

Eine Frage der Ethik¹

Ralf Lüfter

TEIL I

Mit Blick auf bestimmte Handlungsweisen, mit Blick auf bestimmte Handlungen und deren Folgen — beispielsweise im Kontext der Politik, im Kontext der Ökonomie, oder im Kontext der Entwicklung neuer Technologien — wird fallweise festgestellt, dass damit einhergehende Problemstellungen über die genannten Kontexte hinaus auch noch einen anderen Kontext berühren können, nämlich, den Ethischen. Es wird dann festgestellt, dass dieser oder jener Politiker, diese oder jene Politikerin, sich zwar rechtlich gesehen nichts hat zu Schulden kommen lassen, dass er oder sie aus politischem Kalkül heraus sogar nachvollziehbar gehandelt hat, dass sein oder ihr Verhalten aber ethisch problematisch sei, weil es über den rein legalen und politischen Kontext hinaus eben auch (oder sogar: vor allem) eine Frage der Ethik sei, ob man sich in der Weise verhalten soll oder nicht. Vergleichbare Feststellungen kennen wir auch aus dem Bereich der Ökonomie: Vom unternehmerischen Standpunkt aus, sei diese oder jene Entscheidung zwar ohne weiteres vertretbar, sie entspricht sogar der langfristigen Zielsetzung des Unternehmens selbst, ethisch gesehen sei sie aber fragwürdig, weil es über den bloß ökonomischen Kontext hinaus auch (oder sogar: vor allem) eine Frage der Ethik sei, sich so oder anders zu entscheiden. Betrachten wir, um ein letztes Beispiel zu nennen, den Bereich der technischen Entwicklung (der Entwicklung künstlicher Intelligenzen, der fortschreitenden Automation diverser Lebensbereiche), dann sehen wir, dass die Entwicklung neuer Technologien und ihre Anwendung in der Medizin, in der Verarbeitung personenbezogener Daten, in der Wissensvermittlung nicht nur solche Problemstellungen zu Tage fördert, die heute, morgen, übermorgen oder in fünf Jahren technisch gelöst werden können, sondern auch ethische Fragen. So dass dann festgestellt wird, die

¹ Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um ein Radio-Manuskript, das im Rahmen der Sendereihe *RadioUni: Wissen zum Hören* im Herbst 2020 vorgetragen wurde. Die Sendereihe ist eine Produktion von *RAI Südtirol* in Zusammenarbeit mit der *Freien Universität Bozen*. Die Gliederung des Textes spiegelt das Format der Sendereihe wider. Dieses sieht vor, dass ein Thema in drei Teilen behandelt und auf ebenso viele Sendungen verteilt wird. Die Sendungen werden dann im Abstand von jeweils einer Woche ausgestrahlt. Dies erklärt die ausführlichen Wiederholungen von bereits Besprochenem am Beginn des zweiten und dritten Teils des Textes und die Ausblicke auf die nachfolgenden Sendungen am Ende des ersten und zweiten Teils.

Entwicklung neuer Technologien sei nicht nur, aber auch (oder sogar: vor allem) eine Frage der Ethik. Solche und ähnliche Feststellungen begegnen uns im Umfeld des alltäglichen Vorstellens. Sie sind Ausdruck einer Selbstverständlichkeit, auf Grund welcher wir im Hinblick auf Handlungsweisen und deren Folgen fallweise behaupten, sie seien eine Frage der Ethik.

Im heutigen Teil des Beitrags soll es, in einem ersten Schritt, darum gehen, diese Selbstverständlichkeit zu charakterisieren, um dann, in einem zweiten Schritt, eine Krisis des Entscheidens, eine Krisis des Urteilens offen zu legen, die sich im Zuge dieser Selbstverständlichkeit einstellt. Die gemeinte Selbstverständlichkeit besteht, solange davon ausgegangen wird, dass bestimmte Handlungsweisen (um bei den schon eingeführten Beispielen zu bleiben) zwar politisch, zwar ökonomisch, zwar technisch begründet sein mögen, es drüber hinaus aber auch noch ethische Gründe gibt, welche sie als problematisch erscheinen lassen, ethische Gründe, aus denen sie letztlich gut zu heißen oder abzulehnen sind, ethische Gründe, aus denen sie letztlich richtig oder falsch erscheinen. Solches erwarten wir mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von der Ethik: Eine Entscheidung über das, was letztlich zu tun und was zu lassen sei; ein Urteil über das, was letztlich richtig und was falsch ist. Anders gesagt: Die Selbstverständlichkeit, mit welcher solche Feststellungen getroffen werden, besteht, solange die Ethik in der Funktion eines korrektiven Wissens gesehen ist, das sich in einem vorgegebenen Handlungskontext bewegt, der als solcher nicht weiter befragt werden braucht, und innerhalb dessen die Ethik nun entweder vorauseilend mahnt — indem sie prospektiv auf drohende Gefahren hinweist oder wünschenswerte Entwicklungen begrüßt — oder sich im Nachhinein beklagt — indem sie retrospektiv Unerwünschtes anprangert und Vertanes vor Augen führt.

Die Ethik ist dann in der Funktion eines irgendwie übergeordneten Wissens, das es irgendwie besser weiß, oder doch irgendwie besser gewusst hätte. Woher aber sollte die Ethik wissen, was über die Politik, über die Ökonomie, über Technik hinaus, das Richtige ist? Und warum sollte es die Politik, die Ökonomie, die Technik nicht selbst wissen?

Ausdruck der gleichen Selbstverständlichkeit ist, dass die Frage überflüssig scheint, was die genannten Kontexte im Einzelnen auszeichnet und worin sie sich voneinander unterscheiden. Wobei es scheinbar der Bewertung des Individuums oder eines Kollektivs obliegt, zu entscheiden, welche Handlungsweise in welchem der Kontexte angemessen ist und ob man darüber hinaus gelten lässt, dass die eine oder die andere Handlung auch eine Frage der Ethik ist. Dabei stellt man

über kurz oder lang fest, dass es Abweichungen in den Bewertungen gibt, je nachdem vor welchem historischen Hintergrund, vor welchem kulturelle Hintergrund, vor welchem sozialen Hintergrund, die Entscheidung, das Urteil getroffen werden. Was im Lichte all dessen eine Frage der Ethik ist, gehört dann aber in den Bereich der bloßen Weltanschauung und scheint so gesehen reine Ansichtssache.

Unschwer zu erkennen ist, dass am Horizont der hier gemeinten Selbstverständlichkeit, bildlich gesprochen: ein Eisberg auftaucht, auf welchen unsere Feststellungen zusteuern und an dem sie eher früher als später zu zerschellen drohen, nämlich: ein Eisberg in Gestalt einer Krisis der Entscheidung, einer Krisis des Urteils, im Zuge welcher sich der Anspruch „etwas sei eine Frage der Ethik“ in die Beliebigkeit des Willkürlichen auflöst und bis auf Weiteres nicht ernst zu nehmen ist, weil ein solcher Anspruch letztlich unbegründet bleibt, bzw. nicht begründet werden kann, und deshalb reine Ansichtssache bleiben muss.

Konturen dieser Krisis lassen sich dort nachzeichnen, wo wir nachfragen: Wann genau wird das Politische, das Ökonomische, das Technische zu einer Frage der Ethik? Wo genau stellt sich die Frage der Ethik über das Politische hinaus, über das Ökonomische hinaus, über das Technische hinaus — und wo ist die Frage der Ethik dem Politischen, dem Ökonomischen, dem Technischen zu unterstellen und folglich bloß nachgeordnet? Wo ergänzen sich die genannten Kontexte so, dass sie sich nicht widersprechen und vielleicht ineinander integriert werden können? Was ist im Hinblick darauf das Entscheidende? Worauf stützt sich die Entscheidung dabei jedes Mal? Gibt es so etwas wie ein Super-Wissen, das über all dem stehend zum Urteil fähig ist, ob fallweise dem politischen Kalkül, der ökonomischen Rationalität, der technischen Berechnung oder aber dem ethischen Korrektiv zu folgen sei? Worin gründet ein solches Urteil gegebenenfalls? Woran hält es sich?

Noch bevor wir überhaupt in der Lage sind, solche und ähnliche Fragen zu stellen, und die Konturen der Krisis sich klarer zeigen, ist Grundlegenderes zu bedenken: Was ist das — das Politische? Was ist das — das Ökonomische? Was ist das — das Technische? Schließlich auch: Was ist das — das Ethische (von dem die Ethik das Wissen ist)?

Es ist offensichtlich, dass ohne eine hinreichende Klärung dieser grundlegenden Fragen, die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Kontexten willkürlich bleibt, und die vorhin getroffene Feststellung, dass ein bestimmtes politisches Verhalten, eine bestimmte ökonomische

Entscheidung, die Entwicklung bestimmter technischer Neuerungen auch (oder sogar: vor allem) eine Frage der Ethik seien, unbegründet ist und folglich in sich selbst haltlos bleibt. Alle Hinweise auf das Ethische werden dann zur bloßen Farce, über die noch so viele Ethik-Kommissionen, noch so viele Ethik-Kodizes, noch so viele Ethik-Labels niemals hinwegtäuschen können.

Die zuletzt genannte Form des Fragens, die hier mit Blick auf Grundlegenderes ins Spiel kommt, ist jene Form des Fragens, die dem Philosophieren eigen ist. Es ist die Form des Fragens, die Sokrates, Platon, Aristoteles entfalteten, wenn sie fragen, „Was ist das — das Schöne?“, „Was ist das — die Erkenntnis?“, „Was ist das — die Bewegung?“

In der Frage nach dem „Was ist ...?“ (τί ἐστίν ..., quid est ...) wird nach dem „Wesen“ gefragt, nach der „Natur einer Sache“, nach ihrer „Essenz“.

Was hat das mit Ethik zu tun? Der Weg zur Antwort führt über die Philosophie: Die Frage, die dem Philosophieren eigen ist, wird im Hinblick auf das gestellt, was ist. — Das, was ist, nennen wir: das Seiende. — Der Berg vor dem Fenster ist ebenso ein Seiendes wie der Baum: beide sind naturhaft Seiende. Das Gemälde an der Wand ist ein Seiendes: ein geschaffenes Seiendes. Die Formel im Schulheft ist ein Seiendes: ein mathematisch Seiendes. Das in die Höhe Ragende ist ein Seiendes: ein räumlich Seiendes. Die beobachtbare Veränderung ist ein Seiendes: ein zeitlich Seiendes. — Wissenschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie einzelne Bereiche des Seienden auf bestimmte Aspekte hin befragt. Woraus sich die verschiedenen Forschungsbereiche und wissenschaftlichen Disziplinen ergeben. — Die philosophische Frage „Was ist ...?“ befragt das Seiende dagegen als solches im Ganzen: Nicht ausschließlich im Hinblick auf das Natürlich-Sein, auf das Geschaffen-Sein, auf das Mathematisch-Sein, auf das Räumlich-Sein oder Zeitlich-Sein, sondern im Hinblick auf das, was das Seiende als solches im Ganzen ist, im Hinblick auf das Sein. — Die Ethik ist ursprünglich Philosophie. Sie gehört in die Überlieferung der Form des Fragens von der wir gesagt haben, sie sei der Philosophie eigen. Das heißt: die genannte Form des Fragens steht nicht bloß am Beginn der historischen Entwicklung der Ethik, sondern diese Form des Fragens ist durchgängig bestimmend für die Ethik. Bis zum heutigen Tag. Wenngleich in einer gewandelten Bedeutung.

Der Name „Ethik“ stammt aus dem Griechischen ἐπιστήμη ἠθική; ἐπιστήμη heißt wortwörtlich: „Sich-verstehen auf ...“. Worauf versteht sich die ἐπιστήμη ἠθική? Sie versteht sich auf das Ethische. Sie versteht sich auf das, was zum ἦθος gehört; ἦθος heißt wortwörtlich: Wohnung, Aufenthalt. Die Ethik ist also vor allem das Sich-verstehen auf das, was zum ἦθος gehört. Folglich: das Sich-verstehen

auf das, was zum Wohnen, was zum Aufenthalt des Menschen inmitten dessen gehört, was ist (inmitten des Seienden). Das Seiende nannten die Griechen in seiner Gesamtheit ein wohlgeordnetes Ganzes, einen Kosmos, im Unterschied zur chaotischen Anhäufung des bloß Vorhandenen, der bloßen Summe dessen was zufällig vorkommt. Wir sprechen heute von: „Welt“; „Welt“ im Sinne der Dimension des menschlichen Wohnens, des menschlichen Aufenthalts, im Sinne von ἦθος. Die Ethik ist das Sich-verstehen auf eben diese Dimension, auf den ἦθος. Anders gesagt: Die Ethik ist das Sich-verstehen auf den Welt-Bezug, den der Mensch in seinem Wesen zum Austrag bringt. Dabei geht es um das Angesprochen-Sein von den Dingen (dass sie sind, was sie sind, wie sie sind), um das Angesprochen-Sein von Anderen (dass sie sind, was sie sind, wie sie sind), um das Angesprochen-Sein von uns selbst (dass wir sind, was wir sind, wie wir sind), und um die Weisen, in denen der Mensch diesem Angesprochen-Sein als solchem entspricht: durch sein jeweiliges Verhalten, durch seine jeweiligen Handlungsweisen, in seinen jeweiligen Handlungen. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er als Mensch vor allem Bezug zu dem ist, was ist, dass er als Mensch Welt-Bezug ist, und dass er sich als Mensch auf diesen Bezug versteht. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht bloß ein Vorhandenes ist, das inmitten von anderem Vorhandenen zufällig vorkommt, sondern dass er vor allem dieser Bezug ist. Erst die später kommende Frage, ob dieser Bezug angemessen oder unangemessen sein kann, führt dazu, nach dem rechten Verhalten, nach dem richtigen Handeln zu fragen (was dann näher an unserem heutigen Verständnis von Ethik zu sein scheint).

Wenngleich wir vorerst nicht weiter auf die Form des Fragens eingehen, von der wir behauptet haben, sie sei dem Philosophieren eigen und mithin bestimmend für die Überlieferung der Ethik, zeigt sich an dieser Form des Fragens, wie sehr die Selbstverständlichkeit eingangs getroffener Feststellungen in Krisis gerät, sobald Grundlegenderes ins Spiel kommt und wir uns nicht mehr damit begnügen, die Frage der Ethik als eine reine Ansichtssache zu begreifen.

Was in diesem Lichte immer offener zu Tage tritt, ist vor allem das Fehlen eines hinreichenden Grundes, auf den sich die erwähnte Selbstverständlichkeit eingangs getroffener Feststellungen letztlich stützt. Solange sich ein solcher hinreichender Grund aber nicht zeigt, bleiben diese Feststellungen haltlos und erscheinen zufällig. Im Fehlen eines hinreichenden Grundes wird nun aber nicht Nichts offenbar (keine bloße Leere, kein bloßes Vakuum); was offenbar wird, ist das Brauchen eines Grundes, wenn es darum geht, hinreichend zu klären, was es heißt, dass ein

bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Entscheidung, eine bestimmte Entwicklung letztlich eine Frage der Ethik ist.

Halten wir das bis hierher Gesagte fest:

- Fragen, die sich am „Was-sein“ orientieren, sind ihrerseits nicht Ausdruck der erwähnten Selbstverständlichkeit und der daraus abgeleitete Feststellungen, wie sie uns allenthalben im Umfeld des alltäglichen Vorstellens begegnen. Das im Umfeld des alltäglichen Vorstellens Festgestellte ist so selbstverständlich, dass es in seiner Selbstverständlichkeit zunächst unbemerkt bleibt. Erst durch die gemeinten Fragen wird das Selbstverständliche als solches durchsichtig und in seiner grundlosen Selbstverständlichkeit aufgehoben, wodurch sich auch die Haltlosigkeit jener Feststellungen zeigt, die sich auf diese Selbstverständlichkeit stützen.
- Die gestellten Fragen führen dabei aber nicht einfach nur ins Leere. Sie eröffnen vielmehr eine Möglichkeit, die sich im Fehlen, bzw. Brauchen eines hinreichenden Grundes als Krisis bemerkbar macht. Sie eröffnen eine Möglichkeit, welche der Ethik den Raum gibt, sich als Wissen autonom (ohne Rückgriff auf ein vorgeordnetes Wissen) zu gründen, und sich also als begründetes und gerade nicht zufälliges Wissen zu behaupten, das man der Politik, der Ökonomie, oder aber der Technik einfach irgendwie zuordnet, indem man es über diese stellt, oder ihnen unterstellt, oder aber ihnen gleichstellt.
- Die in den gestellten Fragen sich andeutende Krisis ist zwar der Zusammenbruch der einleitend erwähnten Selbstverständlichkeit, zugleich aber auch Aufbruch der Möglichkeit eines nun anders begründeten Verstehens der Ethik und dessen, was eine Frage der Ethik sei.

Dieser Krisis werden im zweiten Teil der Radiosendung nachgehen.

TEIL II

Im ersten Teil des Beitrags wurde gezeigt, wie im Umkreis des alltäglichen Vorstellens gelegentlich Feststellungen begegnen, denen zu Folge bestimmte Handlungsweisen als eine Frage der Ethik betrachtet werden. So wird beispielsweise von politischen oder ökonomischen Entscheidungen, ebenso wie von technischen Entwicklungen zuweilen festgestellt, dass sie über ihren jeweiligen

Kontext hinaus auch (oder sogar: vor allem) eine Frage der Ethik sind. Man denke an politische Entscheidungen, die Migration oder den Klimawandel betreffend — man denke an ökonomische Entscheidungen, die Arbeitsbedingungen betreffend, die Auswirkungen auf Natur und Umwelt betreffend — oder an technische Entwicklungen im Bereich der künstlichen Intelligenz, der Mobilität, der Medizin, der Datenerfassung usf. Die Feststellung, dass es in diesen Bereichen über das bloß Politische, das bloß Ökonomische, das bloß Technische hinaus auch um Fragen der Ethik geht, scheint Ausdruck einer Selbstverständlichkeit. Zu ihr gehört es, die Ethik in der Funktion eines korrektiven Wissens zu sehen, das sich in vorgegebenen Handlungskontexten bewegt, die als solcher nicht weiter befragt werden brauchen und innerhalb derer die Ethik dann entweder vorsehend mahnt, indem sie prospektiv auf Gefahren hinweist oder wünschenswerte Entwicklungen begrüßt, oder sich im Nachhinein beklagt, indem sie retrospektiv Unerwünschtes anprangert und Vertanes vor Augen führt. Was die genannten Kontexte (vom Politischen über das Ökonomische hin zum Technischen) im Einzelnen auszeichnet und worin sie sich voneinander unterscheiden, bleibt im Umkreis der genannten Selbstverständlichkeit freilich ebenso unbefragt wie der Umstand, was genau „etwas“ zu einer Frage der Ethik macht. Dabei stellt man leicht fest, dass es Abweichungen in der individuellen (ebenso wie in der kollektiven) Bewertungen gibt, je nachdem vor welchem historischen Hintergrund, vor welchem kulturellen Hintergrund, vor welchem sozialen Hintergrund, solche Bewertungen vorgenommen werden. Was eine Frage der Ethik ist, scheint dann aber reine Ansichtssache zu sein. Nur ein über allen Kontexten und Hintergründen schwebendes Super-Wissen wäre letztlich in der Lage, festzustellen, ob fallweise dem politischen Kalkül, der ökonomischen Rationalität, der technischen Berechnung, oder doch dem ethischen Korrektiv zu folgen sei. Ein solches Super-Wissen konnten wir im ersten Teil des Beitrags nirgends ausmachen. So mussten wir eingestehen, dass die erwähnte Selbstverständlichkeit, eine bloß vermeintliche ist, die im Lichte grundlegenderer Fragen, eine Krisis der Entscheidung, eine Krisis des Urteils offenbart. Soweit waren wir im ersten Teil gekommen.

Im zweiten Teil soll es nun darum gehen, ob aus der sich offenbarenden Krisis etwas zu lernen ist. Die Krisis bringt zwar den Zusammenbruch der Selbstverständlichkeit mit sich, zugleich aber ist sie aus sich selbst heraus Aufbruch der Möglichkeit eines anders begründeten Verstehens dessen, was eine Frage der Ethik ist.

Bleiben wir zunächst bei dem Begriff der „Krisis“. Der Begriff nennt jedes Mal eine Situation der Unentschiedenheit, eine Situation des Unvermögens zu Urteilen. Eine Krisis zeichnet sich dadurch aus, dass man nicht weiß, ob etwas so ist, wie es scheint, oder nicht. Es fehlt ein hinreichendes Verständnis dessen, worum es geht, um zu entscheiden, um zu urteilen. Eine Krisis zeichnet sich durch das Fehlen eines hinreichenden Verständnisses dafür aus, ob etwas wahr oder unwahr ist, ob etwas echt oder unecht ist. In der Krisis wird das Fehlen eines hinreichenden Verständnisses dafür merklich, ob eine bestimmte Handlungsweise richtig oder falsch ist, ob eine bestimmte Handlung sich als problematisch oder unproblematisch erweist, ob die Folgen einer Handlung erwünscht oder unerwünscht sind.

Was hingegen jedes Mal einen Ausweg aus der Krisis verspricht, ist ein hinreichendes Kriterium — ein Kriterium auf Grund dessen eine Entscheidung über Sein oder Nicht-Sein, über Wahr oder Unwahr, über Echt oder Unecht möglich wird — ein Kriterium auf Grund dessen ein Urteil über eine richtige oder aber falsche Handlungsweise, über problematische oder aber unproblematische Handlung, über erwünschte oder aber unerwünschte Folgen von Handlungen möglich wird. So räumt das Kriterium, auf Grund dessen eine Entscheidung getroffen wird, ein begründetes und nicht bloß willkürliches oder zufälliges Verständnis dessen ein, worum es bei der Entscheidung geht.

„Krisis“ und „Kriterium“ sind wie man anhand des Wortlautes leicht hören kann, verwandte Worte. Sie haben dieselbe Herkunft und gehören beide in den Umkreis des griechischen Verbs κρίνω, das im Deutschen wiedergegeben werden kann mit: „sondern“, „absondern“, „trennen“, „scheiden“ (wie eben in „unter-scheiden“ und „ent-scheiden“), oder „teilen“ (wie eben in „ur-teilen“). So gesehen, lässt sich sagen, die Krisis offenbart im Entzug der Möglichkeit zu Entscheiden die Notwendigkeit des Gebens eines Kriteriums, das von sich aus, ein hinreichendes Urteil darüber zulässt, worum es bei der Entscheidung jeweils geht.

Es geht in der Krisis nicht nur und nicht in erster Linie darum, zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Echtem und Unechtem zu entscheiden — bzw. mit Blick auf Handlungsweisen zwischen Richtigem und Falschem zu entscheiden. Sondern es geht vor allem darum, zu entscheiden: Was das ist — das Richtige (selbst). Was das ist — das Falsche (selbst). Es geht um ein Urteil, das Richtige als solches betreffend. Es geht um ein Urteil, das Falsche als solches betreffend. Noch bevor nämlich überhaupt zwischen dem, was richtig ist, und dem, was falsch ist, unterschieden werden kann, und im Hinblick auf eine bestimmte Handlung und der Weise

wie sie vollzogen wird, gesagt werden kann, sie sei richtig oder falsch, ist es notwendig, zu verstehen, was das Richtige selbst sei, bzw. was das Falsche selbst sei. Noch bevor „zwischen“ ihnen unterschieden werden kann, ist es notwendig den jeweiligen Sinn von „Richtig“ und „Falsch“ hinreichend zu bestimmen. Hinreichend wohin? Dorthin, wo wir im Durchdenken dieser Begriffe das erfahren, was es zu verstehen gibt. Anders gesagt: Wenn wir im Hinblick auf eine bestimmte Handlung und die Weisen, wie sie vollzogen wird, feststellen: „so zu handeln sei richtig, während es falsch sei, anders zu handeln“, oder aber „es sei richtig dies zu tun, falsch aber, es zu lassen“, dann stützen wir uns bereits auf ein Verständnis dessen, was richtig ist, und dessen, was falsch ist. Unausweichlich! Wir kommen nicht umhin ein solches Verständnis zu haben. Ob das Verständnis, auf das wir uns stützen, genügt oder nicht genügt, steht auf einem anderen Blatt und verlangt jedes Mal ein eigenständiges, autonomes (und in diesem Sinne: freies) Nach-denken.

Wo, wie in der Krisis, die vermeintliche Selbstverständlichkeit zusammenbricht und wir also plötzlich dahin kommen, dass sich nichts mehr von selbst versteht, wird die Notwendigkeit eines Kriteriums offenbar, um zu verstehen, was das Richtige ist, und was das Falsche ist. So ist der Mensch durch die Krisis in den Anspruch genommen, sich nicht weiterhin auf vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu stützen, sondern eigenständig der Notwendigkeit zu entsprechen, eine freie Entscheidung, ein freies Urteil zu treffen. Eine Entscheidung ist eigenständig und autonom, wo sie durch Freiheit notwendig wird. Durch die Freiheit ist sie aber zugleich erst eine notwendige Entscheidung. Dies legt nahe, zu vermuten: Wo eine Entscheidung durch Freiheit notwendig ist, wird sie allererst zu einer Frage der Ethik.

Im Lichte der Aufklärung wird damit die Aufforderung verbunden: „Habe Mut dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ Kant spricht in diesem Zusammenhang vom „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt [...]“ (WA, AA 08, 481). Der Zusammenbruch der Selbstverständlichkeit verlangt den Mut sich für den Aufbruch der Möglichkeit eines anders begründeten Verstehens zu entschließen, das seinerseits nicht zufällig oder willkürlich ist, sondern notwendig. Dabei spricht Kant einerseits von Naturhandlungen, andererseits von Handlungen des Menschen. Eine Handlung zeichnet sich laut Kant dadurch aus, dass durch sie etwas bewirkt wird.

Im Sinne Kants meint „Handeln“ folglich „das Erwirken einer Wirkung“. Das Erwirken von Wirkungen gibt es indes sowohl im Bereich der Natur als auch im Bereich des Menschen. Während es bei den Naturhandlung aber die Naturgesetze sind, nach denen alles geschieht, sind es bei den menschlichen Handlungen, die Gesetz der Freiheit nach denen alles geschehen soll. So fragt Kant mit Blick auf das „Praktischen“, das, wie er sagt, allein „durch Freiheit möglich ist“ (vgl. KrV, B 828) die Frage: „Was soll ich tun?“ (KrV, A 805). Damit ist die Leitfrage der modernen Ethik gestellt, die bis heute für die Ethik bestimmend bleibt. Charakteristisch für diese Frage ist, dass sie die Notwendigkeit der Handlung (welche durch das „Sollen“ zur Sprache kommt) mit der Freiheit autonomer Entscheidung und Urteile in einen Einklang zu bringen sucht.

Der hier angesprochene Einklang von Notwendigkeit und Freiheit erscheint paradox. Wir würden auf den ersten Blick eher meinen, Notwendigkeit und Freiheit schließen sich gegenseitig aus. Andererseits weisen uns gerade Schlüsselbegriffe unserer eigenen Epoche auf diese Einheit hin. Zum Beispiel der Begriff der „Verantwortung“. Verantwortung besteht, wo einerseits die Notwendigkeit herrscht, in einer bestimmten Weise zu handeln, sich in einer bestimmten Weise zu Verhalten. Denken wir an die soziale Verantwortung, so geht diese sogar über bloß Individuelles hinaus und kann sowohl den Bereich des Politischen betreffen als auch den Bereich des Ökonomischen oder den Bereich des Technischen. Andererseits ist Verantwortung ohne Freiheit undenkbar. So gesehen, vereint der Begriff „Verantwortung“ Notwendigkeit und Freiheit.

Von einem verantwortungsvollen Politiker erwarten wir, dass er das Richtige tut, in dem er das Gemeinwohl fördert. Die Verwirklichung des Gemeinwohls ist das, was er als Politiker tun soll. Von einem Ökonomen hingegen erwarten wir, dass er das Richtige für das Unternehmen tut. Er soll als Geschäftsmann seine Verantwortung wahrnehmen, indem er nicht nur den Gewinn steigert, sondern auch die Kosten reduziert und dabei den Wert des Unternehmens im Ganzen langfristig sichert. In der Verantwortung des Technikers liegt es dagegen, die Dinge zum Funktionieren zu bringen. Er soll Funktionalität sicherstellen, dann tut er das Richtige. — Wir sprechen aber nur dort von politischer, ökonomischer, technischer Verantwortung, wo die damit eiergehenden Entscheidungen auf einem freien Urteil fußen. Wo dagegen eine derartige Unfreiheit herrscht, dass das Richtige nicht getan werden kann und ein freies Urteil nicht möglich ist, kann von Verantwortung im Sinne dessen, was getan werden soll, keine Rede sein.

Stellen wir die Frage nach der Freiheit zunächst hinten an. Wir werden das nächste Mal, im dritten Teil der Sendung, darauf zurückkommen. Achten wir zunächst auf die Notwendigkeit der Handlung, welche in dem Begriff des “Sollen” zur Sprache kommt und welcher in der Leitfrage der modernen Ethik —“Was soll ich tun?” — eine zentrale Stellung einnimmt.

Kant sagt mit Blick auf dieses „Sollen“, es drücke „eine Notwendigkeit der Handlung“ aus (vgl. UD, AA 02, A 96-97). Als solches ist das Sollen laut Kant einer zweifachen Bedeutung fähig. Nur in einer der beiden Bedeutungen aber, hat das Sollen für Kant überhaupt ethische Bedeutung, so dass die Frage letztlich keine bloß zufällige oder willkürliche bleibt, sondern eine Frage der Ethik wird und mithin ein hinreichendes Kriterium dafür liefert, zu entscheiden, was getan werden soll und was gelassen werden soll.

Terminologisch unterscheidet Kant zwischen „der Notwendigkeit der Mittel“ und „der Notwendigkeit der Zwecke“. Was sagt er von der ersten Art, „der Notwendigkeit der Mittel“? “Die erste [...] Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will [...] wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Teile [teilen] will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will.” (UD, AA 02, A 96-97) Diese Art der Notwendigkeit ist rein hypothetisch, insofern sie ausschließlich von dem abhängt, was mein Wille als Zwecks setzt. Sie ist keine echte Notwendigkeit der Handlung, weil sie in keinem hinreichenden Sollen gründet. Die Notwendigkeit besteht nur, solange ich einen bestimmten Zweck verwirklichen will. Will ich diesen Zweck nicht erreichen, oder irgendwann nicht mehr erreichen, so besteht eben auch keine Notwendigkeit mehr, welche das Sollen begründet. Das heißt für Kant, dass sich aus dieser Art der Notwendigkeit — der Notwendigkeit der Mittel — zwar Regeln eines geschickten Verhaltens ableiten lassen, aber nichts, was darüber hinaus als hinreichend begründetes Kriterium für die Beantwortung der Frage „Was soll ich tun?“ dienen kann. Was sagt Kant nun von der zweiten Art der Notwendigkeit, der Notwendigkeit der Zwecke? „Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig [oder willkürlich] und können keine Verbindlichkeiten heißen, so lange sie nicht einem an sich notwendigen Zwecke untergeordnet

werden.“ (UD, AA 02, A 96-97) Ein solcher an sich notwendiger Zweck ist insofern unbedingt, als er gerade nicht meinem Willen obliegt. Er hängt weder von einem historischen Kontext ab, noch vom einem kulturellen Kontext und auch nicht von einem sozialen Kontext. Er ist keine bloße Ansichtssache. Nur ein solcher Zweck stellt laut Kant ein hinreichend begründetes Kriterium dar, um aus ihm eine Notwendigkeit abzuleiten, die ein kategorisches Sollen ermöglicht. Und nur im Hinblick auf ein solches Sollen lässt sich behaupten, dass eine bestimmte Handlungsweise über den jeweiligen Kontext hinaus eine Frage der Ethik ist. Genauer gesagt: Allererst im Hinblick auf ein solchen Sollen lassen sich Politik, Ökonomik, Technik auf ihre ethische Dimension zurückführen und wird folglich eine freie Entscheidung, ein freies Urteil erst möglich. Dazu aber im dritten und abschließenden Teil mehr.

TEIL III

Im ersten Teil des Beitrags sind wir der Selbstverständlichkeit nachgegangen, mit welcher im Hinblick auf Handlungen und den Weisen, in welcher diese Handlungen vollzogen werden, zuweilen festgestellt wird, dass sie über einen bestimmten Kontext hinaus auch eine Fragen der Ethik sind — zum Beispiel bei politischen Entscheidung (im Bereich Migration, Klimawandel), bei ökonomischen Entscheidungen (im Bereich soziale Gerechtigkeit, Arbeitsbedingungen, Produktionsverhältnisse, Umwelt), oder bei technischen Entwicklungen (im Bereich künstliche Intelligenz, Medizin, Erfassung personenbezogener Daten). Mit Blick auf diese und andere Kontexte wird zuweilen festgestellt, dass es Handlungsweisen geben mag, die über ihren unmittelbaren Bereich hinaus eine Frage der Ethik sind. Wir hatten bald einsehen müssen, dass sich die Selbstverständlichkeit dieser Feststellungen im Lichte grundlegender Fragen als haltlos erwies und sich eine Unklarheit im Hinblick darauf ergab, worin genau sich diese Kontexte voneinander unterscheiden und wann dem politischen Kalkül, wann der ökonomischen Rationalität, wann der technischen Berechnung zu folgen sei, und wann ein Sachverhalt darüber hinaus auch eine Frage der Ethik ist und deswegen vielleicht anders entschieden werden soll. Das Bemerkten der Haltlosigkeit der vermeintlichen Selbstverständlichkeit dieser Feststellungen führte dazu, dass sich immer deutlicher das Fehlen eines Kriteriums offenbarte, dank dessen es möglich gewesen wäre, zu sagen, was genau eine Frage der Ethik ist. Was sich indes immer deutlicher offenbarte, war eine

Krisis der Entscheidung, eine Krisis des Urteils — so dass wir nicht mehr sagen konnten, wann eine bestimmte Handlungsweise richtig oder falsch ist, weil wir bemerken mussten, über keinen hinreichenden Begriff dessen zu verfügen, was richtig ist, was falsch ist (in dem Sinne nämlich: was das Richtige selbst ist, bzw. was das Falsche selbst ist).

Im zweiten Teil des Beitrags haben wir dann versucht, aus der Krisis zu lernen und nach einem Kriterium zu fragen, das es uns erlaubt, zu verstehen, was eine Frage der Ethik ist. Eine mögliche Antwort deutet sich in der Leitfrage der modernen Ethik an, die Kant zur Sprache bringt, wenn er an einer oft zitierten Stelle sagt: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (Kant, KrV, A 804-805) Kant ergänzt, dass diese drei Fragen sich in einer einzigen Frage vereinen: „Was ist der Mensch?“ Die Leitfrage der modernen Ethik ist indes die zweitgenannte Frage: „Was soll ich tun?“ Die so genannte „praktische Frage“. Wenn nun aber, wie Kant behauptet, alles Praktische durch Freiheit möglich ist (vgl. KrV, B 828), so scheint diese Behauptung unmittelbar dem zu widersprechen, was das „Sollen“ seinerseits einfordert — nämlich: Verbindlichkeit im Handeln, oder: Notwendigkeit der Handlung. Der Widerspruch scheint sich um so mehr zu bestätigen, als Kant, wie wir im zweiten Teil des Beitrags bereits gesehen haben, von einer zweifachen Bedeutung des „Sollen“ ausgeht und laut Kant nur eine der beiden Bedeutungen in den Bereich der Ethik gehört. Ein „Sollen“, das nur hypothetisch ist, kann nicht grundlegend sein. Das Hypothetische zeigt sich in der Formulierung: „Wenn ..., dann ...“ (wenn ich etwas Bestimmtes will, dann sollte ich dieses tun, jenes aber lassen). Das hypothetische Sollen ist lediglich in dem begründet, was ich fallweise verwirklichen will. Daraus lässt sich keine echte (d.h. unbedingte) Verbindlichkeit ableiten. Will ich es nämlich nicht mehr, dann besteht auch der Anspruch des Sollens nicht mehr. Da nun jeder etwas anderes wollen kann, sind wir im Handumdrehen im leeren Streit der Meinungen. Deshalb, so Kant, ist nur ein un-hypothetisches Sollen, ein an sich notwendiges Sollen, als Grund der Ethik denkbar. Sind wir aber überhaupt in der Lage ein solches un-hypothetisches, an sich notwendiges, und also unbedingtes Sollen zu denken? Oder ist jedes Sollen immer schon durch die reine Willkür bestimmt und folglich von vornherein rein hypothetisch (also unverbindlich)? So dass wir folglich zugeben müssen, dass jede Entscheidung, dass jedes Urteil letztlich immer mit einem Bein in der Luft stehen wird (vgl. KrV A 467 / B 495). Kant findet einen Anhalt für ein an sich notwendiges, un-hypothetisches und also unbedingtes

Sollen im Wesen der menschlichen Freiheit. Dies klingt zunächst Paradox. — Im dritten (und letzten) Teil des Beitrags stellen wir dementsprechend die Frage nach der Freiheit.

Zu sagen ist, dass der gewohnte Begriff von Freiheit nicht zureichend ist, um den Zusammenhang offen zu legen, der zwischen der Frage nach der Freiheit und der Leitfrage der modernen Ethik besteht. — Im Zuge der genannten Leitfrage wird nach einem an sich notwendigen Sollen gefragt, das zu jeder Zeit (nicht historisch bedingt), an jedem Ort (nicht kulturell bedingt) für Jedermann (nicht sozialen bedingt) eine unbedingte, un-hypothetische, Verbindlichkeit zum Ausdruck bringt. Es liegt nahe, zu fragen: Wie ist Freiheit möglich, wo nach einem unbedingten Sollen gefragt wird? Wie im Rahmen der modernen Ethik.

Um die Frage zu beantworten, müssen wir zunächst klären, was mit „dem gewohnten Begriff von Freiheit“ gemeint ist. Der gewohnte Begriff von Freiheit ist jener der „negativen Freiheit“. Freiheit wird negativ begriffen, wenn die Abhängigkeit von etwas, das Gebunden-sein an etwas negiert wird, verneint wird. Freiheit meint dann: „Frei-sein von ...“, oder aber: „Unabhängig-sein von ...“, bzw. „nicht gebunden sein an ...“. Mit dem negativen Begriff der Freiheit geht die Vorstellung einher, dass Freiheit sich dort einstellt, wo wir uns von etwas frei machen und im Hinblick auf es weitestgehend unabhängig werden und folglich ungebunden sind — also: nicht abhängig, nicht gebunden; deshalb: „negative Freiheit“.

Der negative Begriff der Freiheit hat seinerseits eine gewichtige Implikation: er setzt dasjenige voraus, von dem wir uns negativ abheben, um frei zu sein. Wovon wir uns aber negativ abheben, um frei zu sein, bleibt dabei die Bedingung der Freiheit selbst. Anders gesagt: Wovon wir uns negativ abheben, um frei zu sein, räumt allererst die Möglichkeit der Freiheit ein. Dasjenige, von dem wir unabhängig sind, von dem wir ungebunden sind, ist so gesehen unweigerlich vorausgesetzt und gehört notwendig zur negativ begriffenen Freiheit, die ohne es nicht denkbar ist.

Um bei unseren Beispielen zu bleiben: Es scheint zwar möglich, frei zu sein, von politischen Vorgaben, von ökonomischen Gegebenheiten, von technischen Gesetzmäßigkeiten — allerdings: nur unter der Voraussetzung dieser Vorgaben selbst, nur unter Voraussetzung dieser Gegebenheiten selbst, nur unter Voraussetzung dieser Gesetzmäßigkeiten selbst, die als solche letztlich die Bedingungen sind (und auch bleiben) für die negativ begriffene Freiheit.

Der Begriff der negativen Freiheit wird immer auf das verwiesen, von dem sich die Freiheit negativ abhebt, und von dem sich das Frei-Sein Unabhängigkeit, Ungebundenheit verspricht. Um

bei unseren Beispielen zu bleiben: Die negative Freiheit meint dann eine Freiheit, welche die Bedingung ihrer eigenen Ermöglichung im Politischen, im Ökonomischen, oder im Technischen hat, insofern sie sich nämlich von ihren Vorgaben, Gegebenheit und Gesetzen negativ abhebt und dadurch Freiheit allererst ermöglicht.

Der Begriff der negativen Freiheit gehört zu jener Selbstverständlichkeit, von der wir im ersten Teil der Sendung ausgegangen waren. In ihrem Lichte wird beispielsweise festgestellt, dass dieser oder jener Politiker, diese oder jene Politikerin, sich zwar rechtlich gesehen nichts hat zu Schulden kommen lassen, dass er oder sie aus politischem Kalkül heraus sogar nachvollziehbar gehandelt habe, dass sein oder ihr Verhalten aber ethisch problematisch sei, weil es über den rein legalen und politischen Kontext hinaus eben auch eine Frage der Ethik sei, ob man sich so verhält oder nicht. Das heißt: Um ethisch angemessen zu handeln, hätte sich der Politiker, die Politikerin fallweise von dem politischen Kalkül befreien sollen, um eine andere, ethische Entscheidung zu treffen. Der Freiheitsbegriff, der in diesem Beispiel angesprochen ist, ist ein negativer Freiheitsbegriff. Ein analoges Beispiel kann auch für die Ökonomie (oder andere Bereiche menschlichen Handelns gemacht werden): Vom unternehmerischen Standpunkt aus gesehen, ist diese oder jene Entscheidung zwar ohne weiteres vertretbar, sie entspricht der langfristigen Zielsetzung des Unternehmens, ethisch gesehen ist sie aber durchaus fragwürdig, weil es über den bloß ökonomischen Kontext hinaus eine Frage der Ethik sei, sich so oder anders zu entscheiden. Das heißt auch hier: Um ethisch angemessen zu handeln, hätte sich der Entscheidungsträger allererst von der ökonomischen Rationalität befreien sollen, um dann eine andere ethische Entscheidung zu treffen. Der Freiheitsbegriff ist auch in diesem Beispiel wieder ein negativer.

In den beiden Beispielen wird zwar deutlich, wovon sich gemäß der geltenden Selbstverständlichkeit politisch Handelnde zuweilen befreien sollen (vom bloß politischen Kalkül), ohne dass damit aber auch schon gesagt wäre, wofür (nämlich: wofür sie sich befreien sollen). Das gleich gilt im Hinblick auf Unternehmen, die sich zuweilen von der rein ökonomischen Rationalität befreien soll, ohne dass damit aber auch schon gesagt wäre, wofür (nämlich wofür sie sich befreien sollen).

Mit Blick auf das, was eine Frage der Ethik ist, geht es nicht darum, sich vom Politischen zu befreien, sich vom Ökonomischen zu befreien, um darüber hinaus irgendetwas „Gutes“ zu tun, sondern es geht in jeder Entscheidung und mit jedem Urteil um die ethische Dimension der Politik

selbst, um die ethische Dimension der Ökonomie selbst. Und diese zeigt sich uns erst mit Blick auf eine Art von Freiheit, die nicht mehr negativ begriffen werden kann. Sie zeigt sich mit Blick auf eine an sich notwendige, positive Freiheit.

Wie gelangen wir zu dem Begriff einer solchen an sich notwendigen, positiven Freiheit? Versuchen wir es anhand einiger weniger Schritte, indem wir das Folgende sagen, wobei klar sein muss, dass wir an dieser Stelle nicht mehr leisten können, als diesen zentralen Punkt im heutigen Verständnis von Ethik anzudeuten:

- das Politische (wie auch das Ökonomische, wie auch das Technische) ist erst durch menschliches Handeln;
- was durch menschliches Handeln ist, nennt Kant eine Praxis; menschliches Handeln gehört also zur politischen, ökonomischen, technischen Praxis;
- laut Kant ist das, was zur Praxis gehört, durch Freiheit: demnach ist alles menschliche Handeln durch Freiheit;
- das heißt: Die hier gemeinte Freiheit ist nicht eine Eigenschaft des menschlichen Handelns, der wir uns im Rahmen einer bestimmten Praxis bedienen können, um mal dem politischen Kalkül, mal der ökonomischen Rationalität, mal der technischen Berechnung, oder fallweise dem ethischen Korrektiv zu folgen und zu seinem Recht zu verhelfen — sondern: menschliches Handeln ist seinerseits eine Möglichkeit der Freiheit selbst;
- anders gesagt: Wo Handeln, da Freiheit. Im Handel ist Freiheit je schon bestimmend, durch die anfängliche Entscheidung eines freien Urteils;
- das heißt: Durch Freiheit ist politische Praxis allererst; durch Freiheit ist ökonomische Praxis allererst; durch Freiheit ist technische Praxis allererst. Die Freiheit, durch die das Praktische allererst ist, kann nun aber nicht die genannte negative Freiheit sein. Im negativen Begriff der Freiheit ist die Praxis nämlich bereits vorausgesetzt — als Bedingung der Möglichkeit, sich von ihr zu befreien;
- so lässt sich die jene Freiheit, durch die das Praktische allererst möglich sein soll, nicht negativ begreifen, sondern ausschließlich positiv: als positive Freiheit.
- Worin besteht diese positive Freiheit? In der Autonomie: in der Selbstgesetzgebung; in dem Vermögen, sich selbst das Gesetz zu geben; in dem Vermögen sich selbst Gesetz zu

sein. Autonomie als Selbstgesetzgebung hebt sich nicht bloß negativ von einem vorgegebenen Kalkül, von einer vorgegebenen Rationalität, von einer vorgegebenen Berechnung ab, sondern sie ist aus sich selbst heraus anfängliche Entscheidung, d.h. freies Urteil.

Freiheit braucht jedes Mal eine anfängliche Entscheidung, d.h. ein freies Urteil. Sie ist dort an sich notwendig, wo der Mensch aus Freiheit handelt und dadurch allererst urteilt. Danach fragt die Leitfrage der modernen Ethik: „Was soll ich tun?“ Was für eine Menschheit wir sind, zeigt sich indes jedes Mal in der Übernahme der Freiheit in einer anfänglichen Entscheidung, in einem an sich notwendigen Urteil. Eben diese anfängliche Entscheidung, dieses an sich notwendige Urteil ist eine Frage der Ethik.

Schließen wir mit den Worten eines Dichters. Friedrich Hölderlin, dessen Geburtsjahr sich heuer zum 250. Mal jährt. Er weiß um die Freiheit, darin sich das Schicksal des Menschen erfüllt:

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahr lang ins Ungewisse hinab.

(Hyperions Schicksalslied)