Eberhard K. Seifert

Wirtschaftsethik in ökologischer Absicht

Schriftenreihe des IÖW 9/87

i | ö | w
INSTITUT FÜR
ÖKOLOGISCHE WIRTSCHAFTSFORSCHUNG

Schriftenreihe des IÖW 9/87

EBERHARD K. SEIFERT:

WIRTSCHAFTSETHIK IN ÖKOLOGISCHER ABSICHT

Berlin, Dezember 1987

ISBN 3-926930-00-4

Institut für ökologische Wirtschaftsforschung (IÖW) GmbH

Die aktuellen und zukünftigen Probleme der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik werden nur auf dem Weg der systematischen Verknüpfung ökonomischen, ökologischen und sozialwissenschaftlichen Sachverstands zu bewältigen sein.
Daraus folgt ein wachsender Bedarf an innovativer, ergebnisorientierter Forschung, an interdisziplinärer Theoriebildung und Politikberatung. Mit diesem Verständnis akquiriert das IÖW Forschungsprojekte und Gutachten, veranstaltet Fachtagungen und veröffentlicht die Ergebnisse seiner Arbeit in einem regelmäßig erscheinenden "Informationsdienst" sowie der institutseigenen Schriftenreihe.

W I R T S C H A F T S E T H I K

IN ÖKOLOGISCHER ABSICHT

Ein Essay über grundlagentheoretischen Klärungsbedarf des Zusammenhangs
von
Natur - Ethik - Ökonomie

		Seite
	Vorbemerkung	1
I.	Zum philosophischen Begriff der Ethik Verlust der Einheit von Ethik, Logik und Physik nach der Kantschen Wende und Probleme ihrer Wiedergewinnung in der moralischen Krise der Gegenwart	3
II.	Emanzipation aus Zwängen oder Entgrenzung aus der Natur? Zur Entbindung der Kunst des Wirtschaftens aus dem alteuropäischen Trivium von 'Ethik-Politik-Ökonomik'	21
III.	Das Programm zur Rehabilisierung der praktischen Philosophie Überwindung des neuzeitlichen Primats einer szientistischen Theorie als Anknüpfungsmöglichkeit für wirtschaftsethische Fragestellungen?	27
	1. Das Theorie-Praxis-Problem	28
	2. Das Praxis-Poiesis-Problem	31
	3. Ethos und Ethik - oder: das Legitimationsproblem politischer Institutionen und die 'Ideologie der phronesis'	34
IV.	'Gerechtigkeit' und 'Klugheit' Über Exorxismus und Usurpation in der ökon. Theorie	43
	1. Zum frühen Exorxismus der 'Gerechtigkeit' aus der ökonomischen Theorie	43
	2. Zur Usurpation der 'phronesis' als ökonomische (Wahl-) Handlungs-Theorie	44
V.	'Praktische Naturphilosophie' für die Umweltpolitik Alter Wein in neuen Schläuchen? - oder: vom Widerstreit zwischen anthropozentrischer und physiozentrischer Weltsicht.	47
	Vorläufige Schlußfolgerungen	55
Literaturangaben		56

VORBEMERKUNG

Dieser Essay ist von einem Ökonomen geschrieben aus dem dringlich verspürten Bedarf, sich im Hinblick auf eine praxis-orientierte Wirtschaftsethik in ökologischer Absicht zunächst erst einmal der grundlagentheoretischen Voraussetzungen zeitgenössischen Denkens zum frag- würdigen Zusammenhang von 'Natur-Ethik-Ökonomie' zu vergewissern. Denn jede Wiederhinführung der Frage des Wirtschaftens auf eine außerhalb ihrer selbst gelegene Grenzbestimmung, die uns die heutige ökologische Problematik - verursacht durch sog. 'externe Effekte' autonom-präferentieller Nutzenkalküle von sog. 'Wirtschaftssubjekten'-zur moralischen Besinnung aufzugeben scheint, muß sich folgender geschichtlichen Tatsache bewußt sein: Erst mit Beginn der Neuzeit hatte sich theoretisch und praktisch ein Verständnis von einer Eigengesetzlichkeit der Ökonomie, wie es uns heute wie selbstverständlich zu eigen ist, entwickelt, das der gesamten abendländischen Tradition - der 'alteuropäischen Ökonomik' - völlig fremd war.

Es muß also für diejenigen, die als Theoretiker diese Wandlungen reflektierend mit- und nachvollzogen haben, zeitbedingt gewichtige Gründe und/ oder Absichten gegeben haben, das Heraustreten einer ehemals 'embedded economy' (eingebettet in bestimmte Vorstellungen von Moral und Natur) aus dem überkommenen Bannkreis zu begrüßen und zu rechtfertigen. Nicht Ökonomen, sondern Philosophen hatten die politisch-philosophischen Vorarbeiten zur 'klassischen politischen Ökonomie' geliefert und mit ihrer Destruktion der einzig geschichtsmächtigen Lehre, der aristotelischen Ökonomik, zugleich den bis dato unauflöslichen Verbund mit der Ethik gekappt, oder zumindest - wie bei Adam Smith - dichotomisiert.

Wer heute daher erneut über/für eine 'Wiedereinbettung' der Ökonomie in eine Ethik und eine ökologie-gemäßere Naturwahrnehmung sprechen will, spricht theoretisch gegen die vermeintlichen Errungenschaften der Moderne und ihre entsprechenden Rationalisierungsversuche.

Vorab jedes aus dieser Sicht 'theorie-losen' Konkretisierungseifers hinsichtlich praktischer Erfordernisse einer ökologischen Wirtschaftsforschung insbesondere gegenüber den Renaissancen zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik, versucht dieser Essay daher zunächst grundsätzliche Anfrage- und Auskunftsmöglichkeiten zu durchmustern, die zeitgenössisches Nachdenken evtl. für einen ökologisch und ethisch interessierten Ökonomen bereithält. Dies geschieht natürlich selektiv, exemplarisch und keinesfalls repräsentativ, sondern von Vor-Urteilen geleitet, über die zu streiten sein wird. Aber wenn der hier zum Ausdruck kommende rote Faden nicht gänzlich falsch ent- wickelt ist, dann müßte man konzedieren können, daß ein Großteil der Probleme, mit denen sich hervorragende Ökonomen insbesondere im anglo-sächsischen Raum für die Wiederbelebung des Verhältnisses von Ethik und Ökonomie 'beyond utilitarianism' minutiös (Sen/Williams 1982, 1984[2]) herumplagen angesichts der moralischen Krise der Gegenwart ,theoretisch schon längst hinfällig geworden ist - wenn auch damit noch längst nicht praktisch. Dies aber auch wohl zuletzt deshalb nicht, weil der framework der 'modern economics' aufgrund seiner Dominierung durch die anglosächsische Denktradition in einem schon für Europa kaum bestimmenden Maße von einem Rationalitätskonzept durchgeistert ist,

welches den Utilitarismus für Vernunft schlechthin auszugeben trachtete. Jedem, der sich die verzweifelt-großartigen Bemühungen vor Augen führen möchte, wie gegenwärtig gegen die Verstrickungen dieses betörend einfachen und dem gesunden Menschenverstand scheinbar so entsprechenden Grundgedankens des nutzenmaximierenden Subjektes angedacht wird, dem seien die kürzlich publizierten 'Royer Lectures' des international renomierten Amartya Sen "On Ethics and Economics" (1987) zur Lektüre empfohlen. Sie bieten einen ausgezeichneten und umfänglich dokumentierten Überblick über das 'Gefangenen-Dilemma', in dem sich ein Utilitarist moralischen Fragen gegenüber sieht. Der Leser wird - vielleicht überrascht - finden, daß auch dort gegenüber der zweiten Wurzel der Ökonomie, dem "engeneering-based origin of economics" (besonders repräsentiert in Walras' allgemeiner Gleichgewichtstheorie) der erste, "ethics-related origin" (dessen Ahnherr im Abendland Aristoteles war) erneut zu einer zumindest komplementären Geltung gebracht werden soll.

Überblicke über die hierzulande von Ökonomen im Hinblick auf die Ethik geführte Diskussionen vermitteln die bspw. von Enderle (1985) und Biervert/Held (1987) herausgegebenen Sammelbände.

Der hier beschrittene Weg zu einem - in Deutschland spätestens seit der Niederlage der 'historisch-ethischen Schule' gegenüber der reinen Theorie über Jahrzehnte diskreditierten - Versuch der Wiederannäherung von Ethik und Ökonomie unterscheidet sich von den voranstehenden in zweierlei Hinsicht:

erstens wird nicht aus der Attitüde des unhinterfragten 'ökonomisch Sachgemäßen' heraus nach einer dazu passenden Ethik gefragt, sondern umgekehrt wird aus Problem- und Fragestellungen zeitgenössischen Philosophierens heraus nach der Angemessenheit bestimmter Offerten der ökonomischen Theorieentwicklung zu ihrer vorgeblichen Lösung gefragt; zweitens wird dieses wirtschafts-ethische Spannungsverhältnis einbezogen in das ihr übergeordnete - in der Tradition jedenfalls, aber auch in neueren naturphilosophischen Erwägungen - Spannungsverhältnis von 'Ethik und Natur', welches meinem Eindruck zufolge im bisherigen wirtschaftsethischen Diskurs nicht oder kaum reflektiert wird. Dies aber wäre die Seite, die von einem Institut für ökologische Wirtschaftsforschung stark zu machen wäre.

I. Zum philosophischen Begriff der Ethik
Verlust der Einheit von 'Physik, Ethik und Logik' nach der Kantschen Wende und Probleme ihrer Wiedergewinnung in der moralischen Krise der Gegenwart

Wie betont, werde ich hier nichts Originelles - vielleicht aber Umstrittenes - sagen können, wenn ich mich als Ökonom zunächst von dem Denkansatz des verstorbenen Philosophen Georg Picht leiten lasse, der sich u.a. auch in Bezug auf die hier interessierende Frage präzisierend einließ (1980, 137 ff.), um die babylonische Sprachverwirrung über diesen tradierten Begriff der Philosophie aufzuklären. (Es können nur die Hauptstränge referiert werden, was immer die Gefahr der Verkürzung der Argumentation in sich birgt - so sei dieses Selbstverständigungsreferat als ausdrückliche Einladung zum Nachlesen bei Picht und zum Streit darüber verstanden). Seinem Vorwurf der 'Physis-Vergessenheit' der modernen Ethiken nach Kant wird dann eine moderne - durch die analytische Philosophie-Schule geläuterte - Gegenposition von Tugendhat zur Berechtigung der Differenz von antiker und moderner Ethik konfrontiert; diesen Abschnitt endend, wird mit MacIntyre die Krise der Gegenwart als 'Verlust der Tugend' diagnostiziert.

Pichts Absicht zielte darauf zu zeigen, daß noch Kant mit der Einteilung der Philosophie der Griechen in "Physik, Ethik und Logik" bewußt jenen Aufriß der Gesamtheit dessen, was gedacht werden kann, übernahm, wie er von Aristoteles bis Hegel dem europäischen Denken seine Dimensionen vorgeschrieben habe. Kants "copernikanische Wende" bezüglich dieser Einteilung sollte lediglich darin bestehen, "... nur das Prinzip derselben hinzu zu tun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können." (Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten-Vorrede). Von der Natur der Sache her jedoch, sei diese Einteilung völlig angemessen und man habe an ihr nichts zu verbessern. Dementsprechend definiert Kant: "Alle Vernunfterkenntnis ist entweder material und betrachtet irgend ein Objekt; oder formal und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschied der Objekte". (ebd.) Die formale Philosophie nennt er 'Logik', die materiale, die es mit bestimmten Gegenständen und Gesetzen zu tun habe, denen sie unterworfen sei, teilt Kant in Gesetze der Natur und solche der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersteren nennt er 'Physik', die der letzteren 'Ethik', oder 'Naturlehre bzw. Sittenlehre'. (ebd.)

Die Philosophie (die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft) hat nach dem Architektonikkapitel der 'Kritik der reinen Vernunft' dann zwei Gegenstände: Natur und Freiheit; sie enthalte also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz und demzufolge geht die Philosophie der Natur auf alles was da ist, die der Sitten auf das, was da sein soll, weshalb sich die Metaphysik "in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft (teile), und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten." (B869)

Diese Entsprechung von Metaphysik der Natur zur griechischen Physik, von Metaphysik der Sitten zur Ethik und die kantsche transzendentale Logik (die in sich die Grundlegung des ganzen Systems enthielte) zur antiken Logik als 'Metaphysik der Metaphysik' (oder als Wissenschaft von der Selbsterkenntnis der reinen Vernunft) stellt Picht heraus, um darauf hinzuweisen, daß die philosophische Wissenschaft, die Kant unter Berufung auf die Griechen "Ethik" nennt, etwas völlig anderes sei als jene Sonderdisziplinen, die sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Universitätsdisziplin "Ethik" etabliert habe, (Picht, S. 139) Kant selbst hätte in

einem Kolleg über "Ethik" im heute geläufigen Sinne das vorgetragen, was sich in seiner Anthropologievorlesung findet.

Demgegenüber habe Kant betont, daß es die Ethik nicht etwa nur mit dem Menschen zu tun habe, sondern mit den Prinzipien der Vernunft überhaupt. Seine Metaphysik der Sitten erhob einen universellen Anspruch und der kategorische Imperativ sei ein kosmisches Prinzip. Daher ist das transzendentale Subjekt unserer Vernunft identisch mit dem transzendentalen Subjekt aller möglichen vernunftbegabten Lebewesen im Universum, es ist gleichsam die transzendentale Weltseele. Und Ethik im Sinne von Kant ist die Wissenschaft von den Prinzipien, nach denen diese universale Vernunft sich selbst bestimmt. Nur deswegen kann der Kantsche Imperativ auch so formuliert werden: "Handle so, als ob die Maximen deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz (sic!) werden solle.", also prinzipiell im gesamten Universum gelten könnte. Dagegen fallen Kant zufolge gerade alle die Formen, in denen sich das Prinzip der Freiheit hinsichtlich der begrenzten menschlichen Existenzbedingungen Geltung verschafft, bloß in den empirischen Teil der Ethik, in die 'praktische Anthropologie'. Alle sogenannten Humanwissenschaften, die die Verhaltensweisen des Menschen betreffen, sofern sie ohne Freiheit undenkbar sind, (Politik, Recht, Ökonomie, Sitten sowie die Lebensäußerungen des Individuums) sind Teildisziplinen dieses 'empirischen' Teils der Ethik. Als die beiden Hauptabteilungen der praktischen Anthropologie firmieren bei Kant Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie, während das Gegenstück zu der heute so genannten 'Ethik' sich weder in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" noch in der "Kritik der praktischen Vernunft" (die beide als Grundlegung der Metaphysik der Sitten zur transzendentalen Logik gehören), findet, sondern - wie oben schon angeführt - in seiner Anthropologievorlesung. Die Rechtsphilosophie hat die systematische Funktion, zwischen Natur und Freiheit zu vermitteln und soll daher a priori entwickeln, wie die Existenz der Freiheit überhaupt möglich sei.

Diese tragende Bedeutung der Rechtsphilosophie für die gesamte Metaphysik der Sitten ist der Pichtschen Interpretation zufolge zuwenig gewürdigt worden, was daran liege, daß Kant die "Grundlegung der Metaphysik der Sitten" und die "Kritik der praktischen Vernunft" so angelegt habe, daß sie sich nur auf den 2. Teil der Metaphysik der Sitten, die metaphysiche Tugendlehre, bezögen - weshalb Picht diesem Zusammenhang in einer gesonderten Untersuchung über 'Kants transzendentale Grundlegung des Völkerrechts' (1971) nachging, auf deren Problemexposition hier nur hingewiesen werden kann: wie ist in der Natur die Existenz von Vernunft und Freiheit möglich? Was sind die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das intelligible Wesen von Vernunft und Freiheit durch eine bestimmte Gattung von empirischen Lebewesen in der Natur erscheinen kann? (Picht, 1971, 27). In seinen Arbeiten 'Zur Kritik der geschichtlichen Vernunft' (wie Picht die diesbezüglichen Abhandlungen von Kant aus verschiedenen Arbeitsphasen zusammenfassend paraphrasiert) habe Kant expliziert, daß die Erscheinung von Vernunft und Freiheit in der Natur die Gestalt eines Prozesses annehme, der aber nur im Rahmen einer teleologischen Naturerklärung möglich ist, weil es ohne einen solchen zielgerichteten Prozeß - Fortschritt - keinen Übergang zwischen Natur und Freiheit geben kann.

Wenn Kant also in wesentlichen Begrifflichkeiten und Schematiken der griechischen Metaphysik bewußt Referenz erwies, der er lediglich 'das Prinzip dieser Wissenschaft hinzu tun will', dann weist er selbst darauf hin, wie Picht hervorhebt (1980, 141), daß wir uns zum einen der griechischen Phi-

losophie vergewissern müssen, um den ursprünglichen Sinn der Einteilung (in Ethik, Physik, Logik) verstehen zu können, der das Abendland den Begriff der "Ethik" verdankt. Zum anderen werde nur daraus ersichtlich, worin die Kantsche Wende bestanden habe.

Diese Einteilung der Philosophie in die drei Grunddisziplinen: Physik, Ethik, Logik ergibt sich - gegen Platon - mit Notwendigkeit aus der in der platonischen Akademie von Xenokrates und Aristoteles vollzogenen Entscheidung, die Philosophie müsse die Gestalt der Wissenschaft annehmen. Nicht nur wird die Philosophie dadurch erst Metaphysik, sondern zwingt das Denken, das Ganze dessen, was überhaupt gedacht werden kann, in seiner Einheit nur noch durch seine Einteilung darstellbar zu machen. Die drei Begrifflichkeiten verweisen folglich in die Dimensionen, in denen Wissenschaft die Einheit des Universums erkennt, aber nicht im Sinne verschiedener, von einander separierter Gebiete. Vielmehr verweise diese Einteilung darauf, daß jede einzelne Wissenschaft sowohl im Horizont der Physik, wie im Horizont der Ethik und dem der Logik stünde und nur dadurch zur Wissenschaft wird, daß diese drei Dimensionen sämtlichen Wissens untereinander in Einklang/Übereinstimmung gebrächt werden; dies besagt, daß die Trias Physik, Ethik, Logik jede einzelne Wissenschaft erst konstituiert.

Die Frage wiederum, wieso diese Einteilung die Gesamtheit des wissbaren Wissens enthalten soll, erklärt Picht aus der vorplatonischen Geschichte des griechischen Denkens der ersten Naturphilosophen, denen zufolge Philosophie nichts anderes als die Lehre von der (Menschen und Götter gleichermaßen umfassenden) "physis" war. Einer selbständigen Ausgliederung der "Ethik" oder einer "Logik" ließ diese Philosophie keinen Raum, der erst durch die Skepsis der Sophisten, v.a. des Protagoras' eröffnet wurde.

Sein als 'homo-mensura'-Satz in die Philosophiegeschichte eingegangener Ausspruch: "Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind" resultierte aus dem parallel gebauten skeptischen Satz: "Über die Götter vermag ich nichts zu wissen, weder wie sie sind, noch wie sie nicht sind, noch wie beschaffen sie sind an Gestalt; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: ihre Verborgenheit und daß das Leben der Menschen kurz ist." (zitiert nach Picht, S. 144)

Es ist somit die Sterblichkeit, die die Grenze, das Maß der Erkennbarkeit für Wahrheit setzt und demzufolge seine eigene Perspektive setzt: Wir erfassen alles, was sich uns zeigt, nur im Hinblick darauf, wozu wir es brauchen können und maßgebend dafür ist unsere Bedürftigkeit (chreia). Insofern erscheinen uns die Dinge nicht als das Seiende, was sie von sich aus sind(das spätere 'Ding an sich'), sondern als 'chremata', als Gebrauchsdinge. Im Gegensatz aber zu dem, was die europäische Neuzeit aus dem 'homo-mensura-Satz' in Form der uneingeschränkten Verfügungsgewalt über alles, was in der Natur als chremata (als 'Rohstoff') verfügbar wurde, spricht Protagoras' Satz kontextlich von den Grenzen, nicht über die unbedingte Vollmacht des Menschen. Erst in letzterer Auslegung wird sich der Mensch selbst zum Subjekt der von ihm herstellbaren Welt erklären. Dennoch bezeichnete die Skepsis des Progatoras eine Wende im antiken Denken, die unhintergehbar blieb. Auch für Platon und Aristoteles, die in der Erkenntnis der Wahrheit der Endlichkeit des Menschen insofern Tribut zollen müssen, als dieses Denken nicht mehr unmittelbar als Erkenntnis der physis im Ganzen verstehbar ist, sondern darauf reflektieren muß, daß alles Wissen ein von Menschen gewußtes Wissen ist. Erst dadurch wurde die Erkenntnis des Menschen, sowie dessen, was für ihn das Gute sei, zu einer

selbständigen Disziplin des Denkens, die nun neben die alte Physik hinzukommt.

Aus eben diesem Grunde wird auch zugleich die Erkenntnis als solche zu einem originären philosophischen Thema, weil diese sich weder in der Physik noch in der Wissenschaft vom Menschen auflöst: daher resultiert die Entstehung der drei grundlegenden Dimensionen des Denkens überhaupt: Physik, Ethik, Logik.

Für die Entstehung des Begriffs der "Ethik" ist somit hintergründig die Anthropologie Protagoras' wirksam, die uns Platon vermittelt: der Mensch als Mängelwesen erhält wegen der fehlenden Voraussicht durch Prometheus das Feuer und die damit gegebene Kunstfertigkeit (Technologie) - auch die, sich selbst zu vernichten, weil die Menschen nicht in Gemeinschaft zu leben vermögen. Deshalb wird ihnen von Zeus Ehrfurcht (Aidos) und Recht (Dike) gesandt, die sie lehren, in dem Erhaltungszusammenhang der Polis zu leben.

Diese beiden Grundhaltungen, die nicht von Menschen hervorgebracht werden, implizieren, daß die Ethik von der Kunst der Politik, in einer Polis zu leben, nicht getrennt werden kann und Ethik das thematisiert, was gerade der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist. Demzufolge ist Ethik nicht etwa "Handlungstheorie", sondern vielmehr die Lehre von den unüberschreitbaren Grenzen des menschlichen Handelns!

Daran haben Platon wie va. Aristoteles festgehalten, wenn sie insbesondere der Ökonomie ihren Platz anweisen: Ausgangspunkt ist eben jene Bedürftigkeit, die den Menschen zwingt (nach der Bibel ebenso wie nach der Weisheit des Hesiod) im Kampf gegen die Notdurft (also 'Arbeit' im weitesten Sinne) erst jene "ethe", jene Sitten und Gebräuche, herauszubilden, die Lebensformen und Verhaltensweisen formen.

Diese sind zwar geschichtlich unterschiedlich ausgeformt, unterliegen aber sowohl der Erhaltungsbedingung, als aber auch der spezifischen arete, jener antiken 'Tauglichkeit' (zu einer Leistung), die einem Ding (arete ist nicht auf den Menschen beschränkt) oder einem Lebewesen gleichsam 'von Haus aus' zukommt. Insofern dann das Streben, die jeweilige besondere arete auszubilden, mit dem Streben nach Erhaltung identisch ist, mußte "Ethik" fortan immer auch die Lehre von den Erhaltungsbedingungen der Menschen sein.

Die Ökonomie hat in einer solchen Ethik doppelten Sitz: zum einen präfiguriert sie die Bedingungen, unter denen die differenten Verhaltensweisen der Menschen zur Ausprägung gelangen; zum anderen benötigen Menschen eine derartige Wissenschaft angesichts der immer wieder auftauchenden Frage, welche Formen der Ökonomie für die Erhaltung und Entfaltung ihre arete günstig, bzw. zerstörerisch sind. - So ist Ethik kein gegen die Ökonomie indifferenter Bereich gesellschaftlicher Praxis, auf den man quasi beliebige Ethiken anwenden könnte, sondern die Ökonomie produziert auch die jeweiligen "ethe", die ihrerseits wieder auf die Ökonomie zurückwirken (ein Gedanke, wie mir scheint, der für das spätere Marxsche Denken wieder konstitutiv wird).

Wenn Picht daher formuliert, daß die Wissenschaft von der "Ethe", die Ethik also, ein bestimmtes Ethos voraussetze, um als integraler Bestandteil einer, ihre eigenen Mechanismen durchschauenden Ökonomie fungieren zu können, so wird damit nicht nur zugegeben, daß eine lebensförderliche ethe sich nur unter bestimmten ökonomischen Bedingungen ausbilden kann, sondern es wird

- mit Aristoteles (Metaphysik 981 b, 13 ff)-daran erinnert, daß die ökonomische Lebensform, die zur Ausprägung einer förderlichen ethe in der Lage wäre, eben eine Lebensform (ein 'bios') erfordert, die in denkbar schärfstem Gegensatz zu jener steht, die ihr Gepräge durch das Streben nach Reichtum erhält und als 'bios chrematistikos' verurteilt wird.

Platon wie Aristoteles haben - ungeachtet aller sonstigen Differenzen - gelehrt, daß jede Polis untergehen wird, die sich der Lebensform des bios chrematistikos hingibt. Der allgemeinen Bestimmung des Menschen durch Bedürftigkeit entspricht (in der Seelenlehre) das Begehrungsvermögen und schon Platon zeigte, daß dieses Begehrungsvermögen in sich maßlos ist und - wo immer ihm freier Lauf gelassen werde - zu einer schrankenlosen Expansion der Bedürfnisse und der zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Machtmittel drängt. So impliziert das Begehrungsvermögen durch seine immanente Maßlosigkeit zugleich die Macht und die Kunst, mit der Macht umzugehen. Die "Politik" ist mithin jener dritte integrale Bestandteil im Gefüge der antiken "praktischen Philosophie" von 'Ethik, Politik und Ökonomik'. Und insofern kann Picht schlußfolgern: "Solange Ethik, Ökonomik und Politik als getrennte 'Disziplinen' betrieben werden, bleibt das, was in diesen Wissenschaften gewußt werden soll, notwendig verborgen." (S. 149) Denn der vom Begehrungsvermögen getriebene Mensch steht immer in der Gefahr, maßlos zu werden und sich selbst zugrunde zu richten - er ist nicht das Maß aller Dinge!

Er selbst vermag das Maß nicht zu setzen, er muß es als ein ihm gesetztes erkennen und so wird Ehtik durch ihren eigenen Logos, also durch die Untersuchung dessen, was für den Menschen das "Gute", das Förderliche ist, selbst zum Übergang in die Physik genötigt, da die Maße, innerhalb derer sich die Menschen zu entfalten vermögen, durch ihre Stellung in der Physis zu der Physis bestimmt sind. Das Dilemma, was sich hier auftut und wozu Kant eine neue Lösung vorschlug, besteht darin, daß dieser Übergang nur leistbar ist, wenn die Ethik eine Methode entdeckt, die es erlaubt, für den sterblichen Menschen und sein begrenztes Wissen, nun nicht mehr unmittelbar (wie bei den alten Naturphilosophen), sondern gerade durch die Erkenntnis dieser Grenzen die Wahrheit der Physis zu entdecken.

Diese Gedankenführung erweist nicht nur die Zusammengehörigkeit der Trias "Physik, Ethik, Logik" im Hinblick auf das "Gute", sondern zeigt auch die Notwendigkeit für Platon, die Idee des Guten in eine "Maßtheorie" zurückzubinden, innere Maßverhältnisse zu entbergen, die alles was ist, im Sein erhalten. Dies ist entscheidend, denn vom Expansionsdrang des Begehrungsvermögens her gesehen, erscheint ja ein Maß als bloße Grenze, solange kein Mechanismus der Selbstkontrolle ersichtlich ist, der dem Expansionsdrang von innen her Halt verleiht. 'Maß' als Metapher für das erforderliche, labile Gleichgewicht einer immanenten Struktur sichere die Erhaltung der Menschen und macht jene davon abhängig, daß sie sowohl in ihrer Seele wie im Staat dieses bewegliche Gleichgewicht des rechten Maßes entdecken und zu erhalten im Stande sind.

Aristoteles hat nach diesem physisorientierten Grundmodell eine (literarisch separat vorgelegte) Ethik entworfen, die Picht zufolge nichts anderes ist, als eine Lehre von eben solchen Maßverhältnissen in einem komplexen System. (vorauszuweisen ist hier auf die postum erscheinende Interpretation der 'De anima'-Schrift des Aristoteles seitens Picht, die diesen Zusammenhang transparenter macht).

Wenn Kant rd. 2000 Jahre später die aristotelische Trias von Physik, Ethik und Logik wieder aufnimmt, so läßt sich dies - angesichts der enormsten geschichtlichen Wandlungen - Picht zufolge nur erklären, wenn dieses Gefüge jenseits allen Wandels in den Phänomenen selber, oder wie schon oben mit Kant angeführt "in der Natur der Sache" seinen Grund hat.

Wie Platon begreift Kant das Begehrungsvermögen als menschliche Grundbestimmung, welches der 'schwachen und trügerischen Leitung' der Vernunft unterworfen sei. Ethik sei - auch hierin Übereinstimmung mit Platon - notwendig, weil der Mensch dank seines Rationalvermögens die Freiheit hat, sein Begehrungsvermögen auf beliebige Zwecke zu lenken und seine übrigen Triebe der Priorität dieser Zwecke unterzuordnen. Als 'praktische Vernunft', als 'frei' handelt sie dann, sofern sie über das Begehrungsvermögen bestimmt; unfrei wird die Vernunft, wenn sie sich an die Bedürfnisse verliert und den Abhängigkeiten unseres sinnlichen Daseins unterworfen ist.

Im Unterschied zum Instinktverhalten muß jedes bewußte Verhalten, alles Handeln der Menschen die Kluft zwischen seiner Freiheit und seiner Abhängigkeit überbrücken, also dem Begehrungsvermögen Schranken gegenüber errichten. Das Recht fungiert hier gleichsam als Instinktersatz und setzt 'Normen', die es in der antiken Ethik deshalb nicht gibt, weil sie nicht von Gesetzen, sondern inneren Maßen getragen ist, die der Physis unterstehen. Die neuzeitliche, newtonische Physik hingegen kennt keine Maße, sondern 'Meß-Werte' und ersetzt so das alte Gleichgewicht durch Gesetze. Wie oben schon angedeutet, muß daher auch die Ethik bei Kant in ihrem ersten Teil, der metaphysischen Rechtslehre, die Freiheit mit Natur vermitteln will, zu einer gesetzesförmigen Lehre, zu einer normativen Wissenschaft werden. Und das Problem der Ethik wird so präzisiert: sie soll ein Wissen zur Formulierung der hypothetischen Imperative in einer Form erzielen, daß diese mit den wesentlichen Zwecken der menschlichen Natur übereinstimmen, was zuvor verlangt, daß die Vernunft mit sich selbst im Einklang steht. Die berühmte Formel, mit der Kant angibt, unter welchen Bedingungen dieser Forderung Genüge getan wird, nennt er den 'kategorischen Imperativ'. Hier wird Vernunft aus Freiheit zu ihrer Identität mit sich selbst bestimmt und besagt, daß Freiheit die Bedingung der Möglichkeit für die Identität der Vernunft mit sich selbst ist und dadurch für die Erkenntnis von Wahrheit.

Die Wissenschaft dieser 'Übereinstimmungsbedingungen' ist bei Kant die Logik, weshalb sowohl die Metaphysik der Natur als auch die Metaphysik der Sitten ihre Fundierung nur in der Vernunft gründen können, die diese Wissenschaft entwirft. Auch Ethik muß dementsprechend auf die reine Selbsterkenntnis dieser Vernunft, also auf die transzendentale Logik zurückgeführt werden und der kategorische Imperativ besagt, daß die Vernunft im unbedingten Bewußtsein ihrer Freiheit ihren eigenen Imperativ als Maß setzt und so - diese Pointe deckt Picht auf - Protagoras doch über Platon siegte: die in der logischen Form gedachte Freiheit tritt hier nämlich an die Stelle, an der bei Platon stand: "Gott ist aller chremata Maß".

Allerdings gälte dieser Sieg in voller Schärfe nur für jenes Denken, welches im 19. und 20. Jahrhundert den Begriff des Subjektes auf den Menschen einschränkte, was Kant fernlag, demzufolge Subjektivität eine - wie oben schon erwähnt - universale Idee ist.

Gleichwohl ist die Vernunft auch bei Kant (sofern sie mit sich selbst im Einklang steht und so die Vollmacht besitzt, die Bedingungen der hypothe-

tischen Imperative so zu bestimmen, als ob sie unbedingte Sätze wären) im Felde der praktischen Anthropologie souverän, da sie nur noch den einen Maßstab kennt: Übereinstimmung mit sich selbst. Die hieraus resultierenden ambivalenten Folgen benennt Picht (154) als unabsehbare Auswirkungen auf die Formen, in denen der freie Wille des so konstituierten Subjekts sein Begehrungsvermögen bestimmt: sowohl im ökonomischen wie im politischen Handeln wird die unbedingte Souveränität der Vernunft reklamiert, obwohl doch der Mensch durch die Zwecke seines Handelns der Heteronomie des Begehrungsvermögens ausgeliefert bleibt; oder: der 'homo oeconomicus' der Moderne nimmt die hypothetischen Imperative so, als ob sie kategorische wären, d.h., das moderne Subjekt nimmt auch da, wo es doch abhängig ist, dennoch unbedingte Freiheit in Anspruch, indem es sein absolutes Selbstbewußtsein in das Feld der von außen her gezogenen Gesetzlichkeit (Heteronomie) hineinbringt und so das paradoxe Phänomen einer absoluten Heteronomie erzeugt.

Somit lassen sich auch die Unterschiede, die Kant trotz der Kontinuität seines Systems zur europäischen Metaphysik in seiner Moralphilosophie grundlegend von der antiken Ethik trennen, angeben: sie ergeben sich aus der neuen Idee der Freiheit und der durch sie erzwungenen Trennung von Freiheit und Wahrheit - wogegen insbesondere Schelling in immer neuen, erweiterten Anläufen andenken sollte.

Das autonome intelligible Wesen der Freiheit kann über die erscheinende Natur verfügen, als ob es in ihr nicht der Heteronomie unterworfen wäre und durchbricht dann die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (die Schranke der Endlichkeit des Menschen, die Kant in der 'Kritik der reinen Vernunft' erneut erwiesen hat), womit neue Aporien geschaffen werden, die die "Ethik" genannte neue Wissenschaft aufzuheben bestellt wäre; dann nämlich kann sie keine Wissenschaft im engeren kantschen Sinne sein, denn das Wissen von der Freiheit des Menschen sprengt die Denkformen der theoretischen Erkenntnis. Daraus folgt das gravierende neuzeitliche Dilemma: daß die Lehre von dem, was sein solle systematisch machtlos bleibt gegenüber dem, was ist und nicht zuletzt durch die hybride Souveränität des Menschen selbst erst hergestellt worden ist! Das Dilemma von einem Verständnis von 'Wahrheit', von dem sich Picht zufolge durchschauen läßt, daß es humanes Dasein in der Natur zerstören muß!

Für die hieraus folgende epochale Aufgabe, neu nach dem Wesen der Wahrheit zu fragen, gibt Picht in seinen weiteren Arbeiten Hinweise, die auf eine Neubestimmung der 'Kunst des Denkens' (1969) hinauslaufen würden und in dem unheimlichsten menschlichen Vermögen, dem Vermögen etwas Neues hervorzubringen, gründen. Picht prägte dafür den, bestimmte Traditionslinien aufgreifenden Begriff: "poietische Vernunft", deren erste Inblicknahme ihm ergab: "die Stellung des Menschen in der Wahrheit zu der Wahrheit bestimmt sich im tiefsten Grunde nicht durch die theoretische und die praktische Vernunft; sie bestimmt sich vielmehr nach den Perspektiven jenes sich wandelnden Weltenentwurfes, der allen geschichtlichen Möglichkeiten des Menschen vorangeht. Deshalb ist die poietische Vernunft das ursprünglichste Vermögen des Menschen; deshalb können wir Wahrheit nur erkennen, sofern wir über die Möglichkeiten und die Gefahren jenes poietischen Vermögens zur Aufklärung gelangen, das im Grunde unseres Denkens den Horizont, innerhalb dessen wir uns bewegen, stets schon entwirft." (ebd. 434)

Dieses An-Denken an die Wahrheit ist womöglich ein, noch unausgedeuteter Schritt, uns aus dem skizzierten Dilemma herauszufragen; aber: "Tun wir es

nicht, so können wir nicht mehr behaupten, ethische Postulate seien wahr". (Picht, 1980, 156) Wenn aber Ethik eine 'normative Wissenschaft' sein soll, wenn sie - so folgert Picht (158f) - von obersten Grundsätzen ausgehen soll, werde sie der Frage nach der Begründung der Wahrheit - eben ihrer obersten Grundsätze - nicht ausweichen dürfen, was sich aber nicht aufklären ließe, solange man das Problem vernachlässigt," wie sich die Wahrheit der obersten Grundsätze zur Wahrheit jener Tatbestände verhält, in deren Mitte wir unser Leben zu führen haben" (158).

Kant habe dieses Problem durchschaut, weshalb bei ihm das Prinzip der Ethik eben kein 'Grundsatz' ist, sondern die logische Form des Imperatives habe, die man nur interpretieren könne, indem man untersucht, wie der Bau der Natur gedacht werden muß, wenn es möglich sein soll, daß Lebewesen in der Natur vernunftgemäß, also aus Freiheit, handeln. (Indem Kant der Ethik somit nur dann Wahrheitsförmigkeit beimaß,wenn ihre Denkform der Struktur von Leben überhaupt entspräche, zeigt der kategorische Imperativ die zu Anfang der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" erinnerte griechische Einheit von Physik, Ethik und Logik).

Unter dem denkmächtigen Einfluß der Kantschen Wende konnte philosophische Ethik nicht länger als eine auf axiomatischen Grundsätzen beruhende Disziplin errichtet werden, da Kant bewiesen hatte, daß es zwar regulative Begriffe, aber keine regulativen Grundsätze geben kann. Die von Kant als Interpretation der platonischen Ideen eingeführten regulativen Begriffe sind Picht zufolge (158) durch die Philosophie des 19. Jahrhunderts als "Werte" (in Deutschland seit Lotze, 1817-1881, vgl. seine 'Logik' von 1874) interpretiert worden, in deren Gefolge die Ethik zur "Werte-Philosophie" (Axiologie) umgedeutet wurde, sich in dieser Form - auch in England und den USA - durchsetzte und in der für ihre Zeit repräsentativen Ethik von Nicolai Hartmann (1926 - es wird darin eine "materiale Werteethik" entwickelt) ihren Höhepunkt gefunden habe.

Ohne diese Richtung weiter zu explizieren, erinnert Picht an den basalen Unterschied zwischen 'Ideen' (als Quell aller Wahrheit) und der - aus der Börsensprache entlehnten - Metapher 'Wert':

"Wert ist der Symbolbegriff des Kapitalismus. Metaphern haben ihre immanente Logik: wer 'Wert' sagt, denkt die Relativität aller Werte und ihre unvermeidliche Entwertung schon mit. Außerdem spiegelt sich in diesem Wort die Souveränität des Menschen, der nun auch über die Ideen glaubt verfügen zu können. ... Das Prinzip der Wertsetzung ist nach Nietzsche der Wille zur Macht. Die Ökonomie und in ihrem Dienste die Politik kommt also durch die Hintertür der 'Werte' auf unerwartete Weise in die Ethik wieder herein. Man sollte über "Ethik der Wirtschaft" nicht reden, ohne darüber nachzudenken, wie sich die Ethik dadurch, daß sie zur Werttheorie gemacht wurde, dem Primat der Ökonomie unterworfen hat, und in welchem Umfang durch die Propagierung von Werten - quer durch alle politischen Richtungen - stets auch ökonomischen Interessen gedient wird" (159f U.d.V.).

Pichts abschließendes Urteil über die Ethik seit dem 19. Jahrhundert ist daher vernichtend - sie zähle in die Geschichte des Ausverkaufs der Metaphysik, und die Probleme, die heute unter dem Namen Ethik verhandelt würden, hätten lediglich ephemeren Charakter und spiegelten bloß "das Mißbehagen einer Zivilisation wider, die zu begreifen beginnt, daß die menschliche Herrschaft über die Natur an der Natur der Dinge zerbricht" (160). Die Ethik weiche in eine Theorie der ethischen Urteilsbildung aus

und das Reden über Reden über menschliches Verhalten verdecke das Verhalten selbst und seine Probleme - damit die Frage nach den Horizonten, in denen es sich ausbilde und zu bewähren habe.

Die ökologische Krise aber belege, daß die Menschen das, was für sie das Gute sei, preisgeben, wenn menschliche Verfügungsgewalt die ihr durch die Natur gesetzten Grenzen sprengt. So manifestiere sich - im Negativen - der Zusammenhang von Ethik und Physik. Und die Auflösung von Humanität, die sich in unserem Jahrhundert auf allen Kontinenten vollzieht, zeige, was aus den Menschen wird, wenn sie verlernten, nach der Wahrheit zu fragen und sich als das Lebewesen zu begreifen, welches den Logos hat, d.h. das Lebewesen, das Wahrheit erkennt. Nämliche Bestimmung des Wesens der Menschen war noch bis zu Hegel der Gehalt der unterdessen verschollenen philosophischen Disziplin, die man 'Logik' nannte - womit die zweite Klammer des unauflöslichen Verhältnisses zur Ethik bezeichnet war.

Heute hingegen getraue sich keiner mehr,unter dem Titel "Ethik" die Sache selbst darzulegen, nämlich eine Lehre von den Verhaltensformen der Menschen, die demonstriere, was für die Menschen überhaupt und was im Kontext der ökologischen, religiösen, kulturellen, politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie leben, das Gute sei - obwohl es das Schicksal der Menschen ist, daß sie nur existieren können, wenn sie eine Ethik haben, die aus ihrer Naturanlage nicht herausbricht. Solange dies nicht in der "Ethik" selbst erörtert werde, sondern in der Gegenwart bestenfalls nur unter anderen Titeln geschähe, für solche Zeiten vermochte Picht nur festzustellen: "eine Ethik, die dem philosophischen Begriff dieser Wissenschaft gerecht würde, gibt es nicht". (161)

Einer der Titel, unter dem er selbst in seinen letzten Schaffensjahren 'an der Sache' arbeitete, hieß: "Humanökologie", innerhalb derer die Frage nach den 'selbstgebauten oikoi der Menschen in der Natur und den Bedingungen des Friedens' entwickelt werden sollte, durch Picht's plötzlichen Tod im Jahre 1982 jedoch als Torso brachliegt (vgl. v.a. Picht 1979).

In ganz anderer, als der darin thematisierten Weise hat nun die Ökonomie als Wissenschaft seit ihrer vergleichsweise späten Geburt im ausgehenden 18. Jahrhundert den Anspruch erhoben, ein friedenstiftendes Ordnungssystem entdeckt zu haben, welches deshalb im nachfolgenden Abschnitt II. ebenso flüchtig auf seine "Ethik"-Implikate hin befragt wird.

Vorab jedoch sollen zur überprüfenden Ergänzung dieser mit Picht erstrebten Selbstverständigung noch die oben bereits angekündigten beiden weiteren Autoren und Positionen zu Wort kommen: der durch die sprachanalytische Philosophie hindurchgegangene Tugendhat (vgl. a. Tugendhat, 1976) deshalb, weil er im Zwiegespräch mit Gadamer zu dessen 80. Geburtstag explizit den Anspruch erhob, die unverzichtbaren bzw. unhintergehbaren Zugewinne der modernen Ethik gegenüber der antiken Ethik herauszuarbeiten. Und MacIntyre's Aufsehen erregende Diagnose 'Zur moralischen Krise der Gegenwart', die zugleich die Notwendigkeit, wie auch die erst noch zu leistenden Voraussetzungen thematisiert, nach dem 'Verlust der Tugend' seit der Aufklärung wieder bei Aristoteles anzuknüpfen.

Eigentlich - so erläutert Tugendhat seine hermeneutische Vorgehensweise in der Philosophie - hätte der Titel seiner Gadamer-Auseinandersetzung (mit dessen Walberberger Vortrag aus dem Jahre 1961: "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik") nicht "Antike und moderne Ethik", sondern

"Moderne und antike Ethik" lauten müssen: "Der Ausgangspunkt ist der naive Sachbezug innerhalb der eigenen, modernen Tradition; ich kann nicht wie der Historiker mich vergleichend irgendwie über die beiden Traditionen stellen; denn für den Philosophierenden gibt es keinen dritten Ort. In der modernen Tradition stehend, begegne ich einer anderen, der antiken. Die antike ist nun nicht einfach eine fremde Tradition, sondern eine Tradition, von der sich die moderne bewußt abgesetzt hat. Überzeugt sie, so folgt daraus, daß, was immer die antike Tradition enthalten mag, was über die moderne hinausweist, woran sich die moderne als einseitig erweist, wir nicht einfach auf die antike Tradition zurückgreifen können, sondern wir können, was wir da in der Antike finden, nur als Indiz eines bei uns offengebliebenen Problems werten, und dieses können wir nun nicht anders als auf unserem Boden, mit unseren Begründungsmethoden neu angehen" (Tugendhat 1984, S. 37).

Exemplifiziert wird der nämliche Gegensatz mit Kant vs. Aristoteles, da die Kantsche Ethik insofern als repräsentativ für die moderne Ethik angesehen werden könne, als die einzig andere, von der Kantischen unabhängige moderne ethische Tradition, die des Utilitarismus sei, aber an derjenigen Stelle in der Konfrontation mit der antiken Ethik, auf die es Tugendhat ankommt, säßen Kant und der Utilitarismus im gleichen Boot; andere ethische Traditionen der Moderne hingegen (die Hegelsche oder die materiale Werteethik), seien ihrerseits Reaktionen auf die Kantische Ethik, die aus Tugendhats Sicht jedoch entweder eine bei Kant schon erreichte und nicht preisgebbare Begründungsebene wieder aufgegeben hätten, oder in ihrer Reaktion auf Kant selbst schon wieder auf die Antike in bestimmten Interpretationen zurückgegriffen hätten. (S. 38) Die antike Ethik wird paradigmatisch an der aristotelischen Ethik festgemacht.

Tugendhat will sich nicht mit der bloßen 'dogmatischen Gegenüberstellung' dieser beiden Ethiken begnügen, wie dies Gadamer in Analogie zur Kunstwerk-Betrachtung mit der Herausstellung der jeweiligen spezifischen Eigentümlichkeiten täte: bei Aristoteles der Begriff der situations-spezifischen phronesis, in der "Gesetzesethik" Kants hingegen die Vorstellung, das in der jeweiligen Handlungssituation "Richtige" nur aus dem allgemeinen Moralprinzip ableitbar anzusehen. Wenn es aber der radikalisierte Begründungsanspruch Kants war, der ihn gegen die Tradition zu seinem formal-apriorischen Moralprinzip genötigt habe - eine Position, die Tugendhat wider Gadamer nicht als Schwäche, sondern als unaufgebbare Stärke ansieht - dann ergäbe sich "aber die Aufgabe, die uns von Gadamer wieder nahegebrachte Einsicht des Aristoteles in die Situationsbezogenheit des sittlichen Urteils auf der Ebene des radikalisierten Kantischen Begründungsanspruchs neu zu durchdenken und in die Kantische Moralkonzeption zu integrieren" (ebd. S. 42), um sich als moderner, durch Kant hindurchgegangener Moralphilosoph den phronesis-Gedanken des Aristoteles anzueignen.

Dieser Frageansatz provoziert nach Tugendhat jedoch auch die Inblicknahme eines anderen Defizits der modernen Ethik; nämlich die, was denn überhaupt der Gegenstand der Ethik ist. Die Fragestellung der modernen Ethik ist: was ist es, was ich mit Bezug auf die anderen soll. Die der antiken hingegen war: was ist es, was ich für mich wahrhaft will, was wiederum ein vom faktischen Wollen unabhängiges Maß erfordert, die teletische Selbstentfaltung oder -Vervollkommnung.

Wenn antike Ethik sich somit primär auf die Frage nach dem wahren Glück bezöge und doch sekundär die moralische Problematik einschlösse, die mo-

derne Ethik (kantischer oder utilitaristischer Provenienz) hingegen sich nicht nur primär auf die Moral bezieht, sondern vielmehr diejenige Frage, die für die Griechen die primäre war, die Frage nach dem wahren Glück, überhaupt nicht mehr beinhalte, so stellt sich zuvorderst die Frage nach den Gründen dieses Perspektivwechsels. Kant habe sowohl das Kriterium einer bestimmten - subjektiven - Art von Gefühlszuständlichkeit, als auch ein objektives (z.B. Selbstentfaltung) verworfen. Jeder - objektive - Rekurs auf einen Vollkommenheitsbegriff sei zirkulär und so wie es keinen vertretbaren Übergang vom Sein zum Sollen gäbe, so gebe es auch keinen solchen vom Sein zum Wollen: über das wahre Glück könne nur das Glück selbst entscheiden.

Doch auch die subjektive Variante werde bei Kant (wie übrigens auch bei Bentham) durch die Ensicht verworfen, daß man nicht die höheren (wahreren) von den niederen unterscheiden könne: "Während es in der Moral hinsichtlich dessen, was wir tun sollen, objektive, allgemeingültige Regeln (Unterstreichung d.V.) gibt, gibt es keine objektiven, allgemeingültigen Verhaltensregeln für das Erreichen von Glück. Welches Handeln schlechthin gut, das heißt moralisch gut ist, läßt sich objektiv begründen, hingegen läßt sich nicht objektiv, allgemeingültig begründen, welches Handeln gut für mich ist, mein Wohl fördert. Ein bestimmter inhaltlicher Begriff von Glück läßt sich nicht begründen, und das erscheint insofern einleuchtend, als wir uns entweder auf das subjektive Faktum, worin sich unser Wollen und Wünschen erfüllt, verwiesen sehen, und das ist dann keine objektive Begründung, oder wir müssen auf einen von der subjektiven Zuständlichkeit unabhängigen Maßstab rekurieren und setzen uns dann Kants Kritik am Vollkommenheitsbegriff aus" (ebd. S. 46).

Somit erwiese sich als Grund, weshalb in der modernen Ethik die Frage nach dem eigentlich Gewollten nicht nur gegenüber der nach dem Gesollten zurücktrete, sondern schließlich überhaupt aus dem Diskurs herausfalle, wiederum der w.o. schon vorgedeutete verschärfte Begründungsanspruch Kants, der zudem von dem 'emanzipatorischen' Gedanken der liberalen Rechtskonzeption begleitet sei, wonach es jedem selbst anheim gestellt ist, nach seiner Façon selig zu werden.

Dennoch beantwortet Tugendhat seine rhetorische Frage, ob wir demzufolge heute auf das, was für die Alten die Grundfrage war, verzichten könnten aus zwei Gründen mit: nein - ohne dafür das von der Sache her auch für ihn grundlegende Argument in Anspruch zu nehmen, daß wir nämlich als mit der Fähigkeit zu überlegen begabte Wesen gar nicht umhin könnten, die Frage nach unserem wirklichen Wohl zu stellen. Statt dessen begnügt er sich mit dem s.M.n. offensichtlich niedriger angesetzten Hinweis, "daß die Frage nach dem moralisch Guten ihrem Sinn nach eine höherstufige Frage ist, die schon selbst auf die Frage nach dem, was f ü r jemanden gut ist, verweist..." (ebd. S. 47).

In einer ersten inhaltlichen Hinsicht meint er nun, Kants formalen kategorischen Imperativ, dem es auch um eine Qualifizierung des im unparteilichen Interesse aller liegenden moralisch Guten gehe, durch seither gemachte Erfahrungen (illustriert am Beispiel der Gerechtigkeit) in dem Sinn als unzureichend erweisen zu können, insofern weder formale Rechtsgleichheit noch ökonomische Gleichheit oder Chancengleichheit zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit ausgereicht hätten, weil sie eben eine ökonomische Definition das Wohl des einzelnen voraussetzt. So schwierig es ihm daher auch erscheint, "die Frage nach dem wirklichen Glück auf der

Ebene der mit Kant erreichten Begründungsansprüche zu stellen, so können wir doch diese Frage heute nicht mehr wie Kant als für die Frage nach dem moralisch Guten irrelevant ansehen; vielmehr hat gerade die Erfahrung... mit dem ... in seinem Fundament unaufgebbaren Kantischen Moralbegriff in seiner Auswirkung auf die Konzeption sozialer Gerechtigkeit ... gezeigt, daß die Konkretion dieses Moralbegriffs nicht nur situationsbezogen sein muß (das Thema der situationsbezogenen Klugheit in der aristotelischen Phronesis-Lehre, d.V.), sondern so, daß sie sich auf die Glücksproblematik verwiesen sieht". (ebd. 48)

Wie dies zweite gewährleistet werden könne, wie also heute die motivationale Frage: Warum moralisch sein wollen? begründbar sein soll, ist ohne Rekurs - wie bei den Griechen - auf das wahre Glück' auch für Tugendhat nicht vorstellbar; je selbst Kant habe in seiner 'Kritik der praktischen Vernunft' eine Glückseligkeitsdefinition enthalten, die das Streben nach Glück nicht als Selbstsucht und damit apriori als nicht-moralisch disqualifiziert. Von daher führt nach Tugendhat die gerade durch die Kantische Kritik gegangene Moral selbst zur Wiederaufnahme der antiken Fragen, wenn auch in Bezug auf diese "eudaimonia" (Glückseligkeits-)-Problematik das Gleiche wie bei der Phronesis gälte: nur so könnten wir sie in das moderne Problembewußtsein hereinholen, insofern wir dabei nicht hinter die schon erreichten Begründungsansprüche zurückfallen würden, was keinen Neo-Cartesianismus impliziere, also keine Sicherheit der Begründung, sondern es ginge dabei "um Klarheit über die Art der Begründungsmöglichkeiten" (S. 50). Wie also kann man - dies ist die leitende Frage Tugendhats für den von ihm abschließend ins Auge gefaßten formalen Lösungsansatz - "die Glücksproblematik auf der Ebene des heutigen Methodenbewußtseins wiederaufnehmen?" (ebd.). Entscheidend hinsichtlich der Frage, ob es ein Kriterium dafür gibt, daß es einer Person gut oder schlecht geht, welches unabhängig von deren faktischem (situativen wie perspektivischen) Wohlbefinden ist und nicht der Kantschen Vollkommenheitsbegriffs-Kritik unterliegt, ist auch für Tugendhat die schon von den Griechen vollzogene und wohlbegründete Orientierung der Glücksfrage am Begriff der Gesundheit, bzw. auch am Begriff der Funktion, dem ergon, denn Kranksein heiße dort Beeinträchtigtsein der Funktionsfähigkeit (ebd. S. 52).

Da Tugendhat uns hier in erster Linie als reflektierter "Kantianer" im Hinblick auf die Schwierigkeit mit antiker Ethik heute interessierte, kann auch sein eigener - auf rd. 4 Seiten angedeuteter - Ansatz des Weiterdenkens hier zwar nicht ganz ausgespart, aber doch auf seine These reduziert werden: synonym zum antiken Gesundheits- bzw. Funktionsfähigkeitsbegriff den wir auf die seelische Verfassung zu transformieren hätten (S. 52), bräuchten wir "einen formalen Begriff für psychische Gesundheit (Unterstr. d.V.) derart, daß es genauso evident wie bei der physischen Gesundheit ist zu sagen, es wäre irrational, nicht gesund sein zu wollen, und das wäre dann ein Begriff, der der Kantischen Kritik nicht mehr ausgesetzt ist". (53 f.) Als einen solchen - dem Begriff der physischen Krankheit entsprechenden - Begriff von Beeinträchtigung der psychischen Funktionsfähigkeit meint nun Tugendhat, den in der psychoanalytischen Literatur insbesondere von L.S. Kubie herausgearbeiteten Begriff krankhaften Verhaltens im Sinne von 'zwanghaftem (Wiederhol-) Verhalten' entdecken zu können, der genau das leiste, "was gesucht war, ein von den jeweiligen subjektiven Zielen unseres Wollens unabhängiger und doch aus der Perspektive des Wollens selbst maßgebender Gesichtspunkt" (44). Von daher auf die auch ihm nicht länger obsolet erscheinende antike Frage

nach dem 'Glück' zurückschließend, könne diese s.M.n. nur eine formale Antwort finden, ähnlich der formalen Antwort von Kant auf die der Moral. Allerdings müsse nun nicht nur für eine kantische Moral im Sinne von Tugendhats Konzedierung des o.a. phronesis-Argumentes gezeigt werden, "daß und wie die Formalität des Prinzips nicht die Erfahrungsabhängigkeit und Situationsbezogenheit der in diesem Prinzip begründeten Normen ausschließt" (ebd., 56), sondern auch die formale Antwort auf die Frage nach dem wahren Glück stellt sich ihm nur als Ausgangspunkt für die Anschlußfragen dar: "erstens, welches die psychischen Bedingungen und die möglichen inhaltlichen Ziele solchen Wollens sind, und zweitens, welches die gesellschaftlichen Bedingungen für diese psychischen Bedingungen sind. Und dabei wäre es verlockend zu prüfen, welche der inhaltlichen (Unterstr. d.V.) Vorstellungen der Aristotelischen Antwort auf die Frage nach dem guten Leben von diesem formalen Ansatz aus zu vindizieren wären" (ebd.).

Sofern hier überhaupt noch von einem "physis-Bezug" der Ethik, den Picht so insistierend erinnerte, gesprochen werden kann, dann fraglos nur in den Bahnen, die die neuzeitliche Philosophie überhaupt nur noch gelten ließ, die anthropozentrische physis des neuzeitlich autonomen Subjektes und es stellt sich somit jenseits der immanenten - auch nach Tugendhat noch ungelösten - Fragen seines Lösungsansatzes zur Reintegration antiker Ethik-Elemente in eine moderne, nach-kantische Fassung, erneut die Frage, ob man auf diesen Wegen den Defiziten der Moderne grundlegend beizukommen vermag?

Auf einige Aspekte und Probleme - etwa der Aporien im Zusammenhang mit der Aristotelischen phronesis - wird noch näher einzugehen sein im Abschnitt III. zur 'Rehabilitation der praktischen Philosophie'; die hier zunächst angezielte allgemeine Selbstverständigung zum philosophischen Begriff der Ethik abschließend, soll jedoch noch ein weiterer Frontal-Angriff auf die neuzeitlichen Wege philosophischer Ethik zur Sprache kommen: das Buch von MacIntyre "Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart" (zuerst 1981, 1984[2] in engl. "After Virtue. A study in Moral Theory", 1987 in dt. bei Campus).

In bestimmter Weise völlig neu- und eigenartig, im Kern jedoch der Pichtschen Argumentation verwandt, versucht auch MacIntyre das "als Verlust der traditionellen Struktur und Inhalte" zu beschreiben, was "von den wichtigsten ihrer philosophischen Wortführer als Verwirklichung der eigenen Autonomie des Selbst gesehen" (S. 87) wurde. Er widerspricht den zwei angeblich unabhängig voneinander voranschreitenden Geschichten einerseits des politischen und moralischen Handelns und andererseits der politischen und moralischen Theorie; der Übergang in die Moderne ist für ihn ein Übergang in Theorie und Praxis und ein einzelner Übergang dazu. Nur durch die eingeschliffenen akademischen Gepflogenheiten besäßen "diese Ideen einerseits ein fälschlicherweise unabhängiges Eigenleben, und das politische und soziale Handeln wird andererseits als seltsam geistlos hingestellt. Dieser akademische Dualismus ist natürlich selbst Ausdruck einer Idee, die fast überall in der heutigen Welt zu Hause ist; das so sehr, daß der Marxismus, die einflußreichste gegnerische Theorie der modernen Kultur in der Unterscheidung zwischen Basis und ideologischem Überbau lediglich eine weitere Version des gleichen Dualismus darstellt" (88). Was in diesem einen Übergang "erfunden" wurde, war das I n d i v i d u u m und MacIntyre hat die Entstehung und Folgen dieser Erfindung in seiner subtilen Untersuchung als sukzessiven (drei Stadien hebt er hervor) "Verlust

der Tugend" charakterisiert - die vorläufig letzte, gegenwärtige Phase, die des "Emotivismus" oder einer 'emotivistischen Kultur' stellt für ihn bereits das Hereinbrechen eines neuen finsteren Zeitalters dar, dem es - ähnlich Pichts Anamnese - durch Re-flektion auf die vor-moderne, insbesondere Aristotelische Ethik-Auffassung zu widerstehen gälte, um in der 'moralischen Krise der Gegenwart' wenigstens einen Hort zum Überwintern zu bewahren. Selbstverständlich plädiert MacIntyre nicht für einen naiven Rekurs, sondern schält neben zahlreichen weiteren Hindernissen v.a. drei Großbereiche an Voraussetzungen heraus, die es erst neu zu bedenken gälte, bevor man sich rettend der Aristotelischen Tugendlehre wieder anschließen könne. Wir kommen darauf in der gebotenen Kürze zurück, wollen jedoch vorher die Argumente resumieren, die es MacIntyre verwehren, einen 'kantischen' Standpunkt der modernen 'Unhintergehbarkeit', der Tugendhat zu eigen ist, immer noch einzunehmen; angesichts der intellektuellen Weiträumigkeit dieses aufsehenerregenden Buches kann dieses thetische Resumée bestenfalls den Grundgedanken, nicht aber seine argumentative Durchführung aufweisen.

Einsetzend mit der vollsten 'aufklärerischen' Gestalt und Antipode zur vormodernen Tradition, mit Kierkegaards Verzicht zur Rechtfertigung der Moral, rekonstruiert MacIntyre die auch seiner Darstellung gleichwohl noch innewohnende Struktur (oder die Argumentationsfigur), die man bereits bei den anderen exponierten Vorläufern - Kant, Hume, Diderot insbesondere - anfindet. Alle diese Autoren haben "teil an dem Vorhaben, gültige Argumente aufzustellen, die von Prämissen über die menschliche Natur ausgehend, wie sie ihrem Verständnis nach ist, bis hin zu Schlußfolgerungen über die Autorität moralischer Vorschriften führen. Ich möchte behaupten, daß jedes Vorhaben dieser Art scheitern mußte, weil ein unaufhebbarer Widerspruch bestand zwischen der ihnen gemeinsamen Konzeption moralischer Vorschriften und Gebote einerseits und der andererseits - trotz größerer Widersprüche - ihnen gemeinsamen Konzeption der menschlichen Natur" (76).

Als allgemeine Grundstruktur des moralischen Systems, welches der geschichtliche Vorläufer beider Konzeptionen gewesen sei, benennt MacIntyre jenes moralische System, welches in unterschiedlichen Formen und mit zahlreichen Konkurrenten vom 12. Jahrhundert an das europäische Mittelalter beherrscht hatte und sowohl theistische, wie klassische Elemente enthielt: die Grundstruktur, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik analysierte und die einen fundamentalen Gegensatz zwischen dem Menschen w i e e r i s t und dem Menschen w i e e r s e i n k ö n n t e , w e n n e r s e i n e i g e n t l i c h e s W e s e n e r k e n n e n w ü r d e, enthält. "Wir haben somit ein dreigeteiltes System, in dem das menschliche Wesen w i e e s i s t (das menschliche Wesen in seinem Naturzustand) ursprünglich von den Geboten der Ethik abweicht und ihnen widerspricht, und in dem Bedürfnisse durch die Unterweisung in praktischer Vernunft und durch Erfahrung in das menschliche Wesen w i e e s s e i n k ö n n t e, w e n n e s s e i n T e l o s e r k e n n e n w ü r d e umgewandelt werden sollen. Jedes der drei Elemente des Systems - die Vorstellung vom Naturzustand des Menschen, die Vorstellung der Gebote der rationalen Ethik und die Vorstellung vom menschlichen Wesen w i e e s s e i n k ö n n t e , w e n n e s s e i n T e l o s e r k e n n e n w ü r d e - erfordert die Beachtung der jeweils anderen zwei, wenn sein Status und seine Funktion verständlich sein sollen" (77).

Dieses System sei zwar durch theistische Überformungen (christliche: Thomas, jüdische:Maimonides, islamische: Ibn Ruschd z.B.) erweitert (die

teleologischen Gebote mußten nunmehr auch als Ausdruck eines von Gott gegebenen Gesetzes verstehbar gemacht werden), aber nicht grundlegend geändert worden. Sobald aber der Protestantismus und der Katholizismus jansenitischer Prägung - und ihre unmittelbaren spätmittelalterlichen Vorläufer - auf der Szene erschien, wäre die weitgehende Übereinstimmung jedoch verloren gegangen, denn diese neuen Lehren (Pascal bspw.) verkörperten einen neuen Vernunftbegriff, demzufolge Vernunft keine wahre Einsicht in das wahre Ziel des Menschen erzeuge. Vernunft verliere hier die Kraft, unsere Leidenschaften zu korrigieren, sie ist bloß berechnend. Sie kann zwar das Wahre an Tatsachen und mathematischen Relationen überprüfen, aber mehr nicht; d.h., im praktischen Handeln kann sie nur noch über Mittel und Wege sprechen, während sie über Ziele schweigen muß. "Sogar Kant behält die negativen Kennzeichen dieses Vernunftbegriffs bei; die Vernunft kann für ihn wie für Hume weder Wesensarten noch theologische Merkmale des objektiven Universums erkennen, das durch die Physik wissenschaftlicher Analyse zugänglich wird. So besteht neben ihren Meinungsverschiedenheiten über die Natur des Menschen eine erstaunliche und bedeutsame Übereinstimmung, und was für sie gilt, trifft auch auf Diderot, Smith und Kierkegaard zu. Alle weisen jede teleologische Sicht der menschlichen Natur zurück, in der er ein Wesen hat, das sein wahres Ziel bestimmt. Aber das zu verstehen bedeutet zu verstehen, warum ihr Vorhaben, eine Grundlage für die Moral zu finden, scheitern mußte" (79).

Es ist daher die Reduktion des alten Dreier-Schemas auf ein neues Zweier-Schema, in dem jede Vorstellung über die eigentliche Natur des Menschen und die damit verbundene Vorstellung über ein Telos ausgelöscht wurde, die ein Moralsystem hinterläßt, in dem die Beziehung der verbleibenden Elemente höchst unklar werde: "Es gibt auf der einen Seite einen gewissen Inhalt der Moral; einen Bestand an Gesetzen, die ihres teleologischen Zusammenhangs beraubt sind. Es gibt andererseits eine gewisse Sicht der ursprünglichen menschlichen Natur w i e s i e i s t . Da die moralischen Gesetze eigentlich einem System angehörten, in dem sie die Aufgabe hatten, diese menschliche Natur zu korrigieren, zu verbessern und zu erziehen, konnten sie natürlich nicht aus wahren Aussagen über die menschliche Natur abgeleitet oder auf irgendeine andere Art gerechtfertigt werden, indem man sich auf die Eigenheiten dieser Natur berief. Die Gesetze der Moral sind, so verstanden, vermutlich Gesetze, zu deren Mißachtung die so verstandene menschliche Natur stark neigt. Die Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts befaßten sich deshalb mit einem zwangsläufig erfolglosen Vorhaben; denn sie versuchten, eine rationale Basis für ihre moralischen Überzeugungen in einem besonderen Verständnis der menschlichen Natur zu finden, während sie auf der anderen Seite einen Bestand an moralischen Gesetzen übernahmen und auf der anderen einen Begriff der menschlichen Natur, die ausdrücklich so gestaltet waren, daß sie einander widersprachen. Dieser Widerspruch wurde durch ihre revidierten Überzeugungen über die menschliche Natur nicht ausgeräumt. Sie übernahmen unzusammenhängende Bruchstücke eines einst zusammenhängenden Denk- und Handlungssystems, und da sie ihre besondere historische und kulturelle Situation nicht erkannten, konnten sie die Unmöglichkeit und Wirklichkeitsferne ihrer selbstgewählten Aufgabe nicht erkennen" (80).

Allerdings sieht MacIntyre auch Fernen und Nähen zu dieser Erkenntnis auf Seiten der maßgeblichen Moralphilosophen: Hume und Smith hätten ihr am fernsten gestanden, "vermutlich weil sie sich bereits bequem und zufrieden im epistomologischen System des britischen Empirismus eingerichtet hatten" (80). Diderots 'Rameaus Neffe' hingegen zeige bereits eine schär-

fere und einsichtigere Kritik des gesamten Vorhabens der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, als sie in jeder externen Kritik der Aufklärung zum Austrag käme (81). Kant käme der Erkenntnis des Scheiterns dieses Vorhabens noch näher als Hume und Diderot: "Er suchte in der Tat nach einer Grundlage der Moral in den verallgemeinerbaren Vorschriften jener Vernunft, die sich in der Mathematik wie in der Moral manifestiert; und trotz seiner Einwände gegen die Grundlegung der Moral in der menschlichen Natur ist seine Analyse der Natur der menschlichen Vernunft die Grundlage seiner eigenen rationalen Darlegung der Moral. Doch im zweiten Buch der zweiten K r i t i k erkennt er an, daß das gesamte Vorhaben der Moral ohne teleologischen Rahmen unverständlich wird. Dieser teleologische Rahmen wird als 'Voraussetzung der reinen, praktischen Vernunft' vorgestellt. Sein Erscheinen in Kants Moralphilosophie erschien seinen Lesern des 19. Jahrhunderts, etwa Heine und später den Neukantianern, als willkürliches und unentschuldbares Zugeständnis an Positionen, die er längst aufgegeben hatte. Doch wenn meine These richtig ist, hatte Kant Recht: Moral setzte im 18. Jahrhundert historisch tatsächlich etwas voraus, was dem teleologischen System aus Gott, Freiheit und Glück als höchste Stufe der Tugend, das Kant vorlegt, sehr ähnlich war. Man löse die Moral aus diesem Zusammenhang, und man hat keine Moral mehr; oder zumindest hat man ihren Charakter radikal verändert" (81).

An diese problematische und unausgeschöpfte Hinterlassenschaft von Kant hatte uns schon Picht eingehend erinnert und es ist wohl hauptsächlich dieser unverzichtbare teleologische Kern jeder Ethik, der bspw. in Deutschland sog. 'wertkonservative' Philosophen wie Robert Spaemann zur Rekonstruktion der Geschichte und Wiederentdeckung der 'Frage wozu?' motiviert (Spaemann/Löw 1981); aber nicht nur diese 'katholische' Richtung heutiger Philosophie reklamiert diesen von der (politischen) Philosophie der frühen Neuzeit destruierten Stützpfeiler antiker Ethik, wie uns die Beispiele Picht, MacIntyre und w.u. auch Meyer-Abich zeigen. Dies scheint insofern ein unbedachter Aspekt der heutigen Kantianer zu sein und träfe daher den vorangehenden Tugendhat in gleichem Maße; wenngleich - dies sei hier sofort betont - beileibe nicht damit schon geklärt wäre, wie denn eine ernsthafte Wahr-Nehmung teletischen Denkens heute aussehen könnte.

Im Durchgang der Aristotelischen Ethik jedenfalls macht MacIntyre auf die w.o. schon erwähnten drei Hauptproblembereiche des Rekurses auf Aristoteles heute aufmerksam - einer davon betrifft, vielleicht der problematischste, eben die Teleologie.

Da es uns hier - wie betont - nicht um eine kritische Auseinandersetzung mit MacIntyres Zeitdiagnose insgesamt ging, sondern wir ihn 'nur' als weiteren Kontrapunkt zu solchen von Tugendhat mit Kant reklamierten 'Unhintergehbarkeiten' wählten, brechen wir den Nachvollzug MacIntyres hier ab, nicht aber ohne diese drei Großbereiche an Klärungsbedarf jedweden Rückbezugs auf die Aristotelische Ethik wenigstens zu benennen; sie sind am Ende des 12. Kapitels 'Die Tugenden des Aristoteles' resumiert (S.216f) und ein weiteres Mal komprimiert wie folgt zu benennen:

1. Jede adäquate teleologische Darstellung des ethischen Problems muß eine klare und vertretbare Darstellung des Telos liefern und jede adäquate, ganz allgemein aristotelische Darstellung muß eine teleologische Darstellung liefern, die die metaphysische Biologie von Aristoteles ersetzen kann.

2. Hinsichtlich des fraglichen Verhältnisses der aristotelischen Ethik zur Struktur der Polis muß gefragt werden, ob möglich ist, Aristoteliker zu sein, und trotzdem in dem antiken Stadtstaat nur eine - wenngleich sehr wichtige - Form von historisch möglichen sozialen und politischen Strukturen zu sehen, in denen sich ein so gedachtes Selbst teletisch entfalten kann?
3. Durch die Übernahme des platonischen Glaubens an die Einheit und Harmonie sowohl der Seele des Einzelnen wie auch des Stadtstaates in die Lehre des Aristoteles sowie die korrespondierende Vorstellung, daß Konflikte vermieden oder geregelt werden könnten, würden schwerwiegende und ungelöste Probleme der 'conditio humana' (etwa in der 'Poetik') aufgeworfen, deren Übersehen es dem Aristoteles verwehrt hätte, die zentrale Stellung von Widerstand und Konflikt im menschlichen Leben hinsichtlich des Erlernens von Tugenden zu realisieren.

MacIntyre behauptet keinesfalls, hierauf schon eine Antwort gefunden zu haben, aber er insistiert auf der Notwendigkeit und Möglichkeit, die aristotelische Tradition auf eine Weise neu zu formulieren, "die die Verständlichkeit und Rationalität unserer moralischen und sozialen Haltungen und Verpflichtungen wiederherstellt" (345). Er antizipiert drei mögliche Einwendungsebenen auf sein Plädoyer (S. 345 f) und konzediert für die erste, daß seine negativen wie positiven Bestimmungen der moralphilosophischen Theorieentwicklung eine systematische, noch nicht ausgeführte Darstellung der 'Rationalität' voraussetze - diese behielt er sich einem weiteren Buche vor und im Postskript zur zweiten Auflage von 1984 benennt er den diesbezüglichen Titel seines in Arbeit befindlichen (m.W. noch unveröffentlichten) Werkes "Justice and Practical Reasoning", womit die beiden ehemaligen "Kardinal-Tugenden" der Gerechtigkeit und Klugheit (phronesis) gemeint sein dürften, die Tugendhat 'als Indizien eines in der Moderne liegengebliebenen Problems' zum Ausgangspunkt seines kantischen Zwiegesprächs mit Gadamer identifiziert hatte. Es scheint daher ergiebig, sich schon vorab des ausstehenden Versuches MacIntyre's zur positiven Wiederanknüpfung an ein in der Ethik des Aristoteles anfindliches, anderes 'Rationalität'-Konzept mit den bisherigen Erträgnissen eines Diskurses zu befassen, der hierzulande unter dem Programm einer 'Rehabilitierung der praktischen Philosophie' seit über einem Jahrzehnt verhandelt wird und zudem recht gut dokumentiert ist - s.a. Abschnitt III. - denn eine phronesisförmige Rationalitätsform bedeutet erkenntnistheoretisch und methodologisch etwas anderes als "Wissenschaft" im eigentlichen, strengeren Sinne, die der Erkenntnis der Physis vorbehalten blieb. Im Bereich menschlicher Angelegenheiten,wo 'die Dinge sich so, aber auch anders verhalten können' (wie Aristoteles sagte), sei eine andere Erkenntnisform - die phronesis - erfordert. Ernstgenommen implizierte diese Position eine Revision des Wissenschaftsverständnisses der "Sozialwissenschaften" im allgemeinen, sowie der Ökonomie im besonderen. MacIntyre zielt offenbar genau hierauf, wenn er im 8. Kapitel 'Das Wesen von Verallgemeinerungen in der Sozialwissenschaft und ihre mangelnde Fähigkeit zu Voraussagen' thematisiert und auf die betreffenden Unterscheidungen des Aristoteles (S. 215) rekurriert. Dieser Aspekt ist von höchster Wichtigkeit, macht er doch verständlich, warum z.B. ein zeitgenössischer Ökonom - Nicholas Georgescu-Roegen - sich so sehr bemüht, Argumente dafür vorzubringen, warum Ökonomie keine theoretische Wissenschaft sei (vgl. w.u.).

Davorzuschalten ist aber - ganz im Sinne von MacIntyre's Auffassung von einer geistigen Gesamtbewegung - eine kurze Rekonstruktion des Credos der Disziplin, die sich im Gefolge der Aufklärung gleichsam als profaner Ersatz

für den Verlust der regulativen Kraft der Ethik entwickelte und zugleich die emanzipatorische Freiheits-Emphase auf ihr Banner vom fortschreitenden Progress des "Wohlstands der Nationen" schrieb; gemeint ist natürlich die ökonomische Theorie in ihrer sog. 'klassischen', ersten wissenschaftlichen Gestalt. Nach dem III. Abschnitt zur 'Rehabilitierung der praktischen Philosophie' kann dann erneut und umso kürzer auf das weitere Schicksal dieser beiden 'Kardinal-Tugenden' (Gerechtigkeit und Klugheit) im Kontext der heute imperial sich ausweitenden 'ökonomischen Rationalität' zurück- bzw. eingegangen werden, um daran die Problematik zu erweisen, die sich heute auf dem erreichten Niveau wirtschaftstheoretischen Raisonnements für "wirtschafts-ethische" Überlegungen stellt, sofern sie die mit Aristoteles erinnerte Perspektive einer physis-Orientiertheit der Ethik nicht aufgeben mag.

II. Emanzipation aus Zwängen oder Entgrenzung aus der Natur? Zur Entbindung der Kunst des Wirtschaftens aus dem alteuropäischen Trivium von "Ethik, Politik und Ökonomik"

Entgegen dem Lehrbuchwissen beginnt die neuzeitliche ökonomische Theorie nicht erst mit dem schottischen Adam (Smith's Wealth of Nations' von 1776), sondern findet in Smith vielmehr schon den ersten 'klassischen' Vollender einer geistesgeschichtlich komplizierten, ihn selbst erst mit hervorbringenden Entwicklung, die der Kürze halber mit Hirschmann (1984) als die noch 'politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg' tituliert werden kann.

In den naturrechtlich inspirierten politischen Philosophemen der Neuzeit seit dem 17. Jahrhundert sind zunächst im absolutistischen Frankreich, dann insbesondere im anglo-sächsischen Bereich "Vor-Arbeiten" zu einer 'économie politique' bzw. 'political economy' (Mundorf 1957) unternommen worden (oftmals unter den Sammelnamen: Merkantilismus fallend), deren Hauptstoßrichtung darauf gerichtet war, theoretisch die einzig existierende geschichtsmächtige Auffassung über die Ökonomie zu demontieren und ihr gegenüber andere Begründungszusammenhänge zu favorisieren. Gemeint ist die aristotelische Ökonomik mit ihrem unauflöslichen Verbund zur Ethik und Politik, die dem bis dato geltenden - christlich-religiös überformten - Verständnis von Ökonomie seit dem Mittelalter zugrundelag. Ich habe die theoretische Inversion, die John Locke im 'On property'-Kapitel seines 'Treatise on Government' (nach neueren Forschungen wohl schon gegen 1680 geschrieben) gegenüber der aristotelischen Ökonomik mit ihrer Grenzziehung zwischen einem naturgemäßen Wirtschaften sowie einer naturwidrigen Chrematistik an anderer Stelle dargelegt und zugleich auf folgendes verwiesen: die Überbetonung der wertschaffenden Rolle der Arbeit gegenüber dem Füllhorn freigiebiger und tendentiell ausreichender Gaben der Natur aus dem alten aristotelischen Kontext war Locke der Dreh- und Angelpunkt einer vertragstheoretischen Legitimation des bürgerlichen Besitzindividualismus, an die die klassische politische Ökonomie von Smith bis Ricardo "arbeitswerttheoretisch" anknüpfen konnte - mit teilweiser Rücknahme der Lockeschen 'Übertreibungen' hinsichtlich der geringfügigen Beteiligung der Natur am Reichtumsschaffungsprozeß.

Ethik spielt im Lockeschen, zumal ökonomischen, Denken keine Rolle. Hingegen habe ich die - von der Sekundär-Literatur abweichende - These angedeutet, daß Locke womöglich durch die 'Politik' eine Wiederherstellung der aristotelischen Republik erhofft hatte, die durch politisch geeignete Institutionen in der Lage wäre, den durch die Erfingung des Geldes entfesselten "amor sceleratus habendi", jenes auf den Besitz gerichtete Begehrungsvermögen, mittels der sog. "Gesetze der öffentlichen Meinung oder des Rufes" - einem neuen 'common sense'-ethos - im Zaune zu halten. (Seifert 1986, 27ff).

Während Locke aber nur - so die Interpretation - implizit gegen die alteuropäische Ökonomik in ihrer Verschränkung mit Politik und Ethik argumentierte, hatte vor ihm Thomas Hobbes im Buch 'Leviathan' (demgegenüber Lockes 'On government' als die klassische Quelle liberal-demokratischer Theorien gewertet wird) explizit Stellung gegen die ethische Verschränkung der Ökonomie bei Aristoteles bezogen. Im 15. Kapitel "Von anderen Naturgesetzen" wird gegen die von der Scholastik überlieferte aristotelische Definition von Gerechtigkeit ("Gerechtigkeit ist der ständige Wille, einem jeden das Seine zu geben"), Hobbes, 1978, S. 122) eine neue 'Gerechtigkeit'

begründet, die lediglich im Einhalten der Verträge besteht, die notfalls rechtlich erzwungen werden müssen. Die von Aristoteles im 5. Buch der Nikomachischen Ethik geschiedenen beiden Modi der 'besonderen' Gerechtigkeit (die arithmetische und geometrische Proportionalität, in scholastischer Diktion: iustitia commutativa und iustitia distributiva) werden von Hobbes so kritisiert und dabei zugleich umgedeutet, daß faktisch nur eine marktförmige "Gerechtigkeit" herauskommt, also nur eine, die neben der (erzwingbaren) Korrektheit von Vertragsabschlüssen keine weiteren außerökonomischen - so etwa ethisch begründeten - Kriterien dulden will: "Genaugenommen ist ausgleichende Gerechtigkeit die Gerechtigkeit eines Vertragsabschließenden, d.h. die Erfüllung eines Vertrages, durch Kauf und Verkauf, Mieten und Vermieten, Verleihen und Leihen, Wechseln, Tauschen und andere vertragliche Handlungen." (Hobbes, ebd. 128)

Es sei nur am Rande vermerkt, daß Hobbes in diesem Argumentationszusammenhang eine bereits in der Scholastik ambivalent geführte "Wertbestimmung" im subjektivistischen Nutzen-Sinne vertritt ("Der Wert aller Gegenstände eines Vertrages bemißt sich nach dem Verlangen der Vertragspartner, und deshalb ist der gerechte Wert der, den sie zu zahlen bereit sind." ebd.), die in der nachfolgenden Lockeschen Vorleistung zur klassischen politischen Ökonomie nicht, sondern erst in der "marginalistischen Revolution" der Ökonomie ab 1870 voll zum Ausbau gelangen sollte. So wurden mit einigen apodiktischen Federstrichen die ethischen * Verklammerungen mit der Ökonomik durch Hobbes gesprengt und dem arbeitswerttheoretischen Grundlegungsversuch seitens Lockes Tür und Tor für eine "wissenschaftliche" Untersuchung der geldvermittelten Marktökonomie geöffnet, die sich fortan wähnte, nur noch um die eigensinnigen Mechanismen der monetär gesteuerten Reichtumsproduktion qua Arbeit kümmern zu brauchen, aus der die Natur entweder als quantité négligeable gänzlich herausgehalten werden könnte, oder doch nur als an sich mehr oder weniger 'wertlose' "Ressource" fungiert.

Aufgrund dieser philosophisch-politischen Vorleistungen konnte sich dann eine eigenständige "politische Ökonomie" entwickeln, die nicht nur von dem Ethik-Physis-Überstieg abgekoppelt wurde, sondern auch das 'Politische' in der politischen Ökonomie gegenüber der aristotelischen Tradition neu wendete und füllte: Politik als die Kunst, jene aus und in dem Horizont der ethisch begründeten Auffassung vom "Guten Leben" gedachten und herzustellenden gesellschaftlichen Institutionen zu etablieren, wird in der "politischen Ökonomie" auf die der Funktionalität marktförmiger Selbstregulation korrespondierenden Bestimmungsmomente reduziert.

Die früher politisch absichtsvoll herzustellenden gesellschaftlichen Koexistenzbedingungen sind nunmehr gleichsam in die Ökonomie hereingezogen und bewirken - durch die sich aus ihren Funktionszusammenhängen autonom ergebenden - 'absichtslos' in diesem Falle - Optima an gesellschaftlichem Reichtum jene von Mandeville her besorgte Quadratur des Kreises: "private vices-public benefits". Eigennutz, die Verfolgung bloßer eigensüchtiger Interessen, gerät in dem so gedachten Restriktionszusammenhang bloß marktpreislich vermittelter anonymer Kräfte zur Katallaktik, zur Spielregel gesellschaftlicher Wohlfahrtssteigerung, die eben gerade deshalb gelingt, wenn und insofern sie nicht von marktfremden Kräften wie Politik und Ethik gestört, verzerrt werde. Der berühmt-berüchtigte Nachtwächterstaat liberal-klassischer (politökonomischer) Provenienz macht in diesem Kontext

* Gerechtigkeit ist in der aristotelischen Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden die ethische Kardinaltugend.

einen wirklichen Sinn, der allerdings steht und fällt mit dem historisch nie eingelösten Benthamschen Versprechen des 'Glücks der größten Zahl'. Nicht nur haben realhistorisch an dem 'Glück' industriekapitalistischer Entwicklung zumeist nur die priviligierten Minderheiten auf Kosten der Mehrheit und neuerdings in lebensbedrohendem Maße der Ausbeutung der Natur partizipiert. Sondern zudem hat dieses von einer politischen Ethik "freie" System selbst-regulativer Marktkräfte zugleich die Erosion tradierter Vorstellungen vom 'eu zen', vom 'guten Leben' in dem Maße bewirkt, wie sich die einmal entfesselten, im weiteren dann immanent schrankenlosen Prozesse der lediglich materiellen "Wohlfahrtssteigerungen" Bahn gebrochen hatten.

Es ist angesichts dieser endogenen Dynamik von ethik-freien Konsumptions-Produktionsspiralen in scheinbarer Entbundenheit vom Physis-Bezug, den J. Locke für eine auf Arbeit gegründete Ökonomie theoretisch aufgelöst hatte, interessant, daß fast noch zeitparallel zu A. Smith mit der physiokratischen Theorie des Dr. Quesnay und seiner Schule der 'Economistes' in Frankreich ein bis heute letztmaliger systematischer Versuch vorliegt, das Wirtschaften an die Maße der Physis zurückzubinden. Schärfer und unmittelbarer sogar als in der durch die "Ethik" vermittelten aristotelischen Tradition, die ja gerade der menschlichen "Glückseligkeit", der 'eudaimonia' einen eigenständig herausgebildeten Platz gewährte. Die Physiokratie Quesnayscher Denkungsart hingegen verlangt more geometrico im 'Tableau économique' die strenge Korrespondenz zu den ewigen Naturgesetzen, die "Herrschaft der Natur" (so ist Physiokratie übersetzbar) über die menschlichen Veranstaltungen, so auch das Wirtschaften (vgl. i.E. Seifert 1986, S. 32 ff.)

Einer eigenständigen Ethik bedurfte es der Physiokratie demnach nicht, ja hätte ihrem Konkordanzverständnis zwischen Natur und Gesellschaft widersprochen; demzufolge hatten die Physiokraten nie gehaltvoll über Ethik debattiert oder eine solche Disziplin in ihrem Sinne in Angriff genommen.

A. Smith hingegen - so wollen uns einige Protagonisten insbesondere seit den Smith-Renaissancen anläßlich des 200ten Jahrestages des "Wealth Nations" bedeuten - habe in der Tradition der schottischen Moralphilosophie stehend und selbst Lehrstuhlinhaber für Moralphilosophie die ethischen Zusammenhänge zur Ökonomie gesehen; ja, Prof. Recktenwald ging erst jüngst in einem komprimierten Resumée einschlägiger neuerer Forschungen so weit, zu behaupten, daß das hochentwickelte Ordnungssystem klassisch-smithscher Art Ethik, Politik und Ökonomik gleichsam aristotelisch miteinander verknüpfe (Recktenwald 1985, 144).

Es ist nun zwar zutreffend, daß Smith seine 'Ethik', die "Theory of Moral Sentiments" von 1759 auch nach dem "Wealth" von 1776 in mehreren Auflagen unverändert publizierte, aber dieses factum entkräftet noch nicht die ebenfalls früher wie heute geäußerten Zweifel, ob denn die beiden Werke mit ihren grundlegenden Orientierungen (in der Ethik die "Sympathie", in dem "Wealth" das Eigeninteresse) überhaupt kompatibel sind? Der insbesondere von der neueren Forschung herausgestellte Umstand, daß Smith seine Vorarbeiten zur Komplettierung der alten Triade von Ethik, Politik und Ökonomik, nämlich ein Manuskript für ein 'Politik'-Buch vor seinem Tod selbst verbrannt hatte, wirft demgegenüber eher die von ihm somit genährte Skepsis auf, ob denn dieser neuzeitliche Vermittlungsversuch zwischen Ökonomie und Ethik wirklich gelungen sei, oder ob er sich nicht vielmehr gleich im ersten Anlauf an die neuzeitlichen Fakten marktwirtschaftlicher Produktionsweisen hat geschlagen geben müssen. Die Konstatierung der Wesensunter-

schiede eigensinniger ökonomischer Funktionsmechanismen im Bereich dessen, 'was ist' gegenüber den moralischen Gefühlen der "Sympathy", zu denen Menschen ebenfalls befähigt wären im Reich der ethischen Möglichkeiten, ist womöglich die tiefergehende Ursache der Resignation von Smith, den sich zwischen Sein und Sollen auftuenden Graben mittels einer irgendwie gearteten Politik jemals noch überbrücken zu können?

Die nächsten großen ökonomietheoretischen Stationen jedenfalls, zunächst die noch-klassische, aber schon utilaristisch durchtränkte J.St. Millsche Übergangsposition und dann die neo-klassische (grenz-)nutzentheoretische Neufundierung seitens des Engländers W.St. Jevons, des Österreichers C. Mengers sowie des Gründers der "Lausanner Schule" der mathematischen Ökonomik, Leon Walras sollten eine naturwissenschaftlich inspirierte Arithmetik von "pain and pleasure" Bilanzen, von Lust und Schmerzkalkülen zur Grundlegung der heute noch herrschenden Neo-Klassischen Subjektiven Nutzenlehre zum Ausgangspunkt nehmen, die ihren philosophisch-ethischen Gründungsvater in Jeremy Bentham aufweist. Dessen "Utilitarismus" hat die anglosächsische Welt bis heute nachhaltig beeinflußt - damit auch die ökonomische Theoriebildung, deren frühe Gegengewichte insbesondere aus deutschem Sprachraum, hier v.a. die historisch-ethische Schule, allem Anschein nach erst heute wieder entdeckt werden.

Die ethische Normativität des ursprünglichen benthamschen Ansatzes ist ebenso wie die nachfolgende ethische Entleerung in den Händen der "reinen" Ökonomen schon häufiger hervorgehoben worden; gelegentlich sind auch Querbezüge zur Stoa oder der Philosophie des Epikur und dem antiken Hedonismus hergestellt worden, seltener hingegen sind die Unterschiede zwischen der utilitaristischen "Glücks"-Lehre Benthams und der klassisch-antiken, insbesondere aristotelischen "eudaimonia"-Lehre herausgearbeitet worden. Bien (1985, S. 73 f.) hebt diese wie folgt vom bloßen utilitaristischen Glücksbegriff ab:
"Lust im Aristotelischen Sinne ist nicht sinnliches Behagen, kein hedonistisch-untätig-rezeptives, im Kantischen Sinne 'pathologisches' Genießen, auch kein bloßer Zustand von Zufrieden- und Befriedigtsein, sondern Anspannung und Realisierung der äußersten menschlichen Möglichkeit. Sie ist darum kein bloßer Zustand, sondern 'ungehemmte Tätigkeit' (bei der es auf das Empfinden primär gar nicht ankommt), wie ja auch der Gartenfreund nur glücklich und bei sich selbst ist, wenn er in bezug auf seinen Garten - ihn bebauend, pflegend, erklärend - tätig ist. So kann Aristoteles, eine bekannte Inschrift zu Delos kritisierend, daran festhalten, daß im Glück die drei sonst zu unterscheidenden Güterklassen koinzidieren: 'Die Glückseligkeit ist das (im Sinne des Nutzens) Beste, das sittlich Schönste und das Genußreichste zugleich.' In dieser Form von 'Eudämonismus' ist sowohl das Element des Sittlichen erhalten wie auch die Lust und Daseinsfreude, ohne daß diese 'Glückseligkeitslehre' darum als hedonistische Ethik zu bezeichnen wäre."

Mit Blick auf die im Zerfallsprozess der antiken Polis erwachsenen stoischen und epikuräischen 'Glücks'-Lehren fixiert K. Held (1985) das ihnen Gemeinsame in der "entpolitisierten Verwirklichung des Glücks", dem 'privaten' Versuch, seine eigene Haut unabhängig vom Geschick der Polis im Garten Epikurs zu retten; die Dissoziation der Polismitglieder im Auflösungsprozeß der poleis im Hellenismus entspricht so gesehen auf erstaunliche Weise den atomisierten, monadischen Individuen der frühneuzeitlich-naturrechtlichen Philosopheme; nur die neue 'Glücks'-Vorstellung ist noch weiter reduziert, indem sie in der vom Primat der Ökonomie sukzessive beherrschten Welt auf die Quantität der erworbenen Güter ein-

geschmolzen werden sollte, deren "Nutzen"-Menge allein noch Sinnen und Trachten des homo oeconomicus gefangen hält.

Heute macht selbst einigen eingefleischten Neoklassikern der an sich jedoch nur völlig konsequente Versuch zeitgenössischer Ökonomen - wie etwa der Chicago-School - zu schaffen, alle menschlichen Handlungen (also nicht etwa nur die ehemals originär ökonomischen) dem gleichgültigen Präferenzkalkül "rational" entscheidender Individuen zu unterwerfen, die ökonomische Rationalität selbst damit als Ersatz ehemals ethischer Entscheidungen anzubieten.

Man kann den skizzierten theoriegeschichtlichen Prozeß im Zeitraffer auch so präsentieren: nachdem zugunsten der Eigensinnigkeit marktförmiger Vertragshandlungen seit Hobbes die eine Hälfte aristotelischer Tugenden - die in der 'Gerechtigkeit' kulminierenden "ethischen" Tugenden - aus der Verklammerung mit dem ökonomischen Raisonnement weg-rationalisiert worden waren, sind die verbleibenden Verstandes-Tugenden, die dianoetischen, zunehmend überformt worden durch den imperialen Anspruch des ökonomischen Rationalkalküls. Dieses mausert sich zum quasi legitimen 'modernen' Platzhalter alter Dianoesis und beansprucht die Dignität der ehemaligen Tugenden Weisheit, Verstand und Klugheit. (Priddat/Seifert, 1987). In der modernen Sprache der funktionalistischen Systemtheoretiker (à la Luhmann) erwirkt diese Transformation sogar folgenden Sinn: die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System der selbstreferentiellen, sich fortwährend überbietenden Produktion von Zahlungsströmen impliziert notwendig einen Zukunftsbezug, dessen Kehrseite die Nichtgebundenheit an die Tradition darstellt (Bergmann 1986), deren Konventionen bei Aristoteles noch den "Erfahrungs"-Rahmen ethischer Orientierungen abgaben, nunmehr aber im Kontext des selbstreferentiellen, offenen Zukunftsbezuges nur noch als völlig obsolet eingestuft werden müssen.

Dieser von einigen Theoretikern genauso verstandene Herauslösungs- und Emanzipationsprozeß aus dem traditionellen Ethik-Tugend-Verbund zugunsten der Herausformung einer gleichsam (um die Ethik) halbierten, aber mit dem Rationalkalkül erneut aufgewerteten Verstandestugend in ökonomischen terms (Die "Rettung" der Vernunft durch die ethikfreie ökonomische Rationalität) geht jedoch nicht voll auf (vgl. a.w.u. III.3). Zwar schreitet die Kolonialisierung der Lebenswelt durch die ökonomische Vernunft unaufhaltsam voran und kappt die jeweils tradierten Sitten und Gebräuche in den Metropolen ebenso wie in den Ländern der 3. Welt mehr und mehr auf das gleichgültige Maß ihrer Funktionskompatibilität - erzeugt aber im Maße ihres "Erfolges" jene unintendierten Nebenfolgen der Natur- und Kulturzerstörung, die zum zeitgenössischen Ausgangspunkt der Wiederbefassung mit, der 'Nachfrage' nach, "Ethik" allg. und einer Wirtschaftsethik im Besonderen geführt haben.

In dieser Renaissance entbirgt sich zugleich auch die Tatsache, daß natürlich immer schon im Verlaufe dieser Ent-Ethisierung gegen eine 'reine' Ökonomie theoretische und praktische Proteste vorgebracht worden sind - wenn auch bis heute auf der Verliererseite: in den von E.P. Thompson vorgezeichneten Bahnen zum Verständnis einer "plebeischen Kultur und moralischen Ökonomie" (1980) kommen die Widerständigkeiten des subjektiven Faktors der Sozialgeschichte der frühen Industrialisierung z.B. zu Bewußtsein; die von Anbeginn der Arbeiterbewegung bis heute nicht verstummenden Forderungen nach "sozialer Gerechtigkeit" sind ein ständiger Stachel im Fleisch der 'reinen' ökonomischen Theorie gewesen und geblie-

ben, den sie trotz Pareto-Optimum, Grendproduktivitätstheorem etc. nie sich hat entfernen können; und last not least hat nicht etwa die "Entdeckung" der sog. externen Effekte seitens der Neoklassik zu deren systemkonformen "Internalisierung" geführt, sondern zur Schaffung eines theoretischen Grenzbereiches, an dem der aufgeklärte Neoklassiker sich wieder mit ethisch argumentierenden Ökonomen treffen könnte.

"Schulen", zumindest Richtungen wider die Ent-Ethisierung und Ent-Humanisierung der Wirtschaftslehre hat es - ganz abgesehen von dem weltbewegenden Marxismus - ebenfalls immer gegeben, die gegenwärtig deshalb wieder Interesse finden: jüngere und ältere "Ketzer" der Profession wie z.B. Myrdal (1971), J. Robinson (z.B. 1968), Veblen (1986) hatten ein kritisches Bewußtsein wider die Purifizierung und Entethisierung der Disziplin wachgehalten. Ein K.W. Kapp (1983) oder der sich in seinem Geiste weiter entwickelnde Ansatz der 'institutionellen Ökonomie' (Steppacher 1985) geben Impulse zur Erneuerung einer als Sozialwissenschaft verstandenen Ökonomie, und v.a. wird die deutsche "historisch-ethische Schule" um Schmoller wieder rezipiert, auch im Ausland.

In keiner dieser kritischen Richtungen jedoch kam das uns heute bewegende Problem der ökologischen Frage zum ausdrücklichen, primären Austrag im Sinne einer erkenntnistheoretischen Kritik und Überwindung des frühneuzeitlichen Erkenntnisparadigmas, wie es von Galileo, Descartes und Bacon formuliert wurde, in den Naturwissenschaften newtonianischer Provenienz bis Anfang unseres Jahrhunderts triumphierte und bis heute zum Vorbild eines 'Wissenschafts'-Verständnisses insbesondere der 'modern economics' dient. Es müßte daher gerade auch für Ökonomen von äußerstem Interesse sein, die vorläufigen Erträge zu sichten, die im Zusammenhang des philosophischen Diskurses zur 'Rehabilitierung der praktischen Philosophie' erbracht worden sind - geht es doch bei diesem Programm um die in Abschnitt I. vorgedeutete "andere" - als streng wissenschaftliche - Rationalität.

III. Das Programm zur Rehabilitierung der 'praktischen Philosophie': Überwindung des neuzeitlichen Primats einer szientizistischen Theorie als Anknüpfungsmöglichkeit für wirtschafts-ethische Fragestellungen?

Der Herausgeber der versammelten Aufsätze zum Programm einer "Rehabilitierung der praktischen Philosophie" und ihren Aporien, Manfred Riedel (1972/1974) charakterisierte einleitend die geistesgeschichtliche Landschaft, gegen die sich eine "praktische Philosophie" überhaupt erst wieder Geltung und Anspruch verschaffen mußte: Philosphie als jene zuerst von den Griechen methodisch herausgebrachte Haltung des Anschauens, Betrachtens, und interesselosen Zusehens der Gegenstände im unpraktischen Kontext der "theoria" beförderte ein bestimmtes Primat der Theorie, ".. die im 19. Jahrhundert nicht zuletzt als Folge einer ideologisch verkürzten Interpretation klassischer Stilisierungsmuster der (theoretischen) Philosophie (von Aristoteles bis hin zu Hegel) entsteht und in dem wenig später formulierten Wertfreiheitspostulat der positiven Wissenschaften ihre Parallele hat" (Riedel, 1972,9) und der unverständlich sein muß, wie Philosophie "praktisch" sein könne.

Dabei wird die Einschrumpfung der ehedem systematisch aufgebauten Wissenschaft der Praxis auf eine neukantianisch gewendete "Ethik" (z.B. Rickerts repräsentatives System der Philosophie nach 1900) nur als eine, nicht einmal wichtigste Erscheinung gewertet, die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts das klassische Konzept der Philosophie als einer selber "praktischen" Instanz der Gesellschaft verändert hätte.

Dem 'ethizistischen' Mißverständnis voraus wären die szientistischen Orientierungen der praktischen Philosophie an der Methodologie der Naturwissenschaften selber gegangen; der positivistische Anspruch seit Comte leugne ja die Möglichkeit eines methodischen Aufbaus praktischer Argumentation über Ziele und Zwecke des menschlichen Handelns und gliederte die früher "normativen" Disziplinen der Ethik, der Ästhetik, des Naturrechts und der Staatsphilosophie insgesamt den Sozialwissenschaften ein - ähnlich dem Historismus Diltheys, der die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften nur durch Auflösung des methodologischen Zusammenhangs mit der praktischen Philosophie zu retten vermochte, dabei allerdings ihre Disziplinen der Einheitswissenschaft 'Geschichte' unterordnete.

Die Folgen, vor die sich die Philosophie seither - mit wenig Änderungen - gestellt sah, bestimmt Riedel ähnlich niederschmetternd wie Picht: "Die Einheit von Theorie und Praxis, die im Konzept der 'praktischen Philosophie' reflektiert und begründet worden war, entzieht sich der Rechtfertigung durch den Begriff und nimmt - gewissermaßen außerhalb der Grenzen praktischer Vernunft - die naturwüchsige Gestalt der Technologie (der zur materiellen Gewalt gewordenen Naturwissenschaft) und politischen Ideologien an." (S. 10)

Wenngleich nun an der gut dokumentierten "Rehabilitierung der praktischen Philosophie" (Riedel 72/74) viele mitgewirkt haben, die Aristoteles und dem Aristotelismus nicht gerade nah gestanden haben, so ist doch unübersehbar, daß sich dieses Rehabilitierungsprogramm zugleich in einem gewichtigen Strang der Debatte lesen läßt als ein Versuch, die Renaissance aristotelischen Denkens <u>in</u> der praktischen Philosophie selbst als Rehabilitierung <u>der</u> praktischen Philosophie überhaupt auszugeben. Diese Deu-

tung wagt zumindest im Rückblick auf die seitherige Entwicklung H. Schnädelbach, der mit seiner Frage: 'Was ist Neoaristotelismus' (1986) nicht nur heimliche oder offensichtliche Affinitäten zur neo-konservativen Trendwende markieren will, sondern auch eine aporetische historische Konstellation der Theoriegeschichte erinnert und durchspielt, die ihm Berechtigung für den Vorwurf eröffnet, nur das mit dem dritten der klassischen Begriffspaare 1) Theorie und Praxis, 2) Praxis und Poiesis und 3) Ethik und Ethos Gemeinte mache den Neoaristotelismus im engeren Sinne aus (S. 42) - erst der hierin virulent werdende systematische Rückbezug der praktischen Philosophie des Aristoteles auf die lebenspraktische Erfahrung erzwinge für jede aristotelische oder neo-aristotelische Position die Rückbindung der Ethik an ein jeweils je schon gelebtes Ethos, an eine Sitte im Horizont des guten Lebens (51). Diese Grundhaltung erfordere nicht nur Abstinenzen gegenüber Utopien, sondern auch Zurückweisungen ethischer Letztbegründungen, eine "Mitte" also zwischen bloß freischwebenden 'intellektualistischen' Theorien und der Affirmation tatsächlicher gesellschaftlicher Praxis.

Eine solche Ethos-Ethik bringe es nur - in kantschen terms - zu hypothetischen Imperativen, nur zu situationsbedingten Klugheitsregeln, die Kant oder Fichte niemals als "moralisch" akzeptiert hätten.

Nach Kant aber gewännen in der Urteilskraft Gesichtspunkte von nicht lediglich nur pragmatischer, sondern prinzipieller Allgemeinheit an Gewicht, was zu der noch nirgends geleisteten Aufgabe zwinge, die aristotelischen Klugheitsregeln (phronesis) als praktische Urteilskraft zu rekonstruieren, was wiederum logisch die Weiterführung des bloß pragmatischen, allgemeinen Ethos zum Prinzipiell-Allgemeinen der praktischen Vernunft impliziere (56).

Dieser Widerspruch lebe seit Anbeginn des Streits über "Moralität und Sittlichkeit", den die Kantianer mit den neoaristotelischen Hegelianern ausfechten, ebenso weiter, wie die Aporien in den ersten beiden Begriffspaaren (Theorie-Praxis, Praxis-Poiesis) unaufgehoben wären. Hierzu einige stichwortartige Erläuterungen.

1. Das Theorie-Praxis-Problem

Schnädelbach, wie schon bspw. Riedel (1972 a) in seiner Kennzeichnung einiger Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles, erinnert, daß die methodologische Unterscheidung dieser beiden Begriffe erst durch Aristoteles eine von seiner (platonischen) Tradition unterschiedene Veränderung und Bestimmung erfahren hatte: sie wird wie dort nicht als eine Unterscheidung von unterschiedenen Wissensgebieten, sondern als eine von Wissen verschiedener Art charakterisiert, aber zugleich mit einem weiteren Zusatz versehen, nämlich: der Unterscheidung zwischen verschiedenen Wissensarten mit jener von verschiedenen Gegenstandsbereichen (Riedel, 1972 a, 84 ff., Schnädelbach, 1986, 43 ff.). Dies führt zu der folgenreichen Skepsis gegenüber der Theoriefähigkeit der Praxis im Unterschied zu der Theoriefähigkeit der physis und nur diesem ontologischen, metaphysisch begründeten, "Vorurteil" des Aristoteles sei die für das europäische Wissenschaftsverständnis nachteilige Auslegung geschuldet. Erst die Aufklärung und ihre Folgerungen hätten dieses ontologische Vorurteil, welches der praktischen Philosophie im strengeren Sinne die Wissenschaftlichkeit absprechen muß, soweit destruiert, daß es Riedel fraglich er-

schien, ob es im Zuge des "Rehabilitierungsprogramms" jemals wieder in Kraft gesetzt werden könne.

Schnädelbach benennt die politischen Konsequenzen des aristotelischen Modells: es entfallen die Philosophenkönige und ihre Theoriediktaturen jedweder Spielart wie etwa modernes elitäres Expertenwissen als Legitimation von Machtpositionen. Eine wohl doch demokratische Grundauffassung? Daher knüpfte nicht von ungefähr z.B. H. Arendt in ihrem Nachdenken über die in Demokratien strukturell nötigen Entscheidungsebenen wieder bei der aristotelischen phronesis, der praktischen politischen Klugheit, die jedermann ohne Spezialistenwissen erlangen kann (nicht muß) und nicht bei der Theorie an (Vollrath 1979). Schnädelbach konzediert insofern, daß diese Erinnerung allein noch keinen konservativen Aristotelismus begründe, eher hingegen die Neue Linke in ihrem radikaldemokratischen Auffassungen bestärke (44); allerdings mahnt auch Schnädelbach die bloß skeptische Haltung der Neo-Aristoteliker ab, die nach dem 'Abschied vom Prinzipiellen' à la O. Marquard s.M.n. nur in gleichmäßige Distanz hie zur Kantschen Sollensethik und dort zu den platonisierenden Werteethiken bzw. theoretischen Sozialwissenschaften die 'Praxis' der praktischen Klugheit überließen, was ihm zufolge bedeute, sich und uns von normativen Zumutungen weitgehend zu entlasten.

Mit derartigen "sowohl-als-auch", bzw. aufgeklärt skeptischen Positionen wird aber - dies scheint eine vorläufige Schlußfolgerungsmöglichkeit für die Durchmusterung der hier einschlägigen Literatur - die entscheidende Frage unbeantwortet gelassen: hat es die Moderne gegenüber Aristoteles geschafft, der Praxis den Status einer der Naturwissenschaft synonymen Wissenschaftsförmigkeit zu verleihen? Nur dann wäre die alte antike Trennung obsolet. Im cartesischen Paradigma scheint dies gelungen, wird doch in dieser - auch Kant einbegreifenden - Tradition gerade das methodologische Credo formuliert, daß die materialen Phänomene (rex extensa) innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft "wissenschaftlich" zugänglich sind, der res cogitans des neuzeitlichen Subjektes nur dann einsichtig werden, insofern wir sie selbst hervorbringen; das moderne naturwissenschaftliche Experiment ist die Inkarnation dieser Anweisung.

Praxis scheint daher seither der wissenschaftsförmige Gegenstandsbereich sui generis zu sein, wird er doch scheinbar ausschließlich und vorzüglich von "unseren" menschlichen Handlungsweisen, unseren eigenen Hervorbringungen determiniert.

Auf dieser neuzeitlichen Folie von einerseits newtonianischen Versuchen, Gesellschaftswissenschaften auf objektive "Gesetze" oder andererseits auf cartesianisch gedachte, von den Subjekten erst hervorgebrachte Praxishandlungen stützen zu wollen, erscheinen die zeitgenössischen Fehden zwischen den beiden sozialwissenschaftlichen Großparadigmen: Systemtheorie (gleich welcher Spielart, sei es der linke Marxismus oder der technokratische Funktionalismus bis zu Luhmann) vs. methodologischen Individualismus (auch hier jedweder Spielart von Popper bis zu den ausgeklügeltsten rationalen Wahlhandlungstheorien, Wiesenthal 1987) doch nur als konkurrierende janusköpfige Brüder wider den Aristotelischen Zweifel an der Wissenschaftsfähigkeit menschlicher Praxis.

War ihm Praxis nur im ethisch-politischen Horizont entwerfbar, so will die Moderne die Ethik verwissenschaftlichen - oder, wenn dies nicht ge-

lingt, als eben nicht "rational" aus dem Geschäft der Wissenschaft mittels des "Werturteils-Verdikts" heraushalten.

Otfried Höffe, der hierzulande Rawls maßgeblich mit bekannt machte, hat erst neulich dieser neuzeitlichen Attitüde, "Sittlichkeit nur als Rationalität des Handelns" anzuerkennen, seine Verlegenheit bekundet und die unausbleiblichen Defizite eines Rationalkonzeptes in Bezug auf die übergeordnete Frage des "worumwillen" dargelegt (1984), welches auf Zweckrationalität und Nutzenkalkulation verkümmerte. Über Marx, Hegel zurück zu Aristoteles sieht er in dessen nicht-operationalisierbaren "eudaimonia"-Begriff den heute erst wiederzugewinnenden "Rationalitäts"-Ansatz substantieller Sittlichkeit, der die praktische menschliche Rationalität des Handelns zu einem viergliederigen Komplex aufstuft. (ebd. 171). In dieser mehrdimensionalen Rationalitätsstruktur dient die sittliche Urteilskraft (phronesis) der höherrangigen Rationalität der 'eudaimonia' und kann sich - quasi behelfsweise in Fällen großer Komplexität - der niederen Stufe formaler Nutzenkalküle und ihrer bloßen Zweckrationalität bedienen.

H. Arendt hätte wohl dieser Rekonstruktion aristotelischer Praxis-"Rationalität" mit beschränkter wissenschaftlicher Reichweite, aber eudaimonischer Horizontierung im Kern wohl zugestimmt; die moderne Inversion des antiken Theorie-Praxis-Verhältnisses zugunsten des Primats der Praxis hätte sie aber noch aus einem anderen Grunde für lebensbedrohend und v.a. deshalb für erneut korrekturbedürftig angesehen: längst hätten wir modernen 'Welterzeuger' jene natürlichen Potenzen der Physis, die ehedem einen eigenständigen Bereich neben der menschlichen Praxis (neben den ureigendsten menschlichen Angelegenheiten) hatten, hineingelenkt in eben diesen praktischen Handlungsbereich anderer Art (Arendt 1957, 47 ff.) - womit eben nach ihrer Ansicht die ehemals schützenden Grenzen zwischen Naturgewalt und Menschenwelt, welche alle früheren Zivilisationen eingeschlossen und eingehegt hätten, niedergerissen würden (74 f.). Die Folgen könnten, ja müßten vermutlich katastrophal werden, weil es damit so wird, daß wir unsere eigene Unvorhersehbarkeit, die Tatsache nämlich, daß kein Mensch je die Folgen seines Handelns voll übersehen könne, in die Natur selbst getragen haben und folglich unübersehbare, unkontrollierbare Prozesse bewirken, die zu irreversiblen Großprozessen führen müssen, deren Dimension die Handlungsreichweite personalen Verhaltens bei weitem übersteigt. Hier wäre an den w.o. durch Picht ausgesprochenen Satz zu erinnern, daß "Ethik" nicht schlicht und einfach als "Handlungstheorie" zu verstehen sein sollte, sondern als Lehre von den unüberschreitbaren Grenzen menschlichen Handelns!

Vermutlich verbauten wir uns ob der belasteten Terminologie und v.a. der belastenden politischen Hypothek des Denkens von Heidegger manche Zugänge zu seiner radikalen Kritik der Logik des Technischen, - des "Gestells" - die bei ihm im Horizont der Sorge angedacht ist (vgl. die komprimierende Exegese bei Baruzzi 1985, oder die behutsamen Ausdeutungen und Weiterführungen bei Marx 1986).

Um den hier modulierten Kern des Theorie-Praxis-Problems noch einmal anders zu formulieren und eine - gerade für die in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie intellektuell groß Gewordenen - vielleicht überraschende Folgerung zu ziehen, läßt sich die neuzeitliche Inversion schematisch (mit allen notwendigen Vereinfachungsnachteilen) wie folgt verdeutlichen:

Schema

	Theorie -	Praxis
Antike	zielt auf das Wirkliche	Mögliche
Moderne	Mögliche	Wirken (Verwirklichen des Möglichen) (qua "Arbeit")

In der antiken Version der metaphysischen Grundkategorien von Wirklichkeit und Möglichkeit, die noch weit in die Scholastik hineinwirkten, bezieht sich die Theorie auf den Bereich des Wirklichen (Seienden), die Praxis hingegen auf den Bereich des Möglichen, einen Bereich, in dem die Dinge sich so, aber auch anders verhalten können.

Mit der neuzeitlichen Inversion kehrt sich sozusagen der Rahmen nur um: nunmehr zielt die Theorie den Bereich des Möglichen an, (das Kantsche "denkliche") und muß sich - wie schon mehrfach angedeutet - der 'Wirklichkeit' des erst gedanklich Hergestellten methodisch (Descartes) vergewissern, indem eine eigene Praxis dieser Hervorbringung geübt wird. Die Praxis - die ehedem das Mögliche anzielte - geht nunmehr auf das Verwirklichen der Möglichkeit, den Modus des Wirkens. Und in dieser inversen Neubestimmung erlangt (in einem von H. Arendt entwirrten komplizierten geistesgeschichtlichen Prozeß, Vita activa, 1981) schließlich die Praxis in Gestalt der 'Arbeit' den Primat über die Theorie, so daß Vollrath (1979, a, 23) zutreffend folgert: "Die durch die Metaphysik festgelegte Interpretation der Weisen der Praxis vollendet sich im Begriff der Arbeit. ... von Adam Smith über Marx und Engels bis zu Max Weber erscheint überall dort, wo Handeln als Arbeit oder in Analogie zu den Vollzügen der Arbeit getroffen wird, politische Herrschaft in der Gestalt des kommandierenden Befehls und des verpflichtenden Gehorsams" (23).

Diese Konsequenzen werden in dem 2ten Begriffspaar: "Praxis-poiesis" näher reflektiert.

2. Das Praxis-Poiesis-Problem

Allgemein hat Arendt die innerhalb der Theorie-Praxis-Inversion zugleich mitwirkende Umkehrung im Praxis-Poiesis-Verhältnis so vorgestellt:

> "Wenn die Griechen die eigentümliche Flüchtigkeit des lebendig gesprochenen Wortes und die tragische Vergänglichkeit der lebendig getanen Tat entdeckten und es darum als die höchste menschliche Aufgabe empfanden, diesem Flüchtigsten und Vergänglichsten Bestand und Dauer zu verleihen durch eine Verwandlung in Hergestelltes durch poiesis im weitesten Sinne, so hat die Neuzeit umgekehrt gerade die eigentümliche Resistenz und Unzerstörbarkeit aller durch menschliches Handeln entstandenen Prozesse empfunden, nämlich die Tatsache, daß der handelnde Mensch, im Unterschied zu dem herstellenden homa faber, das Ende dessen, was er begonnen hat, weder vorhersagen noch das Begonnene wieder zerstören kann." (1957, 71 f.)

Schnädelbach, wie auch andere vor ihm, haben gezeigt, wie fundamental die Praxis-Poiesis-Topoi innerhalb der praktischen Philosophie des Aristoteles waren und welche bis weit über die Schwelle der Neuzeit hinausreichende geistesgeschichtliche Macht sie ausübten und noch ausüben. H. Arendt hatte in "Vita activa" zudem noch "Arbeit" von der poiesis unterschieden, was zur Hierarchisierung in dreifacher Gestalt führt: alle drei Modi - praxis (politisches Handeln), poiesis (Hervorbringen, Herstellen), ponos ("Arbeit" als physische Kraft der Lebensmittelgewinnung) - sind Formen menschlicher Tätigkeit, tätigen Lebens, aber nicht gleichberechtigte.

Für Aristoteles ist praxis eine Lebensform, nicht bloßes Mittel zum Leben, wie die poiesis und steht deshalb ontisch höher (die sklavische Mühe der Arbeit, die Arendt als das zu befürchtende allg. Schicksal der Mehrheit der modernen Menschen in dem Begriff des 'animal laborans' fixiert, wird bei Aristoteles nicht eigens thematisiert, wenngleich kein Zweifel daran bestehen kann, daß sie bei Aristoteles am Ende der Wertehierarchie rangierte): der Grund ist wiederum ein letztlich metaphysischer, korrespondierend der Lehre vollkommener und unvollkommener Bewegung. Nur die Bewegung ist vollkommen, die ihr Ziel in sich trägt, der unvollkommenen ist ihr Ziel äußerlich; nur praxis, die sich selbst Ziel ist, nicht aber ein Herstellen, das um etwas willen erfolgt, genügt dieser Teleologie, die somit übersetzt in die 'Politik' eine eminent konstitutive Verankerung der Ethik des 'gut Handelns' als Ziel in sich für die politische Kunst erfährt (Ritter 196o/1974). Der aus der "Ethik" stammende Schlüsselbegriff, genauer: der aus den Teilen der Nikomachischen Ethik, die von den verstandesmäßigen = dianoetischen Tugenden handeln, stammende Begriff der phronesis ("Klugheit") verschärft die schon im Theorie-Praxis-Verhältnis angesiedelte aristotelische Grundauffassung praktischer Philosophie: nicht nur wendet er sich dagegen, das handlungsleitende Wissen für ein rein theoretisches zu halten, sondern auch gegen die Vorstellung, dieses sei ein gleichsam überall anwendbares Wissen, ein passepartout-know-how. Deshalb bleibt die phronesis als das Vermögen praktischer Erkenntnis strikt von der episteme, der Wissenschaft einerseits, wie von der techne, der Kunst(-fertigkeit) andererseits unterschieden - und auch von der 'sophia', wie Gigon (1975) zeigte; dem Unterschied von Praxis-poiesis entsprechen die unterschiedenen dianoetischen Tugenden: phronesis und techne. Das wissenschaftliche Vermögen (epistemē) hingegen zielt weder auf die Praxis noch auf die Kunst, sondern auf den Gegenstand des Wissens, der auf Grund von Notwendigkeit ist, sich also nicht so, oder auch anders verhalten könnte.

Wieder offenbart sich die moderne Problemkonstellation darin, daß die phronesis aus ihrer "Ethik"-Verklammerung herausgenommen werden soll, um den Bereich der Praxis dem wissenschaftlich-rationalen Urteilen - ohne moralisch getönte Werturteile - zugänglich zu machen : ein Unterfangen, welches wenn, dann nur unter Inkaufnahme der völligen Blutentleerung des homo rationalis gelingen konnte (Höffe 1984).

Es bleibt daher bemerkenswert, wie durchgängig sich doch die aristotelische Unterscheidung zwischen praxis und poiesis auch denjenigen immer wieder aufgenötigt hat, die sich doch andererseits längst von ihren ontischen Fundierungen gelöst haben. Schnädelbach erinnert an folgende Belege: Kants Differenz zwischen dem Technisch-Praktischen und dem Moralisch-Praktischen, Hegels Differenzierung zwischen Arbeiten und Handeln, die

für den Marxismus so folgenreich wurde, und Max Webers idealtypische Charakterisierungen von Wert- und Zweckrationalität.

Theoretische Konsequenzen hatte diese Handeln-Herstellen-Unterscheidung vor allem deshalb auch in der Theorie der Politik: besteht Politik im Handeln und nicht im Herstellen, dann gibt es nicht nur (wie schon aus der Theorie-Praxis-Unterscheidung folgte) keine Philosophenkönige oder andere Experteneliten auf Grund von Herrschaftswissen, sondern ein geändertes, nunmehr technisches Politikverständnis (der poiesis entspricht die techne) müßte in der Praxis zur Unterminierung und Zerstörung des Handelns selber führen! Die poiesis ist auf die nicht-menschlichen Dinge ausgerichtet, die praxis nur auf die menschlichen, so daß das Eindringen techno-logischer Kriterien in die menschlichen Angelegenheiten zur Zerstörung des menschlichen Lebens im politisch-gesellschaftlichen Maßstab führen muß - diese Ängste beseelten H. Arendts Analysen und politische Philosophie.

Die Moderne hat die aristotelische Rangfolge der Unterordnung der poiesis unter die praxis umgedreht und der poiesis in Gestalt des homo faber, des Welt überhaupt erst hervorbringenden Arbeiters, den Vorrang verliehen, bzw. das Handeln (praxis) auf den Modus des Hervorbringens (poiesis) reduzierend uminterpretiert, was nicht zuletzt mit der Ablehnung der metaphysischen Bewegungslehre des Aristoteles zusammenhängt, dem neuzeitlichen Verlust der Teleologie zugunsten "autonomer" Subjekte. Denn wenn - wie seit der Neuzeit gedacht - die Zwecke, denen das moderne Subjekt in freier Selbstbestimmung handelnd folgen kann, allein auf seiner Setzung beruhen; und weiter noch: wenn dabei dann sogar noch sein eigenes Wesen in den Einzugsbereich dessen gerät, worüber das autonome Subjekt verfügen kann, dann ist der alte, objektive (teleologische) Sinn-Zusammenhang, wie Schnädelbach zurecht festhält (48), aufgesprengt, in dem menschliches Handeln selbst Zweck sein konnte: die poiesis wird dann praktisch total, da sie ihre im Handeln noch ethisch auf das 'eu zen', das gute Leben, hin entworfenen Schranken gänzlich zugunsten der schrankenlosen Weltherstellung aufgebrochen hat.

Der Moderne ist ja fraglich geworden, worin denn das Gelingen der guten Praxis, das gute Leben, bestehen soll, wenn nicht eben in den von den einzelnen Subjekten selbst entworfenen Zielen, die folglich auch keine allgültige (gar hierarchisierte) Werte-Ordnung mehr anerkennen können.

Zwar ist damit uno actu auch die Möglichkeit inhaltlicher Begründungen für Kriterien des guten Lebens entschwunden und die moderne Freiheit durch ein Vakuum erkauft worden, aber alle Versuche, dieses wieder zu füllen, werden an Bedingungen geknüpft, die heute scheinbar nicht zu leisten sind. Schnädelbach benennt zwei gewichtige: zum einen bedürfte es einer zeitgemäßen Begründung für die Höherwertigkeit des Handelns ("Tätigkeit") gegenüber dem Herstellen, wozu die alte aristotelische Ontologie der vollkommenen und unvollkommenen Bewegung nicht ausreiche. Zum anderen bräuchte man ein Kriterium für das Gelingen oder Mißlingen des Handelns selber, das nicht nur rein funktionalistisch bestimmt wäre, weil sonst auf beliebige Kontexte sozialen Funktionierens übertragbar, was ja gerade die bloße Affirmation des Bestehenden wieder nur reproduzieren würde (nur weil etwas funktioniert, ist es aber noch nicht gut).

Die aporetische Problematik der Neoaristoteliker wird - da auch externe normative Orientierungen, die dem praxis-Modell des Handelns äußerlich wären, nicht akzeptiert werden können - soweit von Schnädelbach ein

weiteres Mal als Indiz für Konservatismus gewertet, wenn er die bloße neoaristotelische Erinnerung an die praxis-poiesis-Unterscheidung nur als ein begriffliches Konzept mit außerordentlich schwachen normativen Konsequenzen tituliert, welches genau dadurch eben "wieder auf eine den Konservatismus verstärkende, vorläufige Entlastung der Praxis von starken normativen Ansprüchen" (49) hinauslaufe.

Bemerkenswert bleibt, daß Schnädelbach in diesem jüngsten Angriff auf neo-aristotelische Tendenzen in der Philosophie einen gewichtigen, immer wieder - so z.B. schon von Riedel (1972, 96) - geäußerten Einwand unaufgegriffen läßt, den wir aber benennen wollen: die praxis-poiesis-Relation wird (in der Geschichte der praktischen Philosophie) nach einem Modell interpretiert, dessen Elemente den Organisations- und Handlungsformen der vor-industriellen (agrarischen) Gesellschaft entnommen seien - bis hin zu Hegel, der das Problem der unentfalteten poietischen Dimension als drittem Bestandteil des philosophischen Systems gesehen und durch seine Theorie der Arbeit zu beheben gesucht habe. (96)

Man muß sich diese verwickelten geistesgeschichtlichen Zusammenhänge in ihrer vermutlich noch längst nicht ausgeloteten Schärfe verdeutlichen. Hegel war - gegen Kant - der neuzeitliche und erklärte Neo-Aristoteliker und Marx, der sich rühmte, ihn auf die materialistischen Beine gestellt zu haben, war nach neueren Forschungen offenbar in einem bisher nicht entsprechend gewürdigten Maße selbst (durch die Hegel-Rezeption veranlaßt) Aristoteliker geworden. Gegen Marxens 'Prinzip Arbeit' wird aber heute wieder (H. Arendt) aristotelisch argumentiert (in Vita Activa ebenso wie schon in ihren 4 Essays von 1957).

Ohne dies hier weiter entfalten zu können, mögen diese Stichworte vielleicht genügen, um die geistesgeschichtliche Macht, die die aristotelische praxis-poiesis-Unterscheidung für die Tradition besitzt, aber insbesondere auch für die zeitgenössischen Debatten z.B. um die "Krise der Arbeitsgesellschaft" wieder entfaltet, anzureißen - eine eingehendere Befassung mit den - durch H. Arendts 'Vita activa' geläuterten - Schwierigkeiten, die neuzeitliche poiesis-Dominanz zugunsten einer Wiedergeltendmachung der Praxis-Priorität (in Form der "höheren Tätigkeit") zurückzunehmen, habe ich (zusammen mit B. Priddat / 1986) unlängst vorgelegt und kann darauf verweisen.

3. Ethos und Ethik - oder: das Legitimationsproblem politischer Institutionen und die 'Ideologie der phronesis'

Es war in den hinführenden Bemerkungen in diesem Abschnitt III. schon auf den von Schnädelbach identifizierten Grund des eigentlichen Konservatismus-Vorwurfs gegenüber dem Neoaristotelismus vorausgewiesen worden: Die Ethos-Ethik-Relation als Folge der Disqualifizierung der Praxis aus dem Bereich der Theoriefähigkeit und ihre erneute Aufladung mit der nur ihr angemessenen, eigentümlichen Erkenntnisform, der phronesis.

Aus der Überordnung der Praxis über die Poiesis folgt jene, von Riedel schon herausgestellte Aporie, die erst im modernen Naturrecht - welches der Neo-Aristoteliker Hegel wieder kritisieren wird (Riedel 1969) - durch den einzig politischen Akt der Bürgerschaft, den Vertrag, überwunden werden sollte: Praxis setzt als Werk das beständige Am-Werke-Sein voraus, im Unterschied zur Poiesis, die als Tätigkeit im Werk erlischt. Daher bedarf es nach Aristoteles zwar des "Gründungsaktes" der Polis (entsprechend der berühmten Formulierung aus der Politik: 'die Polis entsteht um des

Überlebens willen', aber einmal entstanden bleibt sie dann auch fortan auf das Dauer verleihende politische Handeln der Bürger ständig angewiesen (daher fährt Aristoteles in dem Satz weiter: 'aber sie besteht um des guten Lebens willen'). Und dieses politische Handeln ist Sache der phronesis, der politischen Klugheit mit ihrer aus der Sicht der neuzeitlichen Rationalitäts-Anforderungen "schwachen" Begründungskraft. Insofern kann man sagen, "daß die Ethik und Politik des Aristoteles als Glieder einer Philosophie der Praxis ihr Schwergewicht in jener Energie des Handelns haben, das von der Praxis als ihre zweite Wirklichkeit erst freigesetzt wird." (Riedel 1972 b, S. 94).

Politik als die Fortsetzung der Ethik bleibt aus der Perspektive der Neuzeit somit immer dann aporetisch, wenn das von Aristoteles unterstellte Ziel des politischen Handelns im Horizont des guten Lebens selbst fraglich wird: "Die Aristotelische 'Politik' beruht auf der Prämisse, daß die Polis zu ihrem Bestehen eine die Individuen vereinigende Zwangsgewalt voraussetzt. Aber von der Verbindlichkeit dieser Gewalt und der Möglichkeit ihrer Begründung kann sich Aristoteles keine Rechenschaft geben, weil er die zur politischen Vereinigung zwingende Gewalt von einem 'Gesetz' ableitet, auf das die 'Guten' in ihrem Handeln immer schon verpflichtet sind. ... Wenn die normative Rechtfertigung einer politischen Zwangsgewalt auf dem Zweck des 'guten', d.h. tugendhaften und glücklichen Lebens beruht, bedarf es für diejenigen, die mit ihr in Übereinstimmung sind, überhaupt keiner zwingenden Gewalt. - Wenn umgekehrt jene, die diesem Zweck nicht folgen, zum Gut-Leben gezwungen werden, ist die Anwendung von Zwang nicht mehr normativ zu rechtfertigen." (Riedel, ebd.). Insofern folgert Riedel in Aufnahme der frühneuzeitlichen politischen Philosopheme seit Hobbes (dem es ja gerade um die rationale Begründung einer solchen Gewaltinstanz ging) aus dieser Aporie das Problem der "Legitimation von Institutionen" (96) insbesondere für die bürgerliche Gesellschaft. Diese beruht ja eben auf der Herrschaft des Menschen über Menschen und die aristotelische Theorie-Tradition des Politischen könne gegenüber der Legitimation ebensolcher Herrschaftsinstitutionen infolge ihrer mangelhaften normativen Fundierung keine Auskunft geben (ebd.).

In geschichtlicher Perspektive sei diese Hypothek erst in den modernen Vertrags-Theorien des Verfassungsstaates eingelöst worden: zuerst im neuzeitlichen Naturrecht, dann bei Kant durch eine Konstruktion, die das Problem einer Legitimation der "bürgerlichen Gesellschaft" und ihrer Herrschaftsgewalt durch eine normative Theorie des Rechtszwangs aufgelöst hat. Durch ein Konzept des Verfassungsstaates also, der Herrschaft nur als rechtlich möglichen, d.h. mit der (als Grundnorm schon vorausgesetzten) Freiheit von jedermann verträglichen Zwang zuläßt (ebd.).

Schnädelbach versucht, diese ungelöste Aporie noch zu verschärfen und über die "Ethos-Ethik"-Relation als 'Ideologie der phronesis' so zu formulieren, daß die Gleichung Neo-Aristotelismus = Neo-Konservatismus erst den folgenden Sinn ergibt: die systematische Erfordernis jeder neo-aristotelischen Position, die Ethik an ein jeweils immer schon gelebtes Ethos zurückzubinden! (deren Kehrseite mit Notwendigkeit dann immer auch Kritik der Utopie zum einen, sowie Zurückweisung von Letztbegründungen zum anderen seien, Schnädelbach 1986, 50 f).

Das Argument als Komprimierung und Fazit der Theorie-Praxis- sowie Praxis-Poiesis-Relation lautet: "ist die Theorie der Praxis nicht 'rein', kann sie diese nur behandeln, indem sie von ihr ausgeht; sie wird empirisch

in dem Sinne, daß selbst noch ihre Rezeption vorwissenschaftliche, ja praktisch gelebte Erfahrung ihres Gegenstandes voraussetzt. Aus der praxis-poiesis-Unterscheidung folgt zudem, daß auch das theoretische Handlungswissen niemals den Grad an Präzision annehmen kann wie das Herstellungswissen, das als ein Verfügen über allgemeine Bedingungen erfolgreicher poiesis auf derselben theoretischen Ebene liegt wie die episteme (Wissenschaftliche Erkenntnis))" (50).

Zwar konzediert Schnädelbach, daß die phronesis selbst nicht das Medium der praktischen Philosophie sei, die auch nur Allgemeines kenne im Unterschied zur phronesis, die auf Einzelnes ziele; aber: eine Theorie der Praxis könnte niemals die phronesis anleiten, wenn sie nicht die Dimension des Einzelnen frei ließe, für das gerade die spezifische "Tugend" (Tüchtigkeit oder Tauglichkeit) der phronesis zuständig ist. Diese politische Klugheit, dieses Wissen, welches auf das Einzelne zielt sei aber weder theoretisch produzierbar noch durch die Theorie ersetzbar, sondern nur durch Erfahrung zu gewinnen - weshalb er glaubt, seinen Vorwurf des Fundamentalkonservatismus gegenüber Aristoteles und allen Spielarten des Neo-Aristotelismus behaupten zu können.

Wir wollen daher die beiden, schon erwähnten Abstinenzen, die Schnädelbach aus dem aristotelischen Ansatz erwachsen sieht, näher charakterisieren - allerdings hier schon behaupten, daß er u.E. dabei einem folgenschweren Interpretationsfehler unterlegen ist, den wir abschließend mit Bezug auf seine Kritik an der "Ideologie der phronesis" explizieren werden.

Aus dem vermeintlich eingebauten Zwang der systematischen Rückbindung der Ethik an das je schon gelebte Ethos, die Gewohnheit also der Sitten und Gebräuche jeweiliger Gesellschaften, folgert Schnädelbach die janusköpfige Abstinenz: wider reine, freischwebende, intellektualistische Utopien zum einen und wider Versuche auf ethische Letztbegründungen (51 ff.)

So drücke sich die aristotelische Grundprämisse in der Überzeugung aus, "daß das Gute schon in der Welt ist und nicht darauf wartet, von uns aus einem abstrakten Ideenhimmel in sie erst hineingebracht zu werden. Daß wir das Gute in der Welt auch handelnd realisieren müssen, ist für den Neo-Aristoteliker deswegen kein Einwand, weil für ihn Handeln und Herstellen verschieden sind; das Handeln kann deshalb niemals als Durchsetzung eines Jenseitigen im Diesseits verstanden werden, sondern nur als ein Verwirklichen von realen Möglichkeiten." (51)

Dies nennt Schnädelbach das 'anti-utopische Moment', welches selbst nach der historischen Aufklärung erhalten geblieben sei, da das historische Geschichtsverständnis ebenfalls Utopien ausgrenze; allenfalls träte an die Stelle des bei Aristoteles wesentlich 'statisch' gedachten Ethos bei modernen Neo-Aristotelikern die 'Vernunft in der Geschichte'. Hegel ist auch hier wieder Vorbild, aber für den skeptischen Neo-Aristoteliker gälte zusätzlich noch der Verzicht auf alle geschichtsphilosophischen Garantien der Möglichkeit ihrer praktischen Verwirklichung.

Gegen Hegel - und den aristotelischen Marx übrigens auch - nötige dies den modernen Aristoteliker, "der schon akkumulierten praktischen Erfahrung, d.h. der Tradition mehr zu vertrauen, als ein vom 'Ziel der Geschichte' überzeugter Hegelianer nötig hätte. Gerade wenn die Geschichte offen ist, ist die 'Vernunft in der Geschichte' wesentlich die Vernunft in der Tradition; so ist für den Neoaristoteliker der Traditionalismus fast unvermeidbar." (51 f.)

Dieser Utopie-Kritik entspräche die Ablehnung von ethischen Letztbegründungen; zwar würden nicht alle Letztbegründungs-Ansprüche zurückgewiesen werden müssen - wie ja auch Aristoteles selber nicht darauf verzichtet habe, eine "Ethik" zu schreiben -, aber Begründungen erhielten eine andere Konnotation als in der Philosophie der Neuzeit: "Begründungen können in seinem Konzept nichts anderes sein als hermeneutisch angeleitete Hinweise und Argumente, die vor allem das individuelle Einverständnis mit den Grundlagen des jeweils schon je schon gelebten Ethos nahelegen sollen. ... Wenn die Ethik selbst wesentlich und ihrem Gehalt nach an das Ethos gebunden ist, dann ist eine ethische Letztbegründung, die auch noch dieses Ethos zu hinterfragen sucht, nicht bloß ungebildet; sie kann letztlich selbst nur etwas Unmoralisches sein." (52)

Aus dieser Abstinenz schlußfolgert Schnädelbach denn auch seinen oben schon angedeuteten Vorwurf der "Amoralität" der Ethik des Aristoteles, die es im kantschen Sinne nur zu situationsspezifischen Klugheitsregeln brächte, nicht aber zu einer Moralität mit Fichteschem oder Kantschem Anspruch.

Der Vorwurf an die Neoaristoteliker steigert sich mit Blick auf die Autonomie des Subjektes der neuzeitlichen Philosophie wie folgt: "Von Aristoteles unterscheidet sie (die Ethik, d.V.) sich dadurch, daß sie die Autonomie im Grundsatz anerkennt, aber sie stuft sie herab von einem Prinzip der Moralität zum bloßen Moment der Sittlichkeit; wieder ist Hegel das Vorbild. So wie kategorisches Sollen ist auch ein unbedingtes Wissen in der Ethos-Ethik systematisch ortlos: der Neoaristoteliker wird es letztlich als etwas Unsittliches ansehen müssen. Das bringt ihn leicht dazu, zwar zu behaupten, daß in unserer 'sittlichen Welt' die individuelle Autonomie gesichert sei, dann aber denjenigen, der im Ernst von ihr Gebrauch zu machen versucht, aus der 'sittlichen Welt' auszugrenzen. Für den konservativ gewordenen Neo-Aristoteliker ist Autonomie dasselbe wie Fundamentalopposition" (53).

Im Gegensatz zur Kantschen Philosophie, wo Autonomie und kategorisches Sollen nicht getrennt voneinander zu haben seien, sei daher die neoaristotelische Klugheitsethik mit ihren schwachen Begründungsangeboten und reduziertem Autonomieprinzip eine politische Ethik mit geradezu habituellem Vorurteil zugunsten des Bestehenden! (ebd.) Deshalb neigten die Neoaristoteliker immer wieder zur Reduktion der Ethik auf die Politik (diese Folge war ja auch schon für den Lockeschen Inversionsversuch als Interpretation vorgeschlagen worden, Seifert 1986, 31)) - auf die Wirklichkeit des Ethos in den Institutionen der sittlichen Welt.

Das Problem dabei verortet Schnädelbach in folgender Weise, woraus sich ihm sein grundlegender Vorwurf gegenüber der "Ideologie der phronesis" ergibt: "Weil das im Politischen je schon realisierte Ethos dem moralischen Individuum je schon vorgeordnet sein soll, erklärt sich die Neigung der Neoaristoteliker, die Differenz zwischen Politik und Moral von der Politik her einzuziehen und im übrigen vor der Moralisierung der Politik zu warnen. ... dem Individuum wird gesagt, daß seine Subjektivität ihren Ort habe im 'sittlichen Ganzen' der Institutionen, daß es aber diese Institutionen zerstöre und damit auch sich selbst, wenn es nicht an diesem Ort verharre und auf weitergehende Ansprüche verzichte." (54)

Ob und wie im Einzelnen auch immer konsistent "aristotelisch" hergeleitet, ist nicht zu leugnen, daß dieser Vorwurf Nahrung in Arbeiten findet,

die - wie P. Koslowski (1982) - von einer "Ethik des Kapitalismus" sprechen und somit gewollt oder ungewollt Apologien Vorschub leisten, die nicht nur - wie O. Marquard (1987) - die je erreichten Gegenwarten schon als die "beste der uns erreichbaren Welten" charakterisieren, sondern wie Fr. v. Hayek (1977) darüber hinaus dem katallaktischen Spiel der freien, anonymen Marktpreiskräfte die Dignität einer evolutiv höherrangigen kulturellen Errungenschaft beimessen.

Zu fragen bleibt daher nach den Begründungs- und Kritik-Argumenten Schnädelbachs für seinen Vorwurf der Ideologie der phronesis, in die sich alle vorangehenden Aporien zusammenzögen.

Die phronesis, so schließt er, sei die "spezifisch aristotelische Stellung des Gedankens zur praktischen Objektivität; sie ist der Grund (sic! d.V.) sowohl für die systematische Abschwächung aller Theorie- und Begründungsansprüche zugunsten der gelebten Praxis wie für die hermeneutische Selbsteinbindung der Theorie in diese Praxis, die damit auch die Theorie dominiert " (55) - dafür will er ein historisches und ein systematisches Argument liefern.

Das historische hinterfragt, was die phronesis für die technisch und wissenschaftlich durchrationalisierte Welt sein könnte; das systematische zielt ab auf die s.M.n. unabdingbare Notwendigkeit, an einem starken Konzept von 'Rationalität', einem Anspruch auf Allgemeinheit festhalten zu müssen (55 f).

Zuerst zu seinem historischen Kritik-Argument gegen die Möglichkeit, in unserer modernen Welt noch mit der bloßen phronesis auskommen zu können. Da wir nicht mehr in der wesentlich statischen Welt leben, auf die hin Aristoteles phronesis konzipiert hätte, würden aufgeklärte Neoaristoteliker - dies eingestehend - sich lieber an die 'Vernunft der Geschichte' halten, allerdings dabei die Angemessenheit der phronesis an die Vernunft nicht zeigen können, die unsere Geschichte in der Moderne bestimme. Um dennoch an ihr festhalten zu können, liefen sie Gefahr, ja müßten sie geradezu systematisch die "Kolonialisierung der Lebenswelt" im Zeichen der Zweckrationalität unterschätzen. Unser Problem, die techne als Signatur unseres Zeitalters, beruhe ja nicht einfach auf einem Vergessen einer ehedem wichtigen begrifflichen Unterscheidung und erlaube so erst der poiesis und dem homo faber die Dominanz seit der 'great transformation', von der der Wirtschaftshistoriker K. Polanyi sprach (1978), sondern stelle ein reales Faktum dar, demgegenüber die bloße Beschwörung der phronesis ohnmächtig bleiben müsse angesichts der zweckrational durchgeformten Lebenswelt. So liefe der Neoaristoteliker Gefahr, ein bloßes Gegenbild zu beschwören und damit zugleich "... den komplementären Traditionalismus zu verstärken, den uns die Neokonservativen als Heilmittel gegen die unerwünschten Nebenfolgen der technisch-wissenschaftlichen Modernisierung empfehlen." (ebd.)

Wenn Schnädelbach aber demgegenüber an das in der 'Kritischen Theorie'-Schule (aus der er selber kommt) geübte Konzept der "Reflexion" erinnert und proklamiert, daß wir heute Klugheit in der Theorie nicht dadurch beweisen könnten, indem wir die phronesis gegen die techne ausspielen, sondern nur dadurch, daß wir die Grenzen der techne mit ihren eigenen Mitteln übersteigen müßten (55), so verweist dies erneut auf das von uns noch zu problematisierende Verständnis der aristotelischen phronesis sowie auf sein systematisches Argument.

Dieses lautet: in der praktischen Philosophie dürften wir nicht von den Begründungsansprüchen ablassen, die bei Aristoteles der episteme und der techne (nicht der phronesis) und in der Moderne einem starken Konzept von Rationalität allein als angemessen supponiert sind und dessen Hauptanspruch "Allgemeinheit" sein müsse. (ebd.) Nur dann könne die Philosophie der phronesis der Gefahr entgehen, "eine bloß konservative Ideologie zu sein, wenn sie die Phronesis selbst als praktische Urteilskraft im Sinne Kants rekonstruiert..." (56), was eben logisch den Überstieg der lediglich pragmatisch-allgemeinen Klugheit für eine Praxis in dem von Aristoteles immer schon unterstellten, gelebten Ethos zum Prinzipiell-Allgemeinen der praktischen Vernunft erzwinge (ebd.).

Damit, dies ist deutlich, schlägt sich Schnädelbach auf die Seite derjenigen, die die Kantsche Wende für unhintergehbar erachten; allerdings benennt er auch die mit Hegel nachfolgend anhebende und bis heute in verschiedenen Variationen virulente Antipode in der Auseinandersetzung um "Moralität und Sittlichkeit", die zu beenden ihm nur möglich erscheint, wenn man sich über den unterliegenden Freiheitsbegriff verständigen könnte: "Faßt man Freiheit als subjektive Selbstbestimmung wie Kant, können Ethos und Sittlichkeit nur als Heteronomie erscheinen; versteht man mit Hegel Freiheit hingegen als Beisichsein im Anderssein, ist subjektive Autonomie ein irreführendes Ziel" (S. 56).

Es ist aus unserer Sicht bedauerlich, daß Schnädelbach hier die gerade interessant werdende Fragestellung abbricht, zumindest umbiegt und nicht auf eine sich aufdrängende, heute wieder im Zentrum stehende Neuauflage der Hegelschen Bemühungen um eine aristotelisch gespreiste Kritik an den Grundlagen der neuzeitlichen Philosophie (Naturrechtsansatz und Philosophie des autonomen Subjekts) eingeht.

Statt dessen betont er, daß die Differenz zwischen phronesis und Urteilskraft von dieser Kontroverse (um Moralität und Sittlichkeit) unabhängig sei, die Alternative Kant oder Hegel sich hier gar nicht stelle - was mir auf dem Hintergrund des soweit Entwickelten nicht mehr ganz einsichtig erscheint, soweit es sich nicht nur speziell um Hegel, sondern um ihn als einen der exponiertesten Neo-Aristoteliker handelt. Hier wäre es schon sehr wichtig, vom zeitgenössischen Philosophen zu erfahren, was denn genau von der aristotelisch-praktischen Philosophie (durch Kant's Wende) revidiert werden müßte und ob die phronesis tatsächlich im Sinne Kantscher Urteilskraft rekonstruiert werden kann oder überhaupt werden muß?

Nach Schnädelbach jedenfalls müßte sie das deshalb, weil sie als Wissen vom Einzelnen - wie er sich vorher ausdrückte (S. 50) - auf Erfahrung gründe, die weder theoretisch produziert, noch durch Theorie ersetzt werden könne.

Mit seiner Konnotation von "Ethos-Ethik" aufgrund von Erfahrung kommt nun aber - eher unterschwellig, denn in explikativer Form - eine Tönung in die aristotelische phronesis hinein, die weder den entsprechenden Ausführungen im 6. Buch der Nikomachischen Ethik gerecht wird, noch gar selbst umgekehrt den dort begründeten Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst einerseits und 'Klugheit'* andererseits in folgendem Sinne widerlegt hätte:

---

* Von Aristoteles als "ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten.. im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist", nach der Gigon-Übersetzung, 1140 b 4 ff. bestimmt.

wo hätte es eine philosophische Theorie geleistet, Praxis in einem solchen Sinne theoriefähig zu gestalten, daß zugleich die ethischen Imperative nicht als hilflose Sollensforderungen einer wissenschaftlich scheinbar exakt erschlossenen Seinsstruktur gegenüberstehen? Es waren ja nicht etwa die Erfolge dieses seit Kant postulierten Programms, sondern dessen bis in die zeitgenössische Diskurs-Ethik hineinwirkende Misere, die als zu teuer erkaufte Rationalisierung der Ethik (s.o. die Hinweise auf Höffe) verspürt werden und zu einer Renaissance der aristotelischen praktischen Philosophie führten!

Die von Schnädelbach geforderte "Reflexion" wird bei Aristoteles ja nicht etwa zugunsten eines bloß tradierten und perpetuierten Ethos, einer bloß gewohnheitsmäßig fortgeschleppten Sitte, hintergangen: ganz im Gegenteil ist die phronesis - zwar unterschieden von Wissenschaft und Kunst/techne - eine kardinale 'Verstandes-Tugend' der praktischen Vernunft! Viel zu wenig scheint uns, wird die von Aristoteles vorgenommene Unterscheidung von eigentlichen ethischen Tugenden zu den 'dianoetischen' Tugenden * beachtet.

Das Handeln kommt durch die ethischen Tugenden und die phronesis zustande, denn die Tugend mache, daß das Ziel richtig wird, und die Klugheit, daß der Weg dazu richtig wird (NE 1144 a7) und die Gesamtheit der von Aristoteles im Horizont des 'guten Lebens' analysierten und herausgestellten ethischen Tugenden (s.a. FN) macht dann zwar ein bestimmtes 'ethos', eine dem Ziel der eudaimonia gemäße Lebensform aus, besagt jedoch keineswegs, daß diese Tugenden bloß tradierte Vorgaben wären, die selbst weder hinterfragbar noch zu rechtfertigen wären. Ganz im Gegenteil dient ja gerade die Analyse bis Buch V. der Nikomachischen Ethik der Herausarbeitung und begründeten Vorstellung jener immer erst handelnd neu zu erstrebenden Verwirklichungsmöglichkeiten des guten Lebens.

Wollte man mit Schnädelbach eine bloße ethos-Ethik kritisieren, dann müßte man diese inhaltlichen ethischen Tugenden selbst einer radikalen Prüfung und Kritik aus heutiger Sicht unterziehen. Dies hat weder Schnädelbach, noch sonst einer der Beteiligten am Rehabilitierungsprogramm ernsthaft versucht. Nur so aber könnte man einem vermeintlichen Neo-Aristotelismus begegnen, den ich - gemessen an seinen moralischen Erfordernissen - beileibe nicht irgendeinem Konservatismus-Verdikt ausgesetzt sähe. Eher umgekehrt motivierte ja jeglicher Verlust der Tugend in der moralischen Krise der Gegenwart etwa MacIntyre erst dazu, sogar noch hinter Kant 'zurückgehend' auf die vor- moderne, heidnische Ethik des Aristoteles zurückzufragen.

---

* Zu den ethischen, sittlichen Tugenden zählt Aristoteles wie schon o.a. Freundlichkeit, würdevolle Haltung, Standhaftigkeit, Hochherzigkeit, Großzügigkeit, Mut, Bescheidenheit, Besonnenheit und - last not least - Gerechtigkeit; diese Tugenden ergeben sich aus der Gewöhnung, sie sind uns von Natur aus nicht gegeben, sie entstehen in uns weder von Natur noch gegen die Natur. Vielmehr sind wir von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen - vollendet werden sie jedoch erst die Gewöhnung (Nikomachische Ethik, 2. Buch). Die dianoetischen, verstandesmäßigen Tugenden, die "Mittel, mit denen die Seele bejahrend oder verneinend die Wahrheit trifft", (NE 1139 b 15) benennt Aristoteles mit: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Geist.

Wir wollen im nächsten Abschnitt gewissermaßen eine erste Probe aufs Exempel wagen, indem die jeweilige ethische und dianoetische Haupttugend - 'Gerechtigkeit' und 'phronesis' - in ihrer Adaption seitens der Moderne in den Blick genommen wird, um zu zeigen, daß man die inhaltlichen Erfordernisse an Gerechtigkeit aus markttheoretischen Gründen aus der Ökonomie herausgetrieben hat und die phronesis zu einem dementsprechenden Rationalkalkül uminterpretierte. In den zeitgenössischen Konfliktlinien nach der üblichen Rechts-Links-Schematik vermag ich nicht zu erkennen, wie es den neo-konservativen Markttheoretikern angelegen sein oder gelingen sollte, Aristoteles' Auffassungen hierzu dem konservativen Lager zuzuschanzen.

Was hier zunächst nur gegen Schnädelbach behauptet werden sollte, war, daß es eine Fehldeutung wäre, die phronesis lediglich mit dem Beigeschmack bloßen gewohnheitsträgen Urteilens zu versehen und die Pointe des Aristoteles zu übersehen, daß sie einerseits sehr wohl eine der "Reflexion" offenstehende Verstandestugend ist, gleichwohl aber doch von anderer Natur als die Wissenschaft, die auf Vorgänge zielt, die sich immer gleich verhalten, also nicht - wie die menschliche Praxis - so oder auch anders ausgehen können.

Ohne schon angeben zu können, was denn die phronesis für uns heute sein könnte, soll doch ihrer Entstellung aus szientistischen Rationalitätsmaßen entgegengetreten werden; ferner ist auf den korrespondierenden Umstand hinzuweisen, daß im Kantschen Ansatz die Klugheit schon nicht mehr aristotelisch als praktische Vernunft, sondern als quasi-theoretische Fähigkeit begriffen wird, die - in Vordeutung auf die moderne Zweckrationalität - eher von der Art der techne ist. In dieser Richtung jedenfalls treibt R. Beier in seinem Essay zu Hannah Arendts postum veröffentlichten Skript 'Über das Urteilen' (Arendt 1985) kritische Fragen * hervor,

---

* *"Die Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant läßt die folgenden sehr ernsten Fragen aufkommen. Erstens, gibt es für den Zuschauer ein Monopol des Urteils, oder macht auch der politisch Handelnde von einem Urteilsvermögen Gebrauch? Und wie ist, im letzteren Fall, die Last des Urteils zwischen Handelndem und Zuschauendem verteilt? Zweitens, ist Uninteressiertheit das entscheidende Kriterium des Urteils, oder sind andere Kriterien, wie etwa Klugheit, gleichermaßen einschlägig? Dies verbindet sich mit der Frage der Teleologie (im Aristotelischen, nicht im Kantischen Sinne) und der Beziehung zwischen ästhetischem Urteil und Zweckurteil. Kant hält, wie wir gesehen haben, das ästhetische Urteil für rein kontemplativ, für von jederlei praktischem Interesse abgetrennt. Entsprechend muß ein Geschmacksurteil von jeglicher Betrachtung von Zielen absehen; das ästhetische Urteil darf mit Teleologie nichts zu tun haben. Aber können politische Urteile von praktischen Zielen abstrahieren, und ist eine im strengen Sinne nicht-teleologische Konzeption des politischen Urteils kohärent? Dies wiederum läßt weitere Fragen entstehen. Zum Beispiel: Welche Stellung kommt der Redekunst beim politischen Urteil zu, und sind beide notwendigerweise miteinander verbunden? Weil Kant die Teleologie aus den Geschmacksurteilen verbannt, verurteilt er die Redekunst; denn diese verdirbt durch das Verfolgen von Zielen die Ästhetik.*
Doch wenn das Verfolgen von Zielen untrennbar mit dem politischen, im

Fortsetzung nächste Seite

(bes. S. 170 ff.), die zeigen, daß auch nach der Kantschen Wende politische Philosophie um eine Wiederaufnahme und v.a. weiterführende Klärung des Problems der aristotelischen phronesis nicht herumkommt. Wir können auf diese schwierigen, ungelösten philosophischen Fragen hier nur hinweisen, sie weiterem Nachdenken anheim stellen und hoffen, daß das w.o. erwähnte Nachfolgebuch zu 'After virtue' von MacIntyre, das 'Justice and Practical Reasoning' heißen soll, schon etwas zur Klärung beizutragen vermöchte.

Hinsichtlich der mit dem Untertitel dieses Abschnittes aufgeworfenen Frage nach etwaigen Anknüpfungsmöglichkeiten wirtschaftsethischer Überlegungen an das 'Rehabilitierungsprogramm' läßt sich vorläufig festhalten: auch in diesem Programm wurden wieder - wie schon in I. - gute Gründe sowie nicht geringe Voraussetzungen formuliert, um die aristotelische praktische Philosophie wieder aktualisieren zu können. In Korrespondenz zu dem Problem (Teleologie) ihrer metaphysischen Fundierung erscheint hier nun das Problem eines der menschlichen Praxis angemessenen 'Rationalitäts'-Konzeptes, welches in systematisch-inhaltlicher Beziehung zu den eigentlichen ethischen Tugenden und Zielen (v.a. zu der über das Ich hinausweisenden 'Gerechtigkeit', die selbst in neuesten Entwürfen - bspw. von Rawls oder Nozick - noch immer nur als formale traktiert wird) steht. Unter den Stichworten 'Exorxismus' und 'Usurpation' wird daher dem Schicksal von 'Gerechtigkeit' und 'Klugheit' im Entwicklungsgang der neuzeitlich ökonomischen Theoriebildung nachfolgend noch einmal Referenz erwiesen.

Fortsetzung von voriger Seite:

Gegensatz zum ästhetischen, Urteil verbunden, ja sogar konstitutiv für dieses ist, steht dann die Redekunst nicht auch in einer konstitutiven Beziehung zum politischen Urteil? Einige bedeutende Reflexionen über das politische Urteil sind bei Aristoteles in der Abhandlung über die Rhetorik enthalten. Also steht man auch hier wieder Fragen gegenüber, die sich auf die Angemessenheit der Kantischen Theorie beziehen."

IV. "Gerechtigkeit" und "phronesis"

Über Exorxismus und Usurpation in der ökonomischen Theorie

Wie erwähnt, war Gerechtigkeit die Kardinal-Tugend für die von Aristoteles diskutierten ethischen Tugenden; im Rahmen der dianoetischen Tugenden kommt der phronesis eine solche zentrale Rolle zu.

1. Zum frühen Exorzismus der 'Gerechtigkeit' aus der ökonomischen Theorie

Nach Jahrhunderten mittelalterlicher Debatten um die aristotelisch gedeuteten Fragen der Gerechtigkeit in ökonomischer Hinsicht, d.h. des "gerechten Preises", des 'iustum pretium', hatte Thomas Hobbes geglaubt, im 15. Kapitel des 'Leviathan' den gordischen Knoten endlich durchschlagen zu haben, indem er die Unversöhnlichkeit der sog. geometrischen Proportionalität mit marktförmigem Äquivalenten-Tausch aufhob und erstere heraustrieb aus dem, was ökonomische Gerechtigkeit sei. Bloße juridische Gerechtigkeit in den Vertragsoperationen von Tauschenden, Erfüllung von Verträgen durch Kauf und Verkauf, Mieten und Vermieten, Verleihen und Leihen, Wechseln, Tauschen, etc., darauf schmolz er die alte Unterscheidung von arithmetischer und geometrischer Proportionalität ein, d.h. bei ihm und fortan gibt es nur noch arithmetische Proportionalität, eine Ökonomie des gleichen Tausches also. Der Stachel im Fleisch, die mit der geometrischen Proportionalität zu realisierende Ansehung der Person für die Regel des 'suum cuique', des 'Jedem das Seine', ist herausoperiert.

Diese Operation war ebenso bewußt gegen Aristoteles gerichtet, wie rd. 300 Jahre später der Nobelpreisträger für Ökonomie, Friedrich v. Hayek den 'Atavismus der sozialen Gerechtigkeit' attakierte und dabei erneut die aristotelische Tradition meinte (Hayek 1977).

Der Terminus 'soziale Gerechtigkeit', so wird von Hobbes bis Hayek auf Seiten der "erfolgreichen" Theoretiker der Marktwirtschaft argumentiert, hat in einem System konkurrenzpreisvermittelter Tauschoperationen keinen Platz, er ist ein Atavismus, der anderen, überholten Gesellschaftsformen zueignet. Er stört mit seiner - den Tauschoperationen, dem Spiel der Katallaktik wesensfremden - Logik eines anderen Modus von 'Gerechtigkeit' als dem in Ansehung der Person die Gleichgültigkeit eben dieser geldvermittelten Austauschprozesse, die idealiter als Äquivalente gedacht und postuliert werden.

Marx hatte deshalb - gegen Proudhon z.B. - auch den Versuch, den Kapitalismus wegen 'Ungerechtigkeit' zu kritisieren als hilflose Phaselei abgetan. Er hielt daran fest, daß eine Produktionsweise nur ihrer eigenen Systemlogik entsprechend funktionieren kann und gleichsam nur innerhalb ihrer eigenen Spielregeln als "gerecht" oder "ungerecht" begriffen werden kann (Kap. III, S. 352). Das hat ihm gelegentlich den Vorwurf der Amoralität eingetragen. Daß ihn diese 'Amoralität' nicht verhinderte, im Horizont einer anderen, nicht-kapitalistischen Gerechtigkeit zu denken (Dahrendorf 1952) und den Kommunismus als eben eine höher entwickelte gesellschaftliche Formation vorzustellen, die, befreit von den Schlacken der bornierten kapitalistischen Rationalität, eine "Gerechtigkeit" in Ansehung der Person, in Ansehung der natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen, herzustellen bestimmt ist, davon zeugt v.a. seine "Kritik des Go-

thaer Programms" von 1875.*

Während bei ihm letztlich wahre 'Gerechtigkeit' in einer Marktgesellschaft nicht realisierbar wäre, sondern erst nach ihrer Überwindung, so hatte es im vorigen Jahrhundert eine ebenfalls politisch einflußreiche Position gegeben, die die aristotelische geometrische Proportionalität schon unter Bedingungen der Marktgesellschaft praktizieren wollte. Vertreten wurde sie von keinem geringeren als dem Haupt der "historisch-ethischen"-Schule, Gustav Schmoller. In seinem Zwei-Fronten-Krieg mit den Konservativen und den (sozialdemokratischen) Sozialisten plädierte er vehement für die geometrische Proportionalität und erkor sie zum Inbegriff seiner Vorstellung von 'socialer Reform'. Ich habe Anfang 1987 anläßlich einer 'Wirtschafts-Ethik'-Tagung zu zeigen versucht, daß ihm sein Plädoyer für die geometrische-aristotelische Proportionalität allerdings unter der Hand auf die ohnehin schon in der Marktgesellschaft (idealiter zumindest) praktizierte arithmetische Proportionalität zusammenschrumpft - m.a.W., sein reformerisches Ziel war damit theoretisch zumindest verfehlt , wenngleich seine kathedersozialistischen Aktivitäten im Verein f. Socialpolitik praktisch durchaus reformerische Impulse zeitigten. (Seifert 1987a)

So kann man - an diesen Exempeln illustriert - festhalten, daß die herrschende ökonomische Theorie es bis heute - gegen gelegentliche Widersetzungen - erfolgreich geschafft hat, die ethische Forderung nach 'sozialer Gerechtigkeit' nachhaltig aus ihrem framework zu verbannen, selbst wenn entsprechende wirtschaftspolitische Forderungen danach nicht verklingen. Theoretisch ist der Exorzismus dieses Problems gegenüber Aristoteles schon früh betrieben und aufrechterhalten worden. Gerechtigkeit als Kardinaltugend der Tradition, als theoretisches Problem, ist aus dem Corpus der Disziplin eliminiert und die ökonomische Wissenschaft somit von diesem ethischen Anspruch entlastet.

2. Zur Usurpation der 'phronesis' als ökonomische (Wahl-)Handlungs-Theorie

Mit dem Schicksal der antiken phronesis hat es hingegen eine andere, kompliziertere Bewandnis. Sie ist anders als die Gerechtigkeit nicht der Ökonomie ausgetrieben worden, sondern die Ökonomie hat diesen Traditionsbegriff zur Handlungsrationalität im praxeologisch überformten Sinne umgedeutet und somit versucht, sich die andere Hälfte der Tugend, die dianoetische phronesis, einzuverleiben. Sie hat den Begriffsinhalt aus einem fragwürdig gewordenen "Ethik"-Kontext herauszulösen versucht, und ihn - identifiziert mit ökonomischer Rationalität - als bewahrenswert zu usurpieren.

Diese Deutung ist natürlich eine Interpretation bestimmter Züge der jüngeren Theoriegeschichte, die sich selbst selten so explizit ausspricht, in die hinein aber diese Deutung gestellt werden kann, wie nachfolgende Anmerkungen plausibilisieren wollen.

Man kann bei handlungstheoretisch orientierten Ökonomen seit Menger ein deutliches Bewußtsein darüber feststellen, daß die Wissenschaftlichkeitsgebote erfordern, die ethischen und tugendlichen Güter aus der Ökonomie

---

* In Fortführung meiner früheren archäologischen Bemühungen um die Marxsche 'Zeit-Ökonomie' als alternative Theorie ökonomischer Gerechtigkeit (Seifert 1982 u. 1983), habe ich gegenwärtig in einem Forschungsprojekt Gelegenheit, dem Marxschen Aristotelismus auf die Spur zu kommen und kann zeigen, daß und inwiefern Marx' Communismus-Programm eine modifizierende Paraphrase auf die aristotelische Gerechtigkeit darstellt - vgl. vorläufig Seifert 1986, 39 ff. bzw. 1987 b).

auszugrenzen und das ökonomische Entscheidungsproblem auf die für die Befriedigung der Bedürfnisse verfügbare Mittel-Wahl abzustellen. In aristotelischen terms könnte dies als die dianoetische Tugend der praktischen Klugheit gelten, vernünftig die Mittel zur Erfüllung eines ethisch bereits vorgegebenen Zweckes - den die Ökonomie allerdings nicht mehr selbst thematisiert - auszuwählen. Seit der 'marginalistischen' Revolution in der Ökonomie und der aus ihr erwachsenen (rationalen) Wahlhandlungstheorie werden die Ziele des Wirtschaftens als immer schon in den Präferenzen der einzelnen Wirtschaftssubjekte enthalten begriffen, über deren ethische Dignität zu äußern, die Ökonomen als Wissenschaftler sich nicht mehr berufen fühlen. Ökonomisch rational ist lediglich die Wahl zwischen knappen Mitteln in Bezug auf die unhinterfragten Ziele (der Bedürfnisbefriedigung).

Die entscheidungsorientierte (wahlhandlungsorientierte) Usurpation der alten Klugheitsregel ohne Konnex mit der Gesamtstruktur der Ethik führt somit nicht nur zu einem Abschneiden und Rausschmiß der ethischen Tugenden aus der Ökonomie, zu einer Ent-Bindung der Ökonomie aus der Ethik, sondern auch zu einer Freilassung der Ziele überhaupt, die nun beliebig, zumindest unbestimmt werden.

Diese ethische Kastration zugunsten freigelassener Wahlhandlungskalküle mag einerseits als der schlußendliche Ausstieg aus der praktischen Philosophie aristotelischer Tradition gedeutet werden, ist aber - dies ist eine überraschende Pointe - auch als ökonomisch-wissenschaftliche Umsetzung des aristotelischen Ethik-Konzeptes begriffen worden (Priddat/Seifert, 1987). So z.B. von P.-H. Wicksteed (1844 - 1927), dem einzigen bedeutenden Schüler des englischen Gründers der Grenznutzenlehre, W.St. Jevons, der in der Klugheit des rationalen ökonomischen Handlungssubjektes die Einlösung aristotelischer Versprechungen zur phronesis behauptete und damit zugleich auch, daß die grenznutzentheoretische Revolution überhaupt erst das dianoetische Tugendkonzept des Aristoteles zum Austrag bringt. In seinem Buch: 'The common sense of political economy' (1933) beruft er sich ausdrücklich auf die im 6. Buch der NE dargelegte dianoetische phronesis und deutet das dort fixierte Maß kluger und situationsspezifischer Handlungserwägungen nun in economic terms von rationalen Nutzenabwägungen.

Ein späterer englischer Ökonom, A.L. Macfie nahm die neoaristotelische Argumentation Wicksteeds in seinem Buch: 'An Essay on Economy and Value' (1936) unter Berufung auf den Amerikaner F.H. Knight und den Italiener B. Croce erneut auf und postulierte, das moderne ökonomische Prinzip der Wahlhandlung zwischen knappen Mitteln in Bezug auf unsere Ziele sei in sich selbst bereits ein 'moralischer' Art und insofern "a value", als es dabei um die Maximierung der Befriedigung unserer Bedürfnisse ging. Sein Argument (69 f.) kann auf der Folie der aristotelischen Hierarchie im Praxis-Poiesis-Verhältnis als Resurrektionsanstrengung zugunsten der in der klassischen politischen Ökonomie seit Smith herabgestuften 'praxis' (vgl. Riedel 1969, S. 23 f.) verstanden werden. Ökonomisch rationales (Wahl-)Handeln als praxis sui generis kann so in den Rang einer selbstwertigen 'praxis' aufgestuft werden und in dieser Perspektive kann der Programmatik eines Ludwig v. Mises, die ökonomische Theorie zur 'Praxeologie' auszubauen, eine vielleicht bisher nur von wenigen gesehene Seite abgewonnen werden, die sich daraus ergibt, daß die moderne Ökonomie in diesem Kontext kein Mittel für die (traditionell zumeist außerökonomischen) höherwertigen Zwecke der Lebens-Praxis darstellt, sondern nunmehr selbst als eine eigenständige Praxis rationaler Handlungsvollzüge fungiert.

Aus einem solchen Denkansatz läßt sich leicht eine eigenständige Tugend des ökonomischen Handelns gewinnen, die in der Bedürfnisbefriedigung ihr 'worumwillen' und ihre teletische Bestimmung erfährt.

In solcher Gestalt kann die moderne ökonomische Operation sich als eine erfahrungsbedürftige Erwerbung von 'Klugheit' verstehen, die zwar nicht alle anderen ehemals ethischen Tugenden verdrängen muß, aber doch im Zweifel auch ohne diese einen (dianoetischen) Rest in der Moderne bewahrt und zu neuem, eigenständigen - nicht mehr länger subordinierten - Rang führt. Sie kann sich so, anstatt als verdrängende Antipode zur Ethik, vielmehr als die den modernen Rationalitätsanforderungen einzig gemäße Retterin wenigstens einer Hälfte der (dianoetischen) Tugend selbst rühmen.

Sie reflektiert somit zugleich die allgemeine Tendenz der neuzeitlichen Entwertung aller ethischen Werte, die dem traditionellen Maßstab der persönlichen und gesellschaftlichen Tugendausbildung das individuelle 'Leistungs'-Fähigkeitsprinzip gegenüberstellte, dem die Pluralität der frei verfolgten, nicht länger ethisch einheitlich auszurichtenden Lebensziele korrespondiert. Die menschlichen Vermögen werden nicht länger durch die praktizierte Tugend herausgebildet, sondern der ökonomische Vermögensbegriff zeigt umgekehrt an, was es dem rationalen Wahlhandlungssubjekt 'kostet', seine Lebens-Ziele nutzenoptimierend zu realisieren. So wird eben faktisch heute in ökonomischen terms und entsprechenden Wahlhandlungen praktisch mitentschieden (durch die Indikation der Nutzenpräferenzen), was für das 'gute Leben' gehalten wird, über das eine eigenständige, ethische Thematisierung nicht mehr länger statthaft erscheint. Die 'Entzauberung', von der Max Weber auf Grund des Rationalisierungsprozesses der Neuzeit sprach, hat sich ihr neues kalkulierendes praktisches Klugheitsvehikel in Form ökonomischer Rationalität geschaffen, an deren Folgen wir erst wieder erkennen, was wir durch die Transformation der phronesis in die nutzenmaximierenden Wahlakte autonomer Subjekte und den gleichzeitigen Exorxismus anderer ethischer Tugenden verloren haben: eine jenseits der Klugheit von Abwägungen zwischen den Nutzen angesiedelte und begründbare Vorstellung von dem, was das 'gute Leben' einmal war oder sein kann. Eine Fragestellung im übrigen, die auch die kantisch inspirierte Diskursethik mit ihren lediglich formalen Rationalitätsansprüchen (etwa zur 'Gerechtigkeit' - vgl. die aus aristotelischer Sicht an Rawls und Nozick geübte Kritik in MacIntyre's Buch,S.206) umgeht, die sich aber heute v.a. durch die "externen" Effekte ökonomisch rationalen Handelns als "ökologische" wieder lebensbedrohende Geltung verschafft.

Insofern bleibt über das Rehabilitationsprogramm der praktischen Philosophie hinaus, welches in den aufgewiesenen Aporien mehr oder weniger befangen geblieben ist, weiterhin nach anderen 'rationalen' Begründungs-Versuchen der Gegenwart zu fragen, die nicht nur der Auflösung der ethischen Tugenden in zweckrational-kluges Handeln widerstehen, sondern darüber hinaus dem wirtschafts-ethischen Konnex seine von Picht reklamierte 'physis'-Bezüglichkeit wiedereröffnen könnten. Dies motiviert zur Befassung mit einer 'praktischen Naturphilosophie' wie sie hierzulande Meyer-Abich vertritt und schon durch die Begriffswahl zu signalisieren scheint, daß darin Liegengebliebenes - auch im Rehabilitierungsprogramm nicht Wiedergewonnenes - zur Verbindung von physis und praxis zum Vorschein gebracht werden soll. Seiner Kritik am modernen Anthropozentrismus und den resultierenden Überlegungen zur Begründung eines 'physiozentrischen Weltbildes' wird im nächsten Abschnitt aber erneut auch ein 'Unhintergehbarkeits'-Plädoyer versus jegliche 'Metaphysik in ökologischer Absicht' gegenüberzustellen sein.

V. 'Praktische Naturphilosophie' für die Umweltpolitik

Alter Wein in neuen Schläuchen? - oder: vom Widerstreit zwischen anthropozentrischer und physiozentrischer Weltsicht

Es war w.o. auf die philosophiegeschichtlich bedeutsame Tatsache hingewiesen worden, daß erst mit Aristoteles die Philosophie 'diszipliniert' wurde und erst seit ihm eine eigenständige 'praktische Philosophie' existiert. Dennoch hat es wiederum M. Riedel (1975) unternommen, den untergründigen systematischen Korrespondenzen zwischen Aristoteles' Metaphysik bzw. Physik und dem, was in Anschluß an Schlözer 'Metapolitik' genannt wurde, nachzuforschen. In dem noch unveröffentlichten großen Kommentar des verstorbenen Philosophen Georg Picht zu Aristoteles' Schrift 'De anima' (in Deutsch: 'Über die Seele') wird auf über 600 Seiten der umfassende Versuch vorgetragen, zu explizieren, daß und inwiefern dieses Werk 'Über die Seele' den Horizont umreißt, dem alle Zweige des gewaltigen Gebäudes der Philosophie des Aristoteles zugeordnet sind - die disziplinierte Behandlung verschiedener Gegenstandsbereiche in getrennten Büchern also keine Zerfällung der Sache der Philosophie selbst in untereinander unzusammenhängende Gebiete bedeutet! (Nur en passant sei ein Desiderat der Marx-Forschung benannt: eine Würdigung der Bedeutung, die Marxens 'De anima'-Rezeption für seine Theorienentwicklung gehabt hatte).

Schon die ersten beiden Satzgruppen von 'De anima' umreißen Picht zufolge das gesamte Programm der Untersuchung zur 'Seele' als Versammlung der Rangstufen des Wissens zum einen und als Prinzip der belebten Wesen im Hinblick auf die Natur zum anderen, in welchem die Verschränkung aller theoretischen und praktischen Philosophie zum Austrag käme. Wir wollen hier keineswegs in diese Probleme eintreten, sondern es nur bei diesem Hinweis auf die Einheit in der Vielfalt des Denkens von Aristoteles belassen, derzufolge die erste Philosophie nicht wirklich von den Pragmatien abzusondern sind, letztere keinen Bestand ohne die erstere haben. Diese Behauptung, das macht Picht völlig durchsichtig, impliziert den unlöslichen Verbund der Ethik und Politik mit der in der Neuzeit und Moderne suspekt gewordenen "Metaphysik" - über deren Ende seit Nietzsche zwar viele reden, aber kaum adäquat nachdächten. Karl Heinz Haag ist dieser Geschichte des 'Fortschritts in der Philosophie' (1985) jüngst schonungslos und knappstens noch einmal hinterhergestiegen, um zu zeigen, wie sie (die Metaphysik) unser heutiges Denken noch immer im Banne hält: "Die abendländische Metaphysik hat gelebt von einem Glauben, den sie für Wissen hielt: Es war der von Platon inaugurierte Glaube an ideae rerum: Einzeldinge umgreifende Gattungen als die essentiae rerum" (ebd. 164). Aristoteles ist Haag zufolge nur eine Station auf dem Weg des von ihm verfolgten geschichtlichen Prozesses, "in dem die natürlichen Dinge für das menschliche Subjekt identifizierbar wurden, .. (und der, d.V.) ihre metaphysische Wesenheit auf einen tautologischen Denkinhalt reduziert" (33) hat. Angesichts eines geläufigen Spruchs, daß alle Philosophie nur Fußnoten zu Platon seien (für Aristoteles schon sieht Haag keine andere Wahl: "seine Intention auf affirmative Metaphysik stand im Bannkreis der beiden von Platon entwickelten Kategorien-Materie und Form", ebd. S. 34) ist es so kaum verwunderlich, daß in dem neuerlichen Vorschlag des Physikers und Naturphilosophen, K.M. Meyer-Abich, die platonische Philosophie zum Ausgangs- und Orientierungspunkt einer 'praktischen Naturphilosophie' fungiert - auch wenn hierbei biographische Elemente natürlich präferentielle Gründe abgeben mögen.

Die von ihm aufgestellten 8 Formen von Rücksichtnahmen in der Ethik * sind Stufungen zur Überwindung des Anthropozentrismus der Neuzeit (der 4. oder 5. Position) und ein anzustrebender Horizont für eine neue Umweltpolitik, dergegenüber andere, in neuerer Zeit vorgelegte Ethiken reduziertere, wenngleich damit vielleicht weniger problematische, Varianten darstellen **.

Allein die in der 1. Fußnote exemplarisch angeführten Titel und die darin zum Teil von Meyer-Abich nicht unerheblich abweichenden ethischen Positionen lassen erahnen, welche Spannbreite zeitgenössischer Debatten um das Verhältnis von "Ökologie und Ethik" eine ausführliche Erörterung zu berücksichtigen hätte. Dies ist hier nicht zu leisten, weshalb es als ein vertretbares Vorgehen angesehen wird, einige Probleme anhand solch eines weithorizontierten Vorschlages, wie ihn das Buch von Meyer-Abich darstellt, aufzugreifen und mit einer 'anthropozentrischen' Kritik zu konfrontieren.

Die Grundhaltung mit ihren wirtschaftsethischen Implikaten formuliert Meyer-Abich ausgehend von der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit als philosophische Kritik des anthropozentristischen Weltbildes zugunsten seines Alternativ-Vorschlages zum Frieden mit der Natur in einem physiozentrischen Weltbild wie folgt zunächst ganz allgemein: "Vermöge unserer Zugehörigkeit zum Ganzen der Natur verhalten wir uns zu uns selber, wenn wir uns zur natürlichen Mitwelt verhalten, die ebenfalls dem Ganzen zugehört. Die Einsicht in diesen Selbstbezug sollte der oberste Grundsatz der Wirtschaftswissenschaften sein." (83)

---

* (vgl. z.B. aus meinem Leseumfeld die von Dieter Birnbacher herausgegebene Aufsatzsammlung zu 'Ökologie und Ethik', 1980; den Essay 'Natur' von Robert Spaemann, 1983, oder seinen Beitrag zum Philosophenkongreß 1985 zum Thema: 'Natur' mit dem Titel: Das Natürliche und das Vernünftige, 1987; Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung 1979; R. Spaemann, R. Löw: Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, 1981; Georg Picht: Ist Humanökologie möglich?, 1979; Dieter Heinrich: Selbstverhältnisse, 1982; Ernst Tugendhat: Probleme der Ethik, 1984; Manfred Riedel: Norm und Werturteil, 1979 oder Werner Marx' "Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik", 1986).

** *Tabelle 1: Acht Formen von Rücksichtnahme in der Ethik*

1. *Jeder nimmt nur auf sich selber Rücksicht.*
2. *Jeder nimmt außer auf sich selber auf seine Familie, Freunde und Bekannten sowie auf ihre unmittelbaren Vorfahren Rücksicht.*
3. *Jeder nimmt auf sich selber, die ihm Nahestehenden und seine Mitbürger bzw. das Volk, zu dem er gehört, einschließlich des unmittelbaren Erbes der Vergangenheit Rücksicht.*
4. *Jeder nimmt auf sich selber, die ihm Nahestehenden, das eigene Volk und die heute lebenden Generationen der ganzen Menschheit Rücksicht.*
5. *Jeder nimmt auf sich selber, die ihm Nahestehenden, das eigene Volk, die heutige Menschheit, alle Vorfahren und die Nachgeborenen Rücksicht, also auf die Menschheit insgesamt.*
6. *Jeder nimmt auf die Menschheit insgesamt und alle bewußt empfindenden Lebewesen (Individuen und Arten) Rücksicht.*
7. *Jeder nimmt auf alles Lebendige (Individuen und Arten) Rücksicht.*
8. *Jeder nimmt auf alles Rücksicht.*

Hierin versammelt sich schon seine Kant-Kritik (70 ff.), dessen Position er einerseits zwar teilt, andererseits die s.M.n. nicht zwingend notwendige anthropozentrische Zugabe von Kant jedoch ablehnt.

Mit Kant akzeptiert Meyer-Abich zunächst die sich ihm aus einer Kant-Interpretation ergebende Ethik-Forderung: "Vernünftig zu handeln ist eine im Menschen lebendige Absicht der Natur" (74) und stellt daher die an Kant zurückgerichtete Frage, wie es dann sein könne, daß dieser von hier aus zu der weiteren Behauptung kommen könne, es gebe keine Pflichten gegenüber der natürlichen Umwelt und daß das Sittengesetz nur gegenüber Menschen gelten solle, bzw. von dort aus lediglich indirekt 'in Ansehung' der nichtmenschlichen Welt. (ebd.)

Seines Erachtens aber ergibt sich dies nicht unmittelbar aus Kants eigener Begründung des Sittengesetzes, sondern die Auszeichnung der Pflichten gegen Menschen vor denen in Ansehung von Tier, Blume, Baum etc. resultiert s.M.n. aus einer zusätzlichen Annahme, die durch den Hauptgedanken nicht ausgewiesen wäre; nämlich die Annahme ,"daß die Vernunft ihre Wirklichkeit nur in der Menschheit hat". (74 f.)

Diesen Zusatz kann Meyer-Abich für sein physiozentrisches Menschenbild nicht akzeptieren, wenngleich er den allgemeinen Gedanken Kants teilt, daß in der - übrigens klassisch-aristotelischen Form des zoon logon - Ausstattung des Menschen mit dem Vernunftvermögen, aus dem sich Bestimmungen unseres Willens ergäben, eine Naturabsicht liegt. Die These aber von der ausschließlichen Verpflichtung des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen könne von seiner Physiozentrik her gesehen, heute keine Grundlage der Ethik mehr sein (75). Dieses physiozentrische Weltbild löse das geozentrische der Antike ebenso ab, wie das anthropozentrische der Neuzeit, wobei er sich in der Begründung auf hier nicht näher zu erörternde, von ihm aber skizzierte Erkenntnisse in der modernen Quantenphysik und Relativitätstheorie stützt: "So wie die Physik als Tat-Sache zu einer Selbsterfahrung von Freiheit wird, so erweist sich diese Freiheit im physiozentrischen Weltbild nicht mehr als die des Menschen, sondern als die der Natur. Denn die Natur ist es, natura naturans, die in uns zur Sprache kommt, wenn wir in Freiheit erkennen und handeln. Kantisch gesprochen: Die Natur unter Bestimmungen der Freiheit zu denken, statt vor ihr unsere Freiheit zu retten, ist gerade dadurch möglich, daß das Ding an sich, dem die Freiheit bewahrt wird, selbst die eine Natur ist. Ihr wiederum verdanken wir die Naturgabe Vernunft." (90)

Meyer-Abich hebt hervor, daß das anthropozentrische Natur- und Menschenbild das der heutigen Industriegesellschaft sei und formuliert dagegen seine praktische Naturphilosophie, die die Naturzugehörigkeit des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt, bevor er in einem weiteren Schritt versucht zu bestimmen, was zur Natur gehört und was nicht (114 ff.) - eine in der ökologischen Ethik-Diskussion (vgl. die Beiträge bei Birnbacher, 1980) zentrale Frage, die mit einem der dort enthaltenen Titel provokativ aufgeworfen ist: Was spricht gegen Plastikbäume?

Und er betont die vorausgehende Frage an eine Naturphilosophie: was ist der Mensch, wenn er nicht das Maß aller Dinge ist? oder: Gibt es etwas, was in der Welt geschehen sollte und ohne uns nicht geschehen würde? Er will nun das Verhältnis der menschlichen Geschichte zur Naturgeschichte insgesamt als den Naturzusammenhang des menschlichen Lebens so denken, daß die Natur in uns zu sich kommt und nicht nur wir selber. Nur so wür-

den wir die Naturgeschichte erfahren und auf die Physis, die natura naturans hinhörend, würden wir als mit dem Logos begabte Wesen die Natur in uns zur Sprache kommen lassen (können).

Mit Blick auf die im vorigen Abschnitt erörterte 'praktische Philosophie' ist es nicht unerheblich, daß Meyer-Abich seinen Weg ebenfalls als Praxisorientierung für heutige Umweltpolitik skizziert; deshalb erläutert er: "Was wir im Logos vernehmen, steht in einem Handlungszusammenhang (Unterstr. d.V.). Naturphilosophie ist ... in der Vergangenheit im wesentlichen als theoretische Philosophie betrieben worden. Dabei sollten wir es in der Umweltkrise aber nicht mehr bewenden lassen, denn jetzt ist auch das menschliche Handeln in der Natur zum Problem geworden. ... Ihren Ausgangspunkt (der praktischen Naturphilosophie, d.V.) sehe ich in der Naturzugehörigkeit des Menschen gemäß der Struktur:
1. Wir verhalten uns zur Natur, erkennend oder verändernd
2. Wir sind ein Teil der Natur
3. Wir verhalten uns zu uns selber, indem wir uns zur Natur verhalten
4. So erfahren wir die Natur als unsere eigene Natur.
Es kommt also gleichermaßen zu einem Selbstbezug der Natur im Menschen wie des Menschen in der Natur." (98)

Damit ist für die Ausgangsfrage die Mission vorgezeichnet: die einzigartige und entscheidende Aufgabe des Menschen unter den Millionen von Tier- und Pflanzenarten der Erde ist es, die Natur zu Wort und so zu sich selbst auch kommen zu lassen (ebd.) und eine wahre Ethik verlangt nach diesem Selbstverständnis menschlicher Existenz, daß wir in unserem Handeln auf die gesamte natürliche Mitwelt, belebt oder unbelebt, Rücksicht zu nehmen haben (104) - woraus sich zwingend die Notwendigkeit einer näheren Bestimmung des "Natürlichen" ergibt.

Diese Frage erörtert Meyer-Abich unter der Überschrift: "Die Natur der Dinge und die Dinge der Natur" (114 ff.) und stellt sie unter das Postulat, daß es in der Umweltpolitik nicht um die Abschaffung, sondern um die Naturalisierung der industriellen Wirtschaft gehen muß (117), da wir in der Regel unter Natur eben nicht nur unberührte Natur, sondern auch die menschlich überformte Umwelt meinen, weshalb sich als entscheidende Frage erhebt, wieweit wir dabei gehen wollen bzw. dürfen (118). Warum, so stellt Meyer-Abich selbst die in der Literatur virulente Frage rhetorisch, verstehen wir unter Natur dann nicht einfach alles, was nach den Gesetzen der Physik, der Chemie, Biologie etc. künstlich vom Menschen (aus transformierten Naturstoffen) hergestellt wird?

Den ersten Einwand besorgt er sich aus der heutigen Lebenserfahrung, die besagt, daß die Naturwissenschaften keine Entscheidungshilfen über die mehr oder weniger bestehenden Grade an Umweltverträglichkeit oder Unverträglichkeit bereitstellen sowie 'blind' für menschliche Bedürfnisse wären (120); umgekehrt seien die Sozialwissenschaften - als zuständig für die Bedürfnisse - ihrerseits blind in Bezug auf die Bedürfnisse der Natur, was mittels eines Exkurses zum bloß resourcialen Verständnis der Natur durch die ökonomische Theorie belegt wird (121 ff.) und zur 'Suche nach einer naturgemäßen Wirtschaftsordnung' (125 ff.) motiviert, die er allerdings eingestandenermaßen in diesem Buch nur sporadisch betreibt (272 ff.) im Unterschied zur natur- und rechtsphilosophischen Grundlegung einer Natur und Gesellschaft verbindenden Ordnung.

Seine Diskussion der Frage nach dem Natürlichen und Unnatürlichen faßt sich in folgendem, von ihm näher begründeten Satz zusammen: "Wenn wir unter der Natur im eigentlichen Sinn die in den ganzheitlichen Dingen und Lebewesen 'der Natur' (als dem Gegenstandsbereich) wirkende lebendige Kraft verstehen, können auch Kunstprodukte (Unterstr. d.V.) natürlich sein, denn der Mensch gehört zur Natur, aber nicht alle Kunstprodukte sind notwendigerweise natürlich. Sie werden natürlich sein, wenn die Natur des Ganzen als unsere eigene Natur in uns wirkt, aber sie können auch unnatürlich ausfallen, denn diese Bedingung ist nicht immer erfüllt." (131)

Es ist hier nicht der Ort, sich eingehender mit den aus diesen Grundlegungen resultierenden Wegen zum Frieden mit der Natur i.E. zu befassen, zumal diese in ökonomischer Hinsicht nur erklärtermaßen 'sporadisch' ausfallen und Meyer-Abich zufolge einer "gemeinsamen ökonomisch-philosophischen Anstrengung bedürfen, sich eine Naturalisierung der industriellen Wirtschaft im einzelnen vorzustellen" (127). Einige abschließende Bemerkungen zu den ihn vorläufig leitenden ökonomischen Ansätzen sind jedoch - im Anschluß an die gebotenen kritischen Anfragen oder Einwände zum Grundansatz - noch geboten.

Kurt Bayertz hat es unlängst unternommen, sich grundsätzlich mit Problemen einer Umweltethik auseinanderzusetzen, die auf einer "Metaphysik in ökologischer Absicht" (1986) gründen; wenngleich er sich dabei mit mehreren Autoren und insbesondere auch mit Jonas' Entwurf einer Fern-Ethik als nur speziell mit dem ebenfalls kritisierten Meyer-Abich befaßt, so können doch seine Einwendungen gegen ein naturphilosophisches Denken als eine für die gegenwärtige Diskussion exemplarische Position genommen werden, die ganz grundlegend an der Unhintergehbarkeit der 'Anthropozentrik' festhält und einer Re-Moralisierung der Natur durch Basierung auf ein teleologisches Naturverständnis keine Chance einräumt.

Der Vorwurf lautet in allgemeinster Form: "Die ökologische Ethik speist sich letzten Endes aus einem vormodernen Naturbild, in dem der Begriff der Natur noch eng mit dem der Unwandelbarkeit und Harmonie verbunden ist und in dem für das Konzept der (biologischen, kosmischen etc. Evolution kein systematischer Ort ist." (12) Seiner Auffassung zufolge aber kennt die Evolution" keine planvolle Strategie zur Erreichung gegebener Zwecke; alles war wir über sie empirisch wissen zeigt, daß ihre Vorgehensweise in einem opportunistischen Fortarbeiten unter den jeweilig gegebenen Bedingungen mit den jeweils gegebenen Möglichkeiten besteht." (ebd.), weshalb die Evolution auch keinen Respekt vor ihren eigenen Erzeugnissen habe und alles, was entsteht, auch wieder für 'wert' hält, daß es zugrunde geht (13).

Diese Gleichgültigkeit der Natur selbst sich gegenüber verwehre jeden vernünftigen Ansatz zur Wiederbelebung der Teleologie und eines romantisierenden Natur-Harmonie-Denkens. Natur könne daher in dieser Beziehung für uns kein - ethisches - Vorbild sein, da sie selbst kein Ziel verfolgt, dem wir Ausdruck verleihen könnten (14).

Zwar folge daraus nicht die Berechtigung für den Menschen, aus der "Natürlichkeit" von Naturzerstörung nun seinerseits die moralische Rechtfertigung seines zerstörerischen Handelns zu legitimieren, denn moralische Bewertungen sind nur an bewußtes Handeln heranzutragen, aber die Idee einer Teleologie im Sinne einer der Natur inhärenten Moralität ist eben deshalb für Bayertz ad absurdum geführt (15).

Korrespondierend hierzu lehnt er auch die Vorstellung der Naturphilosophen ab, die Natur über ihren Status als Wert-für-uns hinaus in den eines Wertes an-sich zu erheben; eine solche Re-Moralisierung der Natur, die ihr innewohnende moralische Werte zuschreibt und damit immer in der Gefahr einer 'Sakralisierung' der Natur steht, von der es nur noch ein kleiner Schritt zur Theologisierung sei, kann Bayertz ebenfalls nicht teilen. Die Schwierigkeiten mit diesen Implikaten verdeutlicht er am Beispiel von Albert Schweitzer und Meyer-Abich: "Beschränkt Schweitzer die Heiligkeit aber noch auf die belebte Natur, so möchten andere Autoren sie auf die Natur überhaupt, auf die unbelebte Materie ausgedehnt wissen. ... Es liegt .. auf der Hand, daß eine solche Position - radikal zuende gedacht - menschliches Leben unmöglich machen würde."(17)

Immer stünden wir doch realiter vor der klassisch-dilemmatischen Situation, daß wir unser Handeln gegenüber der Natur auf die Sicherung unseres Überlebens ausrichten - dann aber müßten wir die Heiligkeit der Natur systematisch verletzten; oder aber wir respektieren die uns heilige Natur, dann aber 'verhungern' wir nicht nur, sondern verletzten zudem doch noch die Natur, da wir selbst ein Teil von ihr sind. (18)

Schon Albert Schweitzer hätte dies gesehen und nur den Ausweg der Akzeptierung der menschlichen Schuld gewußt; Meyer-Abich hingegen suchte, diese so zu relativieren, daß sie mit der menschlichen Selbsterhaltung vereinbar und durch den näher zu präzisierenden Begriff des Respektes vor der Natur auflösbar sei.

Mit dieser Wendung jedoch sieht Bayertz die ursprüngliche Intention, dem menschlichen Handeln via Heiligkeit der Natur Schranken aufzuerlegen, in sich zusammenbrechen: "wir sind wieder doch auf die Notwendigkeit zurückverwiesen, ein Interessenkalkül anzustellen, in dem es keine prinzipiell unantastbare Größe gibt." (20)

Dies ist der Ausgangspunkt der von ihm erneut vorgetragenen und von ihm geteilten Position der 'Unhintergehbarkeit der Anthropozentrik'.

Konzediert wird zwar aus der Erfahrung mit der hybriden Anthropozentrik der industriellen Naturzerstörung eine pragmatische Relativierung menschlicher Interessen (23) im Sinne einer Selbstverpflichtung sorgfältigen Abwägens zwischen menschlichen Interessen und Naturzerstörung; eine prinzipielle Relativierung wird jedoch abgelehnt: "wir können uns den Ausstieg aus der Anthropozentrik nur da leisten, wo die betroffenen Interessen relativ leicht wiegen ...; überall dort hingegen, wo unsere vitalen Interessen tangiert sind..., bleibt uns keine andere Wahl, als diese über die konkurrierenden 'Interessen' anderer Teile der Natur zu stellen." (23) Auch die 'geläuterte Anthropozentrik' kann sich dieses Dilemmas nicht erwehren, wenn - wie Spaemann es vorschlägt - der Verzicht auf die bisherige Anthropozentrik aus einem "wohlverstandenen" Interesse des Menschen gespeist wird und wie folgt vorgetragen wird: "Der Mensch zerstört, wenn er die Natur zerstört, seine eigene Existenzgrundlage". (Spaemann, 1981, 197).

Gegen Meyer-Abich - der Spaemann diesen Vorwurf der bloß 'geläuterten Anthropozentrik' machte - wendet Bayertz wiederum ein, daß die deszendenztheoretisch gestützten "existentiellen Vorentscheidungen", auf die Meyer-Abich sich bezöge, "die geforderte Entscheidung bloß nahelegen, fördern oder motivieren, niemals aber schlüssig begründen (können, d.V.) - sie kann nicht rational erzwungen, sondern nur getroffen werden." (25)

Dieser auf theoretischer Ebene bedeutsame Dezisionismus-Vorwurf gegenüber Meyer-Abichs Position sollte jedoch auch nach Bayertz "nicht vergessen lassen, daß die Betonung der Unausweichlichkeit 'existentieller Vorentscheidungen' einen starken Punkt hat: sie macht darauf aufmerksam, daß uns der Verweis auf eine (angebliche) teleologische Verfaßtheit der Natur den Sprung vom Sein zum Sollen nicht ersparen kann" (25 f).

Damit sieht Bayertz sowohl die von Jonas u.a. intendierten metaphysischen Begründungen einer ökologischen Ethik als aussichtslos gescheitert an, als auch decke die Argumentation von Meyer-Abich eine unvermeidbare Zweideutigkeit von dessen eigener Forderung nach Aufgabe der Anthropozentrik auf: erst die Sonderstellung des Menschen im Bereich des Lebendigen, nur seine Sprachbegabung und damit verbundene Moralitäts-Fähigkeit, befähige ihn überhaupt dazu, seine eigenen Interessen zu relativieren. Insofern setze der Verzicht auf Anthropozentrik in der substantiellen Moral eine Anthropozentrik auf zweiter Stufe notwendig voraus! Eine solche "Meta-Anthropozentrik" spräche nun dafür, daß die seit Kant zu einem Grundpfeiler der Ethik gewordene These von der menschlichen Autonomie auch für die ökologische Ethik gelten müsse (26) - womit gerade der Anspruch einer metaphysisch gestützten ökologischen Ethik konterkariert wäre, die gerade zu hoffen glaubt, dem Menschen die moralische Gesetzgebung entwinden und in die Natur legen zu können.

Bayertz argumentiert aber nicht nur gegen die Möglichkeit einer solchen ontisch gesicherten Moral-Autorität der Natur, sondern erblickt in einer Naturalisierung der Moral mit metaphysischen Würden einen sogar gegenteiligen Effekt für das z.B. von Jonas geforderte Prinzip 'Verantwortung': anstatt es zu stärken, werde es geschwächt, wenn die Verantwortung den Menschen genommen und der Natur überantwortet werde (27). Und insofern richte sich jeder Naturalismus gegen die Wahrnehmung des Autonomie-Gedankens, da das zu verantworten 'Gesollte' auf ein schon 'von der Natur aus' Existierendes zurückgeführt werde. Dieser Versuch habe auch historisch niemals die gewünschten Folgen gezeitigt, sondern eher verantwortungs-eliminierend gewirkt. (27)

Darüber hinaus wird die ganze, dem Umweltproblem zugrundeliegende Diagnose in einem weiteren Schritt ebenso bezweifelt, wie auch die sich aus ihrem Therapievorschlag ergebenden Konsequenzen. Nicht die - christlich überformte - abendländische Anthropozentrik sei allein oder auch nur maßgeblich "Schuld" an der fortschreitenden Naturzerstörung und damit auch nicht durch eine andere 'Ethik' aufzuhalten. Immer schon - auch außerhalb des Abendländischen Kreises - habe es Naturzerstörungen gegeben und die tieferen Ursachen lägen in wirtschaftlichen und politischen Interessen, die höchstens in modernen Industriegesellschaften ein geschichtlich unbekanntes Ausmaß annähmen (28 f.). Daher liefe auch die Reklamation der Legitimationsinstanz 'Natur' in politischen Zusammenhängen - wie die Geschichte zeige - Gefahr, die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse unter Berufung auf 'Natur' zu rechtfertigen oder sie in ihrem Namen für unterschiedlichste politische Ziele zu mißbrauchen; als negative Beispiele erinnert Bayertz an den Sozialdarwinismus und die Rassenpolitik der Nationalsozialisten. (31)

Somit stellt Bayertz die Ansprüche der metaphysisch begründeten ökologischen Ethik schon auf theoretischer Ebene in Frage, selbst wenn er ihre praktischen Intentionen und Ziele durchaus teilt, insbesondere dann, wenn sie sich wieder der geläuterten Anthropozentrik nähert durch pragmatische Relativirung nicht-vitaler menschlicher Interessen, für die es keiner Metaphysik, sondern "nur" rationaler Einsicht bedürfe. (32)

Wir wollen es hier mit der soweit umschriebenen Anti-These zu einer praktischen Naturphilosophie bewenden lassen und sie dem Leser zur weiteren Überdenkung anheimstellen - zumal es sich bislang scheinbar nur um akademische Grundlagenfragen handelt, die ihre wirtschafts-ethischen Folgerungen noch längst nicht ziehen können, wie Meyer-Abich z.B. ja ausdrücklich konzediert.

Seine programmatischen Vorstellungen zur 'kulturellen Rückbindung der Wirtschaft in einen neuen Wirtschaftsstil' (278 ff.) jedenfalls sind nicht nur zugegebenermaßen vorläufig noch 'sporadisch', sondern v.a. rekurrieren sie auf theoretische Überlegungen von Ökonomen, die allesamt unterhalb der Natur-Problematik reflektierten und ihre historischen Wurzeln in dem im vorigen Jahrhundert ausgetragenen Streit zwischen der "historisch-ethischen"-Schule und den Vertretern der 'reinen' Theorie haben.

Etwas überspitzt formuliert: wenn dann doch 'nur' wieder die historisch ethische Socialreform dabei herauskommt, bräuchte man den ganzen Aufwand der metaphysischen Naturphilosophie gar nicht - zumindest haben weder Meyer-Abich noch seine Gewährsleute Spiethoff (1932), Schefold (1981) oder gar der Urvater Schmoller (1838 - 1917) bislang die systematische Transformation von einer praktischen Naturphilosophie zur Wirtschafts-Ethik aufzeigen können. Dies ist am wenigsten Meyer-Abich anzulasten, der als Naturwissenschaftler und -Philosoph seine begrenzte ökonomische Kompetenz offen darlegte (127).

Seine entsprechenden Ausführungen sind noch viel zu allgemein, als daß man sie gehaltvoll diskutieren könnte - jenseits einer bloßen Neuauflage des Methodenstreites, den die historisch-ethische Schule mit C. Menger als Haupt der Wiener Schule der reinen Ökonomie geführt und aus der Sicht des 'main-stream' der modernen Ökonomie 'verloren' hatte! Mit der allgemeinen Forderung können sich vermutlich auch einige Ökonomen, die nichts von der von Meyer-Abich präferierten Erneuerung des Schmollerschen Ansatzes (279) halten würden, einverstanden erklären: "Eine Bedingung (für den neuen naturförmigen Wirtschaftsstil, d.V.) dafür ist die Wiedereinbindung der Wirtschaft in den kulturellen Zusammenhang, d.h. eine Unterordnung der ökonomischen Rationalität unter die Kulturfrage, wie wir in Zukunft leben möchten." (279)

Bloß, die entscheidende Frage ist damit noch gar nicht berührt, die Frage nach den systematischen Bezügen eines 'naturgemäßen' Wirtschaftens zu welchen (?) kulturellen und welchen (?) ökologischen Imperativen! Es gilt hier noch einmal daran zu erinnern, daß dieser Konnex systematisch im Werk von Aristoteles bereits enthalten war, aber durch die tatsächlichen Entwicklungen zugunsten der widrigen Lebensform des 'bios chrematistikos' (die Aristoteles deshalb auch aus einer ernsthaften Erörterung ethischer Fragen ausschied, vgl. NE 1096 a 6f.) realhistorisch obsolet geworden war (Seifert 1986). Schmoller blieb in der socialen Frage mit seiner inkonsistent-aristotelischen Socialreform diesen Realverhältnissen gegenüber ebenso angepaßt, wie sein Theorieprogramm, weder von ihm noch seinen Schülern realisiert, von den weiteren theoretischen Entwicklungen "überholt" wurde.

So stehen wir wohl noch immer vor dem Problem, daß wir für die notwendige neue Liaison von Wirtschaft und Ethik in ökologischer Absicht zwar dringliche Aufgaben angeben können, aber weder im Bereich der (natur-)philosophischen Ethik, noch auf dem modernen Gegenpol, der Ökonomie als Wissenschaft, hinreichend ausgearbeitete und weitgehend akzeptierte Übergangsmöglichkeiten zueinander vorfinden?

Die vorläufigen Schlußfolgerungen, die aus diesem Essay zur Vergewisserung des Diskussionsstandes zu ziehen erlaubt scheinen, wollen dennoch einige Aspekte benennen, auf die hin eine weitere Zuarbeit sowohl von Philosophen als auch Ökonomen ertragreich sein könnte.

Vorläufige Schlußfolgerungen

Eine Ethik, die von der physis her dem Wirtschaften wieder seine Maße sowohl als unüberschreitbare Grenzen menschlichen Handelns, als auch für das 'gute Leben' zu geben wüßte - dies scheinen die beiden essentiellen theoretischen Voraussetzungen wirtschafts-ethischen Raisonierens in ökologischer Absicht zu sein, um auch den zuletzt angeführten Gegensatz von Anthropozentrik vs. Physiozentrik aufzuheben.

Soweit dies zum einen mittels metaphysischer Teleologien oder gar des hier nicht diskutierten theologischen Schöfpungsgedankens angesichts des Erkenntnisstandes der modernen Natur-Wissenschaften nicht mehr leistbar erscheint (vgl. aber die Neueröffnung dieser Frage durch Spaemann/Löw 1981), bedürfte es im Sinne von MacIntyre eines rationalen Konzeptes teleologischen Denkens, welches die Aufgabe hätte, die Biologie von Aristoteles zu ersetzen.

Angesichts des nicht-deterministischen (-voraussagbaren) Freiheitsgrades menschlichen Handelns bedürfte es zum anderen - in Respektierung der 'Unhintergehbarkeitsforderungen' etwa von Tugendhat oder Schnädelbach - einer erneuten Rechtfertigung eines anderen als naturwissenschaftlichen Dignitäten gemäßen 'Rationalitäts'-Konzeptes handlungsleitender 'Klugheit', welches weder in bloßen 'Irrationalismus' aufgeht, noch an ein immer schon gegebenes - heute jedoch weniger denn je gewährleistetes - "Ethos" tugendhaften Lebens gebunden wäre.

In der Verlegenheit, in der wir uns angesichts dieser Voraussetzungen für eine ökologische Wirtschaftsforschung anscheinend befinden, mag es daher äußerst hilfreich sein, diese zu konfrontieren mit dem "bioökonomischen" Paradigma, welches Georgescu-Roegen in den letzten 20 Jahren für die ökonomische Theorie zu entwickeln suchte - das IÖW hat mit seiner freundlichen Genehmigung seinen Rückblicks-Aufsatz auf die bisherige Debatte um sein Werk erstmals in einer deutschen Übersetzung herausgebracht (Georgescu-Roegen 1987).

Sein Ansatz nimmt die fundamentale physikalische Erkenntnis des Entropie-Gesetzes zum Ausgangspunkt einer Kritik der 'Standard-Ökonomie'; doch nicht nur das: er zeigt, daß aus dieser Sicht die moderne industrielle Ökonomie nichts anderes darstellt, als die durch den Menschen über das natürliche Maß hinaus gesteigerte entropische Degradation, mit der wir uns den Ast, auf dem wir alle sitzen, beschleunigt absägen.

Im Gegensatz zu dem strikten Konkordanzgedanken zwischen physis und Ökonomie, den die Physiokraten des 18. Jahrhunderts propagierten, sieht Roegen jedoch den 'entropischen Indeterminismus' für alle unsere menschlichen Veranstaltungen und insofern das ethische Freiheitsproblem, gut oder schlecht handeln zu können. Vorwürfe wie die von Bayertz an Meyer-Abich (Natur als Rechtfertigungs- und Entlastungsinstanz für bestimmte gesellschaftliche Prozesse) träfen Roegen nicht, sondern sein Ansatz eröffnet gerade die Notwendigkeit ethischer Grundentscheidungen. Erkenntnistheoretisch weist der gelernte Mathematiker Roegen zudem den Irrglauben zurück, die Ökonomie - als praktische Wissenschaft - könne über solche den Naturwissenschaften vergleichbare Erkenntnisse verfügen und stellt daher dialektische Forderungen an die Erkenntnisform realer gesellschaftlicher Prozesse - ein akzeptabler Weg, das geforderte andere Rationalitäts-Konzept für die Moderne darzulegen?

Arendt, Hannah: (1957): Natur und Geschichte, in dies.: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Ffm., S. 47 ff.

Arendt, Hannah: (1979): Vom Leben des Geistes. 2 Bde., I. Das Denken, II. Das Wollen, München/Zürich

Arendt, Hannah: (1981): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München

Arendt, Hannah: (1985) Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie Hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beier, München/Zürich

Baruzzi, Arno: (1985): Alternative Lebensform? Freiburg

Bayertz, Kurt: (1986): Metaphysik in ökologischer Absicht. Probleme einer Umweltethik. Wissenschaftszentrum Berlin - IIUG-Info IIUG ks-86-3 Berlin

Bergmann, Werner: (1986): Die Temporalstrukturen des Wirtschaftssystems, in: Friedrich Fürstenberg/Ingo Mörth (Hg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, Linz, S. 307 ff.

Bien, Günther: (1985): Das Glück, die 'erste Freude' und die menschliche Natur. Zur Theorie der Lust bei J. Bentham, J.St. Mill und Aristoteles, in: Paulus Engelhardt (Hg.): Glück und geglücktes Leben, Mainz, S. 27 ff.

Birnbacher, Dieter (Hg.): (1980): Ökologie und Ethik, Stuttgart

Biervert/Held (Hg.)(1987): Ökonomische Theorie und Ethik, Ffm./ N.Y.

Dahrendorf, Ralf (1952): Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Diss. wiederveröffentlicht Hannover 1971

Enderle, Georges (Hg.)(1985): Ethik und Wirtschaftswissenschaft, Schriften des Vereins für Socialpolitik, N.F. Bd. 147, Berlin

Georgescu-Roegen, Nicholas (1987): Das Entropie-Gesetz und der ökonomische Prozess im Rückblick, 1. dt. IÖW-eigene Übersetzung aus dem Amerikanischen. IÖW-Schriftenreihe Nr. 5, Berlin (Inst.f. ökologische Wirtschaftsf.)

Gigon, Olof (1975): Phronesis und Sophia in der Nichomach. Ethik des Aristoteles, in: KEPHALAION, Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Prof. C.J. de Vogel (ed. by J. Mansfried; L.M. de Rijk) Assen S. 91-104

Haag, Karl-Heinz (1985): Der Fortschritt in der Philosophie, Ffm.

Hayek, Friedrich v. (1977): Der Atavismus "sozialer Gerechtigkeit", in ders.: Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, Tübingen, S. 23 f.

Held, Klaus (1985): Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks, in: Engelhardt (Hg.): Glück und geglücktes Leben, Mainz, S. 77 - 127

Hirschmann, Albert O.(1984^2): Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Ffm.

Hobbes, Thomas (1978): Leviathan; oder Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens, Leipzig

Höffe, Ottfried (1984): Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?, in: H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität, Ffm, S. 141 ff.

Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt

Kapp, William, K. (1983): Erneuerung der Sozialwissenschaften, Frankfurt

Koslowski, Peter (1982): Ethik des Kapitalismus, Tübingen

Macfie, A.L. (1936): An Essay on Economy and Value, London

MacIntyre, Alasdair (1987): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Ffm./N.Y.

Marquard, Odo (1987): Futurisierter Antimodernismus. Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie der Natur, O. Schwemmer (Hg.). Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Ffm. S. 91-104

Marx, Werner (1986): Gibt es auf Erden ein Maß? Frankfurt

Meyer-Abich, Klaus-Michael (1986): Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München

Mundorf, Heinz-Dieter (1957): Der Ausdruck 'Politische Ökonomie' und seine Geschichte. (Eine dogmenhistorische Untersuchung), Diss. WiSo-Fak.Köln

Myrdal, Gunnar (1971): Objektivität in der Sozialforschung, Ffm.

Picht, Georg (1969): Die Kunst des Denkens, in ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart, S. 427 ff.

ders. (1979): Ist Humanökologie möglich?, in C. Eisenbart (Hg.): Humanökologie und Frieden, Stuttgart, S. 14 ff.

ders. (1980): Zum philosophischen Begriff der Ethik, in ders.: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart, S. 137 ff.

ders. (1971): Kants transzendentale Grundlegung des Völkerrechts, in ders. s.a. vorigen Titel, 1980, S. 21 ff.

ders. (im Erscheinen bei Klett-Cotta): Aristoteles <de anima>; für die freundliche Möglichkeit einer Einsichtnahme des Skriptes danke ich Frau Eisenbart von der FEST/Heidelberg

Polanyi, Karl (1978): The great Transformation, Frankfurt

Priddat/Seifert (1986): Krise der Arbeitsgesellschaft - Chance für 'höhere' Tätigkeiten?, in: Projektgruppe Grüner Morgentau (Hg.): Perspektiven ökologischer Wirtschaftspolitik, Frankfurt, S. 590 ff.

Priddat/Seifert (1987): Gerechtigkeit und Klugheit - Spuren aristotelischen Denkens in der modernen Ökonomie, in: Biervert/Held (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, Frankfurt/N.Y., S. 51 - 77

Recktenwald, Horst Klaus: Ethik, Selbstinteresse und bonum commune. Eine Analyse der klassischen Ordnungstheorie Adam Smiths, in: Georges Enderle (Hg.): Ethik und Wirtschaftswissenschaft, Berlin 1985

Riedel, Manfred (1969): Hegels Kritik des Naturrechts, in ders.: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt, S. 42 ff.

Riedel, Manfred (Hg.)(1972): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg
Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion, Freiburg 1974

Riedel, Manfred (1972): Über einige Aspekte in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in ders. 1972, S. 79-97

Riedel, Manfred (1975): Politik und Metaphysik bei Aristoteles, in ders.: Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt, S. 63 ff.

Riedel, Manfred (1979): Norm und Werturteil, Grundprobleme der Ethik, Stuttgart

Ritter, Joachim (1960): Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, wieder in: M. Riedel: Rehabilitierung... II, 479 ff.

Robinson, Joan (1968): Kleine Schriften zur Ökonomie, Frankfurt

Schefold, Bertram (1981): (Meyer-Abich, Schefold:) Wie möchten wir in Zukunft leben - der 'harte' und der 'sanfte' Weg, München

Schnädelbach, Herbert (1986): Was ist Neoaristotelismus ?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt, S. 38 - 63

Seifert, Eberhard K. (1982): ÖKONOMIE DER ZEIT als alternative ökonomische Theorie einer freien Gesellschaft, Arbeitspapier des Fachbereiches Wirtschaftswissenschaften der Bergischen Universität/GH-Wuppertal, Nr. 60

Seifert, Eberhard K. (1983): Die Räte-Kommunistische Tradition von 'Ökonomie der Zeit'. Wider die Halbheiten der neuerlichen Erledigung der Marx'schen Phrase von der 'Parallele zur Warenproduktion', in: PROKLA 61, S.118-148

Seifert, Eberhard K.(1986): Zum Problem einer Naturvergessenheit ökonomischer Theorien,in: Reinhard Pfriem (Hg.): Ökologische Unternehmenspolitik, Frankfurt, S. 15-51

Seifert, Eberhard K. (1987a): Gerechtigkeit und Ökonomie. Zur aristotelischen Theorietradition in der neuzeitlichen Ökonomik (Vortrag zur 2. Wirtschaftsethik-Tagung in der Ev. Akademie Loccum, 30.1. - dieser Beitrag erscheint in einem der Tagungsbände)

Seifert, Eberhard K. (1987b): Aristotelian Justice in modern Economics. The pros and cons of linking both modes of aristotelian justice to market societies, Vortragskript zum 3. International Philosophy Symposium, Athens 22-27.5.1987: On Justice, (erscheint in den Akten der Greek Philosophical Society als Tagungsband)

Sen/Williams (Ed.) (1982,1984^2): Utilitarianism and beyond, Cambridge U.P., London

Sen, Armartya (1987): On ethics and economics, Basil Blackwell Oxford

Spaemann/Löw (1981): Die Frage wozu? ... München/Zürich

Spaemann, Robert (1983): Natur, in ders.: Philosophische Essays, Stg.,S.19-40

Spaemann, Robert (1987): Das Natürliche und das Vernünftige, in: Schwemmer, O. (Hg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt, S. 149-164

Spiethoff, Arthur (1932): Die Wirtschaftsstile, in: Schmollers Jahrbuch S. 891-924 (Festschrift für W. Sombert)

Steppacher, Rolf (1985): Thesen zur institutionellen Ökonomie, in: Loccumer Protokolle 15/84 - Die Zukunft der Ökonomie, Hg. Jan Jarre, Evangelische Akademie Loccum, S. 30 ff.

Thompson, Edward P. (1980): Plebeische Kultur und moralische Ökonomie, Ffm./ Berlin/Wien

Tugendhat, Ernst (1976): Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt

Tugendhat, Ernst (1984): Antike und moderne Ethik, in ders.: Probleme der Ethik, Stuttgart, S. 33-56

Veblen, Thorstein (1986): Theorie der feinen Leute, Ffm.

Vollrath, Ernst (1979): a) Zum politischen Denken Hannah Arendts sowie: ders.: b) H. Arendt und die Methode des politischen Denkens, sowie ders.: c) H. Arendt über Meinung und Urteilskraft, alle in: Adelbert Reif (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Ffm. S. 19 ff., 59 ff. 85 ff.

Wicksteed, Ph.-H. (1933): The Common Sense of Political Economy, London

Wiesenthal, Helmut (1987): Die Ratlosigkeit des homo oeconomicus, Einleitung zu Jon Elster: Subversion der Rationalität, Ffm, S. 7 ff.

Publikationen des Instituts für ökologische Wirtschaftsforschung

Das IÖW veröffentlicht die Ergebnisse seiner Forschungstätigkeit in einer Schriftenreihe, in Diskussionspapieren sowie in Broschüren und Büchern. Des Weiteren ist das IÖW Mitherausgeber der Fachzeitschrift „Ökologisches Wirtschaften“, die allvierteljährlich im oekom-Verlag erscheint, und veröffentlicht den IÖW-Newsletter, der regelmäßig per Email über Neuigkeiten aus dem Institut informiert.

Schriftenreihe/Diskussionspapiere

Seit 1985, als das IÖW mit seiner ersten Schriftenreihe „Auswege aus dem industriellen Wachstumsdilemma“ suchte, veröffentlicht das Institut im Eigenverlag seine Forschungstätigkeit in Schriftenreihen. Sie sind direkt beim IÖW zu bestellen und auch online als PDF-Dateien verfügbar. Neben den Schriftenreihen veröffentlicht das IÖW seine Forschungsergebnisse in Diskussionspapieren – 1990 wurde im ersten Papier „Die volkswirtschaftliche Theorie der Firma“ diskutiert. Auch die Diskussionspapiere können direkt über das IÖW bezogen werden. Informationen unter *www.ioew.de/schriftenreihe_diskussionspapiere*.

Fachzeitschrift „Ökologisches Wirtschaften“

Ausgabe 2/2010

Das IÖW gibt gemeinsam mit der Vereinigung für ökologische Wirtschaftsforschung (VÖW) das Journal „Ökologisches Wirtschaften“ heraus, das in vier Ausgaben pro Jahr im oekom-Verlag erscheint. Das interdisziplinäre Magazin stellt neue Forschungsansätze in Beziehung zu praktischen Erfahrungen aus Politik und Wirtschaft. Im Spannungsfeld von Ökonomie, Ökologie und Gesellschaft stellt die Zeitschrift neue Ideen für ein zukunftsfähiges, nachhaltiges Wirtschaften vor. Zusätzlich bietet „Ökologisches Wirtschaften online“ als Open Access Portal Zugang zu allen Fachartikeln seit der Gründung der Zeitschrift 1986. In diesem reichen Wissensfundus können Sie über 1.000 Artikeln durchsuchen und herunterladen. Die Ausgaben der letzten zwei Jahre stehen exklusiv für Abonnent/innen zur Verfügung. Abonnement unter: *www.oekom.de*.

IÖW-Newsletter

Der IÖW-Newsletter informiert rund vier Mal im Jahr über Neuigkeiten aus dem Institut. Stets über Projektergebnisse und Veröffentlichungen informiert sowie die aktuellen Termine im Blick – Abonnement des Newsletters unter *www.ioew.de/service/newsletter*.

Weitere Informationen erhalten Sie unter *www.ioew.de* oder Sie kontaktieren die

IÖW-Geschäftsstelle Berlin
Potsdamer Straße 105
10785 Berlin
Telefon: +49 30-884 594-0
Fax: +49 30-882 54 39
Email: *vertrieb(at)ioew.de*

INSTITUT FÜR
ÖKOLOGISCHE WIRTSCHAFTSFORSCHUNG

GESCHÄFTSTELLE BERLIN
MAIN OFFICE
Potsdamer Straße 105
10785 Berlin
Telefon: + 49 – 30 – 884 594-0
Fax: + 49 – 30 – 882 54 39

BÜRO HEIDELBERG
HEIDELBERG OFFICE
Bergstraße 7
69120 Heidelberg
Telefon: + 49 – 6221 – 649 16-0
Fax: + 49 – 6221 – 270 60

mailbox@ioew.de
www.ioew.de