

Wirtschaftsphilosophie – Die erweiterte Perspektive

KURT RÖTTGERS*

Philosophy of economics – the broader perspective

The philosophical thoughts on economics in Germany have been restricted to business ethics so far. The consequence has been that there have been developed certain positions, whose claims are well defined and were defended against each other; but for several years there has not been any remarkable progress, since everybody hoped to convince all the other combatants, but nobody has surrendered so far. That is why it is proposed here to broaden the perspective beyond the limits of ethics into epistemological questions in the relation of philosophy and economics. The methods considered are: critical questioning the fundamental concepts and assumptions of economic thought, the reflections of the discourse of economics, including the history of concepts and metaphors, genealogy of morals; the central aspects of such a broadening of perspective to the philosophy of economics could be: pluralism, zetetic and cultivation.

Keywords: Wirtschaftsphilosophie, Sozialphilosophie, Vertrauen, Monetäre Textualität.

1. Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie

Die vergangenen Jahrzehnte waren, was die Beziehungen von Philosophie und Ökonomie anbetrifft, bestimmt von der Fixierung auf Wirtschaftsethik. Da aber Ethik nur der zweite Teil der Philosophie ist, bleiben auf diese Weise die Beziehungen der Philosophie zur Ökonomie unterbestimmt, vergleichbar der Einseitigkeit, die entstünde, wenn sich die Philosophie nur auf die Betriebswirtschaftslehre bezöge und die Volkswirtschaftslehre als möglichen Gesprächspartner ganz vernachlässigte.

Wenn man die Einseitigkeit der Festlegung auf Wirtschaftsethik feststellt, so kann das nicht als Vorwurf gemeint sein. Wirtschaftsethische Fragestellungen waren offensichtlich die ersten Fragen, die sich in der neuen Begegnung von Ökonomie und Philosophie stellten, und dann muss man halt mit diesen Fragen, die sich zuerst stellen, beginnen. In der wirtschaftsethischen Debatte haben sich, wie man inzwischen auch in allen einschlägigen Darstellungen mit großer Einmütigkeit nachlesen kann, verschiedene Standpunkte herausgebildet, die auch mit großer Übereinstimmung in gleicher Weise wiedergegeben werden. Dort kann man dann nachlesen – und diese Ordnung ist für die Beteiligten oder interessierten Ökonomen von großem Nutzen, kennen sie doch aus der eigenen Dogmengeschichte die Sortierung nach Lehrmeinungen bestens –, dass es folgende Positionen gebe: die Position von Homann als normativ reflektierte Ökonomik, die Position von Ulrich, die sich selbst als Integrative Wirtschaftsethik

* Prof. Dr. Kurt Röttgers, FernUniversität Hagen, 58084 Hagen, Tel.:02331/987-2156, Fax: 02331/987192156, E-Mail: Kurt.Roettgers@fernuni-hagen.de, Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, Wirtschaftsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophische Begriffsgeschichte

bezeichnet, die stärker betriebswirtschaftlich ausgerichtete Position von Steinmann/Löhr, und manche unterscheiden davon noch den governance-ethischen Ansatz von Wieland. Und dann gibt es da noch die „jungen Wilden“, um die Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu) und die Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik (sfwu) – aber so ganz genau weiß man noch nicht, was diese eigentlich wollen, bzw. wie man sie in das vorsortierte Feld der Lehrmeinungen einordnen könnte.

Folgt man jedoch dieser Vorsortierung der Wirtschaftsethik, dann wird man ganz schnell gewahr, dass zwar die Abgrenzung der Positionen voneinander durch eine gewisse verbale Heftigkeit bestimmt ist, dass sich aber seit ca. zehn Jahren nichts bewegt: die Claims sind abgesteckt, die Verzweiflung über die Unbelehrbarkeit des Gegners hält sich in bewältigbaren Grenzen. Die Unbeweglichkeit hat – normal science eben –, wie ich glaube, einfache und nachvollziehbare Gründe. Man ist sich nämlich einig in der Nachfolge des rationalistischen Methodenideals, dass es von äußerster Wichtigkeit sei, wo und wie man anfängt, was die ersten Fragen und was die ersten methodischen Schritte zu sein hätten. Weil man sich in der Wichtigkeit der Anfangsfrage so einig ist, aber in der inhaltlichen Bestimmung dieser Anfangsfrage uneinig, ist der Streit zugleich heftig und erfolglos, wenn man als Erfolgskriterium die Überwindung, d. h. die Überzeugung des Gegners annimmt. Der Beobachter der Debatte könnte freilich auch auf einen anderen Gedanken kommen, nämlich dass jede Position, auch wenn sie nicht gesiegt hat, durch die Auseinandersetzung doch immerhin selbst gewonnen hat.

Wie dem auch sei, es ist die Konsensorientierung, verbunden mit dem Glauben an die Einfachheit der Wahrheit, die es den Kontrahenten unmöglich macht, aus dem Stellungskampf herauszufinden. Versuchen wir es doch deswegen – zetetisch! – einmal mit dem Gegenteil: Dissens ist förderlich und daher erstrebenswert, und die Wahrheit kommt nur in perspektivischen Differenzen, d. h. nicht als Einfachheit, vor. Das macht es für den Beobachter nicht einfacher, sondern bringt ihn selbst in eine paradoxe Situation. Er muss argumentieren können, warum der Streit der Kontrahenten nicht weiterführt, nicht weiterführen kann, und er darf diese Einsicht nicht als endgültige Einsicht ausgeben. Mit anderen Worten: Er muss zugleich um die Sinnlosigkeit des konsensorientierten Streits um die einzige Wahrheit wissen und für diese Überzeugung eintreten und zugleich als einer, der sich einmischt, dieses Spiel mitspielen, indem er dieses tatsächlich offensiv vertritt. Das geht nur mit einer skeptischen Grundhaltung, die die Einheitsvorstellung (am Ursprung oder am Ziel der Bemühungen) aufgegeben hat zugunsten einer Anschlussorientierung in einem labyrinthischen Mehrebenenspiel. Mit anderen Worten, es geht um eine postmoderne (oder transversale) Wirtschaftsphilosophie. Postmodern daran ist, dass die Orientierung an einem „heiligen“ Ursprung, einer Archè, die als methodisch geregelten Fortschritt eine Architektur vorsieht, aufgegeben worden ist, weil dieses Heile oder Heil-Sein-Sollende, sei es eine übergreifende Ordnung (der „objektive Geist“ Hegels, die Natur Spemanns, das Leben u. ä.), sei es der ewige „Mensch“, das „Subjekt“, das „Individuum“, die „Person“, theoretisch nicht mehr zur Verfügung steht oder praktisch nur noch den atavistischen Kampf darauf gegründeter Fundamentalismen hervorbringt. An die Stel-

le der Ordnung tritt das Labyrinth mit seiner Netzstruktur, an die Stelle des autonomen Subjekts das verführte.¹

Es scheint mir nun außerordentlich schwer zu sein, mit diesen Leitabsichten auf direktem Wege eine Wirtschaftsethik zu entwerfen, erstens aus inhaltlich-sachlichen Gründen, zweitens aber aus dem als wichtig anerkannten Grund der Anschlussfähigkeit, sozusagen eine Option für den aus Hameln statt einer für den aus Königsberg – wenn man das im Jahr der Kant-Todesfeiern überhaupt sich trauen darf zu sagen. Postmoderne Wirtschaftsethik auf diesem direkten Wege wird voraussichtlich zu nichts andrem als zu der Wahrnehmung führen, dass hier ein weiterer Standpunkt im Kampf der Standpunkte aufgetaucht ist.

Daher wird hier der Versuch unternommen, zunächst andere Anschlüsse, nämlich außerhalb der Ethik, zu schaffen. In der philosophischen Systematik ist ja ohnehin die praktische Philosophie der *prima philosophia* nachgeordnet, und es sind lediglich die ungeduldigen Moralisten die nach einer Ethik und Praxisorientierung rufen und dann ebenso schnell wieder Geduld und Interesse verlieren, wenn die philosophische Ethik sich nicht unmittelbar als praxisrelevant erweist. Und für diesen Ebenenwechsel im Hinblick auf mögliche Anschlüsse soll nun der Begriff einer Wirtschaftsphilosophie als erweiterter Perspektive stehen (s. auch Schumann 2000: III, 117-148).

Für die wirtschaftsethischen Reflexionen kann das nur heißen, Wirtschaftsethik einzubetten und zurückzubinden an eine theoretische sozialphilosophische Perspektive. Wirtschaftsethik ist dann nur der zweite Teil einer umfassenderen Wirtschaftsphilosophie. Die ethische Reflexion hat genau da Sinn, wo soziale Zusammenhänge unter dem Aspekt ihrer Normativität, d. h. als moralische Phänomene wahrgenommen werden. Nun begreifen sich die Wirtschaftswissenschaften allerdings als theoretische Wissenschaften über Handlungszusammenhänge, nicht als praktische Wissenschaften, d. h. das Handeln normierende Wissenschaften, lediglich in Teilbereichen lassen sich auch anwendungsbezogene, ihrer Form nach aber technische Regeln aufstellen. Oder wenn man mit Kant reden will, die aus wirtschaftswissenschaftlichen Einsichten folgenden Handlungsregeln sind überall nur hypothetische Imperative, niemals kategorische, weswegen ja die jahrhundertealten Fragen nach dem „gerechten Preis“ oder dem „gerechten Lohn“ zum überwundenen Unsinn gehören. Ferner, und damit zusammenhängend, ist das Gewicht des Sachzwangarguments bekannt. Beides aber sind, genau gesehen, nichts anderes als Belege für die Tatsache, dass bestimmte Sachverhalte nicht in sich selbst theoretische oder praktische sind, sondern dass unsere Einstellung zu ihnen eine theoretische oder eine praktische sein kann. Und zu den allermeisten sozialen Sachverhalten sind im Prinzip beide Einstellungen möglich, keine von beiden genießt als solche den Vorrang. Im Rahmen einer integrierenden Wirtschaftsphilosophie, lässt sich nicht mehr eine eigenständige Wirtschaftsethik ihre Probleme von der Ökonomik vorgeben, was den problemorientierten Ansätzen von den begründungsorientierten ja vorgeworfen wird, noch versucht sie, eine quasi autonome, letztbegründete Wirtschaftsethik zu entwerfen, was auch immer die Ökonomie dazu

¹ Zum Gedanken der Labyrinthik s. Röttgers (2001); zum Gedanken des verführten Subjekts s. Röttgers (2003).

kommentierend sagen mag, was dem begründungsorientierten von dem problemorientierten Ansatz vorgeworfen wird.

Die wirtschaftsphilosophische Integration praktischer und theoretischer Perspektiven könnte etwa sozialphilosophischen Einsichten Luhmanns folgen, der eine kognitive von einer normativen Erwartungs-Enttäuschungsabwicklung unterscheidet (Luhmann 1972: 40-64). Wenn nämlich nicht geschieht, was jemand erwartet hatte, dann kann er diese Erwartungsenttäuschung kognitiv verarbeiten; dann hat er also eine Erfahrung gemacht und etwas gelernt. In Zukunft wird er aufgrund dieser Lernerfahrung anders und anderes erwarten. Er kann aber auch auf seine Erwartungsenttäuschung normativ reagieren; dann wird er in Zukunft unbeirrt weiter das nicht eingetretene Erwartete erwarten. Er wird das Ereignis als Fehler, vielleicht als Fehltritt deuten und die Erwartung normativ stabil halten. Wenn eine Ware auf dem Markt nicht den z. B. durch Herstellungskosten und Gewinnerwartungen erwarteten Preis erzielt, dann kann der Anbieter daraus etwas lernen im Hinblick auf die Gestaltung zukünftiger Produktionskosten, z. B. durch Rationalisierung oder im Hinblick auf maximal erreichbare Gewinne. Er kann aber auch normativ auf den Sachverhalt reagieren, indem er z. B. Schuldige unter dem Stichwort der Wettbewerbsverzerrungen, etwa durch Abnehmermonopole, sucht und die Forderung damit verbindet, solche Monopole in Zukunft zu verhindern, damit er den zuvor erwarteten Preis in Zukunft tatsächlich realisieren kann.

Wichtig an dieser Unterscheidung von theoretischen und praktischen Perspektiven ist nun, dass es kein angemessener Umgang mit der sozialen Welt wäre, eine der beiden Weisen der Erwartungs-Enttäuschungs-Abwicklung exklusiv oder auch nur dominant zu setzen. Wer immer und überall lernend sich verhält, beraubt sich selbst der Möglichkeit, machtvoll, langfristig und verlässlich zu handeln, es sei denn, er lebte in einer im übrigen vollständig durchmoralisierten Welt, in der folglich Unerwartetes selten passiert, was aber weder die moderne noch die postmoderne Welt ist. Wer aber Erwartungs-Enttäuschungen stets normativ abwickelt, der beraubt sich selbst der Möglichkeit des Wissens, es sei denn er lebte in einer vollständig bekannten und von ihm durchschauten Welt, in der sich Unerwartetes und Neues nie ereignet. Auch das sind nicht die Bedingungen von Moderne und Postmoderne. Rational in der Welt, in der wir tatsächlich leben, wäre es, beide Weisen der Erwartungs-Enttäuschungs-Abwicklung in einem komplexen Gewebe zu verknüpfen. Und dafür bietet der erweiterte Rahmen einer Wirtschaftsphilosophie das Modell.

2. Philosophie und philosophy

Zugegebenermaßen werden mit dem Namen „Wirtschaftsphilosophie“ gewisse Missverständnisse heraufbeschworen, diese seien mit wenigen Bemerkungen ausgeräumt. In Teilen der Öffentlichkeit, und oft gerade in Zusammenhängen der Wirtschaft, wird das Wort „Philosophie“ in einer Weise gebraucht, die mit Philosophie nichts zu tun hat. Man sagt dann z. B., dass es die „Philosophie“ eines Unternehmens sei, dieses oder jenes zu tun. Dieser Gebrauch des Wortes ist aus dem amerikanischen „philosophy“ entlehnt und meint nichts anderes als eine Menge von Meinungen, die man nicht begründen kann und will, Glaubensüberzeugungen also, im Hinblick auf die unter zivilisierten Leuten Toleranz angesagt ist und nicht Argumentation. Genau das

ist das Gegenteil von Philosophie, die seit ihrem Urvater Sokrates zur Selbstdefinition ihres Unternehmens die Unterscheidung von Wissen (episteme) und Meinung (doxa) verwendet. Philosophie hinterfragt die Meinungen der Leute, ihre „philosophy“, um zu (wahrem) Wissen zu gelangen. Ob sie dort je ankommen wird, ist eine andere Frage, aber dass Philosophie sich mit der Tolerierung der „philosophies“ der Leute oder der Unternehmen nicht zufrieden geben wird, steht von Anfang an fest. Der Frühromantiker F. Schlegel brachte das auf die Formel: „Jede *verschiedene* Meinung ist in der Philosophie eine *entgegengesetzte*. Daher *polemische Totalität* nothwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Systemes“ (Schlegel 1963: 517). Wirtschaftsphilosophie hat daher nichts gemein mit den „philosophies“ der Unternehmen.

3. Wirtschaftsphilosophie im Rahmen der Sozialphilosophie

Was aber ist dann Wirtschaftsphilosophie? Es ist die Philosophie (theoretische und praktische Philosophie), die die Sphäre der Wirtschaft zum Gegenstand hat. Wenn aber Wirtschaft – mit Luhmann – als Subsystem einer in der Moderne und in der Postmoderne funktional ausdifferenzierten Gesellschaft begriffen werden darf, dann ist Wirtschaftsphilosophie ein Teil der Sozialphilosophie. Das hat Konsequenzen für die Ökonomie und ihr Selbstverständnis: Sie kann sich nicht einfach als eine Form der angewandten Mathematik mit Modellkonstruktionen abgeben. Ökonomie erscheint, wenn es Wirtschaftsphilosophie in der angedeuteten Form gibt, als eine Sozialwissenschaft. Die dadurch erforderliche Neuformulierung des Selbstverständnisses der Ökonomie ist aber nicht unser Thema.

Wir werden hier vielmehr den Konsequenzen nachgehen, die sich ergeben, wenn man Wirtschaftsphilosophie in der erwähnten Erweiterung der Perspektive als Sozialphilosophie begreift.

Aufgabe einer um die theoretische Dimension erweiterten Wirtschaftsphilosophie wäre es, sich der Grundbegrifflichkeiten kritisch anzunehmen, mit deren Hilfe wir uns auf die ökonomische Sphäre beziehen, sei es nun in der Volkswirtschaftslehre, sei es auch in der Betriebswirtschaftslehre, sei es in der Praxis des Wirtschaftens, also z. B. Begriffe wie „Markt“, „Wachstum“ oder „Freiheit“, um nur drei wichtige herauszufreisen. Was passiert, wenn wir einen Begriff wie z. B. „Markt“, der traditionell immer einen durch Politik geregelten Markt meinte, entgrenzen und ihm Selbststeuerungskräfte zuschreiben, die ihn politisch regelungsunbedürftig erscheinen lassen würden? Was passiert, wenn wir einen Begriff wie „Wachstum“, der traditionell ein Begriff war, der zur Lösung eines spezifischen Problems, nämlich der Sicherung der Vollbeschäftigung, dienen sollte, zu einem Generalpostulat des Wirtschaftens überhaupt machen usw. Selbst im Hinblick auf traditionell moralische Begriffe wie z. B. „Schuld“ lässt sich eine solche gebrochene Perspektive einnehmen und sich eine nicht-normative Behandlung kultivieren, eine Perspektive, die man im Anschluss an Nietzsche als „Genealogie“ der Grundbegrifflichkeiten bezeichnen könnte. Im Hinblick auf den Begriff der Freiheit könnte man etwa zeigen, dass weder der philosophische Begriff der transzendentalen Freiheit des Willens noch der Begriff der politischen Freiheit des Handelns das Modell für einen für ökonomische Zusammenhänge brauchbaren Freiheitsbegriff abgibt, d. h. es stellt sich die Frage, ob es sich nicht empfiehlt, einen Begriff der „sozialen Freiheit“ zu prägen, der weder allein subjektbezogen und handlungs-

ermächtigend fungiert, noch ein Begriff bloßer Negation von Handlungsbeschränkungen darstellt. Das läge ganz auf der Linie eines Vorschlags von Homann (Homann 2003, 167-196), nicht bei der Aktion, sondern der Interaktion als kleinster Einheit einer sozialphilosophischen Reflexion des Ökonomischen anzusetzen, und ich möchte präzisierend hinzufügen, der Interaktion in Anwesenheit/Abwesenheit des Dritten; im Sinne von Homann ist das die Bedingungsebene.

Denn es wäre meiner Ansicht nach ein völlig verfehlter Ansatz zu einer Sozialphilosophie auch des Ökonomischen, ginge man von einem einsamen, mit bestimmten Bedürfnissen ausgestatteten Individuum aus, das dann erst in einem zweiten Schritt einem gleichartig ausgestatteten Wesen begegnet, mit dem es aus freien Stücken oder notgedrungen einen Vertrag über ein friedliches Zusammenleben in der Gesellschaft eingeht, wie es der Kontraktualismus postuliert. Aber fast ebenso verfehlt wäre es, von der Dyade als Grundelement auszugehen, die sich durch eine Dyadenverkettung zur Gesellschaft ausgestaltete, wie es der Kommunitarismus und die Philosophie der Anerkennung, aber auch die Diskursethik tun. Sicherlich kommt manchmal beides auch vor, aber Gesellschaft entsteht erst dort, wo es den spezifischen Dritten gibt (Serres 1981; Röttgers 2002a: 245-272; Bedorf 2003). Diese Position des Dritten kann nun durchaus unterschiedlich besetzt sein. In der Sophistik ist es derjenige, auf den die Entfaltung des rhetorischen Arguments abzielt und der beeinflusst oder verführt werden soll; im Rechtssystem der Richter, der von den Parteien angerufen und gewonnen werden soll; in Kants Transzentaler Dialektik ist es der Gerichtshof der Vernunft, der über die antinomischen Ansprüche entscheidet; in außermodernen Gesellschaftssystemen ist es oft ein Netz von Verwandtschaftsbeziehungen, repräsentiert durch ein Clanoberhaupt, das diese Funktion innehat. Gesellschaft kann generell nicht durch eine Vielzahl von einzelnen oder durch eine Vielzahl von Dyaden von einzelnen angemessen wiedergegeben werden. Denn erst durch die Position des Dritten, der anderes ist als ein weiterer Anderer, ist dasjenige möglich, was erst Gesellschaft erzeugt: eine Beziehungsbeziehung. Der Dritte unterscheidet sich nämlich vom weiteren Anderen dadurch, dass er nicht eine zusätzliche Beziehung eröffnet, d. h. nur ein anderer Anderer wäre, sondern, dass er eine Beziehung zu einer Beziehung zu einem Anderen unterhält. Auf der anderen Seite ist sein Part nicht die überlegene Position, die – transzentalphilosophisch oder anders legitimiert – den privilegierten Überblick hätte. Wenn es den Dritten gibt, d. h. die Beziehungsbeziehung, dann sind vielfältige Arten solcher Art von Beziehungen möglich; und jede Beziehungsbeziehung zu einer Beziehungsbeziehung erklimmt nicht immer höhere hierarchische Positionen, sondern ist nichts anderes als Beziehungsbeziehung. Das schließt nicht aus, dass es soziale Hierarchien gibt, aber sie sind nicht mit Gesellschaft *a priori* mitgegeben. Das lässt sich ganz leicht ablesen an solchen Dreierbeziehungen, die in gewisser Hinsicht in sich abgeschlossen sind, z. B. die Ein-Kind-Familie. In ihr ist absolut unklar, wer (substantiell gedacht) hier der Dritte ist; unter je einem bestimmten Aspekt kann jeder von den Dreien der Dritte sein: das Kind im Hinblick auf die Eltern, der Mann im Hinblick auf die Mutter-Kind-Beziehung, der andersgeschlechtliche Elternteil im Hinblick auf die Geschlechtsgenossenschaft, der gleichgeschlechtliche Elternteil im Hinblick auf ödipale Verhältnisse usw.

Und diesen Dritten wird man in Gesellschaft nie los. Daher ist es auch im Hinblick auf die Wirtschaft eine hochproblematische Abstraktion zu sagen, hier konkurriere jeder mit jedem (die kontraktualistische Abstraktion) oder hier sei alles nichts anderes als eine Verkettung von Tauschgeschäften, bzw. Geldumlauf durch Zahlungen (die intersubjektivistische Abstraktion). Ebenso ist es aber eine Illusion anzunehmen, der Dritte sei als ein bestimmter identifizierbar, als sei es immer und unverzichtbar überall der Staat, der sich regulierend auf die Konkurrenzbeziehungen auf dem Markt beziehen müsse. Oder als sei es immer und unverzichtbar überall die (Wirtschafts-)Ethik, die ökonomische Beziehungen zu beobachten oder gar zu bewerten habe.

Klassischerweise galt der Begriff des Gewissens als ein Begriff, der diese Beurteilungsinstanz – als dritte Position – bereitstellte. Auch hier muss man sich in der Bestimmung der Position des Dritten vor substantialistischen Zuschreibungen hüten. Denn diese Position ist nicht unbedingt zu verstehen als das individuelle oder persönliche Gewissen verantwortlich leitender Mitarbeiter eines Betriebs. Wenn man aber diese Substantialisierung aufgibt und zu einer funktionalen Betrachtung übergeht, dann wird z. B. eine Frage sinnvoll wie: „Haben Betriebe ein Gewissen?“,² und die Antwort wird anderswo zu suchen sein als darin, dass es in Betrieben gewissenhafte oder gewissenhabende Mitarbeiter gibt oder im Sinne eines methodologischen Individualismus, der glaubt, Betriebe „bestünden“ aus Menschen. So richtig trivialerweise diese Aussage ist, so nichtssagend ist sie doch andererseits. Auch Menschen „bestehen“ aus lauter Atomen; aber über ihre Fähigkeit, zurechnungsfähig zu handeln, sagt das nichts aus. Ebenso „bestehen“ Betriebe auch aus Menschen; aber über ihre Wirksamkeit im Rahmen der Wirtschaft sagt das nichts aus. Also lässt sich doch fragen, in welchem Sinne man ökonomischen Akteuren wie Betrieben ein „Gewissen“ zusprechen darf, ja vielleicht sogar muss, um nicht allein auf das individuelle Gewissen der Menschen angewiesen zu sein, wenn es darum geht, die kontinuierliche Integrität von Akteuren im Wirtschaftsgeschehen abilden zu können. Und dann könnte man beispielsweise – begriffsgeschichtlich angeleitet – darauf hinweisen, dass die extreme Subjektivierung des Gewissensbegriffs, wie sie beispielsweise das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen vorsieht, ein sehr spätes Produkt, eigentlich nur des 19. und 20. Jahrhunderts, ist. Allen vorherigen Zeiten war noch bewusst, dass Gewissen ein soziales und damit objektives Phänomen ist, gerade anders als der Geschmacksbegriff, über den sich wegen seiner Subjektivität gerade nicht streiten lässt. Con-scientia ist nicht nur die konzentrierte Einsicht, sondern die Vorsilbe con- verweist auch auf den Aspekt des Mitwissertums: der Handelnde ist zugleich ein Beobachteter, und er weiß dieses. Auch hier ist also die Position des Dritten als soziale Instanz wirksam. Dieser für wirtschaftsphilosophische Zusammenhänge allein brauchbare Gewissensbegriff unterstellt weder die abgründige Subjektivität des Gewissens, noch gar eine angeborene oder sonst wie a priori vorauszusetzende Seelenkraft. Ein Gewissen wird vielmehr den Trägern des Gewissens „gemacht“. Gerade deswegen ist Gewissen auch nicht eine nützliche Fiktion, was man dem subjektivistischen Gewissensbegriff immer nachsagen konnte, sondern eine soziale Realität. Wie solche soziale Realität nicht nur als Außensteuerung von (individuellen oder kollektiven) Akteuren wirken kann, sondern

² Die Frage in dieser provozierenden Formulierung habe ich erstmals gestellt in Röttgers (1994).

viel effektiver als Selbststeuerung, das hat M. Foucault am Beispiel des Panoptikums gezeigt (Foucault 1976): Die in diesem sozialen Arrangement Gefangenen können nicht wissen, ob sie gerade oder ob sie je von außen beobachtet werden; um negative Sanktionen abzuwenden und ihnen vorzubeugen, müssen sie daher zu einer permanenten Selbstbeobachtung übergehen, d. h. zu einer Internalisierung des Mitwissertums, also des Gewissens. Jeder Akteur, der ein Gewissen „hat“, fungiert als Repräsentant einer Beobachtungs-Macht; und das gilt für kollektive Akteure genau so wie für individuelle.

Abgesehen von dieser Genealogie des Gewissens im Faktum des Mitwissertums scheint es auch ein Kategorienfehler zu sein, dem (einsamen) Subjekt mit seinem durch-subjektivierten Gewissen eine je einzeln zugerechnete Verantwortung aufzubürden für Handlungen, die *nur* in Gemeinschaft oder in Gesellschaft mit anderen durchgeführt werden können (Lübbe 1998: 121-174). Sprechen wir allgemein davon, dass Handeln Freiheit voraussetzt, so müssen wir für bestimmte Handlungstypen, ja für ganze Sphären des Handelns einen Typ von Freiheit voraussetzen, den wir soziale Freiheit nennen können.

Ist unter Freiheit allgemein zu verstehen eine Modalisierung des Handelns, die analog derjenigen der Macht ist, dann ist derjenige, der seine nächsten und übernächsten Handlungszüge selbst bestimmen kann, frei und mächtig, und zwar im Hinblick auf andere, kooperierend, konkurrierend, einschränkend, erweiternd. Wie die Macht nicht in der Gestalt der Autarkie eines einzelnen ihr Maximum hat, so ist auch Freiheit gemeinsam mit anderen steigerbar. Die Freiheit des Vereinzelten ist nicht – wie der Individualismus der Moderne uns weismachen wollte – die größte oder sogar die einzige Freiheit. Sie verdient es vielmehr, Vogelfreiheit genannt zu werden. Die größte Freiheit ist vielmehr diejenige, die ich mit anderen teile. Es ist unsere, unsere soziale, gemeinsam gesteigerte Macht und Freiheit. Im Unterschied zum Machtbegriff stellt aber der Freiheitsbegriff auf die Richtungsqualität der Handlungsanschlüsse ab, und genau deswegen hat man ja auch die ethischen Überlegungen an den Freiheitsbegriff und nicht an den Machtbegriff angebunden. Mir scheint, dass der Begriff der sozialen Freiheit derjenige Begriff von Freiheit ist, der dem inzwischen stattfindenden Übergang von der Moderne zur Postmoderne angemessen ist. Die zentralen Kategorien der Selbstverständigung der Moderne, und dazu gehört ja wohl der Begriff der Freiheit – wobei die ganze Zeit der späteren Moderne hindurch unklar geblieben ist, ob diese Freiheit die Vernünftigkeit des Subjekts oder die Beliebigkeit individueller Präferenzordnungen meint – haben nun längst an Orientierungs- und Überzeugungskraft verloren. Und gerade die Sphäre der Wirtschaft bewährt sich erneut – wie schon in der bürgerlichen Revolution – zugleich als Motor und als aussagekräftigster Indikator dieser sich herausbildenden Postmoderne.

Wirtschaftsphilosophie als Sozialphilosophie setzt eine Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis oder von theoretischer Philosophie und praktischer Philosophie voraus. Sie bedeutet eine Verweigerung gegenüber der Zumutung, dass praktische Philosophie, d. h. wörtlich Handlungsphilosophie, von vornherein, d. h. von ihren Grundlagen her, normativ zu sein habe. Sozialphilosophie hat vielmehr die Entscheidung zunächst offen zu lassen, ob das Handeln normativ oder deskriptiv zu reflektieren sei, um sich nicht bestimmte Einsichten vorweg abzuschneiden. Es ist

nicht die Sache – in diesem Falle das Handeln im Rahmen der Wirtschaft –, die eine bestimmte Herangehensweise gebietet. Vielmehr ist die Entscheidung für eine kognitive oder normative Herangehensweise analog derjenigen, ob wir soziologische oder psychologische Fragen an das Soziale herantragen oder ob wir (in temporaler Hinsicht) die Vergangenheit erforschen oder die Zukunft projektiert. Jede Perspektive kommt nicht ohne die anderen aus. Das heißt nichts anderes, als dass Wirtschaftsethik, d. h. die normative Hinsicht auf das Ökonomische nur *eine* der philosophischen Optionen ist. Wir werden hier vorrangig die nicht-normative, die rein symbolische, erweiterte Perspektive verstärkt vertreten, weil sie ein Gegenhalt gegen die rein wirtschaftsethisch eingeschränkte Perspektive der letzten Jahre zu sein verspricht.

Wenn nicht geschieht, was erwartet wurde, hat man prinzipiell drei wesentlich unterschiedene Möglichkeiten:³

- (1) Man sieht, dass die Welt anders ist als man erwartet hatte, nimmt das zur Kenntnis und hat nun etwas gelernt. Man hat eine Erfahrung gemacht, die man prinzipiell auch anderen mitteilen kann.
- (2) Man macht sich oder anderen etwas vor, man tut so, als ob die Erwartungen sich bestätigt hätten, d.h. man lügt.⁴ Auch eine solche Lüge ist anderen mitteilbar, gelungen ist sie dann, wenn die anderen auch glauben, das Erwartete sei eingetreten. Und manchmal glaubt man nicht nur an die eigenen Lügen, sondern manchmal tritt sogar dadurch, daß wir gemeinsam daran glauben, genau das ein, was man erwartet hatte; man möchte das eine self-fulfilling lie nennen.
- (3) Man reagiert moralisch und bewertet und verurteilt das wider Erwarten eingetretene Geschehen: auch wenn es nicht eingetreten ist, hätte es doch eintreten sollen. Insgesamt ist es die Aufgabe der Moral, kontrafaktisches, d.h. unbelehrbares Erwarten zu stabilisieren.

Natürlich sind Mischformen aller drei Möglichkeiten der Normalfall – darüber ist kein Wort zu verlieren.

Wesentlich unterscheiden sich diese drei Arten der Erwartungsenttäuschungsabwicklung durch die Art der Anschlüsse:

- (1) Wenn man eine Erfahrung gemacht hat und etwas gelernt hat, wird man seine Erwartungen für vergleichbare Situationen umstellen und in Zukunft anders und anderes erwarten.
- (2) Wenn man gelogen hat, wird man weiter lügen müssen, d.h. man wird die Differenz zwischen Realität und Aussagen auch künftig weiter pflegen müssen und gegen Zweifel und Einwände verteidigen müssen.
- (3) Wenn man moralisch reagiert hatte, wird man die Erwartungen stabil halten, d.h. weiter erwarten, dass das geschehen soll, was nun einmal nicht geschehen ist.

Natürlich kann man zwischen diesen Anschlüssen auch umschalten: man kann z.B. eine gemachte Erfahrung normativ stabilisieren (z.B. aus der Erfahrung, dass man von

³ Zur Unterscheidung normativer und kognitiver Erwartungen (ohne die hier vorgenommene Ergänzung durch Lügen) s. Luhmann (1972: 40-64).

⁴ Cf. dazu den Sammelband Röttgers / Schmitz-Emans (2001).

einem bestimmten Menschen geliebt wird, die moralische Forderung ableiten, dass dieser Mensch uns auch in Zukunft lieben solle); oder man kann Normen, gegen die allzu oft, geradezu gewohnheitsmäßig verstoßen wird, als Normen aufgeben und sie gewissermaßen als Moralfolklore betrachten (z.B. das vierte Gebot). Und der Lügner kann selbstverständlich jederzeit gestehen und dann sogar sich oder anderen die Schuld für die Notwendigkeit der Lüge geben (z.B. wenn man eine enttäuschende Blamage vertuschen zu müssen glaubte).

Man sollte meinen, Lernbereitschaft sei immer besser als Halsstarrigkeit; doch dem ist nicht so. Immer sich erfahrend einzustellen, d.h. jede Erwartungsenttäuschung lernend zu verarbeiten, ist sicher unangemessen, und zwar aus zwei Hauptgründen, einem der Zumutbarkeit und einem der Kontinuitätssicherung. Es ist unzumutbar, angesichts der Enttäuschung der Erwartung, dass ein Mensch A einen Menschen *nicht* umbringt, rein kognitiv zu reagieren und zu sagen, dass dergleichen (nämlich dass Menschen sich umbringen) zuweilen geschieht und also für die Zukunft die Erwartung auszubilden, dass, wo immer Menschen sich begegnen, es zu Mord und Totschlag kommen wird. Man wird vielmehr – auch wenn man nun weiß, dass Normen verletzt werden können, ja als Normen überhaupt nur Sinn haben, wenn sie verletzt werden können – die Norm, dass Menschen sich nicht umbringen *sollen* und werden, auch in Zukunft gegen die einmal (oder mehrfach) gemachte Erfahrung aufrechterhalten. Der zweite Grund, der der Kontinuitätssicherung, läuft darauf hinaus, die Vielfalt dessen, womit man rechnen muss, so zu reduzieren, dass sich eine gewisse Zukunftsicherung ergibt. An dieser Stelle ergibt sich eine Konvergenz oder auch Substituierbarkeit von Macht und Moral als Kontinuitätssicherungsmechanismen, auf die ich jedoch an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann. Umgekehrt, sich immer moralisch einzustellen, d.h. jede Abweichung der Realität von den Erwartungen eine Bewertung zu unterziehen, heißt, sich neuen Erfahrungsmöglichkeiten zu verschließen. Die Moral negiert den Fremden. Entweder er wird vernichtet, verjagt oder ausgeschlossen, so dass wir keine Chance zu neuer Erfahrungen mit ihm mehr haben, oder er wird in heftiger menschheitsverbrüdernder und universalistischer Umarmung *drückt*, d.h. der Fremde wird zum Anderen in einer Weltgemeinschaft voller Brüder und ohne Fremde gemacht. Die Moral kennt keine Fremden, alle sind ihr gleich und gleichgültig – und: die Gleichen sind Alle, m.a.W. der Ungleiche ist ein Niemand, ist Keiner. Erfahrung zwingt, nämlich zu sehen, was zu sehen ist. Und die Moral zwingt ebenfalls, nämlich zu tun (oder zu lassen), was zu tun (oder zu lassen) ist. Trotzdem ist der Zwang ein grundverschiedener, was sich bereits beim Versuch der Übersetzung dieser zwei Sätze ins Lateinische zeigen würde: *visibilis* ist das, was zu sehen ist, das Sichtbare; *agendum* ist das, was zu tun ist, was getan werden *muss*. Erfahrung ist folglich ein konservatives Thema,⁵ Moral dagegen ein kritisch-emanzipatorisches. Nur die Lüge ist liberal;⁶ daher kann sie auch weder durch die Wahrheitsfrage, noch durch die Tugendfrage angemessen abgebildet werden. Ich möchte daher die Lüge als Mittelweg zwischen Moral und Erfahrung einklammern, auch wenn sie ja ihre ganz eigenen und spezifischen Erfahrungsverluste erzeugt, wie Hannah Arendt in ihrer Analyse der

⁵ Das ist der Tenor der diesbezüglichen Arbeiten Marquards, s. z.B.: Marquard (1982).

⁶ Am besten dazu Dietzsch (1998).

Pentagon-Papiere so eindrucksvoll gezeigt hat (Arendt 1972: 7-43). Und selbstverständlich führt die Lüge zu moral-destabilisierenden Vertrauensverlusten.

Was nun die viel beschworenen Werte betrifft, die inzwischen auch in ökonomischen und wirtschaftsethischen Debatten grassieren, nachdem sie eigentlich nach dem kurzen und erfolglosen Intermezzo einer Wertethik in der Philosophie theoretisch diskreditiert waren, in dieser Auferstehung in der Nähe der Ökonomie aber sogar ein „Wertemanagement“ haben erstehen lassen, so haben wir hier nur daran zu erinnern, dass ein Werteplatonismus à la Scheler Unsinn ist, der selbst seinen ästhetischen Reiz verloren hat und dass Werte hier wie im Portfolio nichts anderes sind als temporär in Gültigkeit gesetzte abstrahierte Resultate aus Bewertung (Simmel 1989). Wie und warum finden Bewertungen statt? Frauen haben – in bestimmten Gesellschaftsformatien – deswegen einen Wert, für den man unter Umständen einen hohen Preis zu zahlen bereit ist, weil sie allein in der Lage sind, die Männer mit denjenigen männlichen Nachkommen zu versorgen, die die Männer (und ihre Frauen) im Alter versorgen könnten. Der Wert der Frauen ist hier das Resultat einer zukunftsinvestiven Bewertung. Der unter Umständen „hohe Wert“ einer Frau geht daher ohne Werteinkonsistenz einher mit der Abwertung weiblicher Nachkommen; denn diese vermitteln ja nur die Altersversorgung anderer Männer. Kant hat jenseits solcher Bewertungen durch Zukunftsinvestitionen, d. h. durch Zwecksetzungen, von einem Wert an sich selbst, der jedem Menschen zukomme, gesprochen und diesen Wert „Würde“ genannt (Kant 1910: IV, 434). Diesen privilegierenden Wertbegriff darf man, wenn man seinen Sinn in vollem Umfang erhalten will, nicht inflationär gebrauchen, mit anderen Worten man darf ihn nicht – ohne die Gefahr einer Entwertung des Menschlichen einzugehen – auf Tiere, Pflanzen und Steine (die so genannte land-ethics) ausdehnen. Für wirtschaftsphilosophische Zusammenhänge interessiert natürlich mehr derjenige Wertbegriff, der nicht einen Wert an sich selbst, namens Würde, darstellt, zumal ja auch Kant in der zweiten Formulierung des Kategorischen Imperativs nicht ausgeschlossen hat, den Menschen *auch* (aber eben nicht ausschließlich!) als Mittel zu betrachten. (Kant 1910: IV, 429). Was nun diesen Zusammenhang von Wert und Bewertungen betrifft, so hat bereits Simmels „Philosophie des Geldes“ ein Differenzierungsniveau vorgegeben, das noch von keiner Theorie der Präferenzordnungen bisher erreicht worden ist. Es ist keine unmaßgebliche Aufgabe der Wirtschaftsphilosophie an ein solches theoretisches Niveau zu erinnern, um sein Potential neu zu beleben. Dieses bestünde dann darin, wertegenealogische Forschungen in Gang zu setzen in der Art und Weise, wie Nietzsche (Inspirationsgeber auch für Simmel und Weber in gleicher Weise) eine „Genealogie der Moral“ (Nietzsche 1980: V, 245-412) praktiziert hat. Für die Wirtschaftsphilosophie interessanter als allgemein moralgenealogische Forschungen sind naturgemäß diejenigen, die sich als ökonomische Bewertungen ausdrücken und die Gestalt eines ökonomischen Werts annehmen. Letztlich sind das Werte, die immer auch in Geld oder Geldäquivalenten ausdrückbar sind, wie Luhmann völlig zu Recht herausgestellt hat: Nur das ist im Wirtschaftssystem verständlich, was im Code dieses Systems darstellbar ist, und das sind nun einmal Zahlungen oder Zahlungserwartungen. Nur ist inzwischen bewusst geworden, dass es nicht mit einer Ausdehnung der neoklassischen Ökonomie auf alle Lebensbereiche getan ist, ebenso ist eine Erweiterung der Annahmen dieser Theorie erforderlich. Deren Rationalitätsbegriff geriet bereits durch das Gefangenendilemma unter Druck. Die Kritik am vermeintlichen

Menschenbild des homo oeconomicus konnte erfolgreich abgewehrt werden, weil dieser „homo“ gar kein Mensch ist, sondern der rationale Akteur (auch als kollektiver Akteur interpretierbar) des Modells. Aber der Kapitalbegriff musste zunächst um den Begriff des „Humankapitals“ und dann um den Begriff des „Sozialkapitals“ erweitert werden. Wirtschaftsphilosophie als Philosophie ist auch die Kritik der theoretischen Annahmen, die in die Modell-Axiomatik eingehen.

Als letztes Beispiel für diese nicht-normative, sozialphilosophische Erweiterung der Wirtschaftsphilosophie sei die Problematik der Selbststeuerung angeführt. Dass Märkte in der Lage sind, die Selbststeuerung der Weltgesellschaft zu übernehmen, ist bisher nur ein völlig ungesicherter Glaubenssatz des Neoliberalismus, darin dem anarchistischen Optimismus des 19. Jahrhunderts vergleichbar, dass, wenn nur die Unterdrückung durch den Staat wegfiel, alle Zwischenmenschlichkeit von Harmonie getragen sei. Der gefährliche Unterschied zwischen dem Anarchismus und dem Wirtschafts-Neoliberalismus ist nur, dass der menschheitsgläubige Anarchismus nie eine reale Chance hatte, den Staat abzuschaffen, dass aber der marktgläubige Liberalismus sehr wohl die Chance hat und dabei ist, sie zu nutzen, die Staaten zwar nicht aufzulösen, aber sie zu bloßen Agenten auf einem vollständig entfesselten Markt zu machen. Dieses Experiment auf Weltebene hat bereits begonnen, und niemand ist noch in der Lage auch nur theoretisch zu garantieren, dass es nicht in einer großen Katastrophe endet. Immerhin könnte man ja inzwischen auch die Meinung vertreten, dass der Kommunismus daran gescheitert ist, dass er seit Lenin auf Staatlichkeit als Übergangsphase gesetzt hat. Ist nicht die Globalisierung mit ihrem Prozess des Funktionsverlustes von Staatlichkeit, die einzige wirklich notwendige Voraussetzung der kommunistisch angedachten Weltrevolution? Und was wird uns dieser zweite Schritt der Globalisierung bringen? – Fragen, die die Wirtschaftsphilosophie mangels prophetischer Gaben nicht zu beantworten weiß, die sie aber wegen der Respektlosigkeit gegenüber Diskursgrenzen den Mut hat aufzuwerfen.

4. Wirtschaftsphilosophie in der gegenüber der Wirtschaftsethik erweiterten Perspektive

Die Erweiterung der Wirtschaftsphilosophie in die epistemische Dimension hinein bedeutet also eine Erweiterung um folgende in der Philosophie bewährte Methoden:

- wissenschaftslogische Reflexion und Kritik grundlegender im Mainstream „selbstverständlicher“ Voraussetzungen, z. B. die so genannte „Annahmenimmutität“;
- diskurstheoretische Forschungen zum Diskurs der Ökonomie in Theorie und Praxis, z. B. in der Art, wie F. Ewald (1993) den Diskurs der Vorsorge thematisiert hat oder wie sich der Risikodiskurs (Heidenescher 1999; Becker 1993; Beck 1995; Kleinwellfonder 1996) herausentwickelt hat;
- darauf aufbauend bzw. darüber hinausgehend, begriffsgeschichtliche Forschungen zu grundlegenden Begriffen der theoretischen und praktischen Selbstverständigung der Ökonomie, z. B. zum Begriff des Marktes, zum Begriff der Arbeit u. ä.;

- wiederum davon abzweigend, metaphorologische Forschungen in der Art von Hans Blumenberg (Blumenberg 1979; Konersmann 1994), z. B. zur Metaphorik des Unternehmertums;
- und schließlich um den Übergang zu normativen Fragen, wertegenealogische Forschungen in der von Nietzsche vorgezeichneten Art.

Durch diese Erweiterung des Methodenspektrums erwachsen der Wirtschaftsphilosophie über den engen Rahmen der Normenbegründung und Wertelegitimationsprüfung der Wirtschaftsethik hinaus Aufgaben, die sie auch befähigen dürfte, über die in gewisser Weise festgefahrenen Diskussionssituation der Wirtschaftsethik mit ihren anerkannten und sich immer wieder gegeneinander abgrenzenden Standpunkten hinauszukommen.

Wenn man sie dann noch dazu verleiten könnte anzuerkennen, dass wir inzwischen zentrale Momente der Selbstverständigung der Moderne hinter uns gelassen haben, mit anderen Worten, dass wir uns inzwischen kulturell, gesellschaftlich und ökonomisch (!) in der Postmoderne befinden, für die in der Ökonomie Globalisierung, Netzwerke, Governancestrukturen, Virtualisierungen usw. stehen, dann wäre für die Wirtschaftsphilosophie eine sehr aussichtsreiche Perspektive eröffnet, die sich vielleicht durch folgende Merkmale auszeichnete:

- Pluralismus,
- Zetetik,
- Kultivierung.

Mit dieser (im Sinne der immanenten Logik der drei Elemente notwendigerweise) erweiterbaren Liste ist folgendes gemeint:

- Pluralismus heißt etwas anderes als Gleichgültigkeit oder die oft der Postmoderne nachgesagte Beliebigkeit. Aber negativ bestimmt ist es die eindeutige Absage an ein Denken des Ursprungs, an ein Denken der Einheit oder an ein Denken in der Logik der Hierarchie. Immer schon finden wir uns in Vielheiten, wir, die vielen, jeder von uns schon eine Vielheit. Natürlich kann man Einheiten bilden, und manchmal muss man das: jeder Begriff ist schon eine Einheitsbildung, aber auch Begriffe kommen immer schon als viele vor und jede Begriffsbildung hat „Kosten der Einheit“ (worauf Adorno mit der Emphase des „Nichtidentischen“ nachdrücklich hingewiesen hat, Adorno 1973). Und Anfänge sind immer schon gemacht. Es kommt nirgendwo darauf an anzufangen, sondern das wesentliche Augenmerk gilt den Anschläßen, den Übergängen und den Transformationen (Röttgers 2003, 2002). Jede Firmengründung, scheinbar ein absoluter Anfang, ist doch ungeheuer voraussetzungsreich, und wer die Voraussetzungen nicht beachtet, wird überhaupt nicht angefangen haben können. Und viele der Voraussetzungen mussten schon vor der Gründungsidee vorgelegen haben. Und was schließlich Hierarchien in der Postmoderne betrifft, so gilt für sie natürlich, was überhaupt für Epochenschwellen gilt: sie werden nicht abgeschafft, sondern sie ändern ihre Funktion in einem globalen Netzwerk, so wie die Landwirtschaft nicht abgeschafft wurde, als die Industriegesellschaft die dominante Struktur wurde. Hierarchien werden zu Inseln in einem im übrigen anders strukturierten Gesamtzusammenhang. Pluralismus heißt aber immer auch, die Realität von

Konflikten zuzulassen. Vielleicht muss man sogar den Gesamtzusammenhang – mit einem Begriff der Romantiker – als „polemische Totalität“ ansprechen. Diese wird man nicht mehr mit Letztbegründung von Normen los, weil, wie Luhmann gezeigt hat (Luhmann 1990), die Moralisierung selbst polemogen ist. Es kommt vielmehr darauf an, Konflikte zuzulassen und den kultivierten Umgang mit ihnen einzuüben. Dazu gehört der Respekt, der daraus folgt, dass die Kontrahenten sich gegenseitig als notwendige Teile eines Gesamtzusammenhangs anerkennen und sogar benötigen. Dieses ist jedoch eine sozialphilosophische Einsicht und nicht ihrerseits eine begründungsbedürftige Norm.

- Mit Zetetik, einem Ausdruck Kants, der das Suchen bezeichnet, ist eine Theoriebewegung gemeint, für die das Suchen wichtiger ist als das Finden (Sommer 2002). Wenn man will, kann man eine solche zetetische Einstellung auch mit Poppers Falsifikationismus in Verbindung bringen, für den jede gefundene „Wahrheit“ immer nur eine vorläufig bewährte sein kann, die das Forschen nach möglichen Widerlegungen nicht erlahmen lassen darf. Eine wirtschaftsphilosophische Zetetik versucht sowohl, einen universalistischen Rationalismus zu vermeiden, der doch immer nur versucht, die eigene Position zu verallgemeinern, als auch ein bloß technokratisches Moralmanagement. Dieser Ansatz versucht stattdessen, den Begriff des sozialen Sinns in den Mittelpunkt zu stellen, verstanden als ein Mehrebenenbegriff, der Anschlussstellen für Kommunikation schafft. Der Sinnbegriff verlässt seiner Struktur nach die Logik der Instrumentalität von Zweck-Mittel-Verhältnissen; Sinn schließt sich prozessual zu Ganzheiten, die Anschlüsse ermöglichen: ein Projekt, ein Geschäft etc., bis hin zu Ulrichs Frage nach dem Sinn des Wirtschaftens als solchem (Ulrich 1997: 207-233). Wo Sinn produziert wird, lässt Unsinn sich nicht vermeiden (Marquard 1986: 33-53). Statt Unsinn auszutreiben, sollte folglich das Bewusstsein für Paradoxien geschärft werden, also für den stets mitproduzierten Unsinn. Vielleicht ist es ja das, was Homann die Dilemmastruktur nennt (Homann 2003: 145). Ein solches Paradoxie-Bewusstsein erscheint im Kommunikations-Prozess der wirtschaftsphilosophischen Diskussionen als Kultur des Dissenses statt als Konsenszwang. Zetetik als Orientierung einer postmodernen Wirtschaftsphilosophie hat mindestens die zwei Aspekte eines gepflegten Umgangs mit Nichtwissen in epistemischer Hinsicht und einer experimentellen Moral in normativer Hinsicht (Röttgers 2001a, 2004).
- Zum Thema der Kultivierung sei nur folgendes kurz angedeutet, was einer weiteren ausführlichen Ausarbeitung bedürfte, weil die Ökonomisierung der Kultur von einer gleichmächtigen Kultivierung der Ökonomie begleitet sein muss, wenn wir nicht gesellschaftspolitische Schieflagen in Kauf nehmen wollen. Im Umgang mit anstehenden Aufgaben gibt es nämlich generell zwei diametral entgegengesetzte Strategien, von denen ich schon vorab die Unverzichtbarkeit beider betonen möchte: erstens den kurzen, schnellen, ressourcensparenden, d. h. ökonomischen Weg und zweitens den Umweg, den Aufschub, den Weg der Kultur. Statt nämlich zur Zielerreichung kurzen Prozess zu machen unter dem Zwang einer Ökonomie knapper Ressourcen, unter Umständen damit auch zu Gewalt-Lösungen Zuflucht zu nehmen, empfiehlt es sich oftmals, Zwischenglieder in

den Realisierungsprozess einzubauen: Reflexionen, Verhandlungen, Simulationen, Pausen, Moratorien. Eine der wesentlichen Zukunftsaufgaben einer Wirtschaftsphilosophie scheint mir zu sein, dieses Kulturprinzip in seiner Notwendigkeit für die Sphäre der Wirtschaft sichtbar zu machen, zu verstärken, bzw. einzuführen, wo es fehlt. Das fördert Langfristigkeit, Moral und Vertrauen, die auch als Rahmenbedingungen jeglichen machtvollen Handels in der Wirtschaft unverzichtbar sind. Die komplementäre Aufgabe der Sichtbarmachung des Ökonomieprinzips im kulturellen Sektor, die genauso wichtig ist, übergehe ich an dieser Stelle aus Platzgründen. Wichtig scheint mir die immer intensivere Verflechtung beider Prozesse, wiederum nicht als ethisches Postulat, sondern als Sichtbarmachung stattfindender Prozesse. Das bedarf zum Zweck der Garantie einer hinreichenden Komplexität der Selbstvergewisserung des Prozesses einer solchen Wirtschaftsphilosophie.

Was ich soeben als „Sinn“ im Wirtschaftlichen herausgestellt habe, erscheint nun, wie überall im Sozialen auf grundsätzlich zweierlei Art, je nachdem ob diese Sinnreferenz auf Sein oder auf Sollen bezogen ist. Als solche haben diese diskursiven Sinnreferenzen noch nichts mit der objektiven Welt zu tun, so als könnte nur das als gesollt auftreten, was nicht schon da ist, oder als könnte nur das als seiend auftreten, was nicht einem Sollen unterliegt. Zwar hat man uns gelehrt, den naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden; aber in ganz vielen Fällen unserer sozialen Orientierungen bleibt uns gar nichts anderes übrig als ihm zu huldigen. Wenn ein Seiendes als ein ehemals Gewolltes auftritt, als Geschöpf eines Schöpfers, als Eigentum eines legitimen Aneigners, dann kann und muss es zugleich als Gesolltes auftreten; denn wenn etwas mein Eigentum *ist*, dann *soll* es mir in der Regel auch nicht genommen werden. Oder wenn (in vielen Kulturen) die Frau dem Manne untertan *ist*, dann *soll* es (in diesen Kulturen) auch so sein. Abstrakt kann man immer auch das Gegenteil denken und wollen, aber diese abstrahierende Übertretung der Norm gehört zu ihrer Geltung als Norm notwendigerweise hinzu. Die Geltung als Sein oder als Sollen hängt ersichtlich nicht von der Welt ab, so als müsse aus logischen Gründen den Marktgesetzen gegenüber eine Seinszufriedenheit oder Seinsergebnisheit geübt werden. Vielmehr müssen wir uns Sein und Sollen als entgegengesetzte Aspekte des Sinns des Diskurses denken. Und der eine Aspekt kann in der Tat nicht – aus der Objektivität der Welt heraus – als End-Begründung für den anderen dienen. Jeder wird auch als Begründung für den anderen dienen können – je von Fall zu Fall. Der Sinn des Diskurses ist damit ursprünglich in einer Zweiheit gegeben, die eine bloße normative Befassung mit den Sachverhalten und d. h. in philosophischer Hinsicht, eine allein gelassene Wirtschaftsethik als theoretisch verhängnisvolle Verkürzung erscheinen lässt. Man könnte diese gegenseitige Verwiesenheit, aber auch rekursive Iteration dieser zwei Dimensionen des ökonomischen Diskurses auch an einem kleinen Beispiel erläutern. Denken wir uns folgende Erwartungshaltung: „X wird mir sicher aus dem Urlaub eine Ansichtskarte schreiben.“ Ich bekomme die Karte, und die Erwartung ist erfüllt. Schreibt er dagegen nicht, kann ich die Enttäuschung normativ bewältigen, dann sage ich: „X hätte mir doch aus dem Urlaub eine Karte schreiben können (= sollen).“ Ich könnte aber auch kognitiv reagieren und nun *wissen*, dass ich z. B. unsere Beziehung von meiner Seite aus überbewertet hatte. Etwas anders sieht es freilich für den aus, von dem etwas erwartet wird und der das weiß. D. h. er sieht sich – zu Recht oder zu Unrecht – einem normativen Erwar-

ten ausgesetzt. Er seinerseits kann nicht erwarten, dass der Andere die Erwartungsenttäuschung auf jeden Fall kognitiv abwickeln wird. Er steht also vor der *Entscheidung*, die Erwartung zu enttäuschen oder nicht. Beugt er sich der Erwartung, dann hat er von sich aus die Normativität auf sich genommen und den Anderen davon entlastet. Beugt er sich diesem nicht, ist er in der gleichen Lage wie der Andere zuvor; denn er erwartet nun, entweder dass der Andere seine Enttäuschung normativ abwickelt; tut er das, dann ist alles einfach; enttäuscht der Andere jedoch diese Erwartung, dass er seine Enttäuschung normativ abwickeln werde, so kann der Zweite seine Enttäuschung hinsichtlich der Enttäuschungsabwicklung des Ersten entweder normativ oder kognitiv abwickeln. Dann ist er also entweder der Meinung, der Andere hätte sehr wohl höhere Erwartungen an ihn haben können, auch wenn oder gerade weil er diese enttäuschen würde, oder er weiß nun, dass der Andere nun gelernt hat, dass er keine Karten an ihn schreibt. Oder aber der Zweite erwartete, dass der Erste seine Enttäuschung kognitiv abwickelt. Tut er das, dann ist wieder alles einfach: A erwartet eine Karte, bekommt keine, und nun weiß er Bescheid – genauso hatte B das erwartet. Komplizierter wird es erst wieder im Fall der Erwartungs-Enttäuschung der Erwartung von B. Der Zweite kann seine Enttäuschung darüber, dass der Erste seine Enttäuschung *nicht* kognitiv, sondern normativ bewältigt, seinerseits kognitiv oder normativ bearbeiten. Im ersten Falle weiß er nun, dass der Andere auf das Nichtschreiben einer Karte „empfindlich“ reagiert hat, was er aus diesem Wissen macht, ist dann noch eine weitere Frage. Oder aber er reagiert seinerseits normativ auf die nicherwartete normative Enttäuschungsabwicklung des Anderen. Hier sehen wir dann die Dinge munter eskalieren. Missverständnisse und größere Konflikte scheinen kaum noch zu vermeiden sein, und das – paradoxalement –, obwohl Normen ja eigentlich den Sinn haben, Anschlusshandlungen zu stabilisieren und nicht zu destabilisieren. Aber jede Norm führt ihre Übertretung mit sich, so dass bekanntlich diejenigen Konflikte am heftigsten und zuweilen blutigsten sind, in denen auf beiden Seiten moralisch gute Gründe eine Rolle spielen. Damit Sinn gleichwohl die Funktion der Anschlussicherung erfüllen kann, kommt alles darauf an, solche Paradoxien normativen Erwartens zum Verschwinden zu bringen (unsichtbar zu machen).

Gegen Wirtschaftsethik als alleinige Repräsentantin wirtschaftsphilosophischer Reflexionsbemühungen spricht auch, dass die normative Dimension des Sinns des ökonomischen Diskurses auch einen Nahbereich kennt, der nicht Ethik ist, sondern angemessen mit dem Begriff des Ethos wiedergegeben wird als demjenigen Kontinuum normativer Naherwartungen, für die z. B. Vertrauen eine Instanz ist. In gewissem Sinne könnte man sogar vermuten, dass Ethik, d. h. die distanzierende normative Reflexion, die Geltung eines Ethos bedroht oder gar zerstört, weil es die Selbstverständlichkeit eines Kontinuums in der kritischen Reflexion aufhebt und zu einer (vielleicht) gerechtfertigten Rekonstruktion einer normativen Kontinuität neu zusammenfügt. Daher gibt es in der Alltagskommunikation durchaus schützende und heilsame Verfahren der Ethik-Vermeidung, etwa wenn bei einem Werte-Dissens die Sache gerade nicht „ausdiskutiert“ wird, sondern auf ein anderes, möglicherweise konsensträchtiges Thema ausgewichen wird. In der kognitiven, d. h. der nicht-normativen symbolischen Orientierung im kommunikativen Text entspricht dem Ethos die Gewissheit. Die Gewissheit ist immer der Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis vorgängig. In der Gewissheit ist dasjenige als Wissen in einem Konti-

num unserer Orientierung, was wir nicht erforscht und was wir nicht hinterfragt haben und dennoch „wissen“. Darin können ebenso – nun aus reflektierter Perspektive gesprochen – Vorurteile enthalten sein wie in der normativen Orientierung in Gesellschaft unhaltbare Wertorientierungen.

5. Vertrauen als Sozialkapital

Das Thema Vertrauen ist ein für die Wirtschaft inzwischen als „Sozialkapital“ thematisiertes Element des Ethos.⁷ Mit ihm ist das gemeint, was wir mit Selbstverständlichkeit in der Zukunft erwarten können, sowohl von uns selbst als auch von anderen. Aber solches Vertrauen als „normative Naherwartung“ ist sowohl temporal als auch sozial auf Ferneres beziehbar. So wirkt Vertrauen in der Wirtschaft gerade dort, wo der Kalkül der Berechenbarkeit (d. h. die nähere Zukunft) und wo die Moral einer Gemeinschaft unzulänglich wird. Und so ist gerade das Systemvertrauen, z. B. dass Geld auch in fernerer Zukunft und bei völlig unbekannten Interaktionspartnern der Wirtschaft seine Geltung als abstrakte Bewertung von Leistung und Waren behalten wird, eine solche normative Naherwartung, die von keiner Ethik eingeholt wird.

Es ist die erwähnte gesellschaftskonstitutive Position des Dritten, die diesen Übergang in temporale und soziale Fernen einer normativen Naherwartung ermöglicht oder erleichtert. Einem mir völlig Unbekannten kann ich z. B. in Geschäftsfragen Vertrauen entgegenbringen, weil ich unterstelle, dass im Falle der Enttäuschung des Vertrauens ein Dritter da ist, der mir dann normativ nahe sein wird, nämlich ein Richter. Nur auf der Grundlage des Vertrauens zu ihm, dessen Beziehung zur Beziehung eben nicht selbst agonal sein kann, kann ich ins Ungewisse hinein Vertrauen investieren.

In der Thematisierung des Vertrauens als „Sozialkapital“ im Sinne Colemans (1988) geht es genau um diese Bedingungen der Möglichkeit der Ausdehnung eines protentionalen Ethos auf distanzierte soziale Beziehungen; und die hier von mir vertretene These ist, dass dieses möglich ist dann und nur dann, wenn eine Nähe zu einem gesellschaftskonstitutiven Dritten prinzipiell vorgesehen ist. D. h. mit anderen Worten: Wenn die Bedingungen für ein „Vertrauen in Vertrauen“ – wie Luhmann (1973) gesagt – gegeben sind.

6. Monetäre Textualität

Die Forschungsaufgaben einer so erweiterten Wirtschaftsphilosophie, einer nicht zuerst und nicht ausschließlich normativ begründeten Sozialphilosophie ökonomischen Handelns möchte ich mit dem Begriff der monetären Textualität bezeichnen.

Alle aussichtsreichen Forschungsansätze der Sozial- und Kulturwissenschaften nach der Moderne, einschließlich der Wirtschaftswissenschaften und der Sozialphilosophie, verzichten auf ein Menschenbild als Fundierung ihrer Theorieansätze. Was jedoch an dessen Stelle treten soll, darüber divergieren die Ansätze. Ich habe für die Sozialphilosophie vorgeschlagen, den Begriff des kommunikativen Textes als Bezugspunkt weite-

⁷ Das Erste Hagener Kolloquium zur Wirtschaftsphilosophie hatte sich diesem Thema gewidmet; s. die Vorträge unter: <http://www.fernuni-hagen.de/PRPH/koll.html>

rer Überlegungen zu wählen. Mit diesem Begriff ist ein sozialer Prozess angesprochen, der sich durch seine Zwischen-Position, seine Medialität also, auszeichnet.

Insgesamt lässt sich dieser Prozess in einer Reihe von Dimensionen beschreiben, als deren zunächst wichtigste die der Zeit, der Sozialität und der symbolisch-normativen Diskursivität anzusehen sind. Jede der Dimensionen arbeitet mit einer primären Richtungsunterscheidung, die der Zeit mit Vergangenheit und Zukunft, die des Sozialen mit der von Innen und Außen und die des Diskursiven mit der von Symbolischem und Normativem. Ferner ist in jeder dieser Richtungen ein Nahbereich von einem durch eine spezifische Reflexion (eine temporale, eine soziale, eine epistemische oder eine normative) konstituierten Fernbereich zu unterscheiden, also in der Zeit z. B. die retentionale Vergangenheit von der wieder erinnerten (Husserl 1966), im Sozialen der gemeinschaftliche Andere von dem gesellschaftlichen Anderen (Tönnies 1963) und im Normativen beispielsweise das Ethos von der Pflicht. Das braucht hier nicht im Einzelnen ausgeführt zu werden. Es soll vielmehr nur angedeutet werden, welche Art spezifischer Fragestellungen sich ergeben, wenn man mit Luhmann (1988) Zahlungen (oder nicht) für den spezifischen Code derjenigen Arten von kommunikativem Text ansieht, die im ausdifferenzierten Subsystem der Gesellschaft den Charakter monetärer Textualität annehmen. Dann lässt sich nach Vertrauen fragen als einer Form der Steuerung des Prozesses monetärer Textualität, der durch normative Naherwartungen im sozialen Bereich des Gemeinschaftlichen fundiert, aber – in Grenzen auf das Gesellschaftliche übertragbar – die protentionale Zukunft (d. h. erwartbar, aber nicht prognostizierbar) bestimmt.

Für den Begriff der Arbeit beispielsweise und die sich für eine potentielle Neubestimmung von Arbeit ergebenden Probleme wird man auf Gesellschaftlichkeit, sowohl im äußeren wie im inneren Anderen als Ausgangsbestimmung zu achten haben, d. h. den neoromantisch-marxistischen Vorstellungsräum einer unentfremdeten Arbeit oder einer Arbeit als Selbstverwirklichung als Metapher von Arbeit wenigstens problematisch behandeln müssen, auf der anderen Seite aber die normative Selbstverständlichkeit (Arbeitsethos der Arbeitsgesellschaft) zu berücksichtigen haben. Die temporale Dimension wiederum wird sich vermutlich für den Arbeitsbegriff nicht differenziert auswirken, obwohl es Arbeitsformen gibt, die primär durch den temporalen Nahbereich bestimmt sind, und da findet sich phänomenal so Unterschiedliches wie Fließbandarbeit und agrarische Produktion (zum größten Teil jedenfalls, nämlich die eingelassen ist in den Ablauf der naturalen Prozesse der Jahreszeiten) wieder. Der interessanteste Wandel des Arbeitsbegriffs wird sich wohl im Epistemischen finden. All das könnte nur in einem Buch, nicht aber auf dem beschränkten Raum eines Grundsatzartikels ausgeführt werden.

Auf einen Punkt soll jedoch abschließend noch verwiesen werden. Manche der wirtschaftsethischen Kontroversen, die bis dato unentscheidbar geblieben sind, also z. B. soll zur Grundlage einer Wirtschaftsethik das handelnde Subjekt als menschliches Individuum gewählt werden, oder müssen die Grundlagen institutionenethisch (Hömann: bedingungsethisch) formuliert werden, wird in der sozialphilosophisch erweiterten Perspektive der Wirtschaftsphilosophie zu einer in dem Sinne nachrangigen Frage, als monetäre Textualität sowohl Individuen als auch Organisationen und Institutionen als Prozessteilnehmer und „Akteure“ kennt. Ob nämlich ein Vertrag eines

Individuums mit einer GmbH individualethisch (weil angeblich nur Individuen handeln können) oder institutionenethisch zu betrachten sei, als Kaufvertrag oder als Arbeitsvertrag, das ist ersichtlich keine vernünftige Alternative, wenn man die philosophische Reflexion ökonomischer Textualität nicht mehr auf Ethik einschränken will.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W.* (1973): Gesammelte Schriften 6: Negative Dialektik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H.* (1972): Wahrheit und Lüge in der Politik, München: Piper.
- Beck, U.*: (1995): Risikogesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Becker, U. (Hg.)* (1993): Risiko ist ein Konstrukt, München: Knesebeck.
- Bedorf, Th.* (2003): Dimensionen des Dritten, München: Fink.
- Blumenberg, H.* (1979): Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Coleman, J.S.* (1988): Social capital in the creation of human capital, in: American Journal of Sociology 94 (Suppl.), 95-120.
- Dietzsch, St.* (1998): Kleine Kulturgeschichte der Lüge, Leipzig: Reclam.
- Ewald, F.* (1993): Der Vorsorgestaat, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M.* (1976): Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidenescher, M.* (1999): Die Beobachtung des Risikos, Berlin: Duncker & Humblot.
- Homann, K.* (2003): Anreize und Moral, Münster: LIT.
- Husserl, E.* (1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Den Haag: Nijhoff.
- Kant, I.* (1910): Gesammelte Schriften, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter.
- Kleinwölffender, B.* (1996): Der Risikodiskurs, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Konersmann, R.* (1994): Der Schleier des Timanthes, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Lübbe, W.* (1998): Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen, Freiburg, München: Alber.
- Luhmann, N.* (1972): Rechtssoziologie, Reinbek: Rowohlt.
- Luhmann, N.* (1973): Vertrauen, Stuttgart: Enke.
- Luhmann, N.* (1988): Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N.* (1990): Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marquard, O.* (1982): Krise der Erwartung - Stunde der Erfahrung: zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes, Konstanz: Universitätsverlag.
- Marquard, O.* (1986): Apologie des Zufälligen, Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, F.* (1980): Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München, Berlin, New York: dtv, de Gruyter.
- Röttgers, K.* (1994): Haben Betriebe ein Gewissen?, in: Ethica 2, 387-407.
- Röttgers, K.* (2001): Nomadismus außerhalb und innerhalb der Archive, in: Theile, G. (Hg.): Das Archiv der Goethezeit, München: Fink, 169-187.

- Röttgers, K. (2001a): Erfahrungsverluste durch Moral – alles halb so schlimm, in: J. Fellsches / W. L. Hohmann (Hg.): Ethik und wissenschaftliche Objektivität, Essen: Die Blaue Eule, 19-38.
- Röttgers, K. (2002): Metabasis, Magdeburg: Scriptum.
- Röttgers, K. (2002a): Kategorien der Sozialphilosophie, Magdeburg: Scriptum.
- Röttgers, K. (2003): Autonomes und verführtes Subjekt, in: Geyer, P. / Schmitz-Emans, M. (Hg.): Proteus im Spiegel, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 65-85.
- Röttgers, K. (2004): Woran ist die Ignoretik gescheitert? Ersch. in der Festschrift Beckmann. Feiburg, München: Alber.
- Röttgers, K. / Schmitz-Emans, M. (Hg.) (2001): „Dichter lügen“, Essen: Die Blaue Eule.
- Schlegel, F. (1963): Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. XVIII, München, Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh.
- Schumann, O. J. (2000): Wirtschaftsethik und Radikaler Konstruktivismus, München, Mering: Rainer Hampp.
- Serres, M. (1981): Der Parasit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1989): Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (=GSG 6).
- Sommer, M. (2002): Suchen und Finden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tönnies, F. (1963): Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ulrich, P. (1997): Integrative Wirtschaftsethik, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt.