständlich. Aber diese Bedingung der Vertragsfreiheit ist ja im speziellen Modell des "Gefangenendilemmas" gerade nicht erfüllt - zumindest auf der betrachteten Ebene der Interaktion; denn letztlich, also auf der denkbar höchsten Stufe der Interaktion, lässt sich das Aushandeln und Schliessen von Verträgen gar nicht verbieten - ebensowenig wie sich erfolgrationales Handeln überhaupt "verbieten" liesse.

<sup>59</sup> Vgl. Apel (1988: 278 ff.).

<sup>60</sup> Es wäre z.B. daran zu denken, dass der Sklavenhalter (A) seine Kontrollanstrengungen verringert und weitergehende Entscheidungsspielräume einräumt und der Sklave (B) im Gegenzug eine höhere Leistungsmotivation aufbringt.

<sup>61</sup> Vorausgesetzt natürlich, man würde die Bedürfnisse der Beteiligten kennen. Aber die Beteiligten kennen natürlich ihre Bedürfnisse - sagen wir: "ziemlich gut" - und nehmen ihre Geschicke selbst in die Hand. Überdies ist die Klärung und Kritik von Bedürfnissen (im Sinne der Suche nach "wahren" Bedürfnissen) mit der vertragsethischen Position durchaus vereinbar, ja sie müsste sogar als eine willkommene Gratisleistung angesehen werden. Das normative Defizit der Vertragsethik liegt nämlich gar nicht primär in ihrem (vermeintlichen) Mangel an Bedürfniskritik, sondern viel grundsätzlicher in der Zulassung von Macht und Gewalt.

<sup>62</sup> Vielleicht liegt darin "Die Begründung von Regeln" (Buchanan/Brennan, 1993). Hinter dem Verweis auf immer abstraktere (und damit schwer zu beurteilende) Ebenen, auf denen ein rezi-

Diese Ausklammerung kann allerdings dann, wenn man den vertragsethischen Grundgedanken an Beispielen zu plausibilisieren versucht, nicht gelingen. Interessant ist hier die Art und Weise, wie Buchanan<sup>63</sup> den vorvertraglichen Zustand eines Sklavereivertrages konzeptualisiert: "The slave does not, presumably, possess a viable exit option, one that would allow him or her to carry on with an independent and isolated existence. There is no independent existence benchmark that will define the presence or absence of coercion. If the slave cannot survive independently, can he or she be said to be coerced?" Hier wird also versucht, den Naturzustand in terms *struktureller Gewalt* zu konzeptualisieren. Strukturelle Gewalt ist das Verhältnis der verletzlichsten Individualität zur objektiven (oder objektivierten) Welt - man befindet sich in einer Notlage. Personale Gewalt kann nur in der sozialen Welt Platz greifen. Strukturelle Gewalt stellt sich als ethisches Problem nur dann, wenn wir positive (Hilfs-)Pflichten anerkannt haben, die Kant zufolge bekanntlich bloss "verdienstlich" sind, was ihrem Verpflichtungscharakter aber keinen Abbruch tut. (Die Annahme von Solidaritätspflichten ist also nicht etwa eine Geschmacksfrage.) Der Verzicht auf die Ausübung von (personaler) Gewalt ist hingegen "unnachlassliche" Pflicht.<sup>64</sup>

Selbst wenn man sich auf ein bloss negatives Moralkonzept beschränkt, ist doch leicht zu erkennen, dass sich die *personale Gewalt*, die beim Sklavereivertrag im Spiel ist, schwerlich wegdefinieren lässt. Das sieht auch Buchanan. Gleichwohl möchte er sie im Sinne struktureller Gewalt verstanden wissen: "Suppose, however, that the slave could have lived independently, but that he or she has been captured against his or her will. Despite our civilized sense, that the master's act to enslavement is unjust, hardheaded analysis here must conclude that an independent existence for the slave was not feasible, and that any such existence was fantasy, given the presence of the potential master."

Alles andere wäre auch auf der Basis des "methodologischen Individualismus" inkonsequent. Auch die Macht des "Meisters" muss dann, ebenso wie jedes andere Ereignis, das in der Welt statthat, als etwas Objektives, als Naturereignis begriffen werden, das mir nützt oder schadet; und klug ist es, das Beste daraus zu machen. Dann kann sich aber überhaupt kein ethisches Problem stellen; ja, ethische Reflexion wäre buchstäblich undenkbar, und der "methodologische Individualist", der strenggenommen gar nicht verstehen dürfte, was es mit dem ganzen Gerede um "Ethik" auf sich hat, sollte (sollte?) zu solchen Fragen besser schweigen.

Wir wollen uns hier nicht weiter in die Aporien des "methodologischen Individualismus" verstricken. Festzuhalten bleibt, dass sich in Vertragsbeziehungen personale Gewalt festsetzen *kann*. Und schon allein darum kann der Vertragskonsensus kein Moralkriterium sein. Die Frage, wer recht hat, bleibt auch und gerade in Vertragsbeziehungen eine *offene* Frage; sie kann vertragsförmig, also nach Massgabe wechselseitigen Vorteils, unmöglich beantwortet werden.<sup>65</sup>

Dies ist in "politischen" Settings unmittelbarer Interaktion ohne grosse Anstrengung einsehbar. Sklavenverträge finden keine legitime Anerkennung. Hier sind strukturelle Gewalt und personale Gewalt identisch. Es ist darum absurd, Zustimmung aus Vorteil als ein formales, universelles Moralkriterium einzuführen. Wenn Buchanan schreibt, "beyond agreement there is simply no place for the contrarian to go"<sup>66</sup>, dann huldigt er damit unvermeidlich dem *Recht des*

---

prok vorteilhafter Vertragskonsensus möglich ist ("Ergebnisse", "Regeln" und schliesslich "Meta-Regeln"), mag der Versuch stehen, Prima-facie-Gewalt bzw. Schädigungen auf tieferliegenden, unmittelbaren Interaktionsebenen legitimieren zu können, und d.h. im Vertragsparadigma: als Investitionen zu erweisen. (Vgl. auch Buchanan, 1977: 225). Im übrigen ergibt sich für Buchanan die Notwendigkeit der Unterscheidung von "konstitutionellem" und "postkonstitutionellem" Vertrag (1975: XI f.) daraus, dass sich, trotz hier und jetzt bestehender Machtungleichgewichte, ein definitives Machtgleichgewicht und damit ein entsprechender (Wahrheits-)Konsensus einstellen *muss*.

<sup>63</sup> Vgl. Buchanan (1991: 204).

<sup>64</sup> Vgl. Kant (1911: 423 f., 428 ff.); ders. (1907: 464 f.). Ob aber "Achtung" bloss eine "negative" Pflicht sei, liesse sich wohl bezweifeln.

<sup>65</sup> Diesem einfachen, aber folgenreichen Schlüsselargument Apels (1988: 283) aus dem Blickwinkel einer kognitivistischen Ethik wird hier voll und ganz gefolgt.

<sup>66</sup> Buchanan (1977: 132).

*Stärkeren* - zumindest dann, wenn "agreement" nicht *umfassend* bestimmt wird: sowohl quantitativ, in Hinblick auf die Berücksichtigung *aller* Betroffenen (diese Dimension schliesst die insofern "universalistische" Vertragsethik durchaus ein - allerdings nur im Sinne eines universalen Machtgleichgewichts -, denn seit Hobbes wissen wir, dass *jeder*, auch der noch so Schwache, irgendeine Macht hat, und sei diese auch nur latent) als auch qualitativ, in Hinblick auf die Berücksichtigung *aller* Geltungsansprüche (Wahrheit, Richtigkeit bzw. Legitimität und Wahrhaftigkeit).<sup>67</sup>

#### 4. Die unsichtbare Macht des Marktes

Anders als in politischen verhält es sich jedoch in marktlichen Handlungszusammenhängen. Und ich vermute, nur weil die Vertreter der Vertragsethik die Erfahrung marktlicher Interaktion gemacht haben, konnte sich überhaupt die Idee einer "ökonomischen" Theorie der Moral bzw. eine Vertragsethik entwickeln. (Das gilt m.E. wohl auch für die Kantische Rechtsphilosophie, die zumindest partiell von dem vertrags- bzw. systemethischen Grundgedanken inspiriert ist.<sup>68</sup>).

Wir haben oben gesehen, dass Tauschverträge keineswegs *eo ipso* gerecht sind - auch wenn beide Seiten "freiwillig zustimmen" -, sondern prinzipiell legitimationsbedürftig bleiben. Und dazu bedarf es anderer Veranstaltungen als vertragsförmiger Vereinbarungen, nämlich der Durchführung praktischer Diskurse. Die analytische Ebene der Klärung der Legitimitätsfrage ist dabei nicht die des Vertragskonsensus selbst, auf der sich beide Seiten besserstellen und darum zustimmen, sondern die der *Voraussetzungen* des Tauschvertrages. Denn hier entscheidet sich, *warum* die Vertragsparteien zustimmen, bzw. *warum* der Tausch für beide vorteilhaft ist. Hier ist die mögliche *Gewalt* verborgen, deren Legitimität höchst zweifelhaft ist. Diese Voraussetzungen müssen darum selbst zum *Gegenstand* des Diskurses werden. Sonst kann der "Diskurs" die Gewalt, die im "Naturzustand" verborgen ist, nur verdoppeln.

Nun haben aber marktvermittelte Tauschverträge, wie sie tagtäglich und weltweit millionenfach stattfinden, die Eigenschaft, dass sie - im krassen Gegensatz zum Grenzfall eines Sklavereivertrags - von keiner der vertragsschliessenden Parteien (und normalerweise auch nicht von identifizierbarer dritter Seite) erzwungen werden. Darum nennt man die Marktwirtschaft eine "freie" Marktwirtschaft.

Eine Marktwirtschaft ist eine *Konsenswirtschaft*. (Ich zitiere Milton Friedman:<sup>69</sup>) "The political principle that underlies (gemeint ist wohl: that rules, d.V.) the market mechanism is unanimity. In an ideal free market resting on private property, no individual can coerce any other, all cooperation is voluntary, all parties to such cooperation benefit or they need not participate."

Eine Marktwirtschaft ist aber auch eine *Wettbewerbswirtschaft*. Wettbewerb ist die unvermeidliche Rückseite der "formal 'freien'"<sup>70</sup> Vertragsbeziehungen. Er ergibt sich einfach daraus, dass neue Vertragsbeziehungen eingegangen und damit bestehende aufgelöst werden. Und Wettbewerb ist natürlich ein Zwangszusammenhang, aber ein solcher ganz eigentümlicher Natur, er ist nämlich *schlechthin anonym*. Darum ist die Macht des Marktes nicht personal identifizierbar, sondern tritt - allenfalls - als strukturelle Gewalt in Erscheinung.<sup>71</sup> Für die Marktteilnehmer, die sich mit jedem Tauschakt, sei es auf Kosumgüter-, Kapital- oder Arbeits-

---

<sup>67</sup> Vgl. zur kategorialen Differenzierung der Geltungsansprüche der Rede Habermas (1985a: 410 ff.).

<sup>68</sup> Kant war mit dem Moralphilosophie und der Ökonomie Adam Smiths und damit mit der Denkfigur der "unsichtbaren Hand" durchaus vertraut. Vgl. Ulrich (1991: 146).

<sup>69</sup> Friedman (1983: 99).

<sup>70</sup> Weber (1972: 440).

<sup>71</sup> In wirtschaftlichen Krisenzeiten wie den unsrigen kommt man allerdings kaum umhin, die strukturelle Gewalt des Marktwettbewerbs zu erkennen. So besteht nach Ansicht des Vorstandsvorsitzenden der Mercedes-Benz AG, Helmut Werner, die Aufgabe des Managements darin, "die Brutalität des Marktes" im Unternehmen "nachzuvollziehen". Vgl. Stuttgarter Nachrichten vom 2.9.1993.

märkten, besser stellen, ist es das "einsichtige und einfache System der natürlichen Freiheit"<sup>72</sup> - zumindest solange sie nicht systemtheoretisch aufgeklärt sind. Doch auch wenn es angemessener ist zu formulieren, dass im Wettbewerb niemand gezwungen *wird*, sondern dass man (allenfalls) gezwungen *ist*, bestimmte Vertragsbedingungen zu akzeptieren, so ist der Wettbewerb doch ein *sozialer* Handlungszusammenhang. Darum ist hier durchaus *personale* Macht bestimmend. Aber wie erwächst aus der lebensweltlichen, keineswegs machtfreien Interaktion ein anonymes Wirkungsgeflecht? Folgende Überlegung mag dies plausibilisieren:

Wer sich den jeweiligen Wettbewerbsbedingungen nicht fügt, "geht unter oder kommt nicht hoch."<sup>73</sup> Sonst wird ein Konkurrent in meine ökonomische Nische springen und ich werde über kurz oder lang einkommenslos. Dabei *nötigen* mich allerdings meine Konkurrenten, die nur im Verein mit meinen Tauschpartnern (potentiellen oder aktuellen) reüssieren können, nicht etwa - sonst wären Wettbewerbszwänge wohl justitiabel -, sondern meine bisherigen Tauschpartner gewähren mir bloss keine Vergünstigungen mehr, indem sie nun mit anderen (meinen Konkurrenten) eine für beide Seiten vorteilhafte Vertragsbeziehungen eingehen. Entscheidend ist, dass sowohl meine unmittelbaren Konkurrenten als auch meine bisherigen Vertragspartner, die mich aus dem ehemals reziprok vorteilhaften (dauerhaften oder regelmässigen) Tauschvertragsverhältnis entlassen haben (oder mit mir gar nicht erst eine Vertragsbeziehung eingehen, weil es mir an Wettbewerbsfähigkeit oder Kaufkraft mangelt), dies nicht notwendigerweise etwa deshalb tun, weil sie besonders rücksichtslos wären, sondern systematisch deshalb, weil sie selbst aus Gründen der Einkommenserzielung dazu gezwungen sind, und zwar von Konkurrenten und ehemaligen Tauschpartnern, für die das gleiche gilt, und so weiter und so fort. Die Wettbewerbszwänge, die durchaus sozial erzeugt sind, pflanzen sich so fort, und es ist praktisch unmöglich, sie im komplexen Gefüge des marktlichen Einkommenserwerbsprozesses auf einen verantwortlichen Verursacher zurückzuführen.

Der Marktzusammenhang ist ein *Systemzusammenhang*. Darum ist er anonym bzw. *instanzlos*. Denn bei der unmittelbaren, lebensweltlichen Interaktion der Tauschpartner läuft stets eine *unsichtbare Interaktion*, eben der Wettbewerb, mit. In den Worten Max Webers: "Die Marktgemeinschaft als solche ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können."<sup>74</sup> Gleichwohl bewirkt diese anonyme "Gemeinschaft", die zwischen die Interagierenden "unpersönlich Instanzen" schiebt, irgend etwas, sie gewährt und entzieht nämlich Einkommenschancen, allerdings ohne dass ich sie dafür verantwortlich machen könnte. (An wen sollte ich mich wenden?) Die "herrenlose Sklaverei" der "Kapitalherrschaft" (nicht: der Herrschaft der "Kapitalisten"!) wirkt in einer "derart 'indirekten' Form, dass man den eigentlichen 'Herrscher' gar nicht greifen und daher ihm auch keine ethischen Zumutungen stellen kann."<sup>75</sup> (Weil so jeder auf sich selbst verwiesen ist und jede erreichte Einkommensposition prekär *bleibt*, gibt es übrigens Wachstum. Den Marktteilnehmern bleibt nämlich gar nichts anderes übrig, als "eigenverantwortlich" nach neuen, "besseren" Einkommenschancen Ausschau zu halten - sie tun dies nicht etwa "freiwillig".)

Der Marktwettbewerb mit seiner *Eigendynamik* ist keine (geschaffene) Institution, sondern die Form der Interaktion, die *sich* ergibt, wenn bestimmte Institutionen geschaffen wurden - hier ist insbesondere an das formale Vertragsrecht zu denken, dass die Einhaltung einmal eingegangener Verträge sicherstellt und somit "Transaktionskosten", also Hindernisse der Entfaltung der Wettbewerbsdynamik, senkt - und wenn die Wirtschaftssubjekte an der Erzielung von Einkommen interessiert sind. Der Marktprozess ist nicht Ausdruck der (hermeneutisch rekonstruierbaren) Intentionen derjenigen, die diese Institutionen mit Leben füllen oder geschaffen haben.<sup>76</sup> Hier gibt es keine (vernunftfähige) Instanz, die diesen Prozess kausal

---

<sup>72</sup> Smith (1978: 582).

<sup>73</sup> Weber (1981: 61).

<sup>74</sup> Weber (1972: 382).

<sup>75</sup> Weber (1972: 708 f.).

<sup>76</sup> Darum nennt bereits Max Weber (1981: 373, 188) zu seiner Zeit die "Protestantische Ethik", die seiner berühmten These zufolge die kapitalistische Entwicklung ursprünglich als "Wertverwirklichung" ihrer selbst auf den Weg gebracht hat, ein "caput mortuum": "Der Puritaner *wollte* Berufsmensch (bzw. Unternehmer seiner Ressourcen, d.V.) sein -, wir *müssen*

effektiv (im Sinne einer subjektiven Teleologie des Handelns bzw. einer Kausalität aus Freiheit) bestimmte<sup>77</sup> oder die die "Rahmenbedingungen" des Marktverkehrs "bewusst so gestaltet" hätte, "dass sich die Wettbewerbslogik entfalten kann."<sup>78</sup> Dies zeigt sich z.B. daran, dass es selbstverständlich auch ohne Kartellbehörde Wettbewerb gibt; denn *jede* Anstrengung zur Einkommenserzielung bedeutet Wettbewerb, *jede* noch so unbedeutende unternehmerische Massnahme kratzt, wenn sie denn zum Erfolg führt, zumindest ein wenig an der Wettbewerbsposition anderer - und zwar nicht nur der Konkurrenten der eigenen Branche.

Der Marktwettbewerb ist praktisch und - prima facie - *rational* unhintergebar - zumindest solange nicht genau dies zum Problem gemacht wird. Der Igel Wettbewerb ist immer schon da, und den Hasen bleibt nur das "rastlose Jagen"<sup>79</sup> nach neuen Erwerbchancen. Angesichts dieser Problemlage lassen sich *normativ* zwei Positionen unterscheiden, die der systemischen Eigendynamik des Marktes sei es nicht Einhalt gebieten *wollen* oder systematisch nicht *können*: eine systemaffirmative (a) und eine lebensweltlich-kritische (b). Erst eine dritte, systembewusste Perspektive (c) erlaubt es, die Macht *des Wettbewerbs* zu thematisieren und damit dem im weitesten Sinne wirtschaftsethischen Diskurs als Problem zu öffnen.

(a) Die Marktapologetik bzw. der *Ökonomismus* sieht im Markt das Prinzip "durchgängigen wechselseitigen Zwangs" (Kant) am reinsten verwirklicht. Entsprechend gilt hier der Wettbewerb als "das grossartigste und genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte".<sup>80</sup> Dabei handelt es sich allerdings weniger um ein "Instrument" als vielmehr um ein emergentes Systemereignis. Es reicht nämlich aus, der "anonymen Kraft" des Marktes nichts entgegenzusetzen, "alle weitere Arbeit leistet es von allein."<sup>81</sup> Die Wirtschaftssubjekte handeln also, und zwar eigeninteressiert, und dennoch sind die Marktergebnisse "der manipulierenden Willkür vereinzelter Beteiligter völlig unzugänglich."<sup>82</sup> Wer nämlich "durch menschliche Willensakte gesetzte soziale Gegebenheiten" nicht hinnehmen möchte, der geht eben zur Konkurrenz, d.h. er geht mit anderen Marktteilnehmern neue, reziprok vorteilhafte Tauschbeziehungen ein.<sup>83</sup>

---

es sein."

<sup>77</sup> So im übrigen auch, wenn ich richtig sehe, Buchanan; vgl. ders./Brennan (1993: 19).

<sup>78</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 33). Homann und Mitarbeiter wollen zeigen, dass die Markt- und Wettbewerbswirtschaft *unsere* Wirtschaft ist, indem sie behaupten, der Wettbewerb sei (vermittels des "Kartellamtes") "gezielt etabliert" worden. D.h. sie wollen den Systemcharakter der Marktwirtschaft leugnen und damit den für die Moderne skandalösen Umstand, dass sich ihr Freiheitsversprechen hinterrücks zunehmend in einen Verlust an Freiheit verwandelt - zumindest für diejenigen, für die eine "kapitalistische Lebensform" bedingungsloser Marktbehauptung kein Selbstzweck ist. Für die anderen, auf deren "unbedingte Zustimmung" (S. 59) die Freunde von Markt und Wettbewerb angewiesen sind, muss dann aber das Gegenteil gezeigt werden. Dies ist eine der Aufgaben der Ideologieplanung (vgl. S. 56 ff., 61, 78 ff.). Die Marktwirtschaft darf keinesfalls als von lebensweltlichen Bezügen verselbständigt erscheinen, denn sie ist "allgemein zustimmungsfähig nur dann, wenn der Markt lediglich ein Instrument der Gesellschaft, eine Teilordnung darstellt, die *vor*, *neben* und *nach* dem Markt ergänzt werden muss" (Homann/Pies, 1994: 7). Wie dann dieses Nichts, das bisher "Markt" genannt wurde, überhaupt jemals zum Gegenstand einer eigenständigen Disziplin werden konnte - Volkswirtschaftslehre und Betriebswirtschaftslehre haben offenbar ein Phantom untersucht -, diese Frage bleibt uns Homann schuldig.

<sup>79</sup> Weber (1981: 59).

<sup>80</sup> Böhm (1961: 22); vgl. auch Homann/Blome-Drees (1992: 50).

<sup>81</sup> Böhm (1961: 22).

<sup>82</sup> Böhm (1961: 6).

<sup>83</sup> Die Marktapologetik setzt sich übrigens vermeidbaren Angriffsflächen aus, wenn sie das Prinzip Markt nicht, wie Böhm, *formal* in Hinblick auf die Struktur der Interaktion im Markt, sondern inhaltlich zu verteidigen sucht, etwa durch Hinweise auf "das Allgemeinwohl", das durch das eigeninteressierte Erwerbsstreben mittels der "unsichtbaren Hand" des Marktes bestmöglich gefördert werde. (Vgl. paradigmatisch Smith, 1978: 371). "Langfristige Gewinnmaximierung" zur "moralischen Pflicht" zu erklären, weil dadurch "den Interessen der Konsu-

Dieser Legitimationsversuch des Erwerbsstrebens als einer *eo ipso friedlichen* bzw. *gewaltfreien* Form der Interaktion<sup>84</sup> wird allerdings durch die Existenz *externer Effekte* (z.B. ökologischer Art) geschwächt. Der reziprok vorteilhafte Markttausch kann nicht generell Legitimität für sich beanspruchen, weil mit ihm offenbar auch Schädigungen Dritter verknüpft sind, die einem kausal verantwortlichen Verursacher personal durchaus zugerechnet werden können und die auch nicht (über-)kompensiert werden. Es bieten sich zwei Alternativen an:

Entweder man hält am Kriterium wechselseitigen Vorteils fest und lässt auch für den Umgang mit externen Effekten die Tauschvertragslogik gelten, sei es nun ad hoc auf der Ebene unmittelbarer Interaktion zwischen Schädiger und Geschädigtem selbst<sup>85</sup> oder auf der Ebene der Politik, die generelle "Regeln" (Gesetze), z.B. ein verändertes Haftungsrecht, rechtsstaatlich verbindlich macht. Dies ist die Position von Homann. Dann aber lässt sich die These der Gewaltfreiheit der Vertragsbeziehungen (im Sinn personal zurechenbarer Gewalt) nicht mehr aufrechterhalten. Denn wenn auch noch das staatsbürgerliche Engagement zur Veränderung der "Rahmenordnung" des Marktes von Vorteilskalkülen abhängig gemacht wird<sup>86</sup>, dann liegt die strukturelle Macht des vertragskonstitutiven "Naturzustandes" nicht mehr in der Anonymität des Wettbewerbs, sondern ist durchaus als personale Macht erkennbar. Legitimität lässt sich darum auf politischer Ebene nicht vertragsförmig begründen - weder geltungslogisch noch faktisch (im Sinne sozialer Geltung bzw. Akzeptanz), zumindest nicht heute und wohl auch nicht in ferner Zukunft. Spätestens hier greift die lebensweltliche Kritik ein.

(b) Unter lebensweltlich-kritischer Perspektive ist weniger der Marktprozess selbst als vielmehr der Umstand, dass er "externe Effekte" erzeugen kann, problematisch. Für die ethisch gebotene Berücksichtigung solcher Schädigungen auf Dritte soll hierbei nicht etwa das reziproke Vorteilskalkül ausschlaggebend sein, sondern die Frage, wer recht hat.

Nun spielt aber die Logik des Marktes auch in die Bemühungen zur "Internalisierung" externer Effekte hinein. Dieser Zusammenhang wird in der gegenwärtigen wirtschaftsethischen Theoriediskussion typischerweise durch die Frage zur Geltung gebracht, "ob das Unternehmen unter den Regeln der Wettbewerbswirtschaft überhaupt die *Möglichkeit* besitzt, eigenständige ethische Reflexionen in Gang zu bringen."<sup>87</sup> Oder es wird gar behauptet, dass die Wirtschaftssubjekte moralische Forderungen "unter Wettbewerbsbedingungen systematisch nicht erfüllen können."<sup>88</sup>

---

menten, der Allgemeinheit, am besten" gedient sei (Homann/Blome-Dress, 1992, 38 f., 51 ff.), kann legitimatorisch allenfalls auf den ersten Blick verfangen. Denn Konsumenten sind notwendigerweise Produzenten - sonst verfügten sie über gar keine Kaufkraft und hätten auch keine "Souveränität". Wer für "mehr Markt" und damit für eine verstärkte Disziplin der Produzenten durch den Wettbewerb plädiert, der kann sich dabei also schon aus logischen Gründen nicht auf das "Wohl der Allgemeinheit" berufen. Ob der Zwang zur Marktbehauptung - und damit das zumindest partielle Teilen einer "kapitalistischen Lebensform" - durch die dadurch erzielbaren Wohlstandsgewinne aufgewogen werden kann, ist also selbst aus der verallgemeinerten interessenbezogenen bzw. strategischen Sicht der Vertragsethik eine durchaus offene Frage - vermutlich noch nicht einmal das. (Vgl. Weber, 1981: 59).

<sup>84</sup> Bereits Montesquieu sprach von der "douceur du commerce" (vgl. Hirschmann, 1984: 69) und auch Weber (1972: 385) sieht im Tausch die "spezifisch friedliche Form der Gewinnung ökonomischer Macht." Allerdings betont Weber stets den bloss "*formalen*" Charakter der "Marktfreiheit". Vgl. Weber (1972: 439 f.).

<sup>85</sup> Vgl. Coase (1960).

<sup>86</sup> Vgl. Homann/Blome-Drees (1992: 41, 148), die konsequent (und mutig) genug sind zu postulieren, dass auch das "politische Agieren" in Hinblick auf die "Weiterentwicklung der Rahmenordnung" nur eine "indirekte Strategie zur Erhöhung ökonomischer Erfolge" ist. (Die Aussage: "Unternehmer können auch hier nicht anders, als ihren eigenen Vorteil im Auge zu behalten" hat vermutlich einen transzendentalen Sinn.)

<sup>87</sup> Löhr (1991: 277).

<sup>88</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 36), Hvh.d.V.

Natürlich "können" sie, denn in ethischen Fragen ist bekanntlich *Sollen* und nicht *Können* die angemessene Kategorie; allerdings müssen sie dann entweder Wettbewerbsnachteile und Einkommenseinbußen hinnehmen oder aber ihre Wettbewerbsfähigkeit durch unternehmerisches Handeln im weitesten Sinne erhöhen. Der Verzicht auf die Ausübung externer Effekte - erfolgt er nun aus freier Einsicht oder wird er rechtsstaatlich erzwungen - verschärft den Wettbewerbskampf also zusätzlich. Darum werden entsprechende Forderungen auf Widerstände stossen, denn nun sind die Adressaten des Wettbewerbszwangs ja identifizierbar. Und dieser Widerstand ist nicht etwa generell unberechtigt. Denn unter Wettbewerbsbedingungen moralischen Normen zu folgen (bzw. externe Effekte zu vermeiden) ist zwar nicht etwa "unmöglich", aber möglicherweise *unzumutbar*.<sup>89</sup>

Das systembedingte Zumutbarkeitsproblem ergibt sich weniger daraus, dass derjenige, der als einzelner auf die Ausübung externer Effekte verzichtet, "*durch seine Konkurrenten aus dem Markt gedrängt und wirtschaftlich ruiniert wird*",<sup>90</sup> es resultiert vielmehr aus dem Wettbewerbsprozess insgesamt und verweist so auf ein "von anschaulich identifizierbaren Klassenstrukturen abgelöstes, anonym gewordenes, weltweit operierendes Wirtschaftssystem".<sup>91</sup> Denn die eigentliche Marktkontrolle ist die, "die von der Interdependenz aller Märkte in einem marktwirtschaftlichen System ausgeht."<sup>92</sup> Darum können rechtsstaatlich verbindlich gemachte Regelungen für alle Wettbewerber (z.B. eine Energiesteuer oder ein verändertes Haftungsrecht), die Homann für die Auflösung des "Dilemmas" vorschlägt, die Zumutbarkeitsprobleme zwar entschärfen, aber nicht lösen; denn so kann nicht verhindert werden, dass weniger wettbewerbsstarke und kaufkräftige Marktteilnehmer zu Grenzanbietern oder -nachfragern werden und aus dem Markt ausscheiden müssen. "Wettbewerbsneutrale" Regeln gibt es nicht, und darum gerät auch die Politik in den Sog des Wettbewerbs. Der gegenwärtig zu beobachtende "Wettbewerb der Rechtsordnungen" um nationale Standortvorteile, für den sich Begriffe wie "soziales" oder "ökologisches Dumping" eingebürgert haben, bietet dafür ein anschauliches Beispiel.

(c) Notwendigerweise werden also in systemtheoretisch nicht aufgeklärten wirtschaftsethischen Diskursen - auf welchen institutionellen Ebenen sie sich auch immer bewegen - *externe Effekte* zugunsten *interner Effekte* ausgespielt oder umgekehrt. (Marktinterne Effekte sind Ereignisse, die sich aus dem instanzlosen Systemmechanismus des Wettbewerbs ergeben. Hier ist vor allem an die Verteilung der Einkommen zu denken und in letzter Instanz an den Zwang, sich "*in seiner Lebensführung den Bedingungen kapitalistischen Erfolgs*" anzupassen.<sup>93</sup>) Dies ist die praktische und - prima facie - rationale Unhintergebarkeit der *Systemlogik* des Marktes.

Solange diese Logik und deren Folgen - Naturereignissen gleich - nicht selbst problematisiert werden, lässt sich tatsächlich in dem spezifischen Sinne Homanns behaupten, dass die "Implementation von normativen Vorschlägen entscheidend ist für ihre Begründung" und so "auf die Geltung (gemeint ist: Gültigkeit, d.V.) der Normen durchschlägt."<sup>94</sup> Zunächst gilt es hervorzuheben, dass dieser Gedanke der (von vertragstheoretischen Zweideutigkeiten bereinigten) Diskursethik gar nicht fremd ist; im Gegenteil liegt gerade in der *situativen Angemessenheit* moralischer Urteile, und d.h. auch in der Berücksichtigung von *Zumutbarkeitsfragen*, eine ihrer wesentlichen Pointen, die sie vom rigoristischen Moralentwurf Kants abhebt.<sup>95</sup> Dann aber darf "Implementation" nicht als "Realisierbarkeit" (bzw. "Durchsetzbar-

---

<sup>89</sup> Unzumutbarkeitsprobleme haben nichts zu tun mit den Strukturen des sogenannten "Gefangenendilemmas". Dieses ist nämlich auf eigeninteressiertes Verhalten zugeschnitten und nicht auf die Berücksichtigung von Rechten um ihrer selbst willen - auch nicht auf die Rechte des moralischen Subjekts, das sich möglicherweise unzumutbaren Pflichten gegenübergestellt sieht.

<sup>90</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 36), Hvh.d.V.

<sup>91</sup> Habermas (1990: 187).

<sup>92</sup> Böhm (1962: 23).

<sup>93</sup> Vgl. Weber (1981: 61), Hvh.d.V.

<sup>94</sup> Homann/Blome-Drees (1992: 107).

<sup>95</sup> Vgl. Böhler (1985: 344 ff.).

keit") verstanden werden,<sup>96</sup> denn sonst hätte gleichsam der Widerstand recht, der sich bei der "Anwendung" prima facie legitimer Normen zeigen mag. Dies wäre aber nur eine spezielle Variante des Rechts des Stärkeren. (Es würde ja auch wohl niemand auf die Idee kommen, eine Norm, z.B. nicht zu stehlen, darum für *ungültig* zu halten, weil sie nicht befolgt wird, bzw. - in der Sprache der Vertragsethik - weil sie offenbar nicht allgemein "konsensfähig" ist.)

In marktlichen Zusammenhängen verbirgt sich hinter den Implementationsschwierigkeiten jedoch nicht ein erkennbares "Recht" des Stärkeren, sondern eine *systemische* Eigendynamik, die sich allenfalls als Sachzwang bemerkbar macht - oder eben selbst als Problem unbemerkt bleibt.<sup>97</sup> Ohne die kontraintuitive systemtheoretische Analyse bleibt der wirtschaftsethische, überhaupt jeder im weitesten Sinne gesellschaftspolitische Diskurs immer auch ein *Sachzwangsdiskurs*, der die Systemimperative der Marktbehauptung *als Voraussetzung* stillschweigend hinnehmen muss und sie nicht *als Problem* zur Disposition zu stellen vermag - und zwar auch dann, wenn die Diskursteilnehmer vorbehaltlos kommunikativ handeln.<sup>98</sup> Dann behielte das System nicht nur das letzte Wort, sondern gleichsam tatsächlich Recht - sei es, indem der Verlust an Standortvorteilen als unzumutbar eingestuft oder indem die Vermeidung externer Effekte durch die Verschärfung der Marktbehauptungszwänge erkaufte wird.

Klarer noch wird dies, wenn sich die lebensweltliche Kritik auch auf die marktinternen Effekte erstreckt. Dann erscheint nämlich nicht der Markt, sondern der Eingriff in die Wettbewerbsdynamik und die Abwehr der Privatisierungs- und Deregulierungsbestrebungen hin zu "mehr Markt" als Nötigung. Wer beispielsweise für Mieterschutz plädiert (z.B. in Form eines Kündigungsschutzes oder gesetzlich festgelegter Grenzen für Mietzinserhöhungen), schadet zumindest "langfristig" denjenigen, die geschützt werden sollen. Denn durch solche Massnahmen sinkt die Rentabilität des vermieteten Wohnraumes, und potentielle Investoren werden sich vermehrt anderen Anlageformen zuwenden; die Bautätigkeit nimmt ab und die Preise für den verbleibenden Wohnraum steigen. Mehr noch, insofern Mieterschutz Bestandsschutz ist, werden potentielle Neumieter, die dann gleichsam allein die Last des (darum höheren) reinen Marktpreises zu tragen haben, im Vergleich zu den Altmietern "diskriminiert" und im Vergleich zur Situation des "freien" Marktes geschädigt.<sup>99</sup>

Die Logik dieser Argumente ist immer die gleiche: Schutzmassnahmen für Wettbewerbschwache führen zur Auflösung der nach konventionellen Massstäben zwar vielleicht untragbaren, aber dennoch von keiner Seite erzwungenen und darum reziprok vorteilhaften Tauschvertragsbeziehungen - und gereichen darum (zumindest "langfristig") zum Nachteil derjenigen, die geschützt werden sollen. Weil nämlich die Vertragsbeziehungen (z.B. zwischen Mieter und Vermieter, "Arbeitnehmer" und "Arbeitgeber") durch "Freiwilligkeit" konstituiert sind (und nur durch "den Wettbewerb" erzwungen sind), gibt es hier niemanden, vor dem zu schützen wäre. Darüberhinaus schaden die Massnahmen denjenigen, die innerhalb des geschützten Bereichs noch nicht in Vertragsbeziehungen stehen und verletzen so den Grundsatz der Gleichbehandlung.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> So aber Homann/Pies (1994: 3, 5), die davon sprechen, dass "der Gültigkeitsanspruch einer Norm von ihrer Realisierbarkeit abhängt." Vgl. auch Homann/Blome-Drees (1992: 46).

<sup>97</sup> Habermas (1984: 104) spricht von der "materialen Gewalt funktionaler Zwänge, die sich hinter der leichtfüssigen Faktizität des Geltung beanspruchenden Sinns so verbirgt, wie sie sich darin ausspricht."

<sup>98</sup> Vgl. eingehender am Beispiel der gegenwärtig zu beobachtenden Tendenzen hin zu einer dialogischen ökologischen Unternehmenspolitik (insbesondere der chemischen Industrie) Thielemann (1994).

<sup>99</sup> Vgl. Asper (1993); Guyer (1993); Schwarz (1993a,b). Analog liesse sich auch für den, nach Ansicht vieler Ökonomen allzu stark "regulierten", Arbeitsmarkt argumentieren. Hier werden (statt Altmietern) Arbeitsplatzbesitzer in für sie "kontraproduktiver" Weise geschützt und (statt potentiellen Neumieter) Arbeitslose "diskriminiert".

<sup>100</sup> Natürlich liessen sich solche Probleme untragbarer interner Effekte durch *Sozialpolitik* bzw. eine gezielte "Subjekthilfe", also Einkommenstransfers an Bedürftige, lösen oder doch zumindest entschärfen, womit die Folgeprobleme des Interventionismus ("Objekthilfe") umgangen werden könnten. (Im übrigen *müssen* die Wirtschaftssubjekte in ihren Tauschvertrags-

Aber *warum* sind die Verhältnisse so, wie sie nun einmal sind, so dass dann das moralische Urteil - von externen Effekte abgesehen - rational dazu genötigt wird, zum Fürsprecher der Systemlogik ("mehr Markt") zu werden? Stillschweigend vorausgesetzt wird nämlich dabei die Existenz und Operationsweise eben dieser Systemlogik, die als solche in lebensweltlichen Kategorien gar nicht in den Blick geraten kann. Die Konsequenzen des Marktwettbewerbs (z.B. der Umstand, dass Mieterschutz die Rentabilitätsaussichten für Vermieter verschlechtert) müssen dann unreflektiert als gegeben hingenommen werden. Darum hat die Marktapologetik ein leichtes Spiel, und die lebensweltliche Kritik zieht *argumentativ* den kürzeren. Der Marktwettbewerb als der "Naturzustand" für Tauschverhandlungen auf Märkten und als Vorgabe wirtschaftsethischer Diskurse ist gleichsam immer schon vorher da und erzwingt stets die gleiche Alternative: ihm durch Wettbewerbsanstrengungen zu begegnen oder den "in jeder Hinsicht nutzlosen ökonomischen Untergang"<sup>101</sup> zu riskieren - sei es für sich oder - schlimmer noch - für andere.<sup>102</sup>

Es liessen sich weitere Beispiele dafür finden, wie der lebenspraktische Diskurs um eine (ethisch) vernünftige Form des Wirtschaftens von systemischen Imperativen durchzogen und so paralytisiert wird. Darum - um der *argumentativen Ohnmacht* und deren typische Mentalitätsfolgen, dem *Zynismus*<sup>103</sup>, zu begegnen - bedarf die "kommunikativ strukturierte Lebenswelt ..., je mehr sich ihre materielle Reproduktion erweitert und differenziert, um so eher einer die kontraintuitiven Aspekte der Vergesellschaftung erschliessenden systemtheoretischen Analyse."<sup>104</sup> Erst eine solche *systemtheoretische Aufklärung* eröffnete die Perspektive einer Begrenzung und Kontrolle der Systemdynamik, für die wir alle, soweit wir nur irgendwie ein Einkommen erwirtschaften, kausal und darum auch moralisch mitverantwortlich sind, auch wenn wir nur Rad im Getriebe des grossen Marktzusammenhangs sind.<sup>105</sup>

Lassen Sie mich mit Habermas schliessen, der nicht umsonst im zweiten Band seiner grossangelegten "Theorie des kommunikativen Handelns" das Programm einer "Kritik der *funktionalistischen Vernunft*" zumindest in Umrissen vorgestellt hat: "Aus den gesellschaftli-

---

beziehungen auch nicht unbedingt - als Anbieter - bis zur Grenzzahlungsbereitschaft ihrer Kunden gehen, bzw. - als Nachfrager - *alles* von der relativen Wettbewerbsfähigkeit der Leistungsanbieter abhängig machen. Auch so liessen sich interne Effekte entschärfen.) Aber abgesehen davon, dass man damit den Bereich bloss negativer Moral verlässt und in Bereiche positiver Solidaritätspflichten vorstösst - es sei denn, auch die Sozialpolitik liesse sich vertrags- bzw. "demokratiethoretisch" erklären bzw. begründen (vgl. in diesem Sinne wiederum Homann/Blome-Drees, 1992: 58 f., 63) -, so bleibt jede Sozialpolitik doch auf eine "funktionsfähige", möglichst prosperierende Wirtschaft angewiesen, und d.h.: die Wirtschaftssubjekte müssen genau die Härte des Wettbewerbs zu spüren bekommen, vor deren Folgen sie doch gerade geschützt werden sollen. Darin liegt die grundlegende Paradoxie und Grenze der Sozialpolitik bzw. des "sozialstaatlichen Kompromisses".

<sup>101</sup> Weber (1972: 709).

<sup>102</sup> Jetzt zeigt sich auch, warum die so harmlos klingende Formulierung Homanns (ders./Blome-Drees, 1992: 14, Hvh.d.V.), der Wirtschaftsethik ginge es um die Frage, "welche moralischen Normen und Ideale *unter den Bedingungen* der modernen Wirtschaft und Gesellschaft ... zur Geltung gebracht werden können", nur auf den ersten Blick nichts präjudiziert. (Abgesehen davon müsste es in normativ-ethischer Perspektive wohl heissen: '... *zugemutet* werden können.')

<sup>103</sup> "Je alternativloser eine moderne Gesellschaft erscheint, desto mehr Zynismus wird sie sich leisten." Sloterdijk (1983: 223, 39 ff.).

<sup>104</sup> Habermas (1985b: 447).

<sup>105</sup> Vgl. zur Idee der Mitverantwortung auch Apel (1988: 58, 206 ff., 246). Allerdings ergibt sich für Apel die gerade heute aktuelle Notwendigkeit einer Mitverantwortung (im Sinne der Überwindung der Ohnmacht blosser Alleinverantwortung) aus der Gegebenheit der Folgen "kollektiven Handelns". Marktliche Ereignisse sind jedoch nicht das Resultat einer (inter-)subjektiven Teleologie gemeinsamen Handelns, sondern entspringen der objektiven Teleologie des *Zusammenspiels* einzelner oder kollektiver Handlungen von Individuen, die, jeder für sich, in Systemzusammenhänge verstrickt sind.

chen Kontexten, nicht mehr aus Natur unmittelbar, quellen heute die Kontingenzen, die uns überwältigen."<sup>106</sup> Darum ergibt sich die "Problematik der Verdinglichung" heute zunehmend "weniger aus einer im Dienst der Selbsterhaltung verabsolutierten Zweckrationalität, einer wild gewordenen instrumentellen Vernunft, als vielmehr daraus, dass sich die losgelassene funktionalistische Vernunft der Systemerhaltung über den in der kommunikativen Vergesellschaftung angelegten Vernunftanspruch hinwegsetzt und die Rationalisierung der Lebenswelt ins Leere laufen lässt."<sup>107</sup>

## Literatur

- Apel, K.-O.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie. Bd. 2, Frankfurt a.M. 1973, S. 358-435.
- Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988.
- Asper, A.: Die Rache des verfehlten Mieterschutzes, in: Neue Zürcher Zeitung, Sonderbeilage: "Immobilien - besondere Güter?", 15. November 1993.
- Böhler, D.: Kosmos-Vernunft und Lebens-Klugheit, in: Apel, K.-O./Böhler, D./Rebel, K. (Hrsg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte (Bd. 2), Weinheim/Basel 1984, S. 356-395.
- Böhler, D.: Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaft und Philosophie, Frankfurt a.M. 1985.
- Böhm, F.: Demokratie und ökonomische Macht, in: Institut für ausländisches und internationales Wirtschaftsrecht (Hrsg.), Kartelle und Monopole im modernen Recht (Bd. 1), Karlsruhe 1961.
- Buchanan, J.M.: Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist, College Station/London 1977.
- Buchanan, J.M.: Die Grenzen der Freiheit, Tübingen 1984.
- Buchanan, J.M.: Liberty, Market And State, Brighton 1986.
- Buchanan, J.M.: The Economics and the Ethics of Constitutional Order, Michigan 1991.
- Buchanan, J.M./Brennan, G.: Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle politische Ökonomie, Tübingen 1993.
- Coase, R.H.: The Problem of Social Cost, in: Journal of Law and Economics, 1960, S. 1-44.
- Cortina, A.: Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?, in: Apel, K.-O./Kettner, M. (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992, S. 278-295.
- Friedman, M.: The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits, in: Snoeyenbos, M./Almender, R./Humber, J. (Hrsg.), Business Ethics, New York 1983, S. 73-99.
- Gauthier, D.: Morals by Agreement, New York 1986.
- Gilligan, C.: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984.
- Guyer, Ph.: Wie das Mietrecht den Mietern schadet, in: Neue Zürcher Zeitung, Sonderbeilage: "Immobilien - besondere Güter?", 15. November 1993.
- Habermas, J.: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Adorno, Th.W., u.a. (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969, S. 235-266.
- Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 3. durchges. Aufl., Frankfurt 1985 (1985a/b).
- Habermas, J.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985 (1985c).

---

<sup>106</sup> Habermas (1990: 15).

<sup>107</sup> Habermas (1985a: 533), Hvh.d.V.

- Habermas, J.: Entgegnungen, in: Honneth, A./Joas, H. (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986, S. 327-405.
- Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988.
- Habermas, J.: Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Die Ideen von 1789*, Frankfurt a.M. 1989, S. 7-36.
- Habermas, J.: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a.M. 1990.
- Habermas, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1991 (1991a).
- Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991 (1991b).
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a.M. 1986.
- Hirschman, A.O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1984.
- Homann, K.: Types of Rationality versus Theory of Rationality, in: Koslowski, P. (Hrsg.): *Economics and Philosophy*, Tübingen 1985, S. 141-157.
- Homann, K./Blome-Drees, F.: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992.
- Homann, K./Pies, I.: *Wirtschaftsethik in der Moderne*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1994 (im Erscheinen).
- Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. VI, S. 203 ff., Berlin 1907.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. IV, S. 385-463, Berlin 1911.
- Kant, I.: *Zum ewigen Frieden*, Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. VIII, S. 341-386, Berlin/Leipzig 1923.
- Kohlberg, L.: *Essays on Moral Development, Vol.I, The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981.
- Löhr, A.: *Unternehmensethik und Betriebswirtschaftslehre*, Stuttgart 1991.
- Mead, G.H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1974.
- Peirce, Ch.S.: *Schriften*, Bd.1, Frankfurt a.M. 1967.
- Rawls, J.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1979.
- Schwarz, G.: *Kostenwahrheit als Lot der Wohnungspolitik*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 15./16. Mai 1993 (1993a), S. 31.
- Schwarz, G.: *Doch noch eine Chance für die Marktmiete?* in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3. September 1993 (1993b), S. 37.
- Sloterdijk, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1983.
- Smith, A.: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München 1978.
- Steinmann, H./Zerfass, A.: *Privates Unternehmertum und öffentliches Interesse*, in: Wagner, G.R. (Hrsg.), *Betriebswirtschaftslehre und Umweltschutz*, Stuttgart 1993, S. 3-26.
- Thielemann, U.: *Unternehmerische Chemiepolitik zwischen Kooperation und Konfrontation. Sinn und Grenzen diskursiver Subpolitik*, in: *oikos* (Hrsg.), *Kooperationen für die Umwelt. Im Dialog zum Handeln* (im Erscheinen).
- Ulrich, P.: *Der kritische Adam Smith - im Spannungsfeld zwischen sittlichem Gefühl und ethischer Vernunft*, in: Meyer-Faje, A./Ulrich, P. (Hrsg.), *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie*, Bern/Stuttgart 1991, S. 145-190.
- Ulrich, P./Thielemann, U.: *Ethik und Erfolg. Unternehmensethische Denkmuster von Führungskräften - eine empirische Studie*, Bern/Stuttgart 1992.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. rev. Aufl., Tübingen 1972.
- Weber, M.: *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*, 6. Aufl., Tübingen 1981.
- Wieland, J.: *Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit*, in: *ders. (Hrsg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1993, S. 7-31.