

Nonkonformistische Ethik

Die Bedeutung eines aufgeklärten Materialismus für moralphilosophische Überlegungen zur Wirtschaftspraxis

YVONNE THORHAUER*

Vorstellung eines Dissertationsprojektes

1. Einleitung

Die Dissertation widmet sich der gemeinsamen Schnittmenge von Wirtschaft und Ethik. Dabei stellt sie keine Postulate an den Anfang ihrer Untersuchung – weder den liberalistischen Optimismus hinsichtlich ökonomischer Prozesse noch die Idee eines an sich Guten oder Vernünftigen –, sondern folgt einem empirischen Weg. Sie fragt nach ethischen Momenten in der Wirtschaftspraxis, die aus dem scheinbar ethikfreien Raum selbst generiert werden können. Grundsätzlich ist das Verfahren, Ethik und Wirtschaft nicht prinzipiell einander entgegenzuhalten, in der gegenwärtigen Diskussion von einigen Vertretern der Wirtschaftsethik immer wieder vorgebracht worden, allerdings unter Vernachlässigung einer aufgeklärt-materialistischen Position.

Die Studie will nicht unkritisch hinnehmen, dass Wirtschaftsethik in der Sphäre theoretischer Überlegungen verharrt und möchte die Basis für eine lebensnahe Wirtschaftsethik stellen, in welcher die ethische und ökonomische Seite gleichermaßen zur Geltung kommen. Entsprechend findet die Auswahl der philosophischen Positionen ihre Begründung durch deren Bezüge zu einer materialistischen, pessimistischen, aber auch atheistischen Grundstimmung. Die infolgedessen vornehmlich verhandelten Denker – namentlich Schopenhauer, Nietzsche und Freud – haben in der bisherigen wirtschafts-ethischen Diskussion keine bedeutsame Rezeption erfahren. Die Dissertation teilt deren aufgeklärt-materialistische Position, welche sich, wohlgerne, stark unterscheidet von trivialen Vorstellungen einer durch Materie und deren Bewegungsgesetze determinierten Welt, wie sie im mechanischen Materialismus anzutreffen sind. Der Begriff des *aufgeklärten Materialismus* stützt sich vielmehr auf den Gedanken einer einheitlichen, aber keineswegs affirmativen Welterklärung, weshalb auch der Gedanke einer Über-Natürlichkeit oder Hinterwelt wegfällt. Damit gerät die dualistische Weltansicht, die seit Kant zwischen Natur und Moral beziehungsweise zwischen Vernünftigkeit des Guten und Naturwüchsigkeit des Nützlichen unterscheidet, unter Druck und liefert nicht länger den Nährboden für eine Interpretation der Beziehung von Ethik und Ökonomie, die auf Ausschließlichkeit beruht. In moralphilosophischer Hinsicht geht damit einher die Distanznahme von normativen Annahmen, welche den Inhalt des sittlich Richtigen und Falschen aus einer geistigen, moralisierenden Sphäre ableiten möchten.

* Dr. phil. Dipl.-Kffr. Yvonne Thorhauer, Tel.: 0172-6113993, E-Mail: ythorhauer@philkoll.de.

Unter diesem aufgeklärt-materialistischen Gesichtspunkt deckt die Studie verschiedene Missstände derzeitiger Wirtschaftsethik auf. Diese bestehen im Wesentlichen in der Setzung zweifelhafter Prämissen, dem Verharren auf einem zu eng ausgelegten *Vernunftstandpunkt der Moral* und einer damit zusammenhängenden generellen Zurückweisung empirischer Momente für eine Ethik sowie der unkritischen Hinnahme einer normativen Ausrichtung von Moralphilosophie und einer verengenden dualistischen statt holistisch-dialektischen, das heißt historischen Betrachtungsweise. Um diesen Missständen zu begegnen, stellt die Dissertation als nonkonformistischer Ansatz den gängigen wirtschaftsethischen und moralphilosophischen Ansätzen eine neue Alternative gegenüber. Schon terminologisch weicht sie vom herkömmlichen Gebrauch ab, um festgefahrene Denkweisen zu überwinden. Für die Begriffe *Ethik* und *Moral* beruft sie sich auf die kaum rezipierte, Differenzierung nach Ursula Wolf. Diese verbindet Ethik wieder mit ihrer ursprünglich aristotelischen Bedeutung von *tà ethé*, Charakter: „Ethik im weiten Sinn“ befasst sich demnach mit dem „richtigen und guten menschlichen Verfaßtsein und Handeln. Demgegenüber stammt das Wort ‚Moral‘ von *mores*, ‚Sitten‘, betrachtet also das Handeln unter dem Aspekt, ob es gesellschaftlichen Normen entspricht.“ (Wolf 1999: 12) So tritt Moral in erster Linie für Regelkonformität ein und zielt weniger auf die Ausbildung einer inneren Haltung.

Die Dissertation zeigt, dass Einsichten des aufgeklärten Materialismus dazu beitragen können

- Mängel derzeitiger wirtschaftsethischer Konzepte zu identifizieren und zu überwinden,
- neue Aspekte in die mittlerweile erlahmte wirtschaftsethische Diskussion zu bringen und damit neue Impulse für weitere Forschungsarbeiten zu geben,
- den Zusammenhang von Ethik und Ökonomie in einem neuen Licht zu betrachten und
- zu einem reichhaltigeren Begriff von Ethik zu gelangen, der über bloße Regelkonformität hinausgeht und auf die spezifische Rolle des Individuums bei der Herausbildung der ethischen Haltung aufmerksam macht.

2. Prämissen einer Wirtschaftsethik

Während sich im rauen Wettbewerb ein Mangel an ethischem Verhalten dokumentiert, möchte die zeitgenössische Wirtschaftsethik, in Anlehnung an die moderne Moralphilosophie, häufig die Idee eines an sich Guten oder Vernünftigen auf alle Bereiche des Lebens übertragen. Homann etwa geht, in der Tradition von Adam Smith, von einem Marktmechanismus aus, der von sich aus sittlich wertvolles Verhalten hervorbringt, wenn man nur die Rahmenordnung entsprechend gestaltet (vgl. Homann 2001: 2). Sein Gegenspieler Ulrich sieht „Moralität als Teil der *Conditio humana*“ (Ulrich 1998: 23) an, der gegenüber „die durchaus *auch* vorhandenen selbstsüchtigen Neigungen unserer Natur“ nur „gelegentlich dazu verführen, uns als moralische *free rider* (Trittbrettfahrer) parasitär zu verhalten“ (Ulrich 1998: 27). Nach Koslowski ist für eine Ethik die „Verwirklichung des umfassend verstandenen Guten“ (Koslowski 1988: 136) zentral, was für ihn „in der Vollkommenheit der Sache“ (Koslowski 1988: 137) besteht. Zudem ist das Ethische nach ihm stets „religiös, wenn es“, wie er dies

fordert, „aus Achtung vor dem Gesetz und um der größeren Werteverwirklichung willen ergriffen wird, die durch die Erfüllung des Gesetzes in der Welt ermöglicht wird“. Insofern setzt Koslowski zusätzlich voraus, dass „Ethik und Religion (...) stets unmittelbar verbunden“ sind und „gemeinsam vom Individuum affirmiert werden“ (Koslowski 1988: 63) müssen.

In Anbetracht der Unbeweisbarkeit jener Prämissen können diese Konzepte keinen Vorrang beanspruchen vor solchen, welche die Entstehung von Ethik ohne den Rückgriff auf scheinbare Selbstverständlichkeiten zu leisten vermögen. Schopenhauer ist hier näher an der Praxis; denn er offenbart einen Weg, wie sich Ethik aus der Lebenswirklichkeit heraus erklären lässt. Sein *metaphysischer Pessimismus* beschreibt die Totalansicht einer Welt, der nicht von vornherein die Bewertung *gut* zukommt. Das Gute ist keine Eigenschaft der Welt, sondern ein Ausnahmezustand in einer Welt, die eigentlich „nicht seyn sollte“ (Schopenhauer 1999a: 673). Schopenhauers Weltansicht kommt der ökonomischen Praxis insofern entgegen, als sich, erstens, in ihr allgemein akzeptierte, absolute Ideen des Guten oder eines ethisch Vernünftigen nur schwer ausmachen lassen, zweitens zahllose Fälle von Marktversagen eher von einer ursprünglichen Disharmonie als von einer wohlordnenden unsichtbaren Hand zeugen und, drittens, sich in dem harten Wettbewerb der Egoismus als Leitmotiv des Handelns artikuliert. Schopenhauers Ethik stellt sich dem natürlichen Lauf der Dinge entgegen. Seine kaum rezipierte Idee, dass der Mensch durch eine kritische Distanznahme zu den herrschenden Zuständen sowie zu der konventionellen Ordnung eine stabile gleichwie aufrichtige ethische Haltung hervorbringt, ermöglicht ein reichhaltigeres Verständnis von Ethik, das über Konformitätsforderungen der Moral hinausgeht und zum Widerstand gegen den Automatismus der Natur auffordert. Auf der Traditionslinie Schopenhauers zeigt auch Freud, dass ein ungeschönter Blick in die Welt hoffnungsvolle Prämissen hinsichtlich ihrer Einrichtung eher zerschlägt als bestärkt. In seinen empirischen Studien kann er weder Belege für eine die Sittlichkeit hervorbringende Vernunft noch für ein an sich gutes Wesen des Menschen ausmachen – im Gegenteil: Er deckt die dunkle Seite des Menschen im *Es* auf.

Auch Nietzsches Philosophie wehrt sich vehement gegen eine Beschönigung des Weltzustands sowie das In-Aussicht-Stellen eines metaphysischen Heils. Im Zuge dessen stürzt er die dogmatischen Setzungen, welche seit jeher mit der Moral einhergehen, macht die Wertungen von *gut* und *böse* historischer Veränderung zugänglich und zeigt die Mechanismen zur Verselbständigung der Moral sowie ihrer Prinzipien auf. Seine *Umwertung aller Werte* erfolgt von einem Standpunkt *jenseits von Gut und Böse*. Sie zeigt die Überkommenheit bisheriger Begriffe von Moral gleichwie die Notwendigkeit einer kritischen Überprüfung derselben. Bis in die heutige Zeit hinein gilt seine nonkonformistische Aufforderung, auch weithin akzeptierte Lehren nicht ungeprüft hinzunehmen. Gleichwohl begehen Moralphilosophen noch immer die Fehler, vor denen Nietzsche damals warnte: Sie verabsolutieren ihre Prinzipien der Moral, ignorieren deren vielfach lebensfeindlichen Implikationen und deren Widernatürlichkeit, erhalten die Bestechungskraft logisch präziser Begriffe absoluter Sollensforderungen aufrecht und verschließen die Augen vor dem möglichen Imperator hinter den Imperativen. Nietzsches nihilistische Kritik des Bestehenden verweist darauf, dass es anders

sein soll - ohne jedoch diesen Zustand zu definieren. Er verweist auf einen Ausgangspunkt, an dem alle Wege offen sind und von dem aus der Einzelne ohne Aussicht auf Lohn oder Furcht vor Strafe sein Handeln verantwortlich ausrichten muss. Mit dem Verzicht auf eine endgültige Bestimmung ethischer Werte muss der Mensch sich bewusst werden, dass er Eigenverantwortung zu übernehmen hat. Damit gewinnt eine individuelle ethische Haltung an Bedeutung. Entsprechend sieht eine Wirtschaftsethik, die sich diesen Überlegungen anschließt, von der vornehmlichen Beschäftigung mit der Idee eines an sich Guten oder Vernünftigen ab und stellt die Bildung des individuellen Charakters in den Brennpunkt ihrer Bemühungen. Ihr Ausgangspunkt ist nicht ein prinzipiell ethischer, sondern egoistischer Mensch, der jedoch die Anlage besitzt, sich selbst gegen seine radikale Selbstsucht aufzulehnen.

3. Erweiterung des Vernunftbegriffs

In „Anknüpfung an die philosophische Diskussion“ verstehen zahlreiche Wirtschaftsethiker ihre Disziplin „als eine *Vernunftethik*.“ (Steinmann / Löhr 1991: 11) Dieser *Vernunftstandpunkt der Moral* (vgl. Ulrich 1998: 21) entfernt ihre Konzepte jedoch insofern von der Lebenswirklichkeit, als sie zum einen das Streben der Marktakteure nach Maximierung des Eigennutzens unterschätzt und zum anderen emotionale und unbewusste Momente entweder unberücksichtigt oder zumindest in den Hintergrund treten lässt. Sofern die Ge- und Verbote sowie die Moralbegründungen der Lehren noch aus einem reinen Apriori in kantischer Tradition hervorgehen, besitzen sie kaum Anknüpfungspunkte in der ökonomischen Praxis. Schließlich hat diese keinen Imperator der Sittlichkeit über sich – in ihr gelten die Gesetze des Marktes und sie gehorcht ihrer eigenen Vernunft: der ökonomischen. So kollidieren moralische Imperative häufig mit den praktischen Möglichkeiten zu deren Umsetzung.

Der aufgeklärte Materialismus lehrt, dass die streng rationale moralphilosophische Position durchaus nicht selbstverständlich ist, da die Welt nicht allein durch Wissen und Prinzipien der Vernunft erklärbar ist. Gefühle und unbewusste Regungen können nicht nur die Voraussetzung rationaler Gedanken bilden, sondern ebenso maßgeblich an der Herausbildung einer ethischen Haltung beteiligt sein. Dem entspricht auch die psychoanalytische Erkenntnis, dass eine Veränderung menschlichen Verhaltens in der Tiefe seines Charakters ansetzt und weniger logischen Einsichten entspringt. Eine analytisch-rationale Denkweise macht den Menschen nicht feinfühlicher für die Belange anderer Lebewesen - sie isoliert eher als dass sie verbindet.

Plausibler als ein ausschließlicher *Vernunftstandpunkt der Moral* erscheint hingegen ein dialektischer Ansatz. Dieser bestreitet die Unbedingtheit von Vernunft sowie die Möglichkeit, die Komplexität eines Phänomens unter einen Begriff fassen zu können. Im Einklang mit der Psychoanalyse zeigt der aufgeklärte Materialismus, dass die maßgeblichen Größen für Ethik nicht in einem Vakuum entstehen. *Über-Ich* und *Ich* bilden sich durch die Konfrontation mit anderen Identitäten aus. Denn nicht allein Kontemplation gewährt Einsicht in das Selbst, sondern auch die praktische Auseinandersetzung mit anderen sowie der dabei erfahrene Widerstand. Wird dieses dialektische Verhältnis ernst genommen, so verlieren rein rationale Moralprinzipien den Grund

ihrer Verbindlichkeit. Denn aufgrund ihres Stoffwechsels mit der Außenwelt kann die Vernunft keinen Absolutheitsanspruch mehr geltend machen.

Ohne in einen Irrationalismus abzugleiten, zeigen die Vertreter des aufgeklärten Materialismus überdies, dass Vernünftigkeit nicht unbesehen als Wert gelten kann. So heben Horkheimer und Adorno hervor, dass etwa Autoren wie Nietzsche eben nicht vorgeben, „daß die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde.“ (Horkheimer / Adorno 1987: 141) Die Verfasser der *Dialektik der Aufklärung* selbst sehen den Menschen gefangen in einer „zwecklosen Zweckmäßigkeit“, „die eben deshalb“ gefährlich ist, weil sie „sich in alle Zwecke spannen läßt.“ (dies. 1987: 112) Das Individuum folgt einer Rationalität, deren Hintergründe es nicht kennt und hofft dabei, dass sie zum *Guten* führen möge – ähnlich wie Kant ein Urvertrauen in die reine Vernunft setzt. Freilich vertreten weder Horkheimer und Adorno noch die hier vorzustellende Dissertation den Standpunkt, auf dem Weg zu einer lebenswerteren Welt seien rationale Überlegungen überflüssig oder gar zwingend hinderlich. Von Bedeutung ist die Einsicht in die Bedingtheit der Vernunft, womit die Erweiterung des rein rationalen Verständnisses von Moralphilosophie um empirische sowie der Vernunft nur bedingt zugängliche Momente einhergeht.

4. Empirische Momente einer Ethik

Während weite Teile moderner Moralphilosophie um die „Reinheit“ der Theorie bemüht sind, besteht eine These der Dissertation darin, dass es gute Gründe dafür gibt, die atheoretische, natürliche Basis des Menschen wieder in den moralphilosophischen und speziell in den wirtschaftsethischen Text aufzunehmen. Die in der Moralphilosophie auf weiten Strecken zu beobachtende Geringschätzung der Affekte erweist sich im Licht des aufgeklärten Materialismus als ein überflüssiges Erbe der Sittenlehre des älteren Rationalismus und der Theologie. Schon Aristoteles, aber vor allem später die französischen Materialisten sowie Schopenhauer haben gezeigt, dass Ethik nicht notwendig eine rein intellektuelle Begründung benötigt. Die Dissertation stellt dar, wie es der Schopenhauer'schen Mitleidsethik gelingt, jenseits abstrakter begrifflicher Verbindungsleistungen den für moralphilosophische Überlegungen fundamentalen Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass andere Lebewesen einen unabhängig von mir gegebenen Wert haben.

Für die dennoch breite Ablehnung empirisch orientierter Ansätze beruft sich die Moralphilosophie zumeist auf das prominente Argument des so genannten *naturalistischen Fehlschlusses*. Dieses drückt, in einer an Hume (vgl. ders. 1969: 521) angelehnten Interpretation, die Unzulässigkeit des Schlusses vom Sein auf das Sollen aus. Die Studie zeigt, dass dieser Vorwurf jedoch auf einem überkommenen Begriff von Natur beruht, der seine Bestimmung noch immer aus dem mechanischen Materialismus herleitet. Er hat nur so lange Gültigkeit, wie man die kantische Unterscheidung von *Phaenomena* und *Noumena* und die damit verbundene Unterscheidung von Gesetzen aus Natur und Gesetzen aus Freiheit für absolut erklärt. Aber schon das Spätwerk des Königsberger Philosophen hatte diese strikte Unterscheidung überwunden, wenn es das sittliche Ganze als Naturzweck im Sinne einer regulativen Idee voraussetzt. Hier schrumpft der Unterschied zwischen Vernunft und Natur auf ein kaum mehr not-

wendiges Maß zusammen. Der Schritt Schopenhauers, die Trennung von Natur und Freiheit als reines *Hirnphänomen* zu betrachten, ist nun nicht mehr weit. Im holistischen Naturverständnis Schopenhauers, Nietzsches und Freuds findet die absolute Trennung von Sein und Sollen – und damit auch zwischen Wirtschaftspraxis und Ethik – keinen Platz. Dadurch verliert das klassische Argument vom *naturalistischen Fehlschluss* seinen Geltungsbereich. Kants Reich der Natur und das Reich der Freiheit stehen nun gemeinsam einer wesentlich mächtigeren Natur gegenüber: der Triebnatur des Menschen. Entsprechend dient der Rekurs auf Naturqualitäten im aufgeklärten Materialismus nicht dazu, den Naturzustand als das normativ Gute auszuweisen, sondern seine überwältigende Stärke gegenüber den machtlosen Vernunftprinzipien ins Bewusstsein zu heben.

Ebenso unterliegen die aufgeklärten Materialisten nicht dem *naturalistischen Fehlschluss* nach Moore, der ein semantisches Problem bezeichnet. Der Intuitionist, der den Begriff vom *naturalistischen Fehlschluss* prägte, ist der Ansicht, der ethische Begriff *gut* sei nicht definierbar, weil er einer Sphäre entstamme, zu der weder naturalistische noch metaphysische Theorien durchdringen könnten. (Moore 1956: 39) Da Schopenhauer, Nietzsche und Freud jedoch erst gar nicht den Versuch unternehmen, ein an sich Gutes zu definieren, begehen sie auch keinen Fehlschluss im Sinne Moores.

Die Sichtweise eines aufgeklärten Materialismus eröffnet im Zusammenhang mit der Debatte um einen ethischen Naturalismus ein reichhaltigeres Verständnis von *empirischer Ethik*, welches über das bloß deskriptive Moment, das ihr die Moralphilosophie häufig zuschreibt, (vgl. Höffe 1997: 66; Leist 2000: 55; Kutschera 1982: 40) maßgeblich hinausreicht. Während die Kritiker des *naturalistischen Fehlschlusses* eine grundlegende Differenz von Erfahrungen und Werten voraussetzen, übersehen sie, dass eine *empirische Ethik* ethische Impulse geben kann, ohne Werte direkt aus der Gegebenheit der Natur abzuleiten. Bei Schopenhauer etwa führt die nüchterne Betrachtung der Welt zu der tiefen Einsicht, dass sie verneint werden sollte, da die Existenz des Jammers dem Gedanken ihrer vernünftigen sowie an sich guten Einrichtung widerspricht. Indem die aufgeklärten Materialisten die Herausbildung des ethischen Bewusstseins auf der Basis des diesseitig Wahrnehmbaren beschreiben, halten sie eine Erklärung für die Entstehung von Ethik aus dem Schoße der Natur bereit, statt deren Prinzipien vorzusetzen.

Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass das Argument des *naturalistischen Fehlschlusses* für die generelle Zurückweisung empirischer Momente in einer Ethik unhaltbar ist. Zudem erweist sich das Bemühen der Moralphilosophie um Reinheit als einer der Gründe für ihr weithin akademisches Schattendasein. Sofern sie nämlich absieht von den emotionalen und unbewussten Komponenten des Menschseins, hat sie sich bereits von dem Menschen entfernt. Auch im Wirtschaftsleben ist nur dann wahrhaft Leben enthalten, wenn Affekte darin einen Platz finden können. Die stoische Vorstellung von einer Person, die ihre Fähigkeiten ausbildet, ihre Bedürfnisse jedoch abtötet, bedeutet, wie Nussbaum zu Recht bemerkt, „dem Menschen das Leben eines Gottes und nicht das Leben eines Menschen“ (dies. 1999: 153) zu geben. Insofern ist weder der unbegrenzt informationsverarbeitende und doch gefühl Fremde *homo oeconomicus* noch der allein nach den Regeln der reinen Vernunft handelnde Moralist wahrhaft

menschlich. Damit die Ökonomie ihren Anspruch, dem Menschen zu dienen, nicht ad absurdum führt, muss sie die spezifisch humane Facette berücksichtigen – und zwar nicht nur um finanzielle Ziele effektiver und effizienter zu erreichen, sondern um des Einzelnen willen. Einem geläuterten Vernunftverständnis zufolge ist dies *vernünftigerweise* die Nebenbedingung ökonomischer Rationalität. Denn, wie Nussbaum zu Recht feststellt: „Es kann nicht rational sein, uns in“ gefühllose „Wesen zu verwandeln – auch wenn wir uns mit Ökonomie befassen!“ (dies. 1999: 156)

Auf die „Defizite der Vernunft“ (Linke 2003: 40) bei der Erklärung des ethischen Bewusstseins verweist in neuerer Zeit auch die Hirnforschung. In seinem aktuellen Werk schildert der Neurophysiologe Linke ein Dilemma, welches belegt, „dass Vernunft und Emotionalität nicht ohne weiteres gegeneinander ausgespielt werden können, wenn es um ethische Entscheidungen geht.“ (ders. 2003: 39) Unter der Herrschaft der Vernunft kann der Mensch sogar seine natürliche Tötungshemmung einbüßen. Aus Linkes Ausführungen geht hervor, dass es durchaus nicht selbstverständlich ist, die Befolgung der Vernunftgebote als die einzig ethische Alternative anzusehen – insbesondere dann nicht, wenn diese mit der individuellen Empfindung kollidieren. Die hirnhysiologischen Überlegungen stützen die These der Dissertation, dass es ein begründetes Desiderat gibt, das darin besteht die natürliche Basis des Menschen – wie Affekte, Leidenschaften, Triebe, Unbewusstes – von den Fußnoten in den Text der Moralphilosophie aufzunehmen. Ist schließlich die emotionale Seite für die Herausbildung ethischer Wertmaßstäbe ebenso wichtig wie die logische Schlüssigkeit moralphilosophischer Grundsätze, gibt es keinen Grund Konzepten den Vorzug zu geben, die sich auf reine Rationalität gründen.

Ogleich die Dissertation den empirischen Momenten einer Ethik wieder zu mehr Gehalt verhelfen will, möchte sie nicht glauben machen, das Gefühl stelle das allein Richtige gegenüber dem Denken dar. Denn auch das andere Extrem unterstreicht den Gegensatz von Vernunft und Gefühl, statt ihn aufzuheben. Aus diesem Grund beabsichtigt die Studie nicht, die Gesamtheit der menschlichen Affekte als das Bessere gegenüber der reinen Vernunft in Anschlag zu bringen, vielmehr als das ihr gegenüber Vergessene.

5. Zwanglosigkeit von Ethik

Ungeachtet der unterschiedlichen Ausgangsparadigmen und Schwerpunktsetzungen zeitgenössischer wirtschaftsethischer Ansätze ist eine weite Übereinstimmung bezüglich des hohen Stellenwerts institutionell verankerter Normen ersichtlich. Dieser reicht von Homanns vollständiger Verlagerung der Individualmoral in die Rahmenbedingungen, über die Ansicht Steinmann / Löhrs „daß die ordnungspolitischen Rahmenbedingungen der Wettbewerbswirtschaft ein Ort sind, wo zentrale wirtschaftsethische Weichenstellungen erfolgen,“ (dies. 1994: 131) bis hin zu der Bedeutsamkeit von dem „Entwurf von Regeln und Institutionen“ (Koslowski 1988: 19) in Koslowskis *Prinzipien der ethischen Ökonomie*. Ogleich Institutionen im Hinblick auf eine effiziente Funktionsweise einer Marktwirtschaft wertvolle Dienste leisten und die Durchsetzung von Moral fördern können, scheinen Wirtschaftsethiker deren Bedeutung falsch zu verstehen oder überzubewerten. Falsch verstehen, wenn sie Ethik selbst als Institution zur

Transaktionskostensenkung und als *Schmiermittel* für Marktprozesse verstehen, überbewerten, wenn sie den Institutionen selbst eine zentrale *ethische* Bedeutung beimessen und dabei das individuelle ethische Bewusstsein vernachlässigen. Insofern „Institutionenethik“ stets mit „Rechtsnormen und Anreizen“ verbunden ist, die „in das Handeln der Wirtschaftssubjekte hineinvermittelt werden“ (Ulrich 1998: 285) sollen, ist sie in erster Linie eine Frage der *Moral* im Sinne Wolfs und nicht der *Ethik*. Es ist die in der Moralphilosophie diskutierte Differenz von Legalität und Moralität, die sich in dem Spannungsfeld zwischen institutioneller *Moral* und am Charakter orientierter *Ethik* reflektiert.

Sofern das Interesse an Regelkonformität die ethische Intention überlagert, gerät in Vergessenheit, dass es Moralkritikern wie Schopenhauer, Nietzsche und Freud gelungen ist, fernab von befehlenden, überwachenden sowie strafenden Instanzen eine plausible Erklärung dafür zu geben, warum sich der Mensch ethisch verhalten sollte. So hat etwa Schopenhauers bekannte Lebensregel „*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*“ (ders. 1999b: 493) – „Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, so viel du kannst.“ – weder kategorischen noch imperativischen Charakter. Er möchte sie nicht als ein *Sollen*, sondern ein *Wollen* sowie als Leitlinie für ethisches Verhalten verstanden wissen. Sie soll helfen, sich, zumindest zeitweilig, von der Gier des *Willens zum Leben* zu befreien, denn „ohne fest gefasste *Grundsätze* würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben seyn.“ (Schopenhauer 1999b: 571) Auch das Schopenhauer'sche Mitleid stellt keine intellektuelle Leistung dar, die eingefordert werden könnte – es entspringt vollends der Sphäre des *Willens zum Leben*. Kein Imperativ vermag es anzuordnen – entweder der Wille bringt es aus einer Seinsverbundenheit hervor oder nicht. Aus psychoanalytischer Sicht spricht der Gedanke, dass wahre Ethik mehr sein muss, „als ein therapeutischer Versuch“ (Freud: 2000: 267), den Menschen gefügig zu machen, gegen die Fokussierung einer Moralphilosophie auf institutionelle Regelwerke. Diese nämlich, so lässt sich in Anknüpfung an Freud formulieren, vermögen und beabsichtigen häufig nicht die Gesinnung zu ändern sowie Einsicht zu erlangen, vielmehr institutionalisieren sie Triebverzicht. Erlassene Verbote drängen die Begierden lediglich in das Unbewusstsein ab, weshalb das *Es* – beziehungsweise der *Wille zum Leben* oder der *Wille zur Macht* – mit aller Gewalt durchbricht, sobald die Sanktionsmechanismen entfallen. Für eine Ethik, wie sie die Dissertation vertritt, ist nicht maßgeblich, ob sich der Bürger geltenden Regeln unterwirft, sondern das Bewusstsein, dass es gut ist, sich diesen zu unterwerfen. Ansonsten kann dem Menschen das Regelwerk als Widersacher erscheinen, woraufhin er versuchen wird, jede Lücke im System zu seinen Gunsten auszunutzen. All dies spricht dafür, Ethik als eine persönliche Angelegenheit anzusehen, die sich nicht auf Institutionen der *Moral* abwälzen lässt. Als Gegenentwurf zur Charakterethik erweist sich eine auf Normenbegründung und -befolgung fixierte Morallehre: diese behandelt den Menschen wie eine Maschine, die Gesetze nur um deren willen zur Anwendung bringt. Sie weiß nichts von den Gefühlen anderer, weil sie selbst keine kennt – ein, wie Nietzsche sie nennen würde, „Automat der ‚Pflicht‘“ (ders. 2002: 177).

Gerade Nietzsche wehrt sich in seinen moralkritischen Schriften vehement gegen eine normative, bevormundende Moral. Wenn er darauf verweist, dass diese aus dem Resentiment der Schwachen geboren sei und nicht aus der Stärke des Lebens, erkennt er eine Tendenz zur Falschheit statt zur erklärten Aufrichtigkeit, die mit den Begriffen von *Philosophie*, *Wahrheit* und *Ethik* verbunden sein müsste. Obgleich Nietzsche nicht explizit an dem Entwurf einer Moralphilosophie gelegen ist, verfolgt er eine Ethik fernab von moralischen Lügen und Zwängen, bedingungslos aufrichtig, im Einklang mit Natur und Menschsein. Während die Ökonomie an Wahrhaftigkeit in erster Linie aufgrund ihres Potenzials zur Senkung der Transaktionskosten interessiert ist, gibt Nietzsches Philosophie dieser Eigenschaft ihren ethischen Gehalt zurück. Sein oberstes Prinzip einer Wirtschaftsethik wäre ein ehrlicher Umgang miteinander unter Verzicht auf eine geheuchelte Moral, die, statt sich dem Egoismus entgegenzusetzen, ihn nur noch deutlicher zutage bringt. Nietzsche steht ein für eine Rückbesinnung auf die Menschlichkeit in dem Wirtschaftsleben, das sein Prinzip, dass „jedes Ding (...) seinen Preis“ hat, dass „*Alles* (...) abbezahlt werden“ kann, schon lange auf den „Moral-Kanon der *Gerechtigkeit*“ (Nietzsche 1999b: 306) übertragen hat. Ein System, in dem der Mensch als „geringe Töpferwaare der Natur“ gilt, „welche Andere verbrauchen und zerbrechen dürfen, ohne sich sehr dafür verantwortlich zu fühlen“ (Nietzsche 1999a: 148), hat sich von dem wahren Leben entfremdet – ein Leben, das Nietzsche dem Menschen zurückgeben möchte. Das rastlose geschäftige Handeln, wie es für den heutigen *Workaholic* bezeichnend ist, verheißt weder Glückseligkeit im Diesseits noch verweist es auf eine Heilsordnung. Es versperrt den Blick für das Leben selbst.

6. Wirtschaftsethisch fruchtbare Überschneidungen von Ethik und Ökonomie

Ungeachtet einiger Versuche der Abkehr von einer *Zwei-Welten-Lehre*, verharren gegenwärtige wirtschaftsethische Ansätze noch in einem Dualismus von Ethik und Ökonomie, basierend auf der kantischen Differenz von Natur und Freiheit. Dementsprechend versuchen sie entweder in einer liberalistischen Tradition die Ethik der Ökonomie unterzuordnen oder sie betrachten Ethik als normativen Überbeziehungsweise „Unterbau“ (Ulrich 1998: 126) der Wirtschaftspraxis. Beides kann nicht zufrieden stellen: Bei Ersteren, den Konzepten, bei denen „Vorteilsstreben“ als „Kern allen Handelns, auch des moralischen Handelns“ (Homann 2001: 2) gilt, findet sich die Ethik um ihren wahren Kern betrogen: Sie dient nunmehr als Instrument zur Erreichung ökonomischer Zwecke und setzt damit dem radikal egoistischen Streben nichts entgegen. In dem anderen Fall wollen Wirtschaftsethiker ökonomisches Streben normativ-moralisch begrenzen. Dabei setzen sie hoffnungsvolles Vertrauen entweder in den Markt oder die Vernunft, überbetonen Systemkonformität und nähren die von Freud beschriebene Zerrissenheit der Psyche zwischen *Über-Ich* und *Es*, indem sie natürlich-wirtschaftliches Streben als das der Ethik schlechthin Entgegengesetzte ausweisen.

Insofern aus der empirischen Betrachtung der Welt selbst, in der kaum ethische Momente hervortreten, dennoch die Forderung erwächst, es möge in ihr humaner zugehen, als es jene Tatsachenbeschreibung nahe legt, lassen sich ihre Strukturen am adä-

quatesten in den Begriffen der Dialektik fassen. Es ist mithin, wie Hegel dies beschreibt, der „Gang der Sache selbst“ (ders. 2000: 50), welcher zu der dialektischen Methode nötigt und nicht etwa eine subjektive Überzeugung. Die Fruchtbarkeit der Dialektik für wirtschaftsethische Betrachtungen offenbart sich schließlich darin, dass sie den Entstehungsprozess von Ethik sichtbar machen und zudem die *Zwei-Welten-Lehre* endgültig überwinden kann – und zwar ohne dabei den ethischen Kern preisgeben zu müssen. Dies zeigt sich sehr deutlich in der Lehre Schopenhauers. In dieser sind die stärksten menschlichen Triebkräfte zum Handeln, wie sie sich auch in einem System des Wettbewerbs manifestieren, nicht mehr a priori das von der Ethik zu Beherrschende, sondern ihr Ausgangspunkt. Im *Willen zum Leben*, der blind nach einer rücksichtslosen Befriedigung des Eigeninteresses strebt, ist zugleich die ethische Handlung angelegt, die in der Möglichkeit seiner Verneinung begründet liegt. Mit der Bewusstwerdung von der Grausamkeit des heillosen Naturzustands kündigt sich das dialektische Grundgesetz vom Umschlag der Quantität in Qualität an: Ein gewisses Maß an erfahrenem Leid bewirkt den Umschwung von Egoismus in Altruismus. Wie der *Wille zum Leben* sich aus eigener Kraft verneinen kann, so ist an einem gewissen Punkt gefühlter Einsicht auch möglich, dass sich egoistisch-ökonomisches Streben in ethisches Verhalten umkehrt. Dann führt nicht die Verurteilung wirtschaftlicher Tätigkeit zur Formulierung moralphilosophischer Grundsätze, vielmehr erzeugt erst deren ungeschönte Betrachtung das Desiderat, dass auch spezifisch humane Bedürfnisse, soziale und emotionale, zur Geltung kommen mögen.

Auch bei Nietzsche lässt sich ein Umschlag vom Unethischen zum Ethischen ausmachen. Dieser artikuliert sich in seiner Zurückweisung herkömmlicher Moral: Es ist Nietzsches Nonkonformismus hinsichtlich der herkömmlichen Moral selbst, die einen ethischen Impuls transportiert. An dieser Stelle vermag er systematisch anzulegen, was zahlreiche wirtschaftsethische Konzepte nur im Hinblick auf Nutzen- und Wohlfahrtserwägungen zu begründen vermögen: egoistisch-ökonomisches Streben ist nicht an sich schlecht. Damit rehabilitiert er einerseits wirtschaftliches Handeln und stürzt verwirft andererseits jene normativen Moralkonzepte, die Unmenschliches und Widernatürliches fordern. Angelegt ist dieser ethische Impuls bereits bei dem frühen Liberalisten Mandeville. Dieser diagnostiziert eine brutale Rücksichtslosigkeit im wirtschaftlichen sowie gesellschaftlichen Leben – sei es im Hinblick auf das Überleben oder auf nur einen geringen Vorteil. Auf Tuchfühlung mit der ungeschminkten Realität vermag der Gesellschaftstheoretiker keine absoluten Werte auszumachen und bekennt sich mit außergewöhnlicher Ehrlichkeit zu der von Natur aus unethischen Haltung des Menschen. Obgleich Mandeville „weit davon entfernt“ ist, „das Laster zu ermutigen“ (ders. 1980: 143), begeht er doch den Fehler, den auch zahlreiche Liberalisten nach ihm machen, von einem zu engen, wohlstandsorientierten Verständnis von Ethik auszugehen, das sich eben deshalb nur allzu leicht mit der Ökonomie harmonisieren lässt.

7. Fazit

Indem die Dissertation Bezug nimmt auf die von der Wirtschaftsethik nicht maßgeblich rezipierten Autoren des aufgeklärten Materialismus und dabei die dialektische

Methode anwendet, um eine fruchtbare Schnittmenge zwischen Ethik und Ökonomie zu identifizieren sowie die Begriffe *Ethik* und *Moral* mit einem differenzierten Gehalt versteht, bringt sie neue Impulse in die festgefahrene wirtschaftsethische Diskussion. Auch ihr methodischer Ansatz, keine feststehenden ethischen oder moralischen Werte vorauszusetzen oder bloß formal aus Begriffen abzuleiten, ist in der wirtschaftsethischen Literatur nicht üblich. Dennoch stützt die Dissertation sich bezüglich der realen Verfasstheit des Wirtschaftslebens auf eine tragfähige Basis.

Während der Wirtschaftsethiker häufig mit der Frage konfrontiert wird, ob es Ethik in der Wirtschaft überhaupt geben könne, ist es das ausdrückliche Anliegen der Dissertation, einen praktischen Bezug herzustellen und über den theoretisch-akademischen Binnenraum hinauszugehen. Diesem Anspruch wird die Arbeit dadurch gerecht, dass sie keine abstrakten Prämissen setzt und stattdessen der dialektischen Methode folgt. Denn zu dieser drängt der Wirtschaftsprozess selbst, indem er ethische Momente in einer von Nutzenmaximierung dominierten Welt aufblitzen lässt. Die Entstehung ethischer Werte aus dem Unethischen im Sinne eines qualitativen dialektischen Sprungs findet nicht in einer Hinterwelt, sondern in der Lebenswirklichkeit selbst statt. Damit löst sich der Antagonismus von Natur und Sittlichkeit auf zugunsten eines dialektischen Zusammenhangs von Wirtschaft und Ethik. Dem Bemühen um eine Nähe zum Wirtschaftsleben entspricht weiterhin die Berücksichtigung des Menschen als Vernunft- und Sinnenwesen gleichermaßen. Die Dissertation nimmt die Stärke der Gefühle sowie des egoistischen Strebens gegenüber den moralischen Geboten der Vernunft ernst. Ihr ist nicht an einer normativen Moral gelegen, vielmehr widmet sie sich dem Charakter und der Schwierigkeit seiner Beeinflussung.

Der Nonkonformismus der in der Dissertation umrissenen Ethik gibt sich dort zu erkennen, wo der Mensch den Wert seines Handelns weniger in institutionellen Regeln oder in der Ausrichtung nach wahrgenommenen Erwartungsstrukturen sucht, sondern in der eigenverantwortlichen Denkweise. In einer Welt die, wie Schopenhauer dies formuliert, nicht sein sollte, trägt die nonkonformistisch-ethische Position das Element des Widerstands und der Ausnahme bei sich. Den Gedanken, dass die Bereitschaft einer freiwilligen Auflehnung gegen den Egoismus für das ethische Moment konstitutiv ist, rundet schließlich Marcuses Konzeption der „Befreiung“ ab, die auf dem Boden von Psychoanalyse und Kritischer Theorie steht. Aus dieser nämlich lässt sich das Desiderat einer Ethik ableiten, der es gelingt, die „innere Schranke im Eros, die seiner ungehemmten Gewalt entgegensteht“ (Marcuse 2002: 163), zu aktivieren. Sie ist insofern menschenwürdig, als sie das Glück des Einzelnen nicht für die Allgemeinheit opfert: Leistet der Mensch Verzicht, geschieht dies im Einklang mit seinem Glückstreben.

Die Dissertation kommt zu dem Schluss, dass die machtvolle Eigendynamik wirtschaftlichen Handelns in seiner überlegenen Stärke gegenüber den Vernunftgründen der Moral anerkannt werden sollte. Während aber herrschende Vorstellungen von Moral damit ein Scheitern der Moralphilosophie insgesamt erblicken würden, erkennt die Studie darin die Voraussetzung einer leistungsfähigeren Wirtschaftsethik.

Literaturverzeichnis

- Freud, Sigmund (2000)*: Das Unbehagen in der Kultur, in: Mitscherlich, Alexander u.a. (Hrsg.): Sigmund Freud. Studienausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Fischer, 191–270.
- Hegel, Georg W.F. (2000)*: Wissenschaft der Logik I, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in 20 Bänden, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (1997)*: Lexikon der Ethik. 5. Auflage, München: Beck.
- Homann, Karl (2001)*: Marktwirtschaft und Ethik. Eine Neubestimmung ihres Verhältnisses, in: Zur Debatte 2001/3, 1-3.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1987)*: Dialektik der Aufklärung, in: Schmid Noerr, Gunzelin / Schmidt, Alfred (Hrsg.): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 5, Frankfurt am Main: Fischer, 13-290.
- Hume, David (1969)*: A Treatise of Human Nature. London: Penguin.
- Koslowski, Peter (1988)*: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen: Mohr.
- Kutschera, Franz von (1982)*: Grundlagen der Ethik. Berlin, New York: de Gruyter.
- Leist, Anton (2000)*: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, in: Honneth, Axel (Hrsg.): Schriften zur Ethik und Sozialphilosophie, Band 4, Berlin: Akademie Verlag.
- Linke, Detlef B. (2003)*: Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mandeville, Bernard de (1980)*: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (2002)*: Philosophie und Psychoanalyse, in: Jansen, Peter-Erwin (Hrsg.): Herbert Marcuse. Nachgelassene Schriften, Band 3, Lüneburg: zu Klampen.
- Moore, George Edward (1956)*: Principia Ethica. 7. Auflage, Cambridge: University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999a)*: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, in: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3, 2. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 9-331.
- Nietzsche, Friedrich (1999b)*: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5, 2. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 245-412.
- Nietzsche, Friedrich (2002)*: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, in: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 6, 2. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 165-254.
- Nussbaum, Martha C. (1999)*: Gerechtigkeit oder das gute Leben, in: Gender Studies, Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur (1999a)*: Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Band 2, Zürich: Haffmans.
- Schopenhauer, Arthur (1999b)*: Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Band 3, Zürich: Haffmans, 459-631.
- Steinmann, Horst / Löhr, Albert (1991)*: Grundfragen und Problembestände einer Unternehmensethik, in: Steinmann, Horst / Löhr, Albert (Hrsg.): Unternehmensethik, 2. Auflage, Stuttgart: Poeschel, 3-32.
- Steinmann, Horst / Löhr, Albert (1994)*: Grundlagen der Unternehmensethik, 2. Auflage, Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Tugendhat, Ernst (1997)*: Vorlesungen über Ethik, 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ulrich, Peter (1998)*: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. Auflage, Bern; Stuttgart; Wien: Haupt.
- Wolf, Ursula (1999)*: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Ein Gespräch mit Yvonne Thorhauer über ihre Dissertation „Nonkonformistische Ethik“

Geführt von Matthias König

zfwu: *Yvonne, du hast Außenwirtschaft und Betriebswirtschaftslehre studiert und eine eher philosophische Arbeit geschrieben. Wie bist du zum Thema Wirtschafts- und Unternehmensethik gekommen?*

YT: Zunächst bin ich zur Philosophie gekommen durch Prof. Bernd Rohrbach, meinen ehemaligen Dozenten für *Systematische Problemlösung und Entscheidungsfindung* an der European Business School. Nach meinem Abschluss rief er mir, ein paar ausgewählte Seminare in Philosophie zu besuchen, um mit einer anderen, kritischen Art zu denken vertraut zu werden, die man in einem wirtschaftswissenschaftlichen Studium nicht vermittelt bekommt. Ich folgte seinem Rat und traf in Frankfurt an der Johann Wolfgang Goethe-Universität auf Klaus-Jürgen Grün, der sich schon seit einer Weile darum bemühte, philosophische Sachverhalte Führungskräften aus der Wirtschaft nahe zu bringen. In seinen Seminaren, in welchen Studenten gleichwie Manager saßen, war das Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomie stets ein Thema, was mich schließlich zu der Untersuchung veranlasste, ob beide Bereiche nicht eine gemeinsame Basis aufweisen könnten. Mit Hilfe der, in der Wirtschaftsethik nicht wesentlich rezipierten, Denker Schopenhauer, Nietzsche und Freud ist es mir schließlich gelungen, eine solche ausfindig zu machen.

zfwu: *Deine Arbeit stellt die grundlegenden Annahmen nicht nur der wirtschafts- und unternehmensethischen Diskussion in Frage. Wie bist du zu dieser „Außenseiterposition“ gekommen?*

YT: Insofern ich in Frankfurt Philosophie studiert habe, hat freilich die – mittlerweile leider unzeitgemäße - Frankfurter Soziologie meine Denkweise stark geprägt. Meine kritische Einstellung gegenüber dem Mainstream der Moralphilosophie habe ich neben Klaus-Jürgen Grün auch Alfred Schmidt, dem Nachlassverwalter von Horkheimer und früheren Assistenten von Adorno, zu verdanken. Dieser seltenen Freiheit, meine Dissertation jenseits einer herrschenden Schulmeinung verfassen zu können, ist freilich meine „Außenseiterposition“ geschuldet. Gerade diesen nonkonformistischen Standpunkt halte ich jedoch für sehr wertvoll, denn er erlaubt es, wirklich neuartige Impulse an die Forschung zu geben und frischen Stoff zur Diskussion zu bieten – auch und insbesondere für diejenigen, die meinen Standpunkt nicht teilen. Letztlich kann es in der Philosophie nicht darum gehen, die letzte Wahrheit zu verkünden, sondern nur die verschiedenen Erscheinungen der Wahrheit so gut wie möglich aufzuzeigen.

zfwu: *In wissenschaftlichen Kreisen ist es ja nicht immer leicht, das Bestehende radikal in Frage zu stellen. Dazu gehört bestimmt auch eine gewisse Portion Mut und Durchsetzungsvermögen. Welche Reaktionen erntest du mit deinen Thesen in etablierten Kreisen?*

YT: Mir fällt immer wieder auf, dass sich meine Zuhörer schwer mit dem Gedanken tun, dass Ethik nicht zwingend mit der Normativität eines abstrakten Sittengesetzes oder logisch-semantischer Normativität verbunden sein muss. Sicher sind rechtliche

gleichwie soziale Regeln und deren institutionelle Verankerung unentbehrlich für ein harmonisches Miteinander sowie für effiziente Transaktionen. Aber dies ist nicht primär eine Frage der Ethik, sondern der Moral, welche sich - nach der von mir übernommenen Definition von Ursula Wolf - auf die *mores* bezieht, das heißt auf die Sitten und Gebräuche der jeweiligen Gesellschaft. Meiner Ansicht nach ist eine extrinsisch motivierte Moralkonformität von einer anderen Qualität und Stabilität, als eine Handlung, die aus einer charakterlichen Haltung erfolgt. Zudem haben Moralphilosophien, die ihre Imperative einer über-natürlichen Sphäre entnehmen, auch heute noch nicht die Kritik Sigmund Freuds sowie die der Frankfurter Soziologie an einer repressiven Moral rezipiert. Diese Denker nämlich zeigen, dass deren strenge Moralforderungen durchaus nicht unbedenklich sind – weder in ethischer noch in psychologischer Hinsicht. Hier zeigt sich, dass es einen Fehler darstellt, den Wahrheitsgehalt oder die Brauchbarkeit einer Theorie nach ihrer Modernität zu bemessen. Dennoch geschieht dies auch in der Wirtschaftsethik, was zur Folge hat, dass unzeitgemäße Gedanken, wie etwa die eines *aufgeklärten Materialismus*, erst gar nicht für Problemlösungen in Betracht gezogen werden. Dieses Phänomen fiel mir besonders hinsichtlich meiner Beschäftigung mit der Globalisierung auf. Hier fehlt häufig eine historische Angemessenheit des Bewusstseins. Die Probleme, mit denen die globalisierte Welt zu tun hat, zeigen, dass wir noch nicht in einen neuen Weltzustand eingetreten sind, der die von der Frankfurter Soziologie diagnostizierten kritischen Spannungsfelder überwunden hat. Dennoch vertraut man darauf, dass die Probleme mit der Unmodernität einer Lehre gleichsam verschwunden sind.