

MARK JOÓB

## ÜBERLEGUNGEN ZUM OBJEKT UND ZUR INSTANZ DER VERANTWORTUNG

Mark Joób, Jahrgang 1974, Studium der Philosophie, Germanistik und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Zürich, ebendort 2008 Promotion im Fach Politische Philosophie zum Thema globale Gerechtigkeit, ab 2008 Lehrtätigkeit an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Westungarischen Universität in Sopron, ab 2010 Habilitationsprojekt zum Thema Freiheit und Verantwortung in der Ökonomie am Ethik-Zentrum der Universität Zürich und ab 2011 am Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen, ab 2012 Titularprofessor an der Westungarischen Universität, Mitherausgeber der ungarischen Zeitschrift *Society and Economy*, Mitbegründer und Vorstandsmitglied des Schweizer Vereins Monetäre Modernisierung.

### 1 Die Handlung als Objekt der Verantwortung

Der Begriff der Verantwortung kann als vierstellige Relation gefasst werden, die folgende Elemente enthält: *Verantwortungssubjekt*, *Verantwortungsobjekt*, *Verantwortungsinstanz* und *Verantwortungskriterium*. Verantwortung trägt dementsprechend ein Subjekt in Bezug auf ein Objekt gegenüber einer Instanz, die das Subjekt anhand eines bestimmten Kriteriums beurteilt. Die vier Elemente des Verantwortungsbegriffs stellen zugleich die Problemfelder bei der Identifikation von Verantwortung dar. Im Folgenden möchte ich vor dem Hintergrund aktueller Fragestellungen wichtige Erkenntnisse in Bezug auf das Objekt der Verantwortung formulieren und sodann die möglichen Instanzen der Verantwortung behandeln.

In Bezug auf das Verantwortungssubjekt habe ich in einem früheren Artikel die zentrale Erkenntnis formuliert, dass Freiheit eine Bedingung von Moral und Verantwortung ist und deshalb nur Personen, die über ein Minimum an Autonomie des Willens und Handelns verfügen, Subjekte von Verantwortung sein können.<sup>1</sup> Daraus folgt für das Objekt bzw. den Bereich der Verantwortung, dass der individuelle Freiraum einer Person genau das Maß ihrer Verantwortung bestimmt. Jede Person ist somit für alles verantwortlich, was

<sup>1</sup> Vgl. M. JOÓB: Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung (2012).

auszuführen in ihrer Freiheit steht, wobei diese Freiheit nicht nur durch die Gegebenheiten der Natur, die soziale Rahmenordnung sowie durch die individuelle Lebenslage des Handlungssubjekts eingeschränkt wird, sondern auch durch aktuelle Handlungen anderer Personen. Die Handlungen der Menschen treffen ja immer wieder aufeinander, können sich gegenseitig befördern oder behindern und bilden ein kompliziertes, nur begrenzt vorhersehbares Muster gegenseitiger Beeinflussung, die sowohl Zwänge als auch Freiräume entstehen lässt. Ein einfaches Beispiel für den aktuellen Einfluss anderer Personen auf das Handeln des Einzelnen bietet der Autoverkehr: Sind viele Menschen gleichzeitig unterwegs, kommt es häufig zu Behinderungen in Form von Staus. Wenn die Straßen jedoch leer sind, hat man freie Fahrt.

Um den Gegenstand der Verantwortung von Personen genauer beschreiben zu können, ist es sinnvoll, einige allgemeine Aspekte von Handlungen kurz zu thematisieren. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Definition des Begriffs der Handlung als eine durch eine Person bewirkte Veränderung in der Welt.<sup>2</sup> Von einer Handlung kann also dann gesprochen werden, wenn eine Person die kausale Ursache für eine empirisch wahrnehmbare Veränderung ist, wobei auch das Aufrechterhalten eines Zustands, der ohne menschliches Zutun nicht bestehen würde, eine Handlung darstellt. Liegt jedoch die kausale Ursache für eine Veränderung oder einen Zustand nicht in einer Person, so handelt es sich um ein Ereignis.<sup>3</sup> Ereignisse sind Phänomene, die auf Kräfte der Natur zurückzuführen sind, wie etwa Vulkanausbrüche und Wirbelstürme.

Die Unterscheidung zwischen Handlung und Ereignis ist für die Frage der Verantwortung deshalb von entscheidender Bedeutung, weil allein bei Handlungen von moralischer Verantwortung die Rede sein kann, während Ereignisse zur moralisch indifferenten Kategorie des Notwendigen gezählt werden müssen. Zwischen Handlung und Ereignis kann aber häufig keine klare Grenze gezogen werden, weil es zahlreiche Phänomene gibt, die sich nicht monokausal durch eine einzige Ursache erklären lassen. Naturereignisse und menschliches Handeln sind umso enger und undurchsichtiger miteinander verwoben, je stärker der Mensch in das Ökosystem eingreift. War beispielsweise der Klimawandel früher in der Erdgeschichte ein rein naturkausales Ereignis, hat er heute zumindest teilweise anthropogene Ursachen wie die Abholzung von Wäldern und den Ausstoß von Treibhausgasen.

<sup>2</sup> Dies ist eine sehr weite, nur vorläufige Definition der Handlung; vgl. F. RICKEN: Ethik (1998), S. 80.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 82ff.

### ***1.1 Das Kriterium der Freiwilligkeit***

Da auch der Mensch Teil der Natur ist und die Naturkausalität ihre Wirkung folglich auch durch ihn hindurch entfaltet, kann nicht jede menschliche Betätigung als Handlung eingestuft werden. Reflexbewegungen und automatische Tätigkeiten wie das Gähnen und Nießen können ähnlich den vegetativen Prozessen des Körpers kaum rational beeinflusst werden und stellen deshalb Ereignisse dar. Moralisch relevantes Handeln dagegen ist an die Bedingung der Freiwilligkeit geknüpft, wie bereits ARISTOTELES klar formuliert hat. ARISTOTELES hält fest:

„Da unfreiwillig ist, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte freiwillig sein, dessen Prinzip im Handelnden ist und zwar so, dass er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt.“<sup>4</sup>

Freiwilligkeit drückt Freiheit in Bezug auf Handlungen aus und setzt dementsprechend nicht nur die Abwesenheit von Zwang, sondern auch das Vorhandensein von Wissen über die relevanten Aspekte der Handlung voraus. So kann man z.B. von einer Person, die sich erhöhter radioaktiver Strahlung aussetzt, nur dann behaupten, dass sie freiwillig ein gesundheitliches Risiko eingeht, wenn sie zum einen die Möglichkeit hat, von der Strahlung fernzubleiben, und zum anderen von der Strahlung und dem damit verbundenen Risiko weiß.

Was eine Person freiwillig tut, dafür ist sie moralisch verantwortlich, für das unfreiwillig Verursachte trägt sie jedoch keine Verantwortung, wobei es auch Zwischenstufen der Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit gibt, die eine beschränkte Verantwortung zur Folge haben. Diesem moralischen Sachverhalt wird im Normensystem des Rechts dadurch Rechnung getragen, dass bei der Ermittlung der strafrechtlichen Verantwortung einer Person für ein Vergehen oder Verbrechen ihre Handlungsumstände berücksichtigt werden, welche die persönliche Verantwortung im Extremfall ganz aufheben können. So wird im Schweizerischen Strafgesetzbuch die Möglichkeit psychischer Störungen, welche verminderte Schuldfähigkeit bzw. Schuldunfähigkeit zur Folge haben,<sup>5</sup> sowie die Möglichkeit von Drohung und Bedrängnis, die sich strafmildernd auswirken,<sup>6</sup> in Betracht gezogen. Dementsprechend wird nach

<sup>4</sup> ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* (1985), S. 48.

<sup>5</sup> Vgl. Schweizerisches Strafgesetzbuch Art. 19 Ziff. 1–2: „War der Täter zur Zeit der Tat nicht fähig, das Unrecht seiner Tat einzusehen oder gemäss dieser Einsicht zu handeln, so ist er nicht strafbar. War der Täter zur Zeit der Tat nur teilweise fähig, das Unrecht seiner Tat einzusehen oder gemäss dieser Einsicht zu handeln, so mildert das Gericht die Strafe.“

<sup>6</sup> Vgl. Schweizerisches Strafgesetzbuch Art. 48.

einem bewaffneten Banküberfall der betroffene Bankangestellte nicht dafür bestraft, dass er dem Räuber, obwohl dieser kein Konto bei der Bank besitzt, Geld übergeben hat.

Es ist natürlich auch möglich, dass jemand die Freiwilligkeit seines Handelns, etwa durch Drogenkonsum oder durch absichtliche Vernachlässigung seiner Pflicht, sich über die Handlungsumstände zu informieren, freiwillig, d.h. im Wissen um die Folgen seines Handelns, aufgibt. Solche freiwillige Unfreiwilligkeit hebt aber die persönliche Verantwortung nicht oder nur teilweise auf, weil die Ursache der Unfreiwilligkeit auf einer freiwilligen Handlung beruht.<sup>7</sup>

### **1.2 Die Absicht und die Folgen**

Bei der Festlegung des Verantwortungsbereichs von Personen spielt auch die mit einer Handlung verbundene Absicht eine Rolle. Zwischen Absicht und Freiwilligkeit besteht eine enge Beziehung, indem eine Handlung, die aus einer im Voraus gefassten Absicht entspringt, immer freiwillig ist, aber nicht jede freiwillige Handlung auf einer vorausgehenden Absicht basiert. Spontane und schnelle Reaktionen können die Bedingungen der Freiwilligkeit erfüllen, ohne aufgrund einer im Voraus gefassten Absicht zu erfolgen.<sup>8</sup> Die auf einer vorausgehenden Absicht beruhenden Handlungen stellen somit eine Untergruppe der freiwilligen Handlungen dar. Es gibt darüber hinaus jedoch einen grundlegenden Unterschied zwischen Freiwilligkeit und Absicht, den FRIEDO RICKEN treffend beschreibt:

„ ‚Freiwillig‘ ist eine Eigenschaft der Handlung, die von der Handlung nicht getrennt werden kann; eine Handlung ist entweder freiwillig oder unfreiwillig. Dagegen ist die *intentio* ein von der Handlung verschiedener Akt; Absicht und Ausführung der Handlung können zeitlich auseinanderfallen.“<sup>9</sup>

Während Freiwilligkeit auf die Umstände des Handlungsvollzugs bezogen ist, richtet sich die Absicht auf das Ziel, das mit einer Handlung verfolgt wird, wobei die Möglichkeit besteht, dass eine Handlung die Absicht der handelnden Person verfehlt oder dass eine Person daran gehindert wird, eine Absicht

<sup>7</sup> Aristoteles schreibt: „Freigewollte Unwissenheit ist keine Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit; auch nicht die Unkenntnis der allgemeinen sittlichen Vorschriften [...]“ (ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, S. 47).

<sup>8</sup> Vgl. ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, S. 49ff. Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von „Willenswahl“ und betont damit die bewusste Entscheidung, die mit dem Fassen einer Absicht verbunden ist.

<sup>9</sup> F. RICKEN: Ethik, S. 85.

in die Tat umzusetzen. Beispielsweise fasst ein Schuldner die Absicht, seinen Gläubiger mit einer Bombe zu ermorden, aber der Gläubiger wird durch die Explosion nur leicht verletzt oder es gelingt dem Schuldner erst gar nicht, die Komponenten für eine Bombe anzuschaffen; und so wird der Schuldner trotz seiner festen Absicht, einen Mord zu begehen, nicht zu einem Mörder. Ebenso kann natürlich auch eine gute Absicht verfehlt werden. Scheitert die Verwirklichung einer Absicht wegen nicht vorhersehbarer Umstände, die durch das Handlungssubjekt nicht beeinflusst werden können, spricht man von moralischem Zufall, weil die Absicht – zumindest aus der Sicht des Handlungssubjekts – rein zufällig verfehlt wird und diese Verfehlung der Absicht von moralischer Relevanz sein kann.<sup>10</sup> Mit anderen Worten geht es beim moralischen Zufall darum, dass eine Handlung auf nicht vorhersehbare Ereignisse trifft, die entweder ihre Ausführung stoppen oder ihre erwarteten Folgen ausbleiben lassen, was auch für den Verantwortungsbereich von Bedeutung ist, denn für die Auswirkungen nicht vorhersehbarer Ereignisse auf die Ausführung und die Folgen von Handlungen trägt die handelnde Person keine Verantwortung. Anders verhält es sich bei nicht beabsichtigten, aber in der gegebenen Handlungssituation vorhersehbaren Folgen von freiwilligen Handlungen; für diese Folgen ist das Handlungssubjekt durchaus moralisch verantwortlich, weil sie, obwohl sie nicht erwünscht sind, wissentlich oder durch freiwilliges Nichtwissen in Kauf genommen werden. Die Herbeiführung von nicht beabsichtigten, aber vorhersehbaren negativen Folgen, die durch umsichtiges Handeln hätten vermieden werden können, wird als Fahrlässigkeit bezeichnet.<sup>11</sup>

Aus der Perspektive der Verantwortung ist es also sinnvoll, drei Kategorien von Folgen freiwilliger Handlungen zu unterscheiden: erstens absichtlich herbeigeführte Folgen, zweitens nicht beabsichtigte, aber vorhersehbare und in Kauf genommene Folgen sowie drittens nicht beabsichtigte und auch nicht vorhersehbare Folgen. Im Gegensatz zu Folgen der ersten und zweiten Kategorie trägt das Handlungssubjekt für Folgen, die zur dritten Kategorie gehören, grundsätzlich keine Verantwortung, wobei es aber – besonders im Bereich der Technik und der Ökonomie – einen Teil der Verantwortung der Akteure darstellt, die Vorhersehbarkeit der Folgen ihrer Handlungen durch die Erweiterung ihres Wissens über Kausalzusammenhänge zu verbessern. Falls kein

<sup>10</sup> Vgl. A. ANZENBACHER: Ethik (1992), S. 107f.

<sup>11</sup> Vgl. Schweizerisches Strafgesetzbuch Art. 12 Ziff. 3: „Fahrlässig begeht ein Verbrechen oder Vergehen, wer die Folge seines Verhaltens aus pflichtwidriger Unvorsichtigkeit nicht bedenkt oder darauf nicht Rücksicht nimmt. Pflichtwidrig ist die Unvorsichtigkeit, wenn der Täter die Vorsicht nicht beachtet, zu der er nach den Umständen und nach seinen persönlichen Verhältnissen verpflichtet ist.“

Wissen über die möglichen Auswirkungen einer Handlung vorhanden ist und die Folgen der Handlung deshalb nicht vorhersehbar sind, besteht nämlich ein nicht kalkulierbares Risiko negativer Folgen; und es liegt in der Verantwortung des Handlungssubjekts, das potenzielle Risiko durch eine sorgfältige Analyse aufzudecken. Die Verantwortung einer handelnden Person erstreckt sich also auch darauf, den Anteil nicht vorhersehbarer und somit nicht verantworteter Folgen bei freiwilligen Handlungen zu verringern, indem sie durch die Aneignung von Wissen den Bereich ihrer Verantwortung erweitert, und zwar mit dem Ziel, negative Auswirkungen von Handlungen durch umsichtiges Handeln zu minimieren.

Auf dem Gebiet der Erforschung von Handlungsfolgen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten die sogenannte *Technikfolgenabschätzung* institutionell am besten etabliert, die sich die frühzeitige Erkennung von Anwendungsmöglichkeiten und Folgeproblemen technologischer Innovationen zur Aufgabe gemacht hat.<sup>12</sup> Das Wissen über die Folgen von Handlungen bleibt jedoch immer lückenhaft, da man nie sicher sein kann, ob man tatsächlich alle Folgen einer Handlung kennt; und damit bleibt auch ein unüberwindbares Restrisiko beim Handeln bestehen. Dem großen Fortschritt in der Erkundung zukünftiger Folgen steht, so HANS JONAS,

„die immer unübersichtlicher werdende Komplexität des theoretisch und praktisch zu meisternden Gesellschaftsgeschehens gegenüber (also auch der erfordernten Modelle); die Zahl der Unbekannten steigt zugleich mit dem Inventar der bekannten Größen – ein eigentümlicher Wettlauf zwischen dem Wissen und der Eigenbewegung des Gegenstandes.“<sup>13</sup>

Dementsprechend hat die Abschätzung von zukünftigen Folgen zwangsläufig die Form einer Prognose unter Unsicherheit. Und aus dieser Unsicherheit bzw. aus der Lückenhaftigkeit des Kausalwissens folgt, dass negative Folgen nie mit Sicherheit ausgeschlossen werden können, sondern nur davon die Rede sein kann, dass beim aktuellen Stand des Wissens keine negativen Folgen bekannt sind.

Die Verantwortung von Personen erstreckt sich nun auch darauf, ihr Handeln im Bewusstsein der Unsicherheit der Prognose und der Lückenhaftigkeit des Wissens bezüglich der Handlungsfolgen zu vollziehen, d.h. bei ihrem Handeln entsprechende Weitsicht und Vorsicht walten zu lassen. Dieser auf die risikobehaftete Handlungspraxis ausgerichtete Grundsatz wird als *Vorsor-*

<sup>12</sup> Vgl. K. OTT: Technikethik (2005), S. 624ff.

<sup>13</sup> H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (2003), S. 206f.

*geprinzip (precautionary principle)* bezeichnet und hat in den letzten Jahren vor allem im ökologischen Kontext Eingang in Erklärungen und Regelwerke gefunden.<sup>14</sup> Zwar liegt keine einheitliche inhaltliche Definition des Vorsorgeprinzips vor, weil es als formales Prinzip lediglich die vorsorgende und vorbeugende Verantwortung für zukünftige Folgen festhält, doch kann die Stellungnahme der EU-Kommission in Bezug auf seine Anwendung als wegweisend betrachtet werden:

„Ein Rückgriff auf das Vorsorgeprinzip ist nur im Fall eines potentiellen Risikos möglich; ein potentielles Risiko kann aber auch dann vorliegen, wenn dieses Risiko nicht voll nachweisbar ist, wenn nicht messbar ist, in welchem Umfang ein Risiko besteht oder wenn wegen unzureichender oder nicht eindeutiger wissenschaftlicher Daten nicht feststellbar ist, wie sich das Risiko auswirken kann.“<sup>15</sup>

### **1.3 Tun und Unterlassen**

Aus den bisherigen Ausführungen folgt in Bezug auf die übliche Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen, dass sie keine moralische Relevanz hat. Ausschlaggebend ist allein die Freiwilligkeit: Sowohl Tun als auch Unterlassen gelten, sofern sie freiwillig sind, als Handlungen, für die der betreffende Akteur verantwortlich ist. Tun und Unterlassen stellen nämlich beide gleichermaßen Alternativen dar, die beim Handeln zur Auswahl stehen. Im Fall von Unterlassen entscheidet sich der Akteur in einer bestimmten Situation gegen die Ausführung der betreffenden Tat und gleichzeitig dafür, etwas anderes zu tun. Ja, Unterlassen ist ein notwendiger Bestandteil des Handelns, denn es ist für einen einzelnen Akteur nur möglich, etwas zu tun, wenn er zum gegebenen Zeitpunkt alles andere unterlässt – von gleichzeitig ausführbaren Handlungen einmal abgesehen. Tun und Unterlassen gehören also eng zusammen und sind beide Gegenstand der moralischen Verantwortung. Allerdings kann zwischen Tun und Unterlassen in Bezug auf das jeweilige Maß der Verantwortung ein erheblicher Unterschied bestehen, wenn z.B. Mord mit unterlassener Hilfeleistung verglichen wird: Auch letztere kann tödliche Folgen haben, doch ist

<sup>14</sup> Beispielsweise ist in der „Agenda 21“ genannten Abschlusserklärung der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED) vom Juni 1992 in Rio de Janeiro Folgendes zu lesen: „Angesichts der Gefahr irreversibler Umweltschäden sollte ein Mangel an vollständiger wissenschaftlicher Gewissheit nicht als Entschuldigung dafür dienen, Maßnahmen hinauszuzögern, die in sich selbst gerechtfertigt sind. Bei Maßnahmen, die sich auf komplexe Systeme beziehen, die noch nicht voll verstanden worden sind und bei denen die Folgewirkungen von Störungen noch nicht vorausgesagt werden können, könnte der Vorsorgeansatz als Ausgangsbasis dienen“ (UNCED: Agenda 21 (1992), S. 320f., Abschnitt 35.3).

<sup>15</sup> Kommission der Europäischen Gemeinschaften: Vorsorgeprinzip (2000), S. 15.

dabei im Gegensatz zu Mord keine Tötungsabsicht vorhanden. Ein ähnlicher Unterschied lässt sich feststellen zwischen einer Wohltat und einer freiwilligen, d.h. bewussten Unterlassung, der lediglich darin besteht, dass eine Wohltat nicht verhindert wird. Zwar ist auch die Unterlassung der Verhinderung der Wohltat eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des betreffenden Wohls, aber die moralische Beurteilung der Absicht, das Wohl zu befördern, und der Absicht, das Wohl nicht zu verhindern, fällt mit Sicherheit sehr unterschiedlich aus. Dabei besteht der moralisch relevante Unterschied jedoch nicht zwischen Tun und Unterlassen, sondern zwischen den verschiedenen Absichten, die zum Handeln in Form von Tun oder Unterlassen führen.<sup>16</sup>

#### **1.4 Ermessensfreiheit**

Es gibt keine freiwillige Handlung, die der moralischen Beurteilung nicht unterliegen würde und somit nicht Gegenstand der Verantwortung wäre. Dennoch kann eine Reihe von einzelnen Entscheidungen ausfindig gemacht werden, die sich auf Handlungsalternativen beziehen, zwischen denen aus moralischer Sicht kein Unterschied besteht. Die moralische Irrelevanz einer Entscheidung zwischen bestimmten Handlungsalternativen kann als *Ermessensfreiheit* bezeichnet werden.<sup>17</sup> Zu denken ist etwa an die Wahlsituation beim Kauf einer Krawatte: Der Käufer hat in der Regel die Möglichkeit, zwischen unterschiedlichen Krawatten in der gleichen Preiskategorie zu wählen. Ob er sich dabei für ein kariertes oder ein gestreiftes Modell entscheidet, ist reine Geschmackssache und aus moralischer Sicht irrelevant. Die grundlegendere Entscheidung aber, überhaupt eine Krawatte zu kaufen, hat unter praktisch allen Umständen moralische Implikationen, da der Käufer sein Geld auch für andere, beispielsweise wohltätige, Zwecke verwenden und zum gegebenen Zeitpunkt Verpflichtungen haben könnte, die statt des Einkaufens andere Handlungen, wie z.B. die Verrichtung einer vereinbarten Arbeit, vorschrei-

<sup>16</sup> Ricken ist der Ansicht, dass das Tun eine hinreichende, das Unterlassen dagegen nur eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Eintreten von bestimmten Folgen darstellt, weil ein Nichteingreifen lediglich bei speziellen Gegebenheiten entsprechende Folgen nach sich zieht; vgl. F. RICKEN: Ethik, S. 95. Ich halte diese Zuordnung aber für problematisch, denn auch jedes Tun setzt, obwohl es ein aktiver Eingriff in den Lauf der Dinge ist, eine Reihe von Gegebenheiten voraus, um entsprechende Folgen herbeiführen zu können.

<sup>17</sup> Vgl. G. HAEFFNER: Anthropologie (2000), S. 172. Haeffner führt den Begriff „Freiheit des Ermessens“ zwar als Freiheit von moralischen und rechtlichen Ansprüchen ein, bleibt jedoch bei der Definition dieses Begriffs sehr vage und führt zur Illustration nur politische Freiheitsrechte auf, die nach meiner Kategorisierung dem Begriff der Handlungsfreiheit zuzurechnen sind. Meine eigene Definition von Ermessensfreiheit weist dagegen auf einen subtilen, aber wesentlichen Unterschied zwischen Handlungs- und Ermessensfreiheit hin.



ben.<sup>18</sup> Somit ist der Kauf einer karierten Krawatte genauso wie der Kauf einer gestreiften Krawatte von moralischer Relevanz, nicht aber der Unterschied zwischen diesen beiden Käufen; und die Ermessensfreiheit bezieht sich allein auf die Wahl zwischen genau diesen beiden Handlungsalternativen.

Ermessensfreiheit kann in dem Sinn der Handlungsfreiheit zugeordnet werden, dass auch die Freiheit des Ermessens an die Abwesenheit von äußerem Zwang und an das Vorhandensein entsprechender Mittel bei der Entscheidung zugunsten der bevorzugten Handlungsalternative geknüpft ist. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Handlungs- und Ermessensfreiheit besteht aber darin, dass Letztere in ein Verhältnis zur normativen Kategorie der Moral gesetzt wird, wenn sie als der Bereich moralisch irrelevanter Handlungsentscheidungen definiert wird; die Definition von Handlungsfreiheit dagegen kommt ohne Bezug zur Moral aus, weil sie nur auf das Vorliegen empirischer Umstände, nämlich der Nichteinmischung und des Verfügens über entsprechende Mittel, verweist, ohne diese Umstände aus moralischer Sicht als relevant oder irrelevant zu bewerten. Der konkrete Umfang der Freiheit des Ermessens hängt von der zugrunde liegenden Konzeption der Moral ab, also davon, anhand welchen moralischen Maßstabs entschieden wird, was als moralisch relevant bzw. irrelevant gelten soll.

## 2 Die Verantwortungsinstanz

Die *Verantwortungsinstanz* stellt jene Instanz dar, der gegenüber Personen eine Verantwortung tragen bzw. die in der Lage ist, Personen zur Verantwortung zu ziehen. Bei der Diskussion möglicher Verantwortungsinstanzen muss zwischen zwei Ebenen der Moral unterschieden werden.<sup>19</sup> Moral als Gesamtheit aller Vorstellungen darüber, welches menschliche Verhalten aus einer ganzheitlichen Perspektive als gut oder schlecht bzw. als richtig oder falsch eingestuft werden soll, lässt sich auf einer individuellen sowie auf einer sozialen Ebene lokalisieren. Individuelle Moral wird als Moralität bezeichnet und umfasst das subjektive Gewissen einer einzelnen Person. Für soziale

<sup>18</sup> In diesem Sinn betont auch Ricken, dass die moralische Beurteilung einer Handlung nur möglich ist, wenn der gesamte Kontext der Handlung mitsamt allen zur Verfügung stehenden Handlungsalternativen bekannt sind und „in der Beschreibung der Handlung die konkurrierenden Güter oder Ziele deutlich werden“ (F. RICKEN: Ethik, S. 79). Bei der Ermessensfreiheit geht es jedoch nur um einen kleinen Ausschnitt des Handlungszusammenhangs, der moralisch nicht relevant ist.

<sup>19</sup> Ich stütze mich im Folgenden auf die Klassifikation in A. ANZENBACHER: Ethik, S. 113ff.

Moral wird gemeinhin die Bezeichnung „Ethos“ verwendet, womit die Moral irgendeiner Gruppe, zumeist aber die einer ganzen Gesellschaft gemeint ist.

### **2.1 Das Gewissen und die Gesellschaft**

*Moralität* bildet das unentbehrliche Fundament der *Moral*, denn Moral verdankt ihre Existenz dem Umstand, dass das menschliche Verhalten – wegen der spezifisch menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit – seit jeher Gegenstand einer subjektiven Beurteilung hinsichtlich seiner Richtigkeit durch das individuelle Gewissen ist. Die durch das Gewissen des Einzelnen verkörperte Moralität stellt somit den Ausgangspunkt der Moral dar. Das individuelle Gewissen gibt der Moral zudem die Grundstruktur vor, die in einem (von Person zu Person variierenden) Wissen um das richtige und falsche Verhalten sowie in der allgemeinen Aufforderung, das Richtige zu tun und das Falsche zu vermeiden, besteht, wie es THOMAS VON AQUIN treffend beschrieben hat.<sup>20</sup> Das Gewissen betrifft also die beiden zentralen Momente des menschlichen Geistes: das Wissen und den Willen. Die *formale* Grundstruktur aus moralisch relevantem Wissen und aus der Aufforderung an den Willen bildet den unveränderlichen Kern jedes subjektiven Gewissens und folglich zugleich den Kern von Moral schlechthin. *Inhaltlich* kann die Moralität einzelner Personen jedoch höchst unterschiedlich sein, weil das Gewissen einer einzelnen Person durch eine einmalige Konstellation von individuellen und sozialen Faktoren geprägt ist.<sup>21</sup> Zu den individuellen Faktoren gehört die physische und psychische Veranlagung der betreffenden Person, zu den sozialen Faktoren zählt insbesondere das *Ethos* der Bezugsgruppe bzw. der Gesellschaft, mit dem das Individuum, vermittelt über soziale Kontakte und durch Medien verschiedenster Art, in Berührung kommt.

Unabhängig davon, ob das Ethos durch eine Person unreflektiert interiorisiert oder kritisch abgelehnt wird, übt es als Bezugsrahmen einen erheblichen Einfluss auf das individuelle Gewissen aus. Gleichzeitig setzt sich aber das

<sup>20</sup> Es gibt nach Thomas von Aquin ein oberstes praktisches Prinzip, das von jedem Menschen erkannt wird, und in der Formel „Das Gute ist zu tun“ bzw. „Man soll nach der Vernunft handeln“ zusammengefasst werden kann; vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* (1948), 1–2 q.94 a.

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang hat die moralpsychologische Forschung von Lawrence Kohlberg gezeigt, dass sich die Moralität von Personen unabhängig von ihrer kulturellen Zugehörigkeit im Lauf ihres Lebens immer nach dem gleichen strukturellen Muster entwickelt, wobei nicht alle Personen die höheren Stufen des Moralbewusstseins erreichen und es deshalb auch bei der erwachsenen Bevölkerung große Unterschiede in der grundlegenden Ausrichtung der individuellen Moralität gibt (vgl. L. KOHLENBERG: *Moral Development* (1981), S. 30ff.)

Ethos einer Gruppe aus den niemals völlig identischen Gewissensausprägungen der Gruppenmitglieder zusammen und stellt gewissermaßen den Durchschnitt der einzelnen Moralitäten dar, wobei auf gesellschaftlicher Ebene je nach kulturellem Kontext sehr unterschiedliche Stufen der moralischen Homogenität beobachtet werden können, von einem durch alle geteilten Ethos bis zum fast vollständigen Fehlen eines gemeinsamen Ethos.<sup>22</sup> Falls eine genügend große Anzahl Moralitäten vom gesellschaftlichen Ethos abweichen, ist es auch möglich, dass sich dieses Ethos verändert, was als allgemeiner *Wertewandel* registriert zu werden pflegt. Zwischen der Moralität des individuellen Gewissens und dem sozialen Ethos besteht also eine starke Interdependenz, und zwar auch im Fall, dass in einer Gesellschaft weitgehende Gewissensfreiheit herrscht, denn das bedeutet nichts anderes, als dass das gemeinsame Ethos die Norm beinhaltet, wonach die Pluralität von Moralitäten einen Wert darstellt und deshalb nicht unterdrückt werden darf. (An dieser Stelle sei bemerkt: Sowohl die individuelle Moralität als auch das soziale Ethos sind natürlich Gegenstand der Ethik, der wissenschaftlich-rationalen Reflexion über Moral.)

Die Repräsentanten der beiden beschriebenen Ebenen der Moral, das Gewissen und die Gesellschaft, bilden nun zugleich die beiden wichtigsten Instanzen, vor denen sich Personen verantworten müssen. Die Rolle des Gewissens als Verantwortungsinstanz kommt bereits in der Bezeichnung selbst zum Ausdruck, da „Gewissen“ etymologisch nachweisbar auf das Wort „Mitwissen“ zurückgeht und damit auf die Funktion des Gewissens als persönlicher Zeuge und möglicher Ankläger verweist.<sup>23</sup> Dass das individuelle Gewissen eine Verantwortungsinstanz darstellt, ist ein anthropologisches Faktum, das sich besonders deutlich im psychischen Zustand des „schlechten Gewissens“ oder der „Gewissensbisse“ – durch die Psychologie als „kognitive Dissonanz“ beschrieben –<sup>24</sup> bemerkbar macht. IMMANUEL KANT spricht von einem „inne-

<sup>22</sup> Anzenbacher schreibt dazu: „In *homogenen* Gesellschaften, in welchen die Normenakzeptanz (z. B. auf Grund einer nicht in Frage gestellten Tradition) stark und einheitlich ist, tendieren die Gewissen dazu, sich unkritisch und spannungsfrei am sozialen Ethos und seinen Normen zu orientieren, so daß Gewissen und Ethos so ineinanderrücken, daß sie oft gar nicht mehr unterschieden werden. ... Ganz anders in *heterogenen*, ‚wertpluralistischen‘ Gesellschaften, in welchen im Rahmen der Gewissensfreiheit eine Pluralität von Ethosformen besteht oder in bestimmten sozialen Kontexten und Praxisbereichen überhaupt von keinem gemeinsamen Ethos die Rede sein kann“ (A. ANZENBACHER: Ethik, S. 115).

<sup>23</sup> Das deutsche Wort „Gewissen“ ist eine Lehnübersetzung des lateinischen Wortes „conscientia“; vgl. Der Duden: Herkunftswörterbuch (1989), S. 241.

<sup>24</sup> Vgl. zu einem knappen Überblick: G. WISSWEDE: Wirtschaftspsychologie (2007), S. 82ff. Die Theorie der kognitiven Dissonanz geht zurück auf L. FESTINGER: A theory of cognitive dissonance (1957).

ren Gerichtshof“, der „über alle freien Handlungen der innere Richter ist“.<sup>25</sup> Ebenso ist das Ethos als Verantwortungsinstanz mit dem zwangsläufig sozialen Charakter der menschlichen Existenz gegeben, da in jeder von Menschen gebildeten Gruppe, von der Familie bis zur Gesellschaft, moralisch-normative Erwartungen hinsichtlich des Verhaltens der Gruppenmitglieder wirksam sind.

## 2.2 Das Erfordernis des Rechtszwangs

Von den abendländischen Denkern formuliert PLATON als einer der ersten den Gedanken, dass es für jeden Menschen am besten ist, sich vom

„Vernünftigen beherrschen zu lassen, am allerbesten zwar so, wenn er es als Eigentum in seinem Inneren hat, im anderen Falle aber, dass es als Regent von außen ihm vorgesetzt ist, auf dass wir alle insgesamt so viel als möglich in Gleichheit und Brüderlichkeit leben, indem wir uns durch ein und dasselbe göttliche Prinzip lenken und leiten lassen.“<sup>26</sup>

Dieses Zitat liefert eine frühe Formulierung des auch heute allgemein akzeptierten moralischen Grundsatzes, wonach das gesellschaftliche Leben aufgrund einheitlicher und vernünftiger Normen gestaltet werden sollte, wobei diese Normen in Form einer Herrschaft von Außen auf die Menschen einwirken sollten, damit auch jene ihnen folgen, die sie in ihrem Gewissen nicht verinnerlicht haben. Es geht also darum, dem Gewissen als innere Verantwortungsinstanz eine äußere, soziale Verantwortungsinstanz an die Seite zu stellen, um die gesellschaftliche Geltung der durch die Vernunft gebotenen moralischen Normen zu gewährleisten. Zu diesem Zweck hat sich im Lauf der Geschichte eine spezielle und sehr bedeutende soziale Verantwortungsinstanz herausgebildet: das zentral, in der Regel staatlich organisierte *Rechtssystem*.

Rechtsregeln, nach denen Handlungen als legal oder illegal eingestuft werden, widerspiegeln je nach Art ihrer Festlegung mehr oder weniger das gesellschaftliche Ethos, wobei nicht alle Normen des Ethos in das Recht überführt werden, weil einerseits die Mehrheit der Staatsbürger der Meinung ist, dass bestimmte Bereiche des Lebens keiner staatlichen Kontrolle unterstellt werden sollen. Andererseits entzieht sich der Kern der Moral und somit auch der Kern des Ethos einer Übersetzung in Rechtsregeln, weil das rechtliche Kriterium der Legalität auf äußerlich wahrnehmbare Handlungen bezogen ist und auf Gedanken oder Gefühle nicht angewendet wird; moralische Normen hingegen betreffen auch die innere Einstellung von Personen und ihre Handlungsmo-

<sup>25</sup> I. KANT: Werke (1956), Bd. 4, S. 573f.

<sup>26</sup> PLATON: Werke (1940), Bd. 2, S. 363.

tive, wenn beispielsweise das Wohlwollen oder die Achtung der Würde des anderen zur moralischen Pflicht erhoben wird.<sup>27</sup> Ein weiterer Unterschied zwischen Recht und Ethos besteht bekanntlich darin, dass zur Durchsetzung von Rechtsregeln staatliche Institutionen mit Sanktions- und Zwangsbefugnis eingesetzt werden, während dem Ethos, das nicht in Recht überführt worden ist, lediglich auf informell-freiwilliger Basis Geltung verschafft werden kann, z.B. durch öffentlich formulierte Werturteile oder durch die gesellschaftliche Ächtung nicht-konform handelnder Personen.

ARISTOTELES hebt hervor, dass der Rechtszwang wegen der von Natur aus bestehenden Neigung des Menschen, seine moralischen Pflichten zu vernachlässigen, notwendig ist:

„... da man auch als Mann die guten Gewohnheiten und Bestrebungen beibehalten muss, so werden wir auch hierfür und somit überhaupt für das ganze Leben der Gesetze bedürfen. Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen mehr dem Zwang als dem Wort und mehr der Strafe als dem Gebot der Pflicht.“<sup>28</sup>

Die von PLATON und ARISTOTELES formulierte Einsicht, dass auf gesellschaftlicher Ebene die Etablierung des Rechts als Verantwortungsinstanz (und damit auch die Schaffung eines das Recht organisierenden Staates) unerlässlich ist, basiert auf einer realistischen Anthropologie, die den Umstand zur Kenntnis nimmt, dass Menschen grundsätzlich dazu neigen, moralische Regeln, die sie selbst für Zustimmungswürdig erachten und deren Beachtung sie von anderen erwarten, zu missachten und ihre eigenen Interessen auf Kosten anderer zu verfolgen.

Den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Egoismus und der Erfordernis einer souveränen, zentralen Staatsmacht, die in der Lage ist, das Recht nötigenfalls mit Gewalt durchzusetzen, hat am deutlichsten wohl THOMAS HOBBS dargelegt. Aus der fundamentalen natürlichen Gleichheit der Menschen leitet HOBBS den moralisch-politischen Imperativ ab, dass sich die Menschen um des Friedens willen „mit dem Maß an Freiheit begnügen, das sie bei ihren Mitmenschen dulden“<sup>29</sup>. Dabei besteht aber aus der Sicht des Einzelnen die Gefahr, dass sich die anderen nicht an den freiwilligen Freiheits-

<sup>27</sup> In diesem Sinn unterscheidet Kant zwischen Rechtspflichten auf der Ebene der Legalität und Tugendpflichten auf der Ebene der Moralität und betont, dass keine äußere Gesetzgebung in der Lage ist, die innere Ausrichtung des Willens auf bestimmte Zwecke, mit anderen Worten: die Festlegung persönlicher Präferenzen, direkt zu steuern; vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 324f. und S. 347f.

<sup>28</sup> ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, S. 257.

<sup>29</sup> TH. HOBBS: Leviathan (1965), S. 102.

verzicht halten, der eine Gleichverteilung der Freiheit unter allen Beteiligten ermöglicht. Und die Folge eines einseitigen Freiheitsverzichts wäre:

„Man würde sich eher den anderen als Beute ausliefern (und dazu ist niemand gezwungen), als dass man dem Frieden diene.“<sup>30</sup>

Um zu verhindern, dass die Menschen aus Angst, für andere zur Beute zu werden, die Moral ganz aufgeben und in einen für alle nachteiligen Zustand der Anarchie versinken, muss nach HOBBS eine zentrale Autorität – er bezeichnet diese als Leviathan – mit absoluter Macht zur lückenlosen Durchsetzung der entsprechenden moralischen Normen ausgestattet werden.<sup>31</sup>

Auch KANT ist sich dessen bewusst, dass ohne effektive Durchsetzung von Regeln die Ausbeutung regelkonformen Verhaltens droht und von den Akteuren kein moralischer Heroismus, d.h. keine Aufopferung für andere, erwartet werden kann; er geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass die Errichtung eines funktionierenden Rechtsstaates keine Ansprüche an die Moralität der Betroffenen stellt, sondern sogar von einem „Volk von Teufeln“ zu bewerkstelligen ist.<sup>32</sup> KANT meint, dass gerade der Egoismus der Menschen ein sicheres Fundament für die Staatserrichtung darstellt, weil er die Menschen veranlasst, sich gegenseitig zu kontrollieren, so dass es nur noch auf eine geschickte Organisation ankommt,

„um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen.“<sup>33</sup>

Nicht moralische Normen, welche auf die Gleichberechtigung von Personen abzielen, sondern purer Egoismus soll somit die Etablierung des Rechts als Verantwortungsinstantz gewährleisten, was eine sehr stabile Lösung des grundlegenden sozialen Koordinationsproblems verheißt, da ja mit dem Egoismus der Menschen immer gerechnet werden kann.

Aus der Sicht einzelner Personen, die auf ihren Eigennutz bedacht sind, ist jedoch nicht die lückenlose Durchsetzung des Rechts die günstigste Alternative zur Anarchie, sondern ein Rechtszustand, in dem sie vom regelkonformen Verhalten aller anderen profitieren können, ohne sich selbst an die Regeln zu halten. Auf die gesellschaftliche Organisation von Freiheit bezogen be-

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. TH. HOBBS: *Leviathan*, S. 136f.

<sup>32</sup> So Kant in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, vgl. I. KANT: *Werke*, Bd. 6, S. 223f. Kant hält es für möglich, dass durch eine gute Staatsverfassung „der Mensch, wiewohl nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird“ (ebd., S. 224).

<sup>33</sup> I. KANT: *Werke*, Bd. 6, S. 224.

trägt in diesem Fall ein Einzelner die anderen, indem er seine Zustimmung zum allgemeinen Grundkonsens, wonach alle um der Gleichverteilung der Freiheit willen bestimmte Freiheitsverzicht in Kauf nehmen, nur vortäuscht und selbst eine größere Freiheit in Anspruch nimmt, als für alle gleichzeitig möglich ist.<sup>34</sup>

### ***2.3 Trittbrettfahren und die Tragödie der Gemeingüter***

Die Ausbeutung des regelkonformen Verhaltens der anderen wird in der zeitgenössischen Literatur oft als *Trittbrettfahren* bezeichnet, weil sie sich gut mit dem Phänomen des Trittbrett- bzw. Schwarzfahrens auf öffentlichen Verkehrsmitteln illustrieren lässt, und zwar auf folgende Weise:<sup>35</sup> Solange Schwarzfahren praktisch möglich ist und gar nicht oder nur selten bestraft wird, besteht für die Fahrgäste auf individueller Ebene ein ökonomisch-rationaler Anreiz, durch Schwarzfahren Geld zu sparen, was schnell zu einer negativen Spirale führen kann, denn je mehr Personen den Transport, ohne zu zahlen, in Anspruch nehmen, desto größer ist der mögliche Schaden der regelkonformen Fahrgäste in Form höherer Fahrpreise oder sinkender Transportqualität und desto weniger sind sie bereit, selbst für den Transport zu zahlen und damit durch die Trittbrettfahrer ausgebeutet zu werden. Wenn also die Fahrgäste allein ihren persönlichen Nutzen vor Augen haben, muss am Ende der Betrieb öffentlicher Verkehrsmittel wegen fehlender Einnahmen komplett eingestellt werden, obwohl dies eigentlich von keinem Fahrgast erwünscht wird, auch von den Trittbrettfahrern nicht. Die allgemeine Verbreitung eines egoistischen bzw. individuell nutzenmaximierenden Verhaltens wird zu einer Falle und führt zu einem kollektiven Schaden, der für alle Beteiligten mit individuellen Nachteilen verbunden ist. Der individuell-rationale Anreiz zum Schwarzfahren verschwindet erst, wenn Zwangsmaßnahmen eingeführt werden, indem entweder ein System zur Anwendung kommt, das nur Fahrgästen mit gültigen Fahrkarten Zutritt zu öffentlichen Verkehrsmitteln gewährt, oder strenge Kontrollen während der Fahrt und harte Sanktionen in Form hoher Bußgelder das Schwarzfahren unattraktiv machen.

<sup>34</sup> Bei der gesellschaftlichen Organisation von Freiheit geht es (fast ausschließlich) um Handlungsfreiheit, wobei Handlungsfreiheit ein gegebener Handlungsraum ist, den sich die Menschen teilen müssen.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. O. HÖFFE: Politische Gerechtigkeit (1987), S. 412ff., wo das Problem des Trittbrettfahrens in Zusammenhang mit der Errichtung einer Rechtsordnung ausführlich diskutiert wird.

Das hier skizzierte Problem des Trittbrettfahrens wird heute häufig mit Hilfe der *Spieltheorie* beschrieben, die eine mathematisch-formale Darstellung von Handlungssituationen in sozialem Kontext bietet, wobei sie von einem strategisch-rationalen Verhalten der Akteure ausgeht.<sup>36</sup> Die Handlungssituation der Fahrgäste, in der sie entscheiden müssen, ob sie den Personentransport regelkonform oder regelwidrig in Anspruch nehmen, wird in der Spieltheorie als ein spezielles Handlungsdilemma dargestellt, dessen mit beliebig vielen Akteuren durchspielbare Variante besonders gut geeignet ist, das Problem der Bereitstellung und Erhaltung öffentlicher Güter wie frei zugängliche Naturressourcen, das öffentliche Verkehrswesen oder gemeinsame Regeln zur Gleichverteilung der Handlungsfreiheit zu thematisieren.<sup>37</sup>

In seinem berühmten Artikel „Die Tragödie der Gemeingüter“<sup>38</sup> aus dem Jahr 1968 stellt GARRETT HARDIN sehr richtig fest, dass die Probleme, die sich aus der Nutzung knapper Naturressourcen ergeben, nur unter Einbeziehung der Moral einer Lösung zugeführt werden können.<sup>39</sup> HARDIN meint zudem, dass bei der Regulierung des Zugangs zu Naturressourcen Appelle an das individuelle Gewissen nicht taugen, weil dadurch einerseits pathogene Schuldgefühle erzeugt werden und andererseits einseitige Mäßigung im Kampf um die Kontrolle von Ressourcen selbstzerstörerisch ist; stattdessen brauche es einen gegenseitigen sozialen Zwang, dem die Mehrheit der Betroffenen zustimmt.<sup>40</sup> HARDIN hebt somit die zentrale Bedeutung des zwangsbewehrten Rechts als Verantwortungsinstanz bei der Regulierung der Nutzung knapper Naturressourcen hervor.

Das Grundproblem, das HARDIN treffend beschreibt und das im Titel seines Artikels zusammengefasst wird, besteht nämlich darin, dass Naturressourcen, die im Gemeineigentum sind, früher oder später durch Übernutzung zerstört werden – zum einen wegen des Bevölkerungswachstums, zum anderen wegen des Trittbrettfahrer-Verhaltens einzelner Akteure, die allein auf ihre individuelle Nutzenmaximierung bedacht sind.<sup>41</sup> Die Lösung des Problems stellt sich HARDIN folgendermaßen vor:

„Die Tragödie der Gemeingüter als eines Speisekorbs wird durch das Privateigentum oder etwas formal Entsprechendes abgewendet. Aber die Luft und das Wasser,

<sup>36</sup> Vgl. als ausgezeichnete Einführung zur Spieltheorie A. DIEKMANN: *Spieltheorie* (2009).

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 29ff. und 113ff.

<sup>38</sup> Der englische Originaltitel des Artikels lautet: „The Tragedy of the Commons“.

<sup>39</sup> Vgl. G. HARDIN: *Gemeingüter* (1968) S. 1243.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 1246f.

<sup>41</sup> Schön illustriert Hardin dieses Grundproblem am Beispiel einer Gemeinschaftsweide, auf der es zu Übergrasung kommt; vgl. G. HARDIN: *Gemeingüter*, S. 1244.



welche uns umgeben, können nicht einfach umzäunt werden, und deshalb muss die Tragödie der Gemeingüter als einer Senkgrube mit anderen Mitteln verhindert werden, mit zwingendem Recht oder Mechanismen der Besteuerung, die es für Emittenten billiger machen, ihre Schadstoffe umweltgerecht zu behandeln, als diese unbehandelt auszustoßen.<sup>42</sup>

HARDIN unterscheidet also zwei verschiedene Funktionen von Gemeingütern, die nach unterschiedlichen Regelungen verlangen: Wenn Gemeingüter wie der Inhalt eines Speisekorbs zum Verbrauch dienen, hilft Privatisierung, wenn Gemeingüter als eine Senkgrube zum Auffangen von Schadstoffen verwendet werden, helfen Rechtszwang und Besteuerung gegen ihre Übernutzung und Zerstörung.

Zweifelsohne ist es ein großes Verdienst HARDINS, die Bedrohung von Gemeingütern thematisiert zu haben, sein Lösungsvorschlag kann aber nicht überzeugen. Und zwar deshalb, weil er die Verantwortungsinstanzen, die den Schutz von Naturressourcen gewährleisten sollen, einseitig festlegt und sich dabei in Widersprüche verwickelt. HARDIN hält Appelle an das individuelle Gewissen für nutzlos und meint gleichzeitig, dass die Zerstörung von Gemeingütern, die dem Verbrauch dienen, durch die Privatisierung dieser Güter verhindert werden kann. Privatisierung bedeutet jedoch, dass der Eigentümer über das entsprechende Gut (oder einen Anteil daran) frei verfügen kann und bezüglich seiner Verwendung allein seinem persönlichen Gewissen Rechenschaft schuldet. Im Fall der Privatisierung fungiert also gerade das individuelle Gewissen als Verantwortungsinstanz. Zum Schutz von Gemeingütern dagegen, die zum Auffangen von Schadstoffen gebraucht werden, erachtet HARDIN die Etablierung zwingender Rechtsregeln für notwendig. Und Rechtszwang – im Sinn HARDINS bei gleichzeitiger Ausschaltung des individuellen Gewissens – heißt, dass nur auf gesellschaftlicher Ebene eingesetzte Organe für die Durchsetzung der betreffenden Regelung zuständig sind und die Rechenschaftspflicht allein einer äußeren, kollektiven Instanz gegenüber besteht. Bei diesem reinen Rechtszwang soll somit ausschließlich das gesellschaftliche System der Rechtsdurchsetzung die Rolle der Verantwortungsinstanz übernehmen.

<sup>42</sup> Original: "The tragedy of the commons as a food basket is averted by private property, or something formally like it. But the air and waters surrounding us cannot readily be fenced, and so the tragedy of the commons as a cesspool must be prevented by different means, by coercive laws or taxing devices that make it cheaper for the polluter to treat his pollutants than to discharge them untreated" (G. HARDIN: Gemeingüter, S. 1245).

Entgegen der Auffassung HARDINS besteht bei allen Gemeingütern unabhängig von ihrem Verwendungszweck nur dann die Möglichkeit, ihre Übernutzung und Zerstörung abzuwenden, wenn sowohl das individuelle Gewissen als auch das mit Sanktionsmacht ausgestattete Recht als Verantwortungsinstanzen bei der Regulierung ihrer Nutzung gebührend zum Zug kommen. Dies soll im Folgenden begründet werden.

#### **2.4 Reduktion von Verantwortung auf anreizkompatibles Recht**

Im Bereich der Wirtschaftsethik vertritt eine Gruppe um KARL HOMANN die Position, dass berechnete moralische Ansprüche, die sich auf das Wirtschaften beziehen, allesamt in durchsetzbare Rechtsregeln überführt werden müssen und allein das auf gesellschaftlicher Ebene geltende Recht als Verantwortungsinstanz zu dienen hat. Diese Position wird damit begründet, dass unter den Bedingungen des Wettbewerbs jene Akteure, die sich freiwillig höheren moralischen Standards fügen, Gefahr laufen, durch moralisch weniger anspruchsvolle Akteure ausgebeutet und aus dem Markt verdrängt zu werden.<sup>43</sup> Langfristig könnten deshalb freiwillige moralische Standards ganz verschwinden, weil sie entweder wegen der Scheu ihrer Vertreter, sich für die moralisch weniger Anspruchsvollen aufzuopfern, aufgegeben werden oder ihre Vertreter infolge ihrer Aufopferung aus dem Markt ausscheiden. Aus diesem Grund meinen HOMANN und LÜTGE, dass Moral nur dann verwirklicht werden kann,

„wenn die Befolgung der ins Auge gefassten moralischen Regeln im Eigeninteresse aller Adressaten steht. Daher können moralische Regeln nur unter der Voraussetzung in Geltung gesetzt werden, dass ihre Anreizkompatibilität gegeben ist bzw. hergestellt werden kann – durch Belohnung und/oder Strafen, also durch positive und/oder negative Anreize. Damit wird die anreizkompatible Implementierbarkeit zur Bedingung der normativen Gültigkeit.“<sup>44</sup>

Das Problem hierbei ist, dass nur ein Teil der für das Gedeihen einer Gemeinschaft erforderlichen moralischen Normen durch Rechtssetzung und -durchsetzung anreizkompatibel und ausbeutungsresistent gestaltet werden kann und dass jenen moralischen Normen, die sich einer Verrechtlichung widersetzen, die normative Geltung schlichtweg abgesprochen wird. Es ist beispielsweise praktisch unmöglich, Vertrauen zwischen verschiedenen Akteuren oder Mäßigung beim Umgang mit Privateigentum zur Schonung der Natur ausschließlich auf rechtllichem Weg herbeizuführen. Solche für eine lebenswerte

<sup>43</sup> Vgl. K. HOMANN/CH. LÜTGE: Wirtschaftsethik (2005), S. 25ff.

<sup>44</sup> Dies., ebd., S. 51; Hervorhebungen von mir aufgehoben.

Gemeinschaft unverzichtbaren Verhaltensformen entspringen einem umfassenden moralischen Normensystem, das sich nur teilweise in das Recht übersetzen lässt.

Das durch HOMANN und LÜTGE vorgebrachte, spieltheoretisch illustrierte Argument, wonach im Fall individueller Nutzenmaximierung am Ende ein für alle suboptimales Ergebnis herauskommt, ist zwar vollkommen richtig, doch kann mit diesem Argument nur beschränkt an das individuelle Nutzenstreben der Akteure appelliert werden, indem behauptet wird, dass die Einführung moralischer Standards jeden einzelnen Akteur besserstellt. Zum einen geht es jenen Akteuren, die ihren eigenen Nutzen radikal auf Kosten anderer verfolgen, in jedem Fall besser als jenen, die ihren Nutzen nicht auf Kosten anderer steigern wollen, folglich auch im Fall, dass am Ende keine Akteure mit höheren moralischen Standards mehr übrig bleiben, die ausgebeutet werden können. Die Ausbeuter haben nämlich die Möglichkeit, bis zum kompletten Verschwinden freiwilliger moralischer Standards eine gegenüber den Ausgebeuteten bessere wirtschaftliche Position zu erreichen. Zum anderen impliziert die langfristige Perspektive, auf der das Argument basiert, eine moralisch-intersubjektive Sicht, die über individuelle Nutzenmaximierung hinausgeht, denn die vollständige Zerstörung von Gemeingütern und das komplette Verschwinden moralischer Standards sowie die volle Entfaltung der daraus resultierenden negativen Folgen dauert oft länger als das (restliche) Leben einzelner Menschen. Und aus der Sicht individueller Nutzenmaximierung ist es für den Menschen durchaus rational, sein eigenes Leben möglichst angenehm zu gestalten und sich nicht darum zu kümmern, in welchem Zustand sich die Gesellschaft und die Natur nach seinem Tod befinden werden. Zudem ist es bei regional begrenzten negativen Auswirkungen möglich, ihnen durch einen Ortswechsel noch während des eigenen Lebens zu entgehen. Die Orientierung an einem langfristigen Nutzen, der jenseits der eigenen vorhersehbaren Lebenszeit liegt, beinhaltet also eine moralische Einstellung, die über individuelle Nutzenmaximierung weit hinausgeht.

Es ist somit festzuhalten, dass moralische Normen, die für den Schutz von Gemeingütern unerlässlich sind, weder allein mittels Rechtszwang durchgesetzt, noch vollständig in individuelle Nutzenerwägungen übersetzt werden können. Wirtschaftsethik à la HOMANN, die Moral gänzlich in Rechtszwang sowie individuelle Nutzenmaximierung überführen will, mündet in der Ausschließlichkeit einer gesellschaftlich-rechtlichen Verantwortungsinstanz bei der Gewährleistung der erforderlichen moralischen Normen. Ja, in dieser Wirtschaftsethik bleibt für Moral, oder genauer: für moralische Subjekte,

überhaupt kein Raum mehr.<sup>45</sup> Moral wird nämlich durch ein unpersönliches Rechtssystem und durch moralisch als neutral eingestufte Nutzenorientierung von Individuen ersetzt und damit auf subjektiver Ebene eliminiert. Das hat zur Folge, dass Verantwortung auf gesellschaftlicher Ebene zwar eingefordert wird, es aber keine Verantwortungssubjekte gibt, keine für ihr Tun moralisch verantwortlichen Personen. Dementsprechend behaupten HOMANN und LÜTGE:

„Moralisch bedenkliche, ja empörende Zustände der Welt dürfen nicht länger auf den bösen Willen der Akteure, ihren ‚Egoismus‘ oder ihre ‚Profitgier‘, zurückgeführt werden; sie sind vielmehr *als Folge einer unzweckmäßigen oder fehlenden Ordnung der Wirtschaft zu betrachten.*“<sup>46</sup>

Diese Ausschließlichkeit einer gesellschaftlich-rechtlichen Verantwortungsinstanz ist in dreierlei Hinsicht äußerst problematisch: Erstens werden menschliche Akteure ihrer individuellen moralischen Verantwortung vollständig entbunden, was ihre Degradierung zu Nutzenmaximierungsmaschinen sowie die Verneinung ihrer Personalität und Menschenwürde bedeutet. Zweitens wird die Tatsache ausgeklammert, dass Menschen die Urheber aller sozialen Institutionen und somit auch der Wirtschaftsordnung sind und die Zweckmäßigkeit einer Wirtschaftsordnung deshalb letztlich allein vom Willen der sie gestaltenden Personen abhängt. Drittens ist für die Beurteilung einer Wirtschaftsordnung bezüglich ihrer Zweckmäßigkeit, um zirkuläre Begründungen zu vermeiden, ein von dieser Ordnung unabhängiger moralischer Maßstab erforderlich, der darüber Auskunft gibt, was in Zusammenhang mit dem Wirtschaften als gut und als schlecht eingestuft werden soll. Ein solcher Maßstab kann aber allein mit Hilfe einer individuellen moralischen Kompetenz, d.h. gestützt auf das Gewissen einzelner Personen, gewonnen werden; das individuelle Gewissen als moralische Instanz ist also bei der Beurteilung einer Wirtschaftsordnung unverzichtbar.<sup>47</sup>

### **2.5 Die Interdependenz der Verantwortungsinstanzen**

Es ist klar, dass zwischen der individuellethischen Ebene der Moralität bzw. des Gewissens und der institutionenethischen Ebene der gesellschaftlichen Ordnung bzw. des Rechts eine starke Interdependenz besteht, indem die Moralität der einzelnen Bürger die Quelle und das Fundament der Gesellschaftsordnung

<sup>45</sup> Deshalb charakterisiert Ulrich Thielemann diese Art von Wirtschaftsethik als eine Ethik ohne Moral; vgl. U. THIELEMANN: Wettbewerb (2010), S. 278ff.

<sup>46</sup> K. HOMANN/CH. LÜTGE: Wirtschaftsethik, S. 29 (Hervorh. im Orig.).

<sup>47</sup> Vgl. P. ULRICH: Wirtschaftsethik (2008), S. 111f. und 398f.

darstellt, weil sowohl in autoritären als auch in demokratischen Gesellschaften in letzter Instanz bestimmte Bürger für das institutionelle Arrangement und das geltende Recht verantwortlich sind. Die gesellschaftliche Ordnung wiederum übt einen großen Einfluss auf die Konstitution des Gewissens der einzelnen Bürger aus, etwa durch die rechtliche Sanktionierung bestimmter Verhaltensweisen und durch die Vermittlung moralischer Normen im staatlichen Schulsystem. In dieser Interdependenz von Moralität und Recht kommt dem Recht als mit Sanktionsmacht ausgestatteter gesellschaftlicher Verantwortungsinstantz die zentrale Rolle zu, die Ausbeutung moralisch erwünschten Verhaltens so weit wie möglich zu verhindern und solches Verhalten auf diese Weise zu stabilisieren. Gleichzeitig darf aber nicht vergessen werden, dass jede noch so gute Rechts- und Staatsordnung auf ein Mindestmaß an Moral seitens der beteiligten Personen angewiesen ist, um auf Dauer funktionsfähig zu sein.<sup>48</sup> Eine vernünftige gesellschaftliche Ordnung kann nur dann entstehen und bestehen bleiben, wenn entsprechend viele der daran beteiligten Personen in ihrer Funktion als Autoren der geltenden Regeln einen fundierten moralischen Maßstab zur Beurteilung der Ordnung anwenden und in ihrer Funktion als Adressaten der Regeln eine wohlwollende Bereitschaft zu ihrer Befolgung besitzen. Es wäre deshalb, wie auch PETER ULRICH, der Begründer der integrativen Wirtschaftsethik festhält,<sup>49</sup> ein folgenschwerer Fehler anzunehmen, dass gesellschaftliche Institutionen wie das Recht und der Markt die persönliche Moralität und das soziale Ethos vollständig ersetzen könnten. Die humane Koexistenz in Gesellschaften kann nur dann gut gelingen, wenn sowohl die individuelle Moralität und das gemeinsame Ethos der Bürger als auch das institutionalisierte Recht in angemessener Weise zum Tragen kommen.

Neben den auf der Moralität, dem Ethos und dem Recht basierenden Verantwortungsinstantzen gibt es noch eine Reihe von konkreten Verantwortungsinstantzen, die aufgrund spezieller Beziehungen zwischen Menschen zustande kommen. So stellen beispielsweise Eltern für ihre Kinder, Arbeitgeber für ihre Angestellten oder vertraglich verbundene Unternehmen für einander je spezifische Verantwortungsinstantzen dar. Die Rolle dieser spezifischen Verantwortungsinstantzen wird aber im Wesentlichen durch die Moralität der Betroffenen, das Ethos ihrer Bezugsgruppe sowie das für sie geltende Recht bestimmt.

<sup>48</sup> So stellt Markus Vogt richtig fest, „dass das Gleichgewicht der Gerechtigkeit nie allein durch strukturelle Maßnahmen aufrechterhalten werden kann. ... Moderne Gesellschaften sind gerade verstärkt auf individuell-personale, über das durch Rahmenordnungen kontrollierbare Maß hinausgehende Verantwortungsbereitschaft ihrer Mitglieder angewiesen“ (M. VOGT: Soziale Integration (2009), S. 306).

<sup>49</sup> Vgl. P. ULRICH: Wirtschaftsethik, S. 88ff. und 398f.

Ebenso führt die in letzter Zeit oft erhobene Forderung, dass Personen ihr Handeln auch gegenüber den zukünftigen Generationen oder gegenüber der Natur verantworten müssen,<sup>50</sup> keine neuen Verantwortungsinstanzen ein, denn die zukünftigen Generationen existieren ja noch nicht und der Natur fehlt die Subjektqualität, die erforderlich ist, um Menschen zur Rechenschaft ziehen zu können. Daher bilden die zukünftigen Generationen und die Natur keine eigenständig-realen, sondern virtuelle Verantwortungsinstanzen, die ihre Wirkung lediglich als Bestandteile der Moralität, des Ethos oder des Rechts entfalten können.<sup>51</sup>

Schließlich sei auf Gott als mögliche Verantwortungsinstanz hingewiesen. Unabhängig von der Frage, ob Gott im Jenseits als Richter in letzter Instanz ein Urteil über die Menschen sprechen wird oder nicht, übt der Glaube an Gott bzw. der Glaube an Gottes Nichtexistenz eine prägende Wirkung auf die Moralität von Individuen und somit auch auf das Ethos von Gruppen aus. In diesem Zusammenhang wird – etwa durch KANT –<sup>52</sup> auch die Meinung vertreten, dass die Vorstellung von Gott als einer absoluten Verantwortungsinstanz die Grundlage jeder Moral darstellt.<sup>53</sup>

#### Zusammenfassung

JOÓB, MARK: **Überlegungen zum Objekt und zur Instanz der Verantwortung.** ETHICA 21 (2013) 4, 291–314

Der Artikel will zur Präzisierung des Gegenstands moralischer Verantwortung und zur Klärung der Rollen verschiedener Verantwortungsinstanzen bei der Steuerung menschlichen Handelns beitragen. Zunächst werden handlungstheoretische Grundlagen diskutiert und zentrale Aspekte des Handlungsvollzugs beleuchtet, wobei sowohl auf das geltende Strafrecht als auch

#### Summary

JOÓB, MARK: **Reflections on the object and instance of responsibility.** ETHICA 21 (2013) 4, 291–314

The author intends to specify the object of moral responsibility and to clarify the roles of different instances of responsibility which control human action. First of all, he discusses basics of the theory of action and sheds light on the central aspects of acting with reference to criminal law and the topical issue of handling risks in a complex environment of practice. Then,

<sup>50</sup> Vgl. zu Forderungen im Bereich ökologischer sowie intergenerationeller Gerechtigkeit A. KREBS: Ökologische Ethik (2005) und A. LEIST: Ökologische Ethik (2005).

<sup>51</sup> Der hier hervorgehobene wichtige Unterschied zwischen den gegenwärtigen und den zukünftigen Generationen wird in der einschlägigen Literatur häufig nicht beachtet; so z. B. in O. HÖFFE: Politische Gerechtigkeit (1987), S. 426f., und in W. ZIMMERLI: Technischer Wandel (1993), S. 103ff. Jonas dagegen beschreibt den Zukunftsbezug der Verantwortung überzeugend, da er diesen Zukunftsbezug nicht mit einer eigenständigen Verantwortungsinstanz verknüpft: „Die eigene Zukunftsbezug ist der eigentlichste Zukunftsaspekt der Verantwortung“ (H. JONAS: Prinzip Verantwortung (1979), S. 198).

<sup>52</sup> Dementsprechend postuliert Kant die Existenz Gottes, vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 254ff.

<sup>53</sup> Vgl. dazu F. RICKEN: Ethik, S. 25ff., sowie A. ANZENBACHER: Ethik, S. 163ff.

auf das aktuelle Thema des Umgangs mit Risiken in einer komplexen Handlungspraxis Bezug genommen wird. Dann werden das Gewissen und die Gesellschaft als die beiden fundamentalen Verantwortungsinstanzen unter die Lupe genommen. Dabei wird die Notwendigkeit von Rechtszwang auf sozialer Ebene unter Berufung auf das Phänomen des Trittbrettfahrens und auf die damit verbundene Zerstörung von Gemeingütern begründet. Zugleich wird aber Kritik an der von prominenten zeitgenössischen Wirtschaftsethikern vertretenen Position geübt, wonach moralische Normen nur insofern soziale Geltung beanspruchen können, als sie in anreizkompatibles Recht überführt werden.

Handlungstheorie  
Rechtszwang  
Tragödie der Gemeingüter  
Verantwortung  
Wirtschaftsethik

he examines conscience and society as the two fundamental instances of responsibility and substantiates the necessity of coercive law on the social level, referring to the phenomenon of free riding and the subsequent destruction of common goods. Simultaneously, however, he criticizes the prominent contemporary concept in the field of business ethics according to which moral standards lose their social prevalence unless they are implemented as law and contain adequate incentives.

Business ethics  
coercive law  
responsibility  
theory of action  
tragedy of the commons

## L i t e r a t u r

- ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.  
 AQUIN, THOMAS VON: Summa theologica. Notre Dame (Indiana), 1948.  
 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, hrsg. v. Günther Bien. Hamburg: Meiner, 1985.  
 DIEKMANN, ANDREAS: Spieltheorie. Einführung, Beispiele, Experimente. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009.  
 FESTINGER, LEON: A theory of cognitive dissonance. Evanston (Ill.): Row, Peterson, 1957.  
 HAEFFNER, GERD: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.  
 HARDIN, GARRETT: The Tragedy of the Commons. *Science* 162 (1968), 1243–1248.  
 HOBBS, THOMAS: Leviathan oder Wesen. Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates, Bd. 1–2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1965.  
 HÖFFE, OTFRIED: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.  
 HOMANN, KARL/LÜTGE, CHRISTOPH: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster: LIT, 2005.  
 JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.  
 JOÓB, MARK: Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung. *ETHICA – Wissenschaft und Verantwortung* 20 (2012) 3, 195–214.  
 KANT, IMMANUEL: Werke, Bd. 1–6. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1956.  
 KOHLENBERG, LAWRENCE: Essays on Moral Development, Vol. 1: The Philosophy of Moral Development. San Francisco, 1981.

- Kommission der Europäischen Gemeinschaften: Die Anwendbarkeit des Vorsorgeprinzips, KOM (2000) I. Brüssel, 2000.
- KORFF, WILHELM u. a. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1–4. Berlin: University Press, 2009.
- KREBS, ANGELIKA: Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe. In: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 386–425.
- LENK, HANS: Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik. In: Hans Lenk/Günter Ropohl (Hrsg.): Technik und Ethik. Stuttgart: Reclam, 1993, S. 112–148.
- LENK, HANS/ROPOHL, GÜNTER (Hrsg.): Technik und Ethik: Stuttgart: Reclam, 1993.
- LEIST, ANTON: Ökologische Ethik II: Ökologische Gerechtigkeit: Global, intergenerationell und humanökologisch. In: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart: Kröner, 2005.
- OTT, KONRAD: Technikethik. In: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart: Kröner, 2005, S. 568–647.
- PLATON: Sämtliche Werke in drei Bänden, hrsg. v. Erich Loewenthal. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1940.
- RICKEN, FRIEDO: Allgemeine Ethik. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1998.
- ROPOHL, GÜNTER: Neue Wege, die Technik zu verantworten, In: Hans Lenk/Günter Ropohl (Hrsg.): Technik und Ethik. Stuttgart: Reclam, 1993, S. 149–176.
- THIELEMANN, ULRICH: Wettbewerb als Gerechtigkeitsprinzip. Kritik des Neoliberalismus. Marburg: Metropolis-Verlag, 2010.
- ULRICH, PETER: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern u. a.: Paul Haupt, 2008.
- UNCED: Agenda 21, Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung, Rio de Janeiro, 1992.
- VOGT, MARKUS: Soziale Interaktion und Gerechtigkeit. In: KORFF, WILHELM u. a. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1.1. Berlin: University Press, 2009, S. 284–309.
- WISWEDE, GÜNTER: Einführung in die Wirtschaftspsychologie. München: Reinhardt, 2007.
- ZIMMERLI, WALTER CH.: Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel? In: Hans Lenk/Günter Ropohl (Hrsg.): Technik und Ethik: Stuttgart: Reclam, 1993, S. 92–111.