
Nachtrag: Über die Natur der vorliegenden Betrachtung

Gegeben die üblichen Erwartungen, mit denen ethische Betrachtungen angestellt werden, ist Enttäuschung dann kaum zu vermeiden, wenn die Betrachtungen keine Begründungen dafür liefert, sich so oder so verhalten zu sollen, oder nicht zeigt, was sich begründen lässt und was nicht. Der eigentlichen Betrachtung eine entsprechende Untersuchung dieser Leichtigkeit des Aufkommens von Enttäuschung folgen zu lassen, kann ein Mittel sein, dieselbe zu mindern.

Was unser Thema angeht, zielt die übliche Erwartung an eine philosophische Betrachtung also auf die Angabe dessen, was man *hoffen darf* und was man *tun soll* oder wie man das, was man tut, *besser* tun könnte. Im Idealfall *begründet* die Philosophie beides, indem sie *beweist*, dass das und das notwendig, vernünftig, gut, gerecht ist. Im besten Fall fällt alles zusammen, so dass die Frage, ob das Gerechte auch gut, vernünftig und notwendig ist, sich gar nicht erst stellt oder, wenn, dann nachweislich nur scheinbar. Aber die Philosophie kann nichts dergleichen leisten. Zu glauben, dass sie es kann, ist vielmehr Ausdruck von Verwirrung in Bezug auf die Natur sowohl der Philosophie als auch von Begründungen.²⁹

Oben hatten wir gesehen, inwiefern Ethik und BWL zwar verschieden voneinander sind, aber einander doch nicht äußerlich. Die Unmöglichkeit ethischer Begründungen geht mit der Besonderheit dieser Beziehung einher. Das Problem ist dabei nicht, dass Begründungsversuche scheitern können, so dass diese Versuche, wenn sie scheitern, die fragliche Sache eben nicht begründen, sondern die vermeintliche Begründung allein für sich dastehen würde. Denn auch vermeintliche Begründungen stehen in einer *internen* Beziehung zu dem, was sie begründen sollen. Sie stehen also nicht einfach für sich. Ich begründe nicht einmal er-

29 Geschichtlich gesehen ist dies die Minderheiteneinstellung. In der neueren Zeit findet man sie etwa bei Montaigne oder Kierkegaard, vor allem aber bei Wittgenstein. Für das Folgende siehe Geuss' »Art, politics, ...«.

folglos, warum man Steuern anheben (oder senken oder unberührt) lassen soll, wenn ich sage, dass $3 + 3 = 6$ ist oder dass ein gefährlicher Virus sich ausbreitet – auch wenn jene Gleichung und diese Tatsache in einer, wenn auch vielleicht falschen, Begründung steuerlicher Maßnahmen vorkommen sollten. Selbst wenn man jene Sätze als elliptische Formen einer ethischen Begründung verwenden wollte, etwa indem man sagt, dass die Eindämmung jenes Virus' die Anhebung der Umsatzsteuer und der Vergnügungssteuer um jeweils 3 Prozent erfordere, so läge die Kraft der Begründung eben in dem Kontext, innerhalb dessen sie elliptisch ist. Das heißt, wenn sonst alles klar ist, können solche Sätze natürlich die fragliche Rolle spielen. *Für sich* betrachtet, also in ihren Standardformen als *mathematischer* resp. *medizinische* Sätze, haben sie mit der Frage, ob und warum man die Steuern anrühren sollte, nichts zu tun. Wenn eine Begründung scheitert, dann innerhalb eines Begründungskontextes. In diesem Sinn sind selbst nur vermeintliche Begründungen intern verbunden mit dem, was sie begründen sollen. Dass ein gefährlicher Virus an der Ausbreitung gehindert werden sollte, ist nichts, was zu der Tatsache, dass er sich ausbreitet, hinzukäme. Das liegt bereits in seiner Gefährlichkeit. Diese kann also nicht begründen, dass man sich so und so verhalten sollte. Dagegen bedarf, dass ein solcher Virus nicht an der Ausbreitung gehindert werden sollte, der Begründung. Diese aber besteht am Ende auch nur aus Tatsachenfeststellungen, wie etwa der, dass die Anwendung jeder der verfügbaren Methoden zur Eindämmung des Virus' am Ende noch gefährlicher sei als deren Nichtanwendung. Trotzdem ist der Satz, dass der gefährliche Virus sich (nicht) ausbreitet, nicht gleichbedeutend mit dem Satz, dass seine weitere Ausbreitung (nicht) bekämpft werden sollte.

Wenn man sich darauf besinnt, was es heißt, etwas zu begründen, oder etwas zu beweisen, und sich dann vor Augen hält, was gewöhnlich »Philosophie« genannt wurde und wird, sieht man, dass beides nur scheinbar zusammenpasst. Das heißt, es stimmt nur in manchen Hinsichten überein, in anderen dagegen nicht. Was wir »Begründungen« und »Beweise« nennen, geht zum Beispiel entweder von etwas aus, das selbst zwar nicht in Frage gestellt wird, aber dadurch nicht schon für unbezweifelbar gehalten wird, ist also nicht in der von der Philosophie erwarteten und geforderten Weise bedingungslos, oder es stellt Muster von neuen Begründungs- und Beweistechniken dar, begründet und beweist aber eben gerade darum selber gar nichts. Was Muster einer Begründung ist, ist so wenig eine Begründung, wie eine Betrachtungsweise eine Theorie ist. In manchen Fällen schließlich nennen wir sogar etwas »Begründung«, was, mehr oder weniger offensichtlich, nur der Form nach eine solche ist. Die Antworten, die man etwa auf die Fragen gibt, warum man jemanden liebt oder hasst, verehrt oder verachtet, sind in der Regel Antworten, die man ebenso gut auf die Frage geben kann, was es ist, das man an jemandem liebt oder hasst, verehrt oder verachtet. Die Warum-

Frage ist hier entweder nur eine andere Form, nach dem Was zu fragen, oder sie ist jedenfalls nicht unabhängig von dem, was hier, angeblich, begründet werden soll. Die Tatsache nun, dass es Fälle gibt, in denen unschwer zu sehen ist, dass eine Begründung gar keine Begründung ist, sollte es leichter machen, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass es aus der Philosophie *gar keine* Begründungen zu erwarten gibt. Das wiederum erlaubt gerade dann eine Reanimation der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »Philosophie«, wenn man jenen tiefen Eindruck, den sprachliche Tatsachen *per definitionem* auf den Philosophen machen, gewissermaßen für *alle* sprachlichen Tatsachen beansprucht. Und nur so kann man offensichtlich diesen Tatsachen als solchen gerecht werden, denn als Tatsachen stehen sie ja gerade alle auf einer Stufe. Die Reanimation der Philosophie gelingt aber nur, wenn die Gerechtigkeit, die diesen Tatsachen so widerfährt, dass sie alle für sich anerkannt werden, zugleich das Problem verschwinden lässt, welches sich in die Form der Suche nach Begründungen und damit in die Form der Bevorzugung einer Tatsache(nart) gegenüber einer anderen kleidete. Soweit die Emanzipation gelingt, geht sie mit der Einsicht einher, dass es, entgegen dem Schein, nie ein wirkliches Problem gegeben hat. Es gab nur den Schein eines Problems. In Wirklichkeit hatte man schon alles, was man brauchte. Man übersah es nur nicht, man fasste es falsch auf.

Wäre denn tatsächlich ein vernünftiger und anständiger Mensch bereit, angesichts eines philosophischen Arguments, von dem er, naturgemäß, jetzt noch nicht sagen kann, wie es aussehen könnte, alles aufzugeben, was ihm wichtig ist? Natürlich kann man sich vorstellen, dass eine philosophische Argumentation jemanden dazu *bringt*, ihn etwa überredet, seine Position zu ändern, auch wenn dies wiederum sehr viel seltener geschieht, als die häufig wahrhaben wollen, welche von der Philosophie Begründungen und Beweise erwarten. Aber ein Argument, das nicht überzeugt, sondern überredet, ist entweder gar kein Argument oder kein Argument in dem Sinn, der gewöhnlich mit diesem Ausdruck verbunden wird. Und wo es sich nicht um Überredungen handelt, zeigt ein näherer Blick gewöhnlich, dass die Umstände dem Gesinnungswandel schon vor dem Aufkommen des Arguments günstig waren. Damit der Same aufgeht, muss er in einen fruchtbaren Boden fallen; den aber kann er nicht auch noch selber bereiten.

Nehmen wir ein Beispiel. Soll ich wirklich glauben, dass mich irgendein Argument davon überzeugen könnte, dass man sich nicht um seine Kinder zu kümmern hat – im Unterschied dazu, dass irgendwelche Geschehnisse dazu führen, dass ich diese Einstellung einnehme? Natürlich kann es Situationen geben, in denen es nicht möglich ist, sich um seine Kinder zu kümmern, oder in denen ein anderes Verhalten Vorrang hat. Aber gerade die Tatsache, dass man in solchen Situationen sagt, es ginge eben nicht anders, man musste so und so handeln, auch wenn es in einem andern Sinn durchaus anders möglich gewesen wäre, zeigt, dass es ge-

wöhnlich durchaus so ist, dass man sich um seine Kinder kümmern muss. Und natürlich kann es, wie gesagt, auch Umstände geben, unter denen ich dem Wohlergehen meiner Kinder keine große Beachtung mehr schenken würde. Aber erstens bedeutet dies nicht, dass diese Umstände darin bestehen könnten, dass ich einem philosophischen Argument gegenüber stehe, und zweitens zeigt die Tatsache, dass ich mit aller Kraft versuchen würde, oder doch glaube, dass ich es mit aller Kraft versuchen sollte, solche Umstände am Auftreten zu hindern, welche Rolle diese Überzeugung für mich spielt. Zu dieser Rolle gehört es u. a., dass und wie sie in tatsächlichen Begründungen vorkommt: ich kann nicht zum Wandern in die Berge fahren, weil die Kinder dazu noch zu klein sind; ich kann nicht ständig Spätschichten schieben; muss nachschauen, wann die Sendung mit der Maus läuft; fiebere wichtigen Ereignissen entgegen, die die Kinder betreffen; freue mich über ihre Erfolge, bin mit ihnen traurig, spende Trost und so weiter. Und selbst wenn ich es nicht verhindern kann, dass Umstände eintreten, die dazu führen, dass mir das Wohl meiner Kinder gleichgültig wird, haben wir hierfür nicht Ausdrücke wie »(sittlicher) Verfall«, »Dekadenz«, »Notlage« und ähnliche? Für zahllose Handlungen und Unterlassungen gibt es schlicht keine bessere Begründung als (den Verweis auf) die Tatsache, dass man Kinder hat. Und was für diese Tatsache gilt, gilt für zahllose weitere Tatsachen: dass man verheiratet ist, den und den Beruf hat, der und der Generation angehört, in diesem oder jenem Land aufgewachsen ist, die und die Religion hat, etwas versprochen hat, jemand auf etwas wartet, Ansteckungsgefahr besteht usw. Wie oft geht uns dabei wirklich eine *philosophische* Begründung ab?

Aber selbst wenn ich in dieser oder jener Situation eine solche Begründung gehabt hätte, wäre sie insoweit vielleicht völlig nutzlos gewesen, als diejenigen, denen gegenüber ich eine Begründung brauchte, sie vielleicht nicht anerkannt hätten, vorausgesetzt, sie hätten sich für sie überhaupt interessiert und sie verstanden. Ja, vielleicht hätten sie es auch gar nicht akzeptiert, dass ich überhaupt nach einer Begründung suche, also in der relevanten Frage Unsicherheit zeige. Als ob das Stellen philosophischer Fragen sakrosankt sei, immer berechtigt, egal, was gerade geschieht! – Oder wie Elizabeth Anscombe an einem Beispiel deutlich macht: »Sollte aber wirklich jemand im *vorhinein* denken, es sei fraglich, ob man nicht doch so eine Handlungsweise wie die gerichtliche Aburteilung und Hinrichtung eines Unschuldigen in Erwägung ziehen sollte, so möchte ich nicht weiter mit ihm diskutieren; er zeigt eine schlechte Gesinnung.«³⁰ In einer schwachen Form bedeutet die gerichtliche Aburteilung eines Unschuldigen in Erwägung zu ziehen,

30 »Modern Moral Philosophy«, S. 238. Die folgende Rede von »prima-facie-Pflichten« spielt auf Ross an. Vgl. dagegen Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 10. Kapitel. Ich stütze mich hier zum Teil auf Überlegungen aus meinem *Reflektierter Intuitionismus*, Kapitel 2.

sich zu fragen, ob eine solche Handlungsweise nicht doch richtig sein könnte – »nicht doch« angesichts dessen, wie wir *zunächst* über sie denken. Dass sie doch richtig wäre, hieße also, dass es eine Begründung geben würde, die zeigt, was an unserem Ausgangspunkt schief war. Aber was, wenn dieser zwar nicht (gut) begründet war, aber einer Begründung auch nicht *bedurfte*? Dann kann es gar keine Begründung geben, die ihn als schief erweisen würde. Dann aber wäre schon die *Frage*, ob es nicht (doch) richtig sein könnte, einen für unschuldig Gehaltene(n) hinzurichten, das Problem. (Es wäre nur nicht unbedingt ein Zeichen schlechter Gesinnung – siehe unten.) Es stimmt, wer eine schlechte Gesinnung zeigt, leidet nicht an einem Zuwenig an Philosophie, sondern an einem Mangel an (sittlicher, religiöser o. ä.) Erziehung, an Verwirrung oder sittlichem, religiösem o. ä. Verfall. Die Pflicht des Richters, seine Urteile entsprechend seiner Überzeugungen von der Schuld der Angeklagten zu fällen, als eine »Prima-facie-Pflicht« zu bezeichnen, von der also damit gerade nicht gesagt ist, dass sie eine Pflicht sei, Punktum, wäre dann nur eine begriffliche (Selbst)Täuschung über die Natur des Problems. Es wäre auch ein Zeichen für einen Mangel an Konsequenz. Denn das, von dem wir »zunächst« sagen würden, es sei Pflicht, deshalb, weil wir es zunächst so nennen würden, auch nur als eine »Prima-facie-Pflicht« anzuerkennen, bedeutet, nichts als ein Beispiel für eine Pflicht anführen zu können, was nicht zuvor als eine solche begründet wurde. Das aber heißt, keine Begründung geben zu können. Denn *wozu* muss eine Begründung dann passen, wenn wir noch gar nicht wissen, was eine Pflicht ist? Wenn *alles* prima facie ist, hat man keinen Grund mehr, auf dem man etwas Endgültiges errichten könnte. Dann aber ist auch nichts mehr prima facie – oder dieser Begriff wird hier missbraucht.

Man könnte einwenden, dass der gewöhnliche Verstand für die gewöhnlichen Probleme hinreichen mag, aber sicher nicht für die ungewöhnlichen, und dass, wenn das Ungewöhnliche die Notwendigkeit einer philosophischen Begründung zeige, dies dann eben auch für das Gewöhnliche gelte, nur dass diese Notwendigkeit sich gerade wegen dieser Gewöhnlichkeit nicht auch als solche zu erkennen gibt. Was, wenn die Verurteilung eines für unschuldig Gehaltene(n), aus welchen Gründen auch immer, in der sog. Staatsräson liegt? Oder nehmen wir etwa an, das Bemühen, für seine Kinder zu sorgen, gerate in Konflikt mit gewissen beruflichen Pflichten. Wie soll man diesen Streit mit dem Gewöhnlichen Anstand entscheiden, wenn dieser Streit gerade darin besteht, dass der Gesunde Anstand an seine Grenzen stößt? Oder, um näher an unserem Thema zu sein, was soll man tun, wenn man wählen muss zwischen der Einhaltung eines Vertrages und der Abwendung von Schäden unbeteiligter Dritter, man aber selbst nach reiflicher Überlegung nicht sicher ist, was schwerer wiegt? – Richtig ist, dass Fälle wie diese zu denen gehören, die einem beinahe von allein zu philosophischen Überlegungen verhelfen. Voreilig dagegen wäre es, davon auszugehen, dass diese Überle-

gungen nur die Form der Entdeckung von etwas Tieferem haben können, was es erlaubt, den Streit zugunsten einer der beiden Seiten zu entscheiden. In diesem Sinn muss die Sittlichkeit keine *Grundlage* haben, und schon gar nicht: eine dem Laien verborgene Grundlage! Das heißt nicht, dass man nie einen Streit entscheiden könne. Im Gegenteil, in gewissem Sinn kann man ihn *nur* entscheiden: und zwar insofern man eben eine Entscheidung *fällen* muss. Von dieser kann man nur insoweit sagen, sie hänge in der Luft, als man glaubt, *jede* Entscheidung könne begründet werden. Aber zu sagen, dass dies und dies eben das sei, wofür oder wozu man sich entschieden habe, ist in bestimmten Fällen alles, was man vernünftiger und anständiger Weise sagen kann. Es kann dann immer noch eine Rolle spielen, *wann* man dies sagt: bevor oder nachdem man sich einen Überblick über die begriffliche Lage verschafft hat. Nur ist die Erwartung, dass ein solcher Überblick einem immer oder zumindest gewöhnlich zeigen wird, dass eine der beiden in Konflikt miteinander stehenden Seiten schwerer wiegt als die andere, entgegen dem ursprünglichen Anschein, ein Vorurteil – und der Anschein darum auch nicht nur ein Anschein, sondern nur insofern ein Anschein, als er das ist, was man zunächst, nicht *unbedingt* aber auch das, was man nach eingehender Betrachtung des Lage sagen möchte. Es kann freilich sein, dass man auch am Ende der gründlichsten Untersuchung keinen »Gewichtsunterschied« findet, und sich entscheiden muss. Das aber ist dann gerade kein Dezisionismus. Denn der Dezisionist sagt entweder, dass man nie einen Unterschied findet, was falsch ist, aber auch nicht der hier artikulierten Position entspricht, oder er fordert eine Entscheidung, wo es zu einer solchen gar keine Alternative gibt, was die Forderung im üblichen Sinn hohl macht. Insofern hängt die Entscheidung dann auch entweder nicht in der Luft – insoweit hier die Möglichkeit des Kontrastes in Form einer »Erdung«, einer Fundierung fehlt – oder es macht gar nichts, dass sie in der Luft hängt. Es wäre auch schief, den Dezisionismus einfach als eine Betonung der Endlichkeit von Begründungen aufzufassen. Denn es ist zwar richtig, soweit man hier von richtig reden will, dass Begründungen endlich sind. Aber das bedeutet einfach, dass wir etwas, was immer weiter fortgesetzt werden kann, nicht »Begründung« nennen. Wenn man etwa eine wirtschaftspolitische Maßnahme, sagen wir ein Steuergesetz, begründet, dann ist diese Begründung endlich. (Was sonst?) Aber sie ist doch eine Begründung, keine Setzung. Der Dezisionist tut so, als käme es nur auf das Ende an. Aber nur das Ende einer Sache zu betonen ist insofern ungereimt, als nichts ein Ende ist, ohne dass es etwas gibt, dessen Ende es ist. Es wäre auch voreilig, anzunehmen, dass *jedes* Mal, wenn man zwischen zwei Handlungen schwankt, alles, was man tun kann und soll, insofern dem Werfen einer Münze gliche, als man auch keinen Fehler machen kann, egal, wofür man sich am Ende entscheidet.

Von der Ethik Begründungen zu erwarten heißt, zu erwarten, dass sie einem sagt, was man tun soll, was gut ist, wie man leben soll, welche Prinzipien, falls

überhaupt welche, die wahren Prinzipien sind usw. Soweit die Ethik das nicht tut, wird sie zuweilen »formalistisch« genannt. Manchmal wird dieser Formalismuseinwand dabei so verstanden, dass zum Formalen noch etwas hinzukommen müsste. Aber richtig verstanden, läuft der Vorwurf darauf hinaus, dass eine formalistische Ethik gar keine Ethik ist, auch nicht der Anfang einer solchen. Denn was könnte die Rede vom Guten, vom Sollen, von Prinzipien oder was auch immer bedeuten, wenn nicht klar ist, was gut oder gesollt ist resp. was das Prinzip besagt? Denn wenn darüber wirklich noch nichts entschieden ist, dann eben auch nicht, dass etwa die Zahl 3 moralisch gut ist, während eine Oktave höllisch verdorben ist.

Wenn man formalistischen Ethiken nicht gleich ansieht, dass sie leer sind, also streng genommen keine Ethiken, dann liegt das daran, dass sie mit bestimmten Beispielen verbunden sind. Man denkt stets an bestimmte Fälle, also nicht an andere. Dächte man alle zugleich, bräuchte man weder eine Begründung, noch könnte man eine haben – denn dann wäre nichts übrig, was einer Begründung bedürfte oder eine solche leisten könnte. Soweit jene Beispiele also der Betrachtung einen Inhalt verleihen, sind sie, entgegen dem, wie sie gewöhnlich verstanden werden, nicht illustrativ, sondern *konstitutiv*. Das aber sorgt dann eben dafür, dass die fragliche Ethik zwar einen Inhalt hat, aber nicht über die Allgemeinheit verfügt, über die zu verfügen sie vorgibt. Ihre Allgemeinheit ist also ein Schein, der gerade durch das Formalistische erzeugt wird. Ist die Ethik bestimmt als allgemeine Untersuchung des Guten ..., dann sind jene Betrachtungen, die tatsächlich auf Beispielen beruhen, wiederum keine Ethiken, weil es ihnen dann an Allgemeinheit fehlt. Den Formalismus mit Beispielen zu illustrieren, die der Betrachtung jedoch erst einen Sinn verleihen, gleicht dann dem Versuch, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Das Problem zeigt sich auch in der Existenz sog. praktischer oder angewandter Ethiken. In diesen Fällen kann man das Problem leicht sichtbar machen, indem man sich fragt, woher das kommt, was angewendet werden soll. Es zeigt sich dann, dass es entweder eine andere »Bereichsethik« ist, wie man sie zuweilen auch nennt, oder eben die sog. *reine* Ethik. Diese reine Ethik aber ist, wie gesehen, *zu rein*, um eine Ethik sein zu können. Die Anwendung einer »Ethik des Bereiches x« auf den »Bereich y« ist dagegen gar keine Anwendung, sondern im besten Fall ein als Anwendung travestierter *Vergleich* resp. eine *Ergänzung* durch Hinzufügung einer Transformation des Ausgangsmaterials. Stattdessen nimmt die Betrachtung aber die Form einer Begründung dessen an, was in einem besonderen Fall zu tun sei. Man vergisst auf diese Weise, dass das Allgemeine nichts sein muss, was in allem Besonderen als Einzelnes isolierbar ist. Das Allgemeine kann auch einfach der Zusammenhang von Besonderem durch dessen Ähnlichkeit, gemeinsame Abstammung oder anderes sein. Das bedeutet dann freilich, dass keine Ableitung möglich ist, und damit, wenn man Begründungen als Ableitungen auffasst, eben

auch keine Begründung. Trotzdem, wenn Eines, wie in Morphingsequenzen, in ein Anderes übergeht, hat man nicht weniger Recht, von einem Ganzen zu reden, wie man es für eine Vielfalt an Verschiedenem halten darf.

Hier ist nun die Stelle, wo die Philosophie wirklich von praktischer Bedeutung sein kann, ohne Begründungen liefern zu müssen. Denn sie kann uns helfen, diejenigen Fälle, in denen einem wirklich »nur noch« eine Entscheidung bleibt, von denen zu unterscheiden, in denen es nur so aussieht, als wäre dem so. Nur dass die Philosophie nicht deshalb in der Lage ist, diese beiden Arten von Fällen zu unterscheiden, weil sie die wirkliche Grundlage der Sittlichkeit aufzudecken in der Lage wäre. Gäbe es eine solche Grundlage, würde schon kein Raum mehr für irgendeine Entscheidungssituation bestehen. Es wäre dann eben schon alles geregelt, was überhaupt geregelt sein kann. Stattdessen kann Philosophieren helfen, sich darüber Klarheit zu verschaffen, was unsere Sittlichkeit regelt und was nicht, was zu ihr gehört, und was, zumindest im Moment noch, außerhalb ihrer liegt. Nicht alles, was man sich ausdenken kann, und auch das, was man sich noch nicht einmal ausdenken kann, ist jetzt schon geregelt. Mit einem Gleichnis Wittgensteins gesprochen: dasjenige, was der Gewöhnliche, Gesunde Verstand als geregelt kennt, ist nicht einfach nur der diesem Gesunden Verstand sichtbare Anfang »unsichtbar bis ins Unendliche gelegter Geleise«³¹.

Es ist ein Irrglaube, soweit es überhaupt einen klaren Sinn hat, dass schon alles geregelt sei, was immer es sei, auch wenn uns im Alltag nicht bewusst wird, was denn nun die Regel, das sittliche Prinzip oder Gesetz in jedem denk- und undenk- baren Fall vorschreibt. Das sittliche Gesetz ist nur insoweit in uns, als es in unserem tatsächlichen Tun und Lassen, in unserem Handeln und Urteilen, zum Ausdruck kommt. Zu diesem Tun und Lassen gehört auch, was wir jetzt angesichts nur möglicher, nicht (schon) wirklicher Umstände sagen, einschließlich der Tatsache, dass wir zu manchen dieser denkbaren Umstände nicht wissen, was wir sagen sollen oder dass wir schwanken, zu verschiedenen Urteilen kommen u. ä. m. Unter anderem, aber nicht ausschließlich, wird das sittliche Gesetz, soweit es ein *Gesetz* ist, also dadurch ausdrücklich, dass wir uns von seiner Rolle in unserm Handeln, die uns in demselben nicht unmittelbar vor Augen stehen muss, Rechenschaft ablegen. Wir machen es auf diese Weise ausdrücklich – und verändern da-

31 *Philosophische Untersuchungen*, § 218; siehe auch Savigny, *Der Mensch ...*, passim, und McDowell, *Mind and World*. Die Rede von »unsichtbar bis ins Unendliche gelegten Gleisen« lässt einen übrigens leicht glauben, sie sei sinnvoll, indem sie einen an Gleise denken lässt, die im Horizont verschwinden. Aber die philosophische Vorstellung soll natürlich dieser wirklichen Vorstellung nur ähneln, hat dadurch aber gar keinen wirklichen Gehalt. Nur ist die Rede von der menschlichen Endlichkeit so eingebürgert, dass ihr Aufgreifen einfacher ist, als sie nicht zu benutzen und den Eindruck zu erwecken, man rede von ihr, ohne sie zu nennen.

mit u. U. schon seine Form. Dass man es sich damit zu leicht machen kann, bedeutet nicht, dass dieses Vorgehen immer ungewiss wäre. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, dass man es sich in diesem oder jenem Fall zu leicht macht, bedeutet, dass man es sich nicht *prinzipiell* zu leicht machen kann. Denn wenn man es sich zu leicht macht, macht man es sich zu leicht gemessen daran, wie zu machen es richtig wäre. Dazu aber muss es ein Richtiges geben. Dass wir schon im Alltag sagen, dass man es sich in diesem oder jenem Fall zu leicht macht, wäre also nur dann belanglos, wenn man unterstellt, dass der Alltag überhaupt, und nicht nur in diesem Fall, bedeutungslos sei. Das aber ist gerade die Frage, und die philosophische Belanglosigkeit des Alltags zu unterstellen, bedeutet, den Ast abzusägen, auf dem man sitzt. Denn was könnte der Ausdruck »moralphilosophische Betrachtung« noch bedeuten, wenn die Fragen, ob und wie man sich um seine Kinder zu kümmern habe, was der Beruf wann von einem fordern darf, wie man sich in vertraglichen Angelegenheiten zu verhalten hat, was einen der Schaden angeht, den das eigene Tun anrichten kann usw. gar nichts mit der »eigentlichen« Sittlichkeit zu tun hätten? Dieser Ausdruck wäre weniger als eine leere Hülle.

Philosophie ist also rein deskriptiv in dem Sinn, in dem eine Begründung über eine Beschreibung hinausgeht. Wenn die Beschreibung jedoch nicht an dem Problem, das sie zu lösen hat, vorbeigehen soll, muss sie deutlich machen, wieso sich etwas als Begründungsfrage stellt, was auf diese Weise nicht beantwortet werden kann. Die Beschreibung muss also sichtbar machen, wie es zum Problem kommt, und zwar so, dass durch diese Sichtbarkeit das Problem zugleich verschwindet. Dass es den Anschein haben kann, und für viele auch hat, als könne die Ethik etwas begründen, lässt sich dann verstehen, wenn man sich vor Augen hält, welche Rolle eine Beschreibung des Sittlichen spielen kann. Indem die Ethik zeigt, wie es sich im Sittlichen verhält, kann sie zugleich auf etwas aufmerksam machen, was einem bisher entgangen ist – und was einen, indem man es nun sieht, so *beeindruckt*, dass man ... sein Leben ändert. Man richtet es an dem aus, was man jetzt sieht und wofür man vorher gleichsam blind war. Man war hier nur »gleichsam blind«, denn natürlich kann es sein, dass man sich der Sache insofern bewusst war, als man mit ihr umgehen konnte, wenn sie einem begegnete.

In den Fällen, in denen man tatsächlich von der Philosophie eine Begründung dessen erwartet, was zu hoffen man ein Recht hat und was zu tun man verpflichtet ist, erbt die Philosophie ihre Wichtigkeit von der Frage, um die es geht, *und zwar auch dann*, wenn die Philosophie nicht geben kann, was von ihr ursprünglich erwartet wurde: eine Begründung. Denn indem sie zeigt, dass sie es nicht kann, zeigt sie, wie es sich verhält, wozu gehört, zu zeigen, wieso es so *aussehen* konnte, als sei eine Begründung gefordert und möglich. Das wiederum lenkt das Bewusstsein auf die wahre Schwierigkeit: dass man eine Entscheidung treffen muss, wenn man es kann, oder sich damit abfinden muss, dass man es eben nicht kann.

Danksagung

Die vorstehende Betrachtung ist aus einem Vortrag im Rahmen eines von Raymond Geuss (Cambridge) und mir in Amöneburg, Wiesbadener Ortsteil von Mainz, organisierten Workshops mit dem Titel »Gutes Wirtschaften« hervorgegangen. Ich danke den Teilnehmern dieses Vortrages, insbesondere Raymond Geuss, Claus Beisbart, Fabian Freyenhagen, Hartmut Kreikebaum, Christian Skirke und Max Urchs.

Mein Dank gilt ebenso den Teilnehmern einer Tagung in Bad Dürkheim, auf der ich eine Variante des ersten Vortrages halten durfte. Der teilweise lautstarke Protest, es sei eine Unverschämtheit, über Probleme wie den Ehrbaren Kaufmann in semantischen Kategorien zu reden, hat mich zugleich bedrückt und bestärkt.

Es ist mir eine Freude, mich bei der Dres. Edith und Klaus Dyckerhoff-Stiftung für die Förderung dieser Arbeit zu bedanken. Insbesondere Herrn Dr. Klaus Dyckerhoff hat nicht nur auf finanzielle Weise geholfen, sondern auch in vielfältiger anderer Weise Anteil an meiner Arbeit genommen, etwa bei der Organisation und Durchführung des Amöneburger Workshops.

Zuletzt danke ich den Kollegen meiner Universität, die mich über die Zeit in der Arbeit an diesem Text auf die eine oder andere Weise unterstützt haben, allen voran Markus Arnold.

Literatur

- Akerlof, George: »The Missing Motivation in Macroeconomics«, in: *The American Economic Review* Vol. 97 (2007), No. 1.
- Albach, Horst: »Betriebswirtschaftslehre ohne Unternehmensethik«, in: *Zeitschrift für Betriebswirtschaft*, Oktober 2005, S. 809–831.
- Anscombe, G. E. M.: »Modern Moral Philosophy«, in: *Philosophy* XXXVII, 1958; zitiert nach der deutschen Übersetzung von F. Scholz in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrg.), *Seminar: Sprache und Ethik*. A. a. O., S. 217–243.
- Anscombe, G. E. M.: »On Promising and Its Justice, and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*«, in: dies., *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Band III: *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981, S. 10–21.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. und komm. v. F. Dirlmeier, Akademie Verlag: Berlin 1979.
- Austin, John Langshaw: *Sense and Sensibilia*, aus den Manuskriptaufzeichnungen rekonstruiert von G. J. Warnock, Oxford University Press: Oxford 1964².
- Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Sammlung *Les Essais du Collège international de philosophie*, PUF: Paris, 4. Aufl., 1998; deutsche Übersetzung von Heinz Jatho: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Diaphanes: Zürich 2002.
- Becker, Gary S.: *The Economics of Discrimination*, The University of Chicago Press: Chicago 1957.
- Becker, Gary S.: *The Economic Approach to Human Behavior*; 1976, deutsch: *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*; Übers. v. Monika Vanberg u. Viktor Vanberg, Mohr Siebeck: Tübingen 1993².
- Becker, Gary S.: »The Economic Way of Looking at Life«, in: *Economic Sciences* 1992, S. 38–58.
- Boatright, J. R. (1999). »Does business ethics rest on a mistake?«, in: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9 (1999), Issue 4, S. 583–591.
- Bohner, Theodor: *Der Ehrbare Kaufmann. Ein Jahrhundert in Deutschlands Kontoren und Fabriken*, Ullstein: Berlin 1936 – mit später überarbeiteten Ausgaben.

- Brecht, Bertolt: *Leben des Galilei*, in: ders., *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Stücke 5*, Aufbau: Berlin und Weimar, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1988.
- Brecht, Bertolt, *Notizbücher 24 und 25 (1927–1930)*, Suhrkamp: Berlin 2010.
- Büchner, Georg: *Woyzeck*, Studienausgabe, Reclam: Stuttgart 1999
- Cervantes Saavedra, Miguel de: *Leben und Taten des Scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha*, mit Illustrationen von G. Doré, übersetzt von L. Tieck, 10. Aufl., Diogenes: Zürich 1987.
- CFA Institute: *Standards of Practice Handbook*, 10th edition, 2011.
- Coase, Ronald H.: The Nature of the Firm«, in: *Economica*, New Series, Vol. 4, No. 16 (Nov., 1937), S. 386–405.
- Crane, Andrew und Dirk Matten: *Business Ethics*, 2. Aufl., Oxford University Press: Oxford 2007.
- Dasgupta, Partha: »Facts and Values in Modern Economics«, in: Kincaid, Harold und Don Ross (Hrsg.), *Philosophy of Economics*, Oxford University Press: Oxford 2009, S. 580–640.
- Dreyfus, Hubert und Sean Dorrance Kelly: *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Free Press: New York et al. 2011.
- Engels, Friedrich und Karl Marx: »Das Kommunistische Manifest«, in: Marx, K. und F. Engels, *Werke*, Band 4 (MEW 4), S. 459–493, Dietz: Berlin 1974.
- Erhard, Werner H., Jensen, Michael C. und Steve Zaffron: *Integrity: A Positive Model That Incorporates The Normative Phenomena of Morality, Ethics, and Legality*, Harvard NOM Research Papers No. 06-11, April 25, 2008, at: <http://ssrn.com/abstract=920625>.
- Feyerabend, Paul: *Against Method*, deutsch: *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp: Frankfurt a. Main 1976.
- Foot, Philippa: »Goodness and Choice«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 35 (1961), S. 45–60; deutsch unter dem Titel »Gutsein und Wählen« in: dies., *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, übers. v. A. Leist, H. Vetter und U. Wolf, hrsg. v. U. Wolf und A. Leist, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt a. M. 1997, S. 71–88.
- Foot, Philippa: *Natural Goodness*, Clarendon: Oxford 2001; deutsch von Michael Reuter: *Die Natur des Guten*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004.
- Frege, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner: Breslau 1884; zitiert nach J. Schultes Ausgabe, Stuttgart: Reclam 1987.
- Friedman, Milton: »The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits«, in: *The New York Times Magazine*, September 13, 1970.
- Geach, Peter T.: »Good and Evil«, in: *Analysis* 17 (1956), S. 33–42.
- Geuss, Raymond: »Art, politics, and the meaning of life in Adorno«, Ms., Cambridge 2008.
- Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press: Princeton und Oxford 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Die Wahlverwandtschaften*, in: ders., *Werke, Hamburger Ausgabe*, Beck: München 1998, 12. Auflage, Band 6, S. 242–490.

- Hare, Richard M.: *The Language of Morals*, Clarendon: Oxford 1952; deutsche Übersetzung von P. v. Morstein: *Die Sprache der Moral*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1983.
- Hare, Richard M.: »Geach: Good and Evil«, in: *Analysis* 18(1957), S. 103–112.
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, Erster Teil, Meiner: Leipzig 1948.
- Hegel, G. W. F.: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Akademie Verlag: Berlin 1966.
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundriss*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden und Register*, Bd.7, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1986¹⁰; erste Ausgabe: 1820.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen 2006¹⁹, erste Auflage 1927.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 13 und 14, hrsgg. von B. Suphan. Olms: Hildesheim 1967.
- Hertz, Heinrich: »Einleitung« zu *Die Prinzipien der Mechanik*, in: Rompe, R. und H.-J. Treder (Hrsg.), *Zur Grundlegung der theoretischen Physik. Beiträge von H. v. Helmholtz und H. Hertz*, Akademie-Verlag: Berlin 1984, S. 63–124.
- Homer, *Ilias*, übertragen von Raoul Schrott, kommentiert von Peter Mauritsch, Hanser: München 2008.
- James, William: »Is Life Worth Living?«, in: *International Journal of Ethics* 6(1895); zitiert nach: ders., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, o. J., Reprint bei Dover: New York 1956, S. 32–62.
- James, William: »The Will to Believe«, in: ders., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longman, Green & Co. 1897, S. 2 f.; dt. in:
- James, William: *A Pluralistic Universe. The Hibbert Lectures*, Longmans, Green und Co: New York 1909, Neuauflage: University of Nebraska Press: Lincoln und London 1996.
- Jensen, Michael C., »Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function«, in: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 12, No. 2, April 2002, S. 235–256; zuerst in: Beer, Michael und Nitin Nohria, *Breaking the Code of Change*, Boston, Mass.: Harvard Business School Press, 2000.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsgg., eingel. und erl. von J. Timmermann, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004.
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff der Angst*, aus dem Dänischen übersetzt von G. Perlet, herausgegeben von U. Eichler, Stuttgart: Reclam 1992.
- Klink, Daniel: *Der Ehrbare Kaufmann*, Diplomarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin 2004.
- Mann, Charles: *1493: Uncovering the New World Columbus Created*, Knopf: New York 2011.
- Marx, Karl: *Das Kapital*, Band 1, in: MEW 23, a. a. O. (Erstausgabe 1867).
- Marx, Karl: »Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie«, in: MEW 42, a. a. O., S. 15–45.
- Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 42, a. a. O.
- McDowell, John: *Mind and World*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994; deutsch: *Geist und Welt*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 3. Auflage, 2008.
- Meister Eckehart: *Das Buch der göttlichen Tröstung*, Insel: Frankfurt a. M. 2009.

- Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV und de Gruyter: München, Berlin und New York 1999, S. 9–331.
- Nohria, Nitin und Rakesh Khurana. »It's Time to Make Management a True Profession«, in: *Harvard Business Review* 86, Heft 10, Oktober 2008.
- Nohria, Nitin und Rakesh Khurana: *Handbook of Leadership Theory and Practice*, Harvard Business Press: Boston (Mass.) 2010.
- Perelman, Michael: *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the secret History of Primitive Accumulation*, Duke University Press: Durham und London 2000.
- Plant, Arnold: »Trends in Business Administration«, in: *Economics*, No. 35 (Feb., 1932), S. 45–62.
- Raatzsch, Richard: »Henne, oder Ei?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/4, 2001, S. 567–570.
- Raatzsch, Richard: *Autorität und Autonomie*, Mentis: Paderborn 2008.
- Raatzsch, Richard: *The Apologetics of Evil. The Case of Iago*, Princeton University Press: Oxford und Princeton 2009.
- Raatzsch, Richard: *Wer ist (König) Lear? Zur Metamorphose des Sittlichen*, Ms. 2011.
- Raatzsch, Richard, »On the Notion of Sustainability«, in: *Inquiry* 55(4)2012, S. 361–385.
- Raatzsch, Richard, *Reflektierter Intuitionismus*, Mentis: Münster 2013.
- Rödl, Sebastian: »Norm und Natur«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/1, 2003, S. 99–114.
- Ross, William D.: *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press 1930, zitiert nach dem Reprint bei Hackett: Indianapolis und Cambridge 1988.
- Savigny, Eike von, *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«*, dtv: München 1996.
- Scherer, Donald, »The Ethics of Sustainable Resources«, in: *Encyclopaedia of Energy Technology and the Environment*, Wiley & Son 1995, zitiert nach: Lipp, Andrew und Holmes Rolston III (Hrg.), *Environmental Ethics: an Anthology*, Blackwell: Malden (MA) et al. 2003, S. 334–358.
- Schlick, Moritz: »Vom Sinn des Lebens«, in: *Symposium* 1 (1927) 4, S. 331–354. *Standard of Practice Handbook*, hrsg. v. CFA Institute, 10. Aufl., Charlottesville (Virginia) 2011.
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776; zitiert nach der Ausgabe von Sálvio M. Soares, MetaLibri 2007.
- Sraffa, Piero: *Warenproduktion mittels Waren*, hrsg. V. E. Schefold, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1976.
- Thompson, Michael: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press: Cambridge (Mass.) 2008.
- Tugenhat, Ernst: *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck: München 2003.
- Versammlung Eines Ehrbaren Kaufmanns zu Hamburg e. V.: *Satzung*.
- von Wright, Georg Henrik: *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul: London, The Humanities Press: New York 1963.

- Wegmann, Jürgen, Zeibig Dieter und Hubertus Zilkens: *Der ehrbare Kaufmann. Leistungsfaktor Vertrauen – Kostenfaktor Mensch*, Bank-Verlag Medien: Köln 2009.
- Wiggins, David: *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Harvard University Press: Cambridge (Mass.) 2006.
- Williams, Bernard: *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge U.P.: London 1976²; zitiert nach der deutschen Übersetzung von E. Bubser: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Reclam: Stuttgart 1978.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, hrsg. von J. Schulte in Zusammenarbeit mit H. Nyman, E. v. Savigny und G.H. v. Wright, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001, zitiert mit Nummer des Paragraphen der Spätfassung.
- Wittgensteins Nachlass. *The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press: Oxford, University of Bergen. The Wittgenstein Trustees 2000 (zitiert mit Item/Seite).
- Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen 1930–1935*, »Cambridge 1932–1935«, aus den Aufzeichnungen von A. Ambrose und M. Macdonald, hrsg. v. A. Ambrose, übers. v. J. Schulte, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1989, S. 141–442.