

ÖKONOMIE UND ETHIK EINE „LIAISON DANGEREUSE“?

Schon immer wurde das Verhältnis von Ökonomie und Ethik als problematisch begriffen. Während sich das wirtschaftliche Handeln an einer ihm eigenen Handlungsrationalität (etwa dem Nutzenkalkül, der das vernünftige Verhältnis von eingesetzten Mitteln zu erzieltm Ertrag zu bestimmen versucht) zu orientieren scheint, formuliert die Ethik Handlungsmaximen, die sich auf unableitbare Grundsätze stützen und ein unbedingtes Handeln jenseits aller Utilitätskriterien verlangen. Das ökonomische Wollen und das moralische Sollen, modern gesprochen: das Geld und das Gebot, stehen in einem oft unauflösbaren Spannungsverhältnis. Sie bilden, so hat es den Anschein, schon immer eine „liaison dangereuse“.

Mit der in den letzten Jahren rasant fortgeschrittenen Entwicklung der biologisch orientierten Life sciences (z.B. Gentechnologie und -manipulation, Transplantations-, Gewebs- und Neurochirurgie) hat diese Spannung eine besondere Brisanz gewonnen. Dies liegt vor allem auch daran, daß – ähnlich wie die „friedliche“ (sprich: wirtschaftliche) Nutzung der Kernkraft in den fünfziger Jahren – diese Life sciences den Lebensnerv der Gesellschaft treffen, weil ihre ökonomische Nutzung mit den ererbten moralischen Standards unserer Gesellschaft in offenen Konflikt gerät. So schrieb etwa Stanislaw Lem vor kurzem in der „Zeit“:

Wir sind wie Kinder in einer Wohnung, mit Brennstoffen und Zündern ausgerüstet und von ihren Betreuern verlassen. Die Biotechnik wird sich weiterentwickeln, ungeachtet aller Widerstände. Gesetzgeberische Maßnahmen, die solchen ‚Fortschritt‘ hemmen, werden ohnehin nur in den zivilisierten Ländern greifen. Es werden heftige Kämpfe um die Patentierung des menschlichen und nichtmenschlichen Genoms ausgefochten. Die Züchtung von Menschenersatzteilen – Nieren, Herzen, Muskeln, Gliedmaßen, Lebern – schreitet fort. Die von kirchlichen Würdenträgern hochgehaltene „Würde des Menschen“ wird dabei biotechnologisch allmählich überfahren. Statt dessen wird es viele Monstrositäten geben, transgene Horrorwesen. Um mit einer Metapher zu sprechen: Der schreckliche, demiurgische Geist wird sich in keiner legislativ entworfenen „Flasche“ verschließen lassen.¹

Für Lem sind die Verhältnisse apokalyptisch klar: auf der einen Seite ein offenkundig amoralisches ökonomisches Verwertungsinteresse an einem zum „Profitcenter“ degradierten Körper, der zu einem Produktionsmittel wie jedes andere auch verkommt, auf der anderen Seite die Hüter der Ethik, in Lems Fall: die Kirche, die etwas von personaler Würde und Einmaligkeit, Gottsgleichheit der Person murmelt. Für Lem ist ausgemacht, wer die Partie gewonnen hat: Die Ökonomie. Sie ist stärker als alle anderen Interessengruppen, pfeift auf Kirche und Staat, auf Recht und Gerechtigkeit.

Wir wissen, daß die intellektuellen Wurzeln Stanislaw Lems in der existentialistischen Krisenerfahrung nach dem Schock von Hiroshima und Nagasaki liegen. Bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg hatte bekanntlich der Philosoph Günther Anders die Unfähigkeit des Menschen beklagt, ethisch mit seinen technischen Kompetenzzuwächsen Schritt zu halten.² Heute nun ist die Katastrophenwahrnehmung von der Physik auf die Biologie übergegangen, und eben deshalb gilt das eschatologische Interesse gegenwärtig nicht mehr der kernphysikalischen Struktur, sondern den Gewebsmustern der apokalyptischen Reiter.

Was allerdings Stanislaw Lems Beschreibung der Rolle des menschlichen Körpers in der Zukunft anbetrifft, so wird man zugeben müssen, daß sie einer Grundlage in der Wirklichkeit keineswegs entbehrt. Die Soziologin Dorothy Nelkin³ hat von einem „Tissue-issue“ gesprochen. Das Gewebe des Menschen ist laut Nelkin ein gesellschaftlicher Tatbestand im Kreuzungspunkt von ökonomischen Verwertungsinteressen und juristischen Interessen geworden. In der Tat: Als zu Beginn unsres Jahrhunderts im englischen Wellcome Institute das Verfahren entdeckt wurde, wie man in einer Nährlösung Gewebe künstlich kultivieren, also außerhalb eines lebendigen Organismus züchten kann, hat sich die Biologie und die an die Medizin angeschlossene Industrie – die Bioökonomik – stark verändert. Der Tissue-culture point of view hat zu einer Neudefinition und vor allen zu einer reproduktions-industriellen Durchdringung des menschlichen Körpers geführt – von der Mikroebene der Gene über die Mesoebene der Transplantationsmedizin - bis hin zur Makroebene von Spenderpopulationen (die „Müllkippenkinder“ südamerikanischer Megalopolen, die zynisch und menschenverachtend als „Organspenderherden“ gehalten werden).

Lems Äußerung ist unmittelbar eine ethische Reaktion auf die Herausforderung, die uns durch die Wissenschaft gestellt wird, aber sie ist auch eine wirtschaftsethische Reaktion auf die Verwertungsmöglichkeiten der Ergebnisse dieser neuen Wissenschaften. Gerade im Falle der Biotechnologie lassen sich beide Aspekte nicht mehr voneinander trennen. Wir wissen, daß es heutzutage nicht mehr möglich ist (und daß es wahrscheinlich schon immer falsch war), Wissenschaft und Wirtschaft, also "reine" Forschung und "schmutzige" Anwendung ihrer Ergebnisse säuberlich zu trennen. Der "wertfrei" forschende Wissenschaftler ist eine Fiktion, die aus der Wissenschaft selber stammt, aber kaum von Menschen außerhalb der Institute jemals mit großer innerer Überzeugung vertreten worden ist.⁴ Wie Bruno Latour⁵ und Isabelle Stengers⁶ gezeigt haben, steht der Forscher, insbesondere der Naturwissenschaftler, schon immer am Kreuzungspunkt theoretisch und ökonomisch verwertbaren Wissens, ist eingebunden in symbolische Ordnungen und ideologische Voraussetzungen der Gesellschaft. Freilich soll es mir im folgenden gar nicht um die Ethik des akademischen Forschens gehen – dies wäre ein eigenes Thema -, sondern um Ethik und Ökonomie, und Forschung wird dann vor allem unter dem Blickwinkel der industriellen, unter direkten Verwertungsinteressen stehenden Tätigkeit zu betrachten sein und gehört dann quasi automatisch zum Thema.

II.

Ich möchte gleich betonen, daß ich die Haltung Stanislaw Lems nicht teilen kann. Einer der Hauptgründe für mein Unbehagen ist Lems unterschwellige These, daß eine gleichsam von moralischen Fesseln "entbundene" Biologie und Biotechnologie selber in der Anlage monströs sein muß, denn sonst hätte sie nicht inhärente Kapazität, sich so plötzlich aus einer segensreichen Einrichtung in eine Bedrohung der Menschheit zu verwandeln. Hierin besteht eine moralische Vorannahme, die meines Erachtens ein adäquates Verständnis des Zusammenhangs zwischen Ökonomie und Ethik eher verstellt als aufklärt. Lems Standpunkt – nämlich daß Ökonomie per se einer externen, in Lems Fall: paternalistischen Moralistik unterliegt, lähmt unsere Einsicht in die grundsätzlichen Funktionszusammenhänge zwischen Ethik, Wissenschaft und Wirtschaft. Einen ganz ähnlichen paternalistischen Zug entdeckte ich auch bei den meisten Wirtschaftsethikern, beispielsweise bei einem der renommiertesten deutschsprachigen Vertreter, Peter Koslowski. Er schreibt:

Die allgemeine ethische Theorie analysiert Haltungen, Vorzugshandlungen und Regeln für die Koordination von Handlungen und macht präskriptive, normative Aussagen über die Gesolltheit von Handlungen, Präferenzen und Regeln. Sie zielt ab auf die Klärung und Verbesserung von Gewohnheiten der Individuen, ihrer Präferenzen und der Regeln, durch die sie ihre Handlungen mit denen anderer koordinieren. [...] Die angewandte Wirtschaftsethik analysiert, kritisiert und formuliert diejenigen Tugenden, diejenigen Güter oder Präferenzen für Güter und Werte und diejenigen Pflichten, die für Menschen, die in der Wirtschaft und in Wirtschaftsunternehmen arbeiten, gelten sollen.⁷

Es ist deutlich, worauf es dem paternalistischen Wirtschaftsethiker ankommt: er will nicht nur "analysieren", sondern "verbessern", nicht nur "deskribieren", sondern ebenso "präskribieren", nicht nur "gelten lassen", sondern sagen, was "gelten soll". Koslowski denkt dabei offensichtlich an zeit- und ortlose Wirtschaftssubjekte, an entrückte Theoretiker, die das Gute und Richtige jeweils aus dem Himmel der Abstraktion auf die Erde der konkreten Probleme holen. Der Wirtschaftsethiker begreift sich als ein Mittler zwischen den "ewigen" Geboten der Ethik und der Lage, wie sie nun einmal de facto anzutreffen ist. Eine der größten, bisher ungelösten Schwierigkeiten der paternalistischen Wirtschaftsethik besteht aber darin, daß sie zu wissen vorgeben muß, welche Standards auf gegebene konkrete Situationen anwendbar sein sollen und auf welche Weise Wertekonflikte des Wirtschaftshandelns jeweils zu lösen sind.⁸

Daß es hier keine ein für allemal feststehenden Regeln oder Begründungen wird geben können, scheint mir aufgrund des Versagens sowohl ethischer wie ökonomischer Großtheorien unabweisbar. Es ist dabei gar nicht zu leugnen, daß die großen Systeme, wie sie das 18. und 19. Jahrhundert auf dem Gebiet der ökonomischen Theorie hervorgebracht haben, durchaus Aspekte unserer ökonomischen wie auch unserer ethischen Wirklichkeit zutreffend beschrieben haben. Blickt man in den äußerst chaotischen und komplexen Verlauf des Wirtschaftshandelns im einzelnen, dann scheint die marktmetaphysische Annahme eines Adam Smith, es gäbe so etwas wie eine Invisible Hand, durchaus plausibel – wären da nicht die unvermeidlichen Crashes und Katastrophen. Es ist gewiß in vielen Fällen zutreffend, daß das Wirtschaftssubjekt ein Utilitarist ist wie John Stuart Mill, weil der Nutzenkalkül im Sinne der optimalen Allokation und größtmöglichen Effizienz des Mitteleinsatzes eine

überragende Rolle für unser individuelles und gesamtwirtschaftliches Handeln spielt. Es ist ebenso verlockend, wie Karl Marx nach einer evolutionären Naturgesetzlichkeit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft zur sozialistischen bzw. kommunistischen zu suchen, um wenigstens einen utopischen Hoffnungsschimmer gegen die schreienden Ungerechtigkeiten der Weltökonomie erblicken zu können. Und schließlich lehrt bereits die Alltagserfahrung, daß Schumpeters "schöpferische Zerstörung", welche das unternehmerische Handeln auszeichnen soll, in der Tat eine unerläßliche Voraussetzung für den Erfolg von Innovation und Verbesserung des Lebens darstellt. Freilich bedeutet dies keineswegs, daß wir mit solchen Theorien über einen Generalschlüssel zur Erklärung des wirtschaftlichen Handelns oder über ein normatives Instrument zur sinnvollen Ausrichtung oder Umstrukturierung unsres wirtschaftlichen Handelns verfügen. Die Erfahrungen namentlich unseres Jahrhunderts belehren uns vielmehr schmerzhaft darüber, daß jeder Versuch der Anwendung universalisierender Theorien in moralischen und auch in wirtschaftlichen Katastrophen münden wird. Es scheint mir deshalb bereits ethisch geboten, überhaupt jede Sympathie für ein geschlossenes, gleichsam "reines" und umfassend erklärendes System strikt abzulehnen und statt dessen zu einem Advokat des Unreinen, des Hybriden und des Vorläufigen, des Revidierbaren und des Unvorhersehbaren zu werden. Mein Ausgangspunkt ist, daß es innerhalb des Wirtschaftens ein dynamisches Gleichgewicht von Störung und Ordnung, von Ausnahme und Regel, von Abweichung und Norm gibt. Hierfür habe ich neben den genannten moralischen im wesentlichen auch zwei gleichsam "rationale", systemtheoretische Gründe:

(1) Die Modelle sind in der Regel empirisch zu grob oder pauschal, um das wirtschaftliche Handeln in der chaotischen Interaktion der Wirtschaftssubjekte erklären zu können. Ein gutes Beispiel sind die "Prognosen" über die langen Wellen der Konjunktur (Nikolai D. Kondratieff), die gerade gegenwärtig den realen Wirtschaftsverlauf überhaupt nicht repräsentieren. Ein weiteres Beispiel sind die Voraussagen über die wirtschaftliche Entwicklung von Großräumen, etwa die völlig absurden Annahmen der siebziger Jahre über ein gigantisches Wirtschaftswachstum in China in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Man fühlt sich angesichts solcher Fehlprognosen an Immanuel Kants Ausspruch erinnert, daß apriorische, d. h. vor aller Erfahrung valide Aussagen über den historischen Prozeß nur unter der Bedingung zutreffen können, "wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündet."⁹

(2) Die meisten Modelle verändern das, was sie beschreiben, in positiver oder negativer Hinsicht dahingehend, daß die von diesen Modellen gemachten Voraussagen sich kraft der modellbildenden Annahmen entweder bewahrheiten oder falsifizieren. Auch hierfür Beispiele: Die Prognosen des Club of Rome über die Grenzen des Wachstums haben zu einer Veränderung der ökonomischen Präferenzen (schonender bzw. nachhaltiger Umgang mit den natürlichen Ressourcen durch verschärfte Umweltschutz) geführt, die das Eintreffen der Prognosen weitgehend falsifiziert haben. Die Diagnosen eines Karl Marx haben es dem Bürgertum allererst ermöglicht, gegen den Zusammenbruch des Kapitalismus die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen (Self-falsifying prophecy); andersherum: die Spekulation auf steigende Aktienkurse verleitet viele Anleger dazu zu investieren, so daß die Kurse aufgrund der gestiegenen Nachfrage dann wirklich steigen (Self-fulfilling prophecy).

Aus dem letztgenannten Aspekt kann man meines Erachtens nun einen guten Ausgangspunkt für die Analyse der Ökonomie gewinnen: nämlich die Überlegung, daß die Geschehenserwartungen der Menschen wesentlich in ihre Handlungen selbst mit eingehen, diese Erwartungen also selbst gleichsam zu Mithandelnden im Wirtschaftsgeschehen werden. Die Ökonomie als Theorie ist daher vor allem als ein Steuerungsinstrument zu verstehen, das sich zu einem dynamischen System aus Bedürfnissen, Befriedigungserwartungen und Bestätigungen bzw. Enttäuschungen dieses Systems der Befriedigungserwartungen zusammenschließt. Hierauf weist bereits die Etymologie des Wortes "Ökonomie" hin. Das altgriechische oiko-nomia bedeutet die angemessene Steuerung (Nomos) des ganzen Hauses (Oikos), das für die Erhaltung der wirtschaftlichen Lebensgrundlage dieser Gemeinschaft, aber auch zur Führung eines gelingenden Lebens zentral war. Der wirtschaftliche Erfolg wird als Ausdruck eines "richtigen" Lebens begriffen. Der gesamte Kosmos wurde als von diesem Nomos des "Rechten" durchdrungen vorgestellt. Nachklänge solcher Vorstellungen finden sich in der Wirtschafts- und Kulturgeschichte immer wieder und bis weit in unsere Zeit hinein. Man denke nur an die meisten sozialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts, in denen sich eschatologisch-nomologische Gedanken mit ökonomischen Rationalitätskriterien mischen.¹⁰ Das dem Nomos entsprechende, maßvolle Leben wurde in der Antike als eine Sicherheitsgarantie gegen das Chaos, die Unordnung begriffen. Es wäre allerdings falsch anzunehmen, daß in der Antike nicht auch die kreative Kraft des Chaos erkannt wurde. Das Chaos war gleichsam weniger chaotisch als zu christlicher Zeit. Denn für die meisten Denker des Altertums hielten sich Chaos und Ordnung als Aggregatformen von Dingen oder historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen gleichsam die Waage,

sie standen in einem dynamischen Verhältnis der Alternanz zueinander. Erst die mittelalterlich-christliche These von der Schöpfung aus dem Nichts, der *Creatio ex nihilo*, führte zu der fatalen Konsequenz, daß das Chaos, das Antidot gegen die Ordnung aber auch Bedingung jeder Erneuerung und zyklischen Konstanz der Verhältnisse, als das Teuflische und Gott Entgegengesetzte verworfen wurde.

Aus dieser Perspektive stellte das Mittelalter gegenüber der antiken Wirtschaft einen bedeutenden Rückschritt dar. Immerhin hatte die Antike schon die Funktion des Geldes erkannt und es als einen Kompaß gebraucht, um durch die Nacht des Mangels, das Chaos der Bedürftigkeit und der Knappheit von Gütern zu steuern. Die Verteufelung und das fast völlige Verschwinden der Geldwirtschaft im Frühmittelalter sind Ausdruck der christlichen Eschatologie einer endgültigen Erlösung von dem "Chaos", das der wiederkehrende Gott auf ewig überwinden und nicht nur steuerbar machen soll.

Erst nach der Jahrtausendwende ist das allmähliche Wiedererblühen des Handels und der Geldwirtschaft zu beobachten; und erst seit dem Spätmittelalter und der beginnenden Renaissance verbindet sich das Wirtschaften wieder offensiv mit kapitalistischen Strukturen: Mangelbewußtsein und Risikobewußtsein nehmen zu; der kluge Mensch frönt fortan nicht mehr der Wunschvorstellung einer absoluten Erlösungsgewißheit im Sinne der Abwesenheit von Gefahr und Kontingenz (die "Wechselfälle des Lebens"), sondern versucht Kontingenz und Risiko zu kapitalisieren und in Sicherheit und Profit zu verwandeln.

In der modernen Tauschwirtschaft ist die Herrschaft der Knappheit, des Mangels und der Geldzirkulation nahezu vollkommen geworden. Immer weniger Prozesse des Wirtschaftens sind in nichtmonetäre soziale, rituelle oder verwandtschaftliche Verhältnisse "eingebettet"; die Familienbände erschlaffen, die Sippenverbände schrumpfen, die unentgeltliche Leistung ist die Ausnahme geworden. Selbst die der staatlichen Sozialfürsorge (*caritas*) überantworteten Personengruppen werden an den monetären Mängelkreislauf angeschlossen. Der Entzug des Kontos und der Ausschluß aus der Geldzirkulation führt heute fast automatisch in das soziale Aus.¹¹

Die Universalität der Einbindung der Menschen in den Geldkreislauf macht die wesentliche Grundlage des modernen Wirtschaftens aus. Es geht nicht um ein Mehr oder Weniger von Erträgen oder die Prinzipien eines erfolgreichen Wirtschaftshandelns, sondern grundlegend um die Konstitution und Organisation von gesellschaftlichen Beziehungen. Wir sind, so betrachtet, unausweichlich Besitzer und Nicht-Besitzer, bedürftige Leistungs- und Güternachfrager (Konsumenten) und Anbieter, die Überschüsse zu verteilen haben. Diese Grundlage des modernen Wirtschaftens, nämlich die Verwiesenheit der Menschen auf monetär gesteuerten Austausch, werde ich das "Ökonomieprinzip I" nennen. Daneben gibt es ein zweites Ökonomieprinzip, das uns geläufiger ist. Dieses schreibt als rationales und deshalb zu präferierendes Handlungsprinzip vor, gut zu wirtschaften, einen möglichst großen Erfolg bei den wirtschaftlichen Austauschbeziehungen zu haben sowie einen möglichst großen Wohlstand anzuhäufen. Gemäß diesem Prinzip sind wir Manager, die aus den gegebenen Ressourcen ein Maximum herauszuholen versuchen. Aus diesem Grundsatz entspringen also die Klugheitsregeln des Wirtschaftens, die uns als Wettbewerbsteilnehmer auf dem allgemeinen Markt (als Selbständige oder als abhängig Beschäftigte), aber auch zugleich als Finanzminister, Ressourcenallokateure und Firmenchefs unseres Kleinbetriebes mit dem Namen "Lebensweg" definieren.

III.

Die kapitalistische Wirtschaftsform ist, folgt man der reinen Lehre, durch drei Strukturmerkmale gekennzeichnet: (1) Privateigentum (auch an Produktionsmitteln); (2) Gewinn- und Nutzenmaximierung als Wirtschaftszweck; (3) Koordination der Wirtschaftsaktivitäten durch Märkte und Preissystem.¹² Allerdings wird man aufgrund der weiter oben angestellten Überlegungen noch eine weitere Voraussetzung (4) mit hinzunehmen müssen, nämlich die Erwartung, daß das sich selbst überlassene, also das chaotische und nicht-regulierte Zusammenwirken dieser Faktoren ein Optimum des menschlichen Guten und Erstrebenswerten ergäbe. Die verschwiegene Annahme geht folglich dahin, daß ohne äußere Regulierung durch eine weitere Instanz sich die unüberschaubaren individuellen Handlungen zu einer dynamisch-stabilen, rational wie ethisch optimalen Struktur fügen. Der Traum eines Adam Smith, daß eine "unsichtbare Hand" alles zum Guten richte und einen perfekten Markt garantiere, wäre schlicht und ergreifend moralische Realität. Der perfekte Homo oeconomicus wäre nicht nur der bedenkenlose Kapitalist, sondern zugleich auch Inbegriff des autonomen, ethisch innegeleiteten Individuums.

Wir wissen aus leidvoller Erfahrung, daß diese Auffassung naiv und unzutreffend ist. Die Idee, daß die Gewährung von liberalen (Markt)Freiheitsrechten zugleich auch ein ethisch begründetes und wirtschaftlich rationales, weil effizientes System erzeugt, hat sich als Irrtum herausgestellt. Gerade in der modernen kapitalistischen Gesellschaft, in der diese Strukturmerkmale am stärksten ausgeprägt sind, blicken wir auf eine Geschichte permanenter wirtschaftlicher Katastrophen, der ungeheuren Verelendung von Millionen Menschen, von hemmungslosem Machtgebrauch und maßloser Verschwendung von Ressourcen zurück.

Diese Beobachtung wird uns als moralische Individuen ansprechen und unsere Defizienzerfahrung in bezug auf das Glücksversprechen als eigene, ethische Instanz postulieren. Für die Erfahrung des Wirtschaftens gelten hier ganz ähnliche Erfahrungen wie im politischen Miteinander. Auch dort stoßen wir auf die gesellschaftlichen und politischen Machtbeziehungen als gewordene Lebensform; wir werden in sie mittels der Pädagogik und gesellschaftlicher Sanktionen, also per Abrichtung, eingeübt. Zugleich aber lernen wir auch ein Inventar von Idealen und Prinzipien, die uns als ethischer Normenkatalog vorgestellt und dem nachzustreben wir von eben jenen abrichtenden und sanktionierenden Instanzen angehalten werden, obwohl sie doch der täglichen Erfahrung so offenkundig widerstreiten.

Gerade dieser schmerzliche Gegensatz zwischen den Zuständen, so wie sie de facto sind, und dem, wie sie sein sollten, legt verständlicherweise die Idee nahe, daß es eine Instanz geben müsse, die diesen Konflikt verhandelt bzw. löst. In unserer ethischen Tradition ist mit der Vorstellung einer schlichtenden Instanz zunächst die Gottesidee des Christentums, mit deren Zerstörung wiederum vor allem der Name Immanuel Kants verbunden. Er hat in seinen Schriften zur praktischen Philosophie diesen Gegensatz mit der ihm eigenen logischen Schärfe und philosophischen Unerbittlichkeit zur Verhandlung vor den obersten "Gerichtshof der Vernunft" gebracht. Kants zutiefst humanes Bestreben ging dahin, nach der Durchführung der Kritik der theoretischen Vernunft dem in der Welt der Erscheinungen und der Unerkennbarkeit der Dinge an sich alleingelassenen Menschen ein halbwegs würdiges und erträgliches Leben im vagabundierenden und tendenziell schutzlosen Zustand "metaphysischer Obdachlosigkeit" (Georg Lukács) zu ermöglichen. Kant reagierte mit seinem transzendentalen Idealismus auf David Humes Empirismus. Und von Hume stammt jene berühmte Trennung zwischen Sein und Sollen, welche in der Ethik seitdem eine so herausragende Rolle gespielt hat. Hume schrieb bekanntlich in seinem Treatise of Human Nature, daß der Schluß von nicht-normativen "Ist"-Aussagen (also Aussagen über empirische Sachverhalte) auf "Sollens"-Aussagen (also Aussagen über ethische Grundsätze, Normen) auf einem Fehlschluß (Fallacy) beruhe und eine Erschleichung sei.¹³ Mit einem Wort: Aus nicht-normativen Sätzen folgen keine normativen Sätze - und umgekehrt.

Kant hat versucht, auf diese Herausforderung mit einer überaus komplexen Lehre des moralischen Formalismus zu antworten, der auf der einen Seite die Unüberbrückbarkeit dieser Sein/Sollen-Differenz konstatiert und den Menschen als ein "krummes Holz" bezeichnet, aber andererseits stets daran festhält, daß jede Handlung unter moralischen Prinzipien betrachtet werden soll. Der kategorische Imperativ gilt in einem absoluten Sinne – deshalb ist er ja als kategorisch zu bezeichnen; Problemfälle kann es im strengen Sinne nicht geben. Der Schlüssel zum Verständnis der kantschen Ethik liegt in zwei Besonderheiten dieses Imperativs. Er leistet erstens für Kant, daß die individuelle, subjektive moralische Handlung verallgemeinerungsfähig ist, indem sie ideell die gesamte Menschheit repräsentiert und damit die Universalgeltung dieser Ethik garantiert; und er leistet zweitens, daß die Ethik gegenüber der Heteronomie - also des Unterworfenseins des Handelns unter die Umstände und Gesetzmäßigkeiten der empirischen Welt, also dem "Sein" in weiterem Sinne, autonom, also "rein" bleibt. Diese "Reinheit" der Ethik ist mehr als nur ein Ideal; sie ist für Kant das philosophische Fundament für die Bestimmung des Ethischen überhaupt.

Kants ethischer Universalismus und seine Anbindung an eine autonome moralische Persönlichkeit, welche sich vernünftigerweise als frei (autonom) und verständigerweise als unfrei (also als heteronom) bestimmen lassen muß, läßt uns in einem Dilemma zurück. Dieses Dilemma möchte ich als das Dilemma des "Universalismusprinzips" bezeichnen. Wir sollen von konkreten Fällen gerade nur das beachten, was an ihnen über das Konkrete hinausgeht, ohne aber zu ihm zurückzukehren. Das "moralische Gesetz in uns" und der "bestirnte Himmel über uns" mögen uns auf diese Weise zugänglich sein (wie sie nach dem Willkürprinzip eben nicht mehr in den Blick gelangen können), – aber gerade diese kantschen Pathosformeln lassen die konkreten Lebenslagen handelnder Menschen und insofern, wie Jakob Burckhardt in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen herausgestellt hat, immer auch leidenden Menschen zwangsläufig, wenn nicht sogar mit Absicht, außerhalb des ethischen Horizontes, obwohl wir wissen, daß Handeln – und daher auch die Ethik –

immer konkret ist. Daß wir in konkreten Situationen mit großer Zielsicherheit in der Lage sind, ethisch zu handeln, kann unter Bedingungen des kategorischen Imperativs allein an unserem moralischen "Genie" liegen, ein Genie, das Kant in der Kritik der Urteilskraft eigentlich dem Bereich des Ästhetik vorbehält. Doch können wir in Wahrheit auf nichts anderes als auf unseren Mutterwitz, auf unseren Sensus communis oder unsere Urteilskraft vertrauen und bauen, um in dieser Welt mit den Dingen halbwegs erfolgreich und zugleich moralisch akzeptabel zu handeln. Wenn wir die Lektüre der Kritik der reinen Vernunft beendet haben, werden wir unmöglich noch die bestehende ethische Ordnung als gottgewollt und gottgefällig begreifen können, aber wir werden uns bei der Lektüre der Kritik der praktischen Vernunft mit dem moralischen Formalismus des kategorischen Imperativs im abstrakten Universalen bescheiden müssen und uns zu Recht orientierungslos zurückgelassen fühlen. Wenig tröstlich nämlich ist das, was Kant uns in seinen Schlußbemerkungen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mitzuteilen hat:

Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren [...]. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.¹⁴

Nimmt man diesen defensiven Schluß der moralphilosophischen Überlegungen ernst, dann scheint die Folgerung unausweichlich, daß uns Kants aufklärerisches Projekt zwar vom Gängelband metaphysischer Bevormundung befreit, also "emanzipiert", aber uns zugleich eine Leerstelle hinterlassen hat, die erneut als ein Hiatus, eine Entzweiung zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, bzw. als der ruhelose Zustand der Unversöhntheit aufbricht. Zygmunt Bauman hat diesen Zustand folgendermaßen beschrieben:

[...] Diese Große Idee im Zentrum moderner Rastlosigkeit, dieses wegweisende Licht, das am Bug des Schiffes der Moderne leuchtete, die Idee der Emanzipation [ist] eine Idee, die ihre Bedeutung aus dem bezieht, was sie verwirft und wogegen sie rebelliert - von den Ketten, die sie zerschlagen, den Wunden, die sie heilen will -, und die ihren Reiz dem Versprechen der Negation verdankt. Wie das Leben ohne Fesseln und Verletzungen sein könnte, darüber kann die Große Idee der Emanzipation wenig sagen und noch weniger wissen. Dieses Leben nach der Emanzipation ist schließlich in die Zukunft verlegt, in das Absolute andere, das Ungreifbare und Unbeschreibliche.¹⁵

Was Bauman hier beschreibt, ist nichts anderes als die Selbsteinholung des kantischen Projekts in die Dialektik der Moderne, das von ihm selbst wesentlich mit angestoßen worden ist: Wenn die Begründung der vernünftigen Moralität zirkulär wird, dann bleibt der kategorische Imperativ historisch leer. Die jeweilige historische Entwicklung wird zum Rohstoff einer bloßen Deutungsstrategie, zu der sich, dies muß Kant einräumen, freilich stets auch andere, oder gar entgegengesetzte Deutungsmodelle entwickeln lassen. Denn jeder Versuch einer Versöhnung zwischen dem historisch-kontingenten Prozeß faktischer Handlungsvollzüge mit ihren intendierten Wirkungen und möglichen unbeabsichtigten Nebenwirkungen und deren Ausdeutung steht unter dem Vorzeichen der Fallibilität. Dies gilt auch für Kants Deutung der Geschichte als eines Prozesses fortschreitender Emanzipation.¹⁶ Wohl immunisiert sich Kant durch die Betonung des Umstandes, daß es sich dabei um eine bloße Deutung handelt, vor einem dem Humeschen analogen Fehlschluß. Doch vermag Kant aus eben diesem Grunde auch nicht ausschließen, daß er einer Selbsttäuschung unterliegt. Zum Beleg kann seine Deutung der Französischen Revolution als eines positiven Geschichtszeichens dienen, die in uns den Enthusiasmus für die Idee eines moralischen Fortschritts in der Geschichte entzünden soll. Doch hatte nicht bereits Heinrich Heine angesichts eines solchen Optimismus', der sich offenkundig auch von dem jakobinischen Terror nicht schrecken ließ, auch wenn er ihn aufs schärfste verurteilte, sich zu der Bemerkung veranlaßt gesehen, daß Kant in Hinsicht auf das Ausmaß an Zerstörung das Wüten eines Robespierre bei weitem übertraf - wenn auch zunächst nur im Reich der Gedanken.¹⁷ Fatal hat sich zudem jene Freisetzung instrumenteller Vernunft im Namen des Fortschritts und die geradezu prometheische Entbindung der Zweckrationalität ausgewirkt, die der Königsberger Philosoph als Ausübung von Verstandestätigkeit stets teleologisch befürwortet hat: Die gesamte Welt, so Kant, darf den Zwecken der Menschen, denen allein als moralische Wesen ein Selbstzweck, also Autonomie zugesprochen werden kann, im Namen dieses Fortschritts untergeordnet werden.¹⁸

Die Schwierigkeiten, denen die Begründung des ethisch Erlaubten, Tunlichen oder Gebotenen immer ausgesetzt ist bis hin zur philosophischen Erkenntnis der Unmöglichkeit, eindeutige ethische

Orientierungen aus Prinzipien abzuleiten, so daß immer wieder unklar bleiben muß, was das "Erlaubte", das "ethisch Vertretbare" in den jeweilig konkreten Situationen überhaupt sein sollte, scheinen mir nach den Einsichten Kants offenkundig. Es sieht auch nicht so aus, als ob nach Kant eine überzeugende materiale Ethik begründbar wäre – den zahlreichen Versuchen von Max Scheeler bis Karl-Otto Apel oder Vittorio Hösle zum Trotz.¹⁹ Wir müssen uns damit abfinden, daß mit dem Ende der Metaphysik jene Klammer zwischen dem, wie etwas ist, und dem, wie es sein soll, endgültig zerbrochen ist.

IV.

Was aber bleibt nach dem Ende aller möglichen philosophischen, prinzipienethischen oder metaphysischen Sicherungen? Entsteht nicht die Gefahr, daß die ohnehin schon "rasende" kapitalistische Ökonomie gleichsam philosophisch von der Leine gelassen wird, wenn eine sich selbst entwaffnende und für inkompetent erklärende Philosophie nun auch unfreiwillig die Lizenz für einen neuen Manchester- oder "Turbo"-Kapitalismus ausstellt – mit allen schreckenden Konsequenzen, die uns in bezug auf die wandelnden Organbanken, die wir in Zukunft sein werden, ausgemalt werden? Wird, wie hier versucht, die Aufgabe einer Ethik mit universalisiertem Geltungsanspruch negiert und damit der eine Partner der "liaison" aus seiner Bindung an das Problem gleichsam entlassen, bleibt uns dann nur doch der andere Partner als "economie dangereuse"?

Dies ist faktisch nicht auszuschließen. Zunächst gilt: Wenn wir davon ausgehen müssen, daß die Ethik keine objektiven und universalen Begründungen für ein richtiges Handeln geben kann, dann müssen wir uns philosophisch prinzipiell darauf beschränken, dieses Handeln so hinzunehmen, wie es tatsächlich sich vollzieht.

Daraus ergeben sich zunächst zwei wirtschaftsethische Konsequenzen

(1): Das ethisch Zulässige wird sich nicht normativ sanktionieren lassen, sondern wird sich sinnvoll nur im Rahmen der Haltungen, Anschauungen und der Handlungskontexte der Menschen ergeben. Die Wirtschaftsethik kommt nicht in die Ökonomie "von außen" hinein – ebenso wenig wie die Wissenschaftsethik in das Wissen -, sondern sie ist selbst als ein Motiv, ein Begleiter und als Resultat des wirtschaftlichen Handelns zu betrachten.

Eine solche implosive Betrachtung der Legitimität des wirtschaftlichen Handelns heißt, die ethische Beurteilungskompetenz nicht extern zuzuteilen, sondern es allein den am Wirtschaftsprozeß beteiligten Individuen zu überlassen. Eine Gesellschaft wie die kapitalistische, die ihren moralischen Status so eng mit dem wirtschaftlichen Erfolg verknüpft, wird sich nicht von einem materialen oder fundamentalistischen Rahmenwerk des verordneten "sittlich Guten" lenken lassen, weil sie kein Fundament für einen Fundamentalismus bereitstellt. Sie wird das sittlich Gute immer an das wirtschaftlich Machbare zurückbinden. Nur der Einzelne wird in seiner Lebensführung hier die Freiheitsgrade seines Handelns im Sinne der Systemkonformität bzw. der Abweichung – bis hin zur "schöpferischen Zerstörung" – definieren können.

(2) Diese interne ethische Blindheit gegenüber einem Allgemeinen hat zur Folge, daß sich die Funktionsgarantie des liberal-kapitalistischen Wirtschaftsmodells allein auf die instrumentell-technische Effizienz des Mitteleinsatzes gemessen an prinzipiell unvorhersehbaren Handlungsmotiven und rationalen Handlungszielen bezieht. In diese Rationalität der Wirtschaftssubjekte können – und werden – selbstverständlich auch Motive einer normativistischen Ethik eingehen, wie Amitai Etzioni gezeigt hat.²⁰ Was Etzioni jedoch nicht bedenkt, ist, daß die Erzeugung und Nutzung ethischer Motive bei Menschen wiederum ein durchaus transethisches, also kapitalisierbares Moment der am Wirtschaftsprozeß Beteiligten werden kann. Diese Kapitalisierung ist aber nicht per se unethisch. Sie hat mit Ethik zunächst gar nichts zu tun. Die Verwertungsrationalität des kapitalistischen Wirtschaftens bezieht sich auf beliebige Größen, eben auch auf irrationale Präferenzen, also Weltbilder von Individuen. Treffende Beispiele hierfür hat Richard Sennett in seinem Buch *The Corrosion of Character* gesammelt.²¹ Wie Sennett überzeugend schildert, sind die Träume vieler Menschen von einer humanisierten Arbeitswelt anstelle von brutaler Ausbeutung, der Teamegalität anstelle strikter Hierarchien und von arbeitnehmergerechter Flexibilität von Arbeitsabläufen anstelle fremdbestimmter Arbeitsregimes problemlos kapitalisierbar und werden in der Tat von den Unternehmen als Profitmaximierungsstrategie gezielt eingesetzt. Jedes utopische oder alternative "Außen" oder kritische "Anti" gegen dieses Verwertungssystem ist zu einem systemstabilisierenden Moment umbesetzbar. Solche "Umdrehung" geschieht paradoxerweise auch gerade dadurch, daß die Sprache der Moral dazu hilft, die Verwertungsimperative des Kapitals in die

Lebenswelt der Betroffenen zu übersetzen. Gleichgültig, ob in der utopisch-religiösen Gestalt der Emanzipationsnarrative oder säkularisiert in der Gestalt verschlagworteter Lifestyle-Vorstellungen der "Freizeitgesellschaft" in einer unbekümmerten "Zweiten Moderne" (Ulrich Beck) – gleichgültig ob in Gestalt aussteigewilliger Senior-Yuppies oder in Gestalt kosmologisch-naturromantischer Ökobauern – die Ökonomie integriert alle diese bekannten Gestalten (wie auch die zukünftigen) dank ihrer spezifischen Fähigkeit zur universalen Vergesellschaftung durch Geld- und Knappheitsbeziehungen. Die kapitalistische Ökonomie ist daher mehr als nur ein Subsystem der Gesellschaft. Sie ist universal im Sinne der Form. Sie schafft nämlich die Bedingung, unter der sich Gesellschaft allererst herstellt.

Die Ökonomie als universales Vergesellschaftungsmedium – dies könnte man das „Ökonomieprinzip I“ nennen, von dem ich eingangs gesprochen habe. Dieses Prinzip läßt sich weder ethisch rechtfertigen oder ethisch kritisieren. Dieses Vergesellschaftungsmedium gibt die Bühne ab, auf der die Komödie des auf Mangel beruhenden Reichtums, der Knappheit von im Überfluß vorhandenen Gütern und der Fülle von Erwartungshaltungen und -enttäuschungen und zugleich immer wieder die Tragödie einer hilflos dabeistehenden Ethik gegeben wird. Mit anderen Worten: Die Frage, welches die ethisch richtige oder vertretbare Weise des wirtschaftlichen Handelns ist, betrifft nicht dieses Prinzip, sondern wird sich sinnvoll immer nur innerhalb des bereits vom "Ökonomieprinzip I" festgelegten Rahmens stellen lassen.

Greifen wir noch einmal Lems Horrorszenario auf. Wir können jetzt erkennen, daß es nicht sinnvoll sein wird, unbedingt wissen zu wollen, ob Stanislaw Lem wirklich recht hat oder nicht. Die Berechtigung seiner Betrachtungsweise wird sich sinnvollerweise nur marktwirtschaftlich, unter Voraussetzung von "Ökonomieprinzip I" beurteilen lassen. Sie wird nämlich die Menschen entweder überzeugen oder nicht überzeugen. Da weder mit Hilfe wissenschaftlicher Einsicht oder ethischer Deduktionen die marktwirtschaftliche Durchsetzung substituiert werden kann, muß an dieser Stelle statt auf ethische Fundamentalgrößen auf die Instanz einer Rhetorik der ethisch motivierten Beeinflussung zurückverwiesen werden. Ich möchte das Moment der ethischen Rhetorik nun gerade nicht in jenem pejorativen Sinne verstanden wissen, den unsere Tradition ihr gegenüber entwickelt hat, nämlich, wie Sokrates in der Apologie sagt, daß die schwächere Sache für die stärkere ausgegeben werden soll. Ich meine Rhetorik eher im Sinne Richard Rortys, der sie wie folgt beschreibt:

Manche Philosophen sehen einen wesentlichen Unterschied zwischen Logik und Rhetorik oder ‚Überzeugen‘ und ‚Überreden‘. Ich nicht. Es gibt einen Unterschied zwischen guten und schlechten Argumenten, aber das ist ein publikums- und adressatenbezogener Unterschied. Gut ist ein Argument für ein Publikum, wenn diesem die Prämissen des Arguments plausibel erscheinen.²²

Rortys hier angedeuteter, andernorts von ihm ausführlicher begründeter rhetorical turn von Philosophie läßt sich direkt auf die Ethik beziehen: Nur dasjenige ethische Argument ist stark, das sich paßgenau in die konkreten Überzeugungen, in die jeweilige Lebensform historisch agierender Menschen fügt und sie deshalb zu überzeugen vermag. Gerade wenn man die Ethik als Moment einer solchen konkreten Lebensform begreift, wird man sich schnell von der Vorstellung lösen, daß Normen an den Kriterien ihrer vermeintlichen Wahrheit zu messen seien oder dem Forderungskatalog der einen Ethik, etwa als eine sukzessive Annäherung an eine Idealvorstellung oder eine unbedingte Idee.

Die Ethik der Ökonomie sollte daher als ein Bestandteil des "Ökonomieprinzips II" diskutiert werden. Dieses Prinzip legt uns ein Regime der ethischen Lebensklugheit nahe, in das auch und gerade ethische Maßstäbe, ideologische Grundlagen einer umfassenden Weltdeutung und Reziprozitätsvorstellungen in bezug auf andere Individuen eingehen. Ein solches Regime besitzt kein Fundament in rebus, sondern konstituiert sich als ein luftiges Gebäude aus Haltungen, Erwartungen und Erfahrungen, die in die res, den Umgang mit der Welt, eingehen. Nicht die Sache, sondern allein die individuelle Entscheidung kann uns zum Handeln und zum Unterlassen, also auch zu einer bestimmten Haltung gegenüber der Ökonomie zwingen. Die "liaison" zwischen Wirtschaft und Ethik findet im Kopfe des Individuums statt. Nur der einzelne Arzt kann sich vom schmutzigen Geschäft der finanziell motivierten Organentnahme abwenden und seine Kollegen ermuntern, es ihm gleichzutun. Nur der Gesetzgeber, begriffen als eine Ansammlung ethisch stark oder schwach motivierter Entscheidungsträger kann per decisionem festlegen, daß der von mir eingangs beschriebene "Tissue culture point of view" zu ächten ist. Nur unter diesen Bedingungen werden die apokalyptischen Reiter der Biotechnologie vergeblich die Lande durchstreifen. Wenn es gelingt (mit welcher Rhetorik auch immer), die Wirtschaftssubjekte von dem "Prinzip Verantwortung" zu überzeugen, werden sie ihr Wirtschaften mehr oder weniger konsequent nach den Maßgabe der Ideen von Hans Jonas und anderer ökologischer Vordenker umstellen. Sie werden dadurch dem "Ökonomieprinzip I" nicht

entkommen, obgleich sie denken mögen, im Einklang mit der Ordnung des Seins oder als Hohepriester hehrer sittlicher Grundsätze zu handeln. Ja, indem sie diesen Prinzipien folgen, werden sie diese hehren Ziele erst recht dem Regime der Ökonomie unterwerfen.²³

Doch diese wirtschaftsethische Katastrophe hat noch einen zweiten Teil. In ihm glauben die Schauspieler, sie könnten oder sollten ihr Handeln nur auf solche Handlungen beschränken, deren Konsequenzen sie entweder allein oder nach ausgiebiger Deliberation mit den anderen überblicken können. Ansonsten habe zu gelten: In dubio contra projectum.²⁴ Die Illusion bzw. der Irrtum einer solchen Auffassung besteht darin, daß die diskursiv gewonnenen Einsichten nicht vollständig sind und alle Prognosen der Fallibilität unterworfen sind. Dies liegt an der prinzipiellen Endlichkeit und Begrenztheit der Kommunikation angesichts der unleugbaren Unendlichkeit von Geschehensmöglichkeiten in der Zukunft.

So weit der Part der Tragödie. Zur Komödie gerät die Wirtschaftsethik, wenn im Namen der hehren Grundsätze auch die Grundsätze des "Ökonomieprinzips II" über Bord geworfen werden. Die Klugheitsregel des Wirtschaftens verlangt, der Rationalität und Irrationalität der individuellen Präferenzen ein Gleichgewicht zu gewähren, also für ein leidlich risikofreies wirtschaftliches Dasein zu sorgen. Aber selbst hier vermag der Zauber der Prinzipienethik den kalkülisierenden Verstand immer wieder zu umnebeln.

Ich muß zugeben, daß ich großen Respekt vor dieser vermeintlichen Torheit habe, ja daß ich geneigt bin, sie zu loben. Denn sie trägt die Binde des Schöpferischen über den Augen und behandelt in ihrer Blindheit das Genie und den "Spinner" gleich. In den Termini der Ökonomie gesprochen, verführt sie ihre Opfer zur Selbstausbeutung. Die Selbstausbeutung ist in unserer Gesellschaft nicht gut angesehen. In Wahrheit aber ist sie die einzige Form der Ausbeutung, die, zumindest temporär, ethisch zu legitimieren ist – obgleich sie, nein, gerade weil sie, richtig verstanden, eigentlich keiner eigens dafür zu schaffenden ethischen Legitimation bedarf.

Matthias Kroß

ANMERKUNGEN:

1. Stanislaw Lem: Hemmungsloser Fortschritt. In: Die Zeit, Nr. 1/99 vom 30. Dezember 1998, S. 30.
2. Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956 und zahllose weitere Auflagen.
3. Vgl. Dorothy Nelkin und Laurence R. Tancredi (Hgg.): Dangerous Diagnostics. The Social Power of Biological Information, Chicago 1994.
4. Vgl. Roslynn D. Haynes: From Faust to Strangelove. Representations of the Scientist in Western Literature, Baltimore, London 1994.
5. Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin 1996.
6. Isabelle Stengers: Wem dient die Wissenschaft?, München 1998.
7. Vgl. Peter Koslowski: Wirtschaftsethik. In: Annegret Pieper und Urs Thurnherr (Hgg.): Angewandte Ethik. Eine Einführung, München 1998, S. 212f.; vgl. ausführlich ders.: Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1994.
8. In der neueren Literatur zur Wirtschaftsethik wird zumeist ein Auditing-Verfahren ("Ethik-TÜV") vorgeschlagen oder das Studium von Handbüchern mit exemplarischen Situationen (Casebooks), um daraus Verhaltensregeln abzuleiten. Auf diese Weise sind gewiß Standardsituationen zu klären, aber keine Entscheidungen über neuartige ethische Problemsituationen, welche die Geltung von Standards betreffen, zu erzielen. Dies zeigt sich etwa an den Arbeiten von Zimmerli und Aßländer. Vgl. z. B. Walther Ch. Zimmerli und Michael Aßländer: Verantwortung im Unternehmen. In: Gablers Magazin 2 (1995), S. 45f., sowie dies.: Wirtschaftsethik. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996. Zur Kritik der paternalistischen Ethiken vgl. Michael Wehofsky: Über Verantwortung, München 1998.
9. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. In: ders.: Werke, Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 80.
10. Den vielleicht letzten spektakulären Nachhall haben diese Vorstellungen in den marxistisch-anarchistisch inspirierten Wohnkommunen der sechziger bis achtziger Jahre unseres Jahrhunderts gefunden.
11. Auf Protest stieß beispielsweise der Versuch der Postbank, sich nach ihrer Privatisierung der gesetzlich auferlegten Pflicht zur Kontoführung für Unterstützungsempfänger zu entziehen. Die Gründe der Postbank, sich solcher "schlechten" monetären Risiken zu entledigen, folgen offenkundig

derselben monetären Logik wie die Proteste derjenigen, die sich plötzlich ihrer Bankverbindung beraubt sahen.

12. Vgl. Kromphardt, Jürgen: Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus. Von seiner Entstehung bis zur Gegenwart, 3., überarb. Aufl. Göttingen 1991, S. 38.

13. David Hume: Treatise of Human Nature, London 1986, Buch 3, S. 177f.

14. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ders.: Werke. Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 461, 463.

15. Zygmunt Bauman: Postmoderne Ethik, Hamburg 1995, S. 334.

16. Vgl. Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: ders.: Werke. Akademie--Ausgabe Bd. VIII, S. 15ff.

17. Vgl. Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Heines Werke in 15 Teilen. 9. Teil, Berlin o. O., o. J., S. 239.

18. Freilich: Auch Kant schien das von ihm philosophisch erschlossene Ethik-Versagen geahnt zu haben. Seine religionsphilosophischen Schriften setzen dem Reich der Zwänge offensichtlich ein erhofftes und geglaubtes Reich der freien Erfüllung entgegen. Diese Brücke des Religiösen dürfte aber heute für die meisten unpassierbar geworden sein.

19. Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit Hans-Otto Apel in: Klarheit als Selbstzweck, Berlin 1993. – Zu Vittorio Hösles Versuch einer neuerlichen materialen Moralbegründung: Ethik und Politik, München 1997. Ich habe mich mit Hösle auseinandergesetzt in: Matthias Kroß: Ist alles, was juristisch erlaubt ist, ethisch vertretbar in der Politik? (Vortrag, Heidelberg, Dezember 1998; Druckfassung in Vorbereitung).

20. Vgl. unter vielen Schriften Amitai Etzioni: Über den Eigennutz hinaus. In: Josef Wieland (Hg.). Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, S. 109-133.

21. Richard Sennett: The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism, New York, London 1998 (Die deutsche Version ist unter dem mißglückten Titel Die flexible Persönlichkeit im Berlin Verlag 1998 erschienen – mißglückt deshalb, weil er Sennetts kritische Darstellungintention verharmlost).

22. Überreden ist gut. Ein Gespräch mit Richard Rorty. In: Neue Rundschau 109, H. 4 (1998), S. 91.

Vgl. dazu auch Albert R. Jonsen und Stephen Toulmin: The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, Berkeley usw. 1988, S. 326: "Practical moral reasoning today still fits the pattern of topical (or ‚rhetorical‘) argumentation better than it does those of a formal (or ‚geometrical‘) demonstration."

23. Vgl. Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG. In: Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. Hrsg. von Dietrich Böhler in Verbindung mit Ingrid Hoppe, München 1994, S. 224ff.

24. Vgl. Dietrich Böhler: In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten. In: Ethik für die Zukunft, a.a.O., S. 244ff., vgl. bes. 265ff.

DER AUTOR:

Dr. Matthias Kroß, geb. 1953, ist seit 1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Einstein Forum/Potsdam mit dem Schwerpunkt Philosophie und Ethik der Naturwissenschaften. Er studierte Geschichte, Politologie und Philosophie in Marburg und Berlin und hat zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Gegenwartsethik und zur Geschichtsphilosophie veröffentlicht. Sein Buch Klarheit als Selbstzweck setzt sich mit der Ethik und Gesellschaftstheorie Ludwig Wittgensteins auseinander. Zur Zeit arbeitet er an einem Forschungsprojekt zum kulturellen und ethischen Selbstverständnis der Naturwissenschaften im 20. Jahrhundert.

Erschienen in:

VIA REGIA – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 64/65 1999, herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>