

JOHANNES ACHATZ

Die Avantgarde des Bösen

**Public Interest Design zwischen
moralischem Experiment und
ethischem Instrumentalismus**

The end of democracy is a radical end.
For it is an end that has not been adequately realized in
any country at any time.¹

(John Dewey)

Die menschliche Fantasie kann nur durch Grenzziehungen und Grenzverschiebungen ihre Reichweite bestimmen. Völlig fantastische Vorschläge sind nicht von Unsinn zu unterscheiden, denn der einzige Weg, den Neuigkeitswert einer Idee zu bestimmen, führt über den Abgleich mit bereits betretenen, bekannten und abgesteckten Gebieten. Jede Avantgarde, die Grenzen überspringt, ringt mit dem Vorwurf, beliebigen Unsinn produziert zu haben. Kleine Grenzverschiebungen sind dagegen nachvollziehbar und weniger irritierend, doch stellen sie einen geringeren Fortschritt dar.

Das Problem des Grenzgängertums von VisionärInnen in Kunst, Gestaltung, Philosophie, Wissenschaft, Ingenieurwesen, Politik, usw., das Neue zu wagen, aber sich vor dem Alten rechtfertigen zu müssen, ist bekannt. Doch wie verhält es sich bei den Grenzen von Moral und Ethik? Wie weit lässt sich ein Wohl oder ein Schaden maximieren? Kann es eine Avantgarde des Guten oder eine Avantgarde des Bösen geben, analog zu einer Avantgarde in Kunst, Politik, Wissenschaft und Technik? Und lässt es sich rechtfertigen das Neue zu wagen?

Von besonderer Relevanz sind diese Fragen, wenn die Ideen normativer Gestaltung ernstgenommen werden. Wenn nicht nur die *Wertgebundenheit* jeder Gestaltung passiv anerkannt wird, sondern »Design« *aktiv* und, wie Jesko Fezer vorschlägt, »parteiisch wird«², kann eben auch für die schlechte Sache Partei ergriffen werden.

Die Grenze des Bösen und Verfallsformen des Guten

Der Beitrag folgt zunächst kursorisch Vorstellungen des Guten und des Bösen in der Ideengeschichte, die auf die Möglichkeit eines progressiven Konzepts, einer Avantgarde des Bösen (oder Guten) hin untersucht werden. Die Frage nach einer Avantgarde setzt voraus, dass es Grenzen gibt, die verschoben werden können. Entsprechend werden Positionen vorgestellt, die das Gute (oder Böse) in einem jenseitigen Bereich verorten sowie naturalistische Theorien des Guten (oder Bösen), die das Ganze der Moral im Diesseits festsetzen.

Aus der kursorischen Umschau wird die These entwickelt, dass Moral kreativ sein muss und neue Werte finden und schaffen kann, ein »Böses« aber stets in der Vereitlung von Werten oder Bedürfniserfüllung besteht und sich die Kreativität des Bösen in instrumenteller Leiderzeugung erschöpft (schlimm genug). Mit Hans Jonas und John Dewey wird argu-

1 Dewey, John: *Democracy is radical* (1937). In: Larry A. Hickman / Thomas M. Alexander (Hg.), *The essential Dewey: Pragmatism, education, democracy*, Bloomington 1998, S. 337–339. Hier: S. 338 f.

2 Fezer, Jesko: *Parteiisches Design*. In: Christoph Rodatz / Pierre Smolarski (Hg.), *Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen*, Bielefeld 2018, S. 223.

mentiert, dass aus der Kreativität der Moral eine Gestaltungsaufgabe der Ethik abgeleitet werden kann und sich in dieser Gestaltungsaufgabe eine Begründung für eine Ethik des Public Interest Designs entwickeln lässt.³

Jenseitiges Gut und diesseitiges Böses

Gerne wird das Gute als ›jenseitiges‹ Ideal gesehen, als ›Idee des Guten‹. Dieses jenseitige Ideal gilt es dann – unter Abstrichen – ›hier‹ auf Erden zu realisieren. So funktioniert Platons Ideenschau, so funktioniert Kants ›Reich der Zwecke‹, so funktioniert die materielle Wertethik bei Hartman und Scheler. Der Vorteil, Vorstellungen eines ›Guten‹ in einen jenseitigen Bereich des Idealen zu verorten, liegt darin, dass ein solches Gutes nie ›schlecht‹ werden kann. Unwägbarkeiten praktischen Handelns, wie unvorhergesehene Konsequenzen oder unbekannte Faktoren der Handlungssituation werden dann Mängeln in der Umsetzung zugeschrieben. Das Gute bleibt aber als unantastbarer Orientierungspunkt erhalten, den es faktisch so weit wie möglich zu realisieren gilt.

Kant sieht das Gute im »guten Willen«, der sich Handlungsmaximen nach dem moralischen Gesetz gibt, die dem »Reich der Zwecke«⁴ entstammen. »Böses« besteht dann in Unzulänglichkeiten, dem moralischen Gesetz zu folgen. Entsprechend gliedert Kant Verfallsformen des Guten in drei Stufen⁵: 1. Willensschwäche dem moralischen Gesetz zu folgen, 2. Unlauterkeit: Vermischung von reinem Gesetz mit persönlichen Neigungen, 3. Börsartigkeit: Missachtung des moralischen Gesetzes oder systematisch nachrangige Behandlung desselben.

Wer lügt, obwohl nach Kant das vernunftgewirkte moralische Gesetz es verbietet, handelt selbstwidersprüchlich. Wäre Lügen ein allgemeines Gesetz, würden damit zugleich die Institutionen des Versprechens, von Vereinbarungen, Verträgen, vertrauenswürdiger Kommunikation und viele weitere überhaupt aufgegeben, was den individuellen Vorteil, der durch eine Lüge erreicht wird, zunichtemachen würde:

Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem anderen schaden müsse [...] Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.⁶

3 Die Bilder des Guten und Bösen, sowie ihrer Avantgarde, werden in groben Pinselstrichen nachgezeichnet um ein allgemeines Bild zu liefern – es liegt in der Natur dieser Vorgehensweise, dass dieses Bild auf Details und Schraffuren verzichten muss. Zur Vertiefung und weiterer Literatur sei der Eintrag The Concept of Evil in der Stanford Encyclopedia of Philosophy empfohlen. Calder, Todd: The Concept of Evil. In: Edward N. Zalta (Hg.),

The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2018.

4 Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1977, S. 66.

5 Vgl. Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Frankfurt am Main 1977, S. 676.

6 Kant, Immanuel: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: Kants Werke, Abhandlungen nach 1781, Berlin 2003, S. 426.

Es wäre also widersinnig, eine Welt der Lügen zu wollen. Wer dennoch lügt, handelt aus bloßer Selbstliebe, aus reinem Egoismus, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Kant liefert damit zwar eine Bestimmung des Bösen, die ohne theologische Rückgriffe auskommt, doch lässt sich schwerlich eine Maximierung des Bösen denken. Jede Abkehr vom moralischen Gesetz ist bereits eine ›böse‹ Verfallsform des guten Willens.

Jenseitiges Gut und Jenseitiges Böses

Als Beispiel eines jenseitigen Bösen lassen sich Vorstellungen der christlichen Hölle anführen. Nach dem Tod wandeln die Seelen im Jenseits, wobei christliche Vorstellungen die Hölle als einen gottesfernen Ort beschreiben.⁷ Ewige Seelenqualen werden in Aussicht gestellt, wenn das eigene Seelenheil auf dieser Erde verwirkt wird. Zwar kann auf dieser Erde gesündigt werden und diese ›diesseitigen‹ Übel kennen durchaus Abstufungen und Schweregrade, doch wer sein Leben hier verwirkt, blickt jenseitigen ewigen Höllenqualen entgegen, die einen maximalen Schaden darstellen.

Das Gute besteht dagegen im gottgefälligen Leben. Als menschliches Beispiel, wie hier auf Erden das Gute eines jenseitigen Gottes realisiert werden kann, steht Jesus. Menschenkind und Gottes Sohn zugleich, personifiziert er Güte und Gnade (sowie viele andere Dinge, die Gegenstand theologischer Debatten sind).

Hier tritt die Figur des Teufels auf, der Ränke schmiedet und in Versuchung führt, um ein Reich himmlischen Friedens auf Erden zu verhindern oder Seelen vom Eingang in den Himmel abzuhalten. Der ›maximale Schaden‹ eines Teufels ist auch hier jeweils die Vereitelung von Gutem. Die Grenzen seiner Schadhaftigkeit sind die Grenzen der Realisierbarkeit der guten Ideale. Eine Avantgarde des Bösen, die über ›ewige Seelenqualen‹ hinausreicht, steht nicht in Aussicht.

Diesseitiges Gut und diesseitiges Böses

Grenzverschiebungen des Bösen kommen wir dagegen näher, wenn das Gute und Böse im Diesseits liegen. In Sartres Kammerstück *Geschlossene Gesellschaft* wird eine ›diesseitige‹ Hölle beschrieben. Es finden sich drei Personen in der Hölle wieder, doch ist die Hölle lediglich ein Raum mit drei Stühlen, verschlossener Tür und leicht erhöhter Temperatur. Den Insassen bleibt nichts übrig, als sich zu fragen, wie sie in diese Lage geraten sind. In gegenseitigen und Selbstzweifeln offenbaren sich schrittweise ihre Verfehlungen. Sie sind dazu verdammt sich zu sezieren und immer neue Schichten ihrer Schuld offenzulegen. »Die Hölle sind die anderen«⁸ heißt es in diesem Stück. In dem Maße, wie die Figuren die Fehler in ihren Leben aufdecken, wächst auch die Scham. Und da ein einziger Augenblick eines menschlichen Lebens mehr Facetten hat, als dass er je vollständig erzählt werden könnte, werden die oberflächlichen Streitigkeiten der Insassen mit der Zeit zu Tiefenbohrungen

7 Vgl. Adam, Alfred: Hölle. In: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1974.

8 Sartre, Jean-Paul: *Geschlossene Gesellschaft*. Übers. von Traugott König. Reinbek 2008. S. 59.

der Seele. Mit der zunehmenden Einsicht in eigene Verfehlungen wächst das Leid über die eigene Ungenügsamkeit.

Die Ewigkeit selbst ist es nicht, die eine ›diesseitige‹ Hölle, wie Sartre sie beschreibt, zur Qual werden lässt. Es ist das »Allzumenschliche«, wie Nietzsche sagen würde, das sich in schrittweisen Entblößungen, Einsichten und Demütigungen vollzieht und damit Stück für Stück den Schaden maximiert. Die erweiterten Einsichten in die eigenen Taten lassen immer wieder neue Aspekte der Verfehlungen aufscheinen, die neue Scham hervorbringen und damit ein progressives Konzept der Schadensmaximierung bieten.

Das Gute bleibt in diesem Stück verborgen. Die Herausforderung des Guten besteht darin, ein »eigenes Leben« führen zu müssen. Eine echte Schwierigkeit, wenn es nur das eigene diesseitige Leben gibt und Tröstungen der Jenseitigkeit wegfallen.⁹ Ob über einfache Akte der Nachsicht, der Mitmenschlichkeit oder der Selbstbeherrschung hinaus noch Gutes möglich ist, bleibt offen.

Dagegen liegt das Böse bereits im Setting, in der menschlichen Fähigkeit Schuld und Verfehlungen einzusehen – und immer wieder von anderen darauf gestoßen zu werden. Das Leid daran kann ständig wachsen und erneuert werden. Dennoch ist der Bereich der Leiderzeugung begrenzt. Zwar bietet sich hier ein progressives Konzept des Schadens, denn die Einsicht in eigene Unzulänglichkeiten und deren Offenbarwerden durch die Blicke anderer kennen prinzipiell keinen Abschluss. Doch bietet sich keine Avantgarde, die neue Formen des Bösen generiert.

Diesseitiges Gut und jenseitiges Böses

Hannah Arendt widmet sich einem »radical evil«¹⁰ aus einer anderen Perspektive. In der Beschreibung von Konzentrationslagern der Nazis arbeitet sie heraus, wie Selbstwidersprüchlichkeit zwar nicht im logischen Sinne vernünftigen Wollens auftritt (Kant), wohl aber entgegen ökonomischer oder kriegsstrategischer Zwecke die Vernichtung von Menschen mit großem Aufwand vorangetrieben wurde. Die groteske Einrichtung von Konzentrationslagern steht soweit entfernt von jeder Form menschlichen Wollens, Umgangs oder Zusammenlebens, dass damit ein Ende von qualitativen Entwicklungen oder Transformationen von Stufen des Bösen erreicht sei:

The camps are meant not only to exterminate people and degrade human beings, but also serve the ghastly experiment of eliminating, under scientifically controlled conditions, spontaneity itself as an expression of human behavior and of transforming the human personality into a mere thing, into something that even animals are not; for Pavlov's dog, which, as we know, was trained to eat not when it was hungry but when a bell rang, was a perverted animal.¹¹

9 Vgl. Beck, Ulrich: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1997.

10 Arendt, Hannah: The origins of totalitarianism, New York 1958, S.443.

11 Ebd., S.437.

Arendt spricht wohlgerne nicht über alle möglichen Maximen, sondern will mit dem Ausdruck »radical evil«¹² das ganz reale, diesseitige Grauen fassen. Sie argumentiert, mit der systematischen Entmenslichung werde schlicht der Bereich der Moral verlassen und Abstufungen jenseits einer Entmenslichung werden sinnlos. Das normative Vokabular von moralischen Subjekten, Wertkonflikten oder Wertabwägung wird unbrauchbar, wenn Menschen der Subjekt-Status entzogen wird, um sie aus dem moralischen Universum auszuschließen. Nach Arendt lässt sich das menschliche Leid nahezu unbegrenzt steigern, doch gibt es eine Grenze von Bösartigkeiten hin zu einem radikalen Bösen, das jede Zu- oder Anerkennung von Werten verneint. Statt einer Avantgarde des Bösen diagnostiziert Arendt eine Grenze des Sprachspiels der Moral, bei der radikal Böses *jenseits* jeder Wertung steht.

Die Grenzen des Guten

Nach Arendts Kritik an den Grenzen des moralischen Sprachspiels stellt sich die Frage, was eine Ethik, zumal eine Avantgarde der Ethik, überhaupt leisten kann. Wenn radikal Böses nicht zu fassen ist, kann es dann überhaupt »ein Gutes« geben, dessen Verfolgung immer anzustreben ist? Nietzsche kritisiert in diesem Sinn das Sprachspiel der Moral. Er sieht die Moraldiskurse als blendende Fassaden der Entrüstung, hinter denen der nackte Stahlbeton von Machtbeziehungen und Vorteilsnahme steht. Die Enttäuschung darüber, dass Menschen neben dem Wahren, Guten und Schönen auch dumpfen Machtspielen folgen, nimmt er zum Anlass, das Ganze der »ewigen Werte«¹³ als entkernt und eine Scharade gesellschaftlicher Machtkommunikation anzusehen:

Das Urteil »gut« rührt nicht von denen her, welchen »Güte« erwiesen wird! Vielmehr sind es »die Guten« selber gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften.¹⁴

Nietzsche hängt, wie Kant und Schopenhauer, der Vorstellung nach, was gut sei, dürfe unter keinen Umständen je zum Schlechten dienen. In seinem Spätwerk fordert er daher dazu auf, die Grenzen der Moral zu überwinden und einen »neuen Menschen« zu formen, der damit eben auch eine *neue* Moral mitbringt, die über die niederen Ränkespiele alltagsweltlicher Diskurse erhaben ist.¹⁵ Nietzsche sieht also durchaus die Möglichkeit einer Avantgarde des Guten, die neue Werte und neue Formen des Wertens entwickeln kann. Die Menschen scheinen ihm allerdings noch nicht dazu befähigt, eine solche Grenzschiebung umzusetzen.

12 Ebd., S. 443.

13 Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), München 1954, S. 661.

14 Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Zur Genealogie der Moral* (1887),

München 1954, S. 772 f. Siehe auch: Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Also sprach Zarathustra* (1883), München 1954, S. 369–371.

15 Vgl. Nietzsche 1886.

Grenzverschiebung des Guten

Solange das Gute nicht im Jenseits verortet wird, stehen Möglichkeiten einer kreativen Moral offen, die bis zu einer Avantgarde des Guten reichen können, die neue Werte schöpft. Der Vorwurf an eine solche diesseitige, kreative Moral lautet: Es kann nicht sichergestellt werden, dass neue Werte und Wertungen tatsächlich nur zum Guten dienen und nicht für Schlechtes eingesetzt werden können.

Die kürzeste Replik auf diesen Vorwurf liegt im Verweis auf die Praxis der Moral. Sie ist ein Sozialregulativ zur Lösung von Wertkonflikten, das diese Aufgabe mal besser und mal schlechter erfüllt.¹⁶ Dem stehen die Vorteile und Fortschritte gegenüber, die eine Moral – sei sie auch insofern ›unrein‹, dass sie sich nie ganz vom Verdacht hintertriebener Machtspiele hinter ihrem Vorwand befreien kann – in der Lösung ständig auftretender moralischer Probleme des menschlichen Zusammenlebens hervorgebracht hat.

Das prominenteste Beispiel mag die kreative »Erfindung«¹⁷ der Menschenwürde sein, die in Reaktion auf die Grauen der Konzentrationslager politisch etabliert wurde¹⁸ und ihren Weg in zahlreiche Verfassungen europäischer Staaten¹⁹ und die Universal Declaration of Human Rights (1949) gefunden hat. Obwohl nach wie vor unterschiedliche Interpretationen und Definition der Menschenwürde vorliegen, obwohl in ihrem Hintergrund eine durchaus anfechtbare Abkunft aus ›westlicher Zivilisation‹ steht, obwohl weiterhin darüber debattiert wird, auf welcher Anwendungsebene ein Prinzip der Menschenwürde seinen Platz haben sollte, hat sie sich dennoch als erfolgreiches Instrument bewährt, das Orientierung für menschliches Handeln in unklaren Situationen bietet, moralische Standards für rechtliche Normierung bereitstellt, fundamentale Rechte sichert und moralische Problemstellungen in pluralistischen Gesellschaften zu lösen hilft.²⁰

16 Vgl. Dewey, John: Ethics. In: Jo Ann Boydston (Hg.), *The later works 1925–1953*. 1932. Carbondale 2008, S. xxxiii, Fn. 21; Riedl, Katrin / Jensen, Keith / Call, Josep / Tomasello, Michael: Restorative Justice in Children. In: *Current Biology* 25 (2015), S. 1731–1735; Tomasello, Michael: *A natural history of human morality*, Cambridge 2015; Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt am Main 2003; Rorty, Richard: Gefangen zwischen Kant und Dewey: die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), S. 179–196.

17 Knoepffler, Nikolaus: Menschenwürde heute – ein wirkmächtiges Prinzip und eine echte Innovation. In: Ders. / Peter Kunzmann / Martin O'Malley (Hg.): *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg 2011, S. 9–30.

18 Vgl. Knoepffler, Nikolaus: *Würde und Freiheit. Vier Konzeptionen im Vergleich*, Freiburg 2018.

19 Vgl. Durande, Marine: Das Menschenwürdekonzept im Rahmen der Europäischen Union. In: Christine Baumbach / Peter Kunzmann (Hg.): *Würde – dignité – godność – dignity: die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010, S. 160 ff.

20 Vgl. O'Malley, Martin: A Performative Definition of Human Dignity. In: Nikolaus Knoepffler / Peter Kunzmann / Ders. (Hg.), *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg im Breisgau 2011, S. 75–101; Achatz, Johannes / O'Malley, Martin: The Pragmatism of Applied Ethics. In: Ders. / Martin Leiner / David Summe / Nikolaus Knoepffler (Hg.), *Thüringen: Braucht das Land Versöhnung?*, Würzburg 2017, S. 153–172.

Die Avantgarde des Guten

Eine Avantgarde der Ethik ist also denkbar. Wie die Menschenwürde ›erfunden‹ wurde, mögen in kommenden Jahren weitere Prinzipien ›erfunden‹ werden, die als erfolgreiches Sozialregulativ normative Orientierung bieten. Im Nahbereich wird etwa darum gerungen, wie weit das moralische Universum über Speziesgrenzen hinweg erweitert werden soll.²¹ Im Sinne der Grenzverschiebung könnte etwa der Würde-Gedanke auf nicht-menschliche Lebewesen ausgeweitet werden.²² Versuche, eine Roboter-Ethik oder künstliche moralische Agentensysteme zu entwickeln, sind ebenfalls verbreitet²³, scheitern aber bisher daran, moralischen Subjektstatus auf Nicht-Lebendiges zu übertragen.²⁴

Eine Avantgarde des Bösen, die nicht nur Vorhandenes schädigt, sondern neue Bereiche jenseits eines »radical evil«²⁵ schöpferisch hervorbringt, ist in unserer kurssrischen Umschau dagegen nicht aufgetreten. Eine andere Theorie von Hannah Arendt scheint der Frage nach einer Avantgarde des Bösen viel näher zu kommen: Von Hannah Arendt stammt der Gedanke einer »Banalität des Bösen«²⁶. Eichmann, der über seinen Schreibtisch hinweg den Massenmord des Naziregimes verwaltete, präsentierte sich bei den Nürnberger Prozessen als Familienmann mit [verkümmerter] kantischer Moralvorstellung. Kein Hass getriebener Fundamentalist oder niederträchtiges Genie, sondern ein kleingeistiger Schreibtischtäter.

Das »radical evil«²⁷ der Konzentrationslager wurde also nicht von einer Avantgarde der Superschurken möglich gemacht. Das Leid wurde maximiert, indem Lagerinsassen die Zugehörigkeit zur Gruppe menschlicher Wesen abgesprochen wurde. Progressive Bösewichte mögen eine kreative Intelligenz in der Entwicklung von Instrumenten und Methoden der Leiderzeugung haben – die Entwicklung, Anerkennung und (wenigstens versuchte) Umsetzung neuer ethischer Werte und Prinzipien erschließt dagegen im Sinne einer Avantgarde ganze Gegenstandsbereiche für eine moralische Auseinandersetzung, die vorher unzugänglich schienen.

21 Vgl. Singer, Peter: *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York 1975.

22 Vgl. Odparlik, Sabine: *Die Würde der Pflanze: ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?*, Freiburg 2010; Kunzmann, Peter: *Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip*, Freiburg im Breisgau 2007.

23 Vgl. Etzioni, Amitai / Etzioni, Oren: *AI assisted ethics*. In: *Ethics and Information Technology* 18 (2016), S. 149–156; Anderson, Michael / Anderson, Susan Leigh: *Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent*. In: *AI Magazine* 28 (2007), S. 15–26.

24 Vgl. Für einen Entwurf einer Informationsökologie, die den Subjektstatus nicht nach Lebendigkeit,

sondern nach Komplexität informationeller Systeme zuschreiben will, siehe: Floridi, Luciano / Sanders, J. W.: *Mapping the foundationalist debate in computer ethics*. In: *Ethics and Information Technology* 4 (2002), S. 1–9; Floridi, Luciano: *Information Ethics*. In: Luciano Floridi (Hg.), *The Cambridge handbook of information and computer ethics*, Cambridge 2010, S. 77–97; Floridi, Luciano: *Information Ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics*. In: *Ethics and Information Technology* 1 (1999), S. 37–56.

25 Arendt 1958, S. 443.

26 Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York 1976.

27 Arendt 1958, S. 443.

Lässt sich das Böse wollen?

Ein progressives Konzept des Bösen, das mit progressiven Möglichkeiten der Moral wenigstens gleichzusetzen wäre, hat sich bisher nicht dargeboten. Eine Schwierigkeit scheint auch darin zu liegen, ›das Böse‹ überhaupt wollen zu können.

Denn etwas wollen zu können, bedeutet ein Interesse zu haben und etwas anzustreben oder vorzuziehen. Dass dies ein Prinzip des Lebens überhaupt, des Organischen ist, haben sowohl Hans Jonas²⁸ als auch John Dewey²⁹ herausgearbeitet. Das Prinzip des Organischen setzt bereits ein Streben, eine Richtung voraus. Ohne hier tiefer in Lebensphilosophien einzusteigen, lässt sich dieser Punkt aber auch anhand unserer Alltagsmetaphysik veranschaulichen:

Ein Kollege bietet gerne Blockseminare über E. M. Cioran an, bei denen an einem Wochenende geballt das aphoristische Werk *Vom Nachteil geboren zu sein* gelesen wird.³⁰ Drei kurze Auszüge mögen ausreichen, um einen Eindruck zu gewinnen: »Wir haben, als wir geboren wurden, soviel verloren, wie wir beim Sterben verlieren werden. Alles.«³¹ »Wäre man doch vor dem Menschen geboren!«³² »Ich möchte frei sein, aufs äußerste frei. Frei wie ein Totgeborener.«³³

Nach dem intensiven Eintauchen in diese negative Weltsicht, die der Unzulänglichkeit in allen Dingen nachspürt, wird deutlich, wie grundlegend positiv demgegenüber unsere alltagsweltliche Metaphysik ausgestattet ist. Viele Selbstverständlichkeiten des Ausdrucks und der Alltagsvorstellungen sind, entsprechend dem strebenden, wollenden, wertenden Wesen des Organischen, normativ aufgeladen.

Als etymologisches Beispiel mag das alt(hoch/mittel)deutsche Wort ›wird‹ dienen. Es stellt die Wurzel unseres Begriffes der Würde (Menschenwürde) ebenso wie des Wachsens (und Gedeihens) dar und bedeutet ›werden, gut werden‹. Denn was ›wird‹, was ›wächst‹ und sich entfaltet, kann Früchte hervorbringen – was nicht wächst oder eingeht, was ›nicht wird‹ hat keinen ›Wert‹.³⁴ So trägt die kleine Vokabel ›werden‹ bereits ein Sediment positiver Semantik in sich, die unsere Sprache auch bei allem Bemühen um nüchterne – oder gar negative – Aussagen über den Zustand und die Ausstattung unserer Welt nicht einfach ablegen kann.

Diese Beispiele verdeutlichen, dass Werte und Unterschiede, Vorzüge und Interessensformierung ›natürlich‹ sind und dass diese Veranlagung zum Werten unsere Alltagsmetaphysik prägt. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass unsere sublimen Wertungen auch

28 Vgl. Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984, S.157.

29 Vgl. Dewey, John: Human nature and conduct. In: Jo Ann Boydston / Murray G. Murphey (Hg.), The middle works 1899-1924. 1922, Carbondale 2008; Dewey, John: Experience and Nature. In: Jo Ann Boydston (Hg.), The later works, 1925-1953. 1925, Carbondale 2008.

30 Vgl. Cioran, Emile M.: Vom Nachteil, geboren zu sein, Frankfurt am Main 1979.

31 Ebd., S.48.

32 Ebd., S.45.

33 Ebd., S.10.

34 Vgl. Lühr, Rosemarie: Wertbegriffe in indogermanischen Sprachen Europas. In: Christine Baumbach / Peter Kunzmann (Hg.), Würde - dignité - godnosc - dignity, München 2010, S.41-76.

kritischer Reflexion standhalten oder dass von der positiven Grundierung der Weltbeschreibung darauf geschlossen werden kann, dass die Welt gut ist, wie sie ist, oder sein *soll*, wie sie ist.

Ethik und Interessen als Gestaltungsaufgabe

Im Anschluss an die positive Alltagsmetaphysik und die Notwendigkeit organischer Lebensformen, Interessen (im weitesten Sinn) zu verfolgen³⁵, auszuhandeln und zu realisieren³⁶, lässt sich der Begründungsakt einer Ethik des Public Interest Design in der Öffnung der Möglichkeiten von Wertorientierung überhaupt erheben. Als *bewusste Setzung* haben Menschen die Freiheit, sich »den Naturzweck noch einmal zum Zweck«³⁷ zu setzen und sicherzustellen, dass auch weiterhin Interessen entstehen, verfolgt und ausgehandelt werden können.

Um einen naturalistischen Fehlschluss³⁸ zu vermeiden, darf von der Beschreibung von Lebewesen als »Träger von Interessen« nicht direkt auf die moralische Forderung geschlossen werden, dass »Interessen« auch immer verfolgt werden *sollen*. Diese bewusste Setzung ist notwendig, um einerseits die »Interessengemeinschaft« alles Lebendigen als schützenswert auszuweisen und dabei andererseits differenzieren zu können, *wie* und *welche* Interessen vorrangig Achtung verdienen. Diese Freiheit der Setzung bedeutet daher auch, dass es durchaus Sache des Menschen ist und in seine Verantwortung fällt zu entscheiden, ob ein weitgehend pathologischer »Selbstzweck«, wie der eines Cholera-Bakteriums, noch einmal gesetzt werden sollte.

Der Dauerauftrag des Public Interest Designs

Eine Ethik der Gestaltung wäre mit dem Akt der bewussten Setzung zwar begründet, doch ist mit dem Ziel, weiterhin für die Entwicklung und Aushandlung von Interessen einzustehen, noch nicht das Format benannt, in dem ein solches Ziel realisiert werden könnte.

In einer prozesshaften Welt mit wandelnden Problemstellungen und neuen Anforderungen, die äußerer Wandel ebenso erzeugen kann wie innere Wünsche und Interessen einer Person, sind lohnenswerte Ziele und Wege zu deren Realisierung ständig neu zu prüfen. Diese Prüfung selbst wird in pluralistischen Gesellschaften zu einem notwendigen, aber konfliktreichen Kern der Interessensbildung und -äußerung, die [demokratischer] Formen und etablierter Verfahrenswege der Aushandlung bedarf. Zwischen individualethischen Überzeugungen und rechtlich normierten Grundsätzen und -werten steht der weite Raum

35 Vgl. Brenner, Andreas: *Leben: eine philosophische Untersuchung*, Bern 2007; Jonas, Hans: *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Darmstadt 2010, S.209 ff.

36 Vgl. Jonas 1984, S.157; Dewey 1922, Dewey 1925.

37 Jonas 1984, S.160.

38 Vgl. Moore, George Edward: *Principia ethica*, Cambridge 1993, S.61 ff., S.91; Frankena, William K.: *Der naturalistische Fehlschluss*. In: Günter Grewendorf / Georg Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, S.83-98.

politischer Kultur offen, in dem Formate für die Gestaltung von Interessensbildung und -aushandlung ihren Platz haben.

Ein »Parteiisches Design«³⁹ kann sich dabei durchaus konkreten Konflikten und besonderen Interessen verschreiben, um diese sichtbar zu machen und im Diskurs voranzutreiben. Doch spricht nichts dagegen, etwas zurückgezogener die Möglichkeiten des Interessensausstausches selbst zu stützen, um bereits dadurch eine kreative Leistung zu erbringen.

Habermas beschreibt etwa politische Kultur als »verfassungspatriotisches Gewebe von historisch gesättigten politischen Wertorientierungen, das nur *beiläufig entstehen* kann«⁴⁰. Dass überhaupt weiterhin Aushandlungsräume bereitstehen und in Anspruch genommen werden, erfordert eine »Überbrückung normativ geschützter kultureller Abstände«, die nicht politisch verordnet werden können, sondern die als »*kreative Erweiterung* der historisch gewachsenen Mehrheitskultur«⁴¹ erst praktiziert werden müssen, um von einem Experiment ins Stadium der gelebten oder gewohnheitsmäßigen Kultur zu gelangen.

Die Grenzen der Parteinahme sind im Negativen das »radical evil«⁴², das anderen abschreibt überhaupt Interessen zu haben, und im Positiven die Beförderung von Interessen, die damit vereinbar sein müssen, dass auch zukünftig Formen der Interessensbildung und -aushandlung offenbleiben. Dazwischen breitet sich das weite Feld gestalterischer Tätigkeit aus, das seine Berechtigung nicht nur aus Gewichtigkeit jeweils vertretener, oder partiell unterstützter Interessen gewinnt, sondern das selbst durch aktive, gestalterische Teilnahme den instrumentellen Zweck⁴³ politischer Kultur fördert.

Public Interest Design – Interessensökologie zwischen moralischem Experiment und ethischem Instrumentalismus

Die Suche nach einer Avantgarde des Bösen verlief (zum Glück) erfolglos. Da menschliches Leid keine Grenzen kennt, lässt sich wohl der Schaden maximieren. Das Böse findet jedoch seine Grenze, wo es keine Interessen, Bedürfnisse oder Werte gibt, die es vereiteln oder verneinen kann. Das Gute dagegen wächst, wenigstens quantitativ, durch die »Erfindung« neuer Werte und erstrebenswerter Ziele, die neue Interessen und neue Möglichkeiten der Interessensverwirklichung hervorbringen.

In einem Akt der Selbstverpflichtung kann sich Public Interest Design die Beförderung der Ausbildung, Aushandlung und Verwirklichung von Interessen zur Aufgabe machen und sich so eine Ethik des Public Interest Design geben. Wie Dewey und Jonas die Interessen alles Organischen zum Ausgangspunkt einer Ethik nehmen, oder Floridi eine Informationsökologie zur Grundlage einer Informationsethik entwickelt, kann Public Interest Design eine Interessensökologie als Wertebereich annehmen. Eine solche Interessensökologie würde die Gemeinschaft aller Träger von Interessen umfassen und könnte neben menschlichen

39 Fezer 2018, S.220.

40 Habermas, Jürgen: Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 67 (2019), S.729–743. Hier: S.742.

41 Ebd. Hier: S.741.

42 Arendt 1958, S.443.

43 Vgl. Edel, Abraham: Ethics – A Modest Science? In: Zygon 15 (1980), S.12.

Interessensträgern auch nicht-menschliche Lebewesen als Träger von Interessen und damit moralisch zu berücksichtigende Subjekte einschließen. Aus dieser Setzung gewinnt Public Interest Design ethische Leitplanken:

- Beförderte Interessen müssen damit vereinbar sein, dass auch zukünftig Formen der Interessensbildung und -aushandlung offenbleiben (Jonas, Zukunftsethik).
- Es dürfen keine Interessen befördert werden, die anderen absprechen, überhaupt Interessen zu haben (Arendt, »radical evil«).

Public Interest Design bleibt dabei, wie an anderer Stelle ausgeführt⁴⁴, zwischen zwei Operationsmodi eingespannt. In einem instrumentellen Verständnis seines Auftrags sind Räume der Interessensbildung, Interessensaushandlung und Interessensumsetzung zu gestalten. Dies kann zurückhaltend in der gestalterischen Bereitstellung von Arenen des Interessensausstauschs geschehen, aber auch aktiv in der Ergreifung eigener Positionen im Sinne eines parteiischen Designs.⁴⁵ In einem experimentellen Verständnis ist dagegen gerade der Entwurf von *neuen* Interessen zu erproben: Wie lassen sich Formen der Interessensaushandlung über Speziesgrenzen hinweg gestalten? Reichen Interessen von Menschen über ihren Tod hinaus und sollten daher Formen der digitalen Nachlassverwaltung (Facebook, Instagram etc.) in ihrem Sinne gestaltet werden? Inwieweit können und sollen Interessen zukünftiger Menschen in eine Gestaltung einbezogen werden? Sollten Agenten-Systeme Interessen ihrer BesitzerInnen vertreten dürfen, ähnlich wie Vereine, Firmen und Kooperationen als Juristische Person Interessen zugeschrieben werden?

Was hier, nach einer kursorischen Umschau, als Skizze einer Interessensökologie des Public Interest Design entworfen wurde, soll zur aktiven Auseinandersetzung mit den Zielen und Grenzen einer Ethik des Public Interest Design anregen. Wenn Deweys Zitat vom Eingang dieses Textes ernst genommen wird, dass Demokratie radikal sein muss, da sie sich nur durch ständige Veränderung selbst erhalten kann, ist ein Beitrag zu dieser Aufgabe durch Public Interest Design dringend geboten – und damit auch die Notwendigkeit benannt, dass die Selbstansprüche eines Public Interest Design bezüglich einer Ethik ausformuliert werden.

44 Vgl. Achatz, Johannes: Interessen, Werte und Konflikte. Ethik im Public Interest Design. In: Christoph Rodatz / Pierre Smolarski (Hg.), Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen, Bielefeld 2018, S.157–173.

45 Vgl. Fezer 2018.

Literatur

Achatz, Johannes / O'Malley, Martin: The Pragmatism of Applied Ethics. In: Martin O'Malley / Martin Leiner / David Summe / Nikolaus Knoepffler (Hg.), Thüringen: Braucht das Land Versöhnung?, Würzburg 2017, S.153-172.

Achatz, Johannes: Interessen, Werte und Konflikte. Ethik im Public Interest Design. In: Christoph Rodatz / Pierre Smolarski (Hg.), Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen, Bielefeld 2018, S.157-173.

Adam, Alfred: Hölle. In: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1974.

Anderson, Michael / Anderson, Susan Leigh: Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. In: AI Magazine 28 (2007), S.15-26.

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil, New York 1976.

Arendt, Hannah: The origins of totalitarianism, New York 1958.

Beck, Ulrich: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1997.

Brenner, Andreas: Leben: eine philosophische Untersuchung, Bern 2007.

Calder, Todd: The Concept of Evil. In: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2018.

Cioran, Emile M.: Vom Nachteil, geboren zu sein, Frankfurt am Main 1979.

Dewey, John: Democracy is radical (1937). In: Larry A. Hickman / Thomas M. Alexander (Hg.), The essential Dewey: Pragmatism, education, democracy, Bloomington 1998, S.337-339

Dewey, John: Ethics. In: Jo Ann Boydston (Hg.), The later works 1925-1953. 1932. Carbondale 2008.

Dewey, John: Experience and Nature. In: Jo Ann Boydston (Hg.), The later works, 1925-1953. 1925, Carbondale 2008.

Dewey, John: Human nature and conduct. In: Jo Ann Boydston / Murray G. Murphy (Hg.), The middle works 1899-1924. 1922, Carbondale 2008.

Durande, Marine: Das Menschenwürdekonzept im Rahmen der Europäischen Union. In: Christine Baumbach / Peter Kunzmann (Hg.): Würde - dignité - godność - dignity: die Menschenwürde im internationalen Vergleich, München 2010, S.143-165.

Edel, Abraham: Ethics - A Modest Science? In: Zygon 15 (1980), S.7-19.

Etzioni, Amitai / Etzioni, Oren: AI assisted ethics. In: Ethics and Information Technology 18 (2016), S.149-156.

Fezer, Jesko: Parteiisches Design. In: Christoph Rodatz / Pierre Smolarski (Hg.), Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen, Bielefeld 2018, S.215-225.

Floridi, Luciano / Sanders, J. W.: Mapping the foundationalist debate in computer ethics. In: Ethics and Information Technology 4 (2002), S.1-9.

Floridi, Luciano: Information Ethics. In: Ders. (Hg.), The Cambridge handbook of information and computer ethics, Cambridge 2010, S.77-97.

Floridi, Luciano: Information Ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics. In: Ethics and Information Technology 1 (1999), S.37-56.

Frankena, William K.: Der naturalistische Fehlschluß. In: Günter Grewendorf / Georg Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt am Main 1974, S.83-98.

Habermas, Jürgen: Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 67 (2019), S.729-743.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984.

Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften, Darmstadt 2010.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Frankfurt am Main 1977.

Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1977.

Kant, Immanuel: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: Kants Werke, Abhandlungen nach 1781, Berlin 2003, S.423-430.

Knoepffler, Nikolaus: Menschenwürde heute – ein wirkmächtiges Prinzip und eine echte Innovation. In: Ders. / Peter Kunzmann / Martin O'Malley (Hg.): Facetten der Menschenwürde, Freiburg 2011, S.9-30.

Knoepffler, Nikolaus: Würde und Freiheit. Vier Konzeptionen im Vergleich, Freiburg 2018.

Kunzmann, Peter: Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip, Freiburg im Breisgau 2007.

Lühr, Rosemarie: Wertbegriffe in indogermanischen Sprachen Europas. In: Christine Baumbach / Peter Kunzmann (Hg.), Würde – dignité – godnosc – dignity, München 2010, S.41-76.

Moore, George Edward: Principia ethica, Cambridge 1993.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Also sprach Zarathustra (1883), München 1954.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Jenseits von Gut und Böse (1886), München 1954.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Zur Genealogie der Moral (1887), München 1954.

Odparlik, Sabine: Die Würde der Pflanze: ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?, Freiburg 2010.

O'Malley, Martin: A Performative Definition of Human Dignity. In: Nikolaus Knoepffler / Peter Kunzmann / Ders. (Hg.), Facetten der Menschenwürde, Freiburg im Breisgau 2011, S.75-101.

Riedl, Katrin / Jensen, Keith
/ Call, Josep / Tomasello,
Michael: Restorative Justice in
Children. In: Current Biology 25
(2015), S.1731-1735.

Rorty, Richard: Gefangen
zwischen Kant und Dewey: die
gegenwärtige Lage der Moral-
philosophie. In: Deutsche Zeit-
schrift für Philosophie 49
(2001), S.179-196.

Rorty, Richard: Wahrheit und
Fortschritt, Frankfurt am Main
2003.

Singer, Peter: Animal libe-
ration: a new ethics for our
treatment of animals, New York
1975.

Tomasello, Michael: A natural
history of human morality,
Cambridge 2015.

