

Karl-Heinz Brodbeck

Ethik und Moral

Eine kritische Einführung



Verlag BWT

Karl-Heinz Brodbeck

Ethik und Moral
Eine kritische Einführung

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek:

Karl-Heinz Brodbeck
Ethik und Moral. Eine kritische Einführung
Würzburg, Verlag BWT 2003
eBook
ISBN 3-9808693-1-8

Copyright-Notiz

Dieses Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Art von Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

All rights reserved. Apart from fair dealing for the purpose of research or private study, or criticism or review, no part of this publication may be reproduced, stored or transmitted in any form or by any means without the permission in writing of the Publisher.

Verlag BWT Würzburg

© Verlag BWT Würzburg 2003
eBook

ISBN 3-9808693-1-8

Inhalt

Vorwort 7

1 Einleitung 11

2 Moral und Ethik: Ein Modell 19

- 2.1 Die Struktur der Moral 19
- 2.2 Kognitive Schranken in der Ethik 21
- 2.3 Der ethische Diskurs 24
- 2.4 Ethik als Kritik des Egoismus 29

3 Aspekte der Ethik 33

- 3.1 Formale und materiale Ethik 33
- 3.2 Ziele und Mittel 36
- 3.3 Tugend- und Handlungsethik 39
- 3.4 Zur Differenz von Ethik und Moral 41
- 3.5 Implizite und explizite Ethik 43
- 3.6 Exkurs: „Werturteile“ und „Tatsachen“ 46

4 Ethische Systeme 51

- 4.1 Traditionelle ethische Systeme 51
 - 4.1.1 Ursprünge der moralischen Regeln 51
 - 4.1.2 Zur Trennung von Person und sozialem Zusammenhalt 54
 - 4.1.3 Buddhistische Ethik 55
 - 4.1.4 Demiurgische Ethik 61
- 4.2 Ethik der Moderne (I): Rationale Systeme 64
 - 4.2.1 Ethik der Vernunft und Kategorischer Imperativ 64
 - 4.2.2 Die Entwicklung der Ethik in der Moderne 69
 - 4.2.3 Diskursethik und Rawls „Gerechtigkeit als Fairness“ 72
 - 4.2.4 Ethik als Quelle der Moral? 76
 - 4.2.5 Kulturelle Differenzen und ethische Geltung 81
 - 4.2.6 Einigungsverfahren zur Begründung von Moral? 86
- 4.3 Ethik der Moderne (II): Evolutionstheorie der Moral 89
 - 4.3.1 Biologische Ethik 89
 - 4.3.2 Hayeks Theorie der Regelselektion 91
- 4.4 Die Ethik und der Prozess des Wissens 97

5 Der mittlere Weg der Ethik 103

Literaturverzeichnis 117

Index 125

VORWORT

Der ursprünglichen Version des vorliegenden Textes liegt eine Seminarunterlage zu Grunde, die ich für mein regelmäßiges abgehaltenes Seminar zu „Ethik und Wirtschaft“ konzipiert habe.¹ Die hier präsentierte Version zur Publikation als eBook ist nun deutlich erweitert, versucht aber über weite Strecken den einleitenden Charakter beizubehalten und greift nur einige der aktuellen Kontroversen in der Begründung der Ethik vertiefend auf. In früheren Texten habe ich mich meist mit spezielleren ethischen Fragestellungen beschäftigt; Hinweise darauf finden sich im Literaturverzeichnis, Download-Texte auf meiner Homepage.²

Jede Einführung ist zugleich eine Auswahl und eine Positionsbestimmung. Meine Darstellung beruht nicht auf dem Versuch – hierzu gibt es eine große Zahl von hilfreichen Einführungen und Sammelwerken³ –, die Ethik als Wissenschaft systematisch vorzustellen. Ich beschränke die Fragestellung. Wie der Titel andeutet, geht es mir um die *Differenz* von Ethik und Moral, also um die Differenz zwischen der Reflexion moralischer Regeln und ihrer sozialen Wirklichkeit. Um diese Differenz herauszuarbeiten, stelle ich im zweiten Kapitel ein Modell vor, das als Landkarte dient, um systematische und historische Fragen in der Ethik kritisch zu diskutieren.

In der Darstellung des Zusammenhangs zwischen Ethik und Sprache nehme ich mehrfach Bezug auf Schleiermacher, dessen Dialektik wesentli-

1 Einige der hier skizzierten Gedanken wurden bereits vor knapp 25 Jahren entwickelt; vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Theorie der Arbeit, München 1979.

2 <http://home.t-online.de/home/brodbeck> .

3 Vgl.: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik, Frankfurt am Main 1974; William K. Frankena: Analytische Ethik, München 1975; Otfried Höffe (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik, München 1975; Norbert Hoerster (Hg.): Recht und Moral, München 1977; R. M. Hare: Die Sprache der Moral, Frankfurt am Main 1983; Heinz-Horst Schrey: Einführung in die Ethik, 3. Aufl. 1988; Dieter Birnbacher, Norbert Hoerster (Hg.): Texte zur Ethik, 10. Aufl., München 1997; Friedo Ricken: Allgemeine Ethik, Stuttgart-Berlin-Köln 1998; Konrad Ott: Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg 2001; Kurt Bayertz (Hg.): Warum moralisch sein? Paderborn et al. 2002.

che Elemente einer Theorie des (ethischen) Diskurses enthält, die in der modernen Diskursethik oft fehlen. Schleiermachers im nachfolgenden Text mehrfach zitierte „Dialektik“ kann ich als vertiefende Einleitung nur wärmstens empfehlen.⁴ Nicht nur Schleiermachers Dialektik, auch weite Teile der Philosophie Asiens werden von modernen Ethikern zum eigenen Schaden fast immer ignoriert. Hier versucht das Kapitel 4.1.3 über die buddhistische Ethik ein wenig Ausgleich zu schaffen. Wenn ich den Begriff „moderne Ethik“ übernehme, so mit dem Vorbehalt, dass es in ethischen Fragen immer auch um eine Wahrheit über die Menschen geht, die sich in den letzten zweieinhalbtausend Jahren nicht grundlegend verändert hat. „Globalisierung“ unter ethischen Vorzeichen müsste heißen: Von anderen Kulturen *lernen*, nicht nur in stolzer Unwissenheit von einer euro-amerikanischen Lehrkanzel zu predigen. Wer z.B. Kant, nicht aber Nagarjuna oder Nishida studiert hat, der bleibt *philosophisch* in der Provinz.

Fragen der „*angewandten Ethik*“ blende ich hier aus. Es kommt mir darauf an, ein klares Verständnis für die Wirksamkeit der Moral in der Gesellschaft und der Reflexion dieser Wirksamkeit in der Ethik herauszuarbeiten. Auch den Utilitarismus und weite Teile der Theorien, die eine Ethik auf moralischen *Empfindungen* (Emotivismus) aufbauen, habe ich weitgehend ausgeklammert. Die Moral zielt zwar auf individuelles Verhalten und erweckt Empfindungen, dies aber in einem *sozialen* Sinn. Zunächst gilt: „Mein Gefühl ist absolut das meinige und kann so keines Andern sein.“⁵ Vom je Meinigen kann es aber keinen Weg zu dem geben, was die Vielen zu einer Gesellschaft vereint. Das ist nicht nur im Sinn einer Unmöglichkeit der Induktion gemeint, die David Hume im Auge hatte, sondern ist auch so zu verstehen, dass Gefühle oder Nutzen- und Glückserwägungen zwar in jeder Handlung gegenwärtig sind, dieser aber nicht die ihr eigentümliche Struktur verleihen. Gefühle sind in jeder moralischen Regung *mit gegeben*, verleihen ihr Kraft und Glaubwürdigkeit. Doch sie sind kein *formendes* Prinzip sozialer Handlungen.⁶

4 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik, hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942. Die „Einleitung zur Dialektik“ ist auch abgedruckt in: Friedrich D. E. Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977.

5 Friedrich D. E. Schleiermacher: Brouillon zur Ethik (1805/06), hrsg. v. Hans-Joachim Brikner, Hamburg 1981, 104.

6 Vgl. „Unterdrückt man alle warmen Gefühle und alle Voreingenommenheit für die Tugend, ebenso wie allen Ekel und Abscheu vor dem Laster, macht man die

Zwischen einem Gefühl und einer moralischen *Handlung* gibt es einen „offenen Raum“ der Unterscheidung, der beide trennt und vereint. Die Teilhabe an diesem Raum ist die menschliche Freiheit. Dies ist der „Ort“, an dem sich auch Ethik und Moral kritisch aufeinander beziehen, ihre Differenz entfalten und die Möglichkeit einer *anderen* Weltgestaltung offen halten. Davon handelt der nachfolgende Text. Vor allem das fünfte Kapitel zieht daraus Schlussfolgerungen, die eine unmittelbare Verbindung zu meinen früheren Arbeiten zur *kritischen Wirtschaftsethik* herstellen.

Die Rechtschreibung der Zitate habe ich moderat angepasst, die Titel aber im Original beibehalten.

Würzburg und Gröbenzell im Herbst 2003

Menschen vollkommen gleichgültig gegen diese Unterschiede, so hört die Moral auf, ein praktisches Anliegen zu sein, hat auch keinerlei Tendenz mehr, unser Leben und Handeln zu bestimmen.“ David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, übers. v. C. Winckler, Hamburg 1972, 7.

1 EINLEITUNG

Der unmittelbare Zugang zur Ethik ist die *Moral*. Morallehren gibt es in verschiedensten Formen. Bei aller Verschiedenheit aber zeigt sich ein einfaches Prinzip: Eine Moral besteht aus einer Reihe von Regeln, die befolgt werden *sollen*. In diesem „du sollst“ wird eine grundlegende Tatsache vorausgesetzt: Das Handeln *muss* nicht, es *soll* einer moralischen Regel folgen.⁷ Es gibt auch Muss-Vorschriften, staatliche Gesetze, deren Einhaltung durch Sanktionen von außen erzwungen werden soll. Doch auch solche Vorschriften bewahren die Struktur einer moralischen Regel, denn man kann auch staatliche Gesetze um den Preis der Strafe *übertreten*. Das einfache Phänomen, dass sich Menschen an moralische Regeln halten oder dies lassen, dass sie sich *gegen* eine Moral entscheiden oder über den Sinn solcher Regeln mitunter recht hitzig streiten, ist ein Fingerzeig auf eine grundlegende Tatsache: Handlungen sind prinzipiell nicht vollständig determiniert. Es gibt einen Freiraum der Handlungsmöglichkeiten. Moralische Regeln schränken diesen Freiraum ein, sofern sie festlegen, was man tun oder lassen soll. Die schlichte Tatsache, dass es moralische Regeln gibt, über die man diskutiert, offenbart, dass Menschen in ihren Handlungen *frei* sind. Ich verwende das Wort „Freiheit“ hier in diesem rein funktionalen Sinn: Wenn man zu einer moralischen Regel (oder zu einem Gebot, einem Gesetz) *Nein!* sagen kann, dann gibt es so etwas wie „Freiheit“ des menschlichen Handelns. „Denn überall, wo es in unserer Macht steht zu handeln, da

⁷ Vgl. „Die Ethik redet von allen Verbindlichkeiten“; dies so, dass „der Bewegungsgrund innerlich ist; sie erwägt sie aus Pflicht und aus der inneren Beschaffenheit der Sache selbst, und nicht aus Zwang.“ Immanuel Kant: Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. v. Gerd Herhardt, Frankfurt am Main 1990, 43. „I prefer to consider Ethics as the science or study of what is right or what ought to be, so far as this depends upon the voluntary action of individuals.“ Henry Sidgwick: *Methods of Ethics*, 7. Aufl., London 1907, Book I, Chap. 1, § 2.

steht es auch in unserer Macht, nicht zu handeln, und wo das Nein, da auch das Ja.“⁸

Die Freiheit des Handelns und damit die Eigentümlichkeit der Ethik sind hier nur negativ definiert, nämlich als Möglichkeit, Regeln des Handelns ablehnen zu können. Positiv entspricht dieser Freiheit eine Fähigkeit, die sich auch im Handeln äußert. Diese Fähigkeit drückt sich darin aus, dass jeder seine Handlungen bis zu einem gewissen Grad selbst lenken kann. Mehr noch, man kann seine Handlungsweise spontan verändern und etwas Neues hervorbringen. Der nur negativ definierten Freiheit des Handelns entspricht also die positive Fähigkeit, sein Handeln und die Resultate des Handelns verändern oder völlig neu gestalten zu können. Diese Fähigkeit ist die menschliche Kreativität.⁹

Beide Phänomene des menschlichen Handelns – die Freiheit und die Kreativität – sind der Grund dafür, dass wir die in der Ethik erörterten Fragen nicht mit wissenschaftlichen Methoden lösen können. Eine Freiheit, die den Namen verdient, enthält immer auch das positive Element des spontanen, unvorhersehbaren Verhaltens. Selbst der Handelnde überschaut nicht alle seine Möglichkeiten, über die er selbst verfügt; in einer noch viel ungünstigeren Position ist ein Beobachter von Handlungen. Das, was wir mit den beiden Wörtern „Freiheit“ und „Kreativität“ als Charakteristikum des menschlichen Handelns benannt haben, hat eine merkwürdige Eigenschaft. Jeder kennt dieses Phänomen. Doch wenn man es erfassen, festhalten, begreifen möchte, dann steht man mit leeren Händen da. Die Ethik beruht also auf einer Tatsache, einem Phänomen, das sich schlichtweg nicht festhalten oder begreifen lässt.¹⁰

8 Aristoteles: Nikomachische Ethik III.7 (1113b); übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969, 66

9 Dies unterscheidet den hier verwendeten Begriff der Freiheit von dem Descartes', denn „er hat die Negativität nicht als schöpferisch verstanden.“ Jean Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Reinbek bei Hamburg 2000, 137.

10 Die Freiheit wird verfehlt, wird sie vom Einzelmenschen her (*ego cogito*) begriffen. Sie bewegt sich in einem kognitiven Raum, einem *Ort*, worin sich Menschen begegnen. Dieser offene Raum ist zwar leer, aber nicht „nichts“; er wird von den Menschen (und Dingen) *geteilt*. Vgl. Kitaro Nishida: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, 74ff.; Martin Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 138; Karl-Heinz Brodbeck: Der

Die wissenschaftliche Methode, die Sachverhalte feststellen möchte, scheitert deshalb an ethischen Fragen. Die Wissenschaften wollen etwas experimentell oder durch formale Methoden sicherstellen, ein Ergebnis festhalten. Eine Konsequenz dieser Methode sind dann Regeln, mit denen man das Verhalten von Gegenständen beschreiben, letztlich prognostizieren kann. Es gibt formale Wissenschaften wie die Logik oder die Mathematik, deren Inhalt identisch ist mit ihren Regeln (logische oder mathematische „Kalküle“); hier besteht die Wissenschaft darin, dass man Regeln konsequent und fehlerfrei anwendet. In den Naturwissenschaften hat man es mit Gegenständen zu tun, die zwar nicht auf ihre Regel- oder Gesetzmäßigkeiten reduziert werden können, die aber durch solche Regeln prognostizierbar sind.

Wenn man also das menschliche Handeln mit – in diesem Sinn – wissenschaftlichen Methoden beschreibt, dann entgleitet einem notwendig der wichtigste Punkt: Die Freiheit. Ein fallender Stein oder zwei chemische Stoffe, die miteinander reagieren, gehorchen in ihrem Verhalten vollständig den erkannten Naturgesetzen. Die „Regeln“ determinieren das Verhalten von Naturgegenständen. Geschieht dies nicht, dann suchen Naturwissenschaftler entweder entgegenstehende (vielleicht bislang unbekannte) Gesetze, oder sie sehen sich gezwungen, die Gesetze zu verändern, solange, bis das Verhalten der Naturgegenstände wieder mit den Regeln übereinstimmt. Ein Stein kann zur Gravitation nicht „Nein!“ sagen.

Diese Möglichkeit des Nein-Sagens ist aber der Kern, das Herzstück jeder Ethik. Denn in diesem Nein-Sagen zeigt sich die menschliche Freiheit im Handeln. Mit wissenschaftlichen Methoden kann man deshalb die Freiheit nie erkennen. Wissenschaftler können beim menschlichen Handeln zwar viele Regelmäßigkeiten des Verhaltens beobachten; was aber dieser Erkenntnisweise notwendig entgleitet, ist die freie Veränderung, das Ablehnen oder die Neuinterpretation von Regeln. Regeln ablehnen, sie verändern oder neu interpretieren zu können, das gehört notwendig zum menschlichen Handeln; es kann aber nicht Gegenstand einer Wissenschaft nach dem Vorbild der Naturwissenschaften werden.

Naturwissenschaft und Ethik sprechen beide von Regeln (Gesetzen, Geboten) und von davon getrennten „Gegenständen“ (in der Ethik sind es

Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002, 3.9.3, 5.10 und 7.8.

handelnde Menschen). Und in beiden Denksystemen spielen Wörter wie „gehorschen“ eine Rolle. Naturgegenstände gehorchen den Naturgesetzen, und auch Menschen gehorchen moralischen Regeln. Doch der „Gehorsam“ ist offenbar völlig unterschiedlich. Die aus der menschlichen Gesellschaft in die Natur übertragene Metapher vom „Gelten“ von Gesetzen verdeckt leicht diese Tatsache: Naturgegenstände können nicht anders als den Gesetzen gehorchen. Wenn sie einer Regel nicht gehorchen, dann müssen wir (die Beobachter) die Regeln verändern, denn wir wissen: Naturgegenstände sind dadurch definiert, dass sie ihren Gesetzen gehorchen. Bei ethischen Regeln ist das völlig anders. Hier können die Entitäten, die den Gesetzen gehorchen (lebendige Menschen), selbst entscheiden, ob sie einer Regel folgen oder nicht.

Nun kann man dieser Analyse sogleich – mit gutem Recht – widersprechen. Werfen wir doch nur einen Blick in eine Tageszeitung. Fast auf jeder Seite ist dort von „Notwendigkeiten“ die Rede, vom unvermeidlichen Zwang zur Globalisierung, von ökonomischen Gesetzen usw. Und tatsächlich haben sehr viele Sozialwissenschaftler die menschliche Gesellschaft wie ein Naturding beschrieben. Leider wurde damit die Pointe nicht verstanden, die das menschliche Handeln auszeichnet. Ich habe das vielfach kritisiert und möchte mich nicht wiederholen.¹¹ Man kann aber ein gewisses Verständnis für diesen Fehler aufbringen. Es gibt offenbar so etwas wie Einschränkungen, Notwendigkeiten, Zwänge usw. in der menschlichen Gesellschaft, die auf den ersten Blick der menschlichen Freiheit Hohn sprechen. Karl Marx hat sich in bitterer Ironie über die „Freiheit“ der Arbeiter geäußert: sie sind oft frei von Vermögen, frei von einem Arbeitsplatz, frei von einem ausreichenden Einkommen.

Die Tatsache, dass die menschliche Freiheit auch zu einer Ideologie verkommen ist, kann aber das Phänomen nicht zum Verschwinden bringen. Wie also kommt es dazu, dass die Menschen „eigentlich“ frei sind in ihren Handlungen, zugleich aber vielfältigen Zwängen und Einschränkungen unterworfen sind? Weshalb besteht überhaupt eine Notwendigkeit, Regeln für das Handeln freier Menschen zu formulieren?

11 Karl-Heinz Brodbeck: Erfolgsfaktor Kreativität. Die Zukunft unserer Marktwirtschaft, Darmstadt 1996, Teil I; Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, 2. Aufl., Darmstadt 2000.

Wir sind zwar in unseren Entscheidungen, in unserer Kreativität frei, doch wir sind nicht allmächtig. Die menschliche Freiheit ist verkörpert. Wir handeln mit unserem Körper in einer bestimmten Umwelt. In diesem Handeln gibt es eine offene Weite, die nicht festgelegt ist. Aber dieser Freiraum hat gleichsam einen „Rand“, eine Grenze. Diese Grenze wird einmal festgelegt durch die physischen Möglichkeiten des menschlichen Körpers – wir sind zwar frei, dahin zu gehen, wo wir wollen; aber das heißt nicht, dass wir beliebig schnell laufen können oder nicht Hindernissen ausweichen müssten. Die menschliche Freiheit ist in ihrer Verkörperung physisch begrenzt. Es waren gerade diese Grenzen, die durch die menschliche Kreativität immer wieder überwunden wurden: durch die Technik. Die natürlich gesetzten Schranken erweisen sich darin als relative Grenzen. Es sind immer nur temporäre Schranken, die man durch intelligente technische Lösungen überwinden kann.

Die physischen Grenzen des Handelns werden also durch die Technik und die Wissenschaften anerkannt, gleichzeitig aber immer weiter hinausgeschoben. Diese Handlungsschranken haben offenbar nichts mit moralischen Regeln zu tun. Hier ist das Reich von Wissenschaft und Technik. Die Menschen werden hierbei nur in ihrer Verkörperung, in ihrer physischen Begrenztheit erkannt und wahrgenommen. Eine Maschine überwindet durch ihre Kraft oder Präzision körperliche Schranken des Menschen; ein Computer überwindet die mechanischen Schranken bei Denkprozessen und kann Rechenoperationen sehr viel schneller durchführen als das Gehirn. Die Wissenschaften kann man als das großartige Unternehmen betrachten, die Schranken der menschlichen Freiheit, die durch unsere physische Natur, durch unseren Körper bedingt sind, schrittweise zu überwinden, hinauszuschieben und teilweise aufzuheben. Durch die Technik können wir fliegen, sterben nicht mehr an einer Blinddarmentzündung und können unsere Sprache in gedruckten Texten aufbewahren.

Es gibt aber noch eine ganz andere Schranke für die Freiheit des Handelns, und mit der Betrachtung dieser Schranke betreten wir das Reich der Moral. Menschen leben nicht allein, sondern immer in Gesellschaft. Zwar sind wir körperlich vereinzelte Wesen, die auch in ihren Gedanken und Gefühlen ein eigenes, inneres Reich besitzen. Aus diesem inneren Reich der Gefühle und Gedanken treffen wir unsere Entscheidungen und definieren uns selbst als „Ich“. Sobald wir aber handeln, sobald wir aus unserer Innenwelt

hinaustreten, stoßen wir nicht nur mit unserem Körper auf eine körperliche Umwelt, wir begegnen auch anderen Menschen. Was geschieht, wenn zwei oder viele freie Menschen aufeinander treffen? Diese Frage kennzeichnet die Geburtsstunde der neuzeitlichen Ethik.

Wir handeln bestenfalls vereinzelt, aber wir handeln niemals nur aus uns selber. Handlungen sind sozial vernetzt und in die Handlungen vieler anderer Menschen eingebettet. Die Arbeitsteilung ist eine Tatsache mit moralischen Konsequenzen, nicht nur ein Gegenstand der Ökonomie (die man in der frühen englischen Tradition zutreffend zu den *moral sciences* gerechnet hat). Wir benötigen sehr viele Dinge, benötigen andere Menschen, andererseits leisten wir durch unser Handeln einen Beitrag zur gesamten Gesellschaft. Die Freiheit des Handelns findet also nicht nur eine Schranke an der Natur, sie findet auch eine Schranke am jeweils anderen, sich gleichfalls frei entscheidenden Menschen.

Die Gesamtheit der Handlungen, das soziale Netz der Tätigkeiten ist eine sehr merkwürdige Tatsache. Dieses Netz verknüpft die Individuen in ihren Handlungen und bildet eine ganz eigentümliche Struktur. Zwar tauchen auch hier physische Gegenstände auf – wie die umgebende Luft beim Sprechen oder ein Handy –; diese physischen Gegenstände erfüllen aber nur eine Funktion, die in ihrer Bedeutung nicht auf natürliche Prozesse zurückgeführt werden kann. Die menschliche Sprache ist hier das markanteste Beispiel. Zwar kann man mit naturwissenschaftlichen Methoden den gedruckten Text (den die Leserin oder der Leser eben liest), das Papier, die biologisch-chemische Beschaffenheit des menschlichen Auges usw. untersuchen. Die Bedeutung der Wörter wird man dabei aber nicht entdecken. Dennoch verstehen wir einander und verwenden die Sprache ganz selbstverständlich.

Dieser Punkt ist bei den nachfolgenden Überlegungen von zentraler Bedeutung. Ich möchte deshalb sehr behutsam vorgehen.¹² Das Beispiel der Sprache, der Bedeutung von Wörtern, zeigt auf etwas, auf ein Phänomen, das von ganz eigener Gestalt, von eigener Natur ist. Ein ähnliches Phänomen hat sich eingangs bei der Frage nach dem Inhalt der „Ethik“ ergeben. Und wir fanden heraus, dass das Befremdliche an ethischen Fragen die Ungreifbarkeit der menschlichen Freiheit ist. Soziale Strukturen wie die Sprache, gemeinsame Traditionen, öffentliche Symbole usw. haben auch etwas von

12 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Der Zirkel des Wissens* aaO., 2.6-2.10.

dieser Ungreifbarkeit. Genauer gesagt: Was man daran begreifen, also messen, beobachten oder wissenschaftlich erklären kann, ist etwas, das mit der eigentlichen Bedeutung dieser Phänomene als sozialen Phänomenen nichts zu tun hat.

Wenn also eine Moral Regeln zur Beschränkung der individuellen Freiheit vorschreibt, wenn man sagt: Du sollst dies tun, anderes lassen; es ist gut, dieses oder jenes Ziel zu verfolgen; jene Handlung hat einen Wert, eine andere ist dagegen abzulehnen – dann erscheint im individuellen Handeln etwas, das über die Vereinzelung hinausgeht. Ich möchte es so ausdrücken: Das Ganze der sozial vernetzten Handlungen tritt neben die vielen Handlungen und kehrt individuell in jeder Handlung als moralische Regel wieder. Wenn wir einer moralischen Regel gehorchen, dann erkennen wir einfach an, dass wir in Gemeinschaft mit vielen Menschen leben.¹³ Moralische Regeln schränken individuell das Handeln ein, weil das individuelle Handeln in ein soziales Netz von Handlungen eingebettet ist und darin von jeweils anderen Handlungen begrenzt wird. In der moralischen Regel kristallisiert sich das Ganze der vielen Individuen, ihre gesellschaftliche Struktur. Wie die jeweilige Reichweite der Technik das physische Verhalten der Individuen begrenzt, so begrenzt die Moral die soziale Reichweite des Handelns.

Wer einer moralischen Regel folgt, der akzeptiert eigentlich nur, dass er kein isoliertes Individuum ist. Das Besondere hierbei bleibt, dass die Menschen gleichwohl immer „Nein!“ zu solch einer moralischen Regel sagen können. Zweifellos würden wir in einigen Situationen solch einem „Nein!“ sogar zustimmen und es für richtig halten, wider eine herrschende Moral zu handeln. Die Sache ist also doch etwas komplizierter, auch wenn wir anerkennen, dass sich in der Moral für den einzelnen das ganze soziale Netz wie in einem Brennglas konzentriert.

Und weil die sozialen Strukturen zwar physische, technische Dinge funktionalisieren (wie die menschlichen Stimmbänder die Atemluft funktionalisieren zur Artikulation sprachlicher Laute), nicht aber auf physische und technische Strukturen reduziert werden können, deshalb ist auch die Moral kein „physischer“ Gegenstand. Auch die Liebe bindet zwei Menschen

13 Der „Gegensatz zwischen Freiheit und moralischer Notwendigkeit (versiert) vorzüglich in der Differenz zwischen einem Einzelnen und einem Ganzen“, Friedrich D. E. Schleiermacher: *Ethik* (1812/13), hrsg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1990, 11.

aneinander, und diese Bindung hat durchaus äußere, beobachtbare Eigenschaften. Dennoch ist „Liebe“ kein messbares Ding, auch wenn sie in der sozialen Vernetzung von Handlungen eine zentrale Rolle spielt.

2 MORAL UND ETHIK: EIN MODELL

Ich möchte meine Überlegungen nun etwas präziser strukturieren und hierzu eine Abbildung verwenden, die es erlaubt, schrittweise einige Probleme der Ethik näher zu betrachten und auch bekannte Antworten der Ethik aus *einer* Grundstruktur „abzuleiten“. Ich skizziere zunächst eine Struktur und werde sie schrittweise erläutern.

2.1 Die Struktur der Moral

In der nachfolgenden Abbildung 1 sind fünf Handlungen (die Handlungsträger könnten Individuen oder Gruppen sein) skizziert, die untereinander durch soziale Interaktionen verknüpft sind (angedeutet durch die durchgezogenen Linien). Man kann hier an kommunikative Beziehungen, Tauschoperationen oder vertragliche Bindungen denken. Die abgebildeten fünf Handlungen bilden eine *soziale Handlungsstruktur*. Derartige Handlungsstrukturen können vielfältige Formen annehmen. Die wohl ursprüngliche und auch in einer modernen Gesellschaft immer noch tragende Form sind die *sozialen Gewohnheiten*. Solche Gewohnheiten können teilweise unbewusst sein (wie die grammatischen Regeln der eigenen Sprache vielfach unbewusst sind), sie können eine rechtliche Normierung erfahren oder einfach durch wechselseitige Nachahmung als *soziale Resonanz* stabilisiert werden. Das griechische Wort für solch tradierte Gewohnheiten ist *ēthos*, von Cicero ins Lateinische übersetzt mit *mores*, woher auch unser Wort „Moral“ stammt. Ein anderes Wort wäre „Sitte“.

In diesem Sinn ist die Moral ein Begriff, um die tatsächlichen Verhaltensweisen zu bezeichnen, die einen sozialen Zusammenhalt stiften oder organisieren. Wenn man über diese sozialen Handlungsformen nachdenkt, sie reflektiert und somit bewusst macht, dann wird diese Tätigkeit zur ethischen Reflexion. Dies geschieht zunächst auf einer sehr elementaren Ebene, sofern menschliche Handlungen immer auch eingebettet sind in einen Kommunikations- und Denkprozess.

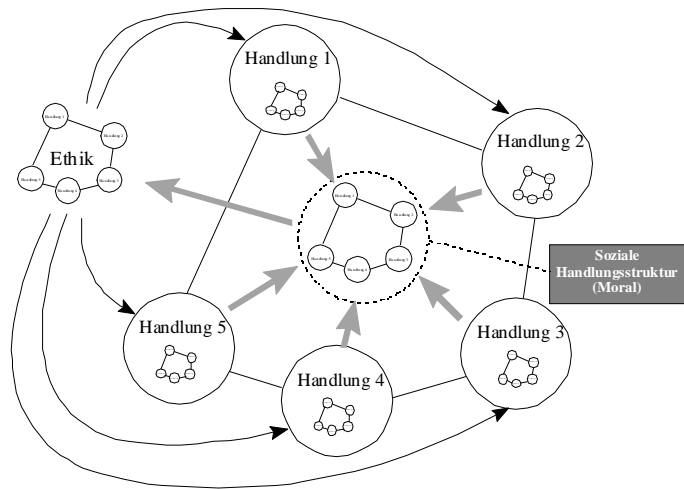


Abbildung 1: Die soziale Struktur der Moral und Ethik

Kurze Erläuterung zu Abbildung 1: Als Modell einer Gesellschaft werden fünf Handlungen ausgewählt, die untereinander arbeitsteilig verbunden sind – angedeutet durch die dünnen, durchgezogenen Verbindungslinien zwischen den fünf Handlungskreisen. Diese Struktur der Arbeitsteilung ist zunächst nur implizit gegeben, also in den Handlungen latent, aber nur teilweise bewusst (*tacit knowledge*) – angedeutet durch die dicken Pfeile. Dieses implizite Handlungswissen umfasst alle sozialen Bereiche des Handelns, vom ökonomischen Tausch über familiäre oder Gruppenstrukturen bis zu religiösen Handlungen. Einige dieser moralischen Regeln werden in der sozialen Kommunikation, im öffentlichen Diskurs reflektiert und erscheinen damit als Sprach- oder Denkform, die durch Zeichen und Symbole tradiert werden können. Damit wird die implizite Moral der Gesellschaft zur reflektierten Ethik (Morallehre, Religion, soziologisches oder ökonomisches Wissen usw.). Diese Ethik kehrt in der individuellen Handlung als bewusste Denkform oder Regel wieder – angedeutet durch die dünnen Pfeillinien. Die „soziale Handlungsstruktur“ wird also verdoppelt tradiert: (1) durch die Reflexion als ethische Denkform (die mit „Ethik“ bezeichnete Struktur in der Ecke links oben) und (2) in unmittelbarer Anschauung, in der Nachahmung, in Gruppenprozessen als „taktile Tradition“ (schraffierter Kreis in der Mitte).

Es mag auch einige soziale Handlungsregeln geben, die man nur nachahmt; ein großer Teil der „Sitten und Gebräuche“ sind aber Teil der Kommunikation. Die für das menschliche Handeln charakteristische Verdopplung von Denkprozess (Bewusstsein) und physischer Tätigkeit kehrt auch hier auf einem gesellschaftlichen Niveau wieder. Die Moral wird in dieser reflektierten Form zur Ethik, und die Ethik wiederum kann erlernt werden, kehrt also in die einzelnen Handlungen als ethische Regel zurück.

Das Ganze, der Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft, die *soziale Handlungsstruktur* übt objektiv eine Koordinationsfunktion aus. Die Moral (verstanden als Inbegriff *sozialer* Handlungsregeln, auch in der Ökonomie) stellt Gesellschaft her. Wie das Sprechen neben das Handeln tritt, so tritt auch diese objektive Koordination der Gesellschaft als *Denkform* neben die faktischen Handlungen, wird entsprechend tradiert und kehrt *individuell* in die einzelne Handlung zurück als *ethische Regel*, die darin die koordinative Funktion am Individuum oder an einer Institution zur Geltung bringt.

2.2 Kognitive Schranken in der Ethik

Nun ist an der obigen Skizze ein wichtiger Sachverhalt noch verdeckt – verdeckt gerade dadurch, dass er abgebildet wird. Wir gehen bei der Betrachtung dieser Abbildung als *Beobachter* stillschweigend davon aus, dass wir *allwissend* sind. Ich habe, indem ich die Handlungen in einer Gesellschaft aus der Vogelperspektive dargestellt habe, eigentlich implizit unterstellt, dass man die komplexe Vielfalt der sozialen Handlungen und ihrer Vernetzung in einem Modell *einengen* könne. Tatsächlich ist das für relativ kleine Gruppen auch weitgehend möglich. Eine einfache Dorfgemeinschaft, in der jeder jeden kennt und vom anderen fast alles weiß, haben ethische Regeln meist einen schlichten Charakter. Es gibt sicherlich auch dort viele Gewohnheiten und Traditionen, von denen man nicht genau weiß, *weshalb* sie bewahrt werden. Doch die meisten Gewohnheiten sind durchschaubar und bedürfen keiner fremden Instanz, um sie zu begründen. Die Religionen von Stammesgemeinschaften weisen deshalb auch fast immer einen unmittelbaren Bezug entweder zur Natur auf, die als lebendiges Wesen erlebt wird, oder zu den Verstorbenen. Abstrakte Werte gibt es kaum, Gottheiten sind lokal und konkret, und ethische Regeln sind noch beinahe untrennbar mit *technischen* Regeln verknüpft, die festlegen, wer mit wem was tun und lassen darf.

Je größer und komplexer soziale Handlungsstrukturen wurden, je mehr die Gesellschaft durch *Arbeitsteilung* charakterisiert war, desto undurchsichtiger wurde das *Ganze* der Gesellschaft. Ein sozialer Zusammenhalt über bestimmte Regeln und Strukturen kann hier nicht mehr so erfolgen, dass *jeder alles* über die Gesellschaft weiß. Auch wir als *Beobachter* oder Philosophen, die über ethische Regeln nachdenken, können nicht mehr davon ausgehen, dass ein einzelnes Bewusstsein *die ganze Gesellschaft* in sich versammeln kann. Wir bleiben als Individuum Teil der Gesellschaft, die wir repräsentieren, und wir können deshalb das Ganze nur *formal* in uns reproduzieren, „da jede Person als Repräsentant nur ein Fragment ist“. ¹⁴ In einer komplexen und hocharbeitsteiligen Gesellschaft nimmt man gesellschaftliche Strukturen immer nur partiell, durch ein begrenztes kognitives Fenster wahr. Das *Ganze* der Gesellschaft ist aus dem Blick des Einzelnen entschwunden. Ich möchte deshalb die obige Skizze modifizieren, wie in der Abbildung 2 gezeichnet.

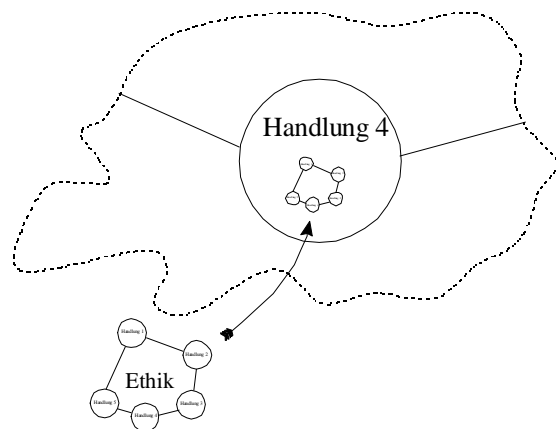


Abbildung 2: Handlungsstruktur und Ethik

14 Friedrich D. E. Schleiermacher: Grundriß der philosophischen Ethik, hrsg. v. A. Twisten (1841), Hamburg 1911, 101.

Ich habe zur Illustration die Handlung 4 ausgewählt. In einer komplexen, vernetzten und arbeitsteiligen Gesellschaft ist das wahrgenommene Handlungsumfeld, die Handlungssituation *kognitiv* und in den faktischen Handlungsmöglichkeiten begrenzt. Das begrenzte kognitive Fenster habe ich durch die gestrichelte Umgrenzungslinie dargestellt. Man nimmt zwar noch eine Vielzahl sozialer Beziehungen wahr – angedeutet durch die beiden Linien rechts und links des Kreises von Handlung 4. Doch die *gesamte* soziale Handlungsstruktur bleibt unerkannt. Sie ist (ontologisch gesprochen) nur als *implizites Wissen* in den Handlungen tradiert. ¹⁵ Dieses implizite Wissen hat nur teilweise eine der Reflexion unmittelbar zugängliche Form. Vieles an den menschlichen Handlungen kann nur durch eigene Erprobung oder Nachahmung erlernt werden, lässt sich aber nicht in „Gebrauchsanweisungen“ vollständig erfassen.

Der Freiheit des Handelns im erkannten Umfeld korrespondiert ein *strukturelles Nichtwissen* darüber, wie man genau in einer Gesellschaft vernetzt ist mit anderen Handlungen, von denen man nur jene kennt, die einem unmittelbar oder über die Repräsentation in den Medien zugänglich sind. Die gesellschaftliche Vernetzung (zu schweigen von der Vernetzung mit der Natur) ist immer viel umfassender und weiter, als sie das kognitive Fenster einzelner Handlungen von Individuen oder Gruppen (auch Staaten) erfassen könnte.

Hier erfüllt nun die *Ethik* eine besondere Aufgabe. Die Ethik, die wichtige Strukturen der *gesamten Gesellschaft* in die einzelne Handlung als *Regel* einführt, ist innerhalb der vereinzelt Handlungssituation die *Gegenwart* der *gesamten Gesellschaft*. Indem die Mitglieder der Gesellschaft moralischen Regeln gehorchen, wird die gesamte Gesellschaft koordiniert und in ihrem Fortbestand bewahrt. Im idealisierten Fall ist dies eine *bewusste, ethische Reflexion*, in einem offenen Diskurs dargelegt und begründet. Weil man um

15 Vgl. Michael Polanyi: The Tacit Dimension, Gloucester, Mass. 1966. Nietzsche hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: „Die Handlungen sind *niemals* das, als was sie uns erscheinen!“ Friedrich Nietzsche: Morgenröte, Werke Bd. 2, hrsg. v. Karl Schlechta, 1091; meine Hervorhebung. Weil Handlungen meist noch etwas *anderes* sind als Gedanken (auch Gedanken sind Handlungen), gibt es keine isomorphe *Repräsentation* des Handelns im Denken, wohl aber eine funktionale Verknüpfung zwischen Gedanken (Sprache) und Handlungen. Handlungen „bestehen“ nicht aus Sprache, werden aber von Sprache gelenkt. Funktionierende „Lenkungen“ zu kennen und denkend vollziehen zu können, heißt „verstehen“.

seine eigenen Handlungs- und Erkenntnisstrahlen weiß und andererseits akzeptiert, dass man auf vielfältige Weise von anderen Menschen abhängig ist, nimmt man *in freier Entscheidung* ethische Regeln an. Doch dies bleibt eine *ideale* Konstruktion der Wirksamkeit von Ethik.

Der *reale* Übergang von der Ethik zur Moral ist der soziale Kommunikationsprozess. Ethische Reflexion kann moralisches Handeln nicht *erzwingen*. Man kann ethische Einsichten nur kommunikativ, in einem Diskurs, *anbieten*. Es gilt, hier nicht zu verschweigen, dass im ethischen Diskurs auch vielfältig *strategische und rhetorische Tricks* angewendet wurden und werden – von der Drohung mit Höllenstrafen, über ein leeres Pflichtpathos bis zu erfundenen „Notwendigkeiten“, die sich angeblich aus der „Globalisierung“ ergeben. Doch solche Tricks kann man nur wiederum kommunikativ auflösen und Gesprächspartner über die darin vorausgesetzten Vorurteile aufklären.

2.3 Der ethische Diskurs

Ethik lässt sich nicht bruchlos als Moral verwirklichen, und Moral kann man nicht eindeutig in Ethik übersetzen. Die ethische Reflexion bleibt von der Wirklichkeit der sozial koordinierten Handlungen (also der wirksamen moralischen Struktur) *verschieden*. Die Moral wirkt aber zugleich (trotz vieler unbewussten Gewohnheiten) in einem offenen sozialen Umfeld, das sich durch Kommunikation strukturiert, also durch einen ethischen Diskurs immer wieder erneuert und darin reproduziert wird.¹⁶ Vielfältige ethische Irrtümer sind deshalb möglich und wahrscheinlich. Ferner verändert sich die moralische Struktur durch viele Prozesse, während die ethische Reflexion arbeitsteilig davon (in religiösen, politischen oder akademischen Kreisen reproduziert) ihre eigenen Traditionen entfaltet. Deshalb kann man auch keine Struktur eines ethischen Diskurses antizipierend erkennen, *bevor* der Diskurs wirklich geführt wird.

16 „Moralische Regeln operieren selbstbezüglich; ihre handlungskoordinierende Kraft bewährt sich auf zwei miteinander rückgekoppelten Interaktionsstufen. Auf der ersten Stufe steuern sie soziale Handeln unmittelbar, indem sie den Willen der Akteure binden und in bestimmter Weise orientieren; auf der zweiten Stufe regulieren sie deren kritische Stellungnahmen im Konfliktfall. Eine Moral sagt nicht nur, wie sich die Mitglieder der Gemeinschaft verhalten sollen; sie stellt zugleich Gründe für die konsensuelle Beilegung einschlägiger Handlungskonflikte bereit.“ Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, 12.

Wenn der ethische Diskurs eine Struktur (= Definition) *besitzt*, die man nicht ohne Widerspruch bestreiten kann, dann ist der Diskurs bereits beendet und Konsens hergestellt. Das (moralische) Handeln, seine – um einen Ausdruck aus der Sprechakttheorie zu verwenden – „Performance“ bleibt von seiner Reflexion verschieden. Jede „performative Äußerung“ bedarf der *diskursiven* Interpretation. Keine Handlung „hat“ einfache Bedeutung. Bedeutung ist etwas, das in der sozialen Kommunikation immer wieder neu *geschaffen* wird. Es gibt deshalb auch keinen „allwissenden Metabeobachter“, der die Bedeutung aller performativen Akte *vor dem empirisch geführten Diskurs* wissen könnte. Man kann also die „Dialektik“ (Dialogik) nicht durch *Logik* substituieren – genauer: Wenn man dies dennoch versucht, dann verwandelt man den ethischen Diskurs in einen „Gegenstand“. Man verlässt den Diskurs, um ihn von außen zu modellieren, in der Meinung, über einen exklusiven Zugang zu verfügen.

Nun hat Karl-Otto Apel versucht, die Differenz zwischen moralischer Performance und ethischer Begründung zu überbrücken, indem er behauptete, dass bestimmte Aussagen in der sozialen Kommunikation nur um den Preis eines „performativer Selbstwiderspruchs“¹⁷ gemacht werden könnten. Ich werde auf die Diskursethik noch genauer eingehen (Kapitel 4.2.3-4.2.5). Im vorliegenden Zusammenhang ist es wichtig, die zentrale Schwierigkeit, die in der Differenz zwischen der sozialen Struktur der Moral und ihrer ethischen Reflexion im ethischen Diskurs liegt, klar zu erkennen. Ich greife hierzu auf Schleiermachers Diskurstheorie zurück und konfrontiere sie mit der Theorie Apels. Schleiermacher wurde von den Ethikern weitgehend ignoriert; er steht zu Unrecht im Schatten von Kant und Hegel.

Die Denkfigur des von Apel so genannten „performativen Selbstwiderspruchs“ stammt eigentlich von Schleiermacher. Er diskutiert für den Fall eines *reinen Gesprächs* mögliche Einwände eines Dogmatikers (der seinen Standpunkt als unbezweifelbar betrachtet) und eines Skeptikers, der auf der Verschiedenheit der Individuen beharrt und deshalb *jeden* Standpunkt für bezweifelbar hält. Der Dogmatiker verweigert durch seinen Standpunkt jedes Gespräch; er gibt nur Statements ab und fordert dafür Anerkennung

17 Vgl. u.a. Karl-Otto Apel: Das cartesianische Paradigma der Ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas; in: W. F. Niebel, A. Horn, H. Schnädelbach (Hg.), Descartes im Diskurs der Neuzeit, Frankfurt am Main, 2000, 228f.

oder Glauben. Damit nimmt er gar nicht an einem ethischen oder philosophischen Diskurs teil. Er trennt sich von der Gemeinschaft der Sprechenden. Dem Skeptiker dagegen hält Schleiermacher folgendes entgegen:

„Will aber der Skeptiker seinem Gegner dieses gewiss machen, dass der Streit nicht könne beendet werden, dann freilich muss er Gespräch führen und auch kunstmäßig; aber von dem Augenblick an wird er sich selbst untreu. Denn er will nun selbst eine Zusammenstimmung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vorübergehend sei, und er muss hierzu voraussetzen, dass es im Denken, sowohl in dem Akt für sich, als im Fortschreiten von dem einen zum andren, etwas von jener Verschiedenheit der Einzelwesen nicht Affiziertes gebe, indem er sonst auch nicht einmal das eine Gespräch kunstmäßig, und so, dass es für alle gelten soll, führen könnte.“¹⁸

Wer die Spielregeln des philosophischen Gesprächs dadurch akzeptiert, dass er an ihm teilnimmt, der kann nicht sagen, dass er sie nicht akzeptiert. Im ethischen Diskurs fällt der Skeptiker entweder auf den Standpunkt des Dogmatikers zurück; dann werden wir uns „gleich auf diesem Punkt von dem Skeptiker scheiden, behalten das Gebiet des reinen Denkens für uns allein.“¹⁹ Oder er setzt das Gespräch fort, dann kann man ihn darauf hinweisen, dass er doch auch für sein Argument Geltung beansprucht, also die Zustimmung von anderen, und damit akzeptiert er die Spielregeln des reinen Diskurses. Er wird sich also *als Skeptiker* „selbst untreu“.

Allerdings kann der Skeptiker den Diskurs einfach verlassen. Schleiermacher lässt diese Möglichkeit ausdrücklich zu. Der Skeptiker fällt damit aber nicht aus der „Kommunikationsgemeinschaft“ heraus, er führt dann nur einen *anderen* Diskurs. Er verzichtet auf eine *Begründung* seiner Auffassung im ethischen Diskurs. Nach Schleiermacher gibt es auch den Typus des *geschäftlichen* und des *künstlerischen* Gesprächs. Beim geschäftlichen Typus versucht man seine Partner zu *überreden*, „durch die Rede den Willen anderer zu bestimmen“.²⁰ Beim künstlerischen Typus werden *subjektive Empfindungen* ausgedrückt, die vielleicht Sympathie, nicht aber notwendig vernünftige Zustimmung erwecken. Die Entscheidung für einen der drei Diskurstypen kann nicht *innerhalb* eines Diskurses selbst gefunden werden. Insofern ist eine *moralische* Entscheidung immer schon vorausgesetzt, wenn man in den Diskurs eintritt.

18 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 11.

19 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 11.

20 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 8.

Doch auch die Entscheidung zum ethischen Diskurs erzeugt nicht eine innere Struktur und Notwendigkeit. Die beiden anderen Typen des Diskurses (wir würden vielleicht heute sagen des „strategischen und des emotionalen Redens“) sind vom *reinen* Gespräch, wie es im *ethischen Diskurs* geführt werden soll, nur partiell oder *modal* unterscheidbar. Es gibt deshalb keinen Akt, mit dem der *reine* Diskurs beginnt. Man wird hier immer entdecken, dass jeder Anfang des reinen Diskurses „selbst schon auf Früherem ruht“, während umgekehrt in anderen Kommunikationsformen „das reine Denken auch schon gewesen ist.“²¹ Die Philosophie – damit die Begründung der Ethik – und die Wissenschaften „entwachsen“, wie Heidegger sagt, „einer faktischen Lebenswelt“.²² Und an anderer Stelle ergänzt er: „In allen genuinen Lebenswelten besteht doch immer noch ein Zusammenhang mit der ‚natürlichen Lebenserfahrung‘. Dadurch ist die Genesis der Grundfläche des Theoretischen bedingt.“²³ Es kann keinen *reinen ethischen (theoretischen) Diskurs* geben, der nicht in die *reale Kommunikationsgemeinschaft* eingebunden wäre. Die *ethische Begründung* kann auch nicht von der Reproduktion der *Moral* einer Gesellschaft gesondert werden, und deshalb gibt es auch keine „Letztbegründung“ von Moral.²⁴

Apel hat dem widersprochen. Er verallgemeinert das Argument gegen den Skeptiker und sagt, dass man bestimmte Strukturen des (philosophischen oder ethischen) Diskurses nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs bestreiten könne – der faktische Sprechakt und das, was dabei gesagt wird, kann sich widersprechen. Und deshalb habe jeder bereits stillschweigend und implizit Normen akzeptiert, wenn es sich daran mache, Ethik zu begründen. So sei es ein Selbstwiderspruch, wenn jemand behauptete, er wolle keinen Konsens erreichen, weil er ja durch seine Teilnahme am Diskurs

21 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 32.

22 Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt am Main 1993, 66. Der Begriff „Lebenswelt“ wurde von Heidegger bereits früh verwendet. Der „von Husserl in Umlauf gesetzte Namen“, Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Frankfurt/M. 1981, 210, stammt erst aus dessen Spätwerk („Die Krisis der europäischen Wissenschaften“), im Nachlassband Husserliana, Gesammelte Werke Bd. VI, Den Haag 1954.

23 Martin Heidegger, Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt am Main 1987, 210. Vgl. auch: „Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung genommen“, Grundprobleme aaO., 77.

24 Vgl. zu Schleiermachers Grundlegung genauer: Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., Kapitel 2.5.

praktisch demonstriere, dass er auf die Geltung und damit die Anerkennung seiner Aussage Wert lege, also auf Konsens abziele. „Konsens“ ist aber ein *moralischer Wert*.

Sofern man den Voraussetzungen des *reinen Denkens* zustimmt, lassen sich Selbstwidersprüche sicherlich als Argumente verwenden – wie Schleiermachers Einwand gegen einen Skeptiker. Doch dies gilt gerade nicht für die Kommunikation im Allgemeinen und ist deshalb auch nicht deren implizites Ideal, das man „sprechend“ je schon akzeptiert hätte. Zwar ist, mit Schleiermacher gesagt, auch im geschäftlichen Denken das reine Denken gegenwärtig – aber eben auch umgekehrt. Auch das reine Denken lebt in einer Lebenswelt. Die Ethik kommt nicht als reines Ideal durch die Hintertür der Sprechhandlung. Apel klammert aus, dass die *Bedeutung* einer Sprechhandlung, das implizite „Handlungswissen“, also die *moralische Form*, erst einer *Interpretation* bedarf, um einen *ethischen Gehalt* zu bekommen. Eben diese Interpretation muss aber der Diskurs leisten; sie geht ihm nicht als metaphysische Wesenheit je schon voraus.

Wir wissen ganz einfach nicht, was eine konkrete Handlung, auch eine *Sprechhandlung*, einmal für den Handelnden selbst, zum anderen für die Gesprächspartner genau *bedeutet*. Die Bedeutung einer Handlung, damit auch die Bedeutung des *moralischen Handelns*, wird erst in ihrer tätigen und kommunikativen *Vernetzung* mit anderen Handlungen offenbar – auch für die Handelnden selber. Es ist nicht möglich, die *soziale Handlungsstruktur (Moral)* philosophisch zu übersetzen und ihr eine *eindeutige* Bedeutung zuzusprechen. Deshalb kann man zwar immer für sich selber einen Widerspruch zwischen Reden und Tun feststellen, sofern einem der Sinn des eigenen Handelns auch in seiner sozialen Vernetzung weitgehend zugänglich ist. Dies kann jedoch nie stellvertretend für andere, gar für alle Diskurspartner geschehen.

Man kann den „performativen Selbstwiderspruch“ deshalb nur als ein *Angebot* an einen Gesprächspartner betrachten, sein Argument zu prüfen oder seine Aussage zu erläutern. Damit offenbart sich jedoch keine *vorgegebene* Struktur „des“ ethischen Diskurses, und es wird auch kein Argument begründet, das *transpersonale Geltung* beanspruchen könnte. Eher sollte man für den reinen Diskurs sagen: „Rechne nie jemandem logische Fehler vor, ohne seine Einwände gehört zu haben“. Außerdem kann man Apel selbst folgendes „performativen Selbstwiderspruch“ zur eigenen Prüfung

vorlegen: Wer eine Letztbegründbarkeit der Ethik aus der Kenntnis „der“ Struktur „des“ Diskurses heraus zu verteidigen behauptet, der befindet sich in einem Streit mit anderen Philosophen (wie Apel z.B. mit Albert oder mit dem späteren Habermas). Apel *bestreitet* mit der Behauptung einer Letztbegründung die *Bestreitbarkeit* von a priori „geltenden“ Diskursstrukturen. Also hat er damit – in seinem eigenen Verständnis – die universelle *Geltung der Bestreitbarkeit* performativ akzeptiert, wider seine explizite Behauptung, es gäbe *unbestreitbare* Argumente. „Was man von einem reinen Erkennen a priori redet, ist immer Irrtum“; die ethischen Erkenntnisse müssen deshalb in die „Relativität des Wahrnehmens eingehn“.²⁵ Der skeptische Zweifel bleibt immer ein *Moment* des ethischen Diskurses; man kann ihn nicht selektieren, um den reinen Stoff einer apriorischen Gewissheit zu destillieren.

2.4 Ethik als Kritik des Egoismus

Die Annahme von ideellen Strukturen des Diskurses vor seiner „empirischen Performance“, also die Behauptung einer Apriori-Erkenntnis *der* moralischen Struktur der Gesellschaft fällt in die Bewusstseinsphilosophie des *einen* Bewusstseins (*ego cogito*) zurück. Im oben skizzierten Modell gesagt: Diese Annahme behauptet die „Sichtbarkeit“ der in Abbildung 1 skizzierten Struktur ohne kognitive Schranken, wie sie in Abbildung 2 ausgedrückt werden.²⁶ Man müsste, um die ideellen Strukturen des Diskurses *a priori* erkennen zu können, *ein* Bewusstsein unterstellen, das die Gesellschaft in sich versammelt, das die allgemeine Struktur der sozialen Diskurse, ohne sie empirisch zu führen, erkennt.

Der Diskurs ist aber nicht für *ein Ego* modellierbar, denn er ist gerade der Prozess, in dem sich *viele Egos* aufeinander kommunizierend beziehen – mit offenem Ausgang auch bezüglich der Diskursstruktur und des Diskursesendes: Ein Diskurs kann entweder durch Konsens (in der Aufgabe des Geltungsanspruchs der vereinzelt Egos) oder durch den Rückzug aus ihm

25 Friedrich D. E. Schleiermacher: Brouillon zur Ethik aaO., 78.

26 Das vorliegende Problem ist eine Wiederkehr der Diskussion um die „intellektuelle Anschauung“ im Deutschen Idealismus. Vgl. Schopenhauers Kritik: „Hingegen das laute Berufen auf intellektuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit derselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich.“ Arthur Schopenhauer: Theorie des gesamtten Vorstellens, Denkens und Erkennens, hrsg. v. Volker Spierling, München-Zürich 1986, 17.

(in der Reproduktion des Egos) beendet werden. Auch der „Satz vom Widerspruch“ als formale Regel der Zeichenverwendung kann im Diskurs nicht einfach vorausgesetzt werden, weil er auf dem Satz der Identität beruht; die Identität der diskutierten Gegenstände ist aber ebenso strittig, wie sich das Subjekt der Argumentation nur als *Vielfalt* von Individuen zeigt. Die Bedeutungs-Identität der Gegenstände²⁷ und die Identität der Individuen *bildet* sich erst in der Sprache, aus dem Netz der sozialen Kommunikationsprozesse und Handlungen. Nur in *einem* Bewusstsein wäre die Identität der gedachten Sache durch die vermeinte Identität des Egos gewährleistet – aber gerade in der Vorstellung einer präkommunikativen Identität des *ego cogito* liegt die Täuschung der Philosophie in der Nachfolge von Descartes.²⁸

Karl-Otto Apel hat diesen letzten Punkt in seiner Philosophie klar herausgearbeitet. Doch dann fällt er in die cartesische Bewusstseinsphilosophie zurück und substituiert das transzendente Ego bei Descartes, Kant, Fichte oder Husserl durch den *Begriff* „transzendente Kommunikationsgemeinschaft“ (= Diskurs). Damit ist nichts erreicht, wenn man den Diskurs *ontologisch* als metaphysische Entität betrachtet und ihm eine apriorische Struktur andichtet, die doch *nur* dem *ego cogito* zukommt.²⁹ Widerspruchsfreiheit gibt es nur in *einem* System, in *einem* Bewusstsein. Im Diskurs gilt das in jeder Hinsicht *bedeutungs-offene Einander-Wider-Sprechen*. Schleiermacher hat das klar gesehen:

Wir müssen davon ausgehen, sagt er, „dass überall auf diesem Gebiet des Denkens um des Wissens willen gleichsam Stoff zu noch unentdecktem Streit vorhanden sei, welcher durch das neue Denken kann aufgeregt werden, wie ja die

27 Putnam bestimmt die Bedeutung zurecht als arbeitsteiligen Prozess; vgl. Hilary Putnam: Die Bedeutung von „Bedeutung“, Frankfurt am Main 1979. Vgl. „In der Tat: das entscheidende – unabhängige – Argument zur ‚Letztbegründung‘ der Logik mit-samt der von ihr vorausgesetzten Ethik steht noch aus“. Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie, Band 2, Frankfurt am Main 1976, 403. Dieses Argument steht immer noch aus, weil es *unmöglich* ist.

28 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens aaO., Kapitel 2.7 und 3.9.

29 „Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch (...) den Ansatz des subjectum (hypokeimenon) *ontologisch* mit, so lebhaft man auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewusstseins zur Wehr setzen mag.“ Martin Heidegger: Sein und Zeit, 12. Aufl., Tübingen 1972, 46. Das gilt auch, wenn man den Diskurs als Entität analysiert, ihn also *ontologisch* als subjectum setzt. Erst diese metaphysische Voraussetzung ermöglicht Apel die Denkfigur der „Letztbegründung“; vgl. die ontische Rückübersetzung dieses Gedankens in ein „absolut hartes Zentrum des Diskurses“ bei Kuhlmann, Note 127.

Geschichte der meisten Wissenschaften in ihren mannigfaltigen Umgestaltungen nichts anderes darbietet, als ein sich immer erneuerndes Zurückgehen auf früher für unstrittig gehaltene Vorstellungen und Sätze als auf strittig gewordene.“³⁰

Wer in ein Streitgespräch eintritt, der hat *akzeptiert*, dass Fragen strittig sind, „hat den Zustand des Streits als vorhanden vorausgesetzt“.³¹ Der *Geltungsanspruch* ist gerade jener Anspruch, den es in einem philosophischen, damit auch im ethischen Diskurs zu überwinden gilt.

„Das Rechtbehaltenwollen selber, bis in seine subtilste logische Reflexionsform hinein, ist Ausdruck jenes Geistes von Selbsterhaltung, die aufzulösen das Anliegen von Philosophie gerade ausmacht.“³²

Das logische Rechtbehaltenwollen ist im Diskurs nur die *theoretische Form* des Egoismus, also etwas, was *den* Gegenstand der ethischen Kritik ausmacht. Deshalb muss man für jeden Diskurs davon ausgehen, dass „sich das Missverstehen von selbst ergibt und dass Verstehen *auf jedem Punkt* muss gewollt und gesucht werden.“³³ Eben dies ist die Aufgabe des ethischen Diskurses.

Während die Moral das Handeln nur programmiert und lenkt, ohne das Ego an seinem Geltungsanspruch zu hindern, gibt – recht verstanden – in der ethischen Reflexion das Ego seinen Anspruch auf *Geltenwollen* auf und tritt vor etwas zurück, das über es hinausweist und dessen Privation es war. Ein „Konsens“ ist erst dann erreicht, wenn *Geltungsansprüche* der Diskurs-Egos *aufgegeben* sind und nur das gemeinsam Erkannte als wahr *gilt*. Deshalb ist Moral die vorläufige *Beschränkung* des Egos in seinem Handeln durch Regeln, die Ethik dagegen die Erkenntnis der Schranken und das Lassen des Geltungsanspruchs. Wer erkannt hat, *weiß* um die Geltung und erhebt keinen Geltungsanspruch mehr. Damit verweist die Ethik auf die Erkenntnis, und die Wahrheit des Geltens entpuppt sich als das Gelten der Wahrheit (vgl. Kapitel 4.1.3).

Man kann dies auch so ausdrücken, dass die Moral den Egoismus – das *Geltenwollen* des Egos – voraussetzt, aber durch Regeln beschränkt; die ethische Erkenntnis durchschaut dagegen die Voraussetzung des Egoismus

30 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik, aaO., 12.

31 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO.

32 Theodor W. Adorno: Minima Moralia, Frankfurt am Main 1973, § 44, 85.

33 Friedrich D. E. Schleiermacher: Hermeneutik, hrsg. v. Heinz Kimmeler, Heidelberg 1959, 86; meine Hervorhebung.

und zielt auf die Selbstkritik des Egos. Solange eine Aussage *Meinung* eines Egos bleibt, solange ist der ethische Diskurs nicht beendet. Die Ethik verweist auf das, was über jedes Ego hinausgeht – auf die anderen Menschen und die umgebende Natur mit ihren Lebewesen –, von dem jedes Individuum in seinem Denken und Leben aber zugleich abhängig ist. Der ethische Diskurs hebt die kognitive Privation des Egos auf, holt die faktischen Abhängigkeiten reflexiv in das individuelle Bewusstsein herein, das sich so durch Einsicht schrittweise von seinen *Vorannahmen*, von seiner Selbstbeschränkung als Ego-Prozess lösen kann: *Ethik ist Kritik des Egoismus*.

Sofern in der Moderne der Egoismus die eigentümliche Gestalt des Strebens nach Reichtum, nach „Nutzen“ angenommen hat, sofern also das Ego zum *homo oeconomicus* und die Ethik zum Utilitarismus geworden ist, insofern nimmt dann die Ethik der Moderne die Form einer *kritischen Wirtschaftsethik* an. Ihr Inhalt ist die Kritik des *homo oeconomicus*. Kritik aber heißt auch, die zugehörige Denkform (die Wirtschaftswissenschaften) in ihrem *implizit ethischen Anspruch* als unbegründete Morallehre zu entzaubern und ihr Scheitern als Wissenschaft nachzuweisen.³⁴

34 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen aaO.; Karl-Heinz Brodbeck: Ökonomische Theorie als implizite Ethik. Erkenntniskritische Anmerkungen zur ‚reinen Wirtschaftswissenschaft‘; in: Markus Breuer, Alexander Brink, Olaf J. Schumann (Hg.), *Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft*, Bern-Stuttgart-Wien 2003, 191-220.

3 ASPEKTE DER ETHIK

Es gibt nicht *eine* Ethik, es gibt viele Ethiken. Eine Vielfalt von Theorien kann zufällig sein, oder sie erwächst aus der inneren Notwendigkeit des Problems, das verschiedene Theorien lösen wollen. Ich werde versuchen zu zeigen, dass der Gedanke einer „universellen“ Ethik auf Voraussetzungen beruht, bei denen die Differenz zwischen Ethik und Moral nicht hinreichend reflektiert wurde. Hierzu gilt es nun, ethische Entwürfe unter verschiedenen Aspekten zu prüfen, um ihren Anspruch auf eine geltende Moral daran kritisch messen zu können. In der Ethik ist es hilfreich, einige Unterscheidungen einzuführen, die zugleich auch helfen, die innere Dimension der ethischen Fragen aufzuhellen. Meist sind es duale Kategorien, die hierbei verwendet werden.

3.1 Formale und materiale Ethik

Ein auf Aristoteles zurückgehendes Kategorienpaar ist das von Form und Materie. Wendet man dieses Kategorienpaar auf die Vielfalt des Gebietes „Ethik“ an, so ergibt sich die Unterscheidung in formale und materiale Ethiken. Bezogen auf das oben eingeführte Modell kann man sagen, dass *formale* Aspekte der Ethik sich auf die äußere *Funktion* moralischer Regeln beziehen. Moralische Regeln haben eine *Aufgabe*, sie erfüllen eine soziale Funktion. Ihre Funktion besteht darin, die gesellschaftliche Kooperation zu erhalten, zu stabilisieren und zu tradieren. Moralische Vorschriften werden aber von den meisten Menschen nicht deshalb akzeptiert, weil es rational oder vernünftig ist, seine eigene Handlungsfreiheit *einzuschränken*, um die Harmonie mit den Handlungen *anderer* herzustellen. Vielmehr werden moralische Regeln durch Nachahmung, Erziehung und Gewohnheit angenommen.

Kant hat in seiner „Vorlesung zur Ethik“ ähnliche Gedanken entwickelt, die ein anderes Licht auf den (unten näher zu besprechenden) kategorischen

Imperativ werfen und die mir dem hier entwickelten Modell durchaus zu entsprechen scheinen:

„Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“³⁵

Hier bezieht sich Kant nicht auf eine (im Sinn der Metaphysik) substanzial zu verstehende Vernunft, sondern nur auf die Einsicht in die *reine Funktion* der moralischen Regel, die für eine Gruppe von Menschen verallgemeinert sich nicht *praktisch* selbst aufheben darf. Man kann dies *erkennen*, also einer ethischen Reflexion unterwerfen. Hierbei kann der (jeweils individuelle) Verstand durchaus als selbständige Triebkraft interpretiert werden, die durch ethische Erkenntnis zustande kommt:

„Da nun die unsittlichen Handlungen wider die Regel sind, indem sie nicht zur allgemeinen Regel können gemacht werden, so widersetzt sich der Verstand denselben, weil sie wider den Gebrauch seiner Regel laufen. Also steckt doch im Verstande vermöge seiner Natur eine bewegende Kraft.“³⁶

Aber, sagt Kant mit einer nüchtern-realistischen Einschränkung, man darf das nicht allgemein von den Menschen erwarten:

„Der Mensch hat nicht solche feine Organisation, durch objektive Gründe bewogen zu werden, es ist keine Feder von Natur, die da könnte aufgezogen werden, solches hervorzubringen. Allein wir können doch einen *habitus* hervorbringen, der nicht natürlich ist, aber doch die Natur vertritt, der durch die Nachahmung und öftere Ausübung zum *habitu* wird.“³⁷

Und Kant verweist hier auf die mögliche Rolle der Religion, die bereits existiert und zur Erziehung einer moralischen Haltung herangezogen werden kann.³⁸ Der *Inhalt* dessen, was man meint, wenn man ein moralisches Urteil anwendet oder befolgt, ist nicht der, den wir in der *formalen* Struktur

35 Immanuel Kant: Eine Vorlesung über Ethik aaO., 53. Man kann Kants „kategorischen Imperativ“ auch in diesem *funktionalistischen* Sinn interpretieren.

36 Immanuel Kant: Eine Vorlesung über Ethik aaO., 54.

37 Immanuel Kant: Eine Vorlesung über Ethik aaO., 55.

38 „Es soll also die Erziehung und die Religion darauf hinausgehen, einen unmittelbaren Abscheu gegen die üblen Handlungen und eine unmittelbare Lust gegen die Sittlichkeit der Handlung einzufloßen“, Kant aaO., 55. Die Darstellung Kants in der Vorlesung über Ethik scheint mir den Argumenten in seinen systematischen Schriften zur Ethik (auf die ich weiter unten noch eingehen werde) deutlich überlegen zu sein, weil er dort eine kaum mehr akzeptierbare Vernunftmetaphysik voraussetzt, die hier gar nicht notwendig erscheint.

erkannt haben. Funktional oder formal ist es für eine Gesellschaft unabdingbar, bestimmte destruktive Verhaltensweisen zu verbieten, etwa das Töten anderer Menschen. Dass es sich hier *auch* um solch eine Funktion handelt, erkennt man daran, dass die Regel „Du sollst nicht töten!“ in verschiedenen Kulturen vorkommt.

Doch wenn über den Sinn solcher Regeln diskutiert wird (etwa bei der Todesstrafe), dann zielen fast alle Argumente auf *Inhalte*, auf den materialen Gehalt der moralischen Regel. Und erst in dieser *materialen* Begründung wird dann eine Moral zur reflektierten Ethik. Der materiale Gehalt zur Begründung einer ethischen Regel kann sehr unterschiedlich sein: Er kann auf einem religiös fundierten Menschenbild beruhen, auf einer Tabuisierung bestimmter Verhaltensweisen, auf der sozial verstärkten *emotionalen* Ablehnung bestimmter Handlungen usw. Doch wie immer diese *materialen* Begründungen für ethische Regeln lauten mögen, sie führen letztlich dazu, die *soziale Funktion* einer bestimmten Form des Zusammenlebens zu gewährleisten. Materialer Gehalt und formale Funktion einer moralischen Regel können also auseinander fallen und sich dennoch wechselseitig stützen. Ein Gebot „Du sollst nicht töten!“ gibt es in vielen Religionen, Weltanschauungen und Traditionen, und jede dieser materialen Begründungen unterscheidet sich von der anderen, teilweise gravierend – die soziale Funktion dieses Verbots ist gleichwohl ähnlich.³⁹

Wenn man also das Kategorienpaar „formal-material“ auf verschiedene ethische Systeme anwendet, dann muss man zwei Extreme vermeiden: Das eine Extrem besteht darin, die Ethik als *bloße* Funktion zu beschreiben, die materialen Gehalte aber als gleichsam nichtige, beliebige „Ideologie“ zu erklären. Dies war die zentrale Aussage der Marx'schen Ideologietheorie;⁴⁰

39 Vgl. die funktionelle Erklärung der Moral bei Cicero: „Wenn ein Mensch seinem Mitmenschen etwas entzieht und dadurch auf dessen Kosten sich selber Vorteile verschafft, so ist das mehr gegen die Natur als Tod, Armut, Schmerz und all die anderen Nachteile, die unseren Leib oder unser Hab und Gut treffen können.“ Eine „solche Handlungsweise (hebt) die soziale Lebensgemeinschaft der Menschen auf. Wenn man sich nämlich so verhält, dass man um eigenen Vorteils willen den Nächsten beraubt oder schädigt, so muss dadurch der naturgemäße Zusammenhang der menschlichen Gesellschaft zerrissen werden.“ Cicero: Vom Pflichtgemäßen Handeln (De Officiis) III, 21; übers. v. Karl Atzert, München 1959, 109.

40 Die Ideologietheorie scheitert an der Unmöglichkeit, die *Struktur des Handelns* eindeutig in Denkformen übersetzen zu können. Das Handeln, die „Praxis“ besteht nicht aus Sprache und kann deshalb nur jeweils durch *Auslegung* „übersetzt“, also be-

aber auch Friedrich A. Hayek ist bezüglich moralischer Regeln zu ganz ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt, wie ich in Kapitel 4.3.2 noch genauer zeigen werde. Das andere Extrem besteht darin, einen bestimmten materialen Gehalt selbst als absoluten Wert zu setzen und die soziale Funktion entweder ganz auszuklammern oder als bloßen Nebeneffekt zu betrachten. Die großen theologischen Systeme der mittelalterlichen Philosophie haben diese beiden Extreme meist vermieden und in der Harmonie von sozialer Ordnung (formaler Ethik) und materialem Gehalt (Glauben) die Weisheit eines Schöpfers vermutet.

Wie immer man das bewerten mag: Der materiale Gehalt ethischer Regeln ist niemals *gleichgültig* oder beliebig austauschbar. Er drückt immer noch etwas anderes aus als die bloße *Funktion* der Moral.⁴¹ Man kann dieses „Andere“ die Spiegelung des Ganzen im Teil nennen. In der ethischen Regel macht sich nicht nur am *individuellen Handeln* die soziale Handlungsstruktur geltend, es zeigt sich darin auch ein Gehalt, ein Wert, der über die menschliche Gesellschaft hinausweist. Denn auch die menschliche Gesellschaft ist wiederum nur eingebettet in eine umgebende Natur (etwas, das erst spät in den sog. „Bindestrich-Ethiken“ bewusst geworden ist) oder einen Kosmos, der auch die Menschen in ihrer Gesamtheit übersteigt. Dies erkennt eine bloße Reduktion auf soziale Funktionen in der Ethik.

3.2 Ziele und Mittel

Der materiale Gehalt einer Ethik ist das *Ziel* einer Handlung. Die verschiedenen materialen Ethiken unterscheiden sich darin, welches Ziel sie als letzte Begründung verwenden. Wenn man das „Zielen-auf-etwas“ wiederum formal betrachtet, dann kann man diesem Ziel auch einen allgemeinen Namen geben: „ethischer Wert“, oder etwas spezifischer: „das Gute“. Obgleich man einen Wert als ein *Sein* beschreibt, so darf doch nie vergessen werden, dass Werte immer nur in *Relation* zu einer Handlung ihren Wertgehalt entfalten können. Wenn man sagt: Das *ist* gut, jenes *ist* schlecht, dann klammert man stillschweigend aus, *wer* mit welchem Hintergrund dieses Urteil

geschrieben werden – wiewohl das Sprechen immer mit dem Handeln funktional verknüpft ist. Eine Funktion ist aber keine *Identität* und keine Isomorphie der Struktur; vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., Kapitel 7.

41 Vgl. Robert Spaemann: Funktionale Religionsbegründung und Religion; in: Philosophische Essay, Stuttgart 1994, 208-231.

fällt. Mag für jemand, der solch ein Urteil ausspricht, in seinem gewohnten *Denkrahmen* ein Urteil auch „selbstverständlich“ erscheinen, so ist es doch abhängig von diesem Denkrahmen und hat nur *relativ* zu ihm ethische Bedeutung (vgl. Kapitel 3.5).⁴²

Die allgemeine Struktur der Beziehung zwischen einem ethischen Ziel und einer konkreten Handlung führt zu der Unterscheidung zwischen Ziel und Mittel einer Handlung. Die Gefahr einer materialen Begründung der Ethik durch einen Wert, ein Ziel, liegt darin, dass die Mittel zur Erreichung des Ziels als *bloße* Mittel betrachtet werden: „Der Zweck heiligt die Mittel“. Darin liegt die Auffassung, dass sich ethische Werte gleichsam von selbst auf die Mittel übertragen – wie Brentano sagt:

„Die Mittel, die wir ergreifen, um zu einem Zwecke zu gelangen, können verschieden und können bald die richtigen, bald unrichtige Mittel sein. Richtig werden sie dann sein, wenn sie wirklich zu dem Zwecke zu führen geeignet sind.“⁴³

Der „Wert“ eines Mittels leitet sich diesem Gedanken zufolge – der sich auch bei Aristoteles finden lässt – vom Ziel, vom Zweck ab. Man darf hierbei aber das Wichtigste nicht übersehen, dass nicht nur der ethische Wert, der Zweck, erstrebt von einem Individuum oder einer Gruppe und darin wirksam und wirklich, sondern auch das Mittel eine Wirklichkeit, ein Sein besitzt. Mittel sind Teil einer vernetzten Wirklichkeit und deshalb auch nicht *als* Mittel neutral. Sie treten in Beziehung zu anderen Menschen oder Dingen, sie haben also eine *Wirkung*, die über jene Wirkung und Wirklichkeit hinausgeht, die man im Ziel erreichen möchte.

Insofern kann man einer Werte-Ethik, die sich an Zielen orientiert, eine *Mittel-Ethik* zur Seite stellen, die fordert, dass ethische Reflexionen auch bei den verwendeten Mitteln anzusetzen haben – nicht nur, weil die Mittel es sind, die den materialen Gehalt eines Ziels *wirklich* machen, sondern vor allem deshalb, weil die Mittel (als Dinge) selbst eine Wirklichkeit sind. Ein

42 Auch physikalische „Entitäten kommen nur als kulturelle Setzungen in unser Denken.“ Willard Van Orman Quine: Zwei Dogmen des Empirismus; in: Von einem logischen Standpunkt, hrsg. v. Peter Bosch, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1979, 49. Vgl. den Ansatz zu einer Kohärenztheorie der Wahrheit bei Schleiermacher: „Dass eine Vorstellung, durch sinnliche Organe von einem einzelnen äußeren Dinge erworben, ganz chaotisch ist, wenn sie nicht bezogen wird auf den Zusammenhang alles Wissens, ist offenbar.“ Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 101.

43 Franz Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, hrsg. V. Oskar Kraus, Hamburg 1955, § 16, 15.

Atomkraftwerk lässt sich *ethisch* nicht in das Ziel „Energiegewinnung“ auflösen. Eine Ethik, die den Zielen (als Werte) die Mittel als Werte zur Seite stellt, kann in einem Satz des jungen Karl Marx zusammengefasst werden: „Aber ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck.“⁴⁴

Diese Beziehung zwischen Ziel und Mittel ist für jede *materiale Ethik* von grundlegender Bedeutung. Selbst wenn es nur *ein* ethisches Ziel gäbe, das als materialer Wert benannt wird, so läge darin immer die Möglichkeit, dass die Verwirklichung des Ziels dem, was im ursprünglichen Wert ausgedrückt wurde, widerspricht. Hier zeigt sich eine Schwäche jeder Ethik, die allein aus Werten abgeleitet wird. *Formal*, so hatten wir gesagt, erfüllt eine ethische Regel immer eine soziale Aufgabe, nämlich die der Bewahrung der *ganzen* Gesellschaft in einer umgebenden Natur. Das Ganze der menschlichen Gesellschaft und der umgebenden Natur ist aber kein Ding, kein statisches Sein, sondern ein komplexer Prozess.

Philosophisch kann man sagen, dass in jedem „Wert“ *ontologisch* eine Verdinglichung stattfindet. Das „Ganze“ ist kein Ding, das neben den vielen Handlungen angeschaut oder aufbewahrt werden könnte. Das Ganze kehrt allerdings im Teil wieder, nämlich als ethische Regel. Doch weil auch das Ganze aus menschlicher Gesellschaft und umgebender Natur *lebendig* ist, müssen auch ethische Regeln lebendig bleiben, wenn sie dieses Ganze jeweils adäquat zur Geltung bringen wollen. Die *Wahrheit* eines Werts drückt unter einem *formalen* Gesichtspunkt die durchaus notwendige Aufgabe aus, das Ganze der Gesellschaft zu *bewahren*, zu tradieren, zu erhalten. Deshalb bedarf auch das materiale Ziel einer Dauer. Zugleich muss es aber fähig sein, Änderungen der vielfältigen Handlungen zu reflektieren und zu organisieren. Geschieht dies nicht, dann werden ethische Werte – oft sehr

44 Karl Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, MEW Bd. 1, 60. Der hier formulierte Gedanke taucht in der ethischen Diskussion gelegentlich unter dem Begriff des „Konsequentialismus“ auf. „Even activities that are intrinsically valuable may have *other* consequences.“ Amartya Sen, On Ethics and Economics, Oxford 1988, 75; vgl. auch Friedo Ricken: Allgemeine Ethik aaO., 216ff.. Man zählt den Konsequentialismus zu den *teleologischen* Theorien und stellt sie der *Deontologie* (die von einem Sollen ausgehen) gegenüber; vgl. William K. Frankena: Analytische Ethik aaO., 32-37. Da es mir hier nicht um die Klassifikation ethischer *Theorien* geht, sondern um die kritische Reflexion der Differenz zwischen Ethik und Moral, gehe ich nicht näher darauf ein.

schmerzlich – durch *neue* ersetzt. Dieser unvermeidbare Gegensatz in allen materialen Ethiken zwischen Dauer und Wandel wird ausgetragen durch die „Abstraktheit“ moralischer Werte. Die in den materialen Ethiken eingeführten Ziele sind deshalb meist von hoher Abstraktheit, aber doch so konkret, dass sie von *anderen* – z.B. technischen – Zielen unterschieden werden können.

3.3 Tugend- und Handlungsethik

Ich möchte noch ein weiteres Kategorienpaar der Fülle ethischer Entwürfe zuordnen, und auch dieses Kategorienpaar stammt von Aristoteles: Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir können beim menschlichen Handeln dessen aktuelle Ausführung von den *Möglichkeiten* oder *Fähigkeiten* zum Handeln unterscheiden. Bezüglich *technischer* Fertigkeiten ist diese Unterscheidung sofort einleuchtend. Es ist ein Unterschied, ob jemand nur die *Fähigkeit* hat, einen Computer zusammenzubauen, oder ob er diese Tätigkeit auch *wirklich* ausübt. Die Fülle der Fähigkeiten ist zu den Gewohnheiten eng verwandt. Beide stellen das gesamte Potenzial des Handelns dar. Durch die Fähigkeiten erhält die *Freiheit* einen positiven Sinn: Jeder ist formal frei, eine Etüde von Chopin auf dem Klavier zu spielen, doch nur wenige haben dazu auch die *Fähigkeit*.

Diese Unterscheidung ist für *ethische* Regeln von großer Wichtigkeit. Die Möglichkeit zu *ethischem* Handeln setzt drei Bedingungen voraus: Die Einsicht, dass die Einhaltung einer Regel (gemessen an einem bestimmten materialen Gehalt) begründbar ist, die Kraft, diese ethische Regel bei Bedarf auch tatsächlich einhalten zu können, und die Erfahrung in der Ausübung dieser Fähigkeiten bzw. die Erziehung dazu. Die *Fähigkeit* (also die Möglichkeit) zu ethischem Handeln, die philosophisch zur *Gewohnheit* zu zählen ist,⁴⁵ kann man traditionell mit dem Wort *Tugend* bezeichnen – wenn der Wille dazu kommt, das Mögliche wirklich werden zu lassen. Die aktuelle Handlung ist davon zu unterscheiden. Die Tugend (gr. *arete*) hatte *unmittel-*

45 Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik aaO. II.1 (1103a), 35. Aristoteles setzt die Gewohnheit der Natur *entgegen*, wenn er hier sagt: „Denn kein Naturding lässt sich in seiner Art umgewöhnen. Es ist in der Natur des Steines zu fallen. Keine Gewöhnung wird ihn zum Steigen bringen, selbst wenn man ihn daran gewöhnen wollte, indem man ihn unzählige Male in die Höhe wirft.“ aaO. Die Möglichkeit zur *Gewöhnung* charakterisiert die Tugend als etwas *Erlembares*.

bar im griechischen Denken einen dem *moralischen* Inhalt *vorgelagerten* Sinn und bezeichnete allgemein die *Fähigkeit*, etwas auf besondere Weise ausführen zu können.⁴⁶ Erst durch die christliche Tradition erhält die Tugend einen zur *individuellen* Motivation in Beziehung stehenden Inhalt. Dadurch wurde die „Tugend“ zum Begriff für *individuelle Schuld gegenüber Gott* (Sünde), ein Gedanke, der in der griechischen Tradition fehlt. Eben dieser „moralisierende“ Begriff von Tugend ist verantwortlich dafür, dass, wie bereits Hegel diagnostizierte, „man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst“.⁴⁷

Eine Moral, die keinen Bezug zur Gesellschaft oder zur Natur aufweist und ausschließlich an das private *Leben und Erleben* adressiert ist (wie Teile der christlichen Sexualmoral), ist ethisch nicht zu rechtfertigen – im hier entwickelten Verständnis von Ethik als reflektierte Form der *sozialen Struktur*, nicht als individuelles Verhaltensprogramm. Es handelt sich hier um Fragen der *Lebenskunst*, der Selbsterziehung und Selbstgestaltung. Das sind Fragen, die im Sinn einer Empfehlung oder der Weitergabe von Erfahrungen durchaus wichtig sind, in einer Ethik jedoch nichts zu suchen haben. Sie mit *Tugend* in Verbindung zu bringen, das wird wohl nicht zuunrecht als lächerlich empfunden.

In den frühen Gesellschaften war die Sexualmoral Teil der Reproduktion der Gesellschaft über Verwandtschafts- und Herrschaftsbeziehungen und insofern durchaus ein „ethisches“ Thema. Man kann dagegen die Moderne auch charakterisieren als *Aufhebung* dieser Reproduktionsformen. Einige Religionen und andere Denksysteme tradieren jedoch solch archaische Gesellschaftsformen in der Gegenwart als moralischen Katechismus und zeigen damit, dass sie die Schwelle zu einer reflektierten Ethik nicht überschreiten konnten. Allerdings wurden durch die berechtigte Kritik an den ethischen Albernheiten des Pietismus oder einiger Enzykliken der Päpste

46 Dirlmeier übersetzt *arete* mit „Tüchtigkeit“, während Günther Bien und andere die Übersetzung „Tugend“ verwenden. Wenn man „Moral“ in dem im zweiten Kapitel beschriebenen Sinn begreift als *soziale Struktur des Handelns*, dann wird der Übergang von der Tüchtigkeit zur Tugend nachvollziehbar.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, § 150 Zusatz, 300. Hegel übernimmt den christlichen Tugendbegriff, fasst ihn aber neutraler, sofern er den Gedanken der „Sünde“ streicht: „Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die Tugend“, aaO., 298.

auch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und wirkliche Tugenden wie zivile Tapferkeit, praktiziertes Mitgefühl, Vertrauensfähigkeit, Takt usw. in Verruf gebracht. Nur noch die *Fairness* kann hier eine – gleichwohl bedrohte – Stellung behaupten, als „Minimaltugend“ der Moderne.

Ein letzter Punkt hierzu: Es ist in der Ethik eine häufige Streitfrage, ob man die *Motivation* der wirklichen Tat gleichstellen soll. Juristisch ist ein gewollter und durchdachter, aber nicht ausgeführter Mord keine Straftat; unter *ethischen Gesichtspunkten* kann man hier ganz anderer Auffassung sein. Wie immer man dies beurteilt: Die Tugend ist die Fähigkeit und der Wille zu ethisch angemessenem Verhalten, und diese ethische Möglichkeit ist von der Wirklichkeit der tatsächlichen, moralischen oder unmoralischen Handlung genau zu unterscheiden.

3.4 Zur Differenz von Ethik und Moral

Eine weitere zentrale Unterscheidung, die ich bislang nur implizit verwendet habe und die für den gesamten Text wichtig ist, möchte ich im Folgenden erläutern. Man kann beim menschlichen *Handeln* das bewusste, achtsame und freie Tun von einem nur teilweise bewussten, gewohnten, in Routine befangenen *Verhalten* unterscheiden. Diese Unterscheidung der Bewusstheit (oder Achtsamkeit) vom Unbewussten ist für die Ethik sehr wichtig. Erst dadurch kann man die Besonderheit der *Gewohnheiten* wirklich verstehen. Aristoteles führt moralisches Handeln auf *Gewohnheiten* (griechisch *ēthos*) zurück. Gewohnheiten haben einen merkwürdigen Doppelcharakter. Sie können vielfach unbewusst werden. Wer gewohnt und wenig reflektiert handelt, der funktioniert eigentlich fast wie ein Automat. Für viele alltägliche Verrichtungen ist das im höchsten Maße nützlich und hilfreich. Viele Fertigkeiten beruhen darauf, dass weite Teile eines ganzen Handlungsprogramms *unbewusst*, in großer Routine ausgeführt werden können.

Hier zeigt sich eine enge Verwandtschaft zwischen *Moral* und *technischen Regeln* des Handelns. Wer ohne nachzudenken sein Auto steuert, ist *funktional* nicht von jemand unterschieden, der nur aus Gewohnheit, eingeübt durch Nachahmung, so handelt, wie seine Umgebung auch, wie „alle“ handeln. Heidegger spricht hier vom „Man“, von der Verfallenheit an das Man: „Man tut dies, anderes nicht“ – das ist die einfache Grundstruktur

einer *moralischen* Regel.⁴⁸ Ich möchte das keineswegs pauschal kritisieren. Auch in Fragen der Moral ist es wichtig, dass bestimmte Handlungsweisen *schlicht selbstverständlich* sind. Man verprügelt einfach keine Kinder. Punkt. Wer so denkt, handelt gewiss nicht schlecht oder falsch. Allerdings hat solch ein moralisches Handeln nicht den Charakter einer *ethischen Regel*. Erst wenn man sich klar gemacht hat, dass man auch anders handeln *kann*, dass man *frei* ist, anders zu handeln, aber aus *Einsicht* den Entschluss fasst, *nicht so zu handeln*, dann wird aus einer Moral eine Ethik.

Moralische Regeln, die durch Nachahmung, durch die Macht der Gewohnheit (durch das „Man“) funktionieren, erfüllen *formal* dieselbe Aufgabe wie ein ethisch begründetes Handeln, das *bewusst* eine bestimmte Regel anwendet. Der Unterschied wird allerdings deutlich, wenn sich die sozialen Strukturen, wenn sich die Umstände *verändern*. Wer nur auf *eine* bestimmte Weise moralisch handelt, *weil alle so handeln*, der wird sein Verhalten veränderten Umständen anpassen und seine Moral austauschen. Das Bewusstsein hat bei ihm nur eine dienende Funktion, um Veränderungen zu erkennen und entsprechend neue Gewohnheiten anzunehmen. Moralisches Handeln kann dann sehr schnell zu *ethisch begründetem Handeln* in Gegensatz geraten. Die Anpassung an politische Verhältnisse, an das „Man“ in einer Firma, einer Gruppe, in der Familie usw. ist in diesem Sinn *Moral*, verbleibt also auf der Stufe der *Gewohnheit*, ohne eine reflektierte Ethik zu werden.⁴⁹

Vielleicht fällt an meiner Diskussion der Beziehung zwischen Ethik und Moral der Unterschied zur Auffassung vieler Moralphilosophen auf. Meist sagt man: Moral ist das faktische (moralische) Handeln, die „Praxis“; Ethik ist dagegen die philosophische Reflexion dieser Praxis, ihre „Theorie“. Insbesondere habe die – so verstandene – „wissenschaftliche Ethik“ die Aufgabe, moralische Sätze oder Regeln überhaupt erst zu *begründen*. Ich halte *diese* Unterscheidung für problematisch – ich könnte auch sagen *arrogant*.⁵⁰ Erstens wird hier unterstellt, dass die praktizierte Moral in einer Gesellschaft bei den vielen „Nicht-Philosophen“ ohne Begründung angenommen werde. Das mag immer wieder zutreffen; doch man sollte nicht verkennen, in wie

48 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit aaO., § 27.

49 Vgl. auch Rupert Lay: Ethik für Manager, Düsseldorf 1996, 9ff. und 91ff.

50 Vgl. „Der Moralphilosoph verfügt nicht über einen privilegierten Zugang zu moralischen Wahrheiten.“ Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 30.

vielen privaten Diskussionen gerade *moralische* Fragen diskutiert werden. Und diese Reflexion bzw. Begründung verdient sehr wohl den Namen „bewusste Reflexion der Moral“ (= Ethik). Man kann die „goldene Regel“ als frühe Form solch einer Reflexion ansehen.⁵¹ Rabbi Hillel drückt sie so aus: „Tue niemandem etwas an, von dem du nicht willst, dass es dir geschehe. Das ist die Summe des Gesetzes.“⁵²

Zweitens wird unterstellt, dass nur eine „philosophische Begründung“ überhaupt eine *gültige* Ethik beinhalte. Dagegen ist zu sagen, dass die verschiedenen Begründungen der Philosophen selbst so strittig *untereinander* sind, dass aufgrund dieser Tatsache *keine* den Anspruch erheben kann, eine für *alle* verbindliche Begründung geliefert zu haben. Ich komme auf diesen Punkt aber zurück.

3.5 Implizite und explizite Ethik

Einen wichtigen Punkt möchte ich ergänzen. Ich habe den zugehörigen Gedanken mehrfach mit dem Begriff „implizite Ethik“ bezeichnet.⁵³ Den Begriff „Ethik“ habe ich eben durch den Ausdruck „reflektierte Moral“ definiert. Hier scheint die *wissenschaftliche* Reflexion *neben* der Ethik als eigenständige Sphäre zu bestehen. Das ist hinsichtlich vieler Funktionen der Wissenschaft sicherlich nicht zu bestreiten. Wissenschaften können jedes Phänomen zum Gegenstand machen, auch das moralische Verhalten. Gleichwohl wird die Wissenschaft nicht erst dadurch zur Ethik, dass sie sich mit moralischen Gegenständen befasst. Der Grund liegt darin, dass das wissenschaftliche Denken ein Prozess, genauer stets auch eine *Handlungsweise* ist. In ihrer Form als Wissenschaft ist das intelligente Handeln selbst eine soziale Wirklichkeit. Zugleich gehört es zur wissenschaftlichen Methode, von ihrem *praktischen* Aspekt zu abstrahieren. Diese Abstraktion ist aber nur ein Schein, weil in jeder wissenschaftlichen Theorie, die nicht bloßes Elfenbeinturmdenken ist, eine *bestimmte Weise des Handelns* vorausgesetzt wird.

51 Vgl. Albrecht Dihle: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962.

52 Albrecht Dihle: Die Goldene Regel aaO., 8.

53 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Ökonomische Theorie als implizite Ethik aaO., Karl-Heinz Brodbeck: „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxisperspektiven Band 6 (2003), 65-76; Karl-Heinz Brodbeck: Verborgene Werte in der globalen Ökonomie. Aspekte impliziter Ethik, Ethik Letter 3 (1999), 4-11.

Die verschiedenen Wissenschaften setzen durch den Rahmen, in dem sie natürliche oder menschliche Phänomene beschreiben, *implizit* ein bestimmtes Verhalten zu Natur und Gesellschaft voraus. Wer einen Naturgegenstand wiegt, chemisch analysiert oder elektrische Impulse misst, der setzt in seiner Theorie eine Handlungsweise voraus, in der Naturgegenstände *nur* hinsichtlich ihres Gewichts, ihrer chemischen Zusammensetzung oder ihrer elektrischen Wechselwirkungen betrachtet werden. Naturgegenstände *erschöpfen* sich aber nicht darin, die objektive Entsprechung jenes Modells zu sein, in dem sie gerade beschrieben werden. Das Modell ist also niemals „neutral“, es setzt einen bestimmten Umgang mit seinem Gegenstand *implizit* voraus.

Bezieht man ein wissenschaftliches Modell auf *menschliches Handeln*, dann wird durch die vorausgesetzte Behandlungsweise des „Gegenstands“ zugleich eine moralische Regel impliziert. Wenn man Menschen nur hinsichtlich ihrer biologischen Funktionsweise betrachtet, dann *beschränkt* man faktisch menschliches Handeln auf biologische Funktionen. Das ist sicher für viele medizinische Fragen hilfreich; der menschliche Körper kann sehr effektiv durch biologische und chemische Modelle beschrieben und behandelt werden. Wird allerdings die menschliche *Freiheit* berührt, so verliert jede wissenschaftliche Behandlung menschlichen Handelns den Charakter bloßer Gegenständlichkeit und Neutralität. Wer in seinem Modell eine bestimmte Betrachtungsweise von Handlungen (oder tierischem Verhalten) implizit voraussetzt, der praktiziert in seinen wissenschaftlichen Verfahrensweisen eine *implizite Ethik*.

Die Wissenschaften verfahren „wertneutral“; sie blicken auf reine Funktionen und Gesetze. Doch diese Neutralität endet, wenn man solche „wertneutralen“ Regeln *auf Menschen*, auf *menschliches Handeln* oder auf andere Lebewesen bezieht. Man gibt dann zwar vor, ganz wertneutral zu forschen, wirtschaftliche Entscheidungen zu modellieren oder soziale Strukturen rein formal zu beschreiben; das eigene *Meinen* widerspricht aber dem *faktischen Tun*. Wer Hunderte von Affen für Versuchszwecke „wertneutral“ quält oder tötet, sie mit verschiedenen Bakterien vergiftet, Organe entnimmt oder sie bei geöffnetem Schädel allerlei Operationen ausführen lässt, der drückt *faktisch* durch sein Tun eine Missachtung tierischen Lebens aus. Der Forschungszweck, der sich unheiliger Mittel bedient, ist kein „geheiliger“ Fortschritt – um nochmals die Formel von Marx zu verwenden. Ähnliches gilt für viele medizinische Verfahren für den Menschen. Wenn man Men-

schen *als* Systeme betrachtet, die mit technischen Apparaten und chemischen Mitteln *funktionsfähig* erhalten werden sollen, dann spricht man *in seiner Denkform* und den damit verknüpften *technischen Verfahren* ein ethisches Urteil aus.

Dissertationen, die auf der Basis von ungezählten Tierkadavern geschrieben wurden, sind im höchsten Maße bewusste, intelligente Leistungen, die in ihrem subjektiven *Meinen* explizit nur wertneutrale Strukturen und Sachverhalte untersuchen. *Faktisch* sind solche Denkformen aber *Ethiken*, weil sie in ihrem wissenschaftlichen Charakter *Handlungsregeln* enthalten. Diese Ethiken sind aber nur *implizit*, sie werden nicht *in ihrer moralischen Form* reflektiert – wiewohl es sich um wissenschaftliche Reflexionen handelt – und besitzen deshalb denselben Rang wie eine bloße Anpasser-Moral.

Die wissenschaftliche Abstraktion vom sozialen oder natürlichen Kontext eines untersuchten Gegenstandes als Vorbedingung seiner „Objektivität“ ist selbst ein moralischer Akt, der *als dieser* unerkannt bleibt. Nur so wird verständlich, wie eine *moralische Kritik* an der Wissenschaft, die sich jenseits der moralischen Sphäre im Reich reiner Fakten wähnt, überhaupt *möglich* ist – und wie umgekehrt die „wissenschaftliche Kritik“ an vorwissenschaftlichen Denkformen immer auch eine *implizite Ethik* bleibt. „Aufklärung“ ist immer auch moralische Kritik, die aber zugleich *als ethische Denkform* dieser ihrer Struktur gegenüber blind bleibt.⁵⁴

Vielfach kommt die gewohnte Nachahmung des Verhaltens anderer noch hinzu, geschürt durch zweifelhafte Motive: Man forscht auf vorbereitetem Terrain im bekannten Paradigma mit den Methoden, die *man* eben anwendet. Anders als ein bloßer Mitläufer in einem politisch fragwürdigen Regime, ist aber das Handeln eines opportunistischen Wissenschaftlers keineswegs eine geistlose oder gar dumme Handlung, die auf Dumpfheit und Gewohnheit beruht. Es handelt sich um ein im höchsten Maße intellektuelles Tun, das allerdings *ethisch* unbewusst bleibt.

Wissenschaften, die in ihren Theorien gerade durch das, was sie *ausblenden*, bestimmt sind und menschliches oder natürliches Lebens *beeinträchtigen*, enthalten also eine *implizite Ethik*. Sie setzen in ihrem wissenschaftlichen Erkennen Handlungsbeschreibungen voraus, ohne dies entweder zu sagen oder in das Kalkül der eigenen Rechnungen einzubeziehen. In dieser *impliziten Ethik* wissenschaftlichen Denkens und wissenschaftlicher

54 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens aaO., 425ff.

Methodik zeigt sich ein *wichtiger Hinweis* auf die ethische Dimension der menschlichen Intelligenz überhaupt.

3.6 Exkurs: „Werturteile“ und „Tatsachen“

Die Kritiker einer *Begründung* ethischer Aussagen haben immer darauf verwiesen, dass man das, was man dem Bereich der Ethik oder Moral zu-rechnet, nicht gültig *erkennen* könne (Nonkognitivismus). Dies wurde von Ayer damit begründet, dass „die ethischen Grundbegriffe nicht analysierbar sind, da es kein Kriterium gibt, mittels dessen man die Gültigkeit der sie enthaltenden Urteile prüfen kann.“⁵⁵ Dieser Gedanke beruht auf einem Begriff der *Reduktion*: Man könne ethische Sätze nicht auf physikalische Sätze zurückführen. Ethische Begriffe seien deshalb eigentlich *sinnlos*; es seien „Pseudo-Begriffe“.⁵⁶

Daran kann man dann den Gedanken knüpfen, dass die in der Ethik be-schriebenen Sachverhalte entweder „transzendent“ sind, oder man ordnet sie einer intersubjektiv nicht zugänglichen Privatsphäre zu, die aus Gefühlen besteht (Emotivismus). Die stillschweigende Voraussetzung dieses Urteils ist aber offensichtlich: Man lässt nur das als „Realität“ gelten, was auf physikalische Beschreibungen zurückgeführt werden kann. Das ist aber nicht nur ein ziemlich beschränkter Begriff der Wirklichkeit, es ist nichts weiter als eine moralische Entscheidung dafür, nur physikalisch zugängliche Sach-verhalte gelten lassen zu wollen. Diese Meinung kann man vertreten, sie ist aber ethisch uninteressant und verfehlt so ziemlich alles, was man an menschlichen Handlungen beobachten kann.

Gleichwohl wird diese implizite Ethik noch immer in den Wissenschaf-ten herumgereicht, ohne in ihrer einfachen Struktur gedacht zu werden. Eigentlich geht die Unterscheidung zwischen Werturteilen und Tatsachen-aussagen auf David Hume zurück und wird seither immer wieder aufgeführt als letzte, ontologische Trennung des Seins in Tatsachen und Werte. Es ist deshalb hilfreich, ihre Denkform bei Hume selbst zu studieren:

„In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always re-marked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of an God, or makes observations concerning human

55 Alfred Jules Ayer: Sprache, Wahrheit und Logik, übers. v. Herbert Herring, Stuttgart 1970, 141.

56 Ayer: Sprache aaO., 148.

affairs; when of sudden I am surprised to find, that instead of the usual copula-tions of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that it not con-nected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, how-ever, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.“⁵⁷

Hume sagt also, dass die Autoren, die er kritisiert, zunächst eine Sprache sprechen, in der sie Aussagen (Propositionen) verwenden, die durch die Kopula „ist“ oder durch ein „ist nicht“ verknüpft sind. An einer bestimmten Stelle des Arguments *wechseln* diese Autoren die Sprache und führen ein neues Wort ein: *ought* oder *ought not* (sollen oder nicht sollen). Zwischen diesen beiden Sprachen aber ist keine Verbindung erkennbar. Hume zielt hier – unter Vorgriff auf den *linguistic turn* im 20. Jahrhundert – auf die *Sprachform* ab. Metaphysisch entspricht diesem Gedanken die Vorstellung zweier Seinsgebiete: ein Gebiet der Tatsachen und ein Gebiet der Werte.

Es gab immer wieder Autoren, die auf eine Grenzüberschreitung hinge-wiesen haben zwischen diesen beiden „Reichen“ oder „Sprachen“. Die vielleicht bekannteste Grenzüberschreitung ist das, was George Edward Moore den *naturalistischen Fehlschluss* (*naturalistic fallacy*) nannte: Wenn man „aber ‚gut‘, welches nicht im selben Sinne ein natürlicher Gegenstand ist, mit irgendeinem natürlichen Gegenstand verwechselt, dann besteht Grund, von einem naturalistischen Fehlschluss zu sprechen.“⁵⁸

Moore unterscheidet hier nicht ganz klar zwischen „gut als Gegenstand“ (das Gute) und dem Sprechen, bei dem man das Wort „gut“ verwendet. Er definiert „gut“ so: Ethik sei „die allgemeine Untersuchung dessen, was gut ist.“⁵⁹ Hier wird eine Sprache gesprochen, die davon ausgeht, dass „gut“ als Attribut einer Sache zukommt. Offenbar wird hier das Wort „ist“ – die

57 David Hume: A Treatise of Human Nature, Book II- III, ed. P. S. Árdal, London 1972, S. 203f.

58 George Edward Moore: Principia Ethica, übers. v. Burkhard Wisser, Stuttgart 1970, 44. Der Gedanke findet sich bereits bei Hume, wenn er Ethik so definiert: “those rules, by which properties, rights, and obligations are determined, have in them no marks of a natural origin, but many of artifice and contrivance.” David Hume, A Treatise Buch III aaO., 255f.

59 George Edward Moore: Principia aaO., 30. Auch Wittgenstein schließt sich dieser Definition an: Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1989, 10.

Kopula – aber in einem ganz anderen Sinn verwendet als bei einem Satz wie: „Die Rose ist rot“. Denn wenn es ethische Werte gibt, die man einem Ding, einer Substanz gleichsam *anhängen* kann („Attribut“), dann muss es auch ein selbständiges moralisches Reich geben.

Diese These wurde von Platon bis Max Scheler und Nicolai Hartmann immer wieder vertreten. Auch Wittgenstein sagt: „Das Gute liegt außerhalb des Tatsachenraums.“⁶⁰ Wenn etwas außerhalb des Tatsachenraumes liegt, dann ist es immer noch ein Etwas, das *liegen* kann, und es ist dadurch definiert, dass es *außerhalb* des Tatsachenraumes *liegt*. Wenn Moore deshalb sagt – was Wittgenstein offenbar auch meint: „„Gut“ ist also undefinierbar“,“⁶¹ so verkennt er, dass er damit eine Definition ausspricht: Das Gute ist das, was (durch Tatsachen) nicht definierbar ist. Negative Definitionen sind nicht nur möglich, sie sind – ich habe das an anderer Stelle ausführlich zu zeigen versucht⁶² – sogar die einzig sinnvollen Definitionen.

Dieselbe Schwierigkeit taucht in der Diskussion um Werturteile in den Sozialwissenschaften auf. Der Werturteilsstreit⁶³ knüpfte an einen Gedanken Max Webers an, der zunächst leicht nachvollziehbar ist. Weber wendete sich dagegen, dass Professoren ihre „Lehrkanzel“ für politische Propaganda, für „politische Kathederwertungen“⁶⁴ missbrauchen. Doch die Kritik Webers zielt weiter und hat *erkenntnistheoretische* Voraussetzungen, die sich in den folgenden zwei Thesen zusammenfassen lassen:

- *These 1*: Die Erfahrungsgrundlage der Wissenschaft ist wertfrei.
- *These 2*: Ist-Sätze sind von normativen Sätzen eindeutig unterscheidbar.

Zu These 1: Hier fällt zunächst auf, dass die „Fakten“ nur durch die *Negation* eines Wertes (wert-*frei*) ihre Faktizität erhalten. Offenbar erhält man „reine Fakten“ erst durch einen Selektionsprozess, der dem „Grundsatz der Ausscheidung der ‚Werturteile‘“⁶⁵ gehorcht. Damit ist bereits zugestanden,

60 Ludwig Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen, Frankfurt/M. 1977, 15.

61 George Edward Moore: Principia aaO., 48.

62 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., 3.9.2; Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Aachen 2002, 17-21.

63 Hans Albert, Ernst Topitsch (Hg.): Werturteilsstreit, Darmstadt 1979; Heino Heinrich Nau (Hg.): Der Werturteilsstreit, Marburg 1979.

64 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, 456.

65 Max Weber: Gesammelte Aufsätze aaO., 495.

dass es keine *voraussetzungslos wertfreie* Beschreibung als neutrale Grundlage von Theorien gibt. Die Wertfreiheit ist vielmehr ein *Produkt*, dessen „Ausgangsmaterial“ – alltägliche oder wissenschaftliche Beobachtungssätze – offenbar die Trennung von Faktum und Wert nicht kennt. Max Weber hat das nicht anders gesehen. Zunächst sind „empirische Tatsachenfeststellungen oft sehr umstritten“⁶⁶ – und wo Streit herrscht, herrscht ein Gegensatz, wenigstens ein *Unterschied* der Wertauffassungen. Der „höchst antirationalen Welt des universellen Zaubers“ gehörte für Weber ursprünglich „auch der ökonomische Alltag an, und aus ihr führte daher kein Weg zu einer rationalen innerweltlichen Lebensführung.“⁶⁷ Wissenschaftliche Rationalität im Alltag ist historisch und aktuell erst ein *hergestelltes* Produkt.

Wenn man jedoch „Wertfreiheit“ erst, ausgehend von einer Welt irrationaler oder von Werten durchsetzter Alltagserfahrung, *herstellen* muss, so folgt man in dieser Herstellung (wie bei jeder Handlung) einem normativen Postulat. Das Resultat, das man erhält, ist also das Produkt einer *Wertselektion*, die man *als* Wertfreiheit interpretiert. Daraus ergibt sich, dass die erste These falsch oder widersprüchlich ist: Sie ist falsch, wenn man „Empirie“ als voraussetzungslose Grundlage der Forschung betrachtet; sie ist widersprüchlich, wenn man eine wertfreie Empirie als *Resultat* einer Wertselektion beschreibt – denn wie kann das von Wertentscheidungen abhängige *Produkt* einer *wertenden* Tätigkeit eine *wertfreie Voraussetzung* sein?

Zu These 2: Blickt man auf die zweite These, so kann man im Sinn der sprachanalytischen Philosophie fragen: In welchem Satztypus werden *Urteile* formuliert, die eine *metasprachliche Unterscheidung* zwischen einem Werturteil und einer Faktenaussage *herbeiführen*? Ist dieser Satztypus ein Werturteil, so beruht jede Faktenaussage auf einem vorgelagerten Werturteil. Ist das unterscheidende Urteil die Feststellung eines Faktums, so sind Werte selbst Fakten, und die behauptete „Aussonderung“ scheidet an der Voraussetzung. Daraus folgt: Wo immer Fakten und Werte unterschieden werden, dort ist diese Unterscheidung selbst ein Werturteil. Das, was *als* Faktum oder als „Empirie“ behauptet wird, ist das Ergebnis eines *Werturteils*.⁶⁸

66 Max Weber: Gesammelte Aufsätze aaO., 463.

67 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen 1988, 370.

68 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Ethik der Intelligenz, in: Ethik Letter LayReport 4 (2001), 2-5; Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., 18 (Note 15).

Der physikalistische Horizont, der die Philosophie des 20. Jahrhunderts – namentlich den Wiener Kreis und die analytische Philosophie – in eine Sackgasse führte, ist bezüglich der Beurteilung von Werturteilen teilweise noch ungebrochen erhalten geblieben. Wenn im logischen Empirismus sich schrittweise die Einsicht durchsetzte, dass „Empirie“ eine *Relation* ist, die sich nur relativ zum kategorialen Rahmen der Erkenntnis eröffnet, dann wird mit diesem Rahmen auch die Empirie selbst fragwürdig, was Donald Davidson gezeigt hat.⁶⁹ Hierdurch wird die Forderung nach „Wertfreiheit“ leicht als Spiegelbild einer mechanischen Theorie erkennbar, die durch ihre Trennung vom Gegenstand charakterisiert ist. Die Erkenntnis, „dass die Vorstellung von einem scharfen Schnitt zwischen ‚Fakten‘ und ‚Werten‘ grundsätzlich ist“,⁷⁰ entdeckt nur wieder, was vor der Konstitution einer „reinen Sozialwissenschaft“ in der europäischen Philosophie eine geläufige Einsicht war. Rickert formulierte dies in seiner berühmten Abhandlung über den „Gegenstand der Erkenntnis“ so, „dass jedes rein theoretische Urteil die Anerkennung des Wahrheitswertes enthält, dass Urteilen sich im Bejahen oder Verneinen als ein Stellungnehmen zu einem Sollen ergibt.“⁷¹

69 Donald Davidson: On the Very Idea of a Conceptual Scheme; in: *Inquiries into Truth & Interpretation*, Oxford 1984, 183-198.

70 Hilary Putnam: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, 173. Vgl. ausführlich Hilary Putnam: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge/Massachusetts-London 2002. Damit wird *auch* der „Wertbegriff“ selbst fragwürdig; vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, 102.

71 Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Aufl., Tübingen-Leipzig 1904, 230. „Man mag sich vornehmen, nur mit dem theoretischen ‚Verstand‘ die Welt zu betrachten, man mag sich diesen Verstand so ‚kalt‘ und so ‚nüchtern‘ denken, wie man nur will, so wird man doch finden, dass dieser nüchterne und kalte Verstand bei jedem Schritte, den er in der Erkenntnis macht, seinem innersten Wesen nach ein Anerkennen von Werten ist.“ aaO., 230.

4 ETHISCHE SYSTEME

Wenn die Überlegungen in Kapitel zwei und drei, die uns zu einer *formalen* Beschreibung der ethischen Regeln geführt haben, tragfähig sind, dann müssen sie sich auch an den ethischen Entwürfen der Vergangenheit nachweisen lassen. Ethik haben wir als *reflektierte Moral* bezeichnet. Es ist deshalb zu erwarten, dass die ersten ethischen Regeln historisch dann auftauchten, als soziale Institutionen reflektiert wurden. Dies geschah nicht zuerst auf jene Weise, die uns heute vertraut ist. Einen Begriff „Gesellschaft“ gibt es in dieser Abstraktion erst sehr spät, als Destillat einer Entwicklung, die viele sich ändernde Gesellschaften kennt. Aristoteles formulierte einen allgemeinen Begriff der Gesellschaft noch unter der Einschränkung, dass es sich hierbei um einen *Staat* handelt. Aber auch er gelangte zu diesem allgemeinen Begriff „Staat“ nur durch den Vergleich verschiedener Staatsverfassungen.

4.1 Traditionelle ethische Systeme

4.1.1 Ursprünge der moralischen Regeln

Die Verfassungen, schriftlich fixierte Rechtsnormen, setzen offenbar die Kenntnis der *Schrift* voraus. Wir kennen, vor allem im alten Indien, auch *mündliche* Überlieferungen, in denen oft umfangreiche Texte memoriert und somit tradiert wurden. Derartige mündliche Traditionen sind vermutlich in die Schriftsprache eingeflossen. In den alten Hochkulturen Babylons, Ägyptens und Chinas finden sich ethische Sätze noch eingebunden in eine tradierte Ordnung. Materiale und formale Aspekte sind hier untrennbar. Die Befolgung einer ethischen Regel hatte stets zugleich den Charakter einer *Subsumtion* unter einen Herrscher. Der Regent galt als gottgleich. Im *Glauben* an die göttliche Natur des Pharaos oder des chinesischen Kaisers („Sohn des Himmels“) reproduziert jedes Individuum – das sich vielfach noch gar nicht als selbständige Person begriffen hat – das Ganze der in eine umge-

bende Natur eingebetteten Gesellschaft als Moral, die individuelles Verhalten lenkt. Gleichwohl war auch diese Subsumtion nicht *selbstverständlich*.

Die in der Tradition implizite moralische Ordnung wurde vermutlich erst reflektiert, als sie bedroht war und ihre Geltung zu verlieren begann. Das ethische Bewusstsein erwacht in Zeiten moralischer Umbrüche. Wenn Lao tse im berühmten Vers 38 seines Tao te King beklagt, dass die moralischen Regeln bereits eine *Verfallsform* der natürlichen Harmonie mit allen Dingen (Tao) darstellen, dann bringt er diese Erfahrung unmittelbar zum Ausdruck. Bei Kungfutse wird dann bereits die Einhaltung der moralischen Regeln zu einer ethischen *Reflexion*, mit dem bemerkenswerten Versuch, sie dadurch zu begründen, dass nur bei Beachtung der Moral die gesellschaftliche Ordnung fortbestehen könne.

Man darf bei der *Strenge* und oft unverständlichen Grobheit, die noch vielfach den alten religiösen und moralischen Systemen eigen ist, die Hauptsache nicht übersehen. Der soziale Zusammenhalt, die Einbettung in zunehmend arbeitsteiligeres Handeln und eine vielfältig neu entdeckte Natur ist nicht mehr (nicht mehr *nur*) durch *äußere* Macht, äußere Lenkung des Verhaltens erreicht. Die Verhaltenssteuerung geschieht durch eine *innere Lenkung*. Die Wiederkehr des Ganzen im Teil, die reflektierte moralische Regel als vereinzelter Denkprozess, ist *zugleich* die Geburt des individuellen Bewusstseins.

Das *formale* Dasein der moralischen Regel ist die Sprache. Das Bewusstsein davon tritt in der gefährdeten Moral zutage. Deshalb sagt Kungfutse in einer berühmten Formulierung:

„Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen. Darum Sorge der Edle, dass er seine Begriffe unter allen Umständen zu Worte bringen kann und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann. Der Edle duldet nicht, dass in seinen Worten irgendetwas in Unordnung ist. Das ist es, worauf alles ankommt.“⁷²

Weil sich das äußere Handeln der Menschen immer weiter differenziert, kommt der Koordination durch moralische Regeln eine wachsende Bedeutung zu. Die *Form*, in der sich diese koordinative Leistung der Moral

72 Kungfutse: Lun Yü XIII.3, übers. v. Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1955, 131.

vollzieht, ist das *Denken* in der *Sprache*. „Also alles Denken ist nur sittlich, sofern es ein Einzeichnen in die Sprache wird“.⁷³

Die Anfänge des Denkens, die wir schriftlich besitzen, verweisen deshalb mit der Geburt der *Moral* und ihrer *Reflexion* in denselben Grund. Das ist auch an der Doppelbedeutung von „Bewusstsein“ und „Gewissen“ erkannt, die aus der lateinischen Wurzel *conscientia* herrührt – was sowohl Bewusstsein, Mitwissen, Einverständnis, als auch Bewusstsein des gesollten Rechts, das Gewissen bedeutet.⁷⁴

Ritualtexte in den indischen Veden, in der ägyptischen Überlieferung oder in den klassischen Texten des alten China sind als *Reflexionen* des eigenen Tuns zugleich *Ethik*. Ethischer Gehalt und äußere Funktion bieten hier einen unübersehbaren Hinweis. Die Trennung der Regel von einer Entität, die dieser Regel gehorcht, ist die logische Urform eines *Gesetzes*. Die Anfänge der Logik gründen in der Schwierigkeit, *allgemeine* Regeln dem *Einzelfall* zuzuordnen, und die erste praktische Erfahrung solcher Reflexion ist die richterliche Entscheidung. Die Zuordnung einer ethischen Regel ist nicht nur durch ihre sprachliche Form, sondern auch durch ihre *Funktion* (das Allgemeine auf Einzelnes zu beziehen) gleichzeitig eine Reflexion oder eine *Leistung des Bewusstseins*. Ich verwende hier den Ausdruck „Reflexion“ wiederum durchaus wörtlich: Das Ganze der Gesellschaft und ihrer Beziehung zur Natur reflektiert sich im Einzelnen, wie ein Kristall das Bild seiner Umgebung vielfältig in sich versammelt.⁷⁵

73 Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13) aaO., 264.

74 Vgl. Karl Ernst Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Reprint Darmstadt 1998, Bd. 1, 1502. Das Gewissen ist deshalb auch – neben dem Ego – eine vielfach verwendete „moralische Wesensbestimmung“ des Menschen; vgl.: „Reasonable self-love and conscience are the chief or superior principles in this nature of man“: Joseph Butler: Upon Human Nature, Sermons, Cambridge-Boston 1827, Sermon III; <http://sun1.sjfc.edu/~dwhite/butler/web.html>.

75 Dies war auch die Einsicht von Sigmund Freud, der die Internalisierung der Moral als Über-Ich zum Ich in kritische Distanz setzte, allerdings in seinem Modell des „psychischen Apparats“ seine eigene Erkenntnis in eine inadäquate Denkform übersetzte; vgl. zur Kritik dieser Vorstellung: Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen aaO., 252ff.; Karl-Heinz Brodbeck: Entscheidung zur Kreativität, 2. Aufl., Darmstadt 1999, 286ff.

4.1.2 Zur Trennung von Person und sozialem Zusammenhalt

Indem die Menschen ihren Zusammenhang in den moralischen Regeln *in sich* denkend reflektieren, werden sie nicht nur zu *ethischen Personen*, sie werden zugleich zu *selbständigen Wesen*. Darin liegt eine scheinbare Paradoxie, die sich jedoch leicht auflösen lässt: Indem die Menschen ihren sozialen Zusammenhang in den ethischen Regeln reflektieren, *vereinzelt* sich in jeder Person die ganze Gesellschaft und die darin mitgegebene Natur. Die dadurch ermöglichte *personale Identität* ist aus dem „Material“ des sozialen Zusammenhangs aufgebaut, der innerlich, vor allem im „Sprechen mit sich selbst“, als innerer Dialog wiederkehrt. Die Frage: Welche Regeln koordinieren das gemeinsame Handeln, welche anderen Regeln sind ungeeignet? Besitzt die formale Struktur einer „Gerichtsverhandlung“, in der allgemeine Regeln Einzelfällen zuordnet werden. Und diese Struktur kehrt auch *individuell* als Denkprozess wieder, beim Gewissen als „Gerichtshof in unserer Brust“. ⁷⁶ Beim individuellen Denken werden durch inneres Sprechen die sozial eingeführten Abstraktionen und Begriffe individuell erlebten Situationen zugeordnet und als Erklärungs- und Handlungsmuster verwendet.

Mit der Ethik wird also zugleich das sich in der Sprache denkende Wesen geboren. Das ist vielleicht – so jedenfalls würde ich das übersetzen – der Sinn des dunklen Satzes von Heraklit: *Ethos anthropos daimon* (Fragment B 119). Ich übersetze frei und interpretierend: Die (zur Gewohnheit gewordene) denkende Versammlung des Ganzen (die Ethik) im einzelnen Menschen macht dessen eigentliches Wesen, seinen Charakter aus. ⁷⁷ Heraklit war es auch, der eine darin liegende Täuschung durchschaute. Im individuellen Denken vergessen wir die *soziale Herkunft* dessen, was wir internalisieren. Heraklit sagt im Fragment B 2, wiederum frei übersetzt: „Obgleich aber die (in der Sprache offenbare) soziale Struktur, der ‚Logos‘, allen gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie ein Denken für sich.“ Bei Aristoteles wird

76 Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg 1977, 297. Kant spricht, vermutlich in Anlehnung an Smith, mehrfach vom „Gerichtshof der reinen Vernunft“, sowohl in der „Kritik der reinen Vernunft“ wie in seiner „Metaphysik der Sitten“.

77 Dieser Gedanke findet sich auch in Heideggers Beschreibung des „Man“: „Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.“ Deshalb verschwindet die *moralische* Person im „Man“: „Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*.“ Martin Heidegger: Sein und Zeit aaO., 126.

diese Bestimmung dann schon zu einem „Sein“, einer Eigenschaft des Menschen, wenn er ihn als *zoon logon*, als denkendes Lebewesen definiert. Allerdings stellt Aristoteles durchaus gleichwertig eine ganz andere Definition daneben: Der Mensch ist *zoon politicon*, ein *gesellschaftliche Lebewesen*. Ethik und Vernunft bzw. Ethik und Sprache verweisen damit in eine gemeinsame Herkunft.

4.1.3 Buddhistische Ethik ⁷⁸

Zur selben Zeit, als Heraklit, „der Dunkle“, seine Sätze niederschrieb, formulierte in Indien Buddha eine Ethik (beide sind im selben Jahr gestorben, 480 v.u.Z.), die in ihrer reflektierten und rationalen Gestalt für mehr als 2500 Jahre beispiellos bleiben sollte. Buddhas Ethik kann am besten durch einen Satz aus einer Lehrrede charakterisiert werden, die er dem Stamm der Kalamer hielt:

„Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, *selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“ ⁷⁹

Hier spricht Buddha zu *Individuen*, geht davon aus, dass sie selbst fähig sind zur Einsicht und setzt ihre freie Entscheidung voraus. Im alten Indien traf diese Voraussetzung sicherlich noch nicht auf alle Mitglieder des Kastensystems zu – Buddha selbst öffnete jedem, ohne Ansehen der Kaste, den Zugang zu seiner Mönchsgemeinde (auch Frauen). Wenn wir *Heutigen* diese Sätze lesen, so ist die Voraussetzung wenigstens prinzipiell in vielen Ländern erfüllt.

78 Vgl. hierzu ausführlich: Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik aaO.

79 Anguttara-Nikaya III, 66, hrsg. v. Nyanatiloka Bd. 1, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau 1984, 170. Ähnliche Gedanken finden sich an vielen Stellen im Pali-Kanon; z. B. Majjhimanikaya 38. Die Sammlung der mittleren Texte des buddhistischen Pali-Kanons; übers. v. Kurt Schmidt, Berlin 1978, 131; Dhammapada Vers 276. Vgl. „Egal, wohin ihr kommt, seid euer eigener Meister“, Meister Linji: Begegnungen und Rede, übers. v. P. Brun, Zürich 1986, 78.

Was wird hier gesagt? Zunächst einmal wird hier eine *reflektierte Ethik* formuliert. Buddha nennt keinen einzigen *äußeren* Grund, weshalb man einer ethischen Regel folgen sollte. Einziges Kriterium kann sein, dass man etwas *erkannt* hat, und zwar *selbst* erkannt hat. Er verurteilt zwar nicht „Vernunftgründe“, setzt aber ein „bloß“ davor. Das will sagen: Nur von anderen übernommene Urteile sind ethisch solange wertlos, solange man sie nicht auf dem Wege der *eigenen* Erkenntnis geprüft hat. Allerdings sagt Buddha auch nicht – dies möchte ich im Unterschied zum „kategorischen Imperativ“ Kants und seiner modifizierten Übernahme in modernen ethischen Entwürfen betonen –, dass die kritische Reflexion eine Ethik erst *hervorbringt*. Es geht um die kritische Prüfung dessen, was an Morallehren in einer Gesellschaft bereits vorliegt.

Buddha bestreitet deshalb nicht prinzipiell den Wert der Autorität eines Lehrers, nicht die Erfahrung von Menschen, die moralisch handeln und insofern als Vorbild dienen können, auch nicht den Wert der von vielen geteilten Auffassungen. Doch all dies sind nur *Voraussetzungen*. Die *letzte* Instanz ist die *eigene Erkenntnis* für das *Gelten* einer Moral. König Ashoka, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Indien buddhistische Prinzipien einführte, hat diesen Gedanken in seinem 7. Pfeiler-Edikt nochmals reflektiert.⁸⁰

„Diese Vervollkommnung der sittlichen Lebensführung haben die Menschen auf zweierlei Wegen erlangt, durch Moralvorschriften und durch eigene Überzeugung. Hierbei richten Moralvorschriften indes nur wenig aus, mehr dagegen vermag die eigene Überzeugung. Eine Moralvorschrift war es z.B., wenn ich bestimmte Lebewesen für unverletzlich erklärte. Und auch andere Moralvorschriften habe ich erlassen. Durch die eigene Überzeugung aber erhält die Vervollkommnung der sittlichen Lebensführung der Menschen einen viel stärkeren Antrieb und hierdurch wird dann schonende Behandlung der Wesen und das Meiden des Tötens erreicht.“

Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Offenbar macht Ashoka hier (in der eingeführten Terminologie ausgedrückt) einen Unterschied zwischen „Moral“ und „Ethik“. Die Moral dient einem Ziel (im Sinn einer materialen Ethik): „Schonende Behandlung der Wesen und Meiden des

80 Die Edikte des Kaisers Asoka. Vom Wachstum der inneren Werte, aus dem Prakrit übersetzt und eingeleitet von W. Schumacher; in: „Bodhi-Blätter“, eine Schriftenreihe aus dem Haus der Besinnung CH - 9115 Dicken 1991; als Internet-Text verfügbar unter: http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asok_ndx.htm.

Tötens“. Man kann dieses Ziel förmlich *vorschreiben* – was Ashoka als Gesetzgeber auch getan hat, und was in Stein gehauen tradiert wurde. Es ist jedoch in der Geschichte der Gesetzgebung ohne Beispiel, dass der *Wert der Gesetzgebung*, die Verkündigung des moralischen Gesetzes selbst, *relativiert*, als *geringere* Form dargestellt wird, die vor der *eigenen Erkenntnis* zurücktritt.

Die ethische Form der Moral zeigt sich hier in einer vielleicht historisch nie wieder erreichten *realen* Gestalt.⁸¹ Sie dient als Gesetzgebung der Organisation der Gesellschaft, fasst also das *Ganze* des sozialen Zusammenhalts und der Einbettung in die umgebende Natur in eine moralische Vorschrift, fügt aber *zugleich* die Anweisung hinzu, dass die *Einsicht* in die Vernünftigkeit dieser Vorschrift der bloßen Anwendung als moralische Regel vorzuziehen ist. Ashoka der König praktizierte, was Buddha der Asket in seiner Rede an die Kalamer zuerst formulierte.

In einer anderen Hinsicht ist die buddhistische Ethik eine besonders *reine* Form dessen, was ethische Regeln überhaupt ausmacht – wenigstens in der Interpretation, die ich einleitend zu geben versucht habe. Der *materiale* Gehalt der Ethik wird durch die *formale Struktur* des Handelns begründet. Die Grundaussage des Buddhismus ist die unschwer überprüfbare These von der „gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene“ (*pratityasamutpada*). Schon der Begriff der Gesellschaft (als Einheit von vielen Menschen) enthält dies, und das Handeln als Bearbeiten der Natur oder umgeformter Naturgegenstände in der Technik universalisiert diese Vernetzung von Mensch und Umwelt.

Diese gegenseitige Abhängigkeit in ihrem Wesen zu durchschauen, ist der Inhalt des „Erwachens“ (*bodhi*). Die Menschen (oder alle Lebewesen) leben aber *nicht* aus dieser Einsicht. Sie sind in ihrem Denken, in ihrem situativen Dasein *verblendet*. Man kann diesen Gedanken Buddhas in drei Schritten interpretieren, wie ich das im 2. Kapitel an den beiden vorgestellten Schemata (Abbildung 1 und 2) versucht habe:

(1) Menschen sind durch ihre arbeitsteiligen Handlungen, durch die Sprache usw. untereinander sozial vernetzt; sie sind darüber hinaus mit der Natur verbunden, schon allein durch ihr *körperliches* Dasein. Auch das Den-

81 „It is universally recognised that Buddhism can claim to be the most ethical of religious philosophical systems of the world.“ O. H. De A. Wijesekera: Buddhism an the Moral Problem; in: Buddhist and Vedic Studies, Delhi 1994, 25.

ken wird im Buddhismus aus dieser Vernetzung *funktional* erklärt und nicht als *selbständiges Sein* (wie später bei Descartes) behauptet.

(2) Wie auch Heraklit sagt, dass die Menschen durch den *logos* verbunden sind, aber so leben, als hätten sie ein Denken für sich allein, so sagt Buddha analog, dass die Menschen in einer Verblendung leben, die den Zusammenhang mit anderen Menschen und den anderen Lebewesen *vergisst*. Der Name für diese Verblendung ist das *Ego*. Das Ego ist ein Schein, denn es „besteht“ (material) nur aus sozialen und natürlichen Strukturen, die *internalisiert* sind. Das Rationale des Egos, das nämlich nur über die individuellen Denkprozesse so etwas wie Gesellschaft überhaupt hergestellt wird, erfährt eine Privation, einen Missbrauch, im Wahn, eine getrennte Ego-Substanz zu sein.

(3) Die *Moral* holt in den Ego-Prozess das Ganze der gegenseitigen Abhängigkeit und Vernetzung menschlichen Handelns wieder herein: dies allerdings als etwas *Fremdes*, als etwas *Äußeres*, als *äußere Regel*.

Deshalb ist das moralische Handeln zwar eine unabdingbare Voraussetzung, steht aber auf einer Stufe, die gegenüber der *ethischen Einsicht* zurückbleibt. Erst wenn *erkannt* ist, dass Menschen und Lebewesen in gegenseitiger Abhängigkeit vernetzt sind, mehr noch, dass dies das Wesen jedes Menschen ausmacht, dann kann das *materiale moralische Ziel* in seiner *Wahrheit* erkannt werden. Die Ethik sagt nur, was Menschen *eigentlich* sind und tun.⁸² Da die Menschen aber in Verblendung leben, da sie die gesellschaftliche Vernetzung und die Vernetzung mit der Natur aus ihrem Ego vielfach *ausblenden*, deshalb erscheint die an sich vernünftige ethische Einsicht als *äußere moralische Regel*, als „Sollen“.

Im Buddhismus akzeptiert man natürlich moralische Regeln; dennoch, wie auch der Text Ashokas erkennen lässt, haben diese Regeln einen *vorläufigen* Charakter. Wenn man die im Buddhismus vertretenen *materialen Werte* wie „Gewaltfreiheit“, „Mitgefühl mit allen Lebewesen“, „Toleranz“, „Gelassenheit“ oder die fünf moralischen Regeln für Laien (nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, kein sexueller Missbrauch und Verzicht auf Drogen) betrachtet, dann haben sie zwar auch als eigenständige Moral ihren Wert für das Zusammenleben der Menschen und für das Glück dessen, der sich

82 „Das ethische System des Buddhismus steht also (...) im engsten Zusammenhang mit der buddhistischen *Ontologie*“. Bhikkhu Ananda Maitriya: Das Gesetz der Gerechtigkeit, Leipzig o.J., 12.

daran hält. Sie finden auch vielfache Entsprechungen in anderen moralischen Systemen. Gleichwohl steht die *ethische Einsicht* höher.

Man kann diese moralischen Regeln *material* aus dem Gegensatz von Verblendung eines Egos und der *Wahrheit* dieser Verblendung ableiten: Wer sich als unabhängiges und bleibendes Ego vermeint, der erlebt seine soziale und natürliche Abhängigkeit leidhaft, wenn die Umstände nicht den Ego-Projektionen entsprechen. Die moralischen Regeln grenzen die Ego-Illusion ein: Entweder dadurch, dass man das eigene Verhalten an der faktischen Bedingtheit des eigenen Lebens orientiert (Gewaltfreiheit, Verzicht auf Lügen, sexuellen Missbrauch, Diebstahl etc.) oder die Verblendung der anderen einbezieht und durch sein eigenes Verhalten mildert: Durch Mitgefühl, Toleranz und Gelassenheit gegenüber Enttäuschungen oder Missachtung. Zur Seite steht ein „positiver Wert“: die Bewusstheit oder Achtsamkeit bei allem Tun und der Verzicht auf eine *Einschränkung* dieser Bewusstheit (z. B. durch Drogen wie Alkohol).⁸³

Diese Regeln sind aber in ihrer Gestalt *als* äußere moralische Regeln noch eine unvollkommene Form dessen, was *eigentlich* angestrebt wird: Die *Erkenntnis* der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene, die Erkenntnis der Illusion, die glaubt, dass Menschen oder Dinge ein Sein für sich selbst hätten (Ego, Substanz). Wenn diese Erkenntnis gewonnen wird, dann erscheint die Moral nicht mehr als *äußere Regel*, sondern als *erkannte Struktur* des Handelns (*karma*). Der zentrale Begriff der „Offenheit“ oder „Leerheit“ im Buddhismus zielt auf eine erkenntnistheoretische *Kritik* am Ego. Das Ego ist nicht *nichts*, aber es ist auch keine (von anderen Menschen und der Natur) getrennte Substanz, sondern eine im Irrtum gefangene Prozessstruktur des Bewusstseins.⁸⁴

Der Zen-Meister Dogen sagt: „Den Buddha-Weg zu erfahren, bedeutet, sich selbst erfahren. Sich selbst erfahren heißt sich selbst vergessen. Sich

83 Vgl. „You must make faultlessness, open-mindedness, mental clarity, / And purity the basis of ethical behavior.“ Nagarjuna: Instructions from a Spiritual Friend, 7, Emeryville 1975, 11.

84 Nietzsche hat in die europäische Philosophie den Unsinn eingeführt, Buddhismus sei Nihilismus. Noch Habermas und Ratzinger reproduzieren ungebrochen seine Denkfehler; vgl. Eduardo Mendieta: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas; in: Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999), 191; Joseph Kardinal Ratzinger: Gott und die Welt, München 2000, 111f. Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik aaO., 5-8.

selbst vergessen heißt, sich selbst wahrnehmen in allen Dingen“⁸⁵ – ein Satz, der sich auch in der ursprünglichen Lehre von Jesus findet.⁸⁶ Formale und materiale Ethik fallen hier zusammen. Auch die *Tugendethik* ist darin „aufgehoben“, wenn die eigene Erkenntnis es dem Erkennenden *unmöglich* macht, anders zu handeln. Was *zunächst* durch *Gewohnheit* zur Charakterbildung in vielfältiger Übung (z. B. in der Einübung von Mitgefühl) die Persönlichkeit bildet und positive Tugenden entwickelt, bereitet *letztlich* nur die *Erkenntnis* vor. Das, was man *tut*, nimmt nur vorweg, was eine spätere Erkenntnis als Struktur der Welt erfasst.

Das *Erkennen*, das Denken, der Gebrauch der eigenen Intelligenz und die Ethik sind hierin also nicht *verschiedene Entitäten*, sondern nur verschieden *wahrgenommene* Aspekte *einer* Struktur. Nur in der *Verblendung*, die ein Ego in den Mittelpunkt stellt, scheint es so zu sein, als wäre die Ethik etwas völlig anderes als das eigene Denken. In Wahrheit besitzt das Denken schon *in seiner Prozess-Struktur* jenen sozialen Gehalt, der in der Ethik reflektiert wird. Und da die Menschen nicht nur mit der Natur vernetzt sind, sondern ihr auch entstammen, also mit ihr *innerlich verwandt* sind, enthält das Denken zugleich diese natürliche Wurzel. Erst diese Erkenntnis erlaubt die Grundlegung einer Moral, die sich auf die Natur und andere Lebewesen bezieht.⁸⁷

85 Dogen: Shobogenzo Bd. I, Zürich 1975, 24.

86 Vgl. Evangelium nach Thomas, hrsg. v. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel u.a., Leiden 1959, Log. 2, 67 und 77.

87 Christen beantworten diese Frage durch die Auslegung der Natur als „Schöpfung“ und ihrer Bewahrung. Philosophen in der Nachfolge Kants begründen eine ökologische Ethik mit der Bewahrung der Natur aus einem Interesse des Menschen. Die Quellen sprechen eine andere Sprache: „Furcht vor euch und Schrecken sei bei allen Erdtieren, bei allen Himmelsvögeln, bei allem, was auf dem Erdboden kriecht, und bei allen Fischen des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben.“ [1 Mos 9,1] „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung, und, wenn es Tiere sind (z.B. Pferde, Hunde etc.), so gar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber Achtung in uns erwecken.“ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Werke Bd. 7, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1958, 197. Diese stolze *Mißachtung* der Natur, gepaart mit ökonomischem Egoismus, ist die Quelle ökologischer Probleme in der Gegenwart und des Leidens der Tiere in Labors und Schlachthäusern.

4.1.4 Demiurgische Ethik

„Demiurg“ ist der von Platon verwendete Begriff für den Schöpfergott, der sich in vielen Religionen, nicht zuletzt in im Buch Genesis der Bibel findet. Die Denkfigur ist bekannt, doch vielleicht gerade deshalb eher selten in ihren Eigentümlichkeiten reflektiert. Der Demiurg hat die ganze Welt, alle Lebewesen *erschaffen*. In der Form, in der er beschrieben wird, ist der Demiurg eine Art *kosmischer Handwerker*. Im göttlichen Geist geht ein Plan zur Erschaffung der Welt voraus. Dieser Plan ist an der fertigen Schöpfung, an den *Gesetzen* erkennbar, die in Natur und Gesellschaft herrschen. Wie die Naturgesetze die Natur, so regieren die *moralischen* Gesetze die Menschenwelt. Da der Demiurg in seiner Macht offenbar alles übersteigt (er wird deshalb auch *allmächtig* genannt), können moralische Gesetze, wie Naturgesetze, nur *zur Kenntnis* genommen, also *geglaubt* werden.

In dieser Denkform liegen zahlreiche Schwierigkeiten, mit denen sich Theologie und Philosophie immer wieder herumgeschlagen haben. Die konsequenteste Ethik, die aus dieser Struktur folgt, ist die vollständige Unterwerfung unter göttliches Gebot, die sich in zahlreichen Religionen findet, ausgedrückt in Formeln wie: „Ich bin dein Sklave“, „ich bin dein unwürdiger Diener“ usw. In vielleicht vollendeter Form drückt der Apostel Paulus diese Ethik der Unterwerfung unter ein Gebot im Römerbrief IX, 20-21 aus:

„Oh Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Gebilde zum Bildner: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Gewalt über den Ton, aus der gleichen Masse ein Gefäß zur Ehre, das andere zur Schande herzustellen?“

Paulus versucht damit den Einwand zu beseitigen, dass Gott nach biblischem Zeugnis einige Menschen schon vor ihrer Geburt erwählt, andere verdammt. Ein Problem, das dann in der Gnadenlehre des Augustinus und in der protestantischen Rechtfertigungslehre verschärft wiederkehrt, kaum aber gelöst wird.⁸⁸

Das Problem liegt hier in der Denkform selbst. Wenn der Demiurg in seiner Allmacht *alles* geschaffen hat, dann ist es eigentlich unbegreifbar,

88 Vgl. hierzu den Kommentar von Augustinus in: Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397, hrsg. v. Kurt Flasch, Mainz 1990.

weshalb Menschen über Bewusstsein und Freiheit verfügen.⁸⁹ Der Demiurg gewährt Freiheit, schränkt sie aber zugleich wieder ein durch die Verbotstafeln der göttlichen Gebote. Er erschafft Menschen zur Freiheit (deren Nutzung ein allwissender Gott vorhersieht), verdammt und bestraft sie aber, wenn sie diese Freiheit *tatsächlich* frei nutzen, also *wider* göttliches Gebot handeln. Der darin erkennbare Zug der Rachsucht, in einer Fülle von Texten zu den Höllenqualen bebildert, verweist auf eine menschlich-allzumenschliche Herkunft dieses Gedankens.

Die Aufklärungsphilosophie hat diesen Zug an den mosaischen Religionen kritisiert; übrigens haben auch Buddha und seine Nachfolger vielfältige Kritik am Glauben an einen Demiurgen geübt. Es ist allerdings wichtig, zu verstehen, weshalb die Moral für viele Jahrhunderte diese demiurgische Gestalt angenommen hat.⁹⁰ Der Demiurg erschafft nicht nur ein *unbewusstes Sein*, das wie die Naturgegenstände den Naturgesetzen folgt. Er erschafft ausdrücklich *freie* Menschen, gibt ihnen aber zugleich darin und daneben einen Codex moralischer Gebote. Was ist in dieser Denkform, wenn wir von der materialen Begründung (dem Glauben an einen kosmischen Handwerker) absehen, eigentlich enthalten und mitgedacht? Es wird ja ausdrücklich *anerkannt*, dass sich Menschen frei auch *gegen* moralische Regeln entscheiden können.

Wenn die Kritiker aus den Reihen der Aufklärungsphilosophie sagen, dass Gott nur eine illusionäre Projektion ist, dann schütten sie das Kind mit dem Bade aus. Wäre der materiale Gehalt der demiurgischen Moral bloße *Illusion*, dann könnte diese Moral nicht oder nur völlig zufällig die *Funktion* erfüllen, die sie tatsächlich erfüllt. Die Vorstellung, dass ein *Gott* die moralischen Gesetze gegeben und verordnet hat, dass dieser Gott zugleich

89 Deshalb wird der Begriff der „Freiheit“ von Theologen auch sofort wieder zurückgenommen und beschränkt: „Freiheit bedeutet, dass ich aus eigenem Willen die Möglichkeiten meines Seins annehme.“ Joseph Kardinal Ratzinger: Gott aaO., 82f. Die „Möglichkeiten meines Seins“ gibt es nicht je schon, sie werden im Handlungsprozess selbst erst kreativ mitentworfen. Eine Möglichkeit, die man nur *ergreifen* kann, ist nur eine Wahl zwischen Gegebenem. Ratzinger denkt die Menschen als „Vorhandensein“ von Willen und Sein: Das Willen ergreift das Sein. Wie aber, wenn dieses Sein *Prozess* ist? Wie nimmt man seinen eigenen kreativen Prozess und die Freiheit des Nein-Sagens „an“? Die unklare Sprache verrät den falschen Gedanken.

90 Das, was sich als Aussage des historischen Jesus rekonstruieren lässt, weicht in sehr bemerkenswerten Punkten von dieser demiurgischen Ethik ab, in die Paulus die frühe Kirche zurückführte.

der Schöpfer der ganzen Welt ist, drückt in einer vielleicht etwas fremd gewordenen Sprache einen *Sachverhalt* aus: Das Ganze der sozialen Handlungsstruktur und deren Einbettung in eine umgebende Natur übersteigt jede einzelne Handlung und jedes Bewusstsein. An der vereinzelt Handlung ist nur die situative Einbettung des Handelnden selbst gegenwärtig. *Zugleich* ist aber diese Handlung sozial vernetzt und natürlich fundiert.

In der Moral, so haben wir gesehen, kehrt das Ganze der sozialen und natürlichen Vernetzung im Individuum wieder – allerdings in einer *fremden* Form, als das „Andere“. Darin liegt keine „Entfremdung“; entfremdet wird nur etwas, das zuvor *nah* ist. Doch die menschliche Gesellschaft und ihre natürliche Vernetzung *übersteigt* prinzipiell jedes Modell, jeden Gedanken, jede Erfahrung, die *individuell* zugänglich ist. Der Traum, die komplexe Vielfalt in jedes Individuum heimzuholen, würde voraussetzen, dass man die Gesamtheit dieser Vernetzung in *einem individuellen Bewusstsein* umfassen könnte. Dennoch ist das Ganze immer gegenwärtig: In der Ethik als reflektierter Moral, als getrennte Repräsentation der gesamten sozialen Handlungsstruktur.

Das ist im Begriff des Demiurgen ausgedrückt, der als ein *fremdes* Prinzip erscheint. Im Demiurgen ist *das Ganze* der Gesellschaft und der Welt in *jenem Modell*, also in jener Erfahrungsweise ausgedrückt, die dem *vereinzelt* Handelnden – aus seiner Erfahrung als Handelnder – zugänglich ist: Man denkt das Ganze als Produkt eines *kosmischen* Handwerkers, wie man die eigenen Handlungsergebnisse im Modell der Teleologie des Handelns denkt. Da es sich aber um einen *kosmischen* Handwerker handelt, ist diese Ganzheit nur an seinen Spuren *erfahrbar* gegenwärtig: an der bearbeiteten Natur und den moralischen Regeln, die man gleichursprünglich im Demiurgen verortet. „Gott“ ist also ein Name für etwas durchaus Rätselhaftes: Die Einbettung jedes Individuums in etwas, das in seiner Totalität nicht erkannt wird, wiewohl es in den moralischen Regeln, in der Sprache, in der Herkunft (den Ahnen) usw. *gegenwärtig* ist. Insofern verkennt die Aufklärungsphilosophie, die in diesem Gott nur eine Ideologie, eine menschliche Projektion entdecken möchte, die *Bedeutung* der Moral. Als *reflektierte* Form, als *Ethik* enthält die demiurgische Denkform zweifellos allzumenschliche Spuren, die nicht schwer zu erkennen sind. Doch der „Demiurg“ ist nur eine *Überlagerung*, ein Denkmodell, das bei aller Unwahrheit der materialen Vorstel-

lungsweise eine formale Wahrheit besitzt, die in der Ideologietheorie verkannt wird.

4.2 Ethik der Moderne (I): Rationale Systeme

4.2.1 Ethik der Vernunft und Kategorischer Imperativ

Ich mache einen Sprung, um die Darstellung ethischer Systeme überschaubar zu halten und nur jene Aspekte herauszugreifen, die für unsere Fragestellung von Bedeutung sind. Die Moderne, philosophisch untrennbar mit der Philosophie René Descartes' verknüpft, dreht die ethische Fragestellung auf radikale Weise um. Diese Umkehr hat eine längere Vorgeschichte; es genügt hier, wenn wir das Ergebnis festhalten, und dieses Ergebnis knüpft an Descartes' Philosophie an. Die moralische Grundfrage der Ethik des europäischen Mittelalters lautet: Wie *wird* man ein guter Mensch? Die Ethik hat die Aufgabe, einen Charakter zu bilden, zu erziehen, den Menschen zu einem moralischen Wesen zu gestalten. Darin setzt sich die Tradition der aristotelischen Philosophie fort, in der die Ethik als *Gewöhnung* und *Erziehung* beschrieben wird. Das Heil wird durch das Handeln erwirkt.

Luther hat diese aristotelische Tradition radikal bekämpft, der Werkheiligkeit eine Absage erteilt und die Ethik im bloßen Akt des Glaubens verankert. Hierdurch rückt das (gläubige) Individuum in jene Mitte, die auch Descartes als Ausgang seiner Philosophie nimmt. Der Anfang allen Denkens ist die denkende Gewissheit eines Egos, *aus der* alles weitere erst abgeleitet werden soll – eine Aufgabe, die dann die nachfolgende Philosophie in vielfältigen Systementwürfen ergriffen hat. Was das denkende Ego nicht *in sich* findet, in voller Helle der „klar und distinkt“ erkannten Ideen, ist *unwahr*. Durch diese Umkehrung, in der die Seele nicht mehr in einem moralischen Lebenswandel erst ihr Wesen findet, sondern das denkende Ich zur vorausgesetzten Quelle für *alle* Gewissheit (auch moralischer Urteile) wurde, verwandelte sich auch die *materiale Ethik*. Das oberste Ziel des Handelns ist bei Aristoteles ein *geglücktes Lebens*, Eudaimonia, mit dem Wort „Glückseligkeit“ nur unvollständig übersetzt. Dieses Glück war für Aristoteles keineswegs als *sinnliches Vergnügen* verstanden – das er nicht ausschloss, ihm aber einen minderen Rang einräumte. Eigentliches Glück ist

nicht vom Denken, vom Intellekt zu trennen, weshalb Aristoteles sagt, „dass Glückseligkeit ein Wissen ist“.⁹¹

Dieser Begriff des Glücks wurde schrittweise umgedeutet. Zunächst wurde das Glück vor allem als *Nützlichkeit* verstanden. Das Ziel des Handelns (Glück) wurde auf die Mittel und ihre Tauglichkeit, überhaupt Ziele zu erreichen, verschoben: Nutzen = nützlich zur Erreichung eines Ziels. Das Ziel selbst wird durch das Individuum festgelegt, ist identisch mit der sinnlichen Lustempfindung. Diese Umdeutung ist auch die abstrakte Denkform eines sozialen Wandels, in dem die Kaufleute daran gingen, die ganze Welt der Dinge nach nützlich (gewinnträchtig) und nutzlos zu sortieren, gemessen an einem leeren und abstrakten Maßstab: Dem Geldgewinn. Die Nützlichkeitslehre (Utilitarismus) als materiale Ethik ist deshalb auch die „Metaphysik“ der Ökonomie geworden. Obgleich immer wieder daran gescheitert, so etwas wie „Nutzen“ messen zu können, geht man von einer *Quantifizierbarkeit* dieses umgedeuteten Glücks als Nützlichkeit aus. Die *einfachste* Möglichkeit einer Quantifizierung des Glücks ist das Zählen glücklicher Individuen. Dies wurde bei Jeremy Bentham und seinen Nachfolgern zum obersten materialen Ziel der Ethik: Der größte Nutzen der größten Zahl.⁹²

Kant hat zur Begründung einen anderen Weg versucht, und dieser Versuch ist – wendet man den Blick über Europa hinaus – seit der skizzierten Grundlegung in der buddhistischen Ethik der erste, der konsequent auf die *Vernunft* vertraut. Auch Thomas von Aquin hatte der Vernunft in der Begründung der Ethik eine zentrale, doch stets *dienende* Rolle eingeräumt im Verhältnis zum Glauben. Erst durch den protestantischen Fundamentalismus der *bloßen* Rechtfertigung aus dem Glauben hat sich das Denken in Europa von dieser Einbindung in eine Tradition der Autoritäten befreit.

Kant knüpft an die bei Descartes erreichte Umkehrung der Philosophie an, auch wenn sein Vernunftbegriff keineswegs frei von Mehrdeutigkeiten

91 Aristoteles: Eudemische Ethik 1214a, übers. v. P. Gohlke, Paderborn 1954, 17.

92 „The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what is it?—the sum of the interests of the several members who compose it.“ Jeremy Bentham: Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Oxford 1907, Chapter 1, § IV.

ist. Er setzt beim Handeln des Individuums an und stellt die Frage, durch welches Ziel das Handeln gelenkt sein *soll* (eine von den vier berühmten Fragen Kants: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?). Die Antwort auf diese Frage gibt die Vernunft. Das, was sein *soll*, ist nicht Teil der *empirischen Welt*. Wir können ethische Werte nicht wahrnehmen. Also, sagt Kant, müssen sie aus der menschlichen *Vernunft* entstammen: Die „Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll.“⁹³ Wenn es ein *Sollen* gibt, ist zugleich die *Freiheit* des Handelnden unterstellt, und auch die Freiheit ist kein Gegenstand einer direkten Erfahrung. Daraus ergibt sich für die Begründung der Ethik folgende Frage: Wie kann aus der *Freiheit* als Vernunftbegriff so etwas wie ein moralisches Gesetz abgeleitet werden, das für das menschliche Handeln verbindlich ist?

Das Handeln wird offenkundig bereits von Regeln „regiert“; dies sind die Regeln der Alltagspraxis, der Technik. Die Handlungsregel der Praxis „hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab“. Dennoch zeigt sich in jedem Handeln auch eine Form der Freiheit, und diese Freiheit im Handeln kann „von keiner Theorie abhängig“ sein.⁹⁴ Kant setzt, wie der Utilitarismus, die „Glückseligkeit“ mit einer sinnlichen Erfahrung gleich, mit dem „dauerhaften Genuss wahrer Freuden des Lebens“. Nach Kants Auffassung können aber aus der Sinnlichkeit keine *Gesetze* hervorgehen, auch keine moralischen. Deshalb kann aus dem *materiellen Ziel* des Handelns (dem Streben nach Nutzen) keine Ethik abgeleitet werden; wenn „Ethik“ heißt: Wissenschaft von den *moralischen Gesetzen*. Wenn die Ethik nicht durch ihr materiales Ziel (ewige Seligkeit, Glück, Nutzen, körperliche Gefühle wie im Emotivismus etc.) bestimmbar ist, weil sie die *Freiheit* durch eine moralische Regel einschränkt, dann kann ihre Quelle nur die Vernunft sein.

Hier fügt nun Kant einen Gedanken an, den er vermutlich von Adam Smith übernommen hat:⁹⁵ Menschen leben nicht allein; sie leben in Gesellschaft. Die *Form* ihrer Gesellschaft ist aber für Kant (wie für Smith oder Hume, auf den er sich ausdrücklich bezog) die *bürgerliche*. Was bei Descartes *philosophisch* im denkenden Ego eine Grundlage fand, das sucht die

93 Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe Bd. VI, Berlin 1912, 216.

94 Immanuel Kant: Metaphysik aaO., S. 217.

95 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Erfolgsfaktor aaO., 31ff.

ökonomische Wissenschaft im egoistischen Entscheidungsträger. Adam Smith billigt so wenig wie Kant den Egoismus *per se*, setzt ihn aber als Faktum voraus. Der Egoismus ist allerdings für Kant nicht nur im sinnlichen Streben, in den Affekten verborgen. Die Egoisten haben auch *Vernunft*. Und weil sie Vernunft haben, müssen sie einsehen, dass ihr Wettbewerb untereinander nur dann nicht bei einem *bellum omnium contra omnes* endet – das für Hobbes Ausgangspunkt seiner Staatsphilosophie war –, wenn der Wettbewerb nach *Regeln* geführt wird.⁹⁶ Diese Regeln sind für Kant aber die *Gesetze* eines Staates.

War in der mittelalterlichen Philosophie in den staatlichen Gesetzen der *göttliche Plan* erkennbar, weshalb die Moral die Aufgabe der *Erziehung* zur Einhaltung dieser Gesetze erfüllte, so kehrt der Individualismus der Neuzeit diese Frage um. Ausgangspunkt ist nicht der Staat und die Moral, sondern das sich frei entscheidende Individuum. Wie aber kann vom einzelnen Individuum aus so etwas wie eine *allgemein verbindliche* Gesetzgebung aufgebaut werden? Kant löst diese Frage durch seinen *kategorischen Imperativ*.⁹⁷ Man mag in seinen Strebungen durchaus von egoistischen Affekten gesteuert sein, die *Vernunft* gebietet, dass man allgemeine Regeln anerkennt. Mehr noch, Kant fordert, dass die vernünftige Handlung dieses Ergebnis schon vorwegnimmt, wenn er sagt: Du handelst vernünftig, wenn du dich selbst als Gesetzgeber vorstellst. Wähle also die Gründe deines Handelns so, dass du dich „zugleich als allgemein gesetzgebend“⁹⁸ denkst.

Wenn ich das im Kapitel 2 entwickelte Modell in Erinnerung rufe, so kann man sagen: Kant sieht in der Moral nicht die Wiederkehr der sozialen Handlungsstruktur im Individuum (also die Spiegelung des Ganzen im Teil); Kant entwickelte das Ganze *aus dem Teil*. Die Vernunft ist fähig, aus sich Gesetze hervorzubringen, die allgemein verbindlich sind und *deshalb* von allen akzeptiert werden, weil andere Menschen *auch* vernünftig sind. Die Grundfrage der Ethik, *warum* man einer moralischen Regel folgen *soll*, ist

96 Vgl. den berühmten Hinweis bei Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, Akademie Ausgabe Bd. VIII, 366, worin er meint, dass die Egoisten auch Teufel sein könnten – wenn sie nur *Vernunft* haben, würden sie in Regeln einwilligen.

97 Ich habe oben skizziert, wie sich aus Kants früher „Vorlesung über Ethik“ (1780) allerdings eine andere als die nachfolgende Interpretation rekonstruieren lässt, der ich gegenüber der hier wiedergegebenen Argumentation aus „Metaphysik der Sitten“ (1785) den Vorzug gebe.

98 Immanuel Kant: Metaphysik aaO., 225.

bei Kant damit scheinbar gelöst: Man soll dieser Regel folgen, weil man sie nicht nur erkennt, sondern sogar *hervorbringt*. Jedes Individuum ist bei Kant ein Mikrokosmos des Ganzen *durch seine Vernunft*. Zwar leugnet Kant nicht, dass die praktische Gesetzgebung nicht aus der Ethik hervorgeht und dass diese äußere Gesetzgebung auch einen *Zwang* ausübt. Er zeigt sich aber in seiner „Metaphysik der Sitten“ davon überzeugt, dass „die Idee der Pflicht *allein* schon zur Triebfeder hinreichend ist.“⁹⁹

In der Kant'schen Philosophie ist damit etwas *implizit*, das dann bei Hegel *explizit* wird. Hegel spricht es in seiner Rechtsphilosophie aus: Wenn die Philosophie etwas erkennt, so erkennt sie etwas Wirkliches, nämlich die *Vernunft in der Wirklichkeit*. Der „Inhalt der Vernunft“ ist zugleich „das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit“.¹⁰⁰ War es in der *mittelalterlichen* Philosophie Gott, der die moralischen Gesetze verkündet hat, so tritt bei Kant und im Deutschen Idealismus an seine Stelle die *Vernunft*, ein Erbe des cartesischen *ego cogito*. Gott ist zwar nicht *material* als Gesetzgeber der moralischen Regeln gemeint, die Vernunft übernimmt aber *formal* seine Rolle.¹⁰¹ Hegel spricht das aus, was bei Descartes und bei Kant implizit ist: Wenn Menschen kraft ihrer Vernunft zur *allgemeinen Gesetzgebung* fähig sind, dann ist ihre Vernunft selbst *göttlich*. In seinem Denken ist der Mensch zugleich *Schöpfer*, bei Kant sowohl der Natur- wie der Freiheitsgesetze (der moralischen Regeln). Hier ist also der ethische Gehalt der Vernunft einfach dadurch gegeben, dass es diese menschliche Vernunft ist, die ethische Regeln *hervorbringt* oder hervorgebracht hat. Alle Moral (im Sinn der oben eingeführten Unterscheidung) ist hier bei Kant abgeleitet aus der „Ethik“, weil die Moral nicht nur *reflektiert* wird, sie wird *hervorgebracht* durch den menschlichen Intellekt.

99 Immanuel Kant: Metaphysik aaO., 220; meine Hervorhebung.

100 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts aaO., 27. Auch Schleiermacher sagt: „Die imperativistische Ethik fasst nur die Seite des Nicht-gewordenen“, Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13) aaO., 10.

101 „Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt“, Johann Gottlieb Fichte: Das System der Sittenlehre, Werke Bd. IV, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/1846, 259. Das entspricht in der *Denkform der demiurgischen Ethik*, auch wenn *material* anderes gemeint ist; vgl. Kapitel 4.4. Zur Kritik der Ethik Fichtes vgl. auch Arthur Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral, Züricher Ausgabe Band VI, Zürich 1977, 220ff.

4.2.2 Die Entwicklung der Ethik in der Moderne

Kants Philosophie, seine „Metaphysik der Sitten“, bildet nur den vorläufigen Höhepunkt einer ganzen Reihe von Versuchen, durch die man die Moderne charakterisieren kann: Die *traditionelle* Moral ist durch die protestantische Kritik, durch die Erfahrung der Glaubenskriege und das wachsende Selbstbewusstsein der Bürger, allen voran der Kaufleute, fragwürdig geworden. Das, was alltäglich erfahrbar war, wurde zur Voraussetzung der ethischen Reflexion: Es gibt nicht *eine*, es gibt viele moralische Anschauungen. Ferner erfuhren die Individuen durch die sich schrittweise durchsetzende Marktökonomie eine Aushöhlung und Auflösung der Macht von tradierten Strukturen (Familie, Dorfgemeinschaft, Zünfte, Kirche etc.). Das cartesische „Ich denke“ ist der philosophische Haltepunkt, jenes Element der Gesellschaft, das übrig zu bleiben scheint, wenn die alle Menschen verbindende Moral fragwürdig geworden ist.

Platon hatte vor dem Hintergrund einer aufkeimenden Marktwirtschaft schon einmal versucht, einen Staat *a priori* zu konstruieren. Zahlreiche Staatsutopien, die immer auch *ethische* Entwürfe waren, sind ihm gefolgt. Überhaupt kann man den utopischen Charakter als mehr oder weniger heimliche Struktur der modernen Ethik bezeichnen.¹⁰² Hier geht es darum, in einer sich radikal verändernden Welt, inmitten einer „Umwertung aller Werte“, einen neuen Ausgangspunkt zu finden. Thomas Hobbes (vermutlich vor dem Hintergrund der Religionskriege seiner Zeit) war der Auffassung, dass nur ein starker Staat als äußerer Zwang den Gegensatz der konkurrierenden Individuen beseitigen könne. *Moral* ist für ihn das staatliche Gesetz: „Nicht der Trieb von Privatleuten, sondern das Gesetz, das Willen und Trieb des Staates darstellt, ist der Maßstab.“¹⁰³

Die schottischen Moralphilosophen versuchten dagegen, die Moral auf einen natürlichen Trieb zurückzuführen, den *moral sense* von Francis Hutcheson. Dieser moralische Sinn wird so verstanden, dass er bei jeder wohlbegründeten Betrachtung unseres wahren Interesses (*just consideration of our true interest*) bestätigt würde.¹⁰⁴ Adam Smith zeigte sich von Hutche-

102 Für die Wirtschaftswissenschaft als implizite Ethik und deren utopischen Charakter vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen aaO., 3.8.

103 Thomas Hobbes: Leviathan, übers. v. W. Euchner, Frankfurt/M. 1984, 519.

104 Francis Hutcheson: A System of Moral Philosophy, Glasgow-London 1755 (Reprint Hildesheim 1969), 222.

son beeindruckt. Wie die *invisible hand* im Wettbewerb die egoistischen Interessen begrenzt, so erfüllt bei ihm diese Aufgabe in der Ethik ein „neutraler Beobachter“, der *frei von Interessen* das Handeln beurteilt. Dieser Gedanke ist eine Präzisierung dessen, was Hutcheson „just consideration“ nennt.

Kant, der durchaus auch von Hutcheson beeinflusst ist, knüpfte an diese Überlegungen an. Bei ihm gibt es ein Analogon zum „neutralen Beobachter“, der frei von egoistischen Interessen dem kategorischen Imperativ folgt: das ist die Vernunft. Das platonisch inspirierte Programm, die Ethik neu zu erschaffen, nun unter der Voraussetzung freier, vernünftiger Individuen, wurde bei Kant auch nachdrücklich von Rousseau's Erziehungsroman „Emil“ beeinflusst. Kants Biographen berichten, wie sehr er von „Emil“ hingerissen war; er opferte sogar seinen täglichen Spaziergang der Lektüre. Rousseau konstruiert aus dem Modell eines natürlichen Menschen einen Urzustand der Gesellschaft. Die Moral ergibt sich aus den Bedingungen ursprünglicher Gleichheit und erscheint als Ergebnis eines *Vertrags*, des Gesellschaftsvertrags.

Kant greift diesen Gedanken auf, sagt aber: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfare analytisch und fange vom gesitteten an“.¹⁰⁵ Die *Möglichkeit* für einen allgemeinen Vertrag als *formale Inkraftsetzung* einer Moral liegt für Kant nicht im natürlichen Erbe, in der natürlichen Ausstattung des Menschen, sondern in der Freiheit, die sich als Vernunft entfaltet. Die Möglichkeit einer vertraglichen Übereinkunft als Schöpfungsakt der Moral ist für Kant in der Universalität der Vernunft begründet.

Bei Hegel, der Kant kritisiert, gleichwohl aber an Smith anknüpft, wird die *invisible hand* zur Hand, die die Weltgeschichte lenkt. Moral ist solange bloß subjektives Meinen, solange sie beim *Sollen* verharrt und nicht darauf vertrauen kann, dass die Sittlichkeit auch *objektiv* geworden ist. Für die Durchsetzung der moralischen Gesetze wider individuelles Meinen sorgt der Weltgeist. Kant und Fichte wirft Hegel vor: „da soll das Gute immer erst

105 Nach Hartenstein; zitiert bei Otto Willmann: Geschichte des Idealismus, Band III, 2. Aufl., Braunschweig 1907, S. 402.

hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, dass es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre.“¹⁰⁶

Damit führt Hegel die Moral wieder zurück in die Hand eines Gottes, der nun „Weltgeist“ heißt, dessen Wirken nur *ex post* konstatiert werden kann und „zu sich kommt“, wie Hegel sagt. Damit wird die Differenz zwischen Ethik und Moral aufgehoben, und eben dies ist verantwortlich dafür, dass man Hegel (nicht ganz zu unrecht) einen Zug des Restaurativen anrechnet, der sich bereits bei Paulus findet: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“ [Rom 13,1-13,2] Bei Hegel lautet dafür die Übersetzung so – worin auch Adam Smith's unsichtbare Hand im Hegel'schen Sinn „aufgehoben“ erscheint:

„Ich halte mich daran, dass der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avancieren gegeben. Solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts durch dick und dünne. Unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen gar von nichts, um was es sich handelt, und kriegen nur Stöße durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand.“¹⁰⁷

Hier wird dem „Sollen“ der Moral jeder Stachel genommen, ein Umstand, der die Linkshegelianer und Marx zu ihrer Kritik an Hegel führte. Diese Kritik, transformiert durch die kritische Theorie von Adorno und Horkheimer, versucht die Diskursethik wieder aufzunehmen. Den Gedanken von Marx: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form“,¹⁰⁸ der noch eine unverkennbar Hegel'sche Handschrift ver-rät, übersetzen moderne ethische Entwürfe auf je unterschiedliche, wieder an

106 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke Bd. 16, 219. Vgl. „In allen Formen setzt sie (die Kant'sche Ethik, KHB) das Sollen, ohne sich zu bekümmern um das Sein“, Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13) aaO., 6.

107 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Briefe Band II, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1953, 85f. Vgl. die philosophische Form der *invisible hand*: „Diese unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, 40.

108 Karl Marx: MEW Bd. 1, 345.

vorhegelianischen Positionen orientierte Weise. Sie versuchen in der Tauschgesellschaft oder in der Kommunikation das wirksame Ideal zu finden, das als implizite Vernunft im Handeln eine ethische Form und Verwirklichung sucht.

4.2.3 Diskursethik und Rawls „Gerechtigkeit als Fairness“

Es waren also nicht Hegels, sondern Kants Überlegungen, die für die zeitgenössischen Versuche zur Begründung einer Ethik – bei John Rawls und Jürgen Habermas – sich wieder auf neuen Wegen Gültigkeit zu verschaffen versuchten. John Rawls knüpft ausdrücklich an die Theorie des Gesellschaftsvertrags an und sagt, dass seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairness eine „ursprüngliche Situation der Gleichheit“ voraussetzt, die durchaus „dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags“ spielt.¹⁰⁹

Rawls geht von den egoistischen, Nutzen maximierenden Subjekten der ökonomischen Theorie aus, attestiert ihnen *prinzipielle* Gleichheit und rekonstruiert dann aus der Situation gegenseitig anerkannter Gleichheit Vertragsbeziehungen, die wie bei Kant formal als *Regeln* gedacht werden.

„Zur Gerechtigkeit als Fairness gehört die Vorstellung, dass die Menschen im Urzustand vernünftig sind und keine aufeinander gerichteten Interessen haben. Das bedeutet nicht, dass sie Egoisten wären, die also nur ganz bestimmte Interessen hätten, etwa am Reichtum, Ansehen oder Macht. Sie werden aber so vorgestellt, dass sie kein Interesse an den Interessen anderer nehmen.“¹¹⁰

Rawls setzt in seiner Definition von „Egoismus“ offenbar einen *positiven* Gehalt voraus (z.B. Streben nach Macht oder Reichtum). Doch die im nachfolgenden Satz gegebene Bestimmung der *Gleichgültigkeit* gegenüber den Interessen anderer definiert den Egoismus gleichwohl *negativ*. Daraus leitet sich dann ab, dass moralische Fragen immer schon das Desinteresse am Anderen voraussetzen sollen. Vorstellungen von *Gerechtigkeit* werden am Ideal des Urzustandes („Original Position“) gemessen, etwas, das Rawls ausdrücklich als „Gedankenexperiment“ bezeichnet¹¹¹ und worin er an die

109 John Rawls.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975, 28.

110 John Rawls.: Eine Theorie aaO., 30f. Auch bei Habermas heißt es: „Der diskurstheoretische Ansatz war bisher auf individuelle Willensbildung zugeschnitten“, Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992, 21.

111 John Rawls.: Eine Theorie aaO., 35.

Vertragstheorie zwischen unabhängig gedachten Individuen anknüpft.¹¹² Um Moral begründen zu können, wird eine *ethische Reflexion* an einem konstruierten Idealzustand gemessen. Mit der „Lächerlichkeit“, wie Schleiermacher sagt, „welche die Persönlichkeit als das wahre Reale“¹¹³ setzt, verschließt sich Rawls einen Begriff der Moral, der auf *transsubjektive* Strukturen setzt (vgl. Kapitel 2.1). Seine Ethik weist deshalb Züge eines bloßen *Anhangs* zur neoklassischen Wohlfahrtsökonomie auf, die vom isoliert gedachten, nur tauschenden *homo oeconomicus* ausgeht.

Auch Jürgen Habermas knüpft an Kant an. Er betont vor allem, dass die Vernunft als *Kommunikationsform* rekonstruiert werden muss. Die Vernunft kommt allen Menschen bei Kant gleichermaßen zu als ein Vermögen. Dieses Vermögen ist prinzipiell fähig – dies besagt der kategorische Imperativ –, *allgemeingültige* Gesetze nicht nur einzusehen, sondern auch hervorzubringen. Habermas verlässt die darin liegende Metaphysik der Vernunft und knüpft an die Einsicht der Moderne an, dass die Vernunft in der *Sprache* zu finden ist. Er akzeptiert die Kritik an der Vernunft, vertritt aber – gegen den Nonkognitivismus – die Auffassung, dass sich moralische Werte ableiten lassen (Kognitivismus). Die Sprache ist ein Kommunikationsprozess, der erst so etwas wie Gemeinsamkeit herstellt. Deshalb interpretiert Habermas die Allgemeingültigkeit der Vernunft als ein in der Struktur der Sprache bereits implizites, deshalb zu reflektierendes, daraus herzustellendes Prinzip, und er spricht dabei von einem notwendigen „Universalisierungsgrundsatz“.¹¹⁴ In späteren Arbeiten fügt Habermas hier die wichtige Ergänzung hinzu, dass dies nicht auf Kosten der Verschiedenheit von Individuen zu verstehen sei, was er „differenzempfindlichen Universalismus“ nennt.¹¹⁵

112 Rawls will „eine Gerechtigkeitsvorstellung darlegen, die die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt“, aaO., 27.

113 Friedrich D. E. Schleiermacher: Brouillon zur Ethik aaO., 102.

114 Jürgen Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983, 74.

115 Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen aaO., 58. Diese wichtige Einschränkung steht in wohlthuendem Kontrast zu Äußerungen an anderer Stelle, die einen „imperialen“ Blickwinkel der „Moderne“ verraten; vgl. den Hinweis in Note 179 und Texte, in denen Habermas z.B. von einem „universalistischen Moralbewusstsein wie in den freiheitlichen Institutionen des demokratischen Rechtsstaats“, Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung aaO., 11, spricht. Es gibt noch *andere* demokratische

Habermas (anknüpfend an Arbeiten von Apel¹¹⁶) konstruiert eine *ideale Sprechsituation* als Referenzmodell für einen Diskurs, in dem moralische Normen *begründet* werden: „Der Eintritt in einen Diskurs bedeutet aber bereits die gemeinsame Unterstellung, dass die Bedingungen einer idealen Sprechsituation hinreichend erfüllt sind, so dass die Beteiligten einzig durch die Kraft des besseren Argumentes zu einem zwanglosen Konsens über strittige Geltungsansprüche gelangen.“¹¹⁷ Zunächst ging Habermas davon aus, dass an das reine Ideal eine schrittweise Annäherung möglich sein sollte: „Man kann die reinen Typen sprachlich vermittelter Interaktion schrittweise der Komplexität natürlicher Situationen annähern, ohne dass die theoretischen Gesichtspunkte für die Analyse der Handlungskoordination verlorengehen müssten.“¹¹⁸

Dafür scheint auf dem Wege dieser Abstraktion die „ideale Sprechsituation“ als moralisches Ideal schrittweise an *praktischer Relevanz* verloren zu haben. Habermas hat den Inhalt der idealen Sprechsituation immer mehr ausgedünnt. In seinen jüngeren Schriften hat er die früheren Annahmen der Diskursethik, dass in jeder Kommunikation dieses Ideal bereits mit gegeben sei, schließlich ganz aufgegeben und betrachtet eine „Letztbegründung“ in der Diskursethik als Fehlschlag.¹¹⁹ Nun wird bei ihm aus der idealen Sprechsituation nur mehr ein Prozedere für eine Verhandlungsführung oder ein „Beratungsgespräch“:

So „können die Beteiligten nur auf die Gemeinsamkeiten rekurrieren, über die sie *aktuell* bereits verfügen. Nach dem letzten Fehlschlag sind diese auf den Vorrat

und moralische Traditionen, die hier – *ohne* Einbeziehung des Anderen – ausgeklammert werden.

116 Vgl. Karl-Otto Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik; in: Transformation der Philosophie, Band 2, Frankfurt/M. 1976, 358–435.

117 Jürgen Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976, 343f.

118 Jürgen Habermas: Theorie aaO., Band 1, Frankfurt/M. 1981, 441.

119 Habermas und Apel vertraten ursprüngliche eine gemeinsame Position, die sich schon früh bei Habermas findet: „Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen.“ Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main, 1969, 163. Während Habermas die Idee einer „Letztbegründung“ aufgab („Eine Letztbegründung der Ethik ist weder möglich noch nötig.“ Jürgen Habermas: Erläuterungen aaO., 195), hat Apel sie nachdrücklich gegen Habermas verteidigt, vgl. Karl-Otto Apel im Interview mit Sic-et-Non, Sic et Non 1997 (Online-Text).

an formalen Eigenschaften der performativ geteilten Beratungssituation geschrumpft. Alle haben sich schließlich auf das kooperative Unternehmen einer praktischen Beratung schon eingelassen. Das ist eine ziemlich schmale Basis, aber die inhaltliche Neutralität dieses gemeinsamen Bestandes kann angesichts der Verlegenheit des weltanschaulichen Pluralismus auch eine Chance bedeuten.“¹²⁰

Das ist in der Tat eine „ziemlich schmale Basis“, die nicht mehr weit von der Tautologie entfernt ist, dass derjenige, der sich auf eine Beratung eingelassen hat, sich auch auf die Beratungssituation einlässt. Die von Habermas angesprochene „Chance“ enthält dann nur noch die Hoffnung, dass überhaupt beraten wird und nicht wirtschaftliche oder militärische Drohung an die Stelle von Gesprächen tritt.

Formal spielt die – wie immer ausgedünnte – ideale Sprechsituation dieselbe Rolle in der *Begründung* moralischer Regeln wie bei Kant die „Vernunft“, bei Rousseau der Gesellschaftsvertrag oder bei Rawls der „Urzustand“.¹²¹ Es handelt sich hier um eine *formale* Übereinstimmung in der Begründung neuzeitlicher Ethik. Um die *Allgemeingültigkeit* ethischer Normen ableiten zu können, muss man ein *Ideal* konstruieren, in dem die Menschen *gleich* sind, eine *gemeinsame Vernunft* schon teilen oder sich bereits an die Regeln der idealen Sprechsituation *halten*. Das *eigentliche Rätsel* jeder Erklärung von moralischen Regeln wird damit beiseite geschoben: Wie kommen für eine komplexe Gesellschaft mit widerstreitenden Interessen, gegensätzlichen Auffassungen usw. *allgemein verbindliche* Regeln zustande? Wie kommt – philosophisch gesagt – das Viele zum Allgemeinen? Vor einem analogen Problem steht die Erkenntnistheorie: Wie kommt man durch viele sinnliche Erfahrungen zu *allgemeinen Gesetzen* (Induktionsproblem)? Hume sagt: Gar nicht. Induktion ist unmöglich. Kant löste das Problem durch die strikte Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisarten: Der Erfahrungserkenntnis und der Erkenntnis *a priori*, die ihre Inhalte nur aus sich selbst, aus der Vernunft holen kann.

120 Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen aaO., 58.

121 In den Vorlesungen „Justice as Fairness“ nähert sich Rawls in seiner Formulierung dem Habermas’schen Gedanken: „The idea of cooperation includes the idea of fair terms of cooperation: these are terms each participant *may reasonable accept*, and sometimes should accept, provided that everyone else likewise accepts them.“ John Rawls: Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge/Mass.-London 2001, 6.

Kant hat auch bezüglich der Moral dieses Problem erkannt: Aus der *Erfahrung* kann Moral, so glaubte er, nicht begründet werden. Deshalb müsse sie *a priori* aus der Vernunft gewonnen werden. Diese Antwort bleibt in ihrer *Form*, auch wenn die inhaltliche Begründung sich deutlich unterscheidet, bei Rawls, Habermas und Apel erhalten. Aus der empirischen, alltäglichen Vielfalt von Handlungen lassen sich nicht *induktiv* moralische Regeln ableiten. Also muss man einen Zustand konstruieren, in dem diese Vielfalt verschwunden und einer *Einfachheit* gewichen ist. Formal kann man sagen: Kant, Rawls, Apel und Habermas versuchen, die Moral durch eine (reflektierte) Ethik zu begründen. Sie lösen *eigentlich* das Phänomen „Moral“ auf in das Phänomen Ethik. Moralisch soll nur sein, was ethisch, also vernünftig, durch den Urzustand oder die ideale Sprechsituation *begründbar* ist.

Hier ist ein theologischer Schatten erkennbar: An die Stelle der göttlichen Vernunft, die Gesetze gibt, tritt ein anderes *Einheitsprinzip*, das die komplexe Vielfalt der menschlichen Gesellschaft *von einem Zentrum* aus organisieren soll. Wie in der Theologie, so ist auch hier dieses Zentrum kein *realer* Mittelpunkt, sondern ein *Ideal*. Und wie auch bei Spinoza Gott in der Natur verschwindet und eins mit ihr wird, so wird in der neuzeitlichen Ethik der *moralische Gesetzgeber* identisch mit der Konstruktion idealer Entitäten: der natürliche Mensch, der sich selbst einen Vertrag gibt (Gesellschaftsvertrag); die Vernunft, die einem Imperativ folgt, das Gesetze hervorbringen kann; der ursprüngliche Zustand der Freiheit und Gleichheit oder eine idealisierte Sprechsituation, die verbindliche Regeln fairer Argumentation akzeptiert. *Formal* erfüllen diese idealen Konstrukte die Aufgabe, die in der Theologie Gott zugeschrieben wird.

4.2.4 Ethik als Quelle der Moral?

Nun ist das noch kein Gegenargument: Wenn die moderne Ethik in diesen Idealen einen moralischen Gesetzgeber (= Gott) reformuliert, so spricht die Isomorphie des *formalen* Arguments nicht gegen seine Gültigkeit. Die zentrale Schwäche dieser Begründungen zeigt sich an anderer Stelle: Die moralischen Regeln sind nicht so entstanden und werden auch nicht so reproduziert. Ein Beispiel hierzu: Nach dem zweiten Weltkrieg herrschte in Deutschland *historisch* tatsächlich ein Zustand, in dem das alte „Moral“-System (die Ideologie des Nationalsozialismus) zerbrochen war; ethisch eine Stunde Null. Insofern könnte man die gesetzgebende Versammlung, der wir

das deutsche Grundgesetz verdanken, als empirischen Modellfall betrachten, kein *Gedankenexperiment* nach Rawls.

Doch in solch einem Fall beobachten wir etwas ganz anderes als einen Urzustand des Begründens. Die Väter des Grundgesetzes knüpften *erstens* an andere Verfassungen an; nicht zuletzt waren hier auch der Einfluss der Besatzungsmächte und deren Gesellschaftsordnung spürbar. *Zweitens* wurde keineswegs ein Moralsystem *insgesamt* neu geschaffen, sondern es wurde durchaus vielfältig Rücksicht genommen auf bestehende Traditionen, Gesetzestexte, religiöse Überlieferungen: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“, so beginnt die Präambel des deutschen Grundgesetzes, und die *Einbettung* dieses Gesetzes wird sogleich mitgedacht: „gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa“. Tatsächlich kann man im Grundrechtskatalog eine *ethische Begründung* erkennen, allerdings sicher nicht eine, die durch Argumente gewonnen wäre, die eine auffällige Ähnlichkeit mit der idealen Sprechsituation von Habermas oder dem Urzustand bei Rawls aufgewiesen hätte.

Mit einem Wort: *Moralische Regeln* – Gesetze können solche Regeln enthalten und fixieren – entstehen nicht durch ethische Konstruktion. Sie knüpfen an vergangene Regeln an, beziehen sich auf andere Regeln (in anderen Ländern, Gesellschaften, Firmen, Gruppen etc.), und vor allem: moralische Regeln haben eine *empirische Wirklichkeit*, die in ihrer praktischen Umsetzung von keiner ethischen Reflexion antizipierbar sind. In der Moral *erscheint* das Ganze der menschlichen Gesellschaft und ihrer Einbettung in die Natur; sie ist weder eine bloß *subjektive Denkform* noch etwas *Transzendentes*. In ihrer Struktur kann man Moral, also die Anwendung oder Ablehnung moralischer Regeln, sehr wohl *beobachten* und beschreiben. Moral ist also eine *soziale Wirklichkeit*.

Die Versuche, Moral durch ethische Reflexion zu begründen, beruhen auf zwei Voraussetzungen, die *empirisch* nicht erfüllt sind. Durch die Diskussion *idealer* Gebilde (und auch der Begriff der reinen Vernunft oder der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft ist solch ein ideales, *konstruiertes* Gebilde) geht die Verbindung der Moral mit den Menschen in ihrer Gesellschaft verloren. Die vollzogene Abstraktion der ethischen Reflexion schneidet etwas ab, was grundsätzlich verhindert, dass die auf diese Weise begründeten Ethiken zur *wirklichen Moral* werden können. Diese

beiden Voraussetzungen sind (1) das idealisierte *Subjekt* und (2) die Forderung nach einer *Universalisierbarkeit von Regeln*.

Zu (1). Den ersten Punkt kann ich am besten erläutern durch einen nochmaligen Blick in das deutsche Grundgesetz. Am Ende des Menschenrechtskatalogs, der sich darin findet, kann man im Artikel 19 (3) einen seltsamen Satz lesen: „Die Grundrechte gelten auch für inländische juristische Personen, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind.“ Die Gesetzgeber reflektieren hier etwas, das in den ethischen Begründungen von Kant, Rawls oder Habermas kaum in Erscheinung tritt. Zwar leiten diese Autoren teilweise Normen für *Institutionen* durch ihre ethischen Reflexionen ab, sie übersehen aber, dass in einer Gesellschaft keineswegs schlichtweg *natürliche Menschen* kooperieren. Wer einen Computer kauft und dabei schlechterdings nicht darum herum kommt, auf die Monopolstellung von Microsoft Rücksicht zu nehmen, der schließt nicht einen Vertrag als natürliche Person mit einer anderen. Es kommt ein Vertrag zwischen einem Käufer und einer *Institution* zustande (dem Unternehmen „Microsoft“). Die Vertragsbeziehung zwischen einem Unternehmen und einer natürlichen Person unterscheidet sich aber vollständig im Inhalt, der Verteilung von Informationen zwischen den Vertragspartnern und in der *Machtposition* von einem einfachen Tausch zwischen zwei Menschen.

Es ist deshalb ein Fehlgriff, die Vernetzung durch Verträge und Tauschoperationen *so* modellieren zu wollen, als handle es sich um einen Zustand der *Gleichheit* (bei Rawls) oder der *idealen Sprechsituation* (Habermas) oder, kantianisch, vernünftiger Staatsbürger. Idealisierte Zustände sind Gleichgewichte zwischen natürlichen Menschen (Individuen) – entweder ökonomische Tauschgleichgewichte oder Gleichgewichte des Diskurses, bei dem eine Bedeutung als *Konsens* konvergiert. Doch weder ökonomische noch diskursive Gleichgewichte wurden je erreicht, noch sind sie in einer Welt mit freien, kreativen Individuen je erreichbar.

Der in den Lehrbüchern der Mikroökonomie diskutierte Tausch zwischen vielen Individuen mit jeweils gegebenen Präferenzen ist eine schlichte Erfindung, nicht minder als Urzustände oder ideale Kommunikationsformen, die in einem Konsens konvergieren, wie die Preise nach der Preisanpassungsregel im mikroökonomischen Modell von Leon Walras einem Gleichgewicht zustreben. Die Annahme der *Gleichheit* der Vertragspartner als Basis für eine ethische Reflexion ist inadäquat, denn in einer komplexen,

arbeitsteiligen und in vielfältige Institutionen und Gruppen zerfallende Gesellschaft treten nicht abstrakte „Personen“ einander gegenüber (das ist nur eine juristische Fiktion), sondern sehr unterschiedliche Parteien: Käufer schließen mit Kaufhäusern Verträge; Patienten unterschreiben in Krankenhäusern Vereinbarungen; Firmen kooperieren mit Firmen; der Staat tritt ebenso als Vertragspartner auf, wie er hoheitlich Steuern erhebt – nicht zuletzt sind die wissenschaftlichen Diskurse zwischen Hochschulen, Instituten, Vereinigungen, Zeitschriften usw. Gruppenprozesse mit eigener Dynamik. Eine Modellierung sozialer Strukturen durch Beziehungen zwischen sprechenden oder tauschenden *Individuen* ist ein Fehlgriff. Beziehungen zwischen Gruppen und Institutionen kann man nicht durch das Modell individueller Interaktion beschreiben, ohne zentrale Strukturen zu übersehen.

Zu (2). Der zweite Punkt – die Universalisierbarkeit von Regeln – ist nicht minder gravierend. Kant hatte die *Verallgemeinerungsmöglichkeit* von Gesetzen, die jemand, der dem kategorischen Imperativ Folge leistet, durch „die“ Vernunft verbürgt gesehen. Die sprachanalytische Kritik an der Transzendentalphilosophie machen es Apel und Habermas unmöglich, dies einfach vorauszusetzen. Deshalb ersetzen sie die metaphysische Grundlage durch eine *Norm*. Diese Norm fordert dadurch Geltung, dass sie „im Diskurs“ bereits implizit angelegt sei. Ich halte das – wie bereits gezeigt – für undenkbar, weil es zur Natur des Diskurses gehört, *selbst in seinem Verlauf* seine eigenen Formen zu bestimmen – Diskurse sind immer bedeutungs offen in jeder Hinsicht.

In diesem Punkt würde ich Hans Albert zustimmen, wenn er Kuhlmann vorwirft, dass für den Sprechakt eine Faktizität behauptet wird, die nicht darin besteht, „dass der Sprecher etwas implizit anerkannt *hat*, sondern darin, dass er es nach Auffassung des Autors anerkannt haben *müsste*.“¹²² Der Sprechakt ist in seiner illokutionären Bedeutung nicht „sprachförmig“. Er muss in seiner Bedeutung beschrieben, also seinerseits in Sprache *übersetzt* werden. Für Apel oder Kuhlmann scheint dieser Akt der Übersetzung kein Problem darzustellen. Apel spricht von einer „Selbstabstufung“ der Sprache, sofern man die Performance eines Sprechaktes stets übersetzen könne durch ein „ich will damit sagen“ usw. Doch das gilt nur für das eigene

122 Hans Albert: Münchenhausen oder der Zauber der Reflexion; in: Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 58-94; wieder abgedruckt in: Hans Albert Lesebuch, Tübingen 2001, 102.

Denken und Sprechen, nicht für die *Interpretation* eines Anderen: Er muss *selbst* sagen, was er mit seinem performativen Akt sagen wollte. Man kann das nicht antizipieren. Deshalb ist ein „performativer Selbstwiderspruch“ („Ich lüge jetzt“, „ich will gar nicht argumentieren“ etc.) *nie* stellvertretend für andere konstatierbar. Apel fällt – vgl. Kapitel 2.3 – in die Bewusstseinsphilosophie zurück, wenn er genau dies zur Letztbegründung voraussetzt und von „Selbst-Korrekturen“ der philosophischen *Theorie*, nicht der Diskursteilnehmer spricht.¹²³

Apel und Kuhlmann begeben sich – wie die Transzendentalphilosophen¹²⁴ – in eine Position, stets schon zu wissen, was vom Gesprächspartner *performativ* gemeint ist. Das scheint mir wenigstens eine Illusion, wenn nicht eine *Anmaßung* zu sein. Der Akt der Interpretation ist nicht von einem Theoretiker des Diskurses *antizipierbar*. Ebenso bleibt das *inhaltliche* Ergebnis und überhaupt das *faktische* Eintreten eines Konsenses fraglich – er *muss* fraglich bleiben, wenn man den Diskurs als Diskurs *verschiedener* Individuen begreift, die darin auch dessen Bedeutung, Verlauf und Struktur klären. Insofern ist der Diskurs tatsächlich eine Art „Münchhausen“. Er bringt sich selbst und seine Interpretation hervor. Er kann darin aber auch scheitern an unübersetzbaren Divergenzen. Der Diskurs ist keine *logische* Struktur, sondern (im Sinn von Platon und Schleiermacher) eine *dialektische*. Auch in der traditionellen Philosophie unterscheiden sich die Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und Gegenstand von einem Verhältnis *zwischen* Personen, ein Einwand, den auch Nicolai Hartmann gegen die Ethik von Max Scheler vorbrachte.¹²⁵

123 Karl-Otto Apel: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt am Main 1988, 95. Vgl. auch Karl-Otto Apel: Eine philosophische Letztbegründung des ‚moral point of view‘; in: Kurt Bayertz (Hg.), Warum moralisch sein?, Paderborn et al. 2002, S. 131-143; siehe auch Kapitel 2.3.

124 Vgl. „man nicht sagen kann: ‚Ich argumentiere nicht‘, ohne dies in einem Argumente zu sagen“, Reinhard Lauth: Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen, Berlin-New York 1979, § 32, 21. Siehe auch Reinhard Lauth: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart et al. 1966, 12ff.

125 „Ich und Nichtich bilden einen gnoseologischen, und mittelbar auch einen psychologischen Gegensatz; Ich und Du aber bilden einen rein ethischen Gegensatz. Dieser besteht nur im Verhältnis aktivvollziehender, personaler Wesen und ist real vorhanden nur im Vollzug der von Person zu Person gerichteten transzendenten Akte.“ Nicolai Hartmann: Ethik, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1935, 211f.

Im Gespräch, in der ethischen Beziehung zwischen Personen wird nicht Bedeutung tautologisch „transportiert“, sondern *neu interpretiert und damit geschaffen*. Das übersieht wiederum Albert in seinem Begriff der „Begründung“, wenn er sagt:

„Durch logische Folgerung kann niemals Gehalt gewonnen werden. (...) Man kann gewissermaßen durch ein deduktives Verfahren aus einer Aussagenmenge nur die Information herausziehen, die in ihr schon enthalten ist. Ein solches Verfahren dient dazu, eine Aussagenmenge zu ‚melken‘, nicht dazu, neue Informationen zu erzeugen.“¹²⁶

Hier verrät seine Sprache Alberts heimliche Metaphysik: Information ist für ihn offenbar eine *Substanz*, die transportiert wird und dabei höchstens verloren gehen kann. Im philosophischen Diskurs findet kein wechselseitiges „Melken“ einer Informationsmilch statt, die jeweils schon im Kopf des anderen vorhanden ist, sondern der Vollzug *neuer Erfahrungen und Einsichten*. Das Neue aber kann man nicht vorhersagen. Das Neue ist auch immer Teil einer *Interpretation* von Handlungen oder der Übersetzung verschiedener Sprachen. Einen Gedanken oder Text zu übersetzen heißt, ihn in anderem Kontext *neu* schaffen.

4.2.5 Kulturelle Differenzen und ethische Geltung

Dieses *kreative* Moment im *Prozess* des Diskurses oder der Kritik haben Albert und Apel, Kuhlmann und andere übersehen. Albert kritisiert zwar die Theorie Kuhlmanns, übersieht aber selbst eine tiefe Gemeinsamkeit: Beide, Kuhlmann (auch Apel) und Albert halten daran fest, dass es „einen Kern gemeinsamer Auffassungen über die Welt“ gibt.¹²⁷ Kuhlmann geht davon aus, dass dieser „Kern“ als „Handlungswissen“ bereits mit gegeben ist und

126 Hans Albert: Traktat über Kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen 1991, 13f. Vgl. „Die Sätze der Logik sind Tautologien.“ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus § 6.1, Schriften 1, Frankfurt/M. 1980, 67.

127 Hans Albert: Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus; in: Hans Albert Lesebuch aaO., 134. Kuhlmann spricht sogar von „Diskurs und Diskursvoraussetzungen lokalisiert im absolut (!) harten (!) Zentrum“, Wolfgang Kuhlmann: Kant und die Transzendentalpragmatik; in: Forum für Philosophie Bad Homburg Hg.): Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main 1988, 219. Hier verrät die Sprache den fehlenden Gedanken: Absolute Härte ist ebenso undenkbar wie ein absolutes Zentrum oder ein absoluter Anfang; vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., 5.2.

„problemlos aktualisiert“¹²⁸ werden könne. Auch Habermas spricht von „Rationalitätskernen“.¹²⁹ Hier wird übersehen, dass das Sprechen *als Handeln* (als Aktivität auch des inneren Sprechens, der „Vernunft“) modal immer vom *Inhalt* dessen, was ausgedrückt werden soll, unterschieden bleibt. Man kann das Handeln nicht vollständig in „Wissen“ transformieren. Handeln und Wissen sind nicht substantiell dasselbe, wiewohl beide *funktional* verknüpft sind. Ein Sprechakt besteht performativ nicht aus Sprache – doch genau dies wird unterstellt, wenn man glaubt, die Sprechhandlung habe *eine und nur eine* Bedeutung, die dem Ethiker auch noch bekannt ist. Deshalb bleibt jede Auslegung eines Handelns (oder einer illokutionären Bedeutung) immer auf den Interpreten verwiesen und kann nicht als Struktur vor dem tatsächlich geführten Diskurs vorausgesetzt werden.

Der gemeinsame Kern, der „Rationalitätskern“ oder das implizite Handlungswissen müssen *expliziert* werden. Dies geschieht in einer Sprache und beruht auf einem Interpretieren. In *welcher Sprache* ist der „Kern gemeinsamer Auffassungen“, der „Rationalitätskern“, das „problemlos aktualisierbare Handlungswissen“, ausgedrückt? Habermas bezieht seine Überlegungen auf die direkte *Bedeutung* in der Sprache. Doch auch hier bleibt das Problem der Übersetzung. Habermas meint, das sei problemlos dadurch zu bewältigen, dass sich eine „bilingual erweiterte Identität“ von Personen ergibt, die „flexibel genug ist“, „beim Übergang von einer Sprachwelt zur anderen mit sich identisch zu bleiben“.¹³⁰ Nur verschweigt Habermas, was der *Sinn* dieser Identität sein soll. Es kommt nicht darauf an, dass man in jeder Sprache zu sich „ich“ sagen kann (schon das ist oftmals nicht zu vergleichen zwischen Sprachen, weil „ich“ vielfach gar nicht *einfach* übersetzt werden kann und z.B. im Japanischen oder Tibetischen immer auch eine *situative* Bedeutung hat). Man verwendet die Personalpronomina in einem jeweils ganz anderen kulturellen Sinn – im inneren oder äußeren Dialog.¹³¹ Ebenso

128 Wolfgang Kuhlmann: Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung; in: A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann und M. Niquet (Hg.): *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main 1993, 228.

129 Jürgen Habermas: *Erläuterungen* aaO., 215.

130 Jürgen Habermas: *Erläuterungen* aaO., 217. Habermas setzt sich kritisch mit Alasdair MacIntyre auseinander; vgl.: Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana 1988, Chapter XIX. Vgl. auch Friedo Ricken: *Allgemeine Ethik* aaO., 97ff.

131 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Whose Justice?* aaO., 376ff.

und verstärkt erhalten *Normen* einen völlig anderen Sinn, wenn man sie übersetzt, auch Normen der „Kritisierbarkeit“. Hier schleicht sich also im kritischen Rationalismus *und* in der Diskursethik das Kant'sche *Ding an sich* durch die Hintertür wieder in den Diskurs ein und wird als „identischer Rationalitätskern“ oder als mit sich identisches Ich *vor aller Sprache* behauptet.¹³²

Man kann die Identität auch nicht durch historische Regression finden, wie Schleiermacher betont hat:

„Es gibt kein geschichtliches Zurückgehen auf einen Zeitraum, wo alle Menschen dieselbe Sprache redeten; sondern das älteste Gegebene ist das Getrenntsein der Menschen durch die Verschiedenheit der Sprachen, so dass das Gesprächführen ursprünglich nur zwischen Sprachgenossen vorkommt.“¹³³

Zwischen verschiedenen Traditionen gibt es *zunächst* keinen reinen Diskurs, weil Diskurse immer nur *innerhalb* von Traditionen geführt werden. Es gibt in jeder Sprache und Kultur Elemente, „welche irrational sind gegen andere Sprachen, so dass sie auch nicht durch eine Verknüpfung mehrere Elemente dieser Sprache genau wiedergegeben werden können.“¹³⁴ Normbegründungen bleiben auf die *eigene* Diskursgemeinschaft bezogen, sie greifen in ihrer inneren Logik nicht auf andere Diskursgemeinschaften über. Man kann nicht eine ideale Einheit „der“ Sprache konstruieren, die über die Sprachgrenzen hinweg existieren soll. Auch Apel glaubt – wie Albert, Kuhlmann und Habermas – an solch einen apriorischen „Kern“:

„Wenn Sie zugeben, dass das philosophische Denken auch immer sprachlich ist, dann sagen wir sofort, dass es einmal Deutsch ist, einmal Französisch oder Hopi (in Hopi ist es ziemlich schwierig, soweit zu kommen, aber das ist eine andere Sache). Wir wissen doch heute soviel über die verschiedenen Weltansichten der Sprache, dann kann man doch nicht mehr glauben, den Universalismus aufrecht erhalten zu können. In meiner ganzen Argumentation, so wirft man mir vor, werde aber nur auf das geachtet, was man als universalgültig in einem philosophischen Diskurs behaupten könne. Das stimmt, nur das. Und ich kann behaupten: zu diesem Punkt kommen *alle* Sprachen.“¹³⁵

132 An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich die hohe Relevanz der buddhistischen Erkenntnistheorie, die diese Fragen durch die Anatman- und Apoha-Theorie geklärt hat; vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Der Zirkel* aaO., Kapitel Kapitel 3.9 und 4.

133 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Dialektik* aaO., 14.

134 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Dialektik* aaO., 15.

135 Karl-Otto Apel: *Ein Gespräch der Sic et Non mit Karl-Otto Apel* (Juli 1997); Online-Text: <http://www.sicetnon.cogito.de/>.

Eben dies bestreitet Schleiermacher, der Übersetzer, mit *sehr guten* Argumenten. Er verweist auf den „Übergang des Philosophierens von den Griechen zu den Römern.“¹³⁶ Schleiermacher hält dagegen, dass man den *Streit* immer nur in *einer* Sprache führen kann. Man kann mehrere Sprachen sprechen. Damit wird aber der *Unterschied* zwischen den Sprachtraditionen und ihrer immanenten Logik nicht *aufgehoben*, weil man als *Individuum* nur durch *Verwandlung des eigenen Ego-Prozesses* zwischen diesen Weltbildern (beim Erlernen fremder Sprachen) hin- und herwandern kann.¹³⁷ Die Inhalte der *Kunst des Diskurses* (der Dialektik) können „überall ihren vollen Wert nur haben für die Sprachgenossen selbst.“¹³⁸ Schleiermacher begnügt sich allerdings nicht mit der Differenz, er zielt auf Verständigung, wenn er bezüglich völlig fremder Kulturen fortfährt:

„Demohnerachtet dürfen wir auch von diesen nicht voraussetzen, dass gar kein Wissen auch in unserem Sinn in ihnen angelegt und in der Entwicklung begriffen sei. Bedenken wir aber, wie schwierig, ja fast unmöglich es uns sein würde, in ihre Verfahrensart einzugehen, oder auch unsere Ergebnisse ihnen zugänglich zu machen, so ergibt sich schon von selbst, wie sehr wir uns jedes Anspruchs auf Allgemeingültigkeit entsagen müssen.“¹³⁹

Schleiermacher hat mit diesem einfachen Gedanken den Anspruch einer *globalen Geltung* zurückgewiesen, der aus idealisierten Denkformen eine universelle Moral konstruieren zu können glaubt. Der Diskurs enthält keine innere Struktur, die seinem *Vollzug* voraus liegen würde. Schleiermacher drückt dies eher versöhnlich aus: „Dasselbe System von Formeln (.) überall geltend machen zu sehen, wäre ein schlechter Gewinn“.¹⁴⁰

136 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 14.

137 Ich danke an dieser Stelle den Gesprächen, die ich mit Connie Krause zum Problem der Übersetzung führen durfte. Ich habe bei ihren Übersetzungen der Diskussionen mit Tulku Thubwang, bei denen wir Heidegger und Longchen Rabjam verglichen haben, bemerkt, dass man zwar in beiden Sprachformen denken kann, dabei aber jeweils eine andere Identität reproduziert. Die situative Struktur z.B. der Personalpronomina im Tibetischen lässt sich vom Deutschen her erkennen; doch dadurch verwandelt sich auch die Bedeutung der deutschen Wörter, während zugleich das Übersetzte eine *neue* Bedeutung erhält. Es gibt hier keinen „rationalen Kern“ (*atman*), nur die gegenseitige Abhängigkeit (*pratityasamutpada*) der Sprachen, die einander immer wieder kreative Modelle, keine Identitäten liefern.

138 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO.

139 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 17f.

140 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 16.

Es ist möglich, dass sich im Gespräch zwischen zwei verschiedenen „Ethiken“ *am Ende des Diskurses* eine Gemeinsamkeit ergibt, gleichsam ein Verhandlungsprotokoll, dem alle Seiten zustimmen. Doch selbst hier zeigt die Erfahrung – z.B. bei betrieblichen oder politischen, internationalen Verhandlungen –, dass diese Protokolle individuell übersetzt werden, also wiederum in *verschiedenen* Sprachen verfasst sind und dass die Einigung sich bei einer veränderten Situation als *Schein* erweisen kann, weil in verschiedenen Sprachen die „gemeinsamen“ Positionen in *neuen* Kontexten (die neue Diskurse erfordern) sich als *verschieden* erweisen.

Zudem: Ist es theoretisch und *empirisch* überhaupt möglich, viele Interessen durch *eine* Regel unter einem Dach zu vereinigen – ohne diese Interessen zu kritisieren und damit *einzuschränken*? Die globale Ökonomie löst dieses Problem auf ihre Weise: Sie setzt ganz praktisch die US-amerikanischen Sprach- und Kulturstandards als universelle Verbindlichkeit, die Japaner und Chinesen ebenso erlernen wie deutsche Studierende, die in diversen Master-Studiengängen von ihren deutschen Professoren in nicht immer sehr gutem Englisch zu Managern ausgebildet werden. Das ist die *reale* oder empirische Macht universalisierter „Kritik“ (z.B. tradierter Kulturen) und universeller Geltung von „Diskursformen“.

Dasselbe Problem ergibt sich bei Rawls. Zwar kann man der Fiktion des Urzustandes der Gleichen folgen, vor deren Hintergrund moralische Normen als Grundlage für Institutionen gewonnen werden; es stellt sich aber die einfache Frage: *Wie einigen* sich viele Menschen auf *eine* Regel? Rawls geht von *Gleichen* aus. In dieser Fiktion ist das Problem eskamotiert. Menschen sind nicht nur in einem natürlichen oder sozialen Sinn nicht gleich, sie erfüllen auch völlig unterschiedliche Funktionen, die teilweise voneinander abhängig sind, teilweise auch konkurrieren. In *einem Bewusstsein* ergibt sich bei widersprechenden Motiven oder Zielen (außer im psychotischen Fall) immer eine Lösung; solch eine Lösung zu finden, ist die Aufgabe des Bewusstseins, das ansonsten handlungsunfähig wäre. Dies charakterisiert den Ego-Prozess. Doch was tritt an die Stelle des *einen* Bewusstseins (der *einen* Vernunft), wenn es darum geht, für *die Vielen* verbindliche Moralregeln empirisch festzulegen?

4.2.6 Einigungsverfahren zur Begründung von Moral?

Ist ein *Einigungsverfahren*, bei dem der Widerspruch gegen bestimmte moralische Regeln durch verschiedene Interessen, Motive, Überzeugungen etc. begründet wird, überhaupt denkbar? Ein rationaler Diskurs als Lösungsmethode unterstellt, was nicht vorausgesetzt werden kann: Die Bereitschaft, sich „vernünftigen“ Vorschlägen auch tatsächlich anzuschließen – was „vernünftig“ *ist*, bleibt selbst strittig. Interessen leiten nicht nur die Erkenntnis, wie Habermas sagt, sondern sind auch in *jedem* Diskurs zu finden (vgl. Kapitel 2.3). Man kann nicht erwarten, dass ein *tatsächlicher* Diskurs jemals *Einstimmigkeit* erreicht. Wählt man dagegen ein mechanisches Abstimmungsverfahren, so ergeben sich zwei Möglichkeiten: Geht man von einer Einstimmigkeitsregel aus, so wird es faktisch keine Einigung auf *eine* moralische Regel für alle Gleichberechtigten (nicht *Gleichen*) geben; eine Gegenstimme verhindert das Inkrafttreten von Regeln. Wählt man eine Mehrheitsentscheidung, so geht die *freie Annahme* einer Regel als Voraussetzung einer *ethischen Begründung* von Moral in der „Diktatur der Mehrheit“ unter.

Hinzu kommt, dass auch Mehrheitsentscheidungen bei unterschiedlichen Präferenzen zu unentscheidbaren Situationen führen, wie Kenneth Arrow gezeigt hat.¹⁴¹ Man denke sich als Beispiel drei moralische Regeln, über deren Annahme abgestimmt werden soll. Sind tatsächlich alle Menschen auch in ihren *Präferenzen* gleich (was faktisch dasselbe ist, als ginge man von *einem* isolierten Bewusstsein aus), so gibt es eine eindeutige Präferenz. *Unterscheiden* sich aber die Präferenzen, so werden *paradoxe* Abstimmungsergebnisse wahrscheinlich: Es gelingt dann nicht, die individuelle oder gruppenspezifische Rangfolge von ethischen Werten in eine *soziale* Rangfolge zu übersetzen.

Wählen wir, um dies zu illustrieren, drei soziale Interessengruppen I, II und III. Zur Abstimmung stehen drei moralische Normen, deren Prioritäten für die gesamte Gesellschaft festgelegt werden sollen, damit ein *eindeutiger* Ethik-Katalog – z.B. als Basis für die Gesetzgebung – entsteht. Ein Beispiel wäre: Norm A = Präferenz für eine Religion; Norm B = Präferenz für private Eigentumsrechte; Norm C = Präferenz für gerechte Einkommensverteilung.

141 Kenneth J. Arrow: An Extension of the Basic Theorems of Classical Welfare Economics, in: J. Neyman (ed.), Proceedings of the Second Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability, Berkeley 1950, 507-532.

Jede der drei Interessengruppen hält diese drei Normen in gewissem Umfang für befolgenswert, dies jedoch in unterschiedlicher Gewichtung. Gegeben sei folgende Konstellation:

I	II	III
Norm A	Norm B	Norm C
Norm B	Norm C	Norm A
Norm C	Norm A	Norm B

Eine Abstimmung, in der durch einfache Mehrheit (die drei Interessengruppen haben, so will ich voraussetzen, jeweils dieselbe Zahl an Stimmberechtigten) ein Ethik-Katalog für die gesamte Gesellschaft aufgestellt werden soll – etwa als Maßgabe für die Gesetzgebung oder richterliche Entscheidungen –, führt zu keiner eindeutigen Lösung: Bei jeweils paarweiser Abstimmung der Alternativen ergibt sich eine zirkuläre Reihenfolge. A versus B ergibt eine 2/3-Mehrheit für A>B; A versus C ergibt eine 2/3-Mehrheit für C>A; B versus C ergibt eine 2/3-Mehrheit für B>C. Ordnet man die Ergebnisse, so ergibt sich: C>A>B, also C>B; die direkte Abstimmung ergab aber B>C.

Eine Aufhebung dieses Widerspruchs ist bei gegebenem Wahlverfahren nicht möglich. Man müsste, wollte man dies ausschließen, behaupten, dass solch divergierende Präferenzen in ethischen Fragen *unmöglich* sind (aus transzendentalen oder anderen Gründen) oder die praktische Umsetzung moralischer Regeln nichts mit Interessen zu tun habe.¹⁴² Dieser Beweis scheint mir unmöglich zu sein. Mit der Variation der *Einigungsverfahren* bei unterschiedlichen Interessen variieren jeweils die Ergebnisse und mögliche Paradoxien. Geht man also vom Axiom der „einen Vernunft“ oder der „idealen Struktur des Diskurses“ ab und lässt man unterschiedliche Interessen auch in der Begründung von Moral zu, so zeigt bereits dieses Beispiel, dass eine *induktive Gewinnung* moralischer Regeln *generell* nicht behauptet werden kann. Ähnliche Situationen ergeben sich bei strategischem Verhalten in Abstimmungen oder in den Dilemma-Situationen, wie sie die Spieltheorie formuliert. Man kann derartige Probleme nur vermeiden, wenn man tatsächlich das Ideal (die ideale Sprechsituation oder den Urzustand) von jeglichen

142 Das wird faktisch bei Kant oder in der Diskursethik vorausgesetzt.

Unterschieden und Gegensätzen reinigt, Gleichheit unterstellt oder die Bereitschaft, bei Einhaltung weniger Argumentationsregeln *nur* der im Diskurs gewonnenen Einsichten zu folgen. Doch dann hat man durch diese Voraussetzung (Urzustand der Gleichheit oder Widerspruchsfreiheit bezüglich der Diskursregeln) *das empirische Problem* – die Umsetzung ethischer Einsichten – schlicht „wegdefiniert“.

Man muss die Annahmen bei Rawls oder Habermas von einem praktischen moralischen *Ideal* unterscheiden. Im moralischen Ideal – in anderen Fällen handelt es sich um *Fundamentalismus* – ist stets die Unvollkommenheit des Handelnden mitgedacht, an den es sich wendet. Auf einen Stern zugehen, heißt nicht, den Stern erreichen; gleichwohl weist er die Richtung. Ein moralisches Ideal fordert den Handelnden auf, sich *anders* zu verhalten, und liefert dafür materiale oder formale Begründungen. Rawls und Habermas behaupten jedoch einen *idealen Istzustand* der Gesellschaft, aus dem sie ethische Regeln oder Fundierungen für Institutionen *ableiten* wollen. Sie sagen: *Wenn* die Gesellschaft so verfasst *wäre*, wie wir unterstellen, dann müssten bestimmte Regeln eingehalten werden. Solch eine Begründung mag man durchaus sympathisch finden, die eigentliche *Klippe der Begründung* wird damit nicht umschifft: Wie werden (ideal konstruierte) ethische Regeln zu einer *allgemeinen* Moral, der auch *tatsächlich* Folge geleistet wird? Ich will es knapp und etwas provokativ so formulieren: Wie überzeugt man einen christlichen oder islamischen Fundamentalisten, eine bekennende Egoistin wie Ayn Rand¹⁴³ oder z.B. Hans Albert von der Notwendigkeit, eine aus einer „Letztbegründung“ abgeleitete moralische Regel *tatsächlich* zu befolgen?

Kein Ideal, keine Konstruktion hebt die einfache Grundstruktur der Moral auf: Man kann *Nein!* zu einer Regel sagen (vgl. Kapitel 1). Deshalb bleibt immer offen, ob eine *ethische Begründung* von vielen Menschen (zu schweigen von allen) auch tatsächlich *angenommen* wird. Die Funktion in einem Modell verbürgt *empirisch* keine Geltung, sondern spielt darin nur die Rolle eines *Instrumentes*, um die Akzeptanz einer Regel durch Überzeugungsarbeit herbeizuführen. Die stillschweigende, aus Nietzsches „Nihilismus-Diagnose“ abgeleitete Voraussetzung der modernen Ethik, dass die Gesellschaft *ohne* moralische Regeln wäre und gleichsam darauf wartete, von der Philosophie als Nachfolgerin der christlichen Kirchen durch ethische

143 Vgl. Ayn Rand: *The Virtue of Selfishness*, New York o.J. (1. Aufl. 1964).

Reflexion ein *Angebot* zu erhalten, welche Regeln einzuhalten seinen, ist ein Fehlgriff.¹⁴⁴ Die reine Herrschaft des Nihilismus als *Wirklichkeit* ist eine Fiktion. Ihr korrespondiert der Hobbes'sche Irrtum vom Krieg aller gegen alle als Naturzustand, der in der modernen Wirtschaftswissenschaft als „Anarchie“ der autonomen, ohne sozialen Verband gedachten Individuen interpretiert wird, die zu Regeln und Institutionen durch Tauschverhandlungen gelangen.¹⁴⁵

4.3 Ethik der Moderne (II): Evolutionstheorie der Moral

4.3.1 Biologische Ethik

Ich fasse meine bisherige Darstellung kurz zusammen: Die moderne Ethik versucht, die Moral auf die Ethik zurückzuführen, und die Ethik wiederum auf ein Ideal (des Gesellschaftsvertrages, der Vernunft, des Urzustands, der idealen Sprechsituation etc.). Dieses Vorhaben scheitert an der nicht aufhebbaren Tatsache, dass die Moral in ihrer sozialen Funktion etwas *anderes* ist als nur ethische Reflexion.

Ist aber vielleicht die *Umkehrung* wahr? Kann oder muss man umgekehrt die ethische Reflexion auf die Moral, und die Moral wiederum auf soziale Interessen oder natürliche Prozesse zurückführen? Marx hat in seiner Ideologietheorie ersteres behauptet; an den zweiten Gedanken knüpft in der Nachfolge der biologischen Evolutionstheorie der Versuch einer „evolutionären Ethik“. Für Marx geht der Denkprozess aus dem sozialen Prozess hervor und trägt unverkennbar naturalistische Züge; ich klammere seine Theorie hier aus.¹⁴⁶

144 Die war auch Schleiermachers Vorwurf an die Kant'sche Ethik: „Die rationale (Ethik, KHB) in der kantischen Form setzt vorschwebende Gedanken zur Handlung und kann also nur berichtigen oder vollenden, nicht, auch wenn man sich ihr völlig unterwürfe, von vorn konstruieren.“ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Ethik* aaO., 6.

145 Das setzt die Institutionenökonomik von James Buchanan voraus. Vgl. zur Kritik: Ulrich Thielemann: *Das Prinzip Markt. Kritik der ökonomischen Tauschlogik*, Bern-Stuttgart-Wien 1996; Peter Ulrich: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 3. Aufl., Bern-Stuttgart-Wien 2001, 195ff. Der Denkfehler der Vertragstheorie ist leicht einzusehen: Man kann jede Art von Vertrag nur zwischen kommunikationsfähigen Individuen denken, setzt also bereits eine Vergesellschaftung voraus, die *ohne* Vertragstheorie erklärt werden muss.

146 „Da der Denkprozess selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein *Naturprozess* ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein, und nur

Die biologische Begründung der Moral drei deutlich zu unterscheidende Denkfiguren auf, die teilweise in ihrem Widerspruch unerkannt nebeneinander angeführt werden. (1) Ein sehr alter Gedanke (er findet sich im Taoismus ebenso wie in der Stoa) liegt darin, in der *Natur* ein Vorbild zu sehen. Die Natur gilt als die *vollkommene* Ordnung, von der die menschlichen Versuche zur Gesetzgebung nur ein schwacher Abglanz sein können. (2) Die Soziobiologie vertritt die Auffassung, dass auch das menschliche Verhalten weitgehend genetisch bedingt sei. Die Moral steckt nach dieser Auffassung in den Genen. (3) Davon unterschieden wird eine Selektion von *Gruppenpraktiken* vermutet, die nicht genetisch bedingt ist. Im Neodarwinismus ist die Evolution ein Wechselspiel aus genetischer Veränderung und Selektion; eine Selektion von *Gruppen* (Verhaltensweisen usw.) gibt es hier nicht.

Die erste Denkform verbleibt in der *ethischen* Reflexion. Wenn man eine Moral dadurch begründen möchte, dass man auf *natürliche Vorbilder* verweist, so haben diese Vorbilder die Funktion eines *Ideals*. Der Vorwurf von George Edward Moore an Herbert Spencer, die Übertragung natürlicher Prozesse in das Reich der Ethik beruhe auf dem – schon erwähnten – *naturalistischen Fehlschluss*, übersieht, dass *jede* Begründung einer Ethik, die von einem Ideal oder einem Wert ausgeht, eine Annahme darüber benötigt, weshalb ein bestimmtes Ideal als *praktizierte* Moral *gelten* soll.¹⁴⁷ Wie sich zeigte, ergibt sich hierin auch bezüglich des Gesellschaftsvertrages nach Rousseau, der Kant'schen Vernunft, des Rawls'schen Urzustandes oder bei Habermas' idealer Sprechsituation *logisch* dasselbe Begründungsproblem.

Der Einwand der *evolutionären Ethik*, ihr „Ideal“ sei eine Tatsache, geht allerdings in die Irre – und darin liegt der richtige Kern der Kritik Moore's an der evolutionären Ethik: Menschen *unterscheiden* sich in ihrem Handeln von natürlichem Verhalten. Die *Herkunft* des Menschen aus dem Tierreich erklärt gerade nicht das, was ihn von dieser Herkunft *unterscheidet*. Die *genetische Determination* liefert hier kein Argument. Selbst wenn es *wahr* ist, dass menschliches Verhalten auch durch das menschliche Genom bestimmt wird, dann erklärt das nicht soziale Formen, die viele individuelle genetische Informationen *gemeinsam* haben. Man kann vermuten, dass die

graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andre ist Faselei.“ Karl Marx, MEW Bd. 32, 553.

147 George E. Moore: *Principia Ethica* aaO., 46.

Fähigkeit zum artikulierten Laut genetische Wurzeln hat. Doch Laute von sich geben ist nicht sprechen mit *Bedeutung*. Sprache, Moral, Wissen usw. werden, darüber besteht kaum ein ernster Zweifel, kulturell, nicht genetisch tradiert und „vererbt“.

Selbst die Fundamentalisten des Darwinismus konnten nicht umhin zuzugestehen, dass sich menschliches Verhalten nicht „vollständig“ genetisch erklären lässt. Thomas H. Huxley hat betont, dass der ethische Prozess (*ethical process*) Teil des „allgemeinen kosmischen Prozesses“ sei, und er meinte, dass die Ethik etwa dieselbe Funktion erfüllt wie ein Regler bei einer Dampfmaschine.¹⁴⁸ Herbert Spencer wies Huxley auf den Widerspruch dieser These zur individuellen Selektion egoistischer Individuen hin, akzeptierte aber den Gedanken, dass die ethischen Regeln selbst Teil des „kosmischen Evolutionsprozesses“ sind, die ihrerseits wiederum den „ethischen Menschen“ als Produkt hervorbringen.¹⁴⁹

4.3.2 Hayeks Theorie der Regelselektion

Friedrich A. Hayek hat eine wichtige Schwäche der biologischen Begründungen der Ethik erkannt und auf der Grundlage der ökonomischen Tradition eine eigene Theorie der Moral als Regelselektion entwickelt. Diese Theorie ist im vorliegenden Zusammenhang vor allem deshalb von Interesse, weil sie als *exakte Gegenthese* zur Begründung der Moral in der Tradition Kants betrachtet werden kann. Versuchen Kant, Rawls, Habermas, Apel und andere die Moral rational durch eine Ethik zu begründen, so versucht umgekehrt Hayek die Rationalität auf (un- oder vorbewusste) moralische Regeln zu reduzieren. Hayek betont gegenüber den biologischen Begründungen zu Recht, dass das *Prinzip* der Evolution keineswegs von Darwin „entdeckt“, sondern nur übernommen wurde. Darwin hat ausdrücklich

148 Thomas H. Huxley: *Evolution & Ethics*, London 1894, Note 20, 114f.

149 Herbert Spencer: *Evolutionäre Ethik*; in: K. Bayertz (Hg.): *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993, 76. Allerdings bleibt die selbständige Stellung von Verhaltensregeln in der biologischen Evolutionstheorie bis heute umstritten; der Neo-Darwinismus lehnt sie ab, Richard Dawkins, Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeld und andere führen sie ein, wobei vor allem die „Meme“ von Dawkins über die Biologie hinaus Verbreitung gefunden haben. Man kann Hayeks Theorie dazu in Analogie setzen, wenn man dessen „Regeln“ als „Meme“ beschreibt. Meine Kritik an Hayek kann deshalb auch auf die Mem-Theorie bezogen werden.

betont, dass er den Grundgedanken seiner Theorie einem Ökonomen verdanke (Thomas R. Malthus).

Zunächst dienen moralische Regeln für Hayek dazu, nicht nur individuelles Handeln zu steuern; sie bilden die Grundlage für Institutionen und komplexere soziale Gebilde, die evolutionär entstanden sind. „Die Entwicklung der Moral ist ein Anpassungsprozeß“.¹⁵⁰ Hayek wendet sich scharf gegen den Rationalismus, der glaubt, moralische Regeln könnten ein Produkt der *Vernunft* sein. „Unsere Moral können wir gar nicht rational rechtfertigen, weil wir ja nicht wissen, was sie für uns getan hat.“¹⁵¹ Die Funktion der Moral besteht darin, menschliches Verhalten zu koordinieren. Diese Verhaltenskoordination ist ein evolutionärer Prozess, der auf einem *Trial-and-Error-Verfahren* beruht: „Jene Gruppen, die das Glück hatten, aus irgendeinem Grund die richtigen Handlungsgewohnheiten zu erwerben, haben sich damit die Möglichkeit geschaffen, sich schneller zu entwickeln als andere Gruppen.“ Da dieser Prozess aber ein rein objektiver Verhaltensprozess ist, wissen wir gar nicht, wozu die eine oder andere Regel dient: Sie *funktioniert*, mehr kann man nicht verstehen. Hayek beruft sich auf Hume¹⁵² und sagt, „dass wir in Wirklichkeit nie verstanden haben, warum wir diese Moral anderen Moralregeln vorgezogen haben.“¹⁵³

Die Selektion moralischer Regeln gehorcht nicht dem Prinzip der biologischen Evolution, weil moralische Regeln durch *Tradition*, nicht genetisch weitergegeben werden. Die Moral ist im Modell Hayeks nicht von technischen Handlungsregeln zu unterscheiden. Ein Zweck des Handelns ist nicht vorausgesetzt, denn die „Zweckmäßigkeit unseres Handelns hängt nicht notwendig davon ab, dass wir wissen, warum es zweckmäßig ist.“¹⁵⁴ Diese Unterscheidung entspricht jener in der Verhaltensforschung, die in der Natur zwar eine Zweckmäßigkeit (Teleonomie), nicht aber eine Zweckmäßigkeit (Teleologie) im Sinn des aristotelischen Handlungsmodells annehmen. Auch für Hayek ist der Zweck, also das vernünftige Nachdenken, nur ein *Nachdenken*. Das Denken ist *nachgelagert*; es kann nur die fertige Tatsache der Moral erkennen. Mehr noch. Die Vernunft ist aus dieser nachgelagerten Re-

150 Friedrich A. v. Hayek: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996, 106.

151 Friedrich A. v. Hayek: Die Anmaßung von Wissen aaO., 107.

152 Vgl. Book III „Of Morals“, dessen Section I im Part I überschrieben ist: „Moral distinctions not derived from reason“; David Hume: A Treatise aaO., 191.

153 Friedrich A. v. Hayek: Die Anmaßung von Wissen aaO., 106f.

154 Friedrich A. v. Hayek: Die Verfassung der Freiheit, 3. Aufl., Tübingen 1991, 81.

flexion erwachsen. Deshalb „ist unsere Moral nicht ein Ergebnis sondern eine Vorbedingung der Vernunft“.¹⁵⁵

In diesem Gedanken ist die direkte Gegenposition zur rationalistischen Begründung der Moral, zur Rückführung der Moral auf die Ethik, ausgesprochen. Hayek wirft den Rationalisten vor, sie verstünden nicht, „dass, was sie ‚menschliche Natur‘ nannten, weitgehend das Ergebnis jener moralischen Vorstellung ist, die jeder Einzelne mit der Sprache und dem Denken lernt.“ Die Moral ist aber als Verhaltensregel *objektiv* schon gegeben, weshalb das „bewusst konstruierte Moralsystem“ in die Irre geht. Ein Moralsystem zu konstruieren, würde ein „Wissen erfordern, das die Fähigkeit des einzelnen menschlichen Verstandes übersteigt“, weil „unsere Vernunft nicht alle Einzelheiten der komplexen Wirklichkeit meistern kann“.¹⁵⁶

Ein vernünftig konstruiertes Moralsystem ist aber – wenn wir den oben eingeführten Sprachgebrauch beibehalten – eine *Ethik*. Für Hayek ist die Ethik nur eine spätere Denkform dessen, was *an sich* schon in der sozialen Struktur enthalten ist. Hier berührt er sich mit seinem Antipoden Marx und dessen Ideologietheorie. Aber auch Apel, Habermas und Kuhlmann gehen davon aus, dass in der *Praxis* der Kommunikation durch Sozialisation Regeln „an sich“ angelegt sind. Sie glauben aber, dass diese Regeln nur durch ethische Reflexion *wirksam* werden können. Sie bestimmen zwar den Diskurs, nicht aber die anderen Handlungen als Regulative. Die Ethik hat hier die Aufgabe der *Übersetzung* des Handlungswissens in moralische Sätze. Hayek sieht die Sache umgekehrt: Wir verstehen das implizite Handlungswissen gar nicht. Das Denken ist nicht Ursache der Moral, sondern eine Wirkung der faktischen Handlungen und der darin liegenden „Abstraktion“.¹⁵⁷

Erkenntnistheoretisch nähert sich Hayek in einem Punkt dem kritischen Rationalismus von Popper und Albert. Popper lehnt – wie zuvor Hume – die Möglichkeit einer *Induktion* des Allgemeinen aus dem Konkreten (des einen Gesetzes aus den vielen Erfahrungen) ab. Alle Aussagen von Menschen sind *Hypothesen* und damit falsifizierbar. Albert hat diesen Gedanken für alle

155 Friedrich A. v. Hayek: Die Verfassung der Freiheit aaO., 80.

156 Friedrich A. v. Hayek: Die Verfassung der Freiheit aaO., 82f.

157 Vg. dazu: Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen des Neoliberalismus. Wirtschaftsordnung und Markt in Hayeks Theorie der Regelselektion, Zeitschrift für Politik 48 (2001), 58ff.

Bereiche des menschlichen Lebens als „Prinzip der kritischen Prüfung“¹⁵⁸ verallgemeinert. Demnach gibt es prinzipiell keine moralische Regel, die nicht einer kritischen Prüfung auszusetzen wäre, weil es keine *Letztbegründung* (Induktion) geben kann und folglich jede ethische Aussage falsifizierbar bleibt.

Hier ergeben sich allerdings Schwierigkeiten, die weder Hayek noch Albert zu lösen vermochten. Ein „Prinzip der kritischen Prüfung“ ist ebenso überflüssig wie widersprüchlich. Es ist überflüssig in einer Gesellschaft, in der die ökonomische Praxis täglich alle Spielregeln hinterfragt; Poppers „Falsifikationismus“ ist so etwas wie der idealisierte *common sense* des Managements, das zwar unentwegt „Visionen“ formuliert, sie aber ebenso rasch wieder durch neue Strategien ersetzt. Es gibt in der globalen Ökonomie faktisch keine Aussage, die unbestritten *ist*. Ein Prinzip der Kritik ist dagegen widersprüchlich, weil es *als Prinzip* unbestreitbare Geltung verlangt und damit gerade das voraussetzt, was Albert an Apel oder Kuhlmann kritisiert. *Logisch* – nicht dialektisch – gilt immer der Satz: Wer die Bestreitbarkeit einer Aussage bestreitet, verwickelt sich in einen Widerspruch, sofern er seinen Gedanken widerspruchsfrei behaupten möchte. Und empirisch ist Kritik immer möglich; das ein „Prinzip“ zu nennen, ist nur ein Missbrauch des Begriffs.¹⁵⁹

Doch Poppers und Alberts kritischer Rationalismus unterscheidet sich in einem Punkt grundlegend von Hayeks Theorie: Hayek behauptet ausdrücklich, dass wir weder die Vergesellschaftung durch den Tausch und die Preise, noch die Vergesellschaftung durch *Regeln* rational rekonstruieren können. Er *verneint* gerade das Prinzip des Rationalismus. Moralische Regeln werden selektiert, weil Systeme, die sie wählen, *erfolgreich* sind oder sich reproduzieren können. Die Forderung nach „Universalisierbarkeit“ kann auch so verstanden werden, dass die allgemeine Anwendung einer Regel die Reproduktion einer Gesellschaft *faktisch* oder *funktional* erlauben muss. Das wäre eine „systemtheoretische“ Interpretation des „Erfolgskriteriums für Regelsysteme, das bei Hayek behauptet wird, aber in seinem

158 Vgl. Hans Albert: Traktat aaO.; Hans Albert: Rationalität und Wirtschaftsordnung: wiederabgedruckt in Hans Albert Lesebuch aaO., 264-302; hier: 280. Vgl. zur Kritik des kritischen Rationalismus: Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., Kapitel 2.4 und 3.5.

159 Vgl. zum Begriff der Kritik bei Schleiermacher in Differenz zu Kant Hans-Richard Reuter: Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers, München 1979, 188ff.

Gehalt unklar bleibt. In *welcher Hinsicht* ist eine Regel „erfolgreich“? Die Moral ist für Hayek letztlich nie ganz verstehbar. Es ist für ihn eine Anmaßung von Wissen, die Moral oder das Preissystem *ganz* verstehen zu wollen. Er leugnet damit, dass sich ein Handlungswissen *übersetzen lässt* und formuliert damit ein Extrem, das wir schon bei Nietzsche entdecken konnten, der sagt: „Die Handlungen sind niemals das, als was sie uns erscheinen!“¹⁶⁰

Albert formuliert dagegen etwas ganz anderes. Er sagt ja, dass wir prinzipiell Moralsysteme *rational kritisieren* können (und er führt dies z.B. an der Religion und Theologie vor¹⁶¹). Wenn man aber Moralsysteme nie ganz verstehen kann, dann ist eine „rationale Kritik“ nichts weiter als eine Anmaßung von Wissen. Kant war hier viel vorsichtiger und hat der traditionellen Moral durchaus eine Rolle eingeräumt, weil er in der Vernunft keinen Automatismus erblickte, der sich Geltung durch *allgemeine Pflichterfüllung* verschafft. Doch auch Kant war darin, wie sich zeigte, inkonsequent, vergleicht man seine „Metaphysik der Sitten“ mit der „Vorlesung über Ethik“. Das „Prinzip der Kritik“ enthält exakt jene Anmaßung von Wissen, die Hayek kritisiert.

Doch auch Hayek verwickelt sich in einen Widerspruch. Denn sein Name ist untrennbar mit der globalen Durchsetzung des Neoliberalismus verknüpft. Hier kritisiert Hayek vielfältige „Regulierungen“, wie sie von Sozialisten oder von Anhängern von John Maynard Keynes praktisch umgesetzt wurden.¹⁶² Sofern sozialistische Experimente sozusagen *empirisch* scheiterten, kann Hayek darauf verweisen, dass es sich um eine „praktische Kritik“, um eine *Selektion* von Regeln handelt. Doch die Deregulierung von Maggie Thatcher oder Ronald Reagan, die heute in Europa und Asien kopiert wird, ist das Ergebnis einer *bewussten Kritik*, bei der die Ökonomen eine (zwar unheilvolle, sicher aber) wichtige Rolle spielten und spielen, nicht zuletzt aber die Anhänger von Hayek. Also praktizieren Hayek und seine Anhänger etwas, was sie in der Theorie verneinen: Eine (zumindest vermeintlich) *rationale Kritik* an Regelsystemen durch eine Anmaßung von Wissen darüber, welche Regeln beibehalten (natürlich sind es die des

160 Vgl. Note 15.

161 Hans Albert: Das Elend der Theologie, Hamburg 1979.

162 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Neoliberalismus aaO.

Marktes, dem man zu gehorchen habe), und welche Regeln *selektiert werden sollen* (das sind *per se* die staatlichen Eingriffe).

Hayek kann also *performativ* seine eigene Theorie nicht aufrechterhalten, wenn er theoretisch auf Widerspruchsfreiheit Wert legt. Die Vergesellschaftung erfolgt nun einmal nicht durch *unbewusste* Mechanismen der Selektion; das ist ein biologistisches Missverständnis, dem Hayek auch dann erliegt, wenn er sich an die bereits vor Darwin liegenden evolutionstheoretischen Gedanken bei Ferguson klammert.¹⁶³ Andererseits bedarf die Kritik an moralischen Regeln oder anderen Aussagen keines *Prinzips* (oder eines eigenen „Philosophen“, der die Kritik seinerseits als „Prinzip“ begründet). Diese Kritik ist die *praktische Funktion* des wirtschaftlichen und theoretischen Wettbewerbs in der Moderne. Wenn dieses „Prinzip der Kritik“ mehr sein soll als diese Praxis, dann allerdings enthält sie eine Anmaßung von Wissen, die sich auch in der frühen Diskursethik findet: Es ist die Anmaßung von Wissen darüber, zu welchem *Ergebnis* ein tatsächlich geführter kritischer Diskurs führt. Das gilt selbst dann, wenn man *formal* einem Konsensprinzip zustimmt. Weder der Diskurs noch die „Kritik“ hat eine allgemeine Struktur, von der man mehr sagen könnte als dies, *dass* der kritische Diskurs *geführt* wird und dass sein Ergebnis *offen* ist hinsichtlich *aller* Strukturen; auch offen hinsichtlich der *Interpretation* dessen, was „Kritik“, „Geltung“, „Konsens“ usw. als *Begriffe* bedeuten, d.h. welche *Funktion* sie im Diskurs faktisch erfüllen.

Moralische Regeln werden vielfach kritisiert; doch niemand kann ihre ganze Fülle an Funktionen, ihre Vernetzung in der Gesellschaft antizipierend verstehen. Selbst wenn sie einmal *beseitigt* sind, lässt sich das nicht sagen, weil sich sozial die Änderungen nie *ceteris paribus* vollziehen. Allerdings kann man beobachten, dass in der Moderne immer mehr moralische Regeln faktisch verschwunden sind oder zurückgedrängt wurden. Diese Regelselektion vollzieht sich *auch* als ökonomischer Wettbewerb, und es ist zu vermuten, dass im globalen Wettbewerb die Moral selbst einem mechanischen

163 Adam Ferguson sagt: “nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design.” An Essay on the History of Civil Society, Edinburg 1767, Part III, Chapter 2.

Wettbewerbsdruck ausgesetzt ist – insofern behält also Hayek durchaus (wenngleich auf eher zynische Weise) recht.¹⁶⁴

Der Nihilismus ist noch keine universelle *Wirklichkeit*, wohl aber so etwas wie ein implizites Leitbild, auf das der globale Wettbewerb *ohne moralische und ethische Zügelung* zustrebt; darin bleibt Nietzsches Diagnose richtig. Der moralische Gott des Westens ist noch nicht tot, aber wir wohnen seinem Todeskampf bei – auch Nietzsches Formel „wir haben ihn getötet“¹⁶⁵ bleibt als Metapher gültig: Es ist der globale Wettbewerb der Wirtschaft und Politik *selbst*, der „überflüssige“ Regeln selektiert. Das Problem liegt also eher in der Frage, wie man in dieser Wettbewerbsgesellschaft moralische Regeln *erhalten* oder neu begründen kann. Darin liegt die tiefe Berechtigung von Versuchen, wie sie Habermas, Apel und andere unternehmen; es liegt darin aber auch die Rechtfertigung, durch ethische Reflexion tradierte Moralsysteme in einer gewandelten Funktion in der Moderne neu zur Geltung zu bringen.

4.4 Die Ethik und der Prozess des Wissens

Ich möchte eine Ergänzung zum Begriff des *Wissens* und der Beziehung zwischen Wissen und Ethik nachtragen. Gemeinsam ist den oben erwähnten gegensätzlichen Positionen in der Ethik der Moderne – der rationalistischen und der evolutionstheoretischen – eine unzureichende Bestimmung dessen, was *Wissen* ausmacht. Ich kann hier keine Theorie des Wissens ausführlich darstellen; das ist an anderer Stelle geschehen.¹⁶⁶ Popper, Albert, Hayek, Apel oder Kuhlmann – im Utilitarismus und der Vertragstheorie von Rawls wird noch nicht einmal das *Problem* gesehen – setzen *gleichstimmig* das Wissen als etwas voraus, zu dem man sich als einer definierbaren Entität verhalten kann. Ob man behauptet, dass man das Wissen in zentralen Teilen *a priori* besitze (Kant, Fichte, Apel, Kuhlmann), sich auf dem endlosen Weg dazu befinde (Popper, Albert) oder sich das Wissen als transsubjektiver Prozess objektiv vollziehe, ohne individuell einholbar zu sein (Hayek) –

164 Vgl. hierzu Karl-Heinz Brodbeck: Ethische Spielregeln für den Wettbewerb, praxisperspektiven Band 6 (2003), 17ff.; Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik aaO., Kapitel 4.2.3.

165 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, § 125, Werke Bd. 2, 127.

166 Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens aaO., besonders Kapitel 2. Der Begriff der „Entität“ wird in Kapitel 2.6 und 3.9.4 systematisch entwickelt.

stets wird das Wissen als eine *Entität* vermeint, zu der man sich so oder anders *verhält*. Das ist eine grundlegende Illusion.

Das Denken bezieht sich nicht auf ein „Ding“ namens „Wissen“, das man dann im Denken „hat“ – oder auch „nicht hat“, weil es zu umfangreich oder gar von anderer Natur sei und subjektiv nie reproduziert werden könne. Das Wissen kann man nicht (um nochmals den bereits zitierten Ausdruck von Albert zu verwenden) „melken“. Wer einmal die Wende von der Vorstellung eines *substanziellen Bewusstseins* – das heute vielfach auch einfach „Gehirn“ genannt wird – zur Auffassung der sozialen Kommunikation als Prozess des Wissens vollzogen hat, wer verstanden hat, dass die formale Logik mit diesen Prozess sowenig zu tun hat wie die Algebra mit einer Liebesbeziehung, der kann auch die grundlegende Täuschung überwinden, die das Wissen als eine *Entität* begreift, zu der sich das Denken *zugreifend* und *begreifend* in Beziehung setzt.

Geht man dagegen – *ontologisch* gesprochen – von einer Wissenssubstanz aus, die man ins individuelle Denken hereinholt oder sie durch das Erlernen der Sprache je schon hereingeholt hat und dabei mehr oder weniger erfolgreich ist, dann verfehlt man die eigentümliche Prozess-Struktur des Wissens. Der Streit dreht sich im Rahmen dieser ontologischen Voraussetzung (das Wissen als Entität) dann nur noch darum, ob der Zugriff auf das Wissen Wesentliches (Apel), nur Teile (Albert) oder nur Nachträgliches (Hayek) erfassen könne. Es wird hierbei die Beziehung zwischen dem sozialen Prozess des Wissens, der sich denkend und kommunizierend als die „Wirklichkeit“ des Wissens vollzieht, und dem individuellen Denken, das in diesen Prozess *funktional* eingebunden ist und ihn im inneren Dialog reproduziert, nicht gesehen. *Diese Einbindung ist die formale Struktur der Ethik, welche Inhalte* auch immer darin gedacht werden mögen. Aber diese Struktur ist nicht etwas, das man *anders* denn durch Teilnahme an einem Diskurs erkennen könnte. In diesem Sinn würde ich Heidegger und Wittgenstein zustimmen: Es gibt nur ethische *Handlungen*.¹⁶⁷ Man kann die Dialektik des Diskurses nicht als *formale Logik* von ihm selber, von der Teilnahme

167 „Dass es keine Sätze der Ethik geben kann, diese Einsicht verbindet den frühen Heidegger mit dem frühen Wittgenstein (...). Und in der Einsicht: Es gibt nur ethische Handlungen“. Manfred Riedel: *Das Natürliche in der Natur*; in: Von Heidegger her. Meßkircher Vorträge 1989, Frankfurt/M. 1991, 53. Vgl. auch Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1994, 79f.

an ihm und an der Vernetzung mit praktisch-moralischen Handlungen, trennen.

Schleiermacher hat auch hier die zentralen Fehler erkannt, und es erweist sich einmal mehr als großer Mangel, dass seine Philosophie weitgehend ignoriert wurde oder nur ein Fußnotendasein fristet, wenn in Texten das Stichwort „Hermeneutik“ auftaucht. Man kann das Wissen so wenig vom Denken trennen, so wenig sich die Dialektik des Diskurses auf die Logik zurückführen lässt. Das Sich-Widersprechen lässt nicht auf den Satz vom Widerspruch reduzieren – ohne aus einem sich selbst bestimmenden Gespräch ein mechanisches System der Zeichen zu machen: „Nun gar eine Sprache machen zu wollen, die sich dem Kalkül nähert, das ist noch toller“.¹⁶⁸ Der philosophische und der ethische Diskurs sind *produktiv* (also kreativ); sie verändern sich in ihrem Inhalt und in ihrer formalen Struktur – auch in ihrer Terminologie. „Die wahren produzierenden Philosophen haben sich nie an eine vorgefundene Terminologie gehalten“.¹⁶⁹

Im Sinn eines *ethischen Diskurses* reproduziert sich das „ethische Wissen“ im Denken (tendenziell) *aller* Mitglieder einer Gesellschaft. Insofern gilt nicht nur, wie Schleiermacher sagt: „alle Menschen sind Künstler“,¹⁷⁰ alle Menschen sind auch *Ethiker*. Und sofern sich das Wissen als sozialer Prozess durch das Denken der Vielen vollzieht, vollzieht sich auch der ethische Prozess als Denkprozess. Die Sprache und das Wissen sind „die heraustretende Gemeinschaftlichkeit“ der Menschen.¹⁷¹ Doch darin liegt, dass das Wissen keine Struktur hat, getrennt von seinem praktischen Vollzug. Das Wissen ist ein sozialer Prozess, der sich durch das individuelle Denken hindurch vollzieht, sich aber nicht darauf reduziert. Niemand kann deshalb das Wissen „haben“ – schon gar nicht *a priori* –, auch nicht eine „Gemeinschaft“ der Sprechenden. Beim Rückgang vom *ego cogito* zur Dialektik der Sprechenden und Denkenden (also eigentlich bei der Rückkehr zu einem Denkmotiv, das Heraklit und Platon bestimmte) verschwindet auch jedes Apriori und weicht einem offenen Prozess. Das Wissen kann man deshalb nicht *haben*, noch findet es in einer „Welt III“ (Poppers verschämte Anleihe bei der Philosophie Hegels und Nicolai Hartmanns) eine Tradierung

168 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Brouillon zur Ethik* aaO., 89.

169 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Brouillon zur Ethik* aaO.

170 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Brouillon zur Ethik* aaO., 108.

171 Friedrich D. E. Schleiermacher: *Brouillon zur Ethik* aaO., 88.

als „objektiver Geist“, getrennt vom Denken der Vielen. Das Wissen ist eine offene Bewegung, das nur im Denken seine endlose Wirklichkeit besitzt:

„Wie unterscheiden wir nun also das Wissen von dem Denken? Hier müssen wir zuerst eine Vorstellung beseitigen, die sehr leicht aus einem abgekürzten Sprachgebrauch entstehen kann. Man kann nämlich glauben, dass das Wissen ein Zustand sei, welcher das Denken ablöst; und dass man nicht weiß, indem man denkt, sondern nachdem man gedacht hat. Dies ist aber falsch. Wenn wir einmal durch unser Denken auf einen Punkt, der uns beruhigt, gekommen sind, so halten wir diesen fester als einen anderen, der nur Durchgangspunkt unseres Denkens ist, während mit jenem unser Zweck erreicht ist. Und nun stellen wir uns vor, als hätten wir die Erkenntnis als einen Besitz, der von der Operation des Denkens unabhängig ist. Das ist der Fall, insofern sie ein Resultat der Erinnerung ist. Dann aber ist es nur ein Zurückgehen, und wir haben das Wissen eigentlich nur, sofern wir diesen Prozess wiederholen. Das Wissen ist immer nur in der Repetition desselben Prozesses, ist also immer im Denken und nicht nach demselben.“¹⁷²

Es ist also kein Rätsel, weshalb der Denkprozess, der den *Diskurs* als inneren Dialog reproduziert und nach seinem Modell abläuft, kein *Produkt* hervorbringt, das man fassen oder festhalten könnte. Genauer gesagt: Was man fassen oder festhalten kann (Texte, Bücher, Zeichen etc.), *verliert* den Charakter des Wissens und wird zu einem objektiven Ding, das erst dann wieder *Bedeutung* erlangt, wenn es *gedacht* wird. Die „Struktur des Wissens“ – auch seine dialogische Struktur – bleibt immer nur als sozialer Prozess wirklich, der im individuellen Denken seine Besonderung und Privation erfährt und sich darin zugleich erhält. Deshalb übersteigt das Wissen *immer* den vereinzelt Denkprozess – ist es doch die kommunikative Vernetzung dieser vereinzelt Denkprozesse, in der sich das soziale Wissen reproduziert. Dieses Wissen hat deshalb keine fixe Form, weder eine logische noch eine ethische. Das Wissen *ist* überhaupt nicht vom Denken der Vielen zu trennen. Deshalb ist die Ethik auch nicht vom Wissen als sozialem Prozess verschieden.

Die Reproduktion von moralischen Regeln vollzieht sich *innerhalb* bestehender Gesellschaften immer so, dass sie als *Denkformen* wiederkehren und auch selektiert werden. Dieser Prozess übersteigt jedes individuelle Denken, wiewohl er sich nur *durch dieses Denken hindurch* vollzieht. Daraus entsteht eine doppelte Illusion: (1) man könne einerseits – da man doch denkend am Prozess des Wissens beteiligt ist – den ganzen Prozess des

172 Friedrich D. E. Schleiermacher: Dialektik aaO., 127f.

Wissens oder seine Grundstruktur auch in seinem eigenen Denken umfassen. (2) Andererseits macht man immer wieder die Erfahrung, dass das *eigene* Wissen nur in einer Teilhabe besteht – man findet im eigenen Ego-Prozess viele fremde Gedanken – und dass man das Wissen zudem immer wieder erneut *vollziehen* muss, um es zu „haben“.

Daraus erwächst einmal der kantianische Denkfehler, der das, was man als soziale Teilhabe im inneren Sprechen findet, als ein *a priori* Gegebenes „des“ transzendentalen Egos betrachtet, das *in sich* die Kategorien der Welt fertig vorfindet. Dieser Denkfehler bleibt *formal* gewahrt, wenn man das transzendente Ego zwar durch etwas anderes ersetzt („Kommunikationsgemeinschaft“, „Gehirn“), dem Substitut aber die transzendente Struktur eines Einzelbewusstseins zuschreibt. Es ergibt sich daraus aber auch der Denkfehler des anderen Extrems, dass man eigentlich nichts wisse – Popper und Hayek pflegten diesen Gedanken geradezu als Kult, nicht ohne Verzicht auf mitunter heftige Polemik gegen Wissensformen, die den eigenen widerstrebten (von Platon bis zu Marx).

Tatsächlich denken die vielen Köpfe immer sehr viel mehr und anderes als ein Kopf, denken viele Kulturen in ganz eigenen Welten. Aber sie tun dies weder *völlig* unabhängig, noch sind sie dabei bewusstlos. Sie vollziehen darin eher ein vielstimmiges Konzert, dessen Partitur allerdings erst zugleich mit der Musik entsteht. Daraus folgt weder, dass man die Partitur (als *apriorische Struktur des Denkens*), den realen Diskurs, antizipierend erkennen könne, noch folgt daraus, dass man es mit einer *unerkennbaren* Entität namens „objektive Wirklichkeit“ oder „gesellschaftliches Wissen“ zu tun habe. Das sind einfach Extreme, in die verfällt, wer nicht den *Ort* des Wissens – das soziale Sprechen und Handeln – konkret dort beobachtet, wo es sich vollzieht.

Die Ethik bewegt sich mit dem Wissen, als dessen *soziale Form*. „Diejenigen nun, welche das Wissen eines Andern beleben können, verbinden sich mit ihm.“¹⁷³ Eben dies ist die *praktische* Aufgabe der Ethiker. Es ist, zugleich und recht verstanden, praktiziertes Mitgefühl und die *objektive* Kritik jedes Egoismus. Die soziale Struktur des Wissens ist in einem Prozess zugleich die Struktur der Ethik; eine offene, dynamische Struktur. Wer in diesem Prozess dagegen ein Ego behauptet, der findet die Gesellschaft als etwas Fremdes in den moralischen Regeln vor, die *ihn* beschränken. Die

173 Friedrich D. E. Schleiermacher: Brouillon zur Ethik aaO., 92.

Ethik kann deshalb nur als Kritik des Egoismus im Prozess des Wissens ihre eigene soziale Struktur entfalten, denn Egoismus *ist* Nicht-Wissen.¹⁷⁴

174 Die Wirklichkeit dieses Nicht-Wissens heißt in der Moderne *globale Ökonomie*, medial reproduziert und illuminiert. Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Buddhistische Wirtschaftsethik* aaO., Kapitel 4.2.2.

5 DER MITTLERE WEG DER ETHIK

Unsere Diskussion hat versucht, zwei Gegenpositionen herauszuarbeiten. Geht man davon aus, dass sich die Ethik die *bewusste Reflexion* moralischer Regeln zur Aufgabe macht und dass Moral andererseits der Begriff ist, der jene Handlungsregeln umfasst, die in ihrer praktischen Anwendung das soziale Handeln lenken und begrenzen, dann kann man daraus zwei mögliche Extreme als Denkform destillieren: (1) Man versucht durch ethische Reflexion moralische Regeln zu *erzeugen*, leitet also aus der Ethik eine Moral ab; oder (2) man geht von einer vorgängigen Existenz moralischer Regeln aus und betrachtet die ethische Reflexion nur als nachträgliche Beschreibung oder Spiegelung dessen, was *an sich* schon das menschliche Verhalten steuert.

Es scheint, dass – um zwei Namen für diese Extreme zu verwenden – zwischen Kant und Hayek, zwischen Rationalismus und Evolutionstheorie kein anderer, gangbarer Weg für die Ethik der Moderne verbleibt. Doch das ist ein Schein, den man beseitigen kann. Nicht nur zeigt sich, dass die beiden Extreme in *reiner Form* nicht durchführbar sind – Kant nimmt immer wieder Bezug auf bereits bestehende Moralsysteme, wie sich Rawls oder Habermas empirisch auf verschiedene Ausprägungen von „Moderne“ beziehen; und Hayek kann die Behauptung, moralische Regeln würden *unbewusst* erzeugt und selektiert, nicht durchhalten. Der Gedanke einer Reduktion oder Begründung selbst enthält etwas, das in beiden Extremen unzureichend gedacht wird.

Die Kant'sche (oder Rawls'sche, Habermas'sche usw.) Ethik ist keine wirkliche und wirksame Moral. Die Auseinandersetzung mit ihr findet (wie hier) in Büchern, Zeitungsartikeln, Internet-Texten usw. statt. Auch diese Auseinandersetzung ist eine soziale Wirklichkeit. Sie versucht vielleicht sogar das, was als Anspruch in dieser Ethik enthalten ist: Sie versucht *universal* wirksam zu werden, das Denken zu beeinflussen und somit die *faktische* Moral zu verbessern. Umgekehrt ist Hayeks Theorie eben auch

eine *Theorie*, eine *Reflexion über Moral* und damit (wie die evolutionäre Ethik) eine *menschliche Denkform*, die sich im Diskurs strittig mit anderen Anschauungen auseinandersetzt.

Weder ist die Ethik in der Nachfolge Kant kraft ihrer vernünftigen Form *allgemeine Moral*, noch ist die selektierte moralische Regel bei Hayek ein *unbewusstes* Verhaltensmuster. Ethische Systeme mögen vieles voraussetzen; in ihrer sozialen Praxis sind es Argumentationen, die im Diskurs eine vielfältige Rolle spielen. Sie kämpfen durch vernünftige Argumente um Anerkennung – insofern haben Habermas und Apel also Recht, dass jeder, der argumentiert, den Diskurs bereits *anerkannt* hat. Doch daraus folgt bezüglich der Wirklichkeit und Wirksamkeit *moralischer* Sätze noch wenig, genauer: Es ergibt sich daraus nur die *Möglichkeit* einer Anerkennung. Hayek andererseits kommt von der *funktionalen* Beschreibung der moralischen Regeln sehr rasch zu einer *materialen* Ethik, nämlich der Rechtfertigung von Privateigentum, Markt und dem Verzicht auf staatliche Eingriffe. Die Aussage, dass man Moral nicht bewusst setzen könne, wird dann zum Versuch, *durchaus bewusst* politisches Handeln zu normieren. Andererseits zeigt die schlichte Tatsache, dass über die ethischen Entwürfe von Kant, Rawls oder Habermas *diskutiert* wird, dass ihre *Voraussetzung* (Allgemeingültigkeit *kraft* eines Ideals) eben nicht erfüllt ist. In beiden Extremen der Reduktion von Moral auf Ethik und umgekehrt zeigt die *ethische Argumentation* faktisch etwas anderes als das, was inhaltlich oder material ausgesagt wird.

Ein weiterer Punkt bleibt ausgeklammert, und dieser Punkt scheint mir weitaus der bedeutsamste zu sein. Kant und Hayek betonen die *Freiheit* als zentralen Inhalt ihrer Reflexionen. Rawls macht aus der Freiheit sogar einen Wert, den er in einer *Präferenzskala* als obersten Wert einordnet. Hier zeigt sich in vergrößerter Form ein grundlegendes Missverständnis über die Natur der Freiheit. Und es ist diese Eigentümlichkeit der menschlichen Freiheit, die – nicht durchschaut – dazu verführt, bei ethischen Entwürfen in ein Extrem zu verfallen.

Ich möchte das behutsam entwickeln und beginne deshalb mit einem Gedanken, der eine analoge Struktur aufweist. Der Glaube an das Gelten von Naturgesetzen erfuhr durch die Quantenphysik eine tiefe Beunruhigung, weil viele, ja die meisten Aussagen der Quantenphysik einen *stochastischen* Charakter haben. Man kann vielfach nicht mehr *Einzelereignisse* vorhersa-

gen, sondern nur noch Aussagen über statistische Massen formulieren. An die Stelle des Einzelereignisses treten ein Durchschnitt und ein (mathematischer) Erwartungswert. Man kann nicht sagen, wann ein einzelnes Elektron von einer Bahnebene einer Atomhülle auf die nächst tiefere springt und dabei Licht emittiert; wohl aber kann man dafür eine *Wahrscheinlichkeit* angeben. Viele Wissenschaftstheoretiker haben angesichts dieser Sachlage einfach gesagt: Lasst uns das kausale Naturgesetz durch ein statistisches Gesetz ersetzen, und alles ist, wie es war.

Wolfgang Stegmüller hat dagegen einen wichtigen Einwand vorgebracht: Wenn man mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit das Verhalten irgendeines Naturphänomens vorhersagt, dann hat diese Vorhersage durchaus den Charakter einer Regel, eines Gesetzes. Und tatsächlich sieht diese Regel genauso aus wie bei einem *kausalen* Naturgesetz, das *immer* gilt (ein schwerer Gegenstand fällt immer zur Erde, wenn man ihn loslässt). Doch, wandte Stegmüller ein, was geschieht, wenn das Ereignis *nicht* eintritt? „Wahrscheinlich“ heißt ja nicht *sicher*. Wenn ein Ereignis mit einer Wahrscheinlichkeit von 99% eintritt, dann ist bei 100 Ereignissen zu erwarten, dass die Vorhersage einmal scheitert. Wenn man eine 99,99% Sicherheit für einen Unfall in einem Kernkraftwerk pro Jahr ansetzt, dann heißt das, dass bei 1000 Kernkraftwerken im Zeitraum von 10 Jahren *einmal* eine Katastrophe wie in Tschernobyl passiert.

Was hat diese Überlegung mit der Begründung moralischer Regeln zu tun? Ich denke, sehr viel. Aristoteles sagte einmal, der Zufall ist in der Natur das, was bei den Menschen die Freiheit der Entscheidung ausmacht.¹⁷⁵ Kant geht davon aus, dass eine vernünftig erkannte moralische Regel auch *befolgt* wird; dasselbe unterstellen Rawls oder Habermas. Und Hayek betrachtet den *Erfolg* und die *Selektion* bei der Anwendung moralischer Regeln. In beiden Fällen wird schlicht ausgeklammert, dass Menschen *frei* sind. Sie sind frei gerade darin und dadurch, dass sie sich *gegen* eine moralische Regel aussprechen können.

Der Haken an der rationalen Begründung von Moral liegt im Universalisierungsanspruch: Wie wird eine moralische Regel *Wirklichkeit*? Hayek

175 „Der Zufall aber ist akzidentelle Ursache in denjenigen zum Behuf eines Zweckes geschehenden Veränderungen, welche von dem Entschlusse (*prohairesis*) abhängen. Darum hat der Zufall dieselben Objekte wie die denkende Überlegung (*dianoia*); denn Entschluss findet ohne denkende Überlegung nicht statt.“ Aristoteles: *Metaphysik* 1065a 30, übers. v. H. Bonitz, Reinbek bei Hamburg 1994, 293.

hat diese Schwierigkeit nicht ausdrücklich diskutiert, doch sein Entwurf vermeidet scheinbar diese Frage, weil sie den Spieß umdreht: Nur eine allgemein von allen Mitgliedern einer Gesellschaft befolgte Regel *funktioniert*, und nur funktionierende Gesellschaften können „überleben“, setzen sich durch. Erfährt bei Kant die Freiheit durch das *Sollen* eine Privation, so verschwindet bei Hayek die Freiheit im *Faktum* der erfolgreichen Regel. Kant sagt: Man *muss* einer moralischen Regel folgen, weil die *Vernunft* es diktiert. Hayek dagegen betont, dass nur Gesellschaften überleben, die *faktisch* solchen Regeln folgen; die vernünftige Reflexion folge nur nach. In beiden Fällen ist die individuelle *Freiheit* bei der *Annahme* einer moralischen Regel ausgeschaltet. Was bei Kant die Vernunft aus eigener Kraft bewerkstelligt – schon zuvor hatte Spinoza die Freiheit in die Einsicht aufgelöst, die er als Notwendigkeit fasste –, das übernimmt bei Hayek die Mechanik der Evolution.

Hier wird die Beziehung zwischen Freiheit und Regel in beiden Fällen ungenügend bestimmt. Weder bringt die Regel so etwas wie „Freiheit“ hervor, noch ist die freie Betätigung der Vernunft eine universell, also *faktisch* geltende Regel. Im Begriff des Sollens liegt die Möglichkeit der Negation eines Gebots, einer Regel, und im Begriff des *Erfolgs* ist umgekehrt die Möglichkeit des *Scheiterns* einer Regel impliziert. Kant und Hayek (um die Theorien beider weiterhin als stilisierte Denkmodelle zu verwenden) übersehen beide die *Wirklichkeit* der Freiheit oder die Offenheit im menschlichen Handeln. Die Wirklichkeit dieser Unbestimmtheit im Handeln *zeigt* sich eben darin, dass Regeln *abgelehnt* oder kreativ verwandelt, nicht dass sie befolgt werden.¹⁷⁶ Das „Scheitern“ von Regeln (im Sinn der Regelevolution) ist nicht nichts, sondern der *Vorschein* der menschlichen Freiheit. Es ist eine historisch bekannte Tatsache, dass viele Gesellschaftsformen daran zugrunde gingen, dass ihre moralischen Regeln nicht mehr wirksam waren, weil die Menschen sie nicht mehr befolgten. Diese Tatsache zeigt, dass die

176 Ich würde Kant auch darin widersprechen, dass „die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei.“ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft aaO., 108, Note. Nicht die *Befolgung* des „moralischen Gesetzes“, also der moralischen Regel, sondern gerade die Nichtbefolgung offenbart die Freiheit. Doch das Argument ist insgesamt schief, weil Freiheit keine *Essenz* ist. Kant verbleibt hier im scholastischen Modell von Substanz und Akzidenz. Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel aaO., 3.2.

„Selektion“ weder ein unbewusster Vorgang ist, noch das vernünftig begründete Sollen ein Sein, eine Wirklichkeit notwendig enthalten müsste.

Halten wir also fest: Menschen können nicht nur zu moralischen Regeln „Nein!“ sagen; sie tun es *faktisch* immer wieder, und auch das Nein-Sagen kann zu einer sozialen Wirklichkeit werden, zu Protesthaltungen, zu öffentlicher Kritik usw., die ihrerseits neue moralische Traditionen hervorbringt – wie die Tradition des Protestantismus, oder wie die USA als Staat, die ihre Existenz einer Trennung von England durch die Unabhängigkeitserklärung verdankt. Die Freiheit ist als Freiheit nicht positiv bestimmbar oder vorhersehbar; insofern ist Freiheit kein „Faktum“, das man messen oder anfassen könnte. Aber der *Gebrauch* der Freiheit ist sehr wohl beobachtbar und erkennbar. Menschen folgen nicht nur moralischen Regeln als empirisches Faktum, sie *unterlassen* dies auch vielfach auf unvorhersehbare Weise.

Nicht nur die Moral ist eine soziale Wirklichkeit, auch die *Verneinung* der Moral (und darin liegt die Analogie zu stochastischen Naturgesetzen). Gerade die *Selektion*, das Nicht- oder Nichtmehr-Gelten einer Regel ist ein Fingerzeig in das Wesen der menschlichen Freiheit, das man übersieht, wenn man nur gebannt auf den *Erfolg* von Regeln blickt. Gerade die *erfolgreiche* Regel wird vielfach nur als Anpasser-Moral oder nur als Gewohnheit reproduziert. Und Gewohnheiten oder Nachahmungen haben *tatsächlich* von außen betrachtet jenen mechanischen Charakter, der in einer „Selektion“ gedacht wird. Dennoch ist das Prinzip *sozialer Selektion* völlig von dem der natürlichen Selektion verschieden. Es ist eben ein großer Unterschied, ob eine Tierart durch ein nicht angepasstes Verhalten *ausstirbt* oder ob Menschen *bewusst* eine moralische Regel *ablehnen*. Die Selektion des DDR-Sozialismus in seinem Moralsystem war bestimmt kein *Naturprozess*.

Die vernünftige, bewusste Reflexion tritt nicht nur in der *ethischen Begründung* in Erscheinung, sie zeigt sich vor allem in der Annahme oder der Ablehnung einer moralischen Regel durch die vielen Individuen einer Gesellschaft. Der Urzustand bei Rawls oder die ideale Sprechsituation bei Habermas spielen in der *Akzeptanz* moralischer Regeln keine Rolle; sie stellen nur einen *Vorschlag* dar, wie man bei der Entscheidung, welcher Regel man folgen soll, argumentieren kann. Dasselbe gilt für Hayeks Begründung. Man kann ihr zustimmen, dann aber zu ganz anderen Schlussfolgerungen kommen.

Die *Wirklichkeit einer Moral* beruht also tatsächlich weder auf ihrer ethischen Begründung, noch funktioniert Moral real „mittels eines *Mechanismus*, über den wir nicht bewusste Kontrolle ausüben“:¹⁷⁷ Die Wirklichkeit der Moral beruht auf der jeweils individuellen Entscheidung, einer Regel zu folgen oder dies zu unterlassen. Diese Entscheidung ist ein soziales Phänomen, das wiederum kommunikativ vermittelt ist. Der Streit um ethische Fragen geht vielfach weniger um Begründungen als darum, ob man in bestimmten Einzelfällen dieser oder jener Regel *folgen* soll. Das ist die *Wirklichkeit* der moralischen Regeln. Die Moral ist hierbei immer schon vorausgesetzt; sie wird nicht rationalistisch „erschaffen“. Aber die „Selektion“ erfolgt nicht umgekehrt nach einem erfundenen Mechanismus sozialer Evolution, sondern immer auch – neben einer zweifellos erkennbaren Gewohnheitsbildung, Nachahmung oder Anpassung – durch *freie Reflexion*. Hierbei erscheint eine moralische Regel *selbst* als Ideal, weil sie vor jeder Praxis die Hürde der *Entscheidung* passieren muss.

Die Vernunft spielt also nicht einfach die Rolle eines überlagerten Epiphänomens; sie ist an der freien Entscheidung *erkennbar* (wenn auch unvorhersagbar). Sie ist auch – allerdings eher selten – als *Schöpfer* moralischer Regeln wirksam. Hayek verkennt, dass tatsächlich viele Regeln durchaus *bewusst* entworfen und tradiert werden. Darin behält die rationalistische Tradition gegen Hayeks Mechanismus der Evolution zweifellos Recht. Doch andererseits folgt aus einem *Entwurf* keine Wirklichkeit, und in der Verwirklichung findet tatsächlich eine *Selektion* statt (wie bei jedem neuen Gesetzentwurf).

Kein ethisches Ideal garantiert hier *vorab* die universelle Gültigkeit einer Regel. Das „Gelten“ ist deswegen allerdings kein *nicht-rationaler* Prozess. Es beruht auf der freien Entscheidung, eine Regel anzunehmen oder dies abzulehnen. Und diese freie Entscheidung ist immer *auch* ein bewusster, reflexiver Akt. Jedes andere Gelten ist nur mit *Gewalt* herzustellen. Da dieses Gelten aber das Denken sehr vieler Köpfe umfasst, ist es weder in einem Bewusstsein antizipierbar noch überhaupt erkennbar. Das Ganze der sozialen Handlungsstruktur ist, das haben Hayek und Popper zu Recht betont, nicht in einem Gedanken, einem Bewusstsein oder einem Modell einholbar. Es ist aber ein Fehler daraus zu schließen, dass dieses Ganze

177 Friedrich A. v. Hayek: *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*. Band 1: *Regeln und Ordnung*, Landsberg 1986, 49. Meine Hervorhebung.

deshalb einen *nicht-rationalen* Charakter besitzt. Beispiel: Die Nationalbibliothek eines Landes hört auch nicht auf, verständliche Texte zu enthalten, nur weil niemand *individuell* einige Millionen Bücher tatsächlich lesen kann.

Wenn man von einer Differenz zwischen „Sein“ und „Sollen“ ausgeht, dann kann man sagen, dass Kant das Sein aus dem Sollen und dass Hayek das Sollen aus dem Sein der Moral abzuleiten versucht. Beide übergehen dabei das *Gelten*. Fügt man das „Gelten“ einer Regel zum Sein und Sollen hinzu, so ergibt sich ein anderes Bild, das die Extreme des Rationalismus und des evolutionären Mechanismus vermeidet. Eine moralische Regel erlangt (sieht man ab von Anpassung und Gewöhnung) Geltung immer auch durch eine freie Entscheidung. Zahlreiche Gesellschaftssysteme sind nicht deshalb zugrunde gegangen, weil es an moralischen Regeln fehlte, sondern weil deren *Gelten* außer Kraft gesetzt wurde. Hierbei spielen jene materialen Gehalte der Ethik eine zentrale Rolle, die Hayek als belangloses oder nachgelagertes Phänomen beiseite schiebt. Wenn moralische Regeln rein mechanisch befolgt werden, dann verlieren sie gerade dadurch ihre Überzeugungskraft. Ohne Einsicht in eine Regel wird sie bestenfalls als mechanische Gewohnheit verfolgt.

Deshalb kann man einen Satz Kants variieren: Ohne ethische Begründung bleibt eine Moral blind; ohne breite Akzeptanz ist aber eine Ethik ein leeres Ideal. Die ethische Begründung verschafft noch keine Geltung, die bloße Gewöhnung an eine Regel unterhöhlt die Überzeugungskraft einer Moral und beraubt sie damit – wenigstens langfristig – auch ihrer Geltung.

Hayek vergleicht die Moral immer wieder mit der menschlichen *Sprache*. Es gibt hier in der Tat einen inneren Zusammenhang. Moralische Regeln besitzen eine sprachliche Form; ohne Sprache gibt es nicht nur keine ethische Begründung, es gibt überhaupt keine Moral (vgl. Kapitel 4.1.1). Doch bei jeder Sprache muss man deren *formale* Struktur von der *Bedeutung*, also die Syntax von der Semantik unterscheiden. Aus der *Funktion* einer Regel kann man nicht deren Bedeutung im Bewusstsein des Einzelnen ableiten. Hayek erkennt die koordinierende Funktion moralischer Regeln für die soziale Handlungsstruktur, klammert aber die *Semantik* der Regeln völlig aus, mehr noch, er bestreitet, dass es hier überhaupt eine verstehbare Bedeutung gibt. Der Inhalt wird auf die Funktion reduziert.

Die Bedeutung taucht aber an zwei Stellen bei einer moralischen Regel auf: Bei ihrer ethischen Begründung und bei ihrer praktischen Umsetzung,

die als *freie Annahme* der Regel erscheint. Die Begründung kann nicht ihre Geltung antizipieren, d. h. die Bedeutung einer moralischen Regel muss in vielen Köpfen realisiert und erkannt werden. Die Syntax der moralischen Regeln ist also funktional eine Vergesellschaftung der handelnden Individuen, doch vollzieht sich diese Funktionalisierung immer wieder auch durch die *freie Einsicht* in die ethische Wahrheit einer Regel, *neben* oder *innerhalb* von Anpassung oder unbewusster Gewohnheit.

Was an Kants Begründung der Moral unverzichtbar für eine Gesellschaft freier Individuen bleibt, ist eben diese Forderung nach der *Einsichtigkeit* moralischer Urteile. Selbst wenn Hayek Recht darin hätte, dass moralische Regeln in all ihren Bedeutungen *transrational* bleiben, so kann man doch vernünftig akzeptieren, dass sie eine soziale *Funktion* erfüllen, und *wenigstens* dies ist ein vernünftiger Grund, sie zu akzeptieren – allerdings auch ein Anlass, sie möglicherweise zu verbessern. Kein Hinweis auf ein natürliches, genetisches oder historisches Erbe kann die von Buddha zuerst aufgestellte Forderung nach *eigener Einsicht* ersetzen.

Weil aber diese Einsicht stets in der menschlichen *Freiheit* ruht, wird die Geltung nie aus einer inneren Rationalität *universell* sein. Die Kant'sche Vernunft ist ebenso wenig ein Garant für die Universalisierung, wie die *Forderung* nach Universalisierbarkeit einer Regel schon deren Wirklichkeit herbeiführt. Die Freiheit ist auch insofern eine „Wirklichkeit“, als das Gelten einer moralischen Regel immer auch scheitert. Es wird immer Menschen geben, die es ablehnen, bestimmte Regeln zu akzeptieren. Darin liegt der letzte, nicht aufhebbare Grund für die Notwendigkeit einer staatlichen *Macht*, die auch *gegen* solche Entscheidungen das Gelten von Regeln durchsetzt. Man könnte nur dann auf staatliche Gewalt verzichten, wenn *jeder* aus sich und *notwendig* einen kategorischen Imperativ akzeptieren würde, der an die Stelle des staatlichen Imperativs treten könnte. Nicht die Diktatur einer Mehrheit, nicht die evolutionäre Entwicklung von Regeln aber garantiert eine Abwesenheit von Willkür, sondern nur die Möglichkeit, als allgemein gültig gesetzte Regeln auch allgemein *einsehen* zu können.

An *dieser* Stelle haben ethische Entwürfe ihr tiefes Recht: Sie dienen dazu, das eigene Tun als *begründbar* zu durchschauen. Dass sich die ethischen Begründungen hierbei *unterscheiden*, darf nicht verwundern oder zum Urteil führen, sie seien deshalb unmöglich. Die ethische Wahrheit ist die freie Entscheidung von *Vielen*, einer Regel zu folgen. Deshalb werden

auch die *Begründungen* vielfältig sein. Es ist hier auch erkennbar, dass in vielen ethischen Systemen faktisch dieselben moralischen Regeln auftauchen; die Hoffnung auf eine globale Universalisierung von bestimmten Regeln ist deshalb keineswegs unbegründet. Ein den ganzen Planeten umfassendes arbeitsteiliges Handlungssystem wird früher oder später einige globale Spielregeln entwickeln müssen. Sie werden sich aber nicht auf dem Wege einer evolutionären Selektion durchsetzen können, da wir für das Experiment einer Weltgesellschaft nur über *eine Erde* verfügen und nicht auf viele Versuche hoffen können. Andererseits sind globale Projekte – wie das Projekt „Weltethos“ von Hans Küng – nicht in der Lage, aus ihrer Begründung auch die Geltung einer Ethik mitzuentwerfen. Im Gegenteil: Jeder Versuch, aus *vielen* Moralsystemen etwas Gemeinsames zu destillieren, um es an die Stelle der bedrohten Moralsysteme zu stellen, verfällt dem Irrtum, das Allgemeine neben dem Vielen und Besonderen *geltend* machen zu wollen. Hier gilt Hegels Einwand: „Das Allgemeine, formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem.“¹⁷⁸ Das gilt auch dann, wenn man aus der praktizierten Kritik an Moral- und Religionssystemen so etwas wie ein „Prinzip“ der Kritik ableiten will, oder wenn man – einen realen Diskurs vorwegnehmend – behauptet, die allgemeine Natur des Diskurses vorab zu kennen und als ethisches Ideal formulieren zu können.

All diese ethischen Prinzipien (auch die Kritik ist solch eine Moral, wenn sie als Prinzip formuliert wird) treffen, wenn sie *umgesetzt* werden, auf die bereits wirksamen Moralsysteme und treten zu ihnen – wenn sie nun selbst neu *angewendet* werden sollen – in Wettbewerb. Es gibt keinen moralfreien Raum, der darauf wartet, durch Vorschläge gefüllt zu werden. Das Allgemeine (der Vernunft, einer göttlichen Offenbarung oder eines Diskursprinzips) ist aber im Diskurs immer nur ein besonderer Standpunkt, der *interpretiert* werden kann und muss. Es gibt keinen Neuanfang für die Ethik, sondern immer nur den Wettbewerb oder die gegenseitige Toleranz der Moralsysteme. Das ist *das* ethische Dilemma einer globalisierten Welt.

Wenn man die „Globalisierung“ als Axiom betrachtet, dann wäre es sicher vernünftig, den Wettbewerb der Moralsysteme als Gespräch, als Diskurs, durch kritische Prüfung der Argumente und durch eine Analyse der

178 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 13, Werke Bd. 8, 59.

praktischen Wirkungen verschiedener Moralsysteme auszutragen – d.h. es wäre vernünftig, den Wettbewerb der Moralsysteme in einen ethischen Diskurs zu verwandeln. „Vernünftig“ heißt unter *dieser* Voraussetzung nichts weniger als eine Vorbedingung für den Fortbestand der Menschen auf einer ökologisch intakten Erde, ohne weitere Kriege und andere von Menschen gemachten Katastrophen. Doch eben dies bleibt auf der Grundlage der bestehenden Weltwirtschaft selbst nur ein ethisches Ideal, von dem man kaum *hoffen* und eher ohnmächtig dafür wirken kann, dass es moralische Wirklichkeit werde.

Doch die Forderung nach *globalen Spielregeln*, wiewohl sie für einige Bereiche der gegenwärtigen Wirtschaft wohl unvermeidlich sind, ist keine zwingende Norm für moralische Regeln überhaupt. Das, was unter dem Stichwort „Globalisierung“ versteckt wird, ist eine implizite Ethik der *Homogenität* auch moralischer Normen. Diese Voraussetzung ist weder begründet noch notwendig. Es ist hinreichend, wenn Moralsysteme *nebeneinander* fortbestehen und sich wechselseitig *tolerieren*, mögen sie auch sonst in vielfältiger Hinsicht unterschiedliche Auffassungen haben. Moralsysteme treten nur dann zueinander in Wettbewerb, wenn die Kulturen *ökonomisch* oder *politisch* miteinander wetteifern. Nietzsches Diagnose, dass nach dem – von ihm behaupteten – Tod Gottes der Haltepunkt *aller* Moralsysteme fortgefallen sei und deshalb der Nihilismus herrsche, war nur eine eurozentrische Verblendung des imperialen Deutschlands am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Weder Allah noch Shiva oder das Tao wurden von Nietzsches „Tod Gottes“ berührt, weder die arabischen, afrikanischen, chinesischen, japanischen noch die indischen Moralsysteme hängen und hingen an diesem „katholischen“ Knotenpunkt.¹⁷⁹

Problemlos hat es zudem die Moderne geschafft, einen neuen Gott und Herr aller Werte an die Stelle des alten zu setzen. Götter sind mächtig durch

179 Habermas steht ganz in der Tradition dieser imperialen Sichtweise, wenn er sagt: „Die Versuche, den ‚moralischen Gesichtspunkt‘ zu erklären, erinnern daran, dass die (!) moralischen Gebote nach dem (!) Zusammenbruch eines ‚katholischen‘, für alle (!) verbindlichen Weltbildes und mit dem (!) Übergang zu weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können.“ Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996, 16. Die *metaphysische* Nähe zu Ratzinger (Note 84) verwundert hier nicht; vgl. zur Herkunft des *imperialen Blicks* Martin Heidegger: Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54, Frankfurt 1982, 57ff.

die Verneigung vor ihnen. Insofern ist – im streng funktionalen Sinn – der „Markt“ *der* Gott der Moderne geworden, an dessen *Wirklichkeit* zu zweifeln, heute schon beinahe als Geisteskrankheit gilt; wenigstens habe man, so wird gesagt, die „Moderne“ nicht verstanden. Die Hohen Priester dieses neuen Gottes tragen Anzug und Krawatte und beherrschen Mathematik und Statistik, um im ökonomischen Gewand die implizite Ethik ihrer Wissenschaft – die Ökonomik – zu predigen. Als Sterndeuter der Weltkonjunktur sind sie genauso erfolglos wie weiland die Astrologen des römischen Reiches. Und gerade ihr prognostisches und wissenschaftliches *Scheitern* enttarnt sie als Moralisten des Marktes: Wer an einer „Wissenschaft“ festhält, die nichts erklärt, aber immer wieder zu Rate gezogen wird, der hat verstanden, dass die Wirtschaftswissenschaften implizit *die globale Ethik* sind, nach deren Begründung viele ethische Entwürfe suchen. Deshalb muss nach meiner Auffassung die Ethik der Moderne *als Kritik der Ökonomie* formuliert werden.

Die Forderung nach *globaler Universalisierbarkeit* von Moralsystemen steht jedenfalls auch in dem Verdacht, nur ein Abkömmling der *praktizierten Globalisierung* der Wirtschaft unter der Vorherrschaft der US-Kultur zu sein. Es wäre aber ein Fehler, die „Moderne“ und deren Ausprägung in der US-Ökonomie gleichzusetzen. Die Ethik hat vielmehr in meinem Verständnis in der Gegenwart die Aufgabe, die imperiale Maßlosigkeit eines globalen Geltungsanspruchs zu *kritisieren*. Da sich dieser Anspruch vor allem durch *ökonomische* „Sachzwänge“ geltend macht, ist darin enthalten, dass die Ethik allen anderen Fragen vorausgehend zu einer *kritischen Wirtschaftsethik* werden muss, um moderne *Ethik* zu sein.¹⁸⁰ Begreift man die sog. „Bereichsethiken“ als *angewandte Ethik*, so haben sie in der Gegenwart fast immer mit den Ansprüchen der *Wirtschaft* an die verschiedensten Lebensbereiche der Menschen zu tun. Ob es sich um Fragen einer Ethik der Technik, der Bioethik, der Medizin-, Wissenschafts- oder Medienethik handelt – fast

180 Neben dem Programm einer „Kritik der Politischen Ökonomie“, das von Marx initiiert und später vor allem im Umkreis von Keynes fortgeführt wurde, ist die Idee einer kritischen Wirtschaftsethik eher selten aufgegriffen worden; vgl. Piero Sraffa: Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory, Cambridge 1960; E. K. Hunt, Jesse G. Schwartz (ed.): A Critique of Economic Theory, Harmondsworth 1972; Peter Ulrich: Transformation der ökonomischen Vernunft, 3. Aufl., Bern-Stuttgart-Wien 1993, 173-267; Karl-Heinz Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen aaO.

immer entstehen die Probleme durch eine *blinde ökonomische Ausbeutung* von sozialen oder natürlichen Strukturen. Die „angewandte Ethik“ wird vielfach zu einer Art letzter Schutzwall gegen die Maßlosigkeit des ökonomischen Verwertungszwangs. Kritische Ethik ist in der Welt des globalen Kapitalismus deshalb zuerst immer auch kritische Wirtschaftsethik.

Die „Moral“ der Geldgier, der Täuschung, Bestechung und des Betrugs, der Medienlügen usw., kurz: der Funktionalisierung der Lebenswelt für wirtschaftliche Interessen ist bereits universalisiert; sie kennt auch ihre „ethische“ Rechtfertigung durch die neoliberale Wirtschaftswissenschaft. Auch wenn diese Denkform implizit in einer mathematischen Form existiert (als Wirtschaftswissenschaft), so handelt es sich doch *formal* um eine Ethik, die sich *material* auf eine reduzierte Variante des Utilitarismus stützt. Der Versuch der Ökonomen, *alles menschliche Verhalten* durch egoistische Nutzenmaximierung zu erklären, ist ihrerseits – in der wirtschaftlichen Beratung, den Medien, in der Ausbildung usw. als wirksame Moral umgesetzt – eine direkte Kritik tradierter Moralsysteme, die auf Nächstenliebe, Solidarität, Wahrheit und Achtung vor der Natur setzen. Die neoliberalen Ökonomen liefern der praktizierten Un-Moral der Märkte die „ethische“ Reflexion und ideologische Rechtfertigung und bilden das „gute Gewissen“ des globalen Kapitalismus. Die Mehrheit der Menschen erfährt die globale Wirtschaft dagegen vielfach nur *negativ*, sofern sie Spielball der Weltkonjunktur oder wechselnder Standortanforderungen werden.

Gegen den totalen Anspruch der Ökonomie auf die Erde und ihre Lebewesen scheint es keine Macht zu geben – ganz abgesehen von der Tatsache, dass sich dieser Anspruch immer wieder militärischer Mittel bedient. Das kann aber kein Grund sein, von der Ethik zu verlangen, es der imperialen Totalität geldgleicher Geltungsansprüche gleichzutun und „globale Werte“ dagegen setzen zu wollen.

Was spricht eigentlich gegen ein *Nebeneinander* moralischer Systeme, gegen eine Vielfalt in gegenseitiger Toleranz, in der so viele Austauschbeziehungen gepflegt werden, wie das jeweils von lokalen Kulturen gewünscht wird? Das Problem einer „Universalisierbarkeit“ moralischer Regeln und ihrer Begründung ist in der Gegenwart vor allem ein Folgeproblem, sofern man den *Wert der Globalisierung* nach neoliberalen Vorbild stillschweigend akzeptiert hat. Wird dieser Wert als heimliche Quelle und implizite Ethik durchschaut, dann kann in einer vielfältigen Welt Toleranz und

gegenseitiges Mitgefühl an die Stelle der destruktiven Tendenz treten, die den Globus über einen moralischen Kamm scheren will und dabei genau jenes Unheil anrichtet, gegen das sich weltweit eine wachsende Empörung richtet.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1973
- Albert, Hans: *Das Elend der Theologie*, Hamburg 1979
- Albert, Hans: *Münchhausen oder der Zauber der Reflexion*; in: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, 58-94
- Albert, Hans: *Traktat über Kritische Vernunft*, 5. Aufl., Tübingen 1991
- Albert, Hans: *Hans Albert Lesebuch*, Tübingen 2001
- Albert, Hans, Ernst Topitsch (Hg.): *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1979
- Apel, Karl-Otto: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*; in: *Transformation der Philosophie*, Band 2, Frankfurt/M. 1976, 358-435
- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1988
- Apel, Karl-Otto: *Karl-Otto Apel im Interview mit Sic-et-Non*, Sic et Non 1997 (Online-Text), <http://www.cogito.de/sicetnon/artikel/> (Download: 14.09.03)
- Apel Karl-Otto: *Das cartesianische Paradigma der Ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas*; in: W. F. Niebel, A. Horn und H. Schnädelbach (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 2000, 207-229
- Apel, Karl-Otto: *Eine philosophische Letztbegründung des ‚moral point of view‘*; in: Kurt Bayertz (Hg.): *Warum moralisch sein?*, Paderborn et al. 2002, S. 131-143
- Aristoteles: *Eudemische Ethik*, übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1954
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 1969
- Aristoteles: *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, Reinbek bei Hamburg 1994
- Arrow, Kenneth J.: *An Extension of the Basic Theorems of Classical Welfare Economics*, in: J. Neyman (ed.), *Proceedings of the Second Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, Berkeley 1950, 507-532
- Ayer, Alfred Jules: *Sprache, Wahrheit und Logik*, übers. v. Herbert Herring, Stuttgart 1970
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Warum moralisch sein?* Paderborn et al. 2002
- Bentham, Jeremy: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1907
- Bhikkhu Ananda Maitriya: *Das Gesetz der Gerechtigkeit*, Leipzig o.J.
- Birnbacher, Dieter, Norbert Hoerster (Hg.): *Texte zur Ethik*, 10. Aufl., München 1997

- Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, hrsg. v. Oskar Kraus, Hamburg 1955
- Brodbeck, Karl-Heinz: Theorie der Arbeit, München 1979
- Brodbeck, Karl-Heinz: Erfolgsfaktor Kreativität. Die Zukunft unserer Marktwirtschaft, Darmstadt 1996
- Brodbeck, Karl-Heinz: Verborgene Werte in der globalen Ökonomie. Aspekte impliziter Ethik, Ethik Letter LayReport 3 (1999), 4-11
- Brodbeck, Karl-Heinz: Entscheidung zur Kreativität, 2. Aufl., Darmstadt 1999
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, 2. Aufl., Darmstadt 2000
- Brodbeck, Karl-Heinz: Die fragwürdigen Grundlagen des Neoliberalismus. Wirtschaftsordnung und Markt in Hayeks Theorie der Regelselektion, Zeitschrift für Politik 48 (2001), 49-71
- Brodbeck, Karl-Heinz: Ethik der Intelligenz, in: Ethik Letter LayReport 4 (2001), 2-5
- Brodbeck, Karl-Heinz: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Aachen 2002
- Brodbeck, Karl-Heinz: Ethische Spielregeln für den Wettbewerb, praxis-perspektiven 6 (2003), 13-18
- Brodbeck, Karl-Heinz: „Interest will not lie“. Zur impliziten Ethik der Zinstheorie, praxis-perspektiven 6 (2003), 65-76
- Brodbeck, Karl-Heinz: Ökonomische Theorie als implizite Ethik. Erkenntniskritische Anmerkungen zur ‚reinen Wirtschaftswissenschaft‘; in: Markus Breuer, Alexander Brink, Olaf J. Schumann (Hg.), Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft, Bern-Stuttgart-Wien 2003, 191-220
- Butler, Joseph: Upon Human Nature, Sermons, Cambridge-Boston 1827
- Cicero: Vom Pflichtgemässen Handeln (De Officiis), übers. v. Karl Atzert, München 1959
- Dawkins, Richard: Das egoistische Gen, überarbeitete und erweiterte Neuauflage, übers. v. Karin de Sousa Ferreira, Heidelberg-Berlin-Oxford 1994
- Dihle, Albrecht: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962
- Dogen Zenji: Shobogenzo Bd. I, übers. v. Manfred Eckstein, Zürich 1975
- Evangelium nach Thomas: hrsg. v. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel u.a., Leiden 1959
- Ferguson, Adam: An Essay on the History of Civil Society, Edinburgh 1767
- Fichte, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre, Werke Bd. IV, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/1846
- Flasch, Kurt (Hg.): Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397, Mainz 1990
- Frankena, William K.: Analytische Ethik, München 1975
- Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Reprint Darmstadt 1998
- Grewendorf, Günther, Georg Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik, Frankfurt am Main 1974
- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main, 1969
- Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz; in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt am Main 1976, 101-141
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, zwei Bände, Frankfurt am Main 1981
- Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1996
- Hare, R. M.: Die Sprache der Moral, Frankfurt am Main 1983
- Hartmann, Nicolai: Ethik, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1935
- Hayek, Friedrich A. v.: Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1: Regeln und Ordnung, Landsberg 1986
- Hayek, Friedrich A. v.: Die Verfassung der Freiheit, 3. Aufl., Tübingen 1991
- Hayek, Friedrich A. v.: Die Anmaßung von Wissen, Tübingen 1996
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Briefe Band II, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1953
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, (Suhrkamp) Frankfurt am Main 1970 (zitiert: Werke Bd.)
- Heidegger, Martin: Nietzsche, 2 Bände, Pfullingen 1961
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 12. Aufl., Tübingen 1972
- Heidegger, Martin: Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54, Frankfurt 1982

Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt am Main 1987

Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt am Main 1993

Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt am Main 1995

Hobbes, Thomas: Leviathan, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt/M. 1984

Höffe, Otfried (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik, München 1975

Höffe, Otfried (Hg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1977

Höffe, Otfried (Hg.): John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 1998

Hoerster, Norbert (Hg.): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie, München 1977

Hume, David: A Treatise of Human Nature, ed. P. S. Árdal, London 1972

Hume, David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, übers. v. Carl Winckler, Hamburg 1972

Hutcheson, Francis: A System of Moral Philosophy, Glasgow-London 1755 (Reprint Hildesheim 1969)

Hunt, E. K., Jesse G. Schwartz (ed.): A Critique of Economic Theory, Harmondsworth 1972

Huxley, Thomas H.: Evolution & Ethics, London 1894

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe Bd. VI, Berlin 1912

Kant, Immanuel: Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. v. Gerd Herhardt, Frankfurt am Main 1990

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Werke Bd. 7, hrsg. v. Weischedel, Wiesbaden 1958

Kuhlmann, Wolfgang: Kant und die Transzendentalpragmatik; in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt am Main 1988, 193-221

Kuhlmann, Wolfgang: Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung; in: A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann und M. Niquet (Hg.): Transzendentalpragmatik, Frankfurt am Main 1993, 212-237

Kungfutse: Lun Yü, übers. v. Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1955

Lauth, Reinhard: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart et al. 1966

Lauth, Reinhard: Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen, Berlin-New York 1979

Lay, Rupert: Ethik für Manager, Düsseldorf 1996

Linji: Begegnungen und Reden, übers. v. Pierre Brun, Zürich 1986

MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Indiana 1988

Marx, Karl, Friedrich Engels: Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956ff. (zitiert: MEW Bd.)

Mendieta, Eduardo: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas; in: Befristete Zeit, Jahrbuch Politische Theologie 3 (1999), 190-209

Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, übers. v. Dieter Birnbacher, Stuttgart 1976

Mill, John Stuart: Zur Logik der Moralwissenschaften, übers. v. Arno Mohr, Frankfurt am Main 1997

Moore, George Edward: Principia Ethica, übers. v. Burkhard Wigger, Stuttgart 1970

Myrdal, Gunnar: Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung, 2. Aufl., Bonn-Bad Godesberg 1976

Nagarjuna: Instructions from a Spiritual Friend, Emeryville 1975

Nagarjuna: Mulamadhamika-Karika; vgl. Weber-Brosamer, Bernhard, Dieter M. Back (Hg.): Die Philosophie der Leere, Wiesbaden 1997

Nau, Heino Heinrich (Hg.): Der Werturteilsstreit, Marburg 1979

Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, Werke, 3 Bände, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1969

Nishida, Kitaro: Über das Gute, übers. v. Peter Pörtner, Frankfurt am Main 1989

Nishida, Kitaro: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999

Nishitani, Keiji: Was ist Religion?, übers. v. Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt am Main 1982

Nyanatiloka: Anguttara-Nikaya, hrsg. v., Freiburg im Breisgau 1984

Nyanaponika: The Roots of Good and Evil; in: The Vision of Dhamma, 2th. Ed., Kandy 1994, 117-178

Ott, Konrad: Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg 2001

Pohlanz, Max (Hg.): Stoa und Stoiker, Zürich 1950

Polanyi, Michael: The Tacit Dimension, Gloucester, Mass. 1966

Putnam, Hilary: Die Bedeutung von „Bedeutung“, Frankfurt am Main 1979

Putnam, Hilary: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997

Putnam, Hilary: The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, Cambridge (Massachusetts)-London 2002

- Quine, Willard Van Orman: Von einem logischen Standpunkt, hrsg. v. Peter Bosch, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1979
- Rand, Ayn: The Virtue of Selfishness, New York o.J. (1. Aufl. 1964)
- Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott und die Welt, München 2000
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975
- Rawls, John: Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge/Mass.-London 2001
- Reuter, Hans-Richard: Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers, München 1979
- Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., Tübingen-Leipzig 1904
- Riedel, Manfred: Das Natürliche in der Natur; in: Von Heidegger her. Meßkircher Vorträge 1989, Frankfurt/M. 1991
- Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik, Stuttgart-Berlin-Köln 1998
- Sartre, Jean Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Reinbek bei Hamburg 2000
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Grundriß der philosophischen Ethik, hrsg. v. A. Twisten (1841), Hamburg 1911
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Dialektik, hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Hermeneutik und Kritik, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Brouillon zur Ethik (1805/06), hrsg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1981
- Schleiermacher, Friedrich D. E.: Ethik (1812/13), hrsg. v. Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1990
- Schmidt, Kurt (Hg.): Majjhimanikaya. Die Sammlung der mittleren Texte des buddhistischen Pali-Kanons, Berlin 1978
- Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlage der Moral, Züricher Ausgabe Band VI, Zürich 1977
- Schopenhauer, Arthur: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens, hrsg. v. Volker Spierling, München-Zürich 1986
- Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die Ethik, 3. Aufl. 1988
- Schumacher, W. (Hg.): Die Edikte des Kaisers Asoka. Vom Wachstum der inneren Werte, aus dem Prakrit übersetzt und eingeleitet; in: „Bodhi-Blätter“, eine Schriftenreihe aus dem Haus der Besinnung CH - 9115 Dicken 1991
- Sen, Amartya: Resources, Values and Development, Cambridge (Massachusetts), London 1984
- Sen, Amartya: On Ethics and Economics, Oxford 1988
- Shaftesbury, Anthony A. C.: Untersuchungen über die Tugend, übers. v. Paul Ziertmann, Leipzig o.J. (Felix Meiner)
- Sidgwick, Henry: Methods of Ethics, 7. Aufl., London 1907
- Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. Walther Eckstein, Hamburg 1977
- Spaemann, Robert: Funktionale Religionsbegründung und Religion; in: Philosophische Essay, Stuttgart 1994
- Spencer, Herbert: Evolutionäre Ethik; in: Kurt Bayertz (Hg.): Evolution und Ethik, Stuttgart 1993
- Sraffa, Piero: Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory, Cambridge 1960
- Thielemann, Ulrich: Das Prinzip Markt. Kritik der ökonomischen Tauschlogik, Bern-Stuttgart-Wien 1996
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1994
- Ulrich, Peter: Transformation der ökonomischen Vernunft, 3. Aufl., Bern-Stuttgart-Wien 1993
- Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 3. Aufl., Bern-Stuttgart-Wien 2001
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen 1988
- Weber-Brosamer, Bernhard, Dieter M. Back (Hg.): Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhyamika-Karikas, Wiesbaden 1997
- Weisedel, Wilhelm: Skeptische Ethik, Frankfurt am Main 1976
- Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog, Frankfurt am Main 1986
- Wijesekera, O. H. De A.: Buddhism an the Moral Problem; in: Buddhist and Vedic Studies, Delhi 1994
- Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus, 3 Bände, 2. Aufl., Braunschweig 1907
- Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen, Frankfurt/M. 1977
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, Schriften 1, Frankfurt/M. 1980
- Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1989

Index

- Adorno 31, 71, 117
Albert 29, 48, 79, 81, 83, 88, 94, 95,
97, 98, 117
Anpasser-Moral 45, 107
Apel 25, 27, 28, 29, 30, 74, 76, 79, 80,
81, 83, 84, 91, 93, 94, 97, 98, 104,
117
Árdal 47, 120
arete 40
Aristoteles 12, 33, 37, 39, 41, 51, 54,
64, 65, 105, 117
Arrow 86, 117
Asoka 56, 123
atman 84
Atzert 35, 118
Augustinus 61, 119
Ayer 46, 117
Ayn Rand 88, 122
Back 121, 123
Bayertz 7, 80, 91, 117, 123
Bentham 65, 117
Bewahrung der Schöpfung 60
Bhikkhu Ananda Maitriya 58, 117
Bien 40
Birnbacher 7, 117, 121
Bonitz 105, 117
Bosch 37, 122
Brentano 37, 118
Breuer 32, 118
Brikner 8, 122
Brink 32, 118
Brodbeck 7, 12, 14, 16, 27, 30, 32, 36,
43, 45, 48, 50, 53, 55, 59, 66, 69, 82,
83, 93, 94, 95, 97, 102, 106, 113,
118
Brun 55, 121
Buchanan 89
Buddha 55, 56, 57, 58, 59, 62, 110
Buddhismus 57, 58, 59
buddhistische Erkenntnistheorie 83
Butler 53, 118
Cicero 19, 35, 118
Darwin 92, 96
Davidson 50
Dawkins 91, 118
Deontologie 38
Descartes 12, 25, 30, 58, 64, 65, 66, 68,
117
Dialektik 8, 25, 26, 27, 31, 37, 83, 84,
85, 94, 99, 100, 122
Dihle 43, 118
Dirlmeier 12, 40, 117
Diskurs 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
86, 88, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 104,
111, 117
Dogen 59, 60, 118
Dorschel 82, 121
Egoismus 29, 31, 32, 60, 67, 72, 101
Ego-Prozess 32, 58, 84, 85, 101
Eibl-Eibesfeld 91
Elberfeld 12, 121
Emotivismus 8, 46, 66
Empirismus 37, 50
Entfremdung 63
Entität 30, 53, 97, 98, 101
ēthos 19, 41
Euchner 69, 120
Eudaimonia 64
Evolutionstheorie 89, 91, 103
Fairness 41, 72, 75, 122
Falsifikationismus 94
Ferguson 96, 119
Fichte 29, 30, 68, 70, 97, 119
Flasch 61, 119
Frankena 7, 38, 119
Freiheit 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
23, 39, 44, 62, 66, 70, 76, 92, 93,
104, 105, 106, 107, 108, 110, 119
Freud 53
Georges 53, 119
Gesellschaftsvertrag 73
Gewissen 53, 54, 114
Glückseligkeit 64, 66

Gohlke 65, 117
goldene Regel 43
Grewendorf 7, 119
Guillaumont 60, 119
Habermas 24, 27, 29, 42, 59, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 86, 88,
90, 91, 93, 97, 103, 104, 105, 107,
112, 119, 121
Handlungswissen 20, 28, 82, 93, 95
Hare 7, 119
Hartmann 48, 80, 81, 119
Hartenstein 70
Hayek 36, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 101, 103, 104, 105, 106, 108,
109, 110, 119
Hegel 25, 40, 68, 70, 71, 111, 119, 120
Heidegger 12, 27, 30, 41, 42, 50, 54,
84, 98, 112, 120, 122
Herring 46, 117
Hobbes 67, 69, 89, 120
Hoerster 7, 117, 120
Höffe 7, 120
Hoffmeister 71, 119
homo oeconomicus 32, 73
Horkheimer 71
Horn 25, 117
Hume 8, 9, 46, 47, 66, 75, 92, 94, 120
Hunt 113, 120
Husserl 27, 30
Hutcheson 69, 70, 120
Huxley 91, 120
Ideologietheorie 35, 64, 89, 93
implizite Ethik 32, 43, 44, 45, 46, 69,
112, 113, 114, 118
Jesus 60, 62
Kant 8, 11, 25, 30, 33, 34, 54, 60, 65,
66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78,
79, 81, 83, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 97,
103, 104, 105, 106, 109, 110, 120
Kettner 82, 121
Keynes 95, 113
Kognitivismus 73
Kohärenztheorie 37
Kommunikationsgemeinschaft 26, 27,
30, 74, 77, 101, 117

Konsequentialismus 38
Kraus 37, 118
Krause 84
Kreativität 12, 14, 15, 53, 118
Kritik 8, 14, 29, 31, 32, 40, 45, 48, 53,
54, 59, 60, 62, 68, 69, 71, 73, 79, 81,
85, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 101, 106,
107, 111, 113, 114, 118, 120, 122,
123
Kuhlmann 31, 79, 80, 81, 82, 83, 93,
94, 97, 120, 121
Küng 111
Kungfutse 52, 121
Lauth 121
Lay 42, 121
Lebenswelt 27, 28, 114
Liebe 17, 60
Linji 55, 121
Logik 12, 13, 25, 30, 46, 53, 61, 81,
83, 84, 98, 99, 117, 119, 121
Longchen Rabjam 84
Lorenz 91
Luther 64
MacIntyre 82, 83, 121
Malthus 92
Marx 14, 35, 38, 45, 71, 89, 90, 93,
101, 113, 121
Meggle 7, 119
Mendieta 59, 121
Mill 121
Mißachtung der Natur 60
Mitgefühl 41, 58, 59, 60, 101, 115
Moore 47, 48, 90, 121
Myrdal 121
Nächstenliebe 114
Nagarjuna 8, 59, 121
Nau 48, 121
Nebel 25, 117
Nietzsche 12, 23, 50, 59, 95, 97, 120,
121
Niquet 82, 121
Nishida 8, 12, 121
Nishitani 121
Nonkognitivismus 46, 73
Nyanaponika 121

Nyanatiloka 55, 121
Odebrecht 8, 122
ökologische Ethik 60
Ott 7, 122
Paulus 61, 62, 71
Platon 48, 61, 69, 80, 99, 101
Polanyi 23, 122
Popper 94, 97, 101, 108
praitiyasamutpada 57, 84
Privation 31, 32, 58, 100, 106
Puech 60, 119
Putnam 30
Quine 37, 122
Quispe 60, 119
Rationalismus 83, 92, 94, 103, 109
Ratzinger 59, 62, 112, 122
Rawls 72, 73, 75, 76, 77, 78, 85, 88,
90, 91, 97, 103, 104, 105, 107, 120,
122
Reagen 95
Rechtbehaltenwollen 31
Religion 20, 34, 36, 71, 87, 95, 121,
123
Reuter 94, 122
Rickert 7, 38, 82, 122
Rickert 50, 122
Riedel 98, 122
Sartre 12, 122
Scheler 48, 80
Schlechta 23, 121
Schleiermacher 8, 17, 22, 25, 26, 27,
28, 29, 31, 37, 53, 68, 71, 73, 80, 83,
84, 85, 89, 94, 99, 100, 101, 122
Schmidt 55, 122
Schnädelbach 25, 117
Schopenhauer 29, 68, 122, 123
Schrey 7, 123
Schuld 40
Schulte 48, 124
Schumann 32, 118
Schwartz 113, 120
Selbstwiderspruch 25, 28, 80
Sen 38, 123
Shaftesbury 123

Smith 54, 66, 69, 70, 71, 123
Solidarität 114
Spaemann 36, 123
Spencer 90, 91, 123
Spielregeln 26, 94, 97, 111, 112, 118
Spierling 29, 123
Spinoza 76, 106
Sprechakttheorie 25
Sraffa 113, 123
Stegmüller 105
Streit 26, 29, 31, 49, 84, 98, 108
Sünde 40
Thatcher 95
Thielemann 89, 123
Thomas von Aquin 65
Tiere 44, 60
Tod Gottes 112
Toleranz 58, 59, 111, 114
Topitsch 48, 117
Tugendethik 60
Tugendhat 98, 123
Tulku Thubwang 84
Twesten 22, 122
Übersetzung 79, 81, 82, 84, 93
Ulrich 89, 113, 123
Universalisierbarkeit 78, 79, 95, 110,
113, 114
Utilitarismus 8, 32, 65, 66, 97, 114,
121
Vertragstheorie 73, 89, 97
Walras 78
Weber 48, 49, 121, 123
Weber-Brosamer 121, 123
Weisedel 60, 120, 123
Wellmer 123
Wertfreiheit 49, 50
Wijesekera 57, 123
Wilhelm 52, 121
Willmann 70, 124
Winckler 9, 120
Wirtschaftsethik 9, 32, 48, 55, 59, 89,
97, 102, 113, 118, 123
Wisser 47, 121

