

## Ethos und Routine

### Einleitung:

Bereits vor 10 Jahren hat Franz Petermann erklärt, daß kaum ein Begriff so überstrapaziert worden ist wie der des Vertrauens.<sup>1</sup> Das kann freilich keine Warnung davor sein, sich wissenschaftlich (sei es bei Petermann psychologisch, sei es hier sozialphilosophisch) mit Begriff und Phänomen des Vertrauens auseinanderzusetzen; denn gerade die Unterscheidung zwischen Gebrauch und „Überstrapazierung“ läßt sich nur auf diese Weise gewinnen.

Ein großer Teil der traditionellen philosophischen – aber auch ein großer Teil der pädagogisch-psychologischen – Diskussionen um Vertrauen krankt daran, daß sie anthropologisch fundiert sind. Gibt es aber nichts Strittigeres als Menschenbilder und ist in allen Gesellschaftstheorien immer nur ein bestimmter Aspekt eines solchen brauchbar, so haben wir gute Gründe, auf eine solche Menschenbildsfundierung im Vertrauensbegriff für sozialphilosophische Diskussionen zu verzichten.

Immerhin lebt auch die Hobbessche Staatskonstruktion nicht von der ihrer nachgesagten Anthropologie, daß der Mensch dem Menschen ein Wolf sei, was als Allaussage ja bereits dadurch widerlegt wäre, daß es wenigstens einen Menschen gibt, der seinen Mitmenschen nicht nach dem Leben trachtet. Tatsächlich braucht die Hobbessche Staatskonstruktion aber nur eine sicherheitstheoretische Grundlage, die lautet: Es ist nicht ausgeschlossen, daß es wenigstens einen Menschen gibt, der mir nach dem Leben trachtet; und da ich nicht wissen kann, welcher unter allen Menschen dieser eine mögliche ist, muß ich mich vor allen fürchten und mich vor allen schützen. Das generalisierte Mißtrauen des vorvertraglichen Zustandes bei Hobbes basiert also auf Unwissen über den und über die Menschen und nicht auf einem anthropologischen Wissen über seine Natur, bzw. die Anthropologie beschränkt sich auf den einen Satz, daß der Mensch ein Wesen ist, das nur ungern eines gewaltsamen Todes stirbt.

Ob der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, oder nicht vielmehr – wie Michel Serres meint<sup>2</sup> – eine parasitäre Laus, darüber haben wir auch heute noch kein generalisierbares sicheres Wissen. Zum Glück für die Theoriebildung in der Sozialphilosophie brauchen wir aber nicht auf ein solches sicheres anthropologisches Wissen zu warten, bevor wir mit der Sozialphilosophie beginnen könnten. Denn die Gesellschaft – nach Luhmann – „besteht“ nicht aus Menschen, sondern das Soziale *ist* Kommunikation. Deswegen lege ich in meinen sozialphilosophischen Untersuchungen allgemein

---

1 F. Petermann: Psychologie des Vertrauens. 3. Aufl. Göttingen, Bern, Toronto 1996, p. 9.

2 M. Serres: Der Parasit, Frankfurt a. M. 1981.

den Begriff des kommunikativen Textes zugrunde.<sup>3</sup> Der Begriff des Vertrauens spielt nun in der symbolisch-normativen Dimension des kommunikativen Textes eine Rolle. Es wird also im folgenden gehen um eine nicht-anthropologisch fundierte Theorie des Vertrauens. Wenn ich zur Aufschlüsselung des Vertrauensbegriffs im folgenden die beiden Titelbegriffe „Ethos“ und „Routine“ verwende, so will ich sogleich ein spontan auftretendes Mißverständnis ausräumen: Nicht im mindesten ist es meine Absicht, diese beiden Begriffe einander moralisierend entgegensetzen und etwa zu empfehlen, anstelle von seelen- und gedankenloser Routine mehr ethische Orientierungen zu verwenden. In einer solchen Vermutung verbörge sich ein zweifaches Mißverstehen, das erste bezöge sich auf den Begriff des Ethos.

### **Der Begriff des Ethos:**

Denn mit dem Begriff des Ethos zunächst ist nicht etwas gemeint, was von ethischer Reflexion erzeugt oder auch nur stabilisiert werden könnte. Vielmehr ist Ethos das in einem sozialen Zusammenhang unbefragt geltende Kontinuum normativer Orientierungen. In gewissem Sinne könnte man daher sogar vermuten, daß Ethik das Ethos zerstört, nämlich indem sie normative Orientierungen kritisch hinterfragt und reflektiert. In Alltagskommunikationen, besonders unter Engländern, kann man oft eine strikte Reflexionsvermeidung beobachten, also die Nichtzulassung von Ethik. Ein ziemlich typischer kommunikativer Austausch über Werthaltungen mag dann so ablaufen: A: do you like X? B: No, I don't, in fact I really hate it. Do you like it? A: O yes I do. Die typische Fortsetzung ist nun nicht, daß einer den anderen von der Richtigkeit seiner Werthaltungen durch ethische Reflexion zu überzeugen versucht, sondern z. B. A.: But what do you think about Y? Aber selbst die ethische Rechtfertigung einer normativen Orientierung des Ethos kann seine unbefragte Geltung nicht wieder restituieren. In der Regel ist es natürlich nicht so, daß Ethik das unbefragte Kontinuum des Ethos zerstört, sondern meist ist dieses durch andere Bruchlinien bereits partiell zerbrochen und die Ethik reflektiert diese Krise bloß. So jedenfalls ist die Entstehung einer philosophischen Ethik im alten Griechenland nicht der Mutwille, der eine Ordnung aufs Spiel setzt, sondern der Versuch, philosophisch zu retten, was an einer zerbrechenden Ordnung zu retten ist. Ethik erklärt dann zur Tugend oder in der Neuzeit zur Pflicht, was man früher selbstverständlich tat oder unterließ. Anders als in der Ethik hat der Begriff der Pflicht im Zusammenhang eines Ethos gar keinen Sinn.<sup>4</sup> Unter „normativer Orientierung“ sind aber im folgenden nicht nur Handlungsregeln, sondern auch Werthaltungen u. ä. zu verstehen.

In der kognitiven, d. h. der nicht-normativen symbolischen Orientierung im kommunikativen Text entspricht dem Ethos die Gewißheit. Die Gewißheit ist der Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis vorgängig. In der Gewißheit ist dasjeni-

---

<sup>3</sup> K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002.

<sup>4</sup> Eine – wie ich glaube – triftige Interpretation der Kantischen Ethik deutet den „kategorischen Imperativ“ nicht als Normenableitungsverfahren, sondern als Normenprüfungsverfahren; dann wäre die Maxime als solche jene unbefragte normative Orientierung, für deren ethische Gültigkeit der kategorische Imperativ das Prüfverfahren abgibt, dann und nur dann wenn eine Prüfung angesagt ist.

ge als Wissen in einem Kontinuum unserer Orientierung, was wir nicht erforscht und nicht hinterfragt haben und dennoch „wissen“. Darin können ebensowohl – in reflektierter Perspektive gesprochen – Vorurteile enthalten sein wie in der normativen Orientierung in Gesellschaft unhaltbare Wertorientierungen. Nun kann diese unmittelbare normative Orientierung, die wir Ethos genannt haben, in einer Gemeinschaft situiert sein, dann sprechen wir von einer dort geltenden Moral; sie kann aber auch unter dem Aspekt betrachtet werden, daß sie seelisch – oder genauer gesprochen: im Gemüt – fundiert ist, dann wollen wir von Wohlwollen oder von Sympathie im Sinne der schottischen Moralphilosophie sprechen. Aber nicht auf diese ins Soziale sich erstreckenden Kontinua wollen wir im folgenden achten, sondern auf die temporalen Kontinua. Das sind im Sinne der Husserlschen Phänomenologie die retentionale und protentionale Ausdehnung der Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft hinein. Die retentionale Ausdehnung des Ethos wollen wir mit dem ursprünglich unbestimmten Rechtsterminus<sup>5</sup> der „guten Sitten“<sup>6</sup> belegen, hier aber sofort auf die protentionale Ausdehnung des Ethos kommen, die für uns der Begriff des Vertrauens anspricht.

### **Vertrauen als protentionales Ethos:**

Im folgenden werden wir uns aber genauer dem protentionalen Ethos zuwenden, den Eigenschaften einer dominanten Beziehung der temporalen Nähe in der Zukunft mit der Nähe in normativer Hinsicht.<sup>7</sup> Gemeint ist das, was wir mit Selbstverständlichkeit in der Zukunft erwarten können, sowohl von uns selbst als auch von anderen. Und genau das nennen wir normalerweise Vertrauen, und zwar sowohl als Selbstvertrauen wie auch als Vertrauen in Andere. Vom Versprechen unterscheidet sich Vertrauen vor allem durch Explizitheit vs. Implizitheit, aber auch durch eine spezifische Umkehrung. Der Versprechensgeber verpflichtet sich für die Zukunft; diese Zukunftsfestlegung gilt aber beim Vertrauen für den Vertrauensnehmer. Vertrauen ist also nicht auf

---

<sup>5</sup> Zu unbestimmten Rechtstermini allgem. s. U. Battis: Unbestimmte Rechtsbegriffe im Wirtschaftsrecht.- In: Strafrecht, Unternehmensrecht, Anwaltsrecht. Fs. G. Pfeiffer, hrsg. V. O. F. Frhr. v. Gamm, P. Raisch, K. Tiedemann. Köln, Berlin, Bonn, München XXX, p. 873-886.

<sup>6</sup> S: K. Simitis. Gute Sitten und ordre public. Marburg 1960. Der Versuch einer inhaltlichen Bestimmung der guten Sitten ist ziemlich müßig. Bestand haben dagegen dürfte die formale Bestimmung der Sitten als „zweite Natur“, die nicht bewußte, d. h. nicht reflektierte normative Form der Wechselwirkung oder Formbestimmtheit des kommunikativen Textes.

<sup>7</sup> Wenn hier Vertrauen als normative temporale Naherwartung beschrieben wird, so hat der Ausdruck „Nähe“ nichts mit meßbaren (Zeit-)Abstand zu tun. Gemäß letzterem als Kriterium kann diese Nähe durchaus in der (temporalen Abstands-)Ferne liegen, wie jenes verheißende Reich Gottes, welches nahe herbeigekommen ist, ohne daß nur ein grobes Mißverständnis den Tag der nächsten Woche als Termin angeben möchte, zu dem es eingetroffen sein wird. Nähe heißt hier und anderswo: in einem ungebrochenen Kontinuum der Temporalität (und der Normativität) gelegen, so dass die Nähe des Eschatons mit dem Kalender gar nichts zu tun hat. Die Frage nach dem Datum bereits führt den Bruch in dieses Kontinuum ein, ebenso wie hinsichtlich des Vertrauens die Frage nach der Berechtigung des Vertrauens die Wirksamkeit des Vertrauens bereits bricht. Die Temporalstruktur des Ethos im Vertrauen als protentional zu bezeichnen, hebt eine Schwierigkeit Schottlaenders auf, der – mit Binswanger – Vertrauen als „ebensosehr zukunfts- wie gegenwartsbezogenes Verhalten“ bezeichnet. Es geht nicht um irgendeine abstrakt ausdenkbare Zukunft, und es geht auch nicht um den abstrakten Gegenwartspunkt, sondern um jene im Begriff der Protention in die Zukunft sich ausdehnende Gegenwart, die Schottlaender mühsam mit jenem „ebensosehr“ zu bezeichnen versucht. Schottlaender, p. 18.

Versprechen gegründet.<sup>8</sup> Ein Versprechen ist eine explizit übernommene Verpflichtung zu einer zukünftigen Leistung, ein Versprechen begründet eine explizite Kontinuität der Pflicht: ich übernehme mit dem Versprechen die jetzige Pflicht, zukünftig etwas zu leisten, aber auch jetzt die zukünftige Pflicht, es dann zu leisten; die Pflicht bestünde jetzt, aber sie besteht auch in Zukunft noch. Wenn Vertrauen und Versprechen etwas miteinander zu haben, dann wohl nur in der Form, daß ein Systemvertrauen bestehen muß, daß das gesellschaftliche Institut des Versprechens auch in Zukunft noch Sinn und Gültigkeit hat. Das direkte Vertrauen aber erübrigt in vielen Fällen das Versprechen. Wenn man Selbst und Anderen als der Substanz nach austauschbare Positionen im kommunikativen Text bestimmt, dann ist es naheliegend, Selbstvertrauen und Fremdvertrauen direkt zu korrelieren, wie auch Luhmann das tut,<sup>9</sup> und zwar deshalb, weil das soziale Kontinuum, das sich in den Kontingenzbereich hinein erstreckt, unabhängig davon ist, ob wir es mit dem inneren oder dem äußeren Anderen zu tun haben, aber auch die methodisch ganz anders gelagerte Vertrauenstheorie Schottlaenders hebt diesen Zusammenhang hervor. Er schreibt: „Mein Zweifel an mir selbst und meine Abständigkeit von meinem Leibe heben den Zustand des einfachen inneren *Sichvertrauens* und -vertrautseins in der gleichen Weise auf, wie – und auf diese Parallele kommt es im vorliegenden Zusammenhang an! – der Zweifel am Anderen und die Entfremdung von der Umwelt das vertrauensvolle Geborgensein *im Äußeren* aufheben.“<sup>10</sup> Es spricht vieles dafür, das protentionale Ethos des Vertrauens nicht auf den sozialen Nahbereich der Gemeinschaft zu beschränken, sondern vielmehr via Systemvertrauen als Rahmen auch auf gesellschaftliche Beziehungen übertragen zu sehen, so wie wir ja auch jedem sozialen Anderen in der Gesellschaft gegenüber zeitliche Naherwartungen (Protentionen) hegen.

Es ist die gesellschaftskonstitutive Position des Dritten, die diesen Übergang ermöglicht oder erleichtert. Einem mir völlig Unbekannten kann ich z. B. in Geschäftsfragen Vertrauen entgegenbringen, weil ich unterstelle, daß im Falle der Enttäuschung des Vertrauens ein Dritter da ist, der mir dann nahe sein wird. Nur auf der Grundlage des Vertrauens zu ihm, dessen Beziehung zur Beziehung nicht agonal sein kann, kann ich ins Ungewisse hinein Vertrauen investieren. Diese Position des Dritten kann durchaus unterschiedlich besetzt sein. In der Sophistik ist es derjenige, dem die Entfaltung des rhetorischen Arguments gilt und der beeinflusst werden soll; im Rechtssystem ist es der Richter; in der Transzendentalen Dialektik Kants ist es die Kritik der Vernunft; in außermodernen Gesellschaften sind es das Netz der Verwandtschaftsbeziehungen usw. In der Thematisierung des Vertrauens als „Sozialkapital“ im Sinne Colemans<sup>11</sup> geht es genau um diese Bedingungen der Möglichkeit der Ausdehnung

---

<sup>8</sup> J. B. Rotter: A New Scale for the Measurement of Interpersonal Trust.- In: Journal of Personality 35/1 (1967), p. 651-665; ders.: Generalized Expectancies for Interpersonal Trust.- In: American Psychologist 26 (1971), p. 443-452.

<sup>9</sup> N. Luhmann: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. 2. Aufl. Stuttgart 1973, p. 77.

<sup>10</sup> Schottlaender, p. 13.

<sup>11</sup> J. Coleman: Social Capital in the Creation of Human Capital.- In: American Journal of Sociology 94 (1988), p. S95-S120; ders.: Systems of Trust.- In: Angewandte Sozialforschung 10 (1982), p. 277-299; der früheste Beleg des Terminus scheint zu sein J. Jacobs: The Death and Life of Great

protentionalen Ethos auf distanzierte soziale Beziehungen; und die hier von mir vertretene These ist, dass dieses möglich ist dann und nur dann, wenn eine Nähe zu einem gesellschaftskonstitutiven Dritten<sup>12</sup> prinzipiell gegeben ist. D.h. mit anderen Worten: wenn die Bedingungen für ein „Vertrauen in Vertrauen“ - wie Luhmann gesagt hat – gegeben sind. Diese Bedingungen stellt die Position des Dritten bereit. Dagegen ist die Dyaden-Verkettung und die Generalisierung von Dyadenverkettungen, wie sie meiner Einschätzung nach auch die Diskursethik und der dieser folgende Teil der Wirtschaftsethik noch unterstellt, kein geeignetes Muster für Vertrauen zu gesellschaftlich Anderen. Und wir halten es für einen völlig verfehlten Ansatz, in der Analyse von Vertrauen von Zweierbeziehungen auszugehen, wie der Psychologe Petermann<sup>13</sup> dieses vorschlägt; auf diese Weise kann Vertrauen als soziales Phänomen überhaupt nicht in den Blick kommen. Denn Sozialität ist nicht über die Zweierbeziehung konstituiert: weder ist eine Zweierbeziehung bereits als solche eine Sozialbeziehung, noch ist das Soziale über eine Verkettung von Zweierbeziehungen verständlich zu machen; erst die Position des Dritten macht aus einer Beziehungsform eine soziale Beziehung. Wenn wir Vertrauen als Sozialkapital begreifen lernen wollen, ist der Ansatz bei der Zweierbeziehung nicht nur unzureichend oder durch Erweiterungen korrigierbar, sondern er ist fehlleitend, weil der Dritte kein einfaches Additiv zu einer grundlegenden Zweierbeziehung ist. Dieser Dritte kann durchaus den Vertrauensvorschuß liefern, der Vertrauenspflege in Gang zu setzen vermag.

### **Risiko und Vertrauen:**

Vertrauen reduziert Unsicherheiten; man muß nicht mehr mit allem Möglichen rechnen, sondern nur noch mit einigem. Zugleich erhöht das investierte Vertrauen aber das Risiko, daß das Vertrauen enttäuscht werden könnte. Die Kosten für Vertrauenspflege eines begründeten Vertrauens sind vergleichsweise gering, und zwar genau deswegen, weil das Risiko bleibt, das Risiko nämlich, daß Selbst eines Tages doch vom Anderen betrogen wird. Wie Ripperger gesagt hat, ist Vertrauen eine „riskante Vorleistung unter Verzicht auf explizite vertragliche Sicherungs- und Kontrollmaßnahmen“,<sup>14</sup> aber wie Luhmann gesagt hat, können wir das Risiko nicht vermeiden, und es ist ein ebenso großen Risiko, kein Risiko eingehen zu wollen.<sup>15</sup> Umgekehrt könnte man dann auch feststellen, daß dort, wo es gar kein Risiko gibt (und

---

American Cities. New York 1961, p. 138 – so jedenfalls: F. Fukuyama: Trust. London 1996, p. 364. Es handelt sich bei diesem Begriff um eine Ausdehnung des von G. Becker eingeführten Begriffs des Humankapitals (Fähigkeiten, Erziehung, Ausbildung, Wissen etc.). Coleman argumentierte, dass es neben den epistemischen Eigenschaften auch soziales Kapital gibt, das wie monetäres Kapital, Ressourcen etc. wertschöpfend in den Produktionsprozeß sowie förderlich in alle sozialen Prozesse eingeht: die Bereitschaft zur Kooperation z.B. Diese Bereitschaft hängt ganz entscheidend davon ab, ob es in Gesellschaften geteilte normative Orientierungen von der Art eines Ethos gibt.

12 Zum Dritten s. Th. Bedorf: Dimensionen des Dritten. München 2003, sowie K. Röttgers: Kategorien, p. 245-272.

13 Petermann, p. 11.

14 T. Ripperger: Ökonomik des Vertrauens. Tübingen 1998.

15 N. Luhmann: Soziologie des Risikos. Berlin 1991.

keine Gefahr) auch Vertrauen vollständig unnötig wird. Es ist kein Risiko, daß die Ampel, vor der wir stehen, nie wieder grün zeigen wird, insofern ist unser Warten vor ihr auch kein Vertrauensbeweis. Vertrauen antizipiert eine Kontingenzreduktion. Die eigene Verletzlichkeit ist der Einsatz in diesem Spiel. Wie bei allen Risiken können auch die mit Vertrauen verbundenen Risiken verschieden hoch sein. Den Extremfall nennt man „blindes Vertrauen“. Aber dieser in der Regel kritisch gemeinte Begriff spricht etwas an, was in jedem Vertrauen enthalten ist. Würde man nämlich bei jedem Vertrauen prüfen müssen und wollen, ob es ein gerechtfertigtes ist, dann würde jedes Vertrauen, weil es eben auf der Grundlage von Mißtrauen gegründet wäre, eben doch kein Vertrauen sein. Insofern ist das „Vertrauen in Vertrauen“ zwangsläufig und unvermeidbar für jedes effektiv wirksame Vertrauen.

### **Vertrauen und Wissen:**

Denn – ebenfalls Luhmann – jedes Vertrauen „überzieht“<sup>16</sup> die zur Verfügung stehenden Informationen. Gemessen an dem Bild des „homo oeconomicus“ und seiner Entscheidungs-Rationalität ist Vertrauen daher „irrational“, weil Entscheidungen aufgrund von Vertrauen Entscheidungen auf der Grundlage unzureichender Informationen sind. In seiner „Soziologie des Geldes“ hat K. Heinemann<sup>17</sup> von der Gewißheit gesprochen, die nicht unbedingt in objektivem Wissen gründet und dennoch ein sicheres Erwarten hinsichtlich des Werts des Geldes ermöglicht. Und: Ein Kind, das sich seinen Eltern anvertraut, braucht nicht erst den genetischen Test abzuwarten, der ihm das Wissen absichert, dass dieses tatsächlich seine Eltern seien. Vertrauen kann man nur Personen oder Umständen, die man in „gewisser Weise“ kennt. Normalerweise ist diese epistemische Komponente implizit, d. h. es ist eine nicht mehr begründbare Gewißheit, seltener dagegen ein explizites, erfahrungsbegründetes, reflektiertes Wissen. Daher ist Vertrauen in einem bestimmten Umfang auch erfahrungsresistent. Im Einzelfall kann Vertrauen enttäuscht werden, ohne daß es damit bereits hinfällig würde. Es gibt Belastungsgrenzen für Vertrauensenttäuschungen, aber diese sind nicht nach fallibilistischen Prinzipien bestimmbar. Nach dem Grundsatz „wer einmal lügt, dem glaubt man nicht“, kann man überall dort, wo Vertrauen wirkt, gerade nicht verfahren. Dort gilt nämlich: „auch wenn du einmal gelogen hast, werde ich dir in Zukunft doch weiter glauben“.

Insofern lehnen wir auch alle Bestimmungen ab, die behaupten, Vertrauen resultiere aus Erfahrungen, stattdessen werden wir davon ausgehen, daß im Gegenteil Vertrauen immer die Erfahrungsbasis überschreitet. Negativ benannt und bewertet wird das mit dem Begriff der Vertrauensseligkeit. Schottlaender meint, Vertrauen gründe in der Hoffnung auf das Gute im Menschen. Ich glaube, diese kognitive Begleitkomponente der normativen Vertrauensorientierung ist mit Hoffnung noch zu gering bezeichnet und wäre besser mit (immer enttäuschbarer, aber im gewissen Umfang auch enttäuschungsresistenter) Gewißheit wiedergegeben. Insofern ist es vielleicht richtig, daß Vertrauen im Hinblick auf die Kontingenz zukünftiger anderer Möglichkeiten immer einen Vorschuß beinhaltet, den man zusammen mit dem Wissensvor-

---

16 Luhmann: Vertrauen, p. 26.

17 K. Heinemann: Soziologie des Geldes. Stuttgart 1969, p. 134.

schuß durch Gewissheit mit der Glaubensgewißheit in Analogie bringen kann.<sup>18</sup> Dieser Wissensvorschuß der Gewißheit ist auf gewisse positiv bestätigte Erfahrungen also eine eingespielte Praxis der guten Sitten angewiesen, wie sie z. B. die Grundsätze eines ehrbaren Kaufmanns darstellten.<sup>19</sup> Schottlaender verwendet in seiner Explikation des Vertrauensbegriffs die Zielbegriffe „Ruhe, Gewißheit, Sicherheit“ als die zentralen Begriffe, um die es bei Vertrauen geht.<sup>20</sup> Ferner aber überschreitet jeder Vertrauensvorschuß das enge Bild des Wirtschaftsteilnehmers als eines eng begriffenen Nutzenmaximierers, unabhängig davon, ob es sich dabei um ein kritisierbares Menschenbild handelt oder nicht, so dass das Ethos jedem Kosten-Nutzen-Kalkül vorgängig ist.<sup>21</sup> Insofern ist – gemäß Kriterien rationaler Wahlentscheidungen – Vertrauen stets unbegründbar, es ist, wie Simmel schon sagte, eine unentwirrbare Mischung aus Wissen und Nichtwissen. Erst wenn wir alles wüßten, könnten wir auf Vertrauen ebenso gut verzichten. Unter Bedingungen der Endlichkeit des Daseins und der sozialen Prozesse sind wir dagegen auf Daseinsbewältigung und Prozeßbewältigung durch Vertrauen verwiesen. Insofern kann man sagen, daß Vertrauen zwar unbegründbar ist,<sup>22</sup> aber es im allgemeinen gute Gründe dafür gibt zu vertrauen.<sup>23</sup> Die Irrationalität eines Vertrauens in Vertrauen ist auf einer erweiterten Ebene der Rationalitätsprüfung dann eben sehr wohl eine Frage erweiterter Rationalität. Oder, wie Fukuyama gesagt, hat: „It is not rational for people to be ‚rational‘ about every single choice they make in life...“<sup>24</sup> In vielen Angelegenheiten, insbesondere des Alltags, müssen wir nämlich ständig in dieser Lage unzureichender In-

---

18 Extensiv tut das E. Diesel: Die Macht des Vertrauens. München 1946, z. B. p. 35, oder Binswanger als Art der Gnade: Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. 2. Aufl. Zürich 1953, p. 352 ff.

19 Setzt man diese Gedanken fort bis in eine neue Deutung der Rolle der Engel (s. dazu M. Serres: Die Legende der Engel. Frankfurt a. M., Leipzig 1995; dazu K. Röttgers: Michel Serres – Strukturen mit Götterboten.- In: Französische Nachkriegsphilosophie, hrsg. V. G. Abel. Berlin 2001, p. 399-426, ders.: Engel und andere Mittler.- In: der blaue reiter 13 (2001), p. 15-18; ders.: Physiologie der Engel, ersch. Essen 2004 in einem von K. Röttgers u. M. Schmitz-Emans hrsg. Bd. ), so ist die den Engeln und ihrer versprechenden Verkündigung angemessene Einstellung diejenige des Vertrauens, im Unterschied zu der dem Inhalt einer Offenbarung angemessenen Einstellung des Glaubens. Sofern die Hörenden der Botschaft der Engel vertrauen, sind die Worte der Verkündigung mehr als bloße Worte: sie wollen mit ihren Worten gar nichts anderes erreichen als das Vertrauen in die Botschaft, die sie zu verkündigen haben. Gerade das macht es so schwer, ihre Botschaft anzunehmen; denn dass jemand uns ausnutzen will, das ist verständlich, auch dass trotzdem begrenztes und riskantes Vertrauen möglich ist; aber dass Engel grenzenloses Vertrauen verdienen, weil sie keine Absicht hinter der Botschaft haben, das ist schwer zu akzeptieren. Sofern wir aber Engel für Fiktionen halten, sind es diejenigen Fiktionen, durch die die Möglichkeit grenzenloses Vertrauens Gestalt annimmt. Das ist dadurch gegeben, dass sie zugleich unendlich nah und unendlich fern gedacht werden müssen. Der Engel übermittelt eine Botschaft und vermittelt zugleich eine Beziehung.

20 R. Schottlaender: Theorie des Vertrauens. Berlin 1957 p. 8.

21 S. hierzu auch den Beitrag von Falk zu diesem Kolloquium.

22 So Luhmann, ibd.

23 Zu der darin implizierten Unterscheidung von begründetem Wissen und den guten Gründen der Urteilskraft s. auch K. Röttgers: Woran ist die Ignoretik gescheitert?- Ersch. demn. in der Fs. Beckmann. Bonn 2004.

24 Fukuyama, p. 20.

formationen entscheiden und unsere Klugheit walten lassen. Zudem sind hoch-effiziente Innovationen oft nicht das Ergebnis rational-kalkulierenden Eigeninteresses von Einzelnen, sondern einer Zusammenarbeit, die von einem vorgängigen Ethos etwa der Kooperationsbereitschaft getragen ist. Was das notwendige Wissen als Grundlage für Vertrauen anbetrifft, so gibt es bei Schottlaender eine Stelle, wo er zu unterstellen scheint, daß, je mehr etwas über jemand gewußt werde, desto größer das Vertrauen in ihn sein könne.<sup>25</sup> Ich meine, das Gegenteil ist der Fall, je mehr wir über jemanden und sein zukünftiges Handeln *wissen*, desto weniger brauchen wir ihm zu vertrauen.

### **Generalisierung von Vertrauen:**

Es ist keine Frage, daß nicht alle sozialen Beziehungen durch Vertrauen geregelt werden können. Aber ebenso unsinnig und für die Sozialität insgesamt desaströs wäre es, „niemanden zu vertrauen“, wenn das überhaupt denkbar wäre. „Ein grenzenloses Vertrauen zu schenken, ist auch nichts weniger als eine Tugend; es ist ein Zeichen von Schwäche und Unerfahrenheit. Man kann sich nicht ohne Gefahr der ganzen Welt anvertrauen; daran hindert die Klugheit; aber das Wesen ist ganz schlecht beraten und ganz unglücklich, daß sich niemandem anvertrauen kann.“<sup>26</sup>

Dennoch kann man mit Fukuyama „high-trust-societies“ von „low-trust-societies“ unterscheiden wollen, wobei das Maß darin besteht, inwieweit in den verschiedenen Gesellschaftsordnungen das in Kleinfamilien überall gegebene Vertrauen auch auf weitere Gesellschaftsbereiche übertragen werden kann. Dieses Maß eines Vertrauensniveaus von Gesellschaften ist dann zugleich das Maß, wie flexibel eine Gesellschaft auf neue Situationen ohne übermäßige Anpassungskosten reagieren kann. Und Fukuyama nennt Namen: Für ihn sind Japan und Deutschland „high-trust societies“, Frankreich, Süditalien u.a. „low-trust societies“; die USA ist das höchst bedenkliche Beispiel einer Gesellschaft, die eigentlich ein hohes Vertrauensniveau hatte, dieses aber seit ca. 30 Jahren systematisch verspielt, so dass heute 1% der amerikanischen Gesellschaft im Gefängnis sitzt und die Sicherheitsausgaben (Polizei) pro Kopf der Bevölkerung die höchsten auf der Welt sind.<sup>27</sup> Postmoderne Gesellschaften sind nicht nur auf die Errungenschaften der Moderne wie Recht, Markt und freies Individuum angewiesen und bauen auf sie auf, sondern ebenso auf vormoderne Errungenschaften wie Solidarität, Bindungsfähigkeit und Integrationsfähigkeit.<sup>28</sup>

---

25 Schottlaender, p. 21.

26 Anonym [d.i. A. J. Pernety]: Observations sur les maladies de l'ame. Berlin 1777, p. 192, z. T. wörtlich aus: P.H. Th. D'Holbach: La morale universelle... Amsterdam 1776, p. 255ff.; übers. K. R.

27 Fukuyama, p. 11.

28 Daß dieses auch Konsequenzen für den Freiheitsbegriff haben müsste, habe ich in meinem Plädoyer für den Begriff der „sozialen Freiheit“ versucht plausibel zu machen, K. Röttgers: Soziale Freiheit als Innovation.- In: Berliner Debatte INITIAL 9 (1998), p. 31-38; ders.: Ein Freiheitsbegriff für die Wirtschaftsphilosophie.- In: Wirtschaftsethik – Wo bleibt die Philosophie?, hrsg. V. P. Koslowski. Heidelberg 2001, p. 55-76.

Nun gibt es trotz generellen Vertrauens in das Funktionieren des Straßenverkehrssystems das als „Rowdytum“ bekannte extrem regelwidrige Verhalten einzelner. Es verweist auf das sogenannten „Trittbrettfahrer“-Problem. Damit ist gemeint die regelwidrige Nutzung öffentlicher Güter. Im Fall des Verkehrs-Rowdytums ist das die widrige Nutzung einer staatlicherseits bereitgestellten Verkehrs-Infrastruktur mit Straßen und Verkehrsregeln. Rowdy kann man nur sein, wenn es die anderen nicht sind. Wenn alle sich so verhielten, bräche das Verkehrssystem als solches zusammen. In der Regel wird das Trittbrettfahrer-Syndrom unter Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und unter Gesichtspunkten der Rationalität (des Auseinanderbrechens individueller und kollektiver Entscheidungs-Rationalität) behandelt. Das wollen wir hier nicht tun, sondern die Vertrauens-Frage in den Mittelpunkt stellen.<sup>29</sup> Dann ergibt sich die Interpretation, daß das Rowdytum das Systemvertrauen in das Verkehrssystem nicht erschüttert, sondern vielleicht im Gegenteil sogar bekräftigt, weil das Systemvertrauen sonst gar keine Gelegenheit zur Bewährung vorfände. Die normative und nicht-kognitive Fundierung von Vertrauen ermöglicht die partielle Erfahrungsresistenz.

### **Vertrauensmanagement:**

So hat auch die Wirtschaft das Thema des Vertrauens für sich wiederentdeckt,<sup>30</sup> diese Wiederentdeckung reiht sich ein in Tendenzen, die Wirtschaftswissenschaft als Sozialwissenschaft im vollen Wortsinne neu zu verstehen, und, was die Philosophie betrifft, Wirtschaftsphilosophie als Sozialphilosophie zu betreiben. Ein solches Verständnis heißt natürlich auch, da Sozialphilosophie eine eigene, von der Ethik unabhängige Fundierung hat, die Wirtschaft aus der engen Umklammerung der Wirtschaftsethik zu lösen. Da es der Ökonomik des Vertrauens<sup>31</sup> immer auch um den Versuch geht, in einem Vertrauensmanagement durch vertrauensbildende Maßnahmen Vertrauen bei den gesellschaftlichen Anderen (hier: Marktteilnehmern) zu gewinnen, muß von einem im oben angedeuteten Sinne etwas erweiterten Vertrauensbegriff ausgegangen werden. Die generelle Problematik aber ist durchgehend: Wie kann in sozial gebrochenen Verhältnissen mit temporaler Protention und einem Ethos normativer Orientierung umgegangen werden? Wenn es richtig ist, was Fukuyama vermutet<sup>32</sup>, nämlich dass das Wohlergehen von ökonomischen Akteuren ebenso wie von Nationen vom Vertrauensniveau innerhalb dieser Einheiten abhängt, dann muß uns sehr interessieren, wie dieses Niveau zustande kommt und wie es erhalten werden kann.

---

<sup>29</sup> P. Koslowski: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Tübingen 1988, p. 20ff.; ders.: Die Ordnung der Wirtschaft. Tübingen 1994, p. 132ff.

<sup>30</sup> Und selbst Frau Höhler hat das Thema für sich entdeckt: Warum Vertrauen siegt. 2003.

<sup>31</sup> So der bezeichnende Titel des Buches T. Ripperger: Ökonomik des Vertrauens. Tübingen 1998.

<sup>32</sup> F. Fukuyama: Trust. London 1996, p. 7; allerdings verwendet auch Fukuyama ausgiebig anthropologische Begründung, so u. a. die empirisch ja wohl kaum nachzuweisende Behauptung, dass die Annahme der Wirtschaftstheorie, der Mensch sei ein rationales, eigene Zwecke verfolgendes Wesen, nur zu 80% zutrefte, 20% seien anders motiviert, p. 13ff.

Im strikten Wortsinn ist daher ein Vertrauensmanagement gar nicht möglich: Vertrauen kann ganz leicht zum Einsturz gebracht werden, in dem seine Berechtigung fraglich und begründungsbedürftig wird; es kann aber nur sehr schwer gewonnen oder auch nur sehr schwer wiedergewonnene werden. Daher ist ein „Vertrauensmanagement“ weniger zu denken als ein planvolles Herbeiführen von Vertrauen, als vielmehr als eine behutsame Vertrauenspflege.<sup>33</sup> Dazu gehört aber – das ist unbestritten – eine Kenntnis der Umstände, unter denen Vertrauen effektiv ist.

### **Kontrolle statt Vertrauen:**

Fast könnte der Verdacht naheliegen, als wäre es besser, auf die Angewiesenheit auf ein so fragiles Gut wie Vertrauen zu verzichten. Der Versuch aber, nach der Devise „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“ die Angewiesenheit auf Vertrauen durch eine immer effektivere Kontrolle zu reduzieren, *muß* scheitern. Denn wer seinem Interaktionspartner mißtraut und ihn lieber kontrolliert, muß wenigstens den Kontrolleuren vertrauen oder er gerät in eine alles absorbierende Kontrollspirale hinein. Da Kontrolle stets nur die Gegenwart kontrollieren kann, nie zu Zukunft, das Kontingenzproblem aber aus der Zukunft entsteht, ist Kontrolle in dieser Hinsicht keine echte Alternative zu Vertrauen. Nur eine soziale Immobilität kann sich auf zukünftige Verletzungen so einstellen, daß sie sie vermeidet. Die Kosten dafür aber können leicht zu hoch werden.

Die Ökonomen drücken diesen Sachverhalt aus, indem sie sagen, daß Vertrauen die Transaktionskosten senken hilft. Da letztlich jedes Geschäft unter gesellschaftlich Anderen riskant ist, aber eben genau deswegen auch chancenreich und daher nicht als zu vermeidend eingestuft werden kann, sind Absicherungen, d. h. Risikobearbeitungen (nicht Risiko-Vermeidungen!) notwendig. Kontrolle ist gewiß eines der Verfahren; aber sofern die Interaktionen am (freien) Markt geschehen, kann die Kontrolle in nichts anderem bestehen, als daß die Abwicklung Vertragsform erhält, die im Rechtssystem sanktionsbewehrt auftritt.<sup>34</sup> Kontrolle kann ersetzt werden durch Versicherungen oder Bürgschaften. Das Rechtssystem kann nachträglich eine Nichterfüllung des Vertrages sanktionieren oder erzwingen. Ist aber z. B. ein vertraglich Zahlungspflichtiger nicht mehr zahlungsfähig, so hilft das Recht wenig, wie alle je durch Konkurse anderer Geschädigten wissen. Aber deswegen ist auch die Wiederherstellung von Zahlungsfähigkeit durch Gewährung von Krediten auf der Grundlage von Vertrauen so wichtig für die Aufrechterhaltung der Zahlungsfunktion im System der Wirtschaft. In diese Unsicherheit treten Versicherungen und Bürgen ein.<sup>35</sup> Inwieweit Risiken auf Versicherungen oder auf das Rechtssystem übertragen werden, wird von Fall zu Fall, aber auch von Rechtssystem zu Rechtssystem variieren. Wie weit bei-

---

<sup>33</sup> Der Begriff der „Vertrauenspflege“ ist unübersehbar eine Anspielung auf den Kulturbegriff, der aber hier wegen seiner insgesamt eher vielfältig schillernden Bedeutung vermieden wird. Unbefangener Fukuyama: „Social capital ... is usually created and transmitted through cultural mechanisms like religion, tradition, or historical habit.“, p. 26.

<sup>34</sup> Unter Globalisierungsbedingungen kann das auch die Fiktion eines universell geltenden Rechts sein, wie es ja Bestrebungen gibt, daß USA-Recht als überall auf der Welt verbindliches und einklagbares Recht anzusehen.

<sup>35</sup> J. L. Coleman: Risks and Wrongs. Cambridge 1992.

spielsweise das Haftungsrecht in einem bestimmten Rechtssystem geht und inwieweit eine Versicherung für den Schadensfall abgeschlossen werden kann<sup>36</sup> oder – dritte Option – inwieweit das Risiko durch alternativen Risikotransfer selbst getragen werden kann, das wird ebenfalls variieren.

### **Die Absicherung von Vertrauen:**

Will man aber weder auf „vollständige“ (ist das möglich?) Kontrolle, noch auf Versicherungen / Bürgschaften setzen, weil beides unter Umständen zu teuer ist und dennoch nicht von der Angewiesenheit auf Vertrauen in der Form von Systemvertrauen befreit, dann bleibt die protentionale Normierung des Vertrauens übrig. Im übrigen ist nicht nur in der Kontroll-Option (wer kontrolliert die Kontrolleure?), sondern auch in der Versicherungs-Option (wer versichert die Rückversicherungen?) Vertrauen „als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“ (Luhmann) unverzichtbar. Schon die Wiederherstellung der Zahlungsfähigkeit durch erneute Kreditgewährung ist eine Form von Vertrauen, nämlich in die zukünftige Zahlungsfähigkeit des Kreditnehmers und zwar genau dann, wenn ihm Vertrauen entgegengebracht wird. Selbst wenn man von einem generalisierten Mißtrauen ausgehen wollte – wie es die Hobbessche Staatskonstruktion tut, die einen Vertrag zugunsten Dritter (des Souveräns nämlich), zur Sicherheitsgarantie macht –, kommt man nicht ohne Vertrauen aus, in diesem Fall dann eines Vertrauens in den Souverän, daß er die Risikoabsorption effektiv übernehmen kann, m. a. W. auch Systemvertrauen, als Absicherung gedacht, ist doch auch nur eine Art von Vertrauen, d.h. partiell unsicher. Würden die Bürger auch noch der Sicherheitsgarantie des Staates mißtrauen müssen, so würde in dem gleichen Maße das ursprüngliche Mißtrauen aller gegen alle wiedererstehen. Der Dritte kann die Sicherheitsgarantie für das Vertrauen zwischen Selbst und Anderem nur unter der Bedingung übernehmen, daß ihm selbst vertraut wird, was – nebenbei gesagt – erneut die Austauschbarkeit (die Rotierbarkeit) der Positionen von Selbst, Anderem und Dritten im kommunikativen Text belegen würde.

Liegt keine spezifische (retentionale) Handlungserfahrung vor (das haben wir immer so gemacht – und das ist das Thema der Routine), so muß auf die Erfahrungen (Routinen) des Dritten zurückgegriffen werden. Bei Einstellungen in den Öffentlichen Dienst wird ein polizeiliches Führungszeugnis verlangt, in oeconomicis fragt man die Schufa, und im übrigen gibt es ein ausgedehntes Begutachtungs- und Zertifizierungswesen. Leumund oder Reputation nennt man die Erfahrungs-Absicherung durch Dritte.<sup>37</sup> Auch hier wieder treffen wir auf die gesellschaftskonstitutive Funktion des Dritten.

Sofern es sich um die Welt im allgemeinen handelt, sprechen wir auch von „Gottvertrauen“, insofern für das vertrauensvolle Verhältnis zur Welt ein Vertrauens-Adressat gebraucht wird, ist es die Rolle Gottes, diesen Adressaten zu spielen, Bezugspunkt dieses im Kern irrationalen Vertrauens in die Ordnung der Welt zu sein. Auch dafür

---

<sup>36</sup> Coleman plädiert dafür, dass Haftungsrecht auf solche Fälle zu beschränken, für die der potentiell Geschädigte andernfalls eine Versicherung abgeschlossen haben würde.

<sup>37</sup> S. hierzu den Beitrag von Ockenfels zu diesem Kolloquium.

nämlich, eine grundsätzlich vertrauensvolle Haltung einzunehmen, gibt es keine direkt rationalen, sondern allenfalls gute Gründe. Wenn man nun nicht darauf alleine setzen kann, daß es eine Grundsatzvertrauensdisposition in der Humansozialisation in frühester Kindheit gegeben hat, weil man die Darstellungsebene „des Menschen“ – wie hier durchgängig – als Begründung verlassen hat, wird man gedrängt danach zu fragen, unter welchen Bedingungen denn Vertrauen gedeiht, was also die Bedingungen von Vertrauenspflege sein könne.

Wie Protentionen nicht ohne gleichzeitige Retentionen möglich sind, so ist auch Vertrauen als zukunftsbezogener Habitus des Prozesses nicht ohne vorangegangene Prozeßstücke zu denken, in denen soziale Erfahrungen dem Interaktionspartner, aber vor allem die Reputation des Interaktionspartners bei potentiellen oder aktuellen Dritten die Absicherung der Naherwartungen bestimmen. Aber wenn wir Vertrauen als protentional normatives Kontinuum bestimmt haben, dann wäre es zirkulär, erneut ein normatives Kontinuum als Erklärung für die Grundlage von Vertrauen angehen zu wollen, so etwa die „guten Sitten“, so eng der Zusammenhang auch sein mag, denn man könnte mit der gleichen Berechtigung wie beim Vertrauen nach der normativen Grundlage der guten Sitten fragen und auf den Gedanken kommen, das Vertrauen als Grundlage der guten Sitten anzusehen. Noch weniger aber können wir die reflektierten Form der normativen Orientierung zur Grundlage der normativen Kontinua erklären wollen, also z. B. die Pflichten in der einen oder anderen Form. Wir müssen also vielmehr Ausschau halten nach Handlungs- oder Geschehenskontinua, die nicht selbst normativ fundiert sind. Ich möchte im folgenden zwei Arten solcher Kontinua unterscheiden, nämlich diejenigen der Natur und diejenigen der Technik. Dadurch, daß natürliche Vorgänge nicht länger aus der Willkür der Götter, Geister oder Dämonen stammend, begriffen werden, sondern als den Gesetzen der Natur gehorchend und damit eben nicht mehr kontingent, sondern unabänderlich und erkennbar so oder so ablaufend, rührt eine große Verlässlichkeit diesbezüglicher Abläufe. Wir brauchen die nächste Sonnenfinsternis nicht als Drohung zu empfinden, denn wir können berechnen, wann sie kommt und wann sie wieder vorbei ist und vieles andere mehr. Wichtiger für unseren Zusammenhang der Sozialphilosophie als dieses neuzeitlich ermöglichte naturwissenschaftlich begründete Welt-Vertrauen, in dem auch der Weltenschöpfer auf die prinzipiell in seiner Allmacht stehende Möglichkeit des Wunders (des Verstoßes gegen die Naturgesetze) freiwillig verzichtet hat, ist das durch Technik ermöglichte, aber auch bedrohte, d. h. fragil ermöglichte, Sozialvertrauen.

Technik, darauf hat W. Benjamin eindringlich verwiesen, ist der Ersatz einer unmittelbaren sozialen Beziehung durch eine durch Sachen und entsprechende Sachlichkeit vermittelte Beziehung.<sup>38</sup> Technik ist eine im Sozialen erreichte Gleichförmigkeit von sozialen Abläufen. In diesem Sinne spricht man auch bei eingeübten Fertigkeiten von Techniken. Sofern es sich dabei um eine von materiellen Vorgegebenheiten unabhängige, d. h. übertragbare Gleichförmigkeit handelt, wird man diese auch als eine

---

<sup>38</sup> W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. Frankfurt a. M. 1965, p. 48.

Routine bezeichnen wollen. Man kann, wie Luhmann das getan hat, das Lob der Routine anstimmen<sup>39</sup>.

Man könnte aber auch auf den Gedanken kommen, sich in dieser Frage eines Lobs der Routine dem Usualismus O. Marquards anzuschließen, trotz dessen anthropologischer Fundierung. Marquard macht die „Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten“ geltend,<sup>40</sup> und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit einer radikalen Form von Ethik, nämlich der Diskursethik, deren Regel er bestimmt als „alles, was nicht ... erwiesenermaßen ... gut ist und also böse sein könnte (das sind alle vorhandenen Handlungsorientierungen), ist so zu behandeln, als ob es wirklich böse ist, und zwar so lange, bis es ... konsensual als gut gerechtfertigt ist ...“<sup>41</sup> Er treibt seine Karikatur dieser Verabsolutierung des methodischen Zweifels an den geltenden Handlungsorientierungen soweit zu sagen, daß das Leben solange zu unterlassen sei, bis durch absolute Rechtfertigung erwiesen ist, daß es das richtige Leben ist. Da aber das Leben des Menschen endlich sei, laufe diese Empfehlung auf das Verbot hinaus, mit dem Leben anzufangen, bevor es zu Ende ist. Die Alternative für eine Philosophie vor dem Tode, wie Marquard sagt, ist ein Sichabfinden mit und Sicheinlassen auf: Üblichkeiten, als da sind: Traditionen, Sitten, Usancen des Wissens und Handelns, letzteres Routinen. Marquard meint sogar eine quantitative Aussage machen zu können, nämlich daß „wir Menschen“ stets *mehr* Üblichkeiten brauchten als freie Wahlentscheidungen. Ich weiß nicht genau, woher er diese Quantifizierung gewinnt, aber ich glaube auch nicht, daß sie nötig ist, um den absoluten Rechtfertigungszwang der Diskursethik für alle Handlungsorientierungen zu unterlaufen. Solche Gleichförmigkeit des Usualismus oder dessen, was wir Routine genannt haben, entlastet, sie entlastet von Entscheidungen.

Die öfters zu hörende für Routinen typische Bemerkung, etwas Bestimmtes hätten „wir“ „immer so gemacht“ ist ein Gemisch aus deskriptiver und normativer Bedeutung, die wir hier analytisch auch trennen könnten. Und je nach Auslegung wird artikulatorisch der Akzent auf „immer“ oder auf „so“ zu liegen kommen. Wenn wir uns entscheiden, die Betonung auf das modale Kontinuum zu verlegen, also sachbezogen zu argumentieren, dann sind wir auf eine kognitive Verarbeitung möglicher enttäuschender Erfahrung von etwas Neuem eingestellt. Tatsächlich ist die situative Notwendigkeit der Behauptung bereits der Hinweis darauf, daß die entsprechende

---

<sup>39</sup> N. Luhmann: Lob der Routine.- In: ders.: Politische Planung. Opladen 1971, p. 113-142. Man kann das natürlich auch kritisieren wollen, wie Beisenherz es tut, der Luhmann eine ideologisch motivierte doppelte „Verschiebung“ unterstellt: von der praktischen Orientierung zur Sachlichkeit von Systemerfordernissen und von den Systemerfordernissen zur persönlichen Kompetenz. H. G. Beisenherz: Legitimation durch Vertrauen. Marburg 1980, p. 36. Er hält das Arzt-Patienten-Verhältnis dafür für typisch. Das praktische Problem einer Krankheit wird auf das Gesundheitssystem übertragen, für das die Kompetenz des einzelnen Arztes einsteht. Zu diesem hat dann der Patient Vertrauen zu haben, ja die Arzt-Patienten-Beziehung wird auf seiten des Patienten zu einer Verpflichtung zu vertrauen umgedeutet.

<sup>40</sup> O. Marquard: Apologie des Zufälligen. – In: ders.: dass. Stuttgart 1986, p. 117-139, hier bes. p. 122 ff.

<sup>41</sup> 122 f.

Routine fraglich geworden ist. Es taucht am Horizont der Handlungsorientierung ein Neues auf, das in eine neue Kontinuitätskonstruktion einbezogen werden könnte. Dann heißt der Satz soviel wie: „Bisher haben wir das immer só gemacht, es ist ersichtlich, daß wir es auch anders machen könnten.“

Da es auch in dieser kognitiven Einstellung, in dieser Lernbereitschaft, um Handlungsorientierung geht, brauchen wir andere Gründe als die, die die Option des Neuen selbst bereitstellt um zu entscheiden, daß alles beim Alten bleiben oder daß die Möglichkeit des Neuen ergriffen und realisiert werden soll. Diese Gründe stellt das Ethos dann bereit, wenn das Neue etwas bloß epistemisch Neues ist, obwohl im konkreten Handeln das selten so sauber zu separieren sein wird. Handelt es sich jedoch auch um ein in normativer Orientierung Neues, so muß auf die in Recht, Moral etc. eingegangenen Verpflichtungen oder auf die im Bild der eigenen Integrität eingegangene Sittlichkeit bezug genommen werden. Uns soll hier der unaufwendigere Fall interessieren, daß das Ethos im großen und ganzen ausreicht, um mit dieser neuen Option umzugehen. Ihr Interesse rührt gerade daher, daß es günstig scheint, den Aufwand, wenn es geht, niedrig zu halten, und nicht alles immer und immer zugleich zu einer Grundsatzfrage hochzustilisieren. Die Ethos-Stabilisierung des Handelns erspart Reflexionskosten dort, wo sie – aller Wahrscheinlichkeit und Lebenserfahrung nach – unnötig sind. Erneut: unser Leben und die sozialen Prozesse, in die es eingebettet ist, sind zu kurz, als daß wir es mit solchen Tätigkeit verplempern dürften. Also, Lob der Routine und Lob eines Ethos, aus dem für zukünftiges Handeln das Vertrauen folgt. Letzteres aber nun zeigt, daß die Wirksamkeit eines Ethos heutzutage eingebettet sein muß in einen rechtlichen und moralischen Rahmen. Dieser selbst ist nicht unser Thema gewesen sondern unser Thema ist das, was im Schutz dieses Rahmens gedeihen kann; auf diese Mikro-Gedeihlichkeiten ist aber auch umgekehrt die Rahmenordnung in ihrer Legitimität angewiesen.

### **Schlussbemerkung:**

Weil Vertrauen das in die Zukunft erstreckte Ethos ist, kann es – anders als Onara O’Neill behauptet – auch keine Pflicht zum Vertrauensaufbau geben.<sup>42</sup> Schon Schottlaender hatte demgegenüber festgestellt: „Vertrauen ist nicht zu den Tugenden, Mißtrauen nicht zu den Lastern zu rechnen.“<sup>43</sup> Denn von Pflichten wird man erst dort sprechen wollen, wo die selbstverständliche Orientierung des Ethos gebrochen ist. Allenfalls könnte man im Sinne einer Vertrauenspflege von einer Pflicht zur Selbstbegrenzung von Pflichtenethik sprechen, also einer Diätetik der Pflichtzumtungen dort, wo es Selbstverständlichkeiten normativer Orientierungen gibt. Pflichten werden auferlegt, sei es durch das Rechtssystem, sei es durch das sittliche Bewußtsein, sei es durch Selbstbindungen. Vertrauen aber gedeiht; und manchmal müssen Pflichten auferlegt werden, weil Vertrauen eben nicht mehr gedeiht, aber nicht diese Fälle interessierten uns hier. Selbstverständlich gibt es angebbare Gedeihensbedingungen. Einige folgen der immanenten Logik der temporalen, sozialen und symbolisch-normativen Kontinua, einige bzw. sogar viele andere, vor allem im modernen

---

42 O. O’Neill: Tugend und Gerechtigkeit. Berlin 1996, p. 266 f.

43 Schottlaender, p. 7.

und postmodernen Gesellschaften, liegen in der „Rahmenordnung“ der Gesellschaft, in Bedingungen der Unabänderlichkeit der Vergangenheit und der Unvorhersehbarkeit der Zukunft, sowie den symbolischen und normativen Ordnungen beschlossen. Wenn Beisenherz Luhmann vorwirft, er ersetze persönliches Vertrauen durch Systemvertrauen, so reißen wir uns ein in die Reihe derjenigen, die diesen Vorwurf auf sich ziehen. Es ist doch wirklich die Frage, wie in einer Situation zu verfahren ist, in der ökonomische Prozesse eben nicht mehr oder nur noch beiläufig durch persönliches Vertrauen entlastet werden können. Gibt es Kontinua normativer Selbstverständlichkeiten für Zukünftiges, die an die Stelle des persönlichen Vertrauens rücken können oder müssen wir in all diesen Fällen von dem generalisierten Mißtrauen ausgehen, das war unsere Frage gewesen, und das muß glaube ich für moderne Gesellschaften die Grundfrage bleiben. Im Rahmen einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes, die von persönlichen Qualitäten sowieso absieht, könnte gezeigt werden, daß wir uns ein generalisiertes Mißtrauen nur auf Kosten der radikalen Einschränkung von Handlungschancen leisten könnten. Genau deswegen und weil es eine normative Art der Enttäuschungsabwicklung darstellt, darf Vertrauen auch enttäuscht werden – natürlich nur im gewissen Umfang, der aber – wie Risikotoleranz – eine Frage klugen Ermessens und keine Grundsatzfrage ist. Wenn Beisenherz meint, hier werde die Grenze von Sein und Schein eingerissen, so müssen wir festhalten, daß das grundsätzlich für alle normativen Orientierungen gilt.<sup>44</sup> Werden Ebenen und Perspektiven der Kontinua von symbolisch-normativen Selbstverständlichkeiten zu massiv infragegestellt, dann schwindet das Vertrauen und dann korrodieren auch soziale Routinen und Verlässlichkeiten des Umgangs. Das aber hat selbst unter Gesichtspunkten schon allein der ökonomischen Rationalität kontraproduktive bis katastrophale Folgen. Denn da jede Transaktion dann einer mehrfachen Absicherung und Protokollierung bedarf, steigen die Transaktionskosten unter Bedingungen des Verfalls symbolisch-normativer Kontinua oder der zu schnellen Transformation solcher Kontinua in reflektierte Kontinuitäten (Ersetzung von Selbstverständlichkeiten durch Regeln des gleichen Inhalts, und zwar weil es ja sein könnte, das jemand käme, der die Selbstverständlichkeiten infrage stellte) in Gesellschaften enorm an.

---

44 Beisenherz, p. 308.