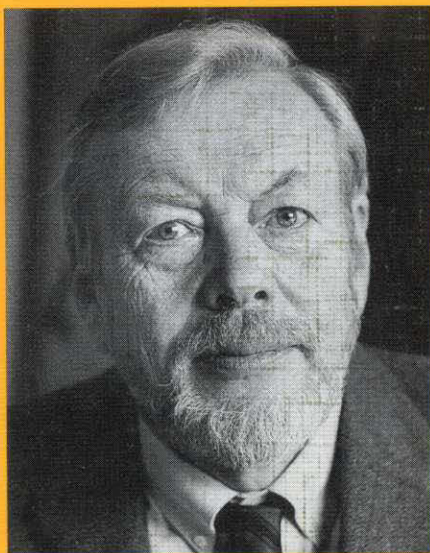


Günther Patzig  
Dieter Birnbacher  
Walther Ch. Zimmerli

Günther Patzig



# Die Rationalität der Moral

**95**  
H BÄMBERGER  
HEGELWOCHE

VERLAG FRÄNKISCHER TAG

**Günther Patzig  
Dieter Birnbacher  
Walther Ch. Zimmerli**



# **Die Rationalität der Moral**

**VERLAG FRÄNKISCHER TAG**

ISBN 3-928648 - 23 - 3

© 1996, Verlag Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg  
Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung,  
einschließlich Film, Funk und Fernsehen,  
sowie der Fotokopie und des auszugsweisen Nachdrucks, vorbehalten.  
Titelseite: Franz Habenschuss  
Fotos Umschlagseite: privat  
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg

Printed in Germany

# Inhaltsverzeichnis

Walther Ch. Zimmerli Vorwort	S. 7
Walther Ch. Zimmerli Vom Bürgerrecht der Vernunft in der Natur	S. 10
Günther Patzig Aufklärung durch Vernunft. Ist das Projekt der Moderne gescheitert?	S. 17
Günther Patzig Moralische Motivation	S. 39
Ökologie und Ethik. Podiumsdiskussion zwischen Günther Patzig, Dieter Birnbacher und Walther Ch. Zimmerli	S. 56

## Vorwort

*Aufklärung ist in Verruf geraten; allerorten wird hierzulande, nachdem sich die gedankliche Fixierung auf die deutsche Eini-gung aufzulösen beginnt, der Aufklärung und der sie vorantrei-benden Rationalität angelastet, was unser Zeitalter an Schlech-tem zu bieten hat: wissenschaftlich-technische Aufzehrung un-serer Ressourcen, Vernichtung der Umwelt, Zerstörung zwi-schenmenschlicher kommunikativer Beziehungen, und was der- gleichen mehr ist. Auf der anderen Seite wird nach Ethik geru-fen, und zwar noch nie so laut wie heute. Gemeint ist dabei allerdings häufig nichts anderes als ein Regelsystem, das alle Probleme ‚auf einen Schlag‘ beseitigt, oder umgekehrt etwas, dem man (da es ja doch ausbleibt) die Schuld in die Schuhe schieben kann. Nicht rationale Begründung soll es sein, son-derm etwas anderes, nicht „starkes langsames Bohren von har-ten Brettern“ (Max Weber), sondern unmittelbare Welterlösung oder Religionsersatz. Erneut, wie damals 1919, als Max Weber seinen zum ‚locus classicus‘ der Verantwortungsethik geworde-nen Vortrag „Politik als Beruf“ in München hielt, muß im Namen der Verantwortung vor den Überzeugungstätern „reiner Gesinnung“ gewarnt werden: fast immer verkehrt sich ihre gute Absicht, sobald sie ausgeführt wird, in ihr Gegenteil! – Auf der anderen Seite mag die Ethikdiskussion noch so ratio-nal geführt werden, so lange sie nicht der Umsetzung durch Motivation einen Schritt nähergebracht wird, ist sie – für sich allein jedenfalls – nicht ausreichend. Allerdings kann es sich dabei, so lange philosophiert wird, wieder nur um eine ratio-nale Durchdringung des Problems der moralischen Motivation handeln.*

*Daß die neuesten Angriffe auf die Rationalität zugleich Angrif-fe auf jeden sinnvollen Versuch sein könnten, den Krisensym-ptomen einer technologisch zivilisierten Kultur ursächlich zu Leibe zu rücken, leuchtet, so besehen, ein. Es einsehen und Rationalität wie moralische Motivation richtig verstehen ist – nicht zuletzt angesichts der ökologischen Krise – allerdings zweierlei. Insofern ist es nicht mehr als konsequent, wenn die Bamberger Hegelwochen 1995 sich mit dem Thema „Die Ratio-*

nalität der Moral“ befaßten, denn: die Fragen der eigenen Zeit philosophisch und öffentlich zu erörtern, ist das erklärte Programm der Bamberger Hegelwochen von allem Anfang an gewesen.

Mit dem Göttinger Philosophen Günther Patzig konnte der führende deutsche Vertreter einer ‚Ethik ohne Metaphysik‘ für die Hegelwochen 1995 gewonnen werden. Seine Behandlung der Frage „Aufklärung durch Vernunft. Ist das Projekt der Moderne gescheitert?“ in seinem ersten Vortrag geht die antimodernistische Rationalitätskritik von der Seite der Rationalität von Präferenzen oder Lebenszielen an. Die Antwort ist ebenso klar wie die Argumentation: „Das ‚Projekt der Moderne‘, die Aufklärung, ist (. . .) nicht gescheitert. Es steht vielmehr vor seiner eigentlichen Bewährungsprobe.“<sup>1)</sup> Wenn es aber eine objektiv rationale Begründung moralischer Normen gibt, dann kann die moralische Motivation nur in dem Wunsche bestehen, „genau das zu tun, was man als moralisch richtig erkannt zu haben meint“.<sup>2)</sup> Nicht der unmögliche Versuch, durch rationale Argumentation die Kluft zwischen der Zustimmung zur Gültigkeit einer Norm und ihrer Befolgung zu schließen, sondern der Aufweis dieser ‚einfachen‘ Antwort auf die Frage nach der spezifisch rationalen ‚moralischen Motivation‘ ist das Ergebnis von Patzigs zweitem Vortrag, der ausschließlich diesem Thema gewidmet war.

Als eine ‚Probe aufs Exempel‘ für die behauptete Rationalität konnte die Podiumsdiskussion angesehen werden, an der außer Günther Patzig und mir mit dem damals in Dortmund, heute in Düsseldorf lehrenden Ethiker Dieter Birnbacher einer der führenden deutschen Exponenten der rationalen Verantwortungsethik teilnahm. Daß es gelang, in diesem Gespräch auch das wieder in großer Zahl erschienene Publikum zu einem rationalen Diskurs zu motivieren, ist nicht zuletzt der konsequenten Denkhaltung von Günther Patzig und Dieter Birnbacher zuzuschreiben.

1) Vgl. u. S. 38

2) Vgl. u. S. 54

*So ist denn auch vor allem diesen beiden Denkern dafür zu danken, daß die Bamberger Hegelwochen 1995 nicht nur erneut ein Fest des Geistes, sondern auch ein wahrhaft gelungener Beitrag zur Rehabilitierung der Rationalität im wiederentdeckten bürgerlichen Denken wurden. Der Dank gilt aber auch Herbert Lauer, Oberbürgermeister der Stadt Bamberg, Alfred Hierold, Rektor der Otto-Friedrich-Universität, Helmuth Jungbauer, geschäftsführender Herausgeber des ‚Fränkischen Tag‘, allen Kolleginnen und Kollegen sowie allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern an den Veranstaltungen der Bamberger Hegelwochen 1995. Ausdrücklich seien die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter meines Bamberger Lehrstuhls erwähnt: Heinrich Horstmann, Joachim Landkammer, Rita Plüsch, Konstantin Pollok, Antje Röhrich, Ingeborg Uchtdorf und Dorothea Wildenburg. Besonders danken will ich Antje Gimmler, die zum ersten Mal für die Organisation der Hegelwochen und für die Betreuung der Publikation zuständig war.*

*Zwischen Bamberg, Braunschweig,  
Erlangen, Nürnberg und Zürich  
Walther Ch. Zimmerli*

*im April 1996*

## Vom Bürgerrecht der Vernunft in der Natur

Meine sehr verehrten Damen,  
meine Herren,  
sehr verehrte Frau Patzig,  
lieber Herr Patzig,

in einer der Philosophie und den Künsten wohlgesonnenen Stadt wie Bamberg, in einem von der Stadt aufgrund unserer Hegelwochenveranstaltungen ‚Hegelsaal‘ getauften Raum, und heute sogar in Anwesenheit einer Nachfahrin unseres Namenspatrons, Frau Susanne Hegel, die ich hiermit herzlich begrüße, miteinander das philosophische Gespräch zu pflegen – das könnte fast ideal erscheinen. Die Geborgenheit dieses idyllischen Weltwinkels, der – gleichsam im Windschatten der welthistorischen Ereignisse – tausend Jahre Kultur zu uns herüberrettete, scheint sich jene Wiederkehr des bürgerlichen Philosophierens ungestört ereignen zu können, die ich seit 1990 in immer wiederkehrenden Varianten den Bamberger Hegelwochen als Aufgabe zugeschrieben habe. Die neue Bürgerlichkeit des Denkens könnte, so besehen, allerdings auch in Gefahr geraten, in biedermeierliche Absonderung, sozusagen in die Biedermeierei, abzugleiten.

Indessen ist – und daran haben die großen Denker und nicht zuletzt der Namenspatron unserer Veranstaltung immer wieder erinnert – Philosophieren nicht nur der Versuch des individuellen Bewußtseins, sich zum Allgemeinen zu erheben, sondern eben damit zugleich auch der Versuch, die eigene Zeit in Gedanken zu fassen.

Erinnern wir uns: Als wir vor fünf Jahren mit den Bamberger Hegelwochen begannen, war gerade mit welthistorischem Getöse der Sozialismus zusammengebrochen und in den sich langsam senkenden Staubwolken wurde schemenhaft die Gestalt

eines geeinten Deutschland sichtbar. Seither hat die zugleich faszinierende und unlösbare Aufgabe der Spiegelung einer neuen Weltordnung im Vernunftgefüge unseres Denkens die philosophische Arbeit begleitet. Heute, wo sich der aufgewirbelte Staub etwas verzogen hat, blicken wir zurück auf die Zeit vor 1990 und erinnern uns daran, daß der intellektuelle Diskurs damals durch die Weltgeschichte gleichsam ‚auf dem falschen Fuß‘ erwischt wurde: Mitten in die gelehrten zivilisations- und kulturkritischen Debatten über das Ende der Vernunft und ‚anything goes‘ brach unerwartet und vorwitzig die Hoffnung auf ein Stück neuer Aufklärung. Es sah weltweit so aus, als habe doch die Vernunft gesiegt. Bei genauerem Zusehen mußten wir allerdings lernen, daß wir auf Vernunft gehofft, in Tat und Wahrheit aber ‚Marktwirtschaft‘ gemeint hatten. Und der Markt ist eben nur in eingeschränktem Maße vernünftig.

‚Postmoderne‘ hatte man jene spezifische Form der Vernunftkritik getauft, die, mit Wurzeln in den späten 60er Jahren, sich medienwirksam in den 80er Jahren von Frankreich aus nach Deutschland und in den angelsächsischen Raum ausbreitete. So kurz erst ist es her, und doch scheint es uns fast wie graue Vorzeit zu sein. Zwar wird der Kampf um die Moderne und um ihr Anliegen einer Emanzipation der Menschen durch aufklärende Vernunft weitergeführt, aber nun nicht mehr unter dem Diktat dessen, was ich andernorts die ‚französische Krankheit‘ genannt habe. Es geht – außer in manchen fernabgelegenen Außenpostenregionen des intellektuellen Betriebes und vielleicht noch in einigen Volkshochschulen oder in ideengeschichtlich interessierten Zusammenhängen – nicht mehr um die Verabschiedung der sich zur wissenschaftlich-technischen Rationalität entwickelnden Aufklärungsvernunft, sondern es geht um den Versuch, diese auf sich selbst zu wenden. Die bunte Beliebigkeit und Leichtlebigkeit des postmodernen Habitus, Reflex einer ökonomisch übersaturierten Spätgesellschaft, ist ersetzt durch ein neues hartes ‚System der Bedürfnisse‘, wie Hegel das genannt hätte. Die ‚reflexive Wendung‘ (Zimmerli), die die ‚zweite Moderne‘ (Beck) auszeichnet, ist nicht der manierierte Luxus einer dekadenten Kultur, sondern entspringt der Notwendigkeit, die Zivilisation mit einer zivilisationskritischen Wendung voranzubringen.

Die große Geste derjenigen, die im Bewußtsein auftraten, danach' zu leben, und die sich deswegen ausgiebig des Präfixes ‚post‘ bedienten, stand in guter Nietzsche-Heidegger-Tradition. Es ging um nicht mehr, aber auch nicht weniger, als um die Verabschiedung des apollinisch-sokratischen Wissenstyps, um die Verwindung der Metaphysik oder um das Ende des Logozentrismus. Anders: Es ging um Macht und Ohnmacht der Vernunft oder, um eine andere Quelle zeitgenössischen Philosophierens zu bemühen, um die ‚Dialektik der Aufklärung‘.

Das neue Gewicht und der neue Ernst, den die spielerische Frage nach der Ablösung der Einen Vernunft durch die vielen Rationalitäten in diesem neuen System der Bedürfnisse gewonnen hat, biegt das Denken gebieterisch in Richtung auf die eigene Vernunfttätigkeit um. Können wir dieser Vernunft noch vertrauen, wenn sie doch in ihrer wissenschaftlich-technischen Form mit zu den Verursachern jener Probleme gehört, die sie nun lösen soll? Ist nicht die „große Vernunft des Leibes“ (Nietzsche) unendlich viel weiter als die kleine Vernunft unseres Intellekts? Der Gegenpol, von dem sich alle Versuche, die Vernunft in ihrer Einseitigkeit, Schwäche und Blindheit aufzuweisen, absetzen, ist letztlich immer die Philosophie Hegels. Wie durch ein Brennglas wird vernunftkritische Reflexion auf ihn als den letzten und größten Exponenten eines sich selbst zur vernünftigen Systemganzheit entwickelnden vollbringenden Skeptizismus gerichtet. Hegel wird, als gemeinsamer Antagonist unterschiedlichster kritischer Positionen zugleich zum Protagonisten der Wiederentdeckung der Vernunftfrage.

Sie wissen, meine Damen und Herren, daß es nicht die Aufgabe der Hegelwochen sein soll, (mehr oder minder) gelehrt über die Philosophie Hegels zu philosophieren. Vielmehr sieht die Konzeption dieser Veranstaltung vor, im Geiste des einzigen bedeutenden Philosophen, der – bisher – in dieser Stadt gewirkt hat, die hinter den Aktivitäten der Tagesgeschäfte steckenden brennenden Probleme unserer Zeit philosophisch zu erfassen. Und in diesem Sinne kann es denn auch keine rein affirmative Bezugnahme auf Hegel geben. In jenem großartigen und dunklen Buch, das er beim Rechtsvorgänger unseres Mitveranstalters, des Verlages Fränkischer Tag, hier in Bam-

berg publizierte, in der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“, die unter dem Titel „Phänomenologie des Geistes“ auf den Markt kam, kann man lesen: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein.“<sup>1)</sup> Knapper und präventiv zugleich läßt sich der Anspruch eines Vernunftidealismus wohl kaum ausdrücken. Läßt sich fast 190 J. später, gesättigt durch ein gerüttelt volles Maß von Erfahrungen an dieser Vorstellung noch festhalten, die sich sogar dazu versteigt, zu behaupten, was wirklich sei, das sei vernünftig, und was vernünftig sei, sei wirklich, wie wir am Eingang des Hegelsaales lesen konnten? Oder hat vielmehr angesichts der sich nach den fünf Jahren, in denen sich die ökonomische und soziale Frage noch einmal in den Vordergrund gedrängt hat, gebieterisch zurückmeldenden ökologischen Frage die Berechtigung der aufklärerischen Vernunft ein für alle mal desavouiert?

Die diesjährigen Bamberger Hegelwochen gehen diesem Problem der Vernunft bis hin in seine bedrängenden umweltethischen Konsequenzen nach. Nach der „Philosophie als Bürgersache“ (im Jahr 1990) und der „Neuen Bürgerlichkeit der Philosophie“ (im Jahr 1991) war es 1992 die Idee des „Menschen als Weltbürger der Natur“ und 1993 diejenige von „Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch“, mit der sich die Bamberger Hegelwochen befaßten. Im vergangenen Jahr richteten sie sich auf die „Neue Bürgerlichkeit und die Wiederkehr des Individuums“. Nachdem bisher Ausgeführten scheint es mir daher nicht mehr als konsequent zu sein, die diesjährigen Hegelwochen unter das Motto „Vom Bürgerrecht der Vernunft in der Natur“ zu stellen. An der ökologischen Frage, die ihrerseits bereits ein Beleg für das Unterfangen ist, auch die zweite Moderne als Aufklärung anzugehen, wird sich letztlich entscheiden, ob die Vernunft, die evolutionär ein Kind der Natur ist, in der Lage sein wird, ihrer Hege- und Pflegeverantwortung gegenüber ihrer Mutter nachzukommen.

Die meisten wissen es, und es hat auch schon in den Zeitungen gestanden; trotzdem will ich es noch einmal sagen: Dem dies-

1) Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes (1807), Werke 3, Frankfurt a. M. 1970, 179.

jährigen Hauptredner der Bamberger Hegelwochen, dem Göttinger Philosophen Günther Patzig, verdanke ich vieles, vor allem aber eines, was mir das wichtigste ist: die Entscheidung, Philosophie zu studieren, oder, um es anlaßgemäß in der höheren Sprache der grauen Philosophieeminenz der Erlanger Nachbaruniversität zu sagen: den Entschluß, „mein Leben aufs Denken zu stellen“. Günther Patzig war mein erster philosophischer Lehrer, und wenn ich auch nur in den Jahren 1964 und 1965 bei ihm studiert habe, habe ich doch mein Leben lang von ihm gelernt. Wenn es etwas in meinem Denken gibt, was klar und kommunikativ ist, dann verdanke ich es ihm; was in meinem Denken mystisch und dunkel zu sein scheint, ist hingegen nicht ihm anzulasten. Günther Patzigs philosophisches Denken verknüpft theoretisches und praktisches Philosophieren, um es in seinen eigenen unüberbietbar präzisen Worten zu sagen, in dem Versuch, „das Tragfähige einer Vernunftethik im Sinne Kants mit den menschenfreundlichen Intentionen des Utilitarismus zu verbinden“.<sup>2)</sup>

Günther Patzig, meine Damen und Herren, leidet, so kann man sehen, also nicht an der ‚deutschen Krankheit‘, die ich der ‚französischen‘ Krankheit gegenüberstellen möchte. Die ‚deutsche Krankheit‘ besteht in einer Überinterpretation der preußischen Pflichtenethik Immanuel Kants, aus der dann – in den meisten Fällen instinktiv, zuweilen wohl auch reflektiert – die Einstellung resultiert, moralisch wertvoll könne nur sein, was ökonomisch erfolglos sei, und ökonomischer Erfolg sei ein Indikator für moralische Zweifelhaftigkeit. Die vernunftethische Position Kants aus dieser Engführung zu befreien und sie sowohl theoretisch als auch praktisch mit den Ansätzen der angelsächsischen Philosophie in Verbindung zu bringen, ist – schon historisch gesehen – seit der Gründung der Aufklärungsuniversität Göttingen im Jahre 1737 stets ein besonderes Anliegen der Göttinger Philosophie gewesen. Eine Philosophie für die Welt, die sich nicht auf die Welt des Hörsaals und des Katheder beschränkt, ist daher immer eines der Anliegen von Günther Patzig gewesen. Und so ist es denn auch kein Zufall, daß sich einer der auf vier Bände angelegten Ausgabe der „Gesammelten Schrif-

2) Patzig, G., Gesammelte Schriften, Bd. I, Göttingen 1994, 7.

ten“ von Günther Patzig ausschließlich mit der angewandten Ethik befaßt.<sup>3)</sup>)

Allerdings ist Günther Patzig, um auf den Anfang meiner Überlegungen zurückzukommen, auch gefeit gegen die ‚französische Krankheit‘ der Philosophie. In der ihm eigenen Klarheit des Denkens hegt er keinen Zweifel daran, daß die Vernunft zwar nicht die allmächtige und letztlich einzige Wahrheitsquelle sein kann, daß sie aber ebenso fraglos eine notwendige Bedingung darstellt, deren – wenn auch begrenzte – Leistungsfähigkeit auszuloten und weiterzuentwickeln Aufgabe der Philosophie ist. Die Postmoderne ist, wie gesagt, passé. Es beginnt ein neuer Versuch, mit der Unvernunft in Welt und Natur in einem neuen Sinne vernünftig umzugehen. Anders gesagt: Die Omnipotenz beanspruchende Vernunft ist tot, es lebe die ihrer eigenen Grenzen und Möglichkeiten bewußte Vernunft!

Die drei Abendveranstaltungen, in deren Zentrum das Denken Günther Patzigs steht, werden sich folgerichtig zunächst, nämlich heute, mit dem Thema „Aufklärung durch Vernunft. Ist das ‚Projekt der Moderne‘ gescheitert?“ befassen. Einem zentralen und oft vernachlässigten Thema, nämlich der Frage, wie denn durch ethische Reflexion begründete moralische Handlungsmaximen zum moralisch richtigen Handeln umgesetzt werden können, widmet sich der zweite Vortrag, der morgen Abend an dem selben Ort dem Thema „Moralische Motivation“ gilt. Die öffentliche Podiumsdiskussion, die am Montagabend um 19.30 Uhr hier stattfindet, wird sich schließlich mit einem gegenwärtig erneut ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit rückenden Anwendungsgebiet der praktischen Vernunft befassen, nämlich mit dem Verhältnis von „Ökologie und Ethik“. An dieser Diskussion werden neben Herrn Patzig auch Dieter Birnbacher, Philosophie-Professor an der Universität Dortmund, sowie – wie gewohnt – ich selbst teilnehmen. Dieter Birnbacher wird den meisten von Ihnen als Herausgeber des Reclam-Bändchens „Ökologie und Ethik“ sowie als Autor des Reclam-Bändchens „Verantwortung für zukünftige Generationen“ bekannt sein.

3) Patzig, G., Gesammelte Schriften, Bd. II, Göttingen 1993.

Die Bamberger Hegelwochen haben sich zum Ziel gesetzt, das Gespräch zwischen Fachphilosophie und philosophisch interessierter Öffentlichkeit zu fördern. Da die Veranstalter aber wissen, daß ein solches Gespräch nicht in Form einer Diskussion im großen Kreis stattfinden kann, verzichten wir auch dieses Jahr wieder auf die Frage-Antwort-Spiele im Anschluß an die öffentlichen Vorträge. Stattdessen hat sich, wie die Hauptredner der anderen Hegelwochen, auch Günther Patzig freundlicherweise bereiterklärt, sich an einem „Seminar der offenen Tür“ den interessierten Teilnehmern zum Gespräch zu stellen. Dieses Seminar findet morgen, Freitag, 23. Juni 1995, von 10.15 Uhr bis 12 Uhr im Hörsaal 2 der U2 (Theologische Fakultät, Hörsaal 1. Stock) statt. Ich fordere hiermit alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die zum philosophischen Gespräch bereit sind und Zeit haben, dazu auf, sich morgen früh am angegebenen Ort einzufinden!

Und damit bin ich am Ende meiner einführenden Bemerkungen und damit zugleich auch am Ende des einzigen Hindernisses, das noch zwischen Ihnen und Günther Patzig steht, den ich daher nun bitte, mit seinem Vortrag zu beginnen.

## Aufklärung durch Vernunft. Ist das Projekt der Moderne gescheitert?

Wer die gegenwärtige Diskussion in der Philosophie und auch in der weiteren Öffentlichkeit verfolgt, wird bemerken, daß Vernunft und Rationalität einer grundsätzlichen, oft von starken Emotionen begleiteten Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt sind. Nur einige fundamentale kritische Einwände will ich hier aufführen:

a) Entschiedene Feministinnen sehen in der Vernunft und ihren logischen Argumentationsregeln eine Erfindung der Männer, die dazu benutzt wird, weibliches Denken, das mehr von Emotionen bestimmt sei, zu unterdrücken und nur solche Frauen z. B. als Wissenschaftlerinnen zu akzeptieren, die sich in ‚vorausweisendem Gehorsam‘ selbst zu ‚männlichem Denken‘ bekehrt und damit ihre weibliche Natur verleugnet haben; obwohl doch andere Feministinnen – oder dieselben in anderen Zusammenhängen – gern darauf bestehen, daß es keinerlei angeborene Unterschiede hinsichtlich der Mentalität zwischen den Geschlechtern gebe.

b) Ähnlich hören wir von Anhängern der kulturellen Pluralität, Rationalität, besonders in ihrer heutigen Ausprägung in Wissenschaft und Technik, sei eine spezifisch *europäische* Verhaltensnorm, die man den Angehörigen anderer Kulturen nicht aufzwingen dürfe. Wer meint, es gebe allgemeingültige, kulturübergreifende Grundlagen des Denkens und der Wissenschaft, der sei schon einem gefährlichen und intoleranten ‚Eurozentrismus‘ verfallen. Die Tatsache, daß z. B. Physik nicht nur in Europa und in Nordamerika nach den gleichen Grundsätzen und Methoden gelehrt werde, sondern auch z. B. in China, in Afrika und Indien, zeige nur, daß hier eine neue, gesteigerte Form des Kolonialismus am Werke sei.

c) Verbreitet ist auch die Klage, kühle Rationalität unterdrücke die Wärme von Emotionen und führe so zu menschlicher Ver-

kümmern und Einseitigkeit (Kopf gegen Herz). Oft hört man die allerdings nicht leicht nachvollziehbare Aufforderung, lieber ‚mit dem Bauch‘ zu denken, um nicht zu ‚verkopfen‘.

d) Mit noch radikalerer Schärfe greifen andere das ‚Projekt der Moderne‘ an, weil sie in dem Prozeß der Aufklärung und Rationalisierung die Quelle der umfassenden Gefährdungen gefunden zu haben glauben, denen wir Menschen heute ausgesetzt sind. Haben denn nicht Naturwissenschaft und Technik in engem Zusammenwirken, nach großartigen Anfangserfolgen, die das Leben vieler Menschen leichter, länger und reicher gemacht haben, eine Situation herbeigeführt, in der das Leben der ganzen Menschheit durch flächendeckende Waffen, je nach politischer Lage, gefährdet ist? Ist nicht auch schon die friedliche Anwendung der vorhandenen technischen Mittel mit unabsehbaren Risiken behaftet (man denke nur an Tschernobyl)? Muß nicht die basale Versorgung einer exponentiell wachsenden Weltbevölkerung, von dem Luxus der Industrieländer einmal abgesehen, auf längere Sicht den Zusammenbruch des Ökosystems Erde nach sich ziehen?

e) Aber auch die Rationalität von Wissenschaft selbst wird bestritten: Die lange herrschenden Vorstellungen von der Wissenschaft als Quelle sicherer Erkenntnis und von einem unaufhaltsamen Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis haben sich angesichts tieferer Einsicht in die logischen Grundlagen der Wissenschaften und ihre tatsächliche Geschichte weitgehend aufgelöst (z. T. durch K. Poppers Fallibilismus, besonders aber durch Th. Kuhns historische Studien).

Seitdem sind viele Philosophen und Wissenschaftshistoriker aufgetreten, die der Wissenschaft jede Chance absprechen, objektive Wahrheit zu erreichen und auch ‚Rationalität‘ als eine ideologische Fiktion betrachten. Lyotards ‚Postmodernismus‘, Derridas ‚Dekonstruktivismus‘, Foucaults ‚Poststrukturalismus‘, schließlich Feyerabends ‚methodischer Anarchismus‘ lassen wissenschaftliche und philosophische Argumentation nicht mehr als einen privilegierten Diskurs gelten, vielmehr als nur einen Mythos unter anderen Mythen. Die Texte der Philosophie sind z. B. nach Rorty als bloße Literatur zu behandeln, für

Leser, die an solchen Texten Gefallen finden. Nach Derrida soll man nicht so sehr auf das von den Philosophen Gesagte achten, sondern auf das, was in ihren Texten ‚zugleich gezeigt und verhüllt‘ wird. Wenn z. B. Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ öfter von dem „Gerichtshof der Vernunft“ spricht, demgegenüber Behauptungen und ihre Geltungsansprüche sich ausweisen müssen, so meldet sich nach Anhängern dieser Lehre in solchen Metaphern Kants der ihm selbst nicht bewußte Wunsch, alle Andersdenkenden exekutieren zu lassen; wenn Kant an anderer Stelle (KrV B 294f.) sagt, der Philosoph müsse wie ein „Landvermesser“ die Grenzen des Gebiets möglicher Erkenntnis erkunden, so solle man sich dessen erinnern, daß die Europäer, zu Kants Zeiten, jeweils zuerst die Länder und Meere vermessen haben, die sie sich unterwerfen wollten usw..

In allen diesen Verdikten steckt ein Kern (manchmal auch nur ein Körnchen) Wahrheit:

a') Es ist wahr, daß die Welt der Wissenschaft weithin noch eine Männerwelt ist; Frauen haben es auch heute noch schwerer, sich da durchzusetzen. Dem kann aber nicht durch die Einführung einer ‚feministischen Wissenschaft‘ abgeholfen werden, sondern durch die Auflösung irrationaler Vorurteile, die manche Männer hinsichtlich der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit von Frauen haben, und zweitens durch die Absicherung fairer Chancenverteilung.

b') Es ist auch wahr, daß bei uns weithin, auch an den Universitäten, noch ein gewisser Eurozentrismus herrscht und viele kaum bereit sind, die kulturellen Leistungen der Chinesen, der Inder, der Araber und der Bewohner Afrikas anzuerkennen oder auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Auch gab es – und gibt es vielleicht noch – die Auffassung, allein die Europäer seien zu einem wirklich rationalen Denken und Verhalten fähig – auch z. B. beim späten Husserl findet man Sätze in dieser Richtung. Aber Japans Beispiel zeigt doch, daß es möglich ist, europäische Wissenschaft und Technik aufzunehmen und weiterzuentwickeln, ohne dabei die Verwurzelung in spezifisch

japanischen Kulturzusammenhängen zu verlieren. Jeder Japanbesucher wird gerade davon beeindruckt sein.

c') Was ferner den vermeintlichen Konflikt von Rationalität und Gefühl angeht: Es gibt keinerlei Gründe für die Annahme, daß beide in einem Gegensatz stehen. Ein an rationales Handeln gewöhnter Mensch muß deshalb keineswegs emotional weniger empfänglich sein. Vielleicht haben solche Menschen ihre Emotionen manchmal *besser unter Kontrolle*; aber das ist wohl nichts, was man bedauern müßte. Wir brauchen beides: rationale Überlegung für die Analyse der Situation und Emotionen als Handlungsmotive; eins kann das andere nicht ersetzen.

d') Daran, daß Wissenschaft und Technik, neben vielen Segnungen, auch (besonders in der Kriegstechnik) schreckliche Leiden und bedrohliche Risiken mit sich gebracht haben, kann man nicht zweifeln. Aber es ist nicht die Rationalität, die man verantwortlich machen könnte für politische, ökonomische und ökologische Krisen, sondern es ist vielmehr das große Defizit an Rationalität: Denn die Beachtung möglicher Nebenfolgen unseres Handelns, langfristiger Wirkungen und komplexer Wechselwirkungen ist ein unentbehrlicher Aspekt rationalen Denkens und Handelns. An dieser kritischen Reflexion hat es in der Tat bisher weitgehend gefehlt.

e') Schließlich: Es ist richtig, daß wir von der Wissenschaft keine endgültigen Antworten auf unsere Fragen, und von der Technik keine risikolosen Lösungen für unsere Versorgungsprobleme bekommen können. Aber die Antworten der Wissenschaft sind jedenfalls *immer noch die besten, die wir bekommen können*. Der Boom, der die Abteilungen für ‚Esoterik‘ in den Buchhandlungen und die Sendungen zu entsprechenden Themen in den Medien aufblühen läßt, zeigt nur, wieviele Menschen nicht richtig mit der Tatsache umgehen können, daß es für uns Menschen keine letzten Wahrheiten gibt. Deshalb die Wissenschaften und die Philosophie zu einem Mythos unter anderen Mythen zu machen, sie hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes mit Belletristik (und sei es ‚Transzendentalbelletristik‘) gleichzusetzen, ist – man verzeihe mir den harten Ausdruck – absurd. Aristoteles' „Metaphysik“, Kants „Kritik der

reinen Vernunft“, Gottlob Freges „Grundlagen der Arithmetik“ und Willard V. O. Quines „Word and Object“ sind klassische Texte der Philosophie, aber höheren literarischen Ansprüchen genügen sie weithin nicht, und wenn doch, dann kontingenterweise. Es gibt auch philosophische Texte, die zugleich große Literatur sind, wie Platons Dialoge (nicht alle!) oder manches von Schopenhauer und Nietzsche – aber auch da können wir doch gut zwischen philosophischem Rang und literarischem Glanz unterscheiden, was z. B. nach der Meinung von Rorty gar nicht möglich wäre!

Wenn man von der beliebten Redensart ausgeht, man solle doch nicht ‚das Kind mit dem Bade ausschütten‘, könnte man hinsichtlich der gegenwärtigen Kritik von Rationalität und Wissenschaft – die nicht die historisch erste ist und nicht die letzte bleiben wird, es gibt irrationalistische ‚Moden‘ – sicher sagen, daß selten so viele Kinder mit so wenig Wasser verschüttet worden sind. Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zur Sache: Was ist eigentlich ‚Rationalität‘?

## I. Aspekte der Rationalität

Mit dem Begriff der Rationalität steht es wie mit vielen, in unserer Bildungssprache oft gebrauchten und auch wichtigen Begriffen: Wir meinen von dem, was der entsprechende Ausdruck bedeutet, eine hinreichend klare Vorstellung zu haben, geraten aber in Schwierigkeiten, wenn wir uns darum bemühen, das, was uns da vorschwebt, festzuhalten.

Dabei ist ja offenkundig, daß es sich in unserem Fall um einen Begriff handelt, der das Selbstverständnis des Menschen und insbesondere das der Europäer der Neuzeit stark geprägt hat. Die auszeichnende Definition des Menschen als *zoon lógon échon*, die für Platon wie für Aristoteles gültig war und die zugleich auf die *Sprachfähigkeit* des Menschen und auf seinen *Vernunftbesitz* abstellt, wird als ‚animal rationale‘ ins Lateinische übersetzt. Insofern scheint ein Konsens darüber zu bestehen, daß der Mensch als solcher Anteil an der Vernunft, der Ratio habe. Aber gleichsam quer dazu gibt es verbreitete und durch große Namen gestützte Auffassungen, daß diese Aus-

zeichnung des Menschen als solchen das menschliche Leben in verschiedenen Gesellschaften und in verschiedenen historischen Epochen in durchaus verschiedenem Grade bestimmt hat: So heißt ein berühmtes Buch von Bruno Snell „Die Entdeckung des Geistes bei den Griechen“; und als ebenso bekannt darf man die These von Max Weber ansehen, daß ‚Rationalisierung‘ der Schlüsselbegriff zum Verständnis der europäischen *Sonderentwicklung* seit der Renaissance sei.

Wie denn nun? möchte man fragen: Ist der Mensch von Natur ein *animal rationale* in dem Sinn, daß er, wenigstens in aller Regel, vernünftig handelt und denkt, oder gibt es in der Geschichte der Menschheit gewisse *Sonderentwicklungen*, die eine interessante Spielform menschlichen Verhaltens begründet haben, die wir als ‚rational‘ bezeichnen, und die mit bestimmten historischen Voraussetzungen stehen und fallen? Oder soll man sich die Sache lieber so zurechtlegen, daß der Titel ‚*animal rationale*‘ bloß eine *Disposition* bezeichnet, die in allen Menschen, wie das Sprachvermögen, angelegt ist, die aber, anders als das Sprachvermögen, unter verschiedenen besonderen historischen und kulturellen Bedingungen in verschiedenen *Graden* entwickelt und aktualisiert wird? Dann legte sich die Auffassung nahe, daß es rationales Verhalten in Ansätzen vielleicht überall gibt, daß es aber von kontingenten sozialen Bedingungen abhängt, wie weit bei Individuen und Gruppen von Individuen die Prinzipien eines rationalen Verhaltens auf die verschiedenen Lebensbereiche durchschlagen.

Unter der ersten Voraussetzung eines naturgegebenen Vernunftbesitzes wäre Rationalität ein eher deskriptiver Begriff; im zweiten Falle hätten wir einen ‚normativen‘ Begriff vor uns, der ein Ideal aufstellt, dem sich verschiedene Individuen und Gesellschaften immer nur annähern können.

Sie haben bemerkt, daß ich bisher ‚Vernunft‘ und ‚Rationalität‘ als gleichbedeutende Ausdrücke behandelt habe. Das könnte irreführend sein, zumal im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch, der durch Max Weber wesentlich mitbestimmt ist, Rationalität vor allem als ‚Zweckrationalität‘, also als Fähigkeit zur sachgemäßen Auswahl wirksamer Mittel für *vorgegebene*

Zwecke, verwendet wird. Es scheint mir daher zur Vermeidung von Mißverständnissen vorteilhafter, sich auf den Ausdruck ‚Rationalität‘ vorläufig zu konzentrieren und erst später zu entscheiden, wie es mit dem Verhältnis von Rationalität und Vernunft bestellt ist.

Der Ausdruck ‚Vernunft‘, griechisch ‚nous‘, hat eine lange und respektable Geschichte aber er hat eben deshalb auch gewisse, mit metaphysischen Auffassungen verbundene Nebenklänge, die nur schwer durch hinreichende Argumente auszuweisen wären.

Eine der Vorstellungen, die das Denken der Philosophen lange bestimmt haben, ist die Annahme, es gebe so etwas wie eine Weltvernunft, und diese Weltvernunft sei eigentlich die Quelle oder wenigstens das Vorbild dessen, was wir dann als menschliche Vernunft bezeichnen können. Platon hat in seinen Spätdialogen „Philebos“ (28c–31a) und „Timaios“ (29e–47c) diesen Gedanken, der schon in der Lehre vom ‚Logos‘ als Weltgesetz bei Heraklit wetterleuchtet, nachdrücklich vorgetragen: Die Vernunft ist, nach Platon, in die Struktur des Kosmos gleichsam eingewebt: Dieselbe Kraft, die den Himmelskörpern ihre regelmäßigen Bahnen vorgezeichnet hat, ist auch im Menschen wirksam und überführt das Chaos der körperlichen Bewegungen, das wir bei Neugeborenen beobachten, ebenso allmählich in Ordnung und Harmonie, so wie sie die Bewegungen der Seele, das Denken und Wollen aus verworrenen Anfängen zu Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit bündigt. Auch unsere Versuche, das menschliche Zusammenleben nach Grundsätzen der Gerechtigkeit und der friedlichen Kooperation zu formen, sind daher keine isolierten Bemühungen in einem gegenüber solchen Tendenzen gleichgültigen Weltganzen. Sie sind vielmehr die Auswirkung des Vernunftprinzips, das dem nicht zufällig so genannten Kosmos (gleich ‚Ordnung‘, ‚Schmuck‘) als Grundlage dient. Wir sind nicht allein in der Welt mit solchen anstrengenden und im Einzelfall oft vergeblichen Bemühungen. Die Weltvernunft ist auf unserer Seite. Für Aristoteles ist der nous des Menschen ein ‚Absenker‘ des nous des ‚ersten Bewegers‘, also Gottes, der die Finalursache des Weltprozesses darstellt. Deshalb auch vertritt Aristoteles in der „Nikomachi-

schen Ethik“ die Ansicht, das höchst erreichbare Glück für den Menschen sei das reine Denken, Kontemplation (theoria), weil er darin, und nur darin, gottähnlich sei (Eth.Nic. X 7, 1177a-12-1178a8).

Es mutet wie ein Nachklang dieses platonischen und aristotelischen Vernunftoptimismus an, wenn Kant betont, daß der Mensch eigentlich ein ‚animal rationale‘, ein *vernunftfähiges* Wesen genannt werden sollte, das dazu bestimmt sei, sich zum ‚animal rationale‘ allererst auszubilden, eine Entwicklung, die die Möglichkeiten des Individuums übersteige und vielmehr eine unendliche Aufgabe für die Menschengattung im Fortgange ihrer Existenz auf Erden sei („Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Akademieausgabe Bd. VIII, S. 321). „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“ („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784, Akademieausgabe VIII, S. 18), und in derselben Schrift wird die Geschichte der Menschheit als die „Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“ (ebd. S. 27) bezeichnet. Wenn Kant mit der ihm eigenen Vorsicht an dieser Stelle *ausdrücklich* nur sagt, man *könne* sie als eine solche Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur *ansehen*, so ist doch kaum Zweifel erlaubt, daß diese Ansicht einen Teil jenes „Vernunftglaubens“ (z. B. KrV, B 857, Akademieausgabe Bd. III, 537) gebildet hat, den Kant für die notwendige Folgerung einer moralischen Gesinnung hielt.

Solche Vorstellungen, wie wir sie von Platon bis Kant antreffen, erheben das Gemüt derer, die für solche Gedanken empfänglich sind. Wer wollte nicht gern glauben, daß unsere Bemühungen, uns zur Klarheit des Denkens und zu vernünftigem Handeln durchzuarbeiten, der gleichlaufenden Tendenz einer im Weltall mächtigen Kraft entsprechen und daher auf Dauer nicht ganz und gar vergebens sein werden?

Jedoch ermahnt uns das Prinzip der Rationalität selbst, unsere Überzeugungen dem anzupassen, was wir als Gründe solcher

Überzeugungen zur Verfügung haben, und da müssen wir uns leider eingestehen, daß unsere Argumentationsbasis eine solche kosmische Perspektive nicht trägt. Wir können dergleichen nur, im religiösen Sinne, glauben, aber nicht wissen, nicht einmal mit guten Gründen meinen (wie so vieles, das Teil unserer von der Wissenschaft geprägten Weltauffassung ist).

Es ist in solcher Lage nach meinem Urteil die philosophisch angemessene Verfahrensweise, sich zunächst einmal auf den Boden allgemein akzeptierter Auffassungen zurückzuziehen, um von da aus schrittweise in Gebiete vorzudringen, in denen sich die Begründungsprobleme häufen. Wir lassen es daher einstweilen am besten offen, wie es mit dem Verhältnis von Vernunft und Rationalität steht, lassen es ebenso offen, ob die Rationalität des Menschen ‚Absenker‘ eines göttlichen Logos ist oder ob wir immerhin glauben dürfen, mit unseren Bemühungen um Rationalität in ein kosmisches Projekt einbezogen zu sein.

Unbestritten darf man behaupten, daß die meisten Menschen jedenfalls von Fall zu Fall ein Verhalten an den Tag legen, das wir ‚rationales Handeln‘ nennen. Was setzen wir voraus, wenn wir das Handeln einer Person als ‚rational‘ charakterisieren wollen? Schon hier gibt es in der seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts umfangreichen Literatur sehr verschiedene Auffassungen. Ich möchte mich zunächst Carl Gustav Hempels klassischem Aufsatz von 1961 mit dem Titel „Rational Action“<sup>1)</sup> zuwenden. Danach ist, zunächst einmal, eine ‚Handlung‘ ein Verhalten, das, im Unterschied zum Niesen, Stolpern, Atmen u. ä., durch eine *Absicht* des Handelnden bestimmt wird, und das näher als ‚rationales Handeln‘ bezeichnet werden kann, wenn die zur Erreichung des gewählten Ziels eingesetzten Mittel nach dem Informationsstand des Handelnden in der Tat geeignet sind, die Erreichung dieses Ziels zu fördern. Dies sind, wie auch Carl Hempel besonders betont, Minimalanforderungen. Weder hinsichtlich der Zielwahl wird vorausgesetzt, daß sie gut oder überhaupt begründet werden könnte, noch wird von den Überzeugungen des Handelnden hinsichtlich der rele-

1) Wieder abgedruckt (deutsch) in G. Meggle (Hrsg.), Analytische Handlungstheorie I: Frankfurt/M. 1979.

vanten Tatsachen verlangt, daß sie auf rationale Weise zustande gekommen sind. Nach Hempel wäre es daher eine (minimal) rationale Handlung, wenn jemand, der glaubt, es bringe Unglück, unter einer Leiter hindurchzugehen, einen entsprechenden Umweg macht. Auch wer glaubt, daß Erdstrahlen den Organismus schädigen, und auch glaubt, daß eine Aluminiumfolie den Körper gegen Erdstrahlen abschirmt, würde nach Hempel rational handeln, wenn er eine solche Folie in sein Bett legte. Man könnte gegen diese Auffassung einwenden, daß dadurch wohl jede überhaupt denkbare Handlung sich als ‚rational‘ qualifiziere und das Prädikat ‚rational‘ für Handlungen dadurch überflüssig würde. Das ist aber, nach Hempel und tatsächlich nicht so; denn es gibt immer noch genug Fälle, in denen jemand z.B. nicht alle Informationen berücksichtigt, die er in der Tat für wahr hält und die für seine Entscheidung von Bedeutung wären, oder in denen er Fehler bei der Kalkulierung der Mittel-Zweck-Relation macht, sich z.B. bei den zu veranschlagenden Kosten verrechnet. Solche Fehler treten bei starker emotionaler Beteiligung gehäuft auf.

Eine entsprechende Rationalität kann man zweifellos eine ‚bloß subjektive‘ Rationalität nennen. Manche Autoren zögern, in solchen Fällen überhaupt von ‚Rationalität‘ zu sprechen. Sie verlangen stattdessen eine ‚objektive‘ Rationalität, die, wiederum als Minimalforderung, sicherstellen soll, daß auch die Ansichten über die Wirklichkeit und insbesondere ihre Kausalverhältnisse, die als Tatsachenbasis der zweckgerichteten Handlung zugrunde liegen, einleuchtenden Rationalitätsstandards entsprechen müssen. Abergläubische Vorstellungen, wie die genannten, wären dann eindeutig rationalitätsschädlich. Aber es ist schwer zu sagen, ob man nun auch wieder so weit gehen darf, nur solche Auffassungen von der Wirklichkeit, die durch den jeweils vorliegenden Stand der Wissenschaften gestützt oder jedenfalls nicht ausgeschlossen werden, als Informationsbasis für objektiv rationale Handlungen zu akzeptieren. Denn in vielen Fällen, wenn nicht in den meisten, würde darüber kaum Einigkeit erzielt werden können, welche Auffassungen denn dem jeweils gegenwärtigen Stand der Wissenschaften entsprechen. Das Prüfungsverfahren könnte darauf hinauslaufen, daß der jeweilige Betrachter seine eigene (subjektive) Ein-

schätzung der Tatsachenlage zum Kriterium dessen macht, ob die Handlung eines anderen als objektiv rational eingeschätzt werden kann. Dies würde schon hinsichtlich der Beurteilung von Handlungen und Überzeugungen von Zeitgenossen aus dem jeweils eigenen Kulturkreis so sein; die Schwierigkeit würde umso akuter, je mehr wir uns Handlungen von Angehörigen anderer Epochen unseres Kulturkreises, z.B. des Mittelalters, oder gar den Mitgliedern sogenannter ‚primitiver Gesellschaften‘ unter dem Aspekt der Rationalitätsprüfung zuwenden.

Was könnte man, mit Hoffnung auf breite Zustimmung, als Kriterium der Rationalität von Überzeugungen und ganzen Überzeugungssystemen ansehen? Es scheinen erstens Anforderungen an die *Konsistenz* der jeweils vertretenen Auffassungen und zweitens Anforderungen an ihre *Wohlbegründetheit* zu sein, die hier in Betracht kommen. Wer gleichzeitig einen Satz  $p$  und einen Satz  $\neg p$  in seinem Überzeugungssystem duldet, verhält sich insofern manifest irrational. Aber das ist ein seltener, fast schon pathologischer Fall; viel häufiger, ja weit verbreitet dürfte es sein, daß jemand an einem Überzeugungssystem festhält, das u.a. die Sätze  $p$  und  $q$  enthält, wobei aus  $q$ , zusammen mit anderen ebenfalls für wahr gehaltenen Sätzen, der Satz  $\neg p$  folgt. Das könnte man als einen impliziten Widerspruch bezeichnen. Nun ist allgemein anerkannt, daß kein Mensch alle Folgerungen, die sich aus den Sätzen seines Überzeugungssystems ableiten lassen, überblickt. Also kann als ein Kriterium für die Rationalität eines solchen Systems nur gelten, daß derjenige, dessen Überzeugungssystem es ist, sich jeweils ernstlich *bemüht hat und bemüht*, solche impliziten Widersprüche, die sich in seinem Überzeugungssystem finden lassen, aufzudecken und entsprechende Revisionen vorzunehmen. Wer auf solche impliziten Widersprüche aufmerksam gemacht wird und trotzdem an allen seinen Überzeugungen festhalten will, der verhält sich, wiederum, manifest irrational.

Die zweite Forderung an ein Überzeugungssystem ist, wie gesagt, daß es wohlbegründet sein sollte. Zwar übernehmen wir viele unserer Überzeugungen zunächst ungeprüft aus der uns umgebenden Tradition. Aber wir sollten sie nur festhalten, wenn sie sich in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit

bewähren. Wenn jemand eine Überzeugung vertritt, mit der er auf Widerspruch stößt, so wäre zu prüfen, ob er sich über die Sache hinreichend informiert hat, ob er über alle relevanten Informationen verfügt, ob er sich auch mit abweichenden Auffassungen auseinandergesetzt hat und ob die Schlüsse, die er aus seinen Informationen gezogen hat, logisch korrekt waren. Ein positiver Ausfall der Rationalitätsprüfung verbürgt natürlich auch in den günstigsten Fällen noch nicht, daß die rationale Überzeugung *wahr* ist; man kann die allerbesten Gründe für eine Meinung haben und doch die Tatsachen verfehlen. Jedoch hat man, wenn man seine Überzeugungen nach rationalen Standards bildet und regelmäßig überprüft, eine erheblich bessere Chance, eine hohe Trefferrate zu erzielen, als wenn man diese Standards nicht einhält und sich auf sein Glück verläßt. Man bemerkt sofort, daß Rationalität eine Sache des Grades ist und daß es außerdem eine Ermessensfrage sein kann, welche Anforderungen man im Einzelfall als minimalen Standard für Rationalität ansehen will.

Es gibt auch eindrucksvolle empirische Untersuchungen, die zeigen, daß Menschen bei ihren Versuchen, ein rationales Überzeugungssystem aufzubauen und zu erweitern, durch verschiedene Störfaktoren ernstlich behindert werden. Eine Zusammenfassung von hier einschlägigen Ergebnissen findet man z.B. in dem Aufsatz „Social Psychology's Rational Man“ von R.P. Abelson (1976). Die Resultate sind zunächst überraschend, ja erschreckend: Die Abweichungen von den genannten Normen in einzelnen Fällen der Urteilsbildung waren bei den Testpersonen massiv und häufig. Es gibt offenbar typische psychische Vermeidungsstrategien, die dazu geeignet sind, dissonante Informationen konsonant zu machen; es gibt auch das Prinzip, logisch fehlerhafte Argumentationen für korrekt zu halten, wenn sie zu Ergebnissen führen, die der Versuchsperson emotional sympathisch sind, und den umgekehrten Fall, daß man Argumentationsfehler in korrekten Schlußfolgerungen vermutet, wenn diese auf emotional unbehagliche Konklusionen hinauslaufen. Dies kann man auch an der Wirkung der Wahlkampf-rhetorik studieren.

Schließlich ist auch die Wirkung des Gruppendrucks beträcht-

lich: wovon man meint, daß die meisten anderen es glauben, das ist man geneigt, auch gegen überzeugende Evidenzen für wahr zu halten, wie die Versuche von Salomo Asch (Social Psychology, 1952) gezeigt haben. Dies ist sicherlich einer der Faktoren, die zur relativen Dauerhaftigkeit einmal etablierter totalitärer Systeme beitragen, die in dieser Absicht den Informationszufluß manipulieren können. Ermutigend ist freilich, daß die Testpersonen, auf ihre Fehler aufmerksam gemacht, im Regelfall einsehen, daß sie einen solchen Fehler gemacht haben, und damit die Standards anerkennen, die den Versuchen zugrunde lagen. Im Normalfall bemühen sich Menschen auch darum, solche Fehlerquellen in Zukunft zu vermeiden. Manche bringen es darin weit.

Es schließt sich zwanglos die Frage an, ob und inwieweit auch die Wahl der *Ziele* eines Handelnden einer kritischen Beurteilung hinsichtlich ihrer möglichen Rationalität unterliegen kann. Zunächst wird man geneigt sein, bei der Wahl von Zielen jede Prüfung ihrer Rationalität als aussichtslos anzusehen. Haben wir nicht von Max Weber gelernt, daß der paradigmatische Anwendungsbereich von Rationalitätskriterien die Zweckrationalität ist, also die Realisierung *vorgegebener* Zwecke mit möglichst geeigneten Mitteln? Wertrationalität, von der Max Weber immerhin auch spricht, kann nach ihm nur darin bestehen, daß aus einem höchsten einmal (ohne rationale Gründe) akzeptierten Wert sich auch abgeleitete Werte und Normen entwickeln lassen.

Jedoch gibt es auch im Rahmen einer bloßen Zweckrationalität, wie Max Weber ausdrücklich einräumt, eine *formale*, wenn auch nicht *materiale* Rationalitätsprüfung der Zielwahl. So muß ein Ziel aufgegeben werden, wenn es die Erreichung eines wichtigeren anderen Ziels gefährden würde oder wenn die Mittel unter den gegebenen Umständen zur Realisierung des Ziels nicht ausreichen oder wenn nicht erträgliche Nebenwirkungen drohen. Solche Überlegungen sind, wie schon gesagt, durchweg *formale* Betrachtungen, die auf die inhaltliche oder objektive Akzeptabilität von Handlungszielen nicht achten. Ob und in welchem Umfang auch an die Rationalität von Zielen inhaltliche, insbesondere moralische Bedingungen gestellt wer-

den können, ist eine zentrale Frage von großem Gewicht, in der die Meinungen auch kompetenter Philosophen, wie man nicht anders erwarten wird, erheblich auseinandergehen.

Bevor wir in die abschließenden Erwägungen eintreten, die diese kardinale Schnittstelle betreffen, an der Rationalität in Vernunft übergeht, möchte ich, wenn auch in notwendiger Kürze und Vereinfachung, auf die Präzisierungen des Rationalitätskonzepts hinweisen, die wir den ingeniosen Untersuchungen auf dem Gebiet der mathematischen Entscheidungs- und Spieltheorie verdanken, zu denen Oskar Morgenstern und John von Neumann mit ihrem Buch „Theory of Games and Economic Behaviour“ 1944 den Anfang gemacht haben. In der *Entscheidungstheorie* wird mit gewissen Idealisierungen gearbeitet, die die unmittelbare Anwendung ihrer Modelle auf konkrete Situationen problematisch machen. Andererseits hat gerade die Konstruktion solcher vereinfachten Modelle für die *Klärung des Begriffs* einer rationalen Entscheidung viel geleistet.

Zunächst wird im Zusammenhang mit Handlungszielen der Begriff der ‚Präferenz‘ eingeführt und untersucht, unter welchen Bedingungen eine Präferenzordnung unter verschiedenen Handlungszielen rational genannt werden könnte. Eine rationale Präferenzordnung, so ergibt sich, ist nur möglich, wenn die Präferenzbeziehung zwischen Handlungszielen drei Bedingungen genügt: sie muß transitiv, asymmetrisch und konnex sein:

Wenn  $x$  dem  $y$  vorgezogen wird und  $y$  dem  $z$ , dann soll auch  $x$  dem  $z$  vorgezogen werden (Transitivitätsbedingung). Wenn  $x$  dem  $y$  vorgezogen wird, dann soll  $y$  dem  $x$  nicht vorgezogen werden können (Asymmetriebedingung); schließlich soll für je zwei voneinander verschiedene Ziele stets gelten, daß entweder  $x$  dem  $y$  oder  $y$  dem  $x$  vorgezogen wird (Konnexitätsbedingung). Darin stecken, wie man leicht sieht, schon nicht unerhebliche Idealisierungen, besonders hinsichtlich der Konnexität. Nicht jeder wird, z.B. hinsichtlich der Wahl des Urlaubsortes, zwischen je zwei möglichen Reisezielen eine eindeutige Vorzugsordnung herstellen können. Natürlich gibt es auch Kalküle, die solchen Umständen Rechnung tragen. Aber solche zusätzlichen Komplikationen lassen wir hier außer Betracht.

Für die Definition der Rationalität einer Entscheidung untersucht man nun die drei Fälle von Entscheidungssituationen: Entscheidung *unter Sicherheit*, Entscheidung *unter Risiko* und Entscheidung *unter Unsicherheit*. Im ersten Fall, wenn also alle Präferenzen erfüllt werden können, ist klarerweise diejenige Handlung rational, die auf die Realisierung des in der Präferenzordnung des Entscheidenden höchsten Ziels, also auf den größten erreichbaren Nutzen, abstellt. Bei Entscheidungen unter Risiko sind die alternativen Handlungsziele nicht mit Sicherheit, sondern nur mit gewissen, möglicherweise differierenden *Wahrscheinlichkeiten* zu erreichen. Hier gilt als rational die Entscheidung mit dem höchsten ‚Erwartungsnutzen‘, der sich als das Produkt aus der Höhe des Nutzens (oder der Wünschbarkeit) und der Eintrittswahrscheinlichkeit ergibt. Die Teilnahme an einer Lotterie A zum Beispiel, die bei Einsatz von 10 DM für eine gewürfelte 6 einen Gewinn von 100 DM in Aussicht stellt (in allen anderen Fällen den Verfall des Einsatzes), ist insofern rationaler, als die an der Lotterie B, in der der Wurf einer geraden Zahl mit 30 DM belohnt würde (denn der Erwartungswert von A ist 6,67 DM, der von B nur 5 DM). Bei Entscheidungen unter Unsicherheit lassen sich den verschiedenen Handlungsalternativen überhaupt keine *Wahrscheinlichkeiten* der Zielerreichung zuordnen. Hier ist die Frage nach dem Rationalitätskriterium für Handlungsentscheidungen bisher nicht gelöst. Einer der Vorschläge ist das durch John Rawls (*Theory of Justice*, 1972) berühmt gewordene *Maximin-Kriterium*: Rechne mit dem Schlimmsten und versuche, den Nutzenverlust in diesem Falle so gering wie möglich zu halten. Aber dies ist nur für Pessimisten überzeugend; warum sollte man nicht auch mit der besten Möglichkeit rechnen und sich auf sie in seiner Entscheidung einstellen dürfen? Es gibt also eine große Klasse von Situationen, für die kein rationales Entscheidungskriterium allgemein akzeptiert ist.

Man hat überprüft, ob das tatsächliche Verhalten von Personen in Testsituationen den Normen der Entscheidungstheorie entspricht. Dabei haben sich die drei genannten Bedingungen für eine rationale Präferenzordnung (Transitivität, Asymmetrie und Konnexität) empirisch gut bewährt. Starke Abweichungen von den definierten Normen ergaben sich aber hinsichtlich der

Maximierung der ‚expected utility‘: Wenn 400 DM bar auf die Hand oder eine 50:50-Chance auf 1.000 DM zur Wahl standen, wählten die meisten Testpersonen das sichere Geld, obwohl der Erwartungswert der Alternative 500 DM, nämlich  $1.000 \text{ DM} : 2$ , betrug. Dieselben Personen zogen dann aber in einem weiteren Test eine zehntel Chance auf 1.000 DM einer fünftel Chance auf 400 DM vor. Das heißt nicht, daß die Entscheidungstheorie nicht auf die Praxis angewandt werden kann; aber es heißt, daß in die Entscheidungssituationen im konkreten Fall noch andere Faktoren eingehen, die in der Entscheidungstheorie nicht berücksichtigt werden können, wie z.B. eine Vorliebe für Sicherheit als solche. Eine solche Vorliebe für das Gefühl, sicherzugehen, veranlaßt z.B. viele Leute, eine im Regelfall viel zu teure Versicherung z.B. gegen Flugunfälle, abzuschließen:

Das angenehme Gefühl, für den Ernstfall vorgesorgt zu haben, geht in die Überlegungen entscheidend ein.

Aus der mathematischen *Spieltheorie*, jenem Teil der Entscheidungstheorie, die sich mit Situationen befaßt, bei denen der Handelnde auch Entscheidungen anderer Personen berücksichtigen muß, will ich nur den für unsere Überlegungen besonders interessanten Fall des berühmten Gefangenen-Dilemmas herausgreifen, das z.B. wie folgt konkretisiert werden kann: Zwei eines schweren Raubüberfalls mit Recht verdächtige Gefangene werden getrennt dem Untersuchungsrichter vorgeführt. Er teilt ihnen, ebenfalls getrennt, mit, daß sie, wenn beide gestehen, voraussichtlich jeder zu acht Jahren Haft verurteilt werden. Leugnen sie beide die Tat, so könnten sie nur wegen geringerer Vergehen, z.B. unerlaubten Waffenbesitzes, zu je einem Jahr verurteilt werden. Gesteht aber einer, während der andere leugnet, so wird der Geständige (nach einer Art von Kronzeugenregelung) freigesprochen, der Leugnende hingegen bekommt zehn Jahre (die Merkwürdigkeiten einer solchen fiktiven Rechtsordnung sollen uns hier nicht bekümmern). Jeder der Gefangenen weiß, daß auch sein Kumpan so belehrt worden ist; sie haben aber keinerlei Möglichkeit, sich untereinander zu verständigen. Könnten sie sich einigen und würden sie einander vertrauen, so wäre offensichtlich gemeinsames Leugnen die optimale Strategie, weil jeder nur für ein Jahr ins Ge-

fängnis müßte. Aber unter den gegebenen Bedingungen muß jeder befürchten, daß, wenn er leugnet, der andere gesteht, um ganz frei auszugehen, er selbst aber für zehn Jahre eingesperrt wird. Daher werden beide gestehen und dementsprechend beide zu acht Jahren Haft verurteilt werden.

Das Gefangenendilemma hat seine besondere Bedeutung, weil es wie in einem Brennpunkt zeigt, daß es Fälle geben kann, in denen eine *rational-egoistische* Verhaltensweise für alle Beteiligten ein wesentlich *ungünstigeres* Ergebnis zur Folge hat als ein kooperatives Verhalten.

Der traurige Ausgang des Gefangenendilemmas wird aber dadurch wesentlich aufgehellt, daß man zeigen kann, daß die Strategie sich ändern würde, wenn man Wiederholungen der Entscheidungssituation zuläßt. Es gibt gute Gründe, die z.B. von Robert Axelrod (1984) vorgelegt worden sind, anzunehmen, daß sich auch in einer Gesellschaft von rationalen Egoisten ein kooperativer Altruismus nach dem Motto „Wie du mir, so ich dir“ einspielen kann, weil sich im Laufe der Zeit ein, freilich auf Gegenseitigkeit angelegter, Altruismus als für alle Mitglieder der Gruppe langfristig vorteilhaft erweist.

Es ist verführerisch, sich durch solche interessanten Theorieansätze zu der Meinung inspirieren zu lassen, hier hätten wir eine ‚rationale‘ Basis der *Moral* (im Sinne sozialer Kooperationsbereitschaft) vor uns, die aus der Zweckrationalität zwanglos hervorstübe. Es gibt hervorragende Theoretiker der Ethik, welche die Auffassung mit Nachdruck vertreten, daß man moralikonformes Verhalten auf *wohlverstandenes Eigeninteresse* gründen müsse, und zwar besonders, wenn man moralisch normiertes Handeln als ‚rational‘ verstehen will. So hat schon Epikur in der Antike gedacht, und z.B. Sigmund Freud, John Mackie und Norbert Hoerster haben sich in unserer Gegenwart, die beiden zuletzt Genannten unter Berufung auch auf die Ergebnisse der Spieltheorie, für diese Auffassung eingesetzt.

Jedoch leiden alle diese Theorien unter dem wesentlichen Mangel, daß sie nur erklären können, warum wir es als richtig ansehen, auch die Interessen derer zu berücksichtigen, mit de-

nen wir entweder kooperieren oder kooperieren könnten, und die in der Lage wären, uns eine rücksichtslose Verletzung ihrer Interessen durch ein entsprechendes Verhalten uns gegenüber heimzuzahlen. Diese Theorien verlieren ihre Erklärungskraft sofort, wenn es um moralische Verpflichtungen geht, die wir gegenüber Menschen, die uns nicht schaden können, zu haben glauben. Hierzu gehören z.B. Schwerbehinderte und insbesondere die Angehörigen zukünftiger Generationen, darüber hinaus auch die Tiere, die wir für unsere Zwecke nutzen und denen gegenüber wir glauben, zu einem schonenden, ‚humanen‘ Verhalten verpflichtet zu sein. Sollen wir annehmen, daß hier rationale Überlegungen keine Kraft mehr haben?

Damit sind wir wieder bei der Frage nach der Rationalität der Zielwahl, die schon vorhin auftauchte, als wir die formale Rationalität der Zielwahl ins Auge faßten. Nun geht es aber um materiale, inhaltliche Richtigkeit von Zielen, und wir treten damit in eine erweiterte Dimension der Rationalitätsdiskussion ein. Nicholas Rescher hat in seinem Buch „Rationality“ (Oxford 1988) ein (normatives) Einheitskonzept von Rationalität vorgeschlagen, das kognitive, praktische und evaluative Rationalität als untrennbare Elemente umfaßt; dazu gehört, als evaluative Rationalität, auch die Rationalität der Zielwahl. Jedoch gibt er als Kriterium einer rationalen Zielwahl nichts Besseres an als eine Unterscheidung von ‚wirklichen‘ und bloß ‚vermeintlichen‘ Interessen der Individuen, die man auch objektive und subjektive Interessen nennen könnte. Wer seine wirklichen Interessen verfolgt, handelt rational, wer nur vermeintlichen Interessen nachjagt, irrational. Hier ist dann die Rücksichtnahme auf andere schon als Kriterium ‚wirklicher‘ Interessen eingearbeitet, ähnlich wie bei Erich Fromm („Psychoanalyse und Ethik“, 1954) zwischen (guter) *Selbstliebe* (die auch Opfer möglich macht) und (schlechter) *Selbstsucht* unterschieden wird.

Ich habe an anderer Stelle („Über den Unterschied von subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung in der Ethik“, Göttingen 1978) die philosophischen Gefahren und Probleme einer solchen Unterscheidung behandelt und beschränke mich hier darauf, zu sagen, daß es verschiedene funda-

mentale Lebensziele von Personen geben kann, ohne daß jemand das Recht hätte, solche Ziele, weil er selbst andere Ziele für wichtiger hält, als bloß ‚vermeintliche‘ Ziele zu bezeichnen. So wollten manche marxistischen Autoren das ‚emanzipatorische‘ Klasseninteresse zum objektiven Interesse der Arbeiter machen; ihr Interesse an materiellem Wohlstand war demzufolge für sie ein bloß subjektives Interesse.

Es kann bei der Beurteilung der Rationalität von Lebenszielen nicht darauf ankommen, ob *andere meinen*, die Verfolgung eines solchen Ziels liege im ‚wohlverstandenen‘ Interesse der jeweils betrachteten Person. Vielmehr geht es hier vor allem um die Verträglichkeit von individuellen Handlungszielen mit *objektiven moralischen* Normen, und diese Normen sind auch gegen unsere ‚wohlverstandenen‘ oder ‚wahren‘ Interessen gleichgültig. Daß jedenfalls einige dieser Normen rational begründet werden können, ist eine Auffassung, die ich mit anderen Ethikern, die in der Tradition der Kantischen Vernunftethik, des Utilitarismus oder der Diskursethik stehen, teile: Es ist unvernünftig, eine Handlungsweise auszuüben, die man nicht jedem, der in einer in allen relevanten Punkten ähnlichen Situation wäre, ebenfalls zubilligen würde; es ist moralisch unzulässig und in diesem Sinne unvernünftig, z.B. als Angehöriger der heutigen Generation zur Förderung eigener nicht-existentieller Interessen Umweltschäden in Kauf zu nehmen, die alle nach uns kommenden Generationen in unzumutbarer Weise belasten werden. Man kann nicht vernünftig begründen, warum man sich selbst eine Handlungsweise erlauben darf, die man, wäre man einer der von den Folgen der Handlungsweise Betroffenen, mit Recht tadeln würde. Auf diese Weise können Gerechtigkeitsnormen, vielleicht auch weitergehende moralische Normen, mit Rationalitätskriterien begründet werden.

Dies ist ein Begründungsansatz, zu dem evidentermaßen Kant mit seiner Idee des kategorischen Imperativs das Fundament gelegt hat. Man kann hier einwenden, eine solche Erweiterung des Rationalitätsbegriffs über den Bereich der Zweckrationalität hinaus sei eher irreführend; stattdessen solle man für solche Überlegungen lieber auf den altvertrauten Begriff der ‚praktischen Vernunft‘ zurückgreifen. Darauf würde ich antworten,

daß mir die Übereinstimmung in der Sache, daß es nämlich eine solche objektive Begründung moralischer Normen gibt, wichtiger wäre als Einigkeit in der Terminologie.

Es spricht aber doch auch einiges dafür, am Begriff der Rationalität festzuhalten, der von seiner schwächsten Bedeutung durch stufenweise Anreicherung, wie wir gesehen haben, zu einem Begriff vollständiger Rationalität entwickelt werden kann: Wir begannen mit dem Konzept einer rein subjektiven Handlungsrationality, brachten dann ein objektives Element hinzu, indem wir die Gewinnung der für alle Handlungsentscheidungen notwendigen Informationsbasis selbst Rationalitätskriterien unterwarfen. Danach haben wir auch für die Wahl der Ziele zunächst ein formales, dann aber auch ein materiales Kriterium der Rationalität eingeführt. Es scheint mir daher willkürlich, die Endstufe dieses Rationalitätsprüfungsverfahrens nicht mehr mit dem Ausdruck ‚Rationalität‘ belegen zu wollen.

Es ist freilich unbestreitbar, daß im deutschen Sprachgebrauch ‚rational‘ mehr auf bloße Zweckrationalität, ‚vernünftig‘ mehr auf moralische Sensibilität zielt. Während es in Wirklichkeit verschiedene *Stufen* der Rationalität gibt, die sich durch den jeweils engeren oder weiteren Einzugsbereich der für die Rationalität relevanten Faktoren unterscheiden, legt der Sprachgebrauch einen wesentlichen Unterschied zwischen Rationalität und Vernunft nahe, wo nur ein – freilich wichtiger – Gradunterschied besteht. Wir sollten daher diesen Sprachgebrauch nicht unreflektiert mitvollziehen.

John Rawls hat in seinem kürzlich erschienenen Buch „Political Liberalism“ (1993) ebenfalls einen unaufhebbaren Unterschied zwischen „rational“ und „reasonable“ statuiert, den er auf die Unterscheidung Kants zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen zurückführt (S. 48f. Anm.). Nach Rawls ist Vernunft auch nicht aus Rationalität abzuleiten; beide müssen vielmehr als verschiedene und grundlegende Funktionen akzeptiert werden (S. 51). Ich meine jedoch, daß Rawls in seiner berechtigten Abwehr des Gedankens, moralische Rationalität könne aus Zweckrationalität *abgeleitet* werden, den Unterschied zu stark gemacht hat.

Abschließend und zugleich einschränkend möchte ich ausdrücklich sagen, daß der Hinweis auf den Vernunftcharakter moralischer Normen keine ‚Letztbegründung‘ im Sinn einer Antwort auf die Frage: Warum sollen wir uns überhaupt um moralische Normen kümmern? geben kann. Hier können wie nur auf das Faktum verweisen (das mit Kants ‚Fakten der Vernunft‘ (KpV, S. 56, Akademieausgabe V,31) eine gewisse weitläufige Ähnlichkeit hat), daß einige, hoffentlich zunehmend mehr Menschen ein starkes Bedürfnis empfinden, ihre Handlungen durch Gründe rechtfertigen zu können, die ihre Mitmenschen nicht, ohne selbst unvernünftig zu sein, zurückweisen können. Jemandem, der dies Bedürfnis nicht entwickelt hat, können wir nicht vordemonstrieren, warum er seine Handlungen nach moralischen Gesichtspunkten überprüfen sollte. (Diese Auffassung entspricht weitgehend der von T. M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism* (1982)).

Wir sind am Ende unserer Überlegungen angelangt. Wir sahen, wie das Konzept rationalen Handelns und Denkens über lange Zeit hin, von Platon bis Kant, eingebettet war in ein kosmisches Szenario, das uns den Eindruck vermitteln konnte, im Einklang mit einer Weltvernunft zu stehen oder an der ‚Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur‘ mitzuarbeiten, der auf Vollendung der rationalen Anlagen der Menschengattung abzielt. Aus diesem intellektuellen Paradies haben uns eben die Rationalitätsstandards unserer Überzeugungsbildung vertrieben, die man in früheren Zeiten als sichere Zeugen unserer Beziehung zur Transzendenz ansah. Auch dies ist ein Teil jener ‚Entzauberung‘ der Welt, von der Max Weber so eindrucksvoll gesprochen hat. Aber sollten wir nicht, gleichsam zum Ersatz des erhebenden Gefühls, Mitarbeiter der Weltvernunft zu sein, doch auch einen gewissen Stolz darüber empfinden dürfen, daß wir den Schritt von einer bloß auf eigenen Nutzen eingestellten Zweckrationalität zu einer umfassenden Rationalität, die auch die Interessen aller von unserem Handeln Betroffenen in unsere Zielwahl einbezieht, aus eigener Kraft vollziehen und auf von uns selbst gebahnten Wegen weitergehen können? Es ist dieses Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft (*Sapere aude!*), das uns auch in Zeiten, in denen das Prinzip der moralischen Rationalität durch schwere Rückschläge, wie jüngst in

Bosnien, immer wieder bedroht wird, einige Hoffnung geben kann.

Das „Projekt der Moderne“, die Aufklärung, ist, wenn wir die Dinge so betrachten, nicht gescheitert. Es steht vielmehr vor seiner eigentlichen Bewährungsprobe; die *Menschheit* muß zeigen, ob sie der Herausforderung, die im richtig, d. h. umfassend verstandenen Prinzip der Rationalität liegt, gewachsen ist.

## Moralische Motivation

Die Frage nach der spezifischen Natur der moralischen Motivation ist lange Zeit mehr im Hintergrund der philosophischen Diskussion geblieben. Man hat vor allem darüber gestritten, ob es eine objektive *Begründung* moralischer Normen geben könne oder nicht. Welche Voraussetzungen wir, falls es objektiv gültige moralische Normen gibt, außerdem noch als erfüllt ansehen müssen, um zu erklären, warum jemand diese von ihm als gültig angesehenen Normen auch in seinen Handlungen berücksichtigt, das schien offenbar keine lohnende Frage mehr zu sein.

Aber ist es nicht eine schlichte Erfahrungstatsache, daß es nicht ausreicht, die Triftigkeit einer Norm einzusehen, um auch nach ihr zu handeln? Zweifellos ist die Überzeugung von der Richtigkeit einer Norm *ein guter Grund*, sie zu beachten und entsprechend zu handeln. Aber das reicht nicht als Motivation aus, da Gründe nicht als solche schon Motive sind. Man findet allerdings bei bedeutenden Autoren, besonders solchen, die sich mit Kants Ethik gründlich beschäftigt haben, gelegentlich eine Ausdrucksweise, die es nahelegt, daß sie zwischen sittlicher Einsicht und der entsprechenden Handlung eine Verbindung knüpfen, die wie eine Kausalbeziehung aussieht. Ähnlich vertritt Lewis White Beck in seinem vorzüglichen Kommentar zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ eine Auffassung, nach der die Einsicht in das Begründetsein einer Norm zwar noch nicht unmittelbar auch ein Motiv für entsprechendes Verhalten sei, daß aber doch ein innerer Zusammenhang bestehe zwischen solcher Akzeptanz und der sich an ihr jeweils orientierenden Verhaltensweise.

Demgegenüber möchte ich an der These festhalten, daß die mögliche Kluft zwischen der Zustimmung zur Gültigkeit einer Norm und ihrer Befolgung zu den Grundtatsachen des menschlichen Lebens gehört. Diese Lücke kann auch durch noch so subtile Argumente nicht zum Verschwinden gebracht werden,

wie es etwa die transzendentalpragmatischen Erörterungen K. O. Apels versuchen, auf die ich hier nicht eingehen kann.<sup>1)</sup>

Es scheint mir ein Indiz der Unterschätzung der genannten Lücke, daß psychologische Studien zur moralischen Entwicklung von Kindern, wie besonders bei Piaget und Kohlberg, lange Zeit ausschließlich das moralische *Urteil* der Kinder und seine Entwicklung untersuchten, so, als wäre die Untersuchung der Frage, wie die Kinder es denn lernen, nach den von ihnen erkannten moralischen Grundsätzen auch zu handeln, nicht ebenso wichtig. Das wird sicher auch durch die Tatsache befördert, daß man *Urteile* im Labor und durch die Fragebogenmethode ermitteln kann, während moralisch relevantes *Verhalten* ersichtlich schwerer und unter Laborbedingungen wohl gar nicht kontrolliert beobachtet werden kann.<sup>2)</sup>

Es kann den Leser der klassischen, gedruckten Schriften Kants zur Ethik<sup>3)</sup> vielleicht etwas überraschen, mit welcher Klarheit und Ausführlichkeit Kant in seinen erst seit ca. 20 Jahren in der Akademie-Ausgabe gedruckten *Vorlesungen zur Ethik* den Unterschied zwischen Billigung der Norm und den Motiven der entsprechenden Handlung seinen Hörern vor Augen zu führen versucht hat:

„Wenn ich durch den Verstand urtheile, daß die Handlung sittlich gut sey, so fehlet noch sehr viel, daß ich diese Handlung thue, von der ich so geurtheilet habe. Bewegt mich aber dieses

1) Dazu vgl. G. Patzig, „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“. Über transzendentalpragmatische Begründungsansätze für Verhaltensnormen, in: Prauss, Gerold (Hrsg.): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/Main 1986, S. 204.218. Jetzt auch in: G. Patzig, *Gesammelte Schriften I. Grundlagen der Ethik*, Göttingen 1994, S. 255–274.

2) Hierin ist seit kurzem eine Änderung eingetreten. Am Max-Planck-Institut für psychologische Forschung hat Frau Dr. G. Nunner-Winkler Langzeitversuche mit Kindern durchgeführt, die neben der Entwicklung des moralischen Urteils auch die moralische Motivation und ihre Wirksamkeit in relevanten Situationen betreffen. Vgl. besonders: G. Nunner-Winkler, *Moralisches Wissen – moralische Motivation*, in: M. S. Honig, H. R. Leu, U. Nissen (Hrsg.): *Soziokulturelle Muster – sozialisationstheoretische Perspektiven*, München 1996, S. 129–156, u. die dort zitierte Literatur.

3) *Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten* (1785); *Kritik d. praktischen Vernunft* (1788); *Die Metaphysik der Sitten* (1797).

Urtheil, daß ich die Handlung thue, so ist es das *Moralische Gefühl*. Das kann und wird auch niemand einsehen, daß der Verstand eine bewegende Kraft haben sollte, urtheilen kann der Verstand zwar freylich, allein diesem Urtheile Kraft zu geben, daß es eine Triebfeder, den Willen zur Ausübung einer Handlung zu bewegen, werde, dieses einzusehen ist der Stein der Weisen.“<sup>4)</sup>

Der Anfang dieses Abschnitts der Vorlesung mit dem Titel „Vom obersten Principio der Moralitaet“ lautet wie folgt: „Wir haben zuerst hier auf 2 Stücke zu sehen. [1] Auf das Principium der Diudication [d. h. Beurteilung] der Verbindlichkeit, und [2] auf das Principium der Exsecution oder Leistung [bei Mrongovius: „Bestimmung“] der Verbindlichkeit. Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das Principium der Diudication, und Triebfeder principium der Ausübung der Verbindlichkeit, in dem man nun dieses verwechselte so war alles in der Moral falsch.

Wenn die Frage ist, was sittlich gut oder nicht gut sey? So ist dieses das Principium der Diudication nach welchem ich die *Bonitaet* [Güte] und *Pravitaet* [Schlechtigkeit] der Handlung beurtheile. Wenn aber die Frage ist: was mich *diesen Gesetzen gemäß zu leben bewege*? So ist dieses das Principium der Triebfeder. Die Billigung der Handlung ist der Objective Grund, aber noch nicht der Subjective. Dasjenige was mich das zu thun, antreibt, was mein Verstand mich heißt, sind die Motiva subiective moventia [die subjektiv bewegenden Motive].

Das oberste Principium aller Moralischen Beurteilung liegt *im Verstande*, und das oberste Principium alles Moralischen Antriebes liegt *im Herten*. Diese Triebfeder ist das Moralische Gefühl. Dieses Principium des Antriebes kann nicht mit dem Principio der Beurteilung verwechselt werden. Das Principium der Beurteilung ist die Norm, und das Principium des Antriebes die Triebfeder. Die Triebfeder vertritt nicht die Stelle der Norm.“<sup>5)</sup> (kursiv: vom Verfasser).

4) Kants Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII, 2.2, S. 1428 (Nachschrift der Vorlesung von Mrongovius: S. 1395–1581).

5) A.a.O., S. 1422 f.

Hier spricht Kant mit aller Deutlichkeit und einer fast ermüdenden Beharrlichkeit von der Notwendigkeit eines subjektiven Movens, einer Triebfeder, und zwar durchaus auch noch in der Zeit, in der die Konzeption der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schon vorlag (1784). Jedoch geriet Kant hier in eine, wenn man so sagen darf, selbstgemachte Schwierigkeit: Die Triebfeder, das „moralische Gefühl“ – im Unterschied zum moralischen Urteil – sollte von allen anderen, wie Kant sie nennt ‚pathologischen‘ Triebfedern unserer sinnlichen Natur radikal verschieden sein. Eine solche radikale Verschiedenheit muß Kant aber behaupten, weil er sein philosophisches Herz an die These gehängt hat, daß sich die moralische Motivation gegenüber allen anderen möglichen Motiven und Triebfedern jederzeit müsse durchsetzen können, auch wenn sie sich tatsächlich, wie Kant ja auch gar nicht bestreiten will oder könnte, sehr oft nicht durchsetzt.

Große Philosophen kann man daran erkennen, daß sie sich in solchen Zwangslagen auf eine geistreiche Art zu helfen wissen. Kant begegnete seiner Notlage durch die Erfindung der „Achtung für das moralische Gesetz“, welches „durch einen intellektuellen Grund gewirkt“ (KpV, 1788, S. 130; Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 73) wird.

Wenn man die argumentativen „Schlangengewindungen“ – um einen in anderem Zusammenhang von Kant selbst (für die Argumente seiner Gegner, z. B. Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 331) gebrauchten Ausdruck zu verwenden – verfolgt, in die sich Kant in dem Abschnitt S. 126–159 der „Kritik der praktischen Vernunft“ verwickelt, so scheint mir einstweilen die beste Erklärung folgende zu sein: Kant war bestrebt, das ‚Faktum der Vernunft‘, nämlich das *Bewußtsein der Pflicht*, und das *Motiv*, pflichtgemäß zu handeln, so nahe wie möglich aneinander zu binden. Zwar sollte die Einsicht richtig bleiben, nach der man in der Ethik neben dem *objektiven* Beurteilungsprinzip auch noch ein *subjektives* Movens, ein principium executionis, braucht. Zugleich aber sollte diese subjektive Triebfeder so nahe an das Sittengesetz herangerückt werden, daß niemand mehr meinen konnte, es handle sich hier um ein Motiv im gewöhnlichen Sinne. Denn solche empiri-

schen Motive sind nach Kant durchweg der Selbstliebe zugeordnet und der moralischen Willensbestimmung im Wege. Die extreme Formulierung in KpV (S. 127, Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 72): „Die Triebfeder des menschlichen Willens“ könne „niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein“, mithin müsse „der objektive Bestimmungsgrund jederzeit auch ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bewegungsgrund der Handlung sein“, erklärt die Bedeutung des Satzes: „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet“ (KpV S. 134, Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 76).

Die überwiegende Meinung der Kant-Interpreten zu diesem Punkt geht dahin, daß es Kant nicht gelungen ist, seine beiden Annahmen: (1) neben dem principium diiudicationis sei noch ein principium executionis erforderlich und (2) diese Triebfeder moralischen Handelns könne keine empirische Triebfeder sein, in seiner Theorie vom ‚Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz‘ als eines ‚intellektuell gewirkten Gefühls‘ ohne Bruch zu verbinden. Lewis White Beck sagt immerhin: „To know one's duty may not be, as Socrates believed, to do it. But to know what the law requires, and to feel respect for it (if not actually obey it) are, for Kant, identical. Even knowledge of a moral law is not aseptically theoretical.“ („Seine Pflicht zu kennen muß nicht schon, wie Sokrates geglaubt hat, heißen, sie zu tun. Aber zu wissen, was das moralische Gesetz verlangt und für das Gesetz Achtung zu empfinden (wenn schon auch nicht, es zu befolgen), sind für Kant identisch. Die Kenntnis eines moralischen Gesetzes ist nicht in einem aseptischen Sinne theoretisch.“)<sup>6)</sup> Für Kants Theorie wäre es aber erforderlich, daß Achtung für das Gesetz nicht bloß eine gewisse Pro-Einstellung gegenüber dem moralischen Gesetz hervorbringt (was man wohl sofort zugeben wird), sondern dazu ausreicht, die der Norm entsprechende Handlung hervorzubringen – was angesichts der Erfahrung nicht überzeugen kann.

Werfen wir nun, nachdem wir das Problem in seiner klassischen Fassung bei Kant betrachtet haben, in aller Kürze zu-

6) L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago 1960, S. 222.

nächst einen Blick auf die lange Vorgeschichte dieses Problems seit der Antike. Etwas vereinfachend kann man sagen, daß die Frage nach der moralischen Motivation für die griechischen Klassiker, anders als für Kant, kein besonders schwerwiegendes Problem war, insofern ihre Begründung der moralischen Normen bei allen Unterschieden doch darin übereinstimmte, *eudämonistisch* zu sein. Die Notwendigkeit der Befolgung moralischer Normen wurde damit erklärt, daß sie auch dem recht verstandenen Interesse des Individuums diene.

Bei Platon war dies Interesse einerseits das Seelenheil oder die Gesundheit der unsterblichen Seele (wichtiger als das Florieren des vergänglichen Körpers), und andererseits das Interesse der Gemeinschaft, von deren Wohlergehen evidentermaßen auch das Lebensglück des einzelnen vollständig abhängig sei. Aristoteles hat die Befolgung der moralischen Regeln ebenfalls auf zwei, wie ihm schien leicht nachvollziehbare Gründe gestützt: Einmal war moralische Kompetenz (durch lange Übung erworben) für Aristoteles eine notwendige, wenn auch leider nicht hinreichende Bedingung der menschlichen Eudämonie, also eines geglückten oder florierenden Lebens; dann aber auch, im Rahmen seiner teleologischen Weltansicht, die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe des Menschen, die darin besteht, seine ihm auszeichnende Eigenschaft, nämlich die Vernunft, in seinem Verhalten in angemessener Weise zur Geltung zu bringen. Die Eudämonie des Menschen mußte daher vom Wohlbehagen oder Wohlbefinden der Tiere wesentlich verschieden sein.

In diesem Rahmen blieben auch Epikureer und Stoiker: Zwar waren die von ihnen vertretenen Lebensziele jeweils radikal verschieden, aber sie hielten beide die Einhaltung moralischer Normen für eine notwendige und hinreichende Bedingung zur Erreichung dieses vorgegebenen Lebensziels. Für das epikureische *hedeios zén* (ein lustvolles Leben) behauptete das ausdrücklich die 5. der *kúriai dōxai* (wichtigste Lehrmeinungen“) genannten philosophischen Sentenzen (Usener: *Epicurea*, Bonn 1887, S. 72).

Allerdings war die Tugend für die Epikureer nur ein kontingentes Mittel zum Zweck. Für die Stoiker gilt hingegen, daß die

Tugend *schon für sich genommen* das Lebensglück des Menschen ausmache; für diese gewagte These mußten sie bestreiten, daß Gesundheit, Intelligenz, Familie, Freundschaft, soziales Ansehen und materieller Wohlstand wirkliche Güter seien, deren Erwerb oder Verlust den Wert des Gesamtzustandes eines stoischen Weisen spürbar und unmittelbar erhöhen oder vermindern könnte.

Wenn so als gesichert angenommen wird, daß moralisch richtiges Verhalten notwendig ist, um das Lebensziel Eudämonia zu erreichen, kann die Frage nach der moralischen Motivation als geklärt angesehen werden: Wer eingesehen hat, daß die Beachtung moralischer Normen seine wohlverstandenen Eigeninteressen auf lange Sicht fördert und ihre Mißachtung seine eigenen Interessen schädigt oder gefährdet, wird evidentermaßen *ein starkes Motiv* haben, sein Verhalten nach diesen Normen einzurichten. Wer nach solcher Einsicht trotzdem abweichend handelt, der ist verrückt (wie die Stoiker ausdrücklich lehrten) oder er meint nur, diese Einsicht zu haben, hat sie aber nicht ‚internalisiert‘; er ist einem Betrunknen zu vergleichen, der zwar noch Sätze der Dichter rezitieren kann, ohne aber ihren Sinn zu verstehen.<sup>7)</sup> So die Meinung des Aristoteles. Man sollte hier freilich noch hinzufügen, daß Aristoteles nicht meinte, der nach moralisch einleuchtenden Normen Handelnde habe dabei die Förderung seiner eigenen Eudämonie vor Augen. *Unmittelbar* wird ihn die Attraktivität des sittlich Guten, des kalòn, zum Handeln bestimmen. Es geht aus dem Aristoteles-Text nichts darüber hervor, ob Aristoteles meinte, die Förderung der Eudämonie sei umso größer, je *weniger* die Rücksicht auf sie im Augenblick der noblen Handlung im Bewußtsein präsent sei; eine solche Auffassung erschiene mir als nicht unplausibel.

In einer christlichen oder überhaupt religiös bestimmten Ethik kann die Frage nach dem Motiv moralischen Handelns ähnlich wie in der antiken Philosophie, nicht zum schwerwiegenden Problem werden, wenn auch aus einem anderen Grund. Ist es in der Antike die *eudämonistische Orientierung* der Ethik, so ist es in der christlichen Tradition die *Heteronomie (Fremdbestimmung) der Moral*, die sich an den in der Heiligen Schrift

7) Aristoteles, Nikomachische Ethik, VII, 3, 1147b 7–19

überlieferten göttlichen Geboten orientiert und eine davon unabhängige menschliche Begründung moralischer Normen als überflüssig und sogar als gefährlich ansieht. Hier ist das moralisch richtige Verhalten durch den Gehorsam gegenüber Gottes heiligen Geboten motiviert, also durch Gottesliebe oder auch nur durch Furcht vor Gottes Zorn oder Hoffnung auf Belohnung moralisch guten Verhaltens im Jenseits. Solche Motive zu verstehen macht keine Schwierigkeiten; *moralische* Motivation sind sie aber nur in einem eingeschränkten Sinn.

Die Probleme der moralischen Motivation wurden daher erst in der Philosophie der Neuzeit wieder sichtbarer, als sowohl die Heteronomie der Moral durch Autonomie ersetzt, als auch die eudämonistische Orientierung durch andere Konzeptionen moralischer Normierung aufgelöst wurde.

Ich kann nun auf die verschiedenen Typen nicht eingehen, in die sich die verschiedenen Lösungen des Problems in der Philosophie der Neuzeit einordnen lassen. Hier wären John Locke, Leibniz, Joseph Butler, Earl of Shaftesbury und Francis Hutcheson, auch Christian Wolff zu nennen. David Humes These von der Vernunft, moralische Urteile zu begründen und erst recht zu moralisch richtigem Verhalten zu motivieren, ist hier ohne Zweifel eine wichtige Station. „Reason is, and ought to be, the slave of the passions“ (Treatise III, 3, S. 415 d. Ausg. v. Selby-Bigge) ist wohl nur eine, für Hume typische, extreme und schockierende Formulierung für die These, daß bloße Einsichten, als solche, nicht zum Handeln motivieren können, wobei aber außer Betrachtung bleibt, daß Handeln ohne Orientierungen, z. B. über mögliche Wirkungen dieses Handelns, ins Leere greift. Humes Grenzziehung zwischen ‚reason‘ und ‚the passions‘ scheint mir aber falsch lokalisiert: Es gibt auch Vernunft Einsichten in die Gründe moralischer *Normierung*, es ist nicht so, daß die Vernunft bloß *Tatsachen* ermitteln könnte. Auch sind ‚sympathy‘ und ‚fellow-feeling‘ (‚Mitleid‘ und ‚Gemeinschaftsgefühl‘) nicht die einzigen moralischen Emotionen, obwohl Hume ihnen die Rolle des principium executionis allein übertragen wollte.

Spätere Ansätze scheinen wieder fast durchweg bestimmt von

der Neigung, die moralische Motivation dadurch verständlich zu machen, daß man zeigt, wie sie mit Eigeninteressen eng zusammenhängt. Mit großem metaphysischen Aufwand hat Schopenhauer das Mitleid zum Fundament der Moral machen wollen: Da die Unterscheidung der Individuen nur der „Erscheinung“ der Wesen in Raum und Zeit angehört, und der Handelnde „in Wirklichkeit“ mit allen anderen Lebewesen identisch sei, nehme der moralisch Handelnde *in einem tieferen Sinne* durchaus „eigene“ Interessen wahr, auch wenn ihm das beim mitleidigen Handeln nicht klar sein sollte (Preisschrift über die Grundlage der Moral § 16–22). Für eine solche metaphysische Identität alles Lebens gibt es aber keinen hinreichenden Beweis, und wer sich nicht mit Schopenhauer auf diesen metaphysischen Standpunkt der All-Identität stellen will, wird sich nach anderen Quellen der moralischen Motivation umsehen müssen.

Was spricht denn aber gegen die verbreitete Ansicht, eine rationale Begründung sogenannten altruistischen Handelns sei nur möglich, wenn sich zeigen läßt, daß solches Handeln doch auf längere Sicht den jeweils eigenen Interessen dient? Norbert Hoerster hält diese Auffassung für die einzig akzeptable; hierin wohl auch von John Mackie beeinflusst, der in seinem bedeutenden Buch von 1977 „Ethics. Inventing Right and Wrong“ eine in sich konsistente und durchaus plausible – jedenfalls zunächst plausible – Theorie moralischer Normierung und Motivation vorgelegt hat. Gegenseitige Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft sind nach Mackie, wie ja auch die Soziobiologie gezeigt habe, für das Überleben des einzelnen innerhalb einer sozialen Gruppe so vital wichtig, daß es im Interesse jedes einzelnen liege, wenn entsprechende Verhaltensnormen in einer Gruppe sich durchsetzen und aufrechterhalten werden. Dazu müsse der einzelne bereit sein, gewisse Einschränkungen für seine eigene Interessenverwirklichung in Kauf zu nehmen.

Dabei räumt Mackie durchaus ein, daß die uns bekannten Normensysteme über diese gegenseitige Interessensicherung auf längere Sicht weit hinausgreifen. Die Fürsorge für unheilbar Kranke und Schwerbehinderte ist moralisch stark sanktioniert, obwohl diese Menschen uns unsere Hilfsbereitschaft nicht ver-

gelten könnten und unsere Rücksichtslosigkeit ihnen gegenüber uns im allgemeinen nicht gefährlich werden kann. Rücksicht gegenüber leidensfähigen Tieren und Umweltschonung zugunsten zukünftiger Generationen könnten ebensowenig mit der Gegenseitigkeitsmoral begründet werden. Es gibt auch Grenzsituationen, in denen der einzelne, nach unserer Auffassung, verpflichtet sein kann und sich oft auch verpflichtet fühlt, sogar sein Leben einzusetzen, um moralische Pflichten zu erfüllen, die sich auf das Wohl anderer oder der Gemeinschaft richten. Denken wir an von der Mafia bedrohte Staatsanwälte oder Richter, an Ärzte in Epidemiegebieten, an Menschen, die politisch oder rassistisch Verfolgten in einer Diktatur Hilfe leisten oder sich sogar selbst zur Auflehnung gegen die Diktatur entschließen. Müssen wir hier nicht auf so etwas wie pure „Achtung für das moralische Gesetz“ zurückgreifen?

Mackie begegnet diesem Einwand mit seiner *Dispositionstheorie*: Wer im Rahmen langfristiger Sicherung von Eigeninteressen auf Gegenseitigkeit die Fähigkeit zu sozialer Kooperation erworben hat, erwerbe zugleich Verhaltensdispositionen, die dann ein Eigenleben entfalten und uns auch zu Handlungen veranlassen können, die in keinem erkennbaren Zusammenhang mehr mit ihrem Ursprungsgebiet, dem aufgeklärten Egoismus stehen. Diese Überschußhandlungen nennt Mackie, darin konsequent, ‚irrational‘ (man könnte auch ‚kontraproduktiv‘ sagen!); sie seien unvermeidliche Nachteile, die mit der sonst so nützlichen Institution moralischer Normierung einhergehen. Es ist z. B. im ganzen nützlich, sich Verhaltensweisen anzuewöhnen, die als ‚mutig‘ charakterisiert werden können, auch wenn dieser Mut einzelne dazu veranlassen kann, in unververtretbarem Maße Gefahren auf sich zu ziehen, z. B. durch den Versuch, als Straßenpassant einem von mehreren Angreifern Bedrängten zu Hilfe zu kommen.

Mir scheint, daß diese Auffassung Mackies, so elegant sie einige Schwierigkeiten der Normenbegründung und Motivationserklärung lösen würde, mit der moralischen Lebenserfahrung in Konflikt gerät. Ich jedenfalls neige zu der Meinung, daß die eigentliche Natur moralischer Verpflichtungen sich gerade dort zeigt, wo die plausible zweckrational-egoistische Begründung

unseres Verhaltens im Rahmen des Mackieschen Modells nicht mehr voll tragfähig wäre, wie etwa in den Fällen des Tierschutzes und der Umwelterhaltung zugunsten zukünftiger Generationen. Ich will Mackie gern zugeben, daß wir vermutlich nie zur Formulierung solcher anspruchsvolleren moralischen Grundsätze vorgedrungen wären, hätten wir uns nicht durch soziale Kooperation in gegenseitiger langfristiger Interessensicherung an das Prinzip gegenseitiger Hilfeleistung und Rücksichtnahme gewöhnt. So erscheint mir die genuin moralische Motivation wie eine schöne Blüte, die aus einer Praxis sozialer Kooperation erwächst, welche ihrerseits durchaus in nützlichen biologischen Präformationen für sozial lebende Säugetiere wurzeln dürfte. Was für Mackie eine kontraproduktive Nebenwirkung rationaler moralischer Praxis ist, ist für mich die Hauptsache, ‚the real thing‘ sozusagen.

Ich möchte noch zwei in unserem Land viel beachtete Ansätze einer Theorie moralischer Motivation nennen: die Auffassungen von Ernst Tugendhat<sup>8)</sup> und Ursula Wolf<sup>9)</sup>, die beide in intensiver Diskussion miteinander entwickelt haben. Tugendhat ist der Ansicht, das Motiv, moralische Normen zu befolgen, könne nach dem Ausfall einer die Normenbefolgung garantierenden höheren Macht, nur noch der Wunsch sein, von den anderen Mitgliedern der Gruppe, in der man lebt, als ‚guter Mensch‘ anerkannt zu werden, also die Furcht vor eventuellen informellen Sanktionen. Frau Wolf erhebt starke Einwände gegen diese Konzeption, u. a. den Einwand, daß Tugendhats Vorschlag nur erklären könnte, warum man *den Eindruck machen möchte*, ein moralisch sensibler Mensch zu sein, nicht aber auch, warum jemand tatsächlich moralisch richtig zu handeln wünsche. (Hier sollte man allerdings auch an Lichtenbergs Bemerkung denken: „Kluge Leute glauben zu machen, man sei, der man nicht ist, ist gemeinhin schwerer, als der zu werden, als der man erscheinen möchte.“<sup>10)</sup> Ursula Wolfs eigene Auffassung stützt sich auf den Begriff eines persönlichen Ideals vom ‚guten Leben‘, zu dem moralische Verpflichtungen und ihre Berücksichtigung

8) E. Tugendhat, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984

9) U. Wolf, Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984

10) G. Ch. Lichtenberg, Schriften und Briefe, Bd. I., hg. von W. Promies, München 1968, S. 467.

gehören, sowie auf den Begriff der ‚Selbstverwirklichung‘. Das scheint mir der psychoanalytischen Theorie vom ‚Ich-Ideal‘ in Erich Fromms Konzept der ‚wahren Selbstliebe‘ nahezukommen. Sicher wird man bei vielen moralisch relevanten Entscheidungen eine solche Rücksicht auf das Selbstbild des jeweils Handelnden als einen Motivationsfaktor anerkennen können. Sie scheint mir aber noch nicht das eigentliche *moralische* Motiv zu sein, wenn sie ihm auch sachlich nahekommt. Wenn ich in einer Situation bin, in der eine *mir einleuchtende* moralische Verpflichtung mit unbequemen Opfern, Mühen oder Risiken verbunden ist, habe ich den Wunsch, diese Verpflichtung zu erfüllen, *weil es mir richtig scheint, sie ernstzunehmen und weil ich auch von anderen hoffen würde, daß sie sich, in vergleichbarer Situation, ähnlich verhalten*. Daß ich gern ein Mensch sein möchte, der so ist, daß er in der gegebenen Situation so oder so handelt, würde mir in solcher Situation vermutlich weniger wichtig sein. Eine solche Reflexion auf das ‚Selbstbild‘ zum moralischen Hauptmotiv zu machen, erscheint mir sachfremd, vielleicht allzu narzißtisch.

So legt es sich nahe, auf Vater Kant zurückzugreifen, seine Theorie aber in entscheidenden Punkten zu korrigieren oder zu ‚modernisieren‘: Er hat, so behaupte ich, recht, wenn er sagt, daß zur Erklärung der Phänomene des menschlichen Lebens neben dem Beurteilungsprinzip für Normen auch noch ein *Motivationsprinzip* für normengerechte *Handlungen* angenommen werden muß. Er hat *nicht* recht, wenn er meint, die Triebfeder, die moralische Motivation, sei von allen anderen *empirischen* Triebfedern, die er, wie wir hörten, ‚pathologisch‘ nennt, radikal verschieden, ja sie sei „die Sittlichkeit, das Sittengesetz selbst, subjektiv betrachtet.“<sup>11)</sup> Kant hielt das für notwendig, denn er meinte fälschlich, alle empirischen emotionalen Triebfedern dienten der ‚Selbstsucht‘ (was z. B. für Liebe und Haß notorisch nicht gilt, wie Joseph Butler und David Hume gezeigt haben). Außerdem schiene es ihm wohl auch deshalb nötig, eine nicht-empirische (apriorische) Triebfeder zu haben, weil er ja die Ethik überhaupt als eine apriorische Wissenschaft ansah; eine *empirische* Triebfeder hätte diesen Status der

11) Kants Werke, a.a.O. Bd. V., 76.

Ethik gefährdet. Sicherlich wollte er sicherstellen, daß die ‚Achtung vor dem Gesetz‘ sich gegen alle empirischen Triebfedern jederzeit müsse durchsetzen können. Wenn wir hingegen den Wunsch, in gegebenen Situationen moralisch richtig zu handeln, als eine ganz normale empirische Triebfeder unter anderen Triebfedern ansehen, können wir z. B. sehr gut erklären, warum wir nicht immer so handeln, wie wir eigentlich meinen, handeln zu sollen: Unser Wunsch dazu ist in bestimmten Situationen einfach nicht stark genug, um sich gegen entgegenstehende Wünsche durchzusetzen.

Damit entfällt auch der sog. ‚Rigorismus‘ Kants, der nur Handlungen moralisch nennen wollte, die *allein* unter der Wirkung der „Achtung fürs Gesetz“ erfolgen. Es gibt auch nicht-moralische Triebfedern, die neben dem Wunsch, moralisch richtig zu handeln, wirksam sein können und vielleicht so stark sind, daß sie allein schon ausreichen, eine moralisch richtige Handlung auszulösen: Liebe zu unseren Kindern oder Enkelkindern wird oft die Fürsorge für sie motivieren, ohne daß die strikt moralische Motivation aufgrund von Einsicht in unsere *Pflicht* zu solcher Fürsorge, überhaupt eingreifen müßte. Es gibt *Hauptmotive*, *Nebenmotive* und *Reservemotive* unserer Handlungen.

Ein Hauptmotiv ist eins, das für sich ausreicht, die ihm entsprechende Handlung auszulösen, auch wenn es von Nebenmotiven im konkreten Fall noch unterstützt werden könnte. Nebenmotive sind solche, die ein Hauptmotiv verstärken können, aber allein nicht ausreichen, die entsprechende Handlung zu generieren. Reservemotive schließlich sind solche, die an die Stelle eines Hauptmotivs treten könnten, wenn dies ausfiele. Eine moralisch relevante Handlung ist immer dann moralisch anerkennenswert, wenn sie entweder das moralische Motiv zum Hauptmotiv hat, oder wenn sie zwar ein anderes Hauptmotiv hat, das moralische Motiv aber als Reservemotiv wirksam geworden wäre, falls das notwendig gewesen wäre. Dies ist freilich im Einzelfall schwer zu überprüfen. Das erklärt vielleicht Kants sonst unplausible Abneigung, moralisch richtige Handlungen ‚aus Neigung‘ als im vollen Sinne moralisch anzuerkennen.

Das Bedürfnis, der Mißbilligung meiner Freunde, Kollegen und

Bekanntem zu entgehen, ist sicher oft ein Nebenmotiv, und manchmal das Hauptmotiv einer moralisch richtigen Handlungsweise. Das gleiche gilt für das Motiv der Erhaltung der moralischen Integrität im Rahmen eines Lebensplans der ‚Selbstverwirklichung‘. Das ist aber unschädlich, solange es gute Gründe für die Annahme gibt, im Bedarfsfall hätte auch der schlichte Wunsch, das als moralisch richtig Erkannte zu tun, als Motiv genügt.

Ich habe für diesen Vortrag zunächst einfach vorausgesetzt, daß es eine objektiv-rationale Begründung moralischer Normen gibt. Diese (an Kant orientierte) Auffassung ist zur Zeit nicht die herrschende; mir scheint sie trotzdem richtig. Diese Auffassung habe ich gestern in meinem Vortrag „Aufklärung durch Vernunft“ erläutern. Dort habe ich auch ein Rationalitätskonzept entwickelt, das sich von minimalen formalen Rationalitätsforderungen an Handlungen in mehreren Stufen von bloßer Zweck-Mittel-Rationalität über die Rationalität der Bildung von Überzeugungssystemen zu einer vollen Rationalität entfaltet, die auch die Interessen anderer mit einbezieht. Der Wunsch, sich moralisch richtig zu verhalten, kann dann auch als ein Bedürfnis *nach Rationalität des eigenen Handelns im weitesten Sinne verstanden werden*. Dieser Wunsch ist nicht selbst weiterhin rational begründbar; er muß als eine existentielle, vorrationale Entscheidung zugunsten von Rationalität aufgefaßt werden. Jedoch scheint die Praxis zu zeigen, daß durch geeignete Sozialisation mehr und mehr Menschen für eine solche Entscheidung gewonnen werden können. Dies scheint mir übrigens, wenn ich ausnahmsweise einmal mit einem gewissen Pathos sprechen darf, der einzige Weg zu sein, auf dem eine allmähliche und dauerhafte Veränderung der menschlichen Verhältnisse in Richtung auf ein menschenwürdiges Leben für alle erreichbar ist.

In seinem hervorragenden, sehr einflußreichen, leider noch nicht ins Deutsche übersetzten Buch „Five Types of Ethical Theory“ (London 1930, 81962) hat Charlie Dunbar Broad im letzten Kapitel „Conclusion: Sketch of the Main Problems of Ethics“ (S. 256–285) auch über „Volitions and Motives“, also „Wollensakte und Motive“, (S. 273–276) gehandelt. Er stellt

dort sieben Fragen, die er nicht beantwortet, deren Beantwortung er aber für wichtig hält:

- (1) Gibt es ein Bedürfnis wie das Bedürfnis, genau das zu tun, was man für moralisch richtig hält?
- (2) Wenn es ein solches Bedürfnis gibt, kann es jemals hinreichend sein, unsere Handlungen zu determinieren, oder müssen immer noch andere Motive (wie Hoffnung auf Anerkennung oder Furcht vor Strafe) hinzukommen?
- (3) Kann dieses Bedürfnis jemals ausreichen, unsere Handlungen zu bestimmen, auch im Gegensatz zu allen anderen vorhandenen Neigungen, die in der gegebenen Situation wirksam sind?
- (4) Gibt es einen vernünftigen Sinn, und wenn ja, welchen, in dem wir sagen können, unser Wunsch, richtig zu handeln, hätte alle unsere entgegenstehenden Neigungen überwinden können, auch wenn er das in einem vorliegenden Fall nicht geschafft hat?
- (5) Ist eine positive Antwort auf die Frage (4) eine Voraussetzung der Gültigkeit moralischer Urteile?
- (6) Sind alle Handlungen, die aus dem Motiv, richtig zu handeln, erfolgen, moralisch richtig?
- (7) Und sind nur solche Handlungen moralisch richtig, die auf dieses Motiv zurückgehen?

Die von mir hier vertretene Position kann ich nun noch ein wenig deutlicher machen, indem ich diese Fragen jeweils mit „ja“ oder „nein“ beantworte.

zu Frage (1): Ja, ich nehme an, daß es ein Bedürfnis gibt, das als moralisch richtig Erkannte, als solches, auch zu tun.

zu Frage (2): Ja, dies Bedürfnis kann auch ohne Unterstützung durch andere, nicht-moralische Motive unser Handeln in bestimmten Fällen bestimmen, obwohl meistens auch andere Motive beteiligt sein mögen.

zu Frage (3): Ja, in einigen Fällen kann sich dies Bedürfnis auch gegen starke entgegenstehende Motive durchsetzen – freilich nicht in allen Fällen (auch unsere moralische Tagesform schwankt!).

zu Frage (4): Nein, im Gegensatz zu Kant denke ich, daß es keinen Sinn hat zu sagen, in jedem beliebigen Fall hätte unser Wunsch, richtig zu handeln, gegen opponierende Wünsche sich durchsetzen können.

zu Frage (5): Nein, es ist nicht notwendig, die Frage (4) positiv zu beantworten, um moralische Urteile über bestimmte Handlungen fällen zu können.

zu Frage (6): Nein, nicht alle Handlungen mit diesem Motiv sind deshalb schon *richtig*. (Man kann sich im Hinblick auf das, was man moralisch richtig findet, gewaltig irren.)

zu Frage (7): Nein, moralische Motivation ist auch keine notwendige Bedingung für den moralischen Wert von Handlungen. (Hier ist die vorhin eingeführte Unterscheidung von Haupt-, Neben- und Reservemotiven wichtig!)

Man darf annehmen, daß C. D. Broad der von mir hier vertretenen Auffassung hinsichtlich moralischer Motivation im wesentlichen zustimmen würde – was mir natürlich erfreulich wäre, aber ebenso natürlich noch nichts beweist.

Ich meine aber, daß die Auffassung, die spezifisch moralische Motivation bestehe *in dem Wunsch, genau das zu tun, was man als moralisch richtig erkannt zu haben meint*, große Plausibilität hat, ja, dem philosophisch unbelasteten Verstand vielleicht selbstverständlich erscheinen kann. Um so mehr hat es mich immer gewundert, zu sehen, daß es heutzutage so wenige Philosophen gibt, die sich diese Ansicht zu eigen machen wollen. Es geht mir da fast wie jener Dame, die einmal an Bertrand Russell geschrieben hat, sie finde den Solipsismus (also die These, daß nur jeweils ich selbst wirklich existiere) so überzeugend, daß sie sich sehr darüber wundere, daß es so wenige Solipsisten gibt.

Immerhin kann ich *einen* Autor nennen, der, wie mir scheint, genau dieselbe Ansicht wie die hier vertretene hat: Tim Scanlon in seinem Aufsatz: *Contractualism and Utilitarianism* von 1982.<sup>12)</sup> Er schreibt dort (S. 116, meine Übersetzung): „...Die Quelle der *Motivation, die unmittelbar durch die Überzeugung ausgelöst wird, eine Handlung sei moralisch falsch*, ist der Wunsch, in der Lage zu sein, die eigenen Handlungen anderen gegenüber mit Gründen zu rechtfertigen, die sie selbst nicht zurückweisen könnten, ohne selbst unvernünftig zu sein. ...

12) T. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, in: A. Sen u. B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, S. 103–128.

Der Wunsch, in der Lage zu sein, seine eigenen Handlungen gegenüber anderen zu rechtfertigen, und zwar mit Gründen, die sie vernünftigerweise nicht zurückweisen können, ist erfüllt, wenn wir wissen, daß eine angemessene Rechtfertigung für unsere Handlungsweise *möglich* ist, selbst wenn andere tatsächlich diese Rechtfertigung *nicht annehmen wollen* (vielleicht, weil sie *kein Interesse daran haben*, Grundsätze zu finden, die wir und andere nicht vernünftigerweise zurückweisen könnten). Entsprechend wird eine Person, die durch dieses Bedürfnis motiviert ist, nicht zufrieden sein mit der bloßen Tatsache, daß andere eine Rechtfertigung ihrer Handlungsweise akzeptieren, wenn sie diese Rechtfertigung als ungültig ansieht.“

Es ist allerdings richtig: Diese Theorie der moralischen Motivation ist einfach. Ich glaube nicht, daß der alte Spruch „*simplex sigillum veri*“ richtig ist: Einfachheit ist nicht das Gütekennzeichen des Wahren. Aber es scheint doch so zu sein, daß viele Philosophen darüber hinaus meinen, eine einfache Theorie könnte schon als solche nicht wahr sein, besonders nicht in der Philosophie. Wie immer es nun damit stehen mag; es wäre mir schon ein erfreuliches Resultat meiner Überlegungen, wenn ich mit meinem Vortrag das Interesse für das Problem der moralischen Motivation habe verstärken können.

# Ökologie und Ethik

*Podiumsdiskussion zwischen Günther Patzig,  
Dieter Birnbacher und Walther Ch. Zimmerli*

## **Zimmerli:**

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich freue mich daß Sie, obwohl ‚Kellerwetter‘ ist, so zahlreich hier erschienen sind. „Ökologie und Ethik“, das ist ein Thema, das fraglos auch die regelmäßigen Kellerbesucher unter Ihnen interessiert.

Ich begrüße zunächst einmal Herrn Kollegen Dieter Birnbacher. Herr Birnbacher ist ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Dortmund. Er ist vielen von Ihnen kein Unbekannter, weil wir, sowohl in der Universität, als auch in den akademisch interessierten Kreisen außerhalb derselben, von seinen Arbeiten – insbesondere auch von denen, die preiswert im Reclam-Verlag erschienen sind – viel profitieren. Insbesondere einschlägig für unsere heutige Diskussion ist der 1980 von ihm herausgegebene Band, der sich mit unserem heutigen Thema „Ökologie und Ethik“ befaßt. Hervorzuheben ist auch seine Monographie, die 1988 ebenfalls bei Reclam erschienen ist und die „Verantwortung für zukünftige Generationen“ zum Thema hat. Außerdem wird in diesem Jahr ein weiterer Band von Dieter Birnbacher im Reclam-Verlag herauskommen, der die spannende Frage nach dem Verhältnis von Handeln und Unterlassen behandelt. Wir werden vielleicht auch heute in der Diskussion feststellen, daß einer der wichtigen Punkte in der Diskussion um angewandte Ethik die Unterlassung und die Diskussion der moralischen Bewertung von Unterlassungen ist.

Sie werden gemerkt haben, daß ich Ihnen Herrn Patzig einfach deswegen nicht mehr vorgestellt habe, weil ich in den Publikationen der letzten und der vorletzten und der vorvorletzten Hegelwochen und davor nachgeschaut habe, und da habe ich festgestellt, daß ich den Hauptredner der Hegelwochen immer mit der Formel der Vorstellungsunbedürftigkeit vorgestellt habe. Ich brauche Ihnen heute Herrn Patzig nicht als vorstellungsunbedürftig vorzustellen, denn wenn jemand vorstellungsunbe-

dürftig ist, dann ist er es. Insofern also: Günter Patzig kennen Sie, wir haben ihn erleben dürfen, und ich brauche ihn im einzelnen nicht nochmal zu loben, das ist völlig überflüssig nach dem, was wir bisher gehört haben.

Auf einen Punkt allerdings möchte ich aufmerksam machen, der mir deswegen wichtig ist, weil er thematisch einschlägig ist: Uns alle drei verbindet ein starkes Interesse an rationalen Begründungen in der Ethik, uns alle drei verbindet insbesondere auch das Interesse an ökologischer Ethik, wenn auch aus unterschiedlichen Positionen und mit unterschiedlichen Zusatzinteressen. Uns drei verbindet selbstverständlich noch sehr viel mehr. Ich will nur eines erwähnen: das gemeinsame Interesse an dem Verhältnis von Ethik und Medizin, und es ist kein Zufall, daß Dieter Birnbacher – das hat mich besonders gefreut – mein Nachfolger in der Funktion eines Vorstandsmitglieds der Akademie für Ethik in der Medizin ist. Insofern nehme ich also an, daß wir heute – bei aller Differenz der Meinungen, die auftreten werden, bedauerlicherweise für Sie – uns hier oben nicht zerfleischen werden. Wir werden zwar vielleicht die eine oder andere für Sie eigens vorbereitete Show-Einlage bieten und uns kleine Show-Kämpfe liefern. Es ist jedoch alles abgesprochen, es kann also nichts Schlimmes geschehen; wer auch immer verliert, wird am Ende gewinnen, und insofern gilt: Alle richtig kritischen Fragen müssen Sie nachher schon selbst stellen. Und damit habe ich auch schon bereits ungefähr die Strategie für den heutigen Abend skizziert.

Wir werden, den Üblichkeiten entsprechend, in einer ersten Runde dem Hauptredner der diesjährigen Hegelwochen, Günter Patzig, Gelegenheit geben, den Bogen von dem, was er in seinem ersten Vortrag über Rationalitätstypen und im zweiten Vortrag über moralische Motivation ausgeführt hat, zu dem Anwendungsbereich ökologische Ethik zu schlagen. Wir werden dann Herrn Birnbacher, der bisher ja noch nicht reden durfte, bitten, seine Position insbesondere in Bezug auch auf zukünftige Generationen zu explizieren. Ich selber werde dann auch versuchen, dazu einiges beizutragen, bevor wir dann in eine Diskussion hier auf dem Podium eintreten. Danach wollen wir Ihnen die Möglichkeit geben, mit uns zu diskutieren.

Es gibt zwei Zeitpunkte im Rahmen der Hegelwochen, wo über Hegel geredet werden darf. Das ist die Eröffnung und das ist die Einführung in die Podiumsdiskussion. Man könnte sich, wie die Experten unter Ihnen wissen, keinen ungeeigneteren Klassiker für das Thema ‚Ökologische Ethik‘ vorstellen, als Hegel. Denn wir wissen zum einen, daß Hegel das, was mit dem cartesianischen oder cartesischen Dualismus begonnen hat, sozusagen in extrem-expliziter Form, im ersten Drittel des letzten Jahrhunderts nochmals betont und verfestigt hat, so daß wir sagen können, daß die Trennung zwischen Mensch und Natur oder Geist und Natur von Hegel in einer Form vorgetragen worden ist, die geradezu systemkonstituierend gewesen ist. Und auf der anderen Seite hat er ein ausgesprochen abschätziges Urteil über Ethik parat. Ethik ist für ihn nichts anderes als eine Naturgeschichte der Sitten. Für Hegel ist also das, was überhaupt Ethik zu leisten imstande ist, nichts anderes, als das festzustellen, was die Menschen für gut und befolgenswert gehalten haben. Normative Kraft traugt er der Ethik überhaupt nicht zu, einfach deswegen weil er der Auffassung ist, daß der philosophische, analytische Verstand, wenn überhaupt, dann nur bis zur Erfassung dessen, was ist, kommen kann, nicht aber zur Erfassung dessen, was sein soll; höchstens zur Meinung, daß man etwas vortrage, was sein solle. De facto ist es natürlich wieder nichts anderes als das, was die anderen als von einem selbst Vorgetragenem bemerken. Also etwas, was bloß ist und keine normative Kraft hat. Die polemischen Spitzen, die Hegel insbesondere gegen Kant und Fichte richtet, sind dort unüberhörbar. Bei einer zweiten Lektüre allerdings stellt man fest, daß bei Hegel doch einiges von großem und grundlegendem Interesse ist, nämlich die Vorstellung, wie denn Geist oder Intelligenz, wie er mit einer Fichte'schen Wendung sagt, und Natur zusammenhängen. So daß letztlich der Dualismus, der in seiner Systemform bei Hegel durchschlägt, eigentlich aufgehoben wird, dadurch, daß der Geist nichts anderes ist, als das, wozu sich die Natur entwickeln muß. Anders gesagt: der Geist ist zweite Natur. Wenn man es so versteht, dann haben wir wieder einen anderen Hintergrund für die philosophische Ethik.

Trotzdem hält Hegel insbesondere in jener Schrift, die ja für

die Bamberger besonders wichtig ist – ich meine nicht jene eine Schrift „Wer denkt abstrakt?“, die er hier in Bamberg geschrieben hat und die ja sehr klein und philosophisch etwas unergiebig ist, sondern ich meine jene Schrift, die er im Reisegepäck mitgebracht hat und hier beim Rechtsvorgänger des Verlages „Fränkischer Tag“ publiziert hat, die „Phänomenologie des Geistes“ –, an der Trennung von Natur und Moralität fest. Was er dort über das Verhältnis von Natur und Moralität sagt, ist für uns von historischem Interesse. Und deswegen will ich daran kurz erinnern. Die Trennung von Moralität und Natur ist konstitutiv für den Naturbegriff, den Hegel unterstellt. Moralität ist, wie er mit Kant sagt, dem Reiche der Freiheit zugeordnet, während Natur das Reich der Notwendigkeit und insofern ‚totaliter aliter‘ ist. Trotz allem, was Hegel selber später über die Entwicklung des Geistes aus der Natur sagen wird, hat er damit gleichsam den Ist-Zustand Anfang des letzten Jahrhunderts auf den Begriff gebracht.

Ich erzähle Ihnen dies alles, um Ihnen vor dieser Hintergrundfolie in einigen skizzenhaften Bemerkungen klarzumachen, wie anders wir heute denken und wie stark sich unser Verständnis insbesondere von Natur gewandelt hat, so daß es so etwas wie einen Übergang zu einer ökologischen Ethik nicht nur zuläßt, sondern vielleicht geradezu erzwingt. Und es wird Sie nicht überraschen zu hören, daß ich der Auffassung bin, daß die Einsicht in die Tatsache, daß Natur nicht so etwas wie ein kausallineares System der Notwendigkeit ist – ich erinnere nur an die Theorie der Selbstorganisation der Natur –, nicht zuletzt daran hängt, daß wir Erfahrungen mit der Umsetzung von naturwissenschaftlichem Wissen gemacht haben. Die technische Erfahrung also ist es, was uns dazu zwingt, die Vorstellung preiszugeben, daß die Wirkungen unseres Handelns auf die Natur immer weiter von uns entfernt zu lokalisieren seien. Diese Erfahrung lehrt uns vielmehr, daß die Wirkungen auf uns selbst zurückschlagen, so daß Natur nicht als ein kausallineares System, in dem sich die Wirkungen gleichsam immer mehr verdünnen und verschwinden, gedacht werden kann. Sondern das System Natur muß so gedacht werden, daß die Wirkungen uns selbst irgendwann und irgendwo wieder betreffen. Wir nennen das dann ein vernetztes, rückgekoppeltes Modell

von Natur, das dann zudem auch noch evolutionär als ein sich entwickelndes, selbstorganisierendes System von Natur gedacht wird. Wenn aber Natur so aufgefaßt wird, nämlich als dasjenige, was sich aufgrund unseres Eingreifens in sie als ein komplexes rückgekoppeltes System enthüllt, dann ist auch evident, daß unser Einwirken auf die Natur von uns nicht außerhalb der Reichweite unserer moralischen Beurteilung angesiedelt werden darf. Denn Natur ist auf diese Weise selbst miteinbezogen in den Bereich, den wir traditionell der Moralität zuweisen, nämlich dem Bereich der Regulierung zwischenmenschlichen Verhaltens. So daß auf diesem Wege eines neuen Naturverständnisses – ohne daß damit das, was die Philosophen einen naturalistischen Fehlschluß nennen, begangen wäre – zwar nicht deutlich wird, was man tun soll, aber deutlich wird, daß man nicht Naturwissenschaft und Technik, das Naturmodell also, allein als das Andere des menschlichen Geistes betrachten kann. Sondern man muß ein inklusives Modell unterstellen, in dem die Menschen Teil der Natur sind, und zwar jener Teil der Natur, der dazu privilegiert ist, die Natur geistig zu modellieren und das Einwirken auf die Natur dann auch über gute Argumente oder gute Gründe verantwortungspflichtig zu machen.

Das wäre sozusagen die Hintergrundfolie, vor der wir nun in Absetzung von der Situation, mit der es Hegel zu tun hatte, das Thema „Ökologie und Ethik heute“ angehen. Nun ist es an der Zeit, zunächst einmal Günter Patzig die Gelegenheit zu geben, die Verbindung zwischen dem, was er am vergangenen Donnerstag und Freitag ausgeführt hat, und dem heutigen Thema „Ökologie und Ethik“ oder „Ethik in Bezug auf Natur“ zu entwickeln, um danach Dieter Birnbacher das Wort zu geben.

**Patzig:**

Vielen Dank. Meine verehrten Damen und Herren, ich freue mich über diese Gelegenheit, ein drittes Mal über die Probleme zu sprechen, mit denen ich mich beschäftigt habe, und Ihnen auch über meine Lösungsversuche etwas mitzuteilen. Ich habe mich seit etwa 1980, also nun bald fünfzehn Jahre, mit der Frage befaßt, auf welche Weise denn diejenigen moralischen Normen begründet werden könnten, die sich auf unsere Ver-

pflichtungen gegenüber der Natur beziehen. Die Verpflichtungen gegenüber der Natur beziehen sich besonders auf Tierschutz im Sinne der Rücksichtnahme auf das einzelne Tierindividuum und auf Artenschutz sowie auf Ressourcenschonung und auf die Vermeidung von Emissionen in unsere Umwelt, die irreversible Schäden dieser Umwelt hervorrufen oder hinterlassen könnten. Ich habe dann 1983 auf Einladung der Niedersächsischen Landesregierung in Hannover einen Vortrag gehalten, der den Titel hatte „Ökologie innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“. Mit dieser Anknüpfung an Kant wollte ich, wie diejenigen von Ihnen, die den ersten Vortrag gehört haben, sofort verstehen, darauf hinweisen, daß nach meiner Meinung moralische Normen nur durch rationale Überlegungen erfolgreich gestützt werden können. Man muß also, wenn man das richtige Verhalten der Menschen angesichts der ökologischen Probleme, die schon bestehen und wachsen werden, bestimmen und Kriterien für richtiges Verhalten angeben möchte, auf rationale Überlegungen zurückgreifen. Ich habe in meinem ersten Vortrag ja auch schon gesagt, daß nach meiner Meinung eine Verhaltensweise in einem starken Sinne rational oder vernünftig nur dann ist, wenn sie gewissen Universalisierbarkeitskriterien genügt. Das heißt erstens, daß nur eine solche Verhaltensweise als rational begründbar gelten kann, in Hinblick auf die derjenige, der so handelt, mit Gründen annehmen kann, daß jeder andere, der in seiner Situation wäre, sich eine solche Verhaltens- oder Handlungsweise ebenfalls zu eigen machen könnte und sollte. Und das bedeutet zweitens, daß man Handlungen vermeiden soll, von denen man vermuten muß, daß diejenigen, die von den Auswirkungen dieser Handlungsweise betroffen sind, sich mit Recht – mit Recht! – und Gründen bei demjenigen, der so handelt, beschweren können, daß er so gehandelt hat, weil sie von diesen Folgen der Handlung betroffen sind. (Spätfolgen sind freilich nur vorwerfbar, wenn sie zum Zeitpunkt der Handlung vorhersehbar waren.)

Damit ist auch die Grundauffassung verbunden, daß unsere moralischen Verpflichtungen, etwa gegenüber der Natur, nicht eigentlich gegenüber der Natur als solcher, etwa im Sinne einer Naturheiligung, bestehen, sondern als Verpflichtungen, die wir gegenüber denjenigen haben, die in dieser Natur als empfin-

dungsfähige Lebewesen von der Ausbeutung und den Schädigungen der Natur unmittelbar oder mittelbar betroffen sind. Das sind natürlich zunächst einmal die *Menschen*, die den Generationen angehören, die nach uns leben. Die rationale Forderung, seine Handlungen so einzurichten, daß kein von ihnen Betroffener Grund hat, sich über diese Verhaltensweise und ihre Folgen zu beschweren, ist in der abendländischen Ethik auch schon öfters formuliert worden; das Beispiel Kants ist da ganz prominent. Aber bei Kant gibt es keine Ausdehnung dieser Verpflichtung über die Lebenden hinaus auf zukünftige Generationen. Das ist ein Konzept, das sich erst in unserem Jahrhundert entwickelt und durchgesetzt hat. Beeinflußt natürlich durch die starken Wirkungen, die unsere heutigen Handlungen mit unserem massiven Eingreifen mit technischen Mitteln in den Naturablauf hervorrufen und die dann den Betroffenen und den möglicherweise über die Zukunft Nachdenkenden vor Augen stehen. Insofern ist also dieses Konzept in einem gewissen Sinne ‚anthropozentrisch‘. Es ist aber nicht in dem Sinne anthropozentrisch, daß nur die Interessen der jeweils lebenden Generationen berücksichtigt werden, sondern vor allem die künftigen, möglichen Generationen als diejenigen eingeführt werden, vor denen wir uns im Hinblick auf unsere heutige Verhaltensweise zu verantworten haben. Das Konzept ist auch deshalb nicht mehr strikt anthropozentrisch, sondern *pathozentrisch*, weil wir in unsere Überlegungen alle Lebewesen, die Schmerz, Leiden, Entbehrungen, Angst und dergleichen empfinden können, miteinbeziehen. Denn wir haben – so meine Meinung – auch gegenüber diesen Lebewesen, eben weil sie uns in dieser Hinsicht, freilich wohl nur in dieser Hinsicht, vollkommen gleich sind, entsprechende Verpflichtungen, ihre Empfindlichkeit zu schonen. Es gibt keinen rationalen Grund, warum wir Lebewesen, die im Hinblick auf Leidensfähigkeit und Schmerzempfindlichkeit mit uns übereinstimmen, anders behandeln sollen als Menschen. Deshalb pflegt man dann eine solche Position als ‚pathozentrisch‘ zu bezeichnen. ‚Pathos‘ heißt im Griechischen Leiden. Unsere Verpflichtungen beziehen sich auf alle Lebewesen, die *leiden können*.

Es gibt auch noch andere Auffassungen in der Bioethik, die nicht eine anthropozentrische und auch keine bloß pathozentri-

sche, sondern eine biozentrische Auffassung vertreten wollen, zum Beispiel die Auffassung, daß alles, was überhaupt ein Lebewesen im weitesten Sinne genannt werden kann, auch Pflanzen und Bakterien, in den Bereich derer, die wir zu berücksichtigen haben, einbezogen sein sollen. Mir scheint das rational nicht begründbar, solange man nicht zeigen kann, daß die Pflanzen, z.B. bei Wassermangel, ebenso subjektiv leiden wie etwa Tiere. Im Augenblick spricht nichts dafür, daß es so ist, obwohl es viele Leute gibt, die meinen, es sei so, und es auch manche Berichte von Naturwissenschaftlern gibt, die in dieser Richtung etwas über die Pathosphäre, die bisher auf die tierischen Lebewesen – und auch nicht alle von ihnen – begrenzt war, hinausgehen wollen. Hier muß man nach meiner Ansicht ein empirisches Kriterium akzeptieren und es von der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis abhängig machen, ob wir nicht vielleicht auch die Pflanzen in den Bereich derer, auf die wir Rücksicht nehmen, einbeziehen müssen. Bisher halten die meisten die Leidensfähigkeit für an ein Nervensystem gebunden, das Pflanzen nicht haben.

Die Auffassung von der notwendigen Rücksicht auf zukünftige Generationen, die ich vertrete, erlegt der jeweils lebenden Generation erhebliche Einschränkungen ihres Verhaltens auf. Ich möchte betonen, daß wir die Lebensweise, an die wir bisher gewöhnt sind, sicher in erheblicher Weise umstellen müssen, wenn wir diese Verpflichtungen im vollen Umfang erfüllen wollen. Das wird erhebliche Opfer fordern.

Es gibt also eine rationale Basis unserer Verpflichtungen gegenüber der Umwelt und gegenüber den Lebewesen, und zwar sowohl denen gegenüber, die heute leben, als auch denen gegenüber, die nach uns auf dieser Erde leben werden. Es ist aber klar, daß dies auch im Hinblick auf die moralische Motivation, die ich in meinem zweiten Vortrag behandelt habe, ein wesentlicher Punkt ist. Es ist wahrscheinlich, daß nicht sehr viele Menschen diese Einsicht in die rationale Basis unserer moralischen Normen schon für ausreichend halten, um entsprechend zu handeln, so daß im Sinne meiner Unterscheidung von Hauptmotiven und Reservemotiven durchaus auch so etwas wie eine gewisse Ehrfurcht vor der Natur, der Respekt vor

denjenigen Lebewesen, die unsere Mit-Geschöpfe sind, sogar eine Art Vergöttlichung der Natur, als Motiv für die dann einschneidenden Einschränkungen wirksam werden sollte. Man kann ja nur froh sein über jedes Reservemotiv, das die Menschen zu einer ökologisch richtigen Verhaltensweise motivieren kann, wenn nur sicher ist oder erhofft werden kann, daß die durch solche Motive beförderten Handlungen die gleichen sind, die auch durch rational begründbare Normen empfohlen werden. Ich habe Vorbehalte gegenüber den ja sehr populären Redewendungen von der ‚Ehrfurcht vor der Natur‘, von dem ‚Frieden mit der Natur‘ und von der ‚Heiligung der Natur‘, weil man bei solchen emotionalen Aufwallungen fürchten muß, daß nach anfänglicher Begeisterung die Bereitschaft, einer solchen Einstellung wirklich auch Opfer zu bringen, erlahmen kann oder auch gewisser Fanatismus ausbricht, der zu Entwicklungen führt, die man für nicht akzeptabel halten würde. Nur in diesem Sinne und mit diesen Einschränkungen würde ich auch nicht-rationale Motive in der Ökologie für etwas sehr Akzeptables und Erfreuliches halten.

Damit habe ich, meine Position einigermaßen, wie ich hoffe, umrissen. Es wird danach, wie ich hoffe, zu einer lebhaften Diskussion mit kontroversen Äußerungen und Auffassungen kommen, besonders im Hinblick auf unsere Verpflichtungen den künftigen Generationen gegenüber. Eine Hauptfrage wäre: „Sind wir verpflichtet, dafür zu sorgen, daß so lange wie möglich Generationen von Menschen und anderer Lebewesen auf dieser Erde leben, oder sind wir nur verpflichtet, dafür zu sorgen, daß diejenigen, die mit Sicherheit oder jedenfalls mit grober Wahrscheinlichkeit nach uns leben werden, eine Umwelt vorfinden, in der sie einigermaßen leben können?“ Und jetzt sage ich etwas, was viele von Ihnen wahrscheinlich schockieren wird: Muß es tatsächlich zutreffen, wie Hans Jonas sagt, daß das höchste Ziel alles unseres Bemühens sein muß, dafür zu sorgen, daß nach uns Menschen leben auf dieser Erde? Damit hängt die Frage zusammen, ob wir Menschen *verpflichtet* sind, Nachwuchs zu erzeugen. Gibt es die Verpflichtung der jeweils lebenden Generation, eine weitere Generation hervorzubringen? Ich bin in diesem Punkte der Meinung, daß zwar fast jeder von uns wünschen wird, daß es möglichst lange Men-

schen auf der Erde gibt, daß wir aber nicht rationalerweise *verpflichtet* sind, dafür zu sorgen, daß auch nach uns noch Menschen existieren werden. Darüber denken die Philosophen, die sich mit diesen Fragen beschäftigt und eine Position eingenommen haben, verschieden, und ich hoffe, wir werden dieses Problem heute abend noch diskutieren können. Vielen Dank.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Das ist gleich der Auftakt für Dieter Birnbacher, bitte!

**Birnbacher:**

Ja vielen Dank, Herr Patzig, für Ihre Einführung. Ich teile, wie Sie wissen, Ihre Voraussetzung, daß Ethik und Rationalität wesensmäßig etwas gemeinsam haben. Ethik fragt ja nicht nur danach, was wir tun sollen, sondern sie fragt auch danach, wie wir leben sollen, was das gute Leben ist oder auch wie wir unsere eigenen Idealvorstellungen davon, wie wir leben wollen, ausbilden. Aber die Ethik ist zentral dadurch bestimmt, daß wir nicht fragen: Was soll *ich* tun?, sondern: Was sollen *wir* tun? Das heißt, sie fragt nach verallgemeinerungsfähigen Leitsätzen und Normen, und sie muß schon rational sein, um über Gründe zu verfügen, mit denen wir nicht nur uns, sondern anderen sagen können, wie sie leben sollen. Philosophie ist keine Offenbarung, sondern sie ist etwas zutiefst Demokratisches, etwas, was offen ist für Gründe, die nicht nur Philosophen, sondern jedermann überzeugen. Und ökologische Ethik kann deshalb nur ein Unternehmen der Anwendung von Rationalität auf diesen spezifischen Problembereich sein. Das heißt nicht, daß sie bei der Rationalität herkömmlicher Art stehenbleiben kann. Insofern stimme ich Hans Jonas zu, wenn er sagt, wir brauchten etwas Neues in der Ethik. Aber dieses Neue in der Ethik besteht nicht in der Aufgabe von Diskursivität oder Rationalität, sondern darin, daß sie etwas lernt von der Ökologie selbst. Zum Beispiel, daß der Mensch von der Natur, aber zunehmend auch die Natur vom Menschen so abhängig geworden ist, daß es nicht mehr genügt, eine Ethik der Intersubjektivität, eine Ethik des zwischenmenschlichen Handelns zu haben, sondern daß die Natur wesentlich einbezogen werden muß. Wir haben etwas gelernt aus der Ökologie über die Verletzlich-

keit der Natur. Die Natur verfügt nicht mehr über Regenerationskräfte, die ihr erlauben, sich von den Wunden, die die menschliche Zivilisation der Natur fortwährend schlägt, von selbst zu erholen. Das erweitert unsere Verantwortung nicht nur für zukünftige Generationen. Außerdem hat die ökologische Disziplin uns etwas gelehrt über die Probleme, ethisch verantwortungsvoll mit begrenztem Wissen umzugehen. Komplexe Systeme wie die Natur sind nicht vollständig zu erfassen, und wir wissen, daß Risiken auch da bleiben, wo Risikofolgenabschätzungen zunächst den Eindruck erwecken, sie könnten erfolgreich beherrscht werden. Und sie hat uns gezeigt, daß Wirkungen und Ursachen zeitlich und räumlich sehr weit auseinanderliegen können, daß wir externe Effekte erzeugen, von denen wir wissen, daß sie räumlich-geographisch, aber vor allen Dingen auch über Generationen hin wirksam werden. Ich erinnere nur an das Klimaproblem, das sich ja noch in keiner Weise ankündigt, aber von dem wir erwarten, daß es sich in einigen Generationen mit weitreichenden Folgen bemerkbar machen wird.

Eine der wesentlichen Aufgaben der Ethik ist es ja, unser Selbstverständnis zu klären, uns zu zeigen, was wir wissen und was wir nicht wissen und was unsere Begriffe, unsere Kategorien bedeuten. Hier kann die Ethik beträchtliche kritische Kraft entfalten. Sie kann herkömmliche Denkweisen nicht nur erklären, sondern auch erschüttern. Ich gebe Ihnen zwei Beispiele: Erstens die beliebte Rede von dem Restrisiko, das wir kennen und das den Eindruck – und ich meine den irreführenden Eindruck – erweckt, als sei dieses Risiko notwendig klein. Das ist nicht der Fall. Das Restrisiko kann ganz erheblich sein. Und die Frage stellt sich, ob wir es tolerieren dürfen oder tolerieren können, auch dann, wenn es sich eingebürgert hat, es zu tolerieren, zum Beispiel beim Autoverkehr. Ein zweites Beispiel ist das Konzept der Zukunftsdiskontierung. Die Wirtschaftswissenschaft geht davon aus, daß zukünftige Ereignisse in ihrer Bedeutung für unser Handeln nicht in derselben Weise ernst genommen werden müssen wie gegenwärtige Ereignisse oder in naher Zukunft liegende Ereignisse. Es gibt Rechnungen, nach denen zum Beispiel der Verzicht auf Kohlendioxidbelastung der Atmosphäre heute viel mehr kosten würde als ein

entsprechender Dammbau und ähnliche Verhütungsmaßnahmen, um den in einigen Generationen steigenden Wasserspiegel abzuhalten, wenn man davon ausgeht, daß die Kosten um ein bestimmtes Quantum gemindert werden können, nur weil sie in der Zukunft anfallen. Das ist eine Verfahrensweise, die meines Erachtens sehr kritisch bedacht werden muß, bei der nicht klar ist, ob sie begründet werden kann, und die, wenn sie aufgegeben würde, auch für die Politik einen Unterschied machen würde. Sie würde uns zwingen, in unserer gegenwärtigen Planung zukünftige Wirkungen sehr viel ernster zu nehmen, als wir dies heute tun.

Und ich gehe gleich auf den strittigen Punkt ein, Herr Patzig, den sie angesprochen haben. Gemeint ist die Frage – die ja zunächst eine rein akademische Frage ist, denn wir sind uns einig darüber, daß es zum gegenwärtigen Zeitpunkt in der Welt unter dem Eindruck der Bedrohung durch das globale Bevölkerungswachstum keine praktische Frage ist –, nämlich die Frage, ob wir so etwas wie eine ethische Verpflichtung haben können, nicht nur der Menschheit, die ohnehin besteht, eine Natur zu hinterlassen, in der sie gern leben kann, sondern darüber hinaus dafür zu sorgen, daß es eine Fortsetzung der Menschheit gibt. Ich weise darauf hin, daß gerade letzteres vor gar nicht so langer Zeit als selbstverständlich galt. Eine Zeugungspflicht wurde bis ganz vor kurzem als selbstverständlich angenommen. Im 18. Jahrhundert gab es sogar den Philosophen Bentham, der den Zölibat unter die moralwidrigen Institutionen einordnete. Nicht aus den Gründen, die wir heute dafür zitieren würden, sondern deshalb, weil hier eine große Population von Menschen keine Nachkommen zeugt oder zeugen sollte. Dieses ist heute unverständlich geworden. Aber da die Philosophen sich angewöhnt haben, phantastische Beispiele in die Debatte zu werfen, könnte man sich vorstellen, daß die Menschheit zu einem sehr kleinen Häuflein zusammengeschrumpft wäre und die Frage sich stellte, ob eine Pflicht nicht zur Vergrößerung, aber vielleicht zur Fortsetzung dieses kleinen Häufleins bestünde, mit der Aussicht, damit über mehrere Generationen hindurch weiteren Menschen das Leben zu geben. Dieses Szenario sieht anders aus, als wenn wir von einer per se überbevölkerten Welt, wie wir sie heute haben, ausgehen.

Ich halte es für vernünftig, so etwas wie eine Pflicht zur Erhaltung der Menschheit anzunehmen, weil ich denke, daß ein ganz wesentliches Gut, eine ganz wesentliche Annahme darüber, was wertvoll ist und was wir in unseren ethischen Normierungen als ein Gut voraussetzen sollten, die Tatsache ist, daß es überhaupt so etwas wie bewußtseinsbegabte Wesen gibt, die das kosmische Privileg innerhalb des Ganzen der Natur haben, so etwas wie Subjektivität, so etwas wie eine innere Repräsentation der Außenwelt zu genießen. Ein Leben, das genossen wird, ein Leben, das durch Empfindungsfähigkeit einen Kontakt herstellt zu der Welt, das ist etwas Einmaliges. Die Welt könnte ja auch ohne Bewußtsein und Subjektivität sein. Ich halte es auch für etwas wissenschaftlich letztlich nicht Erklärbares, eine Kontingenz, eine ontologische Grenzüberschreitung. Wir müssen meines Erachtens dieses Gut mehr und nicht nur hinnehmen. ‚Wir‘ bezieht sich aber nun auf eine ganze Generation – unter der Bedingung, daß das Überleben der Menschheit gefährdet wäre.

Und ich möchte vielleicht noch eine Plausibilität angeben, warum man dieser Meinung sein kann. Uns interessiert im negativen Falle sehr wohl, wieviele Menschen von einer Katastrophe, einem Unfall, etwas Widrigem betroffen sind. Wenn wir es mit Zehntausenden zu tun haben, ist das schlimmer, ist das bedauernswerter, als wenn wir es nur mit einer Person zu tun haben. Zahlen zählen im negativen Bereich. Warum sollten dann nicht auch im positiven Bereich die Zahlen zählen, wie die Engländer sagen. Und das gilt nicht nur für die Frage der aktuellen Bevölkerung, sondern für die ganze Reihe der Generationen. Ich habe dazu im diesbezüglichen Büchlein die Theorie aufgestellt, daß es am besten wäre, wenn wir träumen dürften, daß die Menschheit nicht so lange wie möglich leben würde, sondern daß sie gewissermaßen so viele Exemplare mit einem guten Leben hätte, daß über die Gesamtheit, über alle zukünftigen Generationen, ein Optimum erreicht wäre. Die Menge des überhaupt nur möglichen und mit den Umweltbedingungen vereinbaren menschlichen Lebens wäre so über die Generationen verteilt, daß es zu keinen Effekten der schädlichen Überbevölkerung käme, aber doch zu einem Ausschöpfen der Möglichkeit, die die Natur für den Menschen bereithält.

### Zimmerli:

Herzlichen Dank. Ich werde mir erlauben, nur auf zwei Punkte einzugehen, auf Pluralismus und Anthropozentrismus: Zunächst zum Thema ‚Pluralismus‘, das mir bisher noch zu kurz gekommen ist. Wir tun ein wenig so, als lebten wir in einer Welt, in der die Vorstellung, die wir hier gleichsam berufsmäßig vertreten, nämlich daß es eine Vernunft gibt und entsprechend dann auch eine Sorte von Prioritätensetzung, die sich vernünftig begründen lasse, selbstverständlich sei. Nun, wenn sie denn schon bei uns nicht mehr selbstverständlich ist – und das unterstelle ich –, dann ist sie natürlich erst recht nicht im globalen Maßstab selbstverständlich. Und daher interessieren mich Fragen einer vernünftigen Begründung moralischer Normen unter Bedingungen eines konstitutiven Wertepluralismus. Dieser Wertepluralismus ist nicht nur kontingentermaßen vorhanden, sondern er ist selbst, wie ich in den Eingangsbemerkungen zu den diesjährigen Bamberger Hegelwochen bereits gesagt habe, sozusagen in den Status normativer Qualität eingetrückt, d.h. er ist selbst ein Wert. Wir *wollen* in unserer Gesellschaft Pluralität fördern. ‚Pluralismus‘ ist also nicht mehr nur eine deskriptive Bestimmung, sondern hat den Charakter eines sehr hohen, vielleicht sogar des obersten formalen Wertes angenommen. Und man braucht kein Prophet zu sein, um sich klarzumachen, daß aus Gründen der, wie man das nennen könnte, ökonomischen Thermodynamik sich der Pluralismusgehalt unserer Gesellschaft in Zukunft noch drastisch erhöhen wird. Das heißt, wir werden noch sehr viel mehr ethnische Gruppierungen, religiöse Gruppierungen, Gruppierungen, die verschiedene Wertssysteme mitbringen, in unserer hiesigen mitteleuropäischen, sogenannt zivilisierten Industriegesellschaft vorfinden.

Das bedeutet, daß die rationalen Begründungsformen zusammen mit anderen normativen, mehr materialen Werten eine neue Rolle erhalten. Sie erhalten dann nämlich die Rolle der Definition jenes Minimalkonsenses, der nötig ist, um hinsichtlich der Wertvorstellungen inhaltliche Dissense argumentativ austragen zu können. Also wird es dann nicht mehr darum gehen – und schon jetzt geht eigentlich nicht mehr darum, obwohl es noch den Anschein hat –, allgemeinverbindliche Empfehlungen für Handlungen zu geben, sondern es wird dar-

um gehen, herauszufinden, wie weit wir uns einig darüber sind, daß wir uns über die Dinge, über die wir uns nicht einig sind, vernünftig streiten können sollen. Das klingt so ein bißchen kompliziert und ist es natürlich auch, aber wir müssen uns klar machen, daß keiner von uns nur Vernunftwesen und Pluralist ist. Sondern jeder und jede von uns ist, damit Pluralismus als ein Rahmensystem überhaupt existiert, mehr als nur Vernunftwesen, ist zum Beispiel jemand, der der christlichen Werthierarchie und Glaubensüberzeugung folgt, oder ist jemand, der der buddhistischen folgt, oder ist jemand, der weder das eine noch das andere tut, sondern vielleicht ein bestimmtes Parteiprogramm zu seiner Wertüberzeugung erklärt hat. Kurz, wir alle sind selbst Vernunftwesen und Überzeugungswesen, die materiale Werte irgendwo anders her beziehen. Zum Beispiel ist das Problem des Umgangs mit der außermenschlichen Natur, so traditionswidrig das zu sein scheint, für eine christliche Ethik kein so großes Problem, weil dort die Frage der Gleichstellung der Kreatur gegenüber dem Anderen, dem Schöpfer, sozusagen im Glaubensgehalt geoffenbart schon vorhanden ist. Darüber braucht man sich gar nicht mehr argumentativ zu streiten. Wohl muß man sich darüber argumentativ unterhalten, wie man mit solchen, die diese Überzeugung nicht teilen, zu einem gemeinsamen Ziel des Handelns kommen kann. Und das scheint mir das Hauptproblem einer Vernunftethik oder einer Ethik innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft unter Pluralismusbedingungen zu sein.

Lassen sich mich dann noch ein Wort zum Anthropozentrismus sagen. Ich würde noch sehr viel weiter gehen als Günther Patzig. Ich würde sagen: Wenn es denn zutrifft, daß Menschen zum größten Teil für die weniger erstrebenswerten Zustände in der gegenwärtigen Naturverfassung verantwortlich sind, dann gilt auch, daß sie gleichsam eine Art Wiedergutmachungspflicht haben. Schon deswegen müssen wir dafür sorgen, daß es weiterhin Menschen gibt, weil es nötig ist, daß Menschen – anthropozentrisch, gewiß – sich Dinge überlegen, Verfahren überlegen, mit denen sie dafür sorgen können, daß das, was sie ange richtet haben, nicht auf Dauer Bestand hat. Es ist nämlich keineswegs so, daß die Natur das alles schon von selbst heilen wird. Wohl wird das irgendwann einmal, gesetzt den Fall, es

gäbe keine Menschen mehr, wieder in ein anderes ökologisches Gleichgewicht kommen, aber das dauert ziemlich lange. Das wissen wir allein aus den Überlegungen, wie lange es dauern würde, wenn wir aktiv etwas täten, dafür zu sorgen, daß die Stratosphäre sich wieder erholt. Dabei handelt es sich gleichsam um ein Argument für einen Anthropozentrismus zweiter Stufe: zu sagen, daß letztlich nur Menschen in der Lage sind, einen Anthropozentrismus erster Stufe zu kritisieren, ihn vielleicht zu kompensieren und zu versuchen, etwas anderes zu tun. Wir haben das ja unter dem Stichwort ‚zweite Modernisierung‘, als Ulrich Beck noch hier war, verschiedentlich auch hier in Bamberg diskutiert. Und ich glaube, das ist eine Diskussion, die ohnehin im Gange ist und weitergeführt werden muß hinsichtlich der Frage, was wir Menschen im Rahmen unserer wissenschaftlich-technischen Rationalität unternehmen können, um dafür zu sorgen, daß die Folgen dessen, was wir unternommen haben, nicht so sind, daß die Ökosphäre darunter über Gebühr weiter leidet. Und das bedeutet – ich darf noch einmal den großen Abwesenden, den wir jetzt immer in den Argumenten umkreist und zweimal auch explizit genannt haben, Hans Jonas, nennen – das bedeutet, daß wir vielleicht auch dem, was der Rationalität zugrunde liegt, noch eine zusätzliche Bedeutung zuschreiben müssen. Über das hinausgehend, was Günter Patzig uns ja bereits am Freitagabend klargemacht hat, müssen wir uns vielleicht noch einmal überlegen, ob nicht doch etwas dran ist an Jonas’ Formel von der „Heuristik der Furcht“, ob nicht doch etwas dran ist an jenem als irrational klassifizierten und damit auch verteufelten Gefühl, das viele Menschen dafür haben, daß es so jedenfalls nicht weitergehen kann. Was wäre denn der Antrieb für die Durchführung der als notwendig erkannten Handlungen, wenn nicht unter anderem auch die Tatsache, daß wir Angst davor haben, daß zum Beispiel unsere Nachkommen unter den Folgen des Unterlassens zu leiden haben? Daß es ein altruistisches Motiv ist, leuchtet mir vollkommen ein, aber daß es außerdem noch das Gefühl der Furcht bei sich führt, hat mir stets ebenso eingeleuchtet, denn es ist keineswegs so, daß Furcht immer ein schlechter Ratgeber wäre, wie der Volksmund meint, sondern in bestimmten Situationen wäre es geradezu irrational, sich nicht zu fürchten. Und dann, in der Tat, ist so etwas wie eine

Heuristik der Furcht am Platze. – Soviel hierzu. Ich denke wir gehen jetzt in die erste Diskussionsrunde.

**Patzig:**

Ich möchte nur kurz Stellung nehmen, Herr Zimmerli, zu dem, was Sie zum Pluralismus gesagt haben. Das ist natürlich ein wichtiges Problem, das uns in Zukunft noch erheblich mehr als heute beschäftigen wird. Es wird dazu kommen, daß wir uns in zunehmendem Maße auch in den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir dann jeweils leben, mit andersgearteten Traditionen und Präferenzsystemen in der einen oder anderen Weise arrangieren müssen. Selbstverständlich wäre es das Schlechteste, wenn wir so etwas wie einen unaufhörlichen Kampf zwischen verschiedenen, nicht miteinander zu vereinbarenden Präferenzordnungen ausfechten müßten. Ich glaube, daß ein wesentlicher Teil der moralischen Normen, die dann gebraucht werden, sich darauf beziehen, daß der unausbleibliche Streit zwischen solchen Präferenzsystemen sich in Formen entwickelt, die für die Beteiligten noch erträglich sind, also Regeln der gewaltfreien Auseinandersetzung.

Aber ich glaube, daß man auch noch weitergehen kann, in die Richtung von Grundrechten von Menschen überhaupt. Es gibt so etwas wie Grundrechte von Menschen, gleichgültig unter welchen traditionellen Bedingungen sie aufwachsen. Es gibt gewisse Dinge, wie Unterdrückung von Meinungsfreiheit, die nicht dadurch legalisiert werden können, daß es Gesellschaften gibt, in denen es schon seit langem keine mehr, wenn überhaupt einmal Meinungsfreiheit gegeben hat. Es scheint mir gewisse Grundrechte von Menschen qua Menschen zu geben, in Hinblick auf die eine solche gutwillige Toleranz gegenseitiger Befremdlichkeiten moralisch nicht akzeptabel ist. Vor einigen Tagen ist ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Hinblick auf die Methoden der Schlachtung ergangen. Die Schlachtung soll nach traditioneller moslemischer Auffassung eine Schächtung sein, nämlich das Verblutenlassen eines Schlachttiers, wohl ohne vorherige Betäubung. Das ist eine der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, die ich für voll akzeptabel halte, was beileibe nicht für alle Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts gilt. Das Urteil geht dahin,

daß es nicht gegen Meinungsfreiheit oder Religionsfreiheit verstößt, wenn die Grundsätze des deutschen Tierschutzgesetzes, daß nämlich ein Schlachtvieh betäubt werden muß, bevor es geschlachtet wird, auch für in unserem Lande lebende Moslems gilt. Es wurde darauf hingewiesen, daß man auf Fleisch verzichten kann, wenn man kein Fleisch essen will, das nicht nach der traditionellen Weise gewonnen wird. Das scheint mir ein Fall zu sein, in dem ein Prinzip, das unmittelbar rational einleuchtet, daß nämlich empfindlichen Tieren vermeidbare Qualen bei ihrer Schlachtung im Interesse der Menschen nicht zugefügt werden dürfen, gegenüber der auch wertvollen Achtung von religiösen und historischen Traditionen einer Bevölkerungsgruppe den Sieg davongetragen hat. Es gibt weitere Fälle, z. B. Klitorisbeschneidung in manchen islamischen Ländern, wo man sagen muß: hier werden Grundrechte von Individuen mißachtet. Man sollte versuchen, dergleichen jedenfalls in dem Bereich, in dem man selbst einen gewissen Einfluß hat, zu ändern. Sicher gibt es auch manches in unserer Gesellschaft, das bei näherer Prüfung schon als Verstoß gegen Menschenrechte erscheint, das uns aber, weil wir daran gewöhnt sind, nicht auffällt. Und dann wäre es Sache derjenigen, die anderen Traditionszusammenhängen angehören, uns auf solche Merkwürdigkeiten unseres Lebens und unserer Lebensordnung hinzuweisen. Und in Fällen, in denen sie darauf einen Einfluß haben, und in dem Bereich, in dem ihr Recht gilt, könnten sie solche Verhaltensweisen ausschließen.

Auch ich bin, wie Herr Zimmerli, der Meinung, daß der Pluralismus ein wichtiger Faktor der zukünftigen Entwicklung innerhalb der Weltbevölkerung sein wird. Aber das schließt nicht aus, daß es gewisse, teilweise ja schon vereinbarte Menschenrechte gibt, die von allen Beteiligten gegen noch so starke traditionelle Institutionen durchgesetzt werden sollten. Auch die Sklaverei war eine Institution, die in vielen Gesellschaften durchaus akzeptiert wurde, sogar von den Sklaven selbst gelegentlich akzeptiert wurde. Trotzdem scheint es mir vollkommen klar und rational eindeutig, daß es mit Menschenrecht nicht verträglich ist, daß ein Mensch Eigentum eines anderen Menschen sein kann. Soviel zu diesem Punkt.

Was Hans Jonas angeht, möchte ich zu Herrn Birnbachers

Ausführungen nur sagen, daß jeder von uns unter dem Eindruck steht von Hans Jonas' bedeutenden und aufrüttelnden Analysen, die dann auch zum Konzept der „Heuristik der Furcht“ geführt haben. Ich möchte aber ganz deutlich machen, daß ich bei Hans Jonas seine Meinung, Existierendes als solches, gleichgültig, was es ist, habe einen Anspruch darauf, in seiner Existenz erhalten zu bleiben, nicht akzeptiere. Daß es so ein in das Sein gleichsam eingebautes Sollen gibt, das wir mit unseren moralischen Normierungen berücksichtigen müssen, das scheint mir eine ontologisch nicht akzeptable und jedenfalls nicht rational begründbare These zu sein. Ebensov wenig kann ich Jonas in der Auffassung folgen, man müsse eventuell auf die Demokratie verzichten, wenn es sich doch zeigt, daß diktatorische Regimes eine bessere Chance haben, die ungeheuren Probleme der Ökologie auf dem Weg staatlicher Befehle, und nicht auf dem Weg von Kompromissen, wie sie in Demokratien allein möglich sind, zu lösen. In seinem Buch von 1984 bietet Hans Jonas tatsächlich längere Ausführungen darüber, daß gerade die kommunistischen und also auch totalitär organisierten Gesellschaften wahrscheinlich besser mit den ökologischen Problemen fertig werden könnten als die demokratischen Regimes. Nun, nach allem, was wir gesehen haben nach dem Zusammenbruch der Kommandowirtschaften im Ostblock, ist klar, daß die Umwelt dort in noch viel rücksichtsloserer Weise geschädigt und ausgebeutet wurde, als das in den westlichen Staaten im allgemeinen der Fall ist, so daß wir also die Hoffnung aufgeben müssen, wenn wir sie je hatten, daß die ökologischen Probleme vielleicht durch Ausbreitung der sozialistischen Kommandowirtschaft gelöst werden könnten.

Ich möchte dazu ausdrücklich bemerken, daß die verbreitete Auffassung, es habe der Zusammenbruch der Planwirtschaft in den Ostblockstaaten oder, wie man gern weitergehend sagt, der Zusammenbruch des Sozialismus eindeutig gezeigt, daß das westliche System einer Marktwirtschaft oder das kapitalistische System das allein ‚richtige‘ sei, falsch ist. Was wir sagen können, ist nur: Das kommunistische Modell war noch schlechter als das westliche. Und niemand garantiert uns, daß wir mit unserem marktwirtschaftlichen System nicht in einiger Zeit in ähnlicher Weise Schiffbruch erleiden, wie das kommando- und

planwirtschaftliche System im Osten zusammengebrochen ist: Wenn nämlich unsere Wirtschaft, die auch erst unter dem Einfluß der Konkurrenz der kommunistischen Staaten zur *sozialen* Marktwirtschaft sich entwickelt hat, nicht noch rechtzeitig und dann sogar ohne eine Konkurrenz, die ihr dabei hilft, eine *soziale und ökologische* Marktwirtschaft wird. Es wird uns sonst so gehen wie den Teilnehmern eines Autorennens, die meinen, sie hätten schon gewonnen, weil der Gegner irgendwo gegen eine Mauer gefahren ist. Nichts garantiert uns, daß wir mit unserem Auto, um das einmal so bildlich zu sagen, das Ziel erreichen und nicht an der nächsten Mauer landen. Das Ziel müßte darin bestehen, ein Wirtschaftssystem zu schaffen, das in der Lage ist, einer möglichst stabilen Weltbevölkerung – das ist ja eines der Hauptprobleme – ein lebenswürdiges Dasein zu ermöglichen, ohne damit die Umwelt in unerträglicher Weise zu belasten. Und das scheint mir ein politisch, ökonomisch, technisch und moralisch so hochgestecktes Ziel zu sein, daß wir keineswegs glauben sollten, daß wir, wenn wir so weitermachen, schon irgendwie mal dahin kommen. Vielmehr müssen wir zu gewaltigen Einschnitten in unsere bisherige Lebens- und Produktionsweise bereit sein.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Das deutet an, daß wir neben der bisher diskutierten, sozusagen allgemein ethischen Perspektive auch die Frage der politischen Ethik noch zu diskutieren haben, die ohne jeden Zweifel für die Umsetzung dann der ökologischen Zielsetzungen im Rahmen der Ethik unabdingbar ist. Vorher hat aber Dieter Birnbacher sich ad hoc noch zu einem Punkt gemeldet.

**Birnbacher:**

Ja, nämlich zur Frage der Heuristik der Furcht. Läßt sie sich wirklich für alle gleichermaßen fordern und aufrechterhalten? Hans Jonas sagt, die schlechte Prognose soll gegenüber der guten Prognose stärker gewichtet werden, d.h. die Risiken sollen die Chancen überwiegen. Der Eingriff soll problematischer sein als das Nicht-Eingreifen. Hierzu muß man sagen, der Eingriff ist problematisch, aber das Unterlassen selbstverständlich auch. Wir sind für den unterlassenen Eingriff in derselben

Weise verantwortlich wie für den getätigten Eingriff. Und das wird in der ökologischen Debatte oft übersehen. Selbstverständlich haben wir als Zivilisation die Natur in weiten Bereichen zerstört, ihrer ursprünglichen Natur beraubt durch Eingriffe, durch Übergriffe, aber das rechtfertigt nicht die Unterlassung aller weiteren Eingriffe. Eine andere Frage ist: Ist das Risiko immer ernster zu nehmen als die Chance? Das hängt offensichtlich davon ab, auf welchem Niveau wir uns befinden, auf welchem Niveau der Sicherheit, auf welchem Niveau des Wohlstands. Bei abgesättigten Bedürfnissen wird auch das Sicherheitsbedürfnis stärker und Risiken einzugehen, wird problematischer, als Chancen ungenutzt zu lassen: Irreversibilitäten können bevorstehen. Wir wissen zu wenig über Ökologie, um alle Faktoren abschätzen zu können; wir wollen dem Optimismus, dem Zweckoptimismus der Techniker, etwas entgegensetzen. Aber wie verhalten wir uns in der Situation, in der wir es zum Beispiel mit Gesellschaften zu tun haben, die auf die Chancen setzen und die Risiken dagegen vernachlässigen zu können meinen, weil sie durch ein Eingehen von Risiken eher nur gewinnen können. Und ich weiß nicht, ob wir hier wirklich sagen können, daß die Heuristik der Furcht für alle im gleichen Maße verbindlich gemacht werden kann. Ich sehe das am Beispiel der gentechnologischen Züchtung. Wir sind uns vielleicht sicher, daß wir die zusätzlichen Risiken durch diese neuen Methoden auf unserem Niveau der Versorgung nicht in Kauf nehmen wollen. Aber es könnte vielleicht argumentiert werden, daß für die Erzeugung von salzwasserverträglichen Pflanzen oder zur Herstellung von Pflanzen, die unter den Bedingungen der Dritten Welt gedeihen, einige Risiken in Kauf zu nehmen sind, weil die Chancen entsprechend schwerer wiegen und von uns nur deshalb so leichtgenommen werden, weil uns die Katastrophe, auf die diese Technologie antwortet, so selbstverständlich geworden ist.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank für diese Ergänzung! Es ist fraglos so, daß die Heuristik der Furcht oder der Vorrang der schlechten Prognose nicht ein überzeitlich geltendes Prinzip ist. Hätte es immer gegolten und hätten sich die Menschen immer danach gerichtet, dann wären wir gar nicht in der Situation, in der wir

jetzt sind, sondern offenkundig gibt es sozusagen untersaturierte Gesellschaften, in denen die Heuristik der Furcht tödlich wäre. Es gibt allerdings auch übersaturierte Gesellschaften, in denen die Mißachtung der Heuristik der Furcht tödlich wäre, und mir scheint, daß wir zu den letzteren gehören. Und da leuchtet mir auch das Argument, daß, wenn wir etwas unterlassen, vielleicht andere es dann tun und damit eine Chance nutzen könnten, die wir ausgelassen hätten, an dieser Stelle nicht so ganz ein, weil ich vermute, daß sich, ob wir es nun wollen oder nicht, allein dadurch, daß wir unseren Wissenschafts- und Technologietyp so erfolgreich exportiert haben, wahrscheinlich weltweit ähnliche Saturierungszustände ergeben werden und wir infolgedessen vermutlich mit der Heuristik der Furcht den anderen ein halbes Jahrhundert voraus sind.

Dafür, daß Du die Unterlassung angesprochen hast, bin ich Dir sehr dankbar. Einem Unterlassungsexperten wie Dir kann ich da wahrscheinlich wenig Neues sagen, aber wir müssen natürlich unterscheiden zwischen intentional unterlassenen Handlungen und solchem, was dadurch, daß man etwas anderes tut, an Unterlassungen in Kauf genommen wird. Und auch da wiederum muß man zwischen dem unterscheiden, was explizit billigend in Kauf genommen wird, und dem, was einfach, weil man nicht weiß, daß man es in Kauf nimmt, an Unterlassungen sozusagen unterläuft. Und mir scheint, Du hast jetzt eigentlich – und zwar völlig zu Recht – nur die Notwendigkeit ins Zentrum gestellt, daß der erste Typ, nämlich der der expliziten intentionalen Unterlassung, die quasi Handlungscharakter hat – also ich tue etwas in der Form, daß ich etwas anderes unterlasse – symmetrisch oder analog zu anderen Handlungen zu behandeln, also auch hinsichtlich seiner potentiellen Folgen zu bewerten und abzuschätzen ist. Das bedeutet allerdings noch nicht, daß man nicht zu gewissen Zeiten vorrangig auf negative Folgen achten soll. Die Heuristik der Furcht sagt ja nicht, daß man alles unterlassen soll. Sie sagt nur, daß man, bevor man etwas tut oder unterläßt, sich fragen sollte, was der größte anzunehmende Schaden ist, der eintreten kann. Und das scheint mir nun – trotz aller ‚Furcht‘ – ein ausgesprochen rationales Prinzip zu sein, das ja auch in der Sicherheitsphilosophie der Technik seit langem eingeführt ist. Man kann sich dann zwar

immer noch fragen, ob wirklich der größte anzunehmende Schaden oder nicht doch vielleicht ein etwas kleinerer angenommen wurde, damit sich das besser rechnet, aber grundsätzlich folgt die Sicherheitsphilosophie technischer Anlagen diesem Prinzip. Einverstanden?

**Birnbacher:**

Nicht ganz. Das fahrlässige Unterlassen ist für uns ein ganz erhebliches Problem, weil das, was wir unterlassen, eben nicht in demselben Maße in den Horizont unserer Aufmerksamkeit gerät, wie das bewußte Unterlassen. Je besser unser Gewissen ist in dem, was wir tun, desto weniger denken wir daran, was wir vielleicht hätten vermeiden können durch Nicht-Tun.

**Zimmerli:**

Ich weiß nicht, ob das jetzt unzulässig ist, wenn ich nochmal nachfrage, aber da ich es tue, ist es per definitionem nicht unzulässig. Ich springe jetzt einfach in meine Rolle als Diskussionsleiter zurück und frage nach: Was würde das denn z.B. in Bezug auf die gentechnischen Veränderungen von Nutzpflanzen, die Du angesprochen hast, konkret heißen? Damit, daß wir die Folgen der Unterlassung und nicht nur die Folgen des Tuns uns überlegen sollen, stimme ich vollkommen überein. Nur, was würde es konkret in diesem Falle bedeuten?

**Birnbacher:**

Du hast ja ganz richtig gesagt, wir müssen uns den größten anzunehmenden Unfall vor Augen führen, das heißt wir müssen überlegen, welche Katastrophenrisiken in einer neuen Technologie stecken. Und bei der Gentechnologie wäre das zum Beispiel eine irreversible Ausbreitung eines schädlichen Gens, gegen das kein Kraut gewachsen wäre. Diese katastrophalen Auswirkungen sind schlechthin unvorstellbar. Aber was dabei leicht vergessen wird, ist die mögliche Katastrophe, die wir durch das Unterlassen dieser Art von Forschung heraufbeschwören könnten zum Beispiel dann, wenn das Bevölkerungswachstum unkontrollierbar weitergeht und die nachkommende Generation schon zahlenmäßig sehr viel größer sein wird als die heutige, die schon unter erheblichem Ressourcenmangel leidet, gerade in der Dritten Welt. Das ist heute exakt berechnen-

bar. Und daß uns die katastrophalen Folgen eines solchen Unterlassens nicht bewußt werden, scheint mir daran zu liegen, daß die Katastrophe gewissermaßen schon da ist und das Zusätzliche an Katastrophalem, was eventuell hinzukommt, uns selber nicht zugerechnet wird. Und das ist natürlich das Verräterische beim Unterlassen, daß das Unterlassungssubjekt nicht in derselben Weise Rechenschaft abgeben muß, weil es gewissermaßen als Handlungssubjekt gar nicht in Erscheinung tritt. Aber auch die Möglichkeiten, die wir nicht wahrnehmen, müssen von uns verantwortet werden. Insofern stimme ich Hans Jonas zu, daß in unserer gegenwärtigen Situation von einer Universalisierung der Verantwortung gesprochen werden muß – die uns allerdings überfordern könnte. Das ist ein weiterer Punkt. Wir haben zunehmend Schwierigkeiten, in unserer gegenwärtigen Welt und bei unserem zunehmendem Wissen über die Nah- und Fernfolgen von Tun und Unterlassen die moralischen Ansprüche wahrzunehmen, die man von einem überzeitlichen Standpunkt, von einem Standpunkt des Erzengels aus, wie das genannt worden ist, an uns stellen könnte.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank. Ich widerspreche vielleicht nachher und gebe erst mal Herrn Patzig das Wort.

**Patzig:**

Mir scheinen die Risiken auch schon in den bisherigen Äußerungen zum Thema Gentechnologie angeklungen zu sein. Es scheint mir klar, daß es bei der Abwägung der Risiken von gentechnologischer Veränderung von Pflanzen, um sie zum Beispiel gegen Schädlinge resistent zu machen, ohne daß man Chemikalien verwenden muß, einen großen Unterschied macht, ob das zur Vorbeugung von akuten Hungersnöten, etwa in den Entwicklungsländern, eingesetzt werden soll oder etwa in einem Erdteil, der mit dem Überfluß von Agrarprodukten ohnehin schon Probleme hat, nur um die Verdienstrate der mit solchen Nahrungsmitteln Handelnden zu verbessern. Vieles von dem, was man hört über Gentechnologie bei Pflanzen, bezieht sich auf die *Haltbarkeit*, zum Beispiel bei Tomaten oder Erdbeeren. Ich habe nichts darüber gelesen, daß der *Geschmack* z. B. der Tomaten durch gentechnologische Behandlung verbes-

sert werden soll. Es geht wohl nur darum, daß die Tomaten noch länger in den Läden liegen können oder auf dem Markt, bevor sie weggeworfen werden müssen, weil sie offensichtlich für menschlichen Verzehr nicht mehr geeignet sind. Gentechnologische Experimente in dieser Richtung, die nichts weiter bezwecken als die Verdienstspanne der am Gemüsehandel Beteiligten noch etwas zu erhöhen, scheinen mir von vornherein eigentlich auszuschneiden. Übrigens habe ich nichts gegen Verdienstspannen! Dagegen scheint mir klar zu sein, daß man ernstlich darüber diskutieren sollte, ob nicht gentechnologische Experimente geradezu notwendig sind, wenn es darum geht, eine schon sich abzeichnende stärkere Hungersnot in den Gebieten, in denen die landwirtschaftliche Produktion mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist, zu beheben.

### **Zimmerli:**

Ich will zwei Dinge dazu sagen. Zunächst einmal das Problem der gentechnisch veränderten Nutzpflanzen. Wir haben dabei – und das hat Hans Jonas wieder relativ klar gesehen – keine Gelegenheit, wirklich *in vitro* zu experimentieren. Das heißt, um zu wissen, ob es sich hierbei wirklich um eine ‚nützliche‘ Nutzpflanze handelt, müssen wir diese veränderten Pflanzen freisetzen. Und das wiederum heißt, wir haben folgende Schwierigkeit: Weil wir zu wenig über die Folgen wissen, können wir nicht sagen, ob eine Veränderung nützlich oder schädlich ist; aber um mehr über die Folgen zu wissen, müssen wir genau das schon tun, von dem wir eigentlich erst klären wollten, ob es denn nun moralisch zulässig sei oder nicht. Und man würde ja sagen: Gut, evidentermaßen sind für Drittweltländer (oder für Länder, in denen Hungerprobleme auftreten, um dieses Wort ‚Drittweltländer‘ zu vermeiden) Nutzpflanzen, die maximalen Nähreffekt haben, also insbesondere Reis, die idealen Kandidaten. Nun wird in diesen Ländern längst mit gentechnisch verändertem Reis operiert, eben weil die Erträge höher sind. Das heißt also, hieraus ergäbe sich kein zusätzlicher Anlaß.

Hierzulande benutzen wir wir – und ich selbst bin ja an der ethischen Begutachtung mit beteiligt – gentechnisch veränderte Zuckerrüben als Experimentierpflanzen. Das hat kontingente

Gründe, weil die Firma, die das größte technische Know-how in dieser Richtung hat, nun gerade eben ein Saatguthersteller im Bereich der Zuckerrübenproduktion ist. An Zuckerrüben besteht kein Mangel, trotzdem wird an ihnen experimentiert. Und ich denke, gentechnisch auch mit guten Gründen, weil wir überhaupt gar nicht sagen können, wie groß die Risiken sind, so lange wir darüber so wenig wissen. Also insofern scheint mir die Wissensbeschaffung an dieser Stelle legitim zu sein. Nun haben wir eine noch relativ unproblematische Situation deswegen vor uns, weil die Pflanzen, mit denen experimentiert wird, keineswegs bereits sortenreif sind. Die Sortenreife ergibt sich auf dem Wege der klassischen Züchtung, also nachdem dieses Konstrukt gentechnisch verändert ist. Das heißt, da muß noch viel Zeit ins Land gehen, ehe man nachher eine Sorte auf den Markt bringen darf. Insofern ist hier eine gewisse Verzögerung sozusagen mit eingebaut. Aber es bleibt natürlich ein großes Problem bestehen, falls es wirklich so ist – wofür wenig spricht –, daß es so etwas wie horizontalen Gentransfer gibt. Zusätzliche Schwierigkeiten ergeben sich hinsichtlich der Herbizidtoleranz.

Hier scheint mir in ganz starkem Maße das andere Element, das Sie angesprochen haben, zur Geltung zu kommen, nämlich daß dort, wo keine eindeutigen Entscheidungen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft möglich sind, so etwas wie Diskurse geführt werden müssen, in denen Gegenargumente vorgebracht werden können. Also es muß in den wissenschaftlichen Erkenntnis- und Entscheidungsfindungsprozeß hinein so etwas wie ein Diskursverfahren eingebaut werden, in dem man die Argumente, die die Kritiker und Gegner vorbringen, mit den Argumenten der Befürworter in moderierter Form aufeinander bezieht, ohne Machtverhältnisse bereits auszuspielen, um zu sehen, wie diese sich rein auf der argumentativen Ebene miteinander auseinandersetzen. Es gibt dazu ja einige Erfahrungen, insbesondere durch den moderierten Diskurs über gentechnisch induzierte Herbizidresistenz, der am Wissenschaftszentrum in Berlin geführt worden ist und der für mich das frappierende Ergebnis gehabt hat, daß zwischen Befürwortern und Gegnern Einigkeit erzielt werden kann, was die Fragen der wissenschaftlich nachweisbaren Folgen betrifft. Zwar sind dann aus politi-

schen Gründen, die ja auch immer eine Rolle spielen, die Kritiker aus dem Verfahren wieder ausgestiegen, aber bis dahin war – rein inhaltlich gesehen – in der Tat Einigkeit zu erzeugen, und zwar allein via rationale Argumentationen. Das stimmt wieder ganz hoffnungsfroh, glaube ich.

### **Birnbacher:**

Ich möchte zu sprechen kommen auf die Grenzen der Rationalität. Wir haben die Leistungsfähigkeit der Rationalität sehr betont, und ich sehe zwei Probleme, an denen die Grenzen deutlich werden. Das eine ist die Frage der Risikobeurteilung. Wir können uns über alle Folgen unseres Handelns oder Nicht-Handelns einig sein, auch darüber, was diese Folgen für uns und für andere jeweils bedeuten, also über die Bewertung. Trotzdem können sich zwei Akteure unterscheiden in der Bereitschaft, ein gewisses Risiko für eine bestimmte Chance einzugehen. Der eine ist risikofreudig, er sieht nur auf den Höchstgewinn, der andere ist risikoscheu, sieht auf den maximalen Verlust, und beide kommen, was die Verantwortbarkeit der Handlung betrifft, zu völlig entgegengesetzten Antworten. Und hier fehlen der Wissenschaft tatsächlich die Mittel, solche Auseinandersetzungen in einer verbindlichen Weise zu klären oder zu lösen. Natürlich, der Rückgriff auf den Diskurs, auf Verhandlungen, auf einen Kompromiß ist immer möglich. Aber inhaltlich stoßen wir hier an eine Grenze der Rationalität, weil es offensichtlich von den beteiligten Personen abhängt und auch von Dingen wie Temperament und Mentalität, ob sie in dieser Situation ein bestimmtes Handeln als richtig und verantwortbar beurteilen.

Ein anderes Beispiel betrifft den Bereich der Züchtung. Hier gibt es ja Möglichkeiten, die uns ganz intuitiv und ohne daß wir eine Theorie darüber haben, als widernatürlich erscheinen. Ich denke zum Beispiel an die Möglichkeit, daß wir eine Sorte Hühner züchten, die perfekt auf ihre Haltungsbedingungen in diesen engen Ställen angepaßt ist, wir also begründeterweise sagen können, daß sie definitiv nicht mehr leiden unter ihren Haltungsbedingungen und Tierschutzerfordernissen genügen, ohne daß sie in ihrer Produktivität nachlassen, ja diese eventuell sogar extrem gesteigert werden könnte. Hier, würden viele

sagen, ist eine Grenze überschritten. Hier wird die Natur in einer elementaren Weise betrogen, überlistet vom Menschen in einer extremen Weise, die wir nicht verantworten können. Andere Beispiele sind diese Riesenschweine, die nur unter ständiger Gabe von Arzneimitteln ihr Leben fristen können, die keine Qualzuchtungen sind in dem strengen Sinne, daß es quälerisch ist, sie zu züchten, aber die abhängig sind vom Menschen, um ihre Funktion zu erfüllen. Auch hier zeigen sich Grenzen der Rationalität, denn hier gibt es zweifellos ganz unterschiedliche Grenzziehungen. Der eine würde sagen, die Grenze ist schon bei unseren Pudeln und unseren Kuscheltieren überschritten, das ist etwas Naturwidriges, etwas im Widerspruch zur Würde der Kreatur. Andere würden die Grenze nicht so eng ziehen und sagen, daß wir längst noch nicht so weit sind. Ich denke, daß wir diesen – vielleicht sehr diffusen Gefühlen – von Natur und Natürlichkeit gerecht werden müssen und daß sich hier jedoch schwierige Aufgaben für eine ökologische Ethik ergeben, die kein probates Mittel weiß, solche Gefühle rational zu beurteilen.

### **Patzig:**

Also zu diesem letzten Punkt: Selbstverständlich glaube ich, daß es nicht mehr allein mit rationalen Mitteln zu entscheiden ist, ob wir solche Hühner züchten dürfen, von denen wir dann auch mit guten Gründen annehmen dürfen, daß sie durch das Existieren in Maschendrahtkäfigen nicht in ihrem Wohlbefinden beeinträchtigt werden, wie das gegenwärtig der Fall ist, was uns die Tierhalter da auch immer versichern mögen. Da läßt uns die Rationalitätsbasis im Stich, weil wir tatsächlich rational nur begründen können unsere Verpflichtung, Lebewesen kein vermeidbares Leiden zuzufügen. Wenn es nun so sein sollte, daß diese Hühner kein Leid empfinden, dann müssen andere Gründe für unsere Ablehnung ins Spiel kommen: Es widerspricht sozusagen unseren Vorstellungen davon, wie Tiere leben sollen. Wir wollen keine Hühner, denen das Leben unter diesen unnatürlichen und abschreckenden Bedingungen nichts ausmacht. Das scheint mir ein Fall zu sein, wo Normen ins Spiel kommen, die sich strikt rational nicht mehr begründen lassen. Ich habe gar nichts dagegen, daß die Menschen sich Normen setzen, die sich nicht rational begründen lassen. Nur

können sie nicht von jedermann erwarten, diese Normen auch für sich als geltend anzusehen.

Ich möchte noch auf einen anderen Punkt hinweisen, der in einer gewissen Verbindung mit diesem Rationalitätsproblem steht. Gerade für die ökologischen Normen ist die Frage besonders wichtig, ob man diese moralischen Normen etwa durch rechtliche Sanktionen unterstützen soll, was in vielen Fällen wohl nötig wäre, um ihnen dann entsprechende Geltung und Respekt zu verschaffen. Viele von den Verhaltensweisen, die auf Dauer und in Menge schwere ökologische Probleme schaffen, sind von der Art, daß der Einzelne, wenn er sich so verhält, sich gar keines Unrechts bewußt ist und eigentlich auch nicht bewußt zu sein braucht. Daß wir gerne mit dem Auto fahren, ist an sich kein Verbrechen. Nur wenn unter bestimmten Bedingungen allzuviele Leute mit dem Auto fahren, gibt es zum Beispiel Ozonwerte, die unerträglich sind. Entsprechende Verhältnisse gelten auch für die Düngung des Gartens. Es ist nichts, was in sich selbst kriminell wäre, daß jemand seine Rosen mit irgendwelchen Chemikalien vor Sternrußtau schützen will. Nur wenn das so viele Leute machen, wenn zu viele Landwirte zuviel von künstlichen oder chemischen Düngern verwenden, entstehen Probleme, die auf alle zurückschlagen. Vergehen oder Verbrechen gegen ökologische Normen und Gesetze sind nicht vergleichbar mit Straßenraub, Tötung und dergleichen, wo ganz klar ist, daß der Täter kriminell handelt, obwohl die allgemeinen Auswirkungen der genannten harmlosen und jedem Menschen irgendwie naheliegenden Verhaltensweisen viel katastrophaler sein können als ein gelegentlicher Straßenraub. Das Problem ist, daß kollektive Aktionen von Leuten, die nichts anderes machen als das, was wir als ein harmloses Vergnügen oder als eine gewisse Suche nach Bequemlichkeit oder Gartenlust ansehen, so katastrophale Folgen haben können. Das ist charakteristisch für die ökologischen Normen, ihre Begründung und auch natürlich für ihre Durchsetzung. Es ist das Problem der großen Zahl, und wenn wir statt nun bald 6 Mrd. Menschen nur noch 2,5 Mrd. Menschen auf der Erde wären, würde ein erheblicher Teil der ökologischen Probleme jedenfalls nicht entstehen und nicht diese Dringlichkeit und katastrophalen Konsequenzen annehmen. Es ist ihre

unglaubliche Anzahl, die auch noch exponentiell wächst, die das an sich erträgliche Verhalten einzelner Menschen, wenn es zum Standardverhalten vieler wird, zu einer schweren Gefahr für die Existenz der Menschheit werden läßt. Das scheint mir ein für die ökologische Sphäre interessanter Gesichtspunkt zu sein, der vielleicht auch die staatlichen Gesetzgeber, Parlamente und Behörden daran hindert, strenge strafrechtliche Normen einzuführen. Denn es ist mißlich, den Einzelnen für ein Verhalten zu bestrafen, das erst dann anfängt, katastrophale Folgen zu haben, wenn eine ungeheure Menge von Menschen die gleiche Handlungsweise vollzieht.

### **Zimmerli:**

Bevor wir jetzt noch auf die damit angerissene Ebene der Funktion oder Aufgabe der Politik zu sprechen kommen, hat Dieter Birnbacher das Wort.

### **Birnbacher:**

Für die ökologische Ethik ist es charakteristisch, daß anders als in anderen Bereichen der Ethikanwendung die Folgen vermittelt und langfristig eintreten, unanschaulich und unsicher sind. Der amerikanische Ökologe A. Leopold hat das zum Anlaß genommen, eine von ihm so genannte Landethik – „land ethics“ – zu fordern, die die Gegenmotive gegen das ökologisch schädliche Tun setzt. Das Autofahren, das Rasensprengen, das Rosendüngen ist für uns ja nicht so wie Betrug oder Straßenraub mit irgendeiner Schädigung assoziiert, und wir brauchen gewissermaßen Ersatzanreize, um das zu unterlassen. Leopold dachte an so etwas wie ein sozial verankertes Normensystem, das dann auch rechtlich abgesichert werden könnte, das uns einen unmittelbaren Anreiz gibt, ein bestimmtes schädliches Tun, ohne daß das über einen intellektuellen Prozeß gehen müßte, zu unterlassen. Und ich denke, daß wir als Gesellschaft ökologisch verantwortlich nur dann handeln werden, wenn es uns gelingt, soziale Normen auszubilden und durch Erziehungsprozesse zu vermitteln, die ein bestimmtes Handeln an sich und unabhängig von den Folgen – auch wenn es letztlich um die Folgen geht – als etwas Anstößiges, jedenfalls Bedenkliches oder Rechtfertigungsbedürftiges erscheinen lassen. Und Herr Patzig, Sie haben es, glaube ich, einmal er-

wähnt, daß man irgendwann dahin kommen könnte, das Autofahren als eine Sucht zu bezeichnen, das Auto als Droge ähnlich zu verteufeln, wie heute LSD als Droge verteufelt wird. Ohne den sozialen Druck, der in solchen Normen steckt, könnte es unmöglich sein, ein so hohes Niveau an gesellschaftlicher ökologischer Enthaltbarkeit durchzuhalten, wie es objektiv erfordert ist.

### **Zimmerli:**

Aber, das Problem dabei scheint wohl zu sein, daß die probateste Art, mit dem Drogenproblem fertigzuwerden – jedenfalls, was die zusätzlichen Probleme betrifft, die durch Beschaffungskriminalität etc. aufgeworfen werden, – durch Freigabe zu erzielen ist. Und das ist ziemlich genau die Situation, in der wir uns ökologisch derzeit befinden. Einige von Ihnen kennen mein Modell, das ich dazu immer gerne vortrage. Ich glaube nicht, daß das Autofahren als solches einen Suchtcharakter hat, jedenfalls nicht mit den schädigenden Folgen, sondern das Autofahren mit Fahrzeugen, die CO<sub>2</sub> emittieren, oder mit Fahrzeugen, die andere Schadstoffe emittieren, haben wir das ökologische Problem. Das andere ist mehr das Problem, ob sich Menschen, die sich gerne schnell bewegen, nur noch langsam bewegen. Das aber ist eine andere Frage, nämlich das zusätzliche Problem beim Individualverkehr. Also meine Vorstellung ist, daß wir ähnlich wie bei den Rauchern – und insofern folge ich Ihrer Anregung – sagen, die dürfen rauchen, irgendwo in abgeschlossenen Raucherecken, aber in öffentlichen Gebäuden und Parks und so, da dürfen sie das nicht. Und analog dazu könnte ich mir vorstellen, daß man zum Beispiel den Nürburgring überdacht und dort die mit ihren CO<sub>2</sub> emittierenden Fahrzeugen herumfahren läßt, während draußen nur die mit anständigen, sauberen Fahrzeugen fahren dürfen. Das schiene mir eine probate Alternative zu sein. Ich sehe auch voraus, daß die CO<sub>2</sub>-Emission einfach sozial geächtet werden wird und daß dadurch die Industrie ihrerseits unter einen gewissen Kreativitätsdruck gerät.

### **Patzig:**

Ich denke, das reicht nicht aus, weil ja die fossilen Brennstoffe, die dabei verfeuert werden, so wertvolle Ressourcen sind,

daß es eine Schande ist, daß wir die so einfach verfeuern, um schnell von A nach B zu kommen, was auch auf andere, weniger ressourcengefährliche Weise möglich wäre. Aber Sie alle wissen wie ich, daß man so etwas nur zu sagen braucht und dann kommt jemand und sagt, mit vollem Recht: Denken Sie doch daran, daß jeder vierte Arbeitsplatz in Deutschland von der Automobilindustrie abhängt. Und was machen wir, wenn wir nicht mehr Autofahren, aber keiner mehr Arbeit findet? Das ist ein echtes Problem, aber vielleicht nicht unüberwindlich.

### **Zimmerli:**

Wir produzieren dann beispielsweise massenhaft Solarmobile. Das heißt, Arbeitsplätze sind nie ein Argument für eine bestimmte Technik, sondern nur ein Argument für Technik überhaupt, wenn sie denn Arbeitsplätze schafft. Gut, ich glaube, wir sollten jetzt noch die angekündigte kleine Runde zum Thema ‚Funktion der Politik‘ einschalten, bevor wir dann dem in einigen Gesichtern berechtigt aufleuchtenden Interesse daran, sich auch selbst zu äußern, entsprechen. Ich denke, wir sollten vielleicht die Rahmenbedingungen einer politischen Struktur der Zukunft, die ökologischen Voraussetzungen Rechnung trägt, diskutieren, und da sollten wir ruhig etwas phantasievoller sein! Der ökologische Umbau unserer Gesellschaft ist ja wieder zum Thema geworden, nachdem fünf Jahre lang das Ökonomiethema aus einleuchtenden Gründen wieder dominiert hatte; und der ökologische Umbau der Marktwirtschaft wird jetzt auf uns zurollen. Das bedeutet allerdings auch, daß es einen ökologischen Umbau der Politik geben wird. Das heißt, die Vorstellung, als ob wir alles über Mehrheitsentscheidungen legitim durchsetzen können, die wird, je länger es dauert, desto unwahrscheinlicher, mit anderen Worten: die Mehrheitsdemokratie scheint immer mehr einer Minderheitenschutzdemokratie zu weichen. Das würde im übrigen gut zum Modell einer pluralistischen Gesellschaft, das ich vorhin umrissen habe, passen. Und unter solchen Rahmenbedingungen kann man nicht einfach der Politik den schwarzen Peter zuschieben und sagen: Ihr müßt eigentlich dies oder jenes tun, sondern was erwartet werden kann – und ich nenne nur ein Stichwort, über das wir vielleicht hier noch sprechen werden – wäre, daß es durch eine

Art konzertierte Aktion zwischen Wirtschaft und Politik zu einer ökologischen Steuerreform kommen könnte, die zum Beispiel über Anhebung der Primärenergiepreise die damit erhofften zusätzlichen erwünschten ökologischen Folgen resultieren lassen könnte. Das sei einfach mal die Eröffnung. Was ist die Meinung dazu hier am Podium?

**Patzig:**

Mir scheint das eine Frage von größtem Gewicht zu sein. Man muß realistisch annehmen, daß viele Menschen es ziemlich gleichgültig finden, was in zweihundert oder dreihundert Jahren auf der Erde los ist, wenn nur sie, solange sie noch leben oder vielleicht ihre Kinder leben, im vollen Umfang den bisherigen Gebrauch der Ressourcen und die Verschmutzung der Umwelt ohne Einbuße an Lebensqualität genießen können. Es ist Aufgabe einer Regierung, darauf hinzuwirken, daß möglichst viele Menschen diesen laissez-faire-Standpunkt aufgeben und eine auch auf die weitere Zukunft gerichtete Verantwortung empfinden. Ohne eine Umstellung der öffentlichen Meinung werden auch die Politiker wenig Chancen haben, entsprechende rechtliche Ordnungen oder Vorschläge für die Wirtschaftsstruktur durchzusetzen. Es ist wohl vor allem eine Aufgabe des Erziehungswesens, eine gewisse Veränderung der Mentalität herbeizuführen. Es gibt ermutigende Anzeichen dafür, daß gerade die jüngere Generation für Fragen der Zukunftsentwicklung unter ökologischen Aspekten sensibler, erheblich sensibler geworden ist. Jedenfalls im Umkreis der Universität, wo ich die Studenten treffe und mit ihnen diskutiere, hat eine außerordentlich tiefgreifende und erfreuliche Umstellung der Einstellungen zu ökologischen Problemen und unseren Verpflichtungen eingesetzt. Das ist eine Voraussetzung dafür, daß eine Politik, die längerfristig und nicht nur von Wahltermin zu Wahltermin über die weitere Entwicklung nachdenkt, etwas bewegen kann. Aber vor allem sollte aufgrund eines Diskurses innerhalb der Gesellschaft Mentalitätsänderungen gefördert werden. Dabei kann die Regierung natürlich Hilfe leisten, kann aber das Problem durch eine in der Öffentlichkeit unpopuläre Reihe von einschneidenden Maßnahmen nicht lösen. Dann würde wie bei der Sucht auf dem Schwarzmarkt eine Beschaffungskriminalität einsetzen. Wenn zum Beispiel das private Autofahren strikt verboten

wird oder von Einschränkungen und Genehmigungskarten abhängt, dann werden die gefälscht werden. Wenn man die Leute nicht davon überzeugt, daß etwas notwendig ist, dann wird auch eine Regierung es nicht durchsetzen können, zumal die Bereitschaft der Gerichte, einen ökologischen Strafbarkeitskatalog durchzusetzen, gering sein würde. Dies ist der Fall bei Forschungsmoratorien, z.B. beim Embryonenschutzgesetz, das Versuche an menschlichen Keimzellen unter Strafe stellt. Ich sage voraus, daß es keinen Prozeß geben wird, in dem irgendein Wissenschaftler wegen eines solchen Verstoßes vor Gericht gezogen und dann auch verurteilt wird. Und so ähnlich sehe ich die Chancen bei einem Umweltrecht, das den Einzelnen dann zur Verantwortung zieht, wenn er irgendwas gemacht hat, was nur dadurch große Schäden hervorruft, daß es eben zu viele zur gleichen Zeit machen. Ich setze mehr auf einen öffentlichen Diskurs, der, wie jetzt schon das Rauchen, auch andere umweltschädliche Verhaltensweisen unter eine gewisse soziale Mißbilligung stellt, die den Einzelnen allmählich überzeugt, daß es besser wäre, das Rauchen zu lassen.

### **Birnbacher:**

Ich teile nicht die pessimistische Prognose, daß ökologische Belange eine Sache von Minderheiten bleiben könnten. Wir sollten uns klarmachen, daß die Lernprozesse, von denen wir sprechen, eine Generation dauern. Vor noch nicht allzulanger Zeit – etwa vor 25 Jahren – waren ökologische Belange Außenseitergruppen vorbehalten, und es war nicht abzusehen, daß sie einmal von den tragenden, konservativen Parteien an erster Stelle in ihre Programme aufgenommen werden würden. Das CO<sub>2</sub>-Problem wurde vor 20 Jahren in den Zeitschriften in ganz ähnlicher Weise abgehandelt wie heute, ohne daß irgendein Gedanke daran war, daß es so eine Konferenz wie Rio geben könnte, die diese Frage bis in die höchsten Spitzen der Politik hineinträgt. Heute scheint es mir so zu sein, daß die Politik hinterherhinkt hinter dem Bewußtseinsstand zumindest der jüngeren Generation, daß sehr viel mehr auch an Opferbereitschaft, Zahlungsbereitschaft (wenn auch freilich nur unter bestimmten Bedingungen) vorliegt. Das weiß man auch aus sozialwissenschaftlichen Studien. Man verschenkt heute schon sehr viel an ungenutzten ökologischen Chancen. Ich nenne nur als

Beispiel die Unterlassung, den Benzinpreis nach den diversen Energiekrisen bzw. Benzin- und Ölkrisen durch entsprechende Anhebungen konstant zu halten, da man sich ja an höhere Ölpreise gewöhnt hatte. Wir wissen, daß die Belastung durch das Fahrzeug, d.h. durch die Betriebskosten für ein Fahrzeug, nicht nur nicht gestiegen ist, sondern sogar abgenommen hat in Bezug auf das verfügbare Einkommen. Das sind Chancen, die man verspielt hat. Die Politik hat nicht adäquat reagiert auf das, was sich in der Gesellschaft schon lange ankündigt.

### **Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Nur pessimistisch war ich da eigentlich nicht. Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, daß wir nicht erwarten dürfen, daß irgendeine regierende Partei – wenn es das überhaupt gibt – und irgendein Politiker in Alleinvorlage tritt. Das meinte ich mit dem Minderheitenschutzargument: daß da wieder sehr viele zusammen konzertierte Aktionen betreiben müssen. Und mir wäre es eigentlich nicht lieb, es allein auf den Generationenwechsel ankommen zu lassen, so sehr ich dem zustimme, was Du sagst, daß sich da in der Tat viel verändert. Es gibt leider eine völlig desillusionierende Züricher Studie, die in der jungen Generation die Korrelation zwischen ökologischem Bewußtsein und Verhalten mißt und feststellt, daß das ökologische Verhalten bei den Jugendlichen erheblich schlechter ist als bei der mittleren Generation, was das Benutzen von privaten Fahrzeugen betrifft. Also, ich weiß nicht recht, ob die Hoffnung darauf, daß die gut informierte Jugend sich anständig verhalten wird, alleine ausreicht, sondern ich würde sagen, da müßte noch allerhand an politischen konzertierten Aktionen dazukommen, damit auch diejenigen, die das nicht aus eigener Einsicht tun bzw. die die Einsicht zwar haben, aus anderen Gründen aber ihr Verhalten nicht ändern, vielleicht dazu motiviert werden, es doch zu tun.

Gut. Wenn es Euch bzw. Ihnen recht ist, dann gebe ich jetzt ins Plenum. Darf ich diejenigen unter Ihnen, die sich zu Worte melden, bitten, zu den Mikrofonen zu gehen. Ja bitte, Sie waren zuerst, Sie dürfen auch zuerst.

### **Frage:**

Ich habe zwei Fragen. Die eine bezieht sich auf eine eher philo-

sophische Fragestellung, die andere ist eher politischer Natur und auch weniger eine Frage als mehr ein Statement. Zuerst zu der Frage, was Rationalität und vernünftige Begründung bewirken können im Rahmen einer ökologischer Ethik. Ich bin eher der Meinung, daß es im Rahmen einer solchen Fragestellung völlig unmöglich ist, nur über die vernünftige Argumentation den Kern des Problems zu erreichen. Also, es scheint mir so etwas zu geben, daß man in die Natur oder in das Sein eingebettete Werte nennen könnte, die, wenn sie nicht als Werte wahrgenommen werden, den Blick auf das Wesentliche verstellen. Also in einem Satz: Bloß anthropozentrisch legitimierte intersubjektive, auch für nachfolgende Generationen ausgewiesene Rechtfertigungsmuster verfehlen sozusagen die Grundsubstanz, von der her überhaupt so etwas wie eine Motivation entstehen kann. Und es scheint mir eines der typischen Defizite der Nachkriegsphilosophie zu sein, insbesondere auch im anglo-amerikanischen Raum, daß man auf Moral innerhalb bloßer Vernunft rekurriert und sozusagen alles darauf reduziert. Paradigmatisch dafür ist ja das Vernunftkonzept unter nachmetaphysischen Bedingungen von J. Habermas. Jede dritte Zeile verwendet diese Floskel. Und das scheint mir auch eine der Symptombeschreibungen dafür zu liefern, warum wir in unserer gegenwärtigen Lage sind. Aber das ist natürlich jetzt sehr stichwortartig. Also es gibt etwas, was uns trägt. Das ist sehr metaphorisch gesprochen und läßt sich natürlich auch vernünftig artikulieren. Aber es läßt sich nicht vernünftig begründen. Wohl aber reicht es so weit, daß es sozusagen in uns das Lebendige weckt, um daraus wirklich eine Motivation zu erzielen. Das ist das eine.

Und das andere widerspricht dem natürlich schon wieder ein bißchen: Wenn man über ökologische Zwänge, unter denen wir stehen, und deren Gefahren diskutiert, dann scheint es mir absurd zu sein, mit welcher Naivität man sozusagen versucht, zweckoptimistisch sein zu wollen. Wenn man meint, man dürfe doch bitte schön die Potentiale, die da sind, nicht dadurch erschüttern, daß man das, was man wahrnimmt an Gefährdungen, das man natürlich auch nicht genau bestimmen kann, wirklich klar ausdrückt. Wenn man sich die Entwicklung in China vor Augen führt, in Indien, den Zuwachs an Bruttosozialpro-

dukt, wenn man sich vor Augen führt, daß die kapitalistische Produktionsweise einfach auf Mehrwertproduktion aus ist, dann sind solche Phänomene, wie partielle Bevölkerungsbestandteile, bestimmte Gruppierungen, die die Motive aufnehmen und sagen: ‚Wir wollen uns gewisse Opfer auferlegen‘, nur Randphänomene. Und wahrscheinlich sind sie überhaupt nicht tragfähig genug, um den Gefährdungen, vor denen wir stehen, entgegenzutreten zu können. Also ist, wenn man sozusagen fast zynisch klar sieht, die wahrscheinlichste Option einfach die, daß nicht über vernünftige Planung, national und international, sich irgendetwas entwickeln lassen wird, sondern daß es allein über Katastrophen laufen wird. Und darauf muß man sich einfach auch einstellen, und das muß man auch klar sagen, um nicht in so ein etwas behäbiges Wohlwollen zu versinken. Klar müßte man auch sagen, daß, wenn man wirklich etwas tun will, man Opfer bringen muß. Und alles andere ist Kokolores.

### **Patzig:**

Ihre Auffassung im Hinblick auf die Gefahren und Ihre Warnung, daß man sie nicht durch eine zweckoptimistische Betrachtungsweise verringern soll, scheint mir vollkommen berechtigt zu sein. Ich glaube aber nicht, daß wir dergleichen gemacht haben. Wir haben angesichts der sich abzeichnenden Gefahren entschieden auf die Notwendigkeit einer Veränderung unserer Lebensweise hingewiesen. Die eine wichtigere, sozusagen philosophisch wichtigere Frage ist die, ob es nicht Werte gibt, unabhängig von unseren Bedürfnissen, Wünschen und Interessen, die wir respektieren müssen. Da kann ich nur sagen: Es ist gerade das Ergebnis langwieriger Diskussionen unter Philosophen verschiedener Richtungen, daß die Existenz solcher absoluter Werte als nicht rational nachweisbar angesehen wird. Es bleibt ja jedem unbenommen, solche Werte für sich anzuerkennen und nach ihnen zu leben. Aber niemand hat das Recht, aufgrund der Meinung, daß es solche Werte gibt, andere zu zwingen, sich so zu verhalten, als wären diese Werte existent und verdienten den Respekt, den der Einzelne aus nachvollziehbaren *subjektiven* Gründen ihnen zubilligt. Wir sind deswegen nicht auf absolute Werte, sondern auf eine auf menschliche Bedürfnisse, Interessen und Intentionen eingestell-

te ökologische Ethik gekommen, weil wir nur mit einer solchen rational begründbaren Basis hoffen können, einen Konsens zu erreichen, der alle diejenigen vereinigt, die an diese Minimalbedingungen menschlicher Existenz glauben. Eine *Wertmetaphysik*, wie sie auch bei Hans Jonas eindeutig im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht, ist etwas, was man zwar respektieren und achten, aber nicht zur Grundlage eines allgemein verbindlichen moralischen Konzepts machen kann. Wenn Sie keinen Wert darauf legen, daß die Leute aus eigener Überzeugung zustimmen bei Ihrer Wertschätzung, dann stehen Sie kurz vor einer Wertdiktatur, mit der Sie anderen ihre Auffassungen aufzwingen wollen. Und das, würde ich sagen, wäre eine für mich nicht akzeptable Verfahrensweise.

**Zimmerli:**

Sie stimmen dem wahrscheinlich nur in eingeschränktem Maße zu, aber wir würden die Redezeit der anderen zu sehr einschränken, wenn wir die volle Zustimmung von Ihnen erzeugen wollten. Gut.

**Frage:**

Meine Damen und Herren, wenn ein Unglück kommt, dann gibt es von der sogenannte Planungsanalyse her zwei Möglichkeiten, das zu bekämpfen: daß man einerseits die Ursachen bekämpft und auf der anderen Seite, wenn man die Ursachen nicht bekämpfen kann, dann wenigstens die Wirkung irgendwie mildert, oder möglichst eben beides tut, die Ursachen bekämpft und die schlechten Auswirkungen abschwächt. Von den Ursachen ist dann immer relativ selten die Rede. Herr Patzig hat eine wichtige Ursache, glaube ich, genannt, das ist doch die große Anzahl der Menschen, die so angewachsen ist, daß die Natur eben an Sättigungswerte herankommt, und er sagte, bei 2,5 Mrd. da würde das vielleicht noch gehen, da könnten wir vielleicht noch leben und mit der Bekämpfung der Auswirkungen unseres Seins auf die Natur vielleicht noch zurechtkommen. Jetzt würde ich gern Herrn Birnbacher fragen, ob er bei der Verteufelung des Autos das gleiche auch bei den Ursachen machen würde. Es ist ja doch da sehr viel schwieriger. Wir sind biologisch doch so angelegt, daß bei so etwas Schönerem, wie Kinder zu haben, wir nicht bereit sind zuzugeben, daß das

ökologisch gesehen eigentlich die Ursünde ist. Aber man kann diese Ursünde auch nicht einfach verdrängen und darüber gar nicht sprechen. Auf solchen ökologischen Diskussionen wird oft das Thema Bevölkerungswachstum allzusehr vernachlässigt. Jetzt ist die Frage: Wie läuft das praktisch? Es ist ja wirklich ein philosophisches Problem, keines der soziologischen Feldforschung. Wie können Philosophen die Bevölkerung beraten, wenn also zu Ihnen jemand kommt und hat schon ein Kind und sagt, er möchte noch vier Kinder haben. Sagen Sie dann einfach ‚Ja gut, bei einem schadet es nicht‘, oder universalisieren Sie dann und können Sie dann sagen, das sei schädlich? Und wenn das so ist, müßte man dann nicht auch Einfluß auf die Politiker nehmen und sagen: Wir können nicht Prämien dafür geben, wir müssen irgendwie Anreize negativer Art aussetzen?

**Zimmerli:**

Zölibat für Politiker als Vorschlag. Ja, bitte, Herr Birnbacher war direkt angesprochen.

**Birnbacher:**

Ich halte in der Tat die Bevölkerungspolitik, die in Deutschland betrieben wird, für kontraproduktiv. Denn wir müssen doch sehen, daß wir als Bewohner eines hochindustrialisierten Landes ein Vielfaches der Ressourcen pro Kopf verbrauchen, die die Entwicklungsländer oder die nicht ganz so hoch industrialisierten Länder verbrauchen. Gerade von den ökologisch Gesinnten geht die größte Zerstörung aus. Ökologisch Gesinnte, gerade im politischen Bereich tätige, reisen zum Beispiel sehr viel mit dem Flugzeug. Das heißt aber nicht, daß das Bevölkerungsproblem vernachlässigt werden darf. Wir müssen auch sehen, daß die wirksamen Maßnahmen in der Bevölkerungspolitik wichtige Nebenwirkungen haben. Denn die Schlüsselvariable ist ja das Bildungsniveau und die Autonomie der Frauen in den Entwicklungsländern, und das hängt auch mit Menschenrechten zusammen. Der Ansatzpunkt für eine Normalisierung des Bevölkerungswachstums wäre auch eine Tendenzwende hin zu einer Anerkennung von Menschenrechten und fundamentalen Rechten von Frauen.

### **Zimmerli:**

Es scheint bekanntlich so etwas wie eine signifikante Korrelation zwischen Bevölkerungswachstum, Menschenrechten und Autonomie aller, also auch der Frauen, auf der einen und ökonomischer Saturierung auf der anderen Seite zu geben. Das heißt, woran man drehen muß, scheint mir zunächst einmal der Punkt der ökonomischen Saturierung zu sein. Wir können nicht sagen, wir verbieten den Indern, sich fortzupflanzen, oder den Chinesen oder wem auch immer – die tun es ja schon selber –, wenn Kinder zu haben in diesen Ländern die einzige Chance der Altersvorsorge auch in ökonomischer Hinsicht ist. Das heißt, wir müssen zunächst einmal versuchen, Zustände herzustellen, die wir hier als soziale Gerechtigkeit bezeichnen würden. Die hängen eben im starkem Maße von der ökonomischen Minimalsaturierung ab. Infolgedessen glaube ich, daß durch den Appell an Individuen, insbesondere hier bei uns, relativ wenig zu erreichen ist, es sei denn durch den Appell, den Dieter Birnbacher eben angesprochen hat, sich ökologisch vernünftig zu verhalten: wobei es im Falle der Benutzung eines Flugzeuges ja davon abhängt, ob das Flugzeug auch fliegen würde, ohne daß man in Sachen Ökologie unterwegs ist, dann richtet man keinen großen Schaden damit an, daß man mit ökologischer Zielsetzung unterwegs ist beim Fliegen. Nächste Frage.

### **Frage:**

Meine Fragestellung berührt das gleiche Thema, allerdings in genau entgegengesetztem Ansatz. Ich bin schon etwas verwundert, von Herrn Birnbacher, der doch Philosoph ist und mit Worten gut umzugehen weiß, das Wort Überbevölkerung zu hören. Also mir ist keine empirische Studie bekannt, die das nachweist. Ich bezweifle natürlich nicht, daß wir von der Bevölkerung im globalen Maßstab einen hohen Zuwachs haben, daß wir dicht bevölkert sind; allerdings ist doch das Problem, und das wurde ja eben angesprochen, der Lebensstil. Der Lebensstil allerdings nicht der Vielen, sondern der Lebensstil der wenigen Menschen, der wenigen Menschen in den Industrieländern und da wieder primär in den westlichen Industrieländern. Denn da ist ja der Pro-Kopf-Verbrauch so hoch. Sie haben das Problem eben angesprochen, das Problem der Ressourcen, der Rohstoffe, der Energie. Sie haben vom Krieg gegen die Natur

gesprochen und vom Krieg gegen zukünftige Generationen. Sie haben aber den Krieg gegen die sogenannte Dritte Welt vollkommen außer acht gelassen bzw. dies immer mit dem Bevölkerungswachstum erklärt. Und insofern wundere ich mich schon, wie man vor diesem Hintergrund – Herr Patzig, da muß ich fragen, ob ich Sie richtig verstanden habe – sagen kann, Gentechnik könne in einem übersaturierten Land wie der Bundesrepublik nicht angemessen sein, aber in der sogenannten Dritten Welt, um dort Hungersnöte zu bekämpfen, sehr wohl! Das verwundert doch schon, denn wir wissen, daß die Hungersnöte nicht naturgegeben, sondern menschengemacht sind, und zwar von unserem Lebensstil gemacht sind.

Meine zweite Frage hängt damit zusammen. Der Pluralismus ist doch gefährdet durch den Export des westlichen Lebensstils. Im Moment haben wir noch die Situation, daß die Menschen, die hier in unser Land kommen, andere Traditionen mitbringen, und das bringt Probleme, das ist keine Frage; aber wenn wir in die Zukunft blicken, sieht es doch im globalen Maßstab eher so aus, daß wir unseren westlichen Lebensstil exportieren. Und damit – das ist doch besonders aus ethischer Sicht bedenklich – unseren Konsumstil, unseren Glauben an unendliches Wachstum. Das ist jetzt meine Frage an Sie, und ich möchte jetzt auch nochmal direkt Herrn Patzig ansprechen, ob ich ihn da mißverstanden habe, oder können Sie das bitte nochmal klarstellen? Danke!

#### **Zimmerli:**

Da als erster Herr Birnbacher angesprochen war, würde ich zunächst ihm das Wort geben für die erste Hälfte der Frage. Die zweite Hälfte der Frage wird dann Herrn Patzig beantworteten.

#### **Birnbacher:**

Ich habe tatsächlich etwas leichtfertig von ‚Überbevölkerung‘ gesprochen. Aber es ist ja unverkennbar, daß wir in bestimmten Gegenden der Erde ein Bevölkerungsproblem haben. Ob Überbevölkerung auf das Ganze gesehen vorliegt, hängt auch von den ethischen Bewertungsprinzipien ab und auch von dem Streit darüber, ob Zahlen zählen! Warum ist es nicht ein Ge-

winn, ein Zuwachs an Gutem in der Welt, wenn einige Kinder und einige Erwachsene mehr leben, auch wenn ihr Leben aus unserer Sicht vielleicht nicht besonders erstrebenswert ist, aus ihrer Sicht aber jedenfalls? Es wird dann schwierig, eine Diagnose der Überbevölkerung aufrechtzuerhalten. Und was Sie gesagt haben über die Wünschbarkeit einer gleichmäßigeren Verteilung der Güter dieser Welt über die verschiedenen Regionen dieser Welt, da stimmen wir völlig überein. Ich denke, daß gerade ein Ausgleich im Wohlfahrtsniveau von Nord und Süd eines der ganz wesentlichen Kriterien für die Bewertung von wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen werden müßte. Das ist aber eher eine Wunschprojektion. Die Erwartungen an die Zukunft, auch meine Erwartungen, sehen nicht so aus, daß es zu solchen globalen Umverteilungen im großen Maßstab kommen wird. Es wird sich vermutlich die Festungsmentalität, wie sie oft genannt wird, breitmachen als Abwehr eines Ausgleichs, und auf dem Hintergrund dieser Prognose werden bestimmte technische Entwicklungen ihr Interesse behalten, die es nicht verdienten gedacht zu werden, wenn wir unter diesen idealen Bedingungen leben.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank. Herr Patzig.

**Patzig:**

Es ist vollkommen klar, daß bei der gegenwärtigen Tendenz der Bevölkerungsentwicklung auf der Erde, insbesondere in den Drittländern, schon im Jahre 2030 nach den statistischen Hochrechnungen die Anzahl der Menschen unendlich wird; dieser Zustand kann nicht in irgendeinem Sinne erträglich sein und ‚abgefedert‘ werden. Es muß etwas geschehen, um eine radikale Verringerung der Zuwachsrates zu erreichen. Man muß sich vor Augen halten, daß, bis im Jahr 1850 die erste Milliarde der Weltbevölkerung erreicht war, 12 000 Jahre von uns noch erkennbarer und verfolgbarer Menschheitsgeschichte vergangen waren, und daß gegenwärtig die Menschheit alle Jahrzehnte etwa um eine Milliarde wächst. Das würde sich etwa bis zum Jahre 2030, wenn man diese Kurve auszieht, ins Unendliche fortsetzen. Das kann natürlich de facto nicht eintreten, sondern schon vorher werden Katastrophen eintreten. Wir können gar

nicht anders, als alles zu tun, um dieses hybride Wachstum, die Beschleunigung des Wachstums der Menschheit abzubremsen. Es ist schon gesagt worden, daß wohl das beste Mittel dafür eine verbesserte Ausbildung der Frauen ist. Das bedeutet: Autonomie der Frauen über die Frage, wieviele Kinder sie haben wollen, und eine entsprechende Veränderung der Sozialstrukturen, so daß der Einzelne nicht nur durch Kinderreichtum hoffen kann, im Alter auf irgendeine Weise versorgt zu sein.

Niemandem, der ernstlich wünscht, Kinder zu haben, brauchte man dann irgendeine Beschränkung aufzuerlegen. Die Kinder, die geboren werden und die die Menschheit auf diese Weise ins Unendliche zu vervielfachen drohen, werden im allgemeinen nicht geboren, weil die Eltern sich Kinder wünschen, sondern weil sie sich gezwungen fühlen, zur wirtschaftlichen Absicherung Kinder zu haben, oder weil sie einfach nicht wissen, wie man die Zahl der Kinder kontrolliert. Was den zwangsweisen Export der westlichen Zivilisation in die Entwicklungsländer angeht, glaube ich zwar nicht, daß ich den Sprecher, der diese Ansicht vertreten hat, davon überzeugen kann, sage aber trotzdem, daß sich die westliche Zivilisation deshalb in den Entwicklungsländern ausbreitet, weil sie von den dort Lebenden als überaus attraktiv angesehen wird. Es kann nicht davon die Rede sein, daß wir anderen die westliche Lebensweise geradezu aufzwingen. Das war in Kolonialzeiten mehr oder weniger der Fall, aber davon kann heute nicht mehr die Rede sein. Und von Export kann man in dem Sinne nicht sprechen, als ob wir einen gewissen Druck ausübten und viel tun könnten, um diesen Verwestlichungsprozess zu verhindern oder einzuschränken.

### **Zimmerli:**

In der Tat ist es allerdings so, daß wir auch nicht wünschen können, daß das weiter in großem Ausmaß exportiert wird, weswegen wir eben anschußfähige Formen des neuen Produzierens entwickeln müssen, damit eben nicht eine Mrd. Chinesen nachher mit derselben PKW-Dichte wie bei uns rumfahren; das wollen wir allerdings dann aus wohlverstandenen Eigeninteresse verhindern. Nun weiß ich nicht genau, wer von Ihnen schon länger am Mikrophon gewartet hat.

### Frage:

Ich möchte zurück zur strengen Rationalität, zu deren Problematisierung sich nichts besser eignet als die schon angesprochene Klimaproblematik, und zwar deshalb, weil die vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse zu Konsequenzen zwingen, und zwar nach der Simplizität des kleinen Einmaleins. Es ist Stand der Wissenschaft, daß unser Planet überhaupt nur deshalb bewohnbar ist, weil 280 ppm (d.h. parts per million)  $\text{CO}_2$ -Konzentration in der ursprünglichen Atmosphäre die globale Durchschnittstemperatur von  $-3$  auf  $+15$  angehoben haben. Wir haben inzwischen 360 ppm und steuern mit einem Jahreszuwachs von etwa 3 ppm, jährlich wohlgerne, stracks auf die 50% der Überschreitung, also auf 420 ppm zu. Das ist überall schon prognostiziert und auch gar nicht abzuweisen. Man braucht nun keine lineare Aufrechnung der Temperatur anzunehmen, daß man also  $18 \text{ Grad} : 280$  wie  $360 : x'$  hochrechnet, da käme man auf aberwitzige Werte, die eine wirkliche Katastrophe darstellen würden. Es gibt ja zahllose andere Klimafaktoren auch. Aber eines ist jedenfalls sicher:  $\text{CO}_2$  hat sich nach der Grönländischen Eisforschung in 160 000 Jahren immer gegen alle anderen Klimafaktoren rigoros durchgesetzt, und wenn es mit Verzögerungen von Jahrzehnten, in einem Fall sogar von Jahrhunderten, war. Wir haben jährlich eine  $\text{CO}_2$ -Zunahme von jetzt 22 Mrd. Tonnen. Und wir werden diese Werte in ihren chemisch-physikalischen Wirkungsketten an unsere Nachkommen weitergeben, ob uns das paßt oder nicht und ob es nun in unsere sozialen Zwänge einzubauen ist oder nicht. Wir sind also gezwungen, wenn wir diesen Wahnsinn stoppen wollen, daß wir unseren  $\text{CO}_2$ -Ausstoß nicht etwa nur um 10% reduzieren, sondern auf 10% reduzieren, denn wir müssen – und da knüpfe ich an die Vorredner an – die Bevölkerungsexplosion endlich realistisch mit einrechnen, und wir müssen völlig klarmachen, daß auch die Entwicklungsländer unseren Standard haben wollen. Wenn wir das alles einigermaßen vernünftig und klar hochrechnen, dann kommen wir in wenigen Generationen zu dem Punkt der Irreversibilität, d.h. die Atmosphäre ist mit  $\text{CO}_2$  angereichert, da können wir nichts mehr machen, genauer: nicht wir, sondern unsere Nachkommen. Wie sich diese Wirkungskette nun durchsetzt, ob es in wenigen Jahrzehnten schon die hiesigen jungen Zuhörer mas-

siv betreffen wird oder erst ihre Urenkel, das kann doch unter ethischen Gesichtspunkten überhaupt keine Rolle spielen, denn das würde ja nur bedeuten, daß man das Prinzip ‚Nach uns die Sintflut!‘ eben um zwei Generationen prolongiert. Das kann unmöglich in irgendeiner Weise gerechtfertigt werden. Ich meine also, diese Konsequenzkette – 280 ppm waren es früher, jetzt sind es 360 ppm, demnächst sind es 420, mit diesen katastrophalen Temperatursteigerungen – müssen wir unterbrechen. Und da muß ich wirklich sagen, dies ist das kleine 1x1 der Mathematik, das kleine 1x1 der Vernunft und das kleine 1x1 der Verantwortung vor der Zukunft, daß wir hier unsere gesamte Zivilisation – ohne die geht es nämlich nicht – drastisch ändern. Und nun mein Appell an Sie: Die gesamte Gesellschaft hat bisher gegenüber der Politik versagt. Die Politik hat sich rigoros rausgeschwindelt und rausgelogen, hat alles verdrängt und kommt mit Kinkerlitzchen, die sich vielleicht im 100 000-Tonnen-Bereich bewegen, aber nie Mrd. Tonnen wegbringen, Jahr für Jahr. Ich bitte Sie, etwa analog der ‚Göttinger Sieben‘ (Sachliche Korrektur von G. Patzig: Es handelt sich um die Göttinger Achtzehn; dies waren Atomphysiker. Die ‚Göttinger Sieben‘ waren 1837 gegen die Zensurgesetze aktiv.) der fünfziger Jahre gegen die Atomrüstung, hier die Bamberger Sieben zu bilden, die diese Dinge endlich mal auf den Punkt bringen! Wenn nun auch unsere wissenschaftliche Forschung insgesamt in den Grundprinzipien und in den Dimensionen recht hat, dann begehen wir wirklich ein so gigantisches Verbrechen an der Zukunft, daß wir nie uns mehr entschuldigen können.

### **Birnbacher:**

Ich möchte Ihnen voll und ganz zustimmen, die Aussichten sind tatsächlich katastrophenträchtig, und ethisch scheint mir nicht ganz belanglos, daß z. B. die geringe Bereitschaft der Amerikaner, sich auf entsprechende Reduktionen einzulassen, u.a. mit Grundlagenfragen auch in unserem Bereich zu tun hat, z. B. mit der Frage der Zukunftsdiskontierung. Denn wenn sicher eintretende Schäden, die in Zukunft zu erwarten sind, geringer veranschlagt werden als gegenwärtig eintretende, werden zukünftige Risiken verharmlost und es fällt leicht, weiterzumachen wie bisher. Gerade der Faktor der Irreversibilität, auf

den Sie hinweisen, zeigt, daß es sich hier um eine völlig neue Qualität von Problemen handelt. D. h. falls eine Wirkung eintritt, gibt es für spätere Generationen statt der Möglichkeit einer Modifikation, einer Reversion, nur noch die Anpassung zusammen mit dem Gefühl, daß sie von uns hineingerissen worden sind in ein Schicksal, das sie selber nicht mehr steuern können. Wir sollten allerdings viel mehr Phantasie bei der Entwicklung von Alternativenergien walten lassen. Wir sollten meines Erachtens sogar bereit sein, gewisse zusätzliche Risiken durch die Erprobung von Entwicklungen in Kauf zu nehmen, die eventuell die fossilen Brennstoffe ersetzen könnten, und dies nicht nur bei uns, auf unserem hohen Verbrauchsniveau, sondern weltweit angesichts der schon genannten Bevölkerungsdaten.

**Zimmerli:**

Herzlichen Dank! Ich möchte nur noch auf einen Punkt hinweisen. Es hat sich hier ja so eine Art Hoffnung auf Lerneffekte aus Katastrophen breitgemacht in verschiedenen Äußerungen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß mit allen Katastrophen, die wir kennen, zusammengerechnet – inklusive die Aids-Hochrechnungen und die Hungertoten – wir noch nicht einmal bei der Zuwachsrate der Geburten sind, wie sie sich gegenwärtig darstellt. Das heißt, zwar hat Herr Patzig natürlich recht, wenn er sagt, gegen Unendlich kann das ja aus einleuchtenden Gründen nicht gehen. Aber wir sehen nicht, wie es denn verhindert werden sollte, weil nicht einmal die zynische Hoffnung, daß gigantische Katastrophen das bereinigen könnten, sehr gut begründet zu sein scheint. Jetzt sind Sie aber dran.

**Frage:**

Herr Patzig und Herr Birnbacher, Sie haben den Standpunkt vertreten, daß die direkte menschliche Verantwortung nur gegenüber empfindungsfähigen Wesen möglich sei. Alles andere sei letztlich nicht rational zu begründen. Damit fallen natürlich die Pflanzen und die niederen Tiere aus der direkten Moral heraus und haben nur indirekt moralische Relevanz für die Interessen des Menschen. Können Sie diesen Standpunkt noch einmal kurz begründen, denn es scheint mir nicht plausibel zu sein, die Grenze dessen, was moralisches Subjekt sein kann

und was nicht, gerade bei der Empfindungsfähigkeit zu ziehen. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, stehen Sie auf dem Standpunkt, dies sei mehr oder weniger Konsens der Philosophen, aber bei Kant z.B. ist es ja so, daß moralisch relevant nur Menschen sein können. Und deswegen die Frage: Warum kann man den Zirkel der moralischen Verantwortung nicht erweitern auf alle Lebewesen? Also statt des Kriteriums der Leidensfähigkeit das Kriterium des Lebens, etwa über einen erweiterten Interessenbegriff. Man kann ja nicht völlig in Abrede stellen, daß niedrigere Tiere und Pflanzen in gewisser Form Interessen äußern oder haben können.

**Patzig:**

Man kann nicht ausschließen, daß niedrigere Tiere, die keine Empfindungsfähigkeit, kein Schmerzempfinden und dergleichen haben, auch Interessen haben; aber das ist nicht auf rationale Weise nachweisbar. Das hängt mit meiner Definition von Ethik zusammen. Meine Definition von Ethik beruht wesentlich darauf, daß ich moralische Dimensionen menschlichen Verhaltens die nenne, die sich auf den Umgang mit eigenen Interessen, Bedürfnissen und Wünschen und denen anderer beziehen.

Kant war der Meinung, wie Sie ja ganz richtig gesagt haben, daß man nur Vernunftwesen gegenüber Verpflichtungen haben kann. Da man selber ein Vernunftwesen ist, folgert Kant – wie ich finde: skandalöserweise – in Bezug auf den Tierschutz, daß wir Tiere deswegen nicht quälen dürfen, weil wir, wenn wir uns einen solchen brutalen Umgang mit Tieren erst einmal angewöhnt haben, wir auch Menschen so zu behandeln in Gefahr oder Versuchung sind. Das scheint mir eben eine ganz absurde Unterschätzung der Dimension des Leidens zu sein, das wir Tieren, die Leiden und Schmerzen empfinden, zufügen können. Eine Ethik, die die Menschen und die höheren Lebewesen in gleicher Weise als leidensfähig und schmerzempfindlich einstuft, muß bei unserem Verhalten auch die Interessen und Wünsche von Tieren miteinschließen. Wenn man außerdem nun noch auch die Lebewesen miteinschließen wollte, die schlechterdings, so weit wir das wissen und beurteilen können, keine solchen Empfindungen haben können, denen nichts von ihnen Erlittenes geschieht, wenn sie z.B. vernichtet werden, wie etwa

Bakterien, dann müßte man eine ganz andere Art von Ethik entwickeln, und ich glaube schon, daß es Menschen gibt, die eine solche Ethik gerne entwickeln möchten. Die Frage, die sich dann stellt, ist nur, ob sie das als allgemeingültige Aussagen durch rationale Argumente begründen können, was sie da an Normen aufstellen. Ich bin nicht der Meinung, daß es keine Ethik geben könnte, die sich von der rationalen Begründbarkeit der damit erhobenen Forderungen dispensiert; aber das kann dann nur eine Ethik sein, die irgendjemanden individuell überzeugt. Sie kann jedenfalls nicht zur Grundlage gemacht werden, nach der wir die Handlungen anderer beurteilen und hoffen können, zu einer gemeinsamen Auffassung im Hinblick auf unsere moralischen Verpflichtungen zu kommen.

Ich denke an Albert Schweitzer, der ja gern genannt wird als jemand, der die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ zum höchsten Prinzip gemacht hat. Er hat davon gesprochen, daß ein Arzt, der Bakterien durch ein Medikament tötet, um ein Kind zu retten, ein ‚Massenmörder‘ von Bakterien sei und sich daher mit Schuld belade, die er als unvermeidlich ansieht. Er würde in keinem Falle sagen, es dürften nicht Kinder durch Gaben von Antibiotika, die es zu seiner Zeit ja schon gab, geheilt werden, d.h. es dürften nicht Milliarden von Bakterien getötet werden, um ein Kind zu retten. Er hat nur gesagt: Wir müssen das tun – selbstverständlich tun wir das –, aber wir müssen dann sozusagen eine Schuld empfinden dem gegenüber, was wir den armen Viren oder Bakterien angetan haben. Ich habe große Schwierigkeiten, eine Ethik zu akzeptieren, die lehrt, daß der Mensch, egal was er macht, sich in jedem Falle moralische Schuld auflädt. Derselbe Albert Schweitzer, der sich als ‚Massenmörder‘ von Bakterien darstellt, sagte an einer anderen Stelle seiner Schriften, man solle die Kinder rechtzeitig daran gewöhnen, daß Katzen auf humanere Weise getötet werden, wenn man ihnen den Schädel einschlägt, als wenn man sie ertränkt. Wie kann jemand einerseits Ehrfurcht vor dem Leben zum obersten Prinzip machen und andererseits der Meinung sein, daß die Kinder gar nicht früh genug lernen können, wie man jungen Katzen den Schädel einschlägt, weil das die humanere Art sei, sie zu beseitigen. Ich meine also, daß die Auffassung von Albert Schweitzer, die ja viel Anklang gefunden hat

und vieles enthält, natürlich auch vieles enthält, was jedem von uns attraktiv anmutet, in dem Sinne inkonsistent ist, da er seine Auffassung gar nicht durchhalten kann.

### **Zimmerli:**

Ich will aber nur hinzufügen, daß Konsistenz ja auch nicht unbedingt gefordert ist. Man kann ja das Gute aus Albert Schweitzer nehmen und das Schlechte lassen. Also Katzen schlagen wir jetzt nicht mehr den Schädel ein, aber wir empfinden immerhin, daß es immer eine Abwägung zwischen zwei Lebensformen ist, wenn wir eine vor der anderen präferieren.

### **Frage:**

Herr Zimmerli, Sie haben, bevor Sie die Runde eröffnet haben, glaube ich, das Stichwort ‚Ökologische Steuerreform‘ in die Debatte geworfen. Es ist aber auf dem Podium nicht aufgegriffen worden. Ich möchte da nochmal ein kleines bißchen ausholen und etwas zu unserem Kapitalismus oder zu unserer Marktwirtschaft sagen. Die Marktwirtschaft, ich denke, das habe ich auch bei Herrn Patzig gehört, die ist ja wertblind. Das heißt, die Ökonomen sagen, hier liegt ein Marktversagen vor. Weil eben etwa Ungerechtigkeit und die Beschädigung der Umwelt keinen Preis hat, wird solches in die Kalkulation der Ökonomen nicht einbezogen. Wir müssen jetzt, wenn wir schon theoretisch sagen, wir wollen eine ökologisch-soziale Marktwirtschaft – in die meisten Programme ist es jetzt theoretisch eingegangen –, doch jetzt auch den praktischen Schritt tun. Es müssen die Umweltbelastungen einen Preis bekommen, und jeder kennt ja dieses Schlagwort von E.U.v. Weizäcker, die Preise müßten die ökologische Wahrheit sagen, und er sagt dann, am einfachsten macht man das über eine ökologische Steuerreform, indem man alle Umweltbelastung mit einem Preis belegt über Steuern und Abgaben. Wenn man etwa diese Einnahmen noch dazu verwendet, um den Faktor Arbeit zu verbilligen, z. B. über die Übernahme der Lohnnebenkosten, hätte man auch noch den Effekt des zweiten großen Problems in unserer kapitalistischen Gesellschaft gelöst, nämlich daß durch die Rationalisierung immer mehr Arbeitsplätze verloren gehen, und man hätte durch Verbilligung der Arbeitskräfte einen Anreiz für die Wirtschaft geliefert. Also es wäre doch eigentlich das Rationell-

ste, und deshalb sagen wir ja auch ‚Rationalisierung‘, in der Ökonomie wirklich einmal Rationalität eintreten zu lassen, indem wir allerdings dann diese Werte, die sozialen und ökologischen Werte, miteinbeziehen.

**Patzig:**

Ich glaube, Sie sind angesprochen, aber wenn Sie möchten, will ich gerne darauf antworten.

**Zimmerli:**

Ihr Name wurde auch genannt.

**Patzig:**

Gut. Ich bin davon überzeugt, daß eine der Möglichkeiten, mit denen man die sich ausbreitenden Umweltschäden versuchen sollte, in den Griff zu bekommen, die Erhöhung der Preise für solche Güter sind, deren Gebrauch Umweltschäden hervorruft. Das kann auf verschiedene Weise geschehen, u. a. eben durch eine entsprechende Umweltsteuer, die dann allerdings eine Reihe von finanztechnischen und etatistischen Problemen aufwerfen würde. Es scheint mir richtig zu sein, daß im Preis eines Industrieprodukts die Kosten z. B. seines Recyclings oder seiner Entsorgung enthalten sein müssen und ebenfalls auch Anteile der Gemeinkosten, die der Gebrauch dieses Industrieprodukts verursacht. Das wird die Industrie belasten, aber es wird über den Preis an die Käufer wieder abgegeben. Man kann nicht erwarten, daß die Industrie allein in der Lage ist, die Behebung der Umweltschäden oder Vermeidung von Umweltschäden zu finanzieren. Das werden diejenigen bezahlen müssen, die solche Güter in Anspruch nehmen. Dadurch werden umweltschädliche Güter erheblich teurer werden als weniger umweltschädliche Güter, und das wäre tatsächlich ein Schritt in Richtung auf das, was ich vorhin eine soziale und ökologische Marktwirtschaft genannt habe. Ich kenne die Vorschläge von E.U. v. Weizsäcker nicht genau genug, um nun sagen zu können, ob ich überzeugt bin von diesem Nebeneffekt der Verbilligung der Arbeitskraft. Ich habe kürzlich einen Radiovortrag von ihm gehört, aber das reicht nicht aus, um die theoretische Basis dieses Modells durchdenken zu können, und außerdem bin ich nicht hinreichend als Volkswirtschaftler kom-

petent. Aber es ist sehr dankenswert, daß Sie das Konzept von E.U. v. Weizsäcker in unsere Diskussion miteinbezogen haben.

**Zimmerli:**

Ich gebe Dieter Birnbacher das Wort, mit dem Hinweis darauf, daß dies zugleich auch das Schlußwort ist.

**Birnbacher:**

Der Hinweis auf die ökologische Steuerreform ist zentral für unsere Diskussion, denn er zeigt die Schwierigkeiten auf, Ethik in Politik umzusetzen. Das wichtigste Argument, das gegen diese an sich vollkommen plausible Idee vorgebracht wird, ist ja das Argument, daß die deutsche Wirtschaft dadurch einen Konkurrenznachteil etwa gegenüber dem europäischen Ausland erleiden würde und Einbrüche im Beschäftigungsbereich und in anderen Bereichen zu befürchten sind. Und hier denke ich, wäre es zu einfach, auf den Zeitpunkt zu warten, in dem so etwas wie ein Konsens innerhalb Europas oder weltweit eingetreten ist. Hier müßte man meines Erachtens Flagge zeigen. Man müßte etwas wagen, auch dann wenn es einem zunächst einmal gewisse Nachteile einbringt, und wenn es auch von den anderen insofern nicht gern gesehen werden könnte, als daß wir uns als Nation wieder einmal als Musterschüler in Sachen ökologischer Ethik betätigen. Aber ich denke, einige Opfer muß man bringen, um seine moralische Glaubwürdigkeit unter Beweis zu stellen.

**Zimmerli:**

Meine Damen und Herren, es ist das Privileg des Hauptredners der Hegelwochen, bei dieser Podiumsdiskussion immer das vorletzte Wort zu haben: bitte, Herr Patzig!

**Patzig:**

Vielen Dank, Herr Zimmerli; ich möchte nur meine Verwunderung und Bewunderung darüber aussprechen, daß ein nicht unerheblicher Teil von Ihnen, die ich jetzt vor mir sehe, es hinreichend lohnend gefunden hat, an drei Abenden in kurzem Abstand den Reflexionen eines und, wie wir es jetzt erlebt haben, mehrerer Philosophen zuzuhören. Ich finde, das ist ein ungewöhnliches Ereignis. Ich bin ziemlich sicher, daß das ohne

Herrn Zimmerlis verdienstvolle Tätigkeit in Bamberg nicht so wäre oder sich jedenfalls so nicht zeigen könnte, und ich möchte sagen, daß ich befriedigt, überrascht und belohnt nach Göttingen zurückkehre. Ich danke Ihnen, daß Sie mir an zwei Abenden zugehört haben und daß Sie heute abend mit uns Dreien diskutiert haben.

**Zimmerli:**

Ja, meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Mitphilosophinnen und -philosophen, es ist wieder mal so weit, ich schreite zur Abmoderation der diesjährigen Hegelwochen. Bevor ich dies tue, will ich allerdings noch ein Wort zur ökologischen Steuerreform sagen und, obwohl ich mit vielem übereinstimme, doch zu bedenken geben, daß ich angesichts der Art, wie die Regierungen, jedenfalls diejenigen, die ich kenne, mit Steuern umzugehen pflegen, sehr skeptisch bin, ob ausgerechnet eine Steuerreform das richtige Mittel ist, die Belastungen zu-rechtzurücken. Wohl stimme ich der These zu, daß eine Primär-energiepreiserhöhung über eine konzertierte Aktion zwischen Wirtschaft und Politik in der Tat ein gangbarer Weg ist. Das ist ein Punkt, in dem ich mit E.U.v.Weizäcker und, wie ich weiß, auch mit Ihnen, nicht immer derselben Meinung bin. Ich vermute allerdings, daß die Geschichte uns lehren wird, wer da recht gehabt hat. Und wenn die Geschichte mich eines Besseren belehrt, dann werde sogar ich meine Meinung ändern.

Meine Damen und Herren, die Hegelwochen sind hiermit fast zu Ende. Es kommen die obligaten letzten Sätze, nachzulesen in allen Publikationen der Hegelwochen bisher: Die Hegelwochen sind zu Ende, das Philosophieren in Bamberg beileibe nicht! Es ist sogar so, daß wir, wie üblich, weil die Frustration nach solchen Highlights groß ist, wenn der philosophische Alltag wieder einkehrt, auch diesmal wieder für eine Art zweites High-light gesorgt haben. Es wird am Freitag, dem 7.Juli 1995, Jürgen Habermas einen öffentlichen Vortrag über das Thema „Kants Idee des weltbürgerlichen Zustands – 200 Jahre danach“ halten, und zwar um 18 Uhr im Gebäude M3 am Markusplatz im Hörsaal 232. Das ist, für die emsigen Philosophiestudenten unter Ihnen, der Hörsaal, wo Sie immer die üblichen Philosophievorlesungen hören.

Und nun, meine Damen und Herren, geht es weiter. Zwar nicht, wie gesagt, auf dem Keller, weil die Keller um 23 Uhr zu schließen pflegen, sondern wir wollen, wenn es geht, noch ein bißchen länger symposial zusammensitzen. Wir sind im Hof der Blauen Glocke, und alle diejenigen unter Ihnen, die zum philosophischen Gespräch bereit, fähig und willens sind, sind aufgefordert, mit uns dahin zu kommen. Herzlichen Dank!



## GÜNTHER PATZIG

geb. 1926 in Kiel, Studium der Philosophie und Klassischen Philologie, von 1963 bis 1991 Professor für Philosophie an der Universität Göttingen. 1983 hat er für seine wissenschaftlichen Leistungen den Niedersachsenpreis für Wissenschaft erhalten. Seine zahlreichen Publikationen zur antiken Philosophie, zur Philosophie der Mathematik und Logik und zur praktischen Philosophie sind in viele Sprachen übersetzt worden und zählen zu Standardwerken der Philosophie. Zu nennen sind vor allem: „Die aristotelische Syllogistik“ (1952), „Ethik ohne Metaphysik“ (1971) und „Tatsachen, Normen, Sätze“ (1980).



## DIETER BIRNBACHER

geb. 1946 in Dortmund, Studium der Philosophie, Anglistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft. Von 1974 bis 1985 Mitarbeiter der Arbeitsgruppe „Umwelt, Gesellschaft, Energie“ an der Universität Essen. Seit 1996 Professor an der Universität Düsseldorf. Derzeit Vorstandsmitglied der Akademie für Ethik in der Medizin. Ein Großteil seiner Veröffentlichungen liegt im Bereich der theoretischen und angewandten Ethik, u. a.: (Hg.) „Ökologie und Ethik“ (1980), (Hg.) „Medizin-Ethik“ (1986), „Verantwortung für zukünftige Generationen“ (1988) und „Handeln und Unterlassen“ (1995).



## WALTHER CH. ZIMMERLI

Dr. phil., o. Prof.; geb. 1945 in Zürich. Studierte an den Universitäten Yale (New Haven, Conn.), Göttingen und Zürich. Lehrte an den Universitäten Zürich, Braunschweig, Göttingen, Bamberg und Erlangen-Nürnberg und ist zur Zeit Professor für Systematische Philosophie (Schwerpunkt Praktische Philosophie) an der Philipps-Universität Marburg.

€ 9.50