



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Eine Propädeutik zur Wissenschaftsethik“

Verfasser

Robert Staubmann

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt
Studienrichtung lt. Studienblatt
Betreuer

A296 312
Philosophie/Geschichte
Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits

Inhalt

Einleitung	5
 1. Ta Êthika	 7
1.1 Etymologisches und Mythologisches	7
1.2 Die Entfaltung des Logos	10
1.3 Die thematische Wende zum Menschen	16
1.4 Ethik zwischen Dialog und Systematik: Sokrates und Platon	21
1.5 Ethik als autonome philosophische Disziplin: Aristoteles	27
1.6 Epilog: ἥθους und die neue Wortform ἔθους	35
 2. Dimensionen der Wissenschaftsethik	 37
2.1 Praxis als Ziel und Voraussetzung der Ethik	37
2.2 Gehört die Wissenschaftsethik zur Angewandten Ethik?	41
2.3 Freiheit der Wissenschaft?	44
2.4 Die soziale Legitimationskrise der Wissenschaft	57

Siglen	70
Literatur	72
Zusammenfassung	80
Lebenslauf	81

EINLEITUNG

Seit einiger Zeit erscheint der Ausdruck ‚Wissenschaftsethik‘ in philosophischen Lexika und Handbüchern. Ohne durch eigene Axiome und grundlegende Prinzipien theoretisch gekennzeichnet zu sein, hat sich eine Spezialdisziplin herausgebildet, die gemeinsam mit einer Reihe von anderen Bindestrich-Ethiken eine beneidenswert stabile Konjunktur nicht nur in der akademischen Debatte verzeichnet: Tatsächlich steht „keine philosophische Disziplin so sehr im Blickpunkt des öffentlichen Interesses wie die Ethik, vor allem in ihrer Anwendung auf die Verfahrensweisen und Handlungsmöglichkeiten, die durch den ‚Fortschritt‘ der Wissenschaften eröffnet wurden.“¹

Generell müssen jedoch „viele Themendiskussionen, die im Rahmen der sog. Angewandten Ethik international und interdisziplinär über mehrere Jahre geführt wurden, unter dem Gesichtspunkt einer konkreten und eindeutigen Lösung der behandelten ethischen Probleme als gescheitert angesehen werden.“² Auch ist nicht ersichtlich, daß die ethische Reflexion den enormen, nämlich technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Wirkungskreis wissenschaftlicher Forschung insgesamt maßgeblich beeinflusst hätte.

Der auf den ersten Blick paradoxe Umstand, daß sich u.a. der Beschäftigungsbereich *Wissenschaftsethik* zunehmend etabliert hat, obwohl er offensichtlich keine Garantie für adäquate Problemlösungen, geschweige denn Problembeseitigungen, bietet, gibt Anlaß zur Frage nach dessen Möglichkeiten, Zielen und Grenzen. Besonders sein *Status als philosophische Disziplin* – die es zwar rein theoretisch-akademisch gar nicht gibt, praktisch-faktisch aber eine institutionelle Stabilisierung erfahren hat³ – wie auch eine mögliche *Praxisrelevanz ethischer Beratung im Handlungsfeld 'Wissenschaft'* sind noch weitgehend unbestimmt.

Von Interesse ist daher zunächst das grundsätzliche Verhältnis zwischen Ethik und ihrem genuinen Gegenstand, dem Handeln, das einem unbedingten Anspruch – dem des Guten – verpflichtet ist. Nach einem historischen Blick auf die Entstehung der Ethik als eigenständiger philosophischer Disziplin eröffnen Überlegungen einen Horizont der Sitt-

¹ Baumgartner/Becker 1994, S. 7.

² Kaminsky 1999, S. 143.

³ Vgl. Lenk 1991, S. 15 f.

lichkeit, der ethische Reflexionen normativ sowohl herausfordert als auch begrenzt. Freilich beziehen sich diese auf verschiedene *Praxisebenen*. Zudem zeigt sich, daß die am häufigsten gestellten Fragen der Wissenschaftsethik, jene nach der Verantwortlichkeit, auf einer metatheoretischen Stufe angesiedelt sind, womit sie auch nicht einfachhin dem Bereich der Angewandten Ethik zuzuordnen sind.

Jede Ethik, auch die Wissenschaftsethik, muß mit einer grundlegenden Skepsis rechnen: der Ansicht nämlich, die Moral, als deren Anwalt sie auftritt, sei machtlos, folglich sei sie selbst ein nutzloses Unterfangen.⁴ Entmoralisiert wird die Wissenschaft vor allem mit zwei Strategien. Vertreter einer unreflektierten Wissenschaftsfreiheit engen die Wissenschaft auf zweckfreie Grundlagenforschung ein und Gesellschaftstheoretiker führen überhaupt die Eigendynamik autonomer Subsysteme gegenüber ohnmächtigen Akteuren ins Treffen. Um diese Einwände zu entkräften, bedarf es einer Analyse der Handlungsstruktur wissenschaftlicher Unternehmungen.

⁴ Vgl. Höffe 2002, S. 97.

1. TA ÊTHIKA

1.1 Etymologisches und Mythologisches

Bereits die Etymologie macht deutlich, daß der Themenbereich der philosophischen Ethik einiges an Umfang und Komplexität besitzt. Wenn Aristoteles, auf den dieser Disziplintitel zurückgeht, von ἡθικῆς θεωρίας⁵ spricht, dann versteht er darunter die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem ἥθος, das wie 'Sitte' und lat. 'consuetus' vermutlich auf die indogermanische Wurzel 'sueth-' zurückgeht. Die 'eigentümliche Lebensweise' von Völkern, Tierarten und Individuen bildet dabei den Bedeutungskern,⁶ der sich dreifach entfaltet:

(1) Zunächst meint 'ἥθος' den der Lebensweise gemäße Lebensraum; in den frühesten griechischen Schriften wurde dieses Wort ganz allgemein im Sinn von 'gewohntem Aufenthalt' verwendet und bezeichnet etwa die Wohnung⁷ oder den Wohnort⁸ von Menschen, den Stall⁹ oder den Weideplatz¹⁰ von Tieren, aber auch, wenig bekannt, den Standort der Sonne¹¹.

Nun halten wir uns, dieser räumlichen Sprachmetaphorik folgend, nicht nur in geographischen, sondern auch in – ebenso kulturell geprägten – sozialen Gebilden (Institutionen wie Familie, Recht und Staat) auf; überdies gibt es einen individuellen Spielraum der persönlichen Lebensform. Anhand dieser Besonderheiten differenziert sich der Begriff 'ἥθος' weiter aus; zudem werfen „[b]eide, der kulturelle und der der individuelle Spielraum Bewertungs- und Orientierungsfragen auf, die die philosophische Ethik auf den Plan rufen.“¹²

⁵ An. post. 89 b9.

⁶ Vgl. Ilting 1983, S. 120. Vgl. dazu Anzenbacher 1992, S. 16. Des weiteren wird an das Sanskrit-Wort 'svadhâ' angeknüpft (vgl. Grimm 1905, Bd. 10, S. 1238).

⁷ Od. 14, 141.

⁸ Hes. Erga 222.

⁹ Od. 14, 411.

¹⁰ Il. 6, 511.

¹¹ Gemoll 1965, S. 360.

¹² Siehe Höffe 2007, S. 19. Deshalb beschäftigt sich Aristoteles – für den die verfaßte Polis der genuine Ort menschlichen Lebens ist – sowohl mit den gesellschaftlichen und politischen Institutionen seiner Zeit, die insgesamt als Medium einer gelungenen und geglückten Existenz fungieren, als auch mit dem Handeln des einzelnen; Ethik und Politik (die später in Sozial-, Rechts- und Staatsphilosophie zerfällt) einschließlich der Ökonomik sind bei ihm als Bestandteile der praktischen Philosophie noch eng verklammert (s. u.)

(2) An die soziokulturelle Seite anknüpfend, meint 'ἥθρος' schon bei Hesiod¹³ in einer zweiten, bald gebräuchlicheren Bedeutung, die an einem Ort vorherrschenden Gewohnheiten, in Bezug auf den Menschen also „alles das, was im Rahmen gemeinsamen Wohnens Brauch und Sitte ist.“¹⁴

Der ursprüngliche Kontext zwischen 'Wohnung' und 'Gewohnheit' wird noch bei Herodot auf geradezu beispielhafte Weise deutlich. So bezeichnet er mit 'ἥθρος' den Wohnsitz der Kimmerier¹⁵, an anderen Stellen aber die Lebensgewohnheiten eines Volkes – und genau hier unterstreicht er deren Bindung und Assoziation an das Gestaltungsumfeld. Dies macht er wiederum einerseits anhand der geographischen Perspektive deutlich: „Die Ägypter sind, gleichwie ihr Himmel fremder Art ist, und gleichwie ihr Fluß eine ganz andere Natur hat als die übrigen Flüsse, auch in ihren Sitten und Gebräuchen gerade umgekehrt wie alle anderen Völker.“¹⁶ Andererseits betont Herodot in seinem Bericht über fahnenflüchtige Ägypter ebenso den sozialen Aspekt: „Und als sie nun eingewohnt waren unter den Äthiopern, nahmen die Äthioper ägyptische Sitten an und blieben nicht mehr so roh.“¹⁷

Ergänzend ist zu hinzuzufügen, daß in der griechischen Antike zwischen der sittlichen und der politisch-rechtlichen Sphäre noch keine scharfe begriffliche Trennung besteht. Aus diesem Grund tritt 'ἥθρος' gelegentlich mit dem Wort 'νόμος' (Gesetz, später auch Brauch, Übereinkunft) verbunden auf. Überhaupt gehörte, wie Nietzsche sagt, anfänglich „die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr untereinander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit.“¹⁸ Allerdings begann sich spätestens mit dem Zerfall der religiösen Rückendeckung in der Epoche der Sophisten (s. u.) aus dem Gesamtkomplex der sozialen Verhaltensregelung das Recht als ein relativ selbstständiger Teil herauszulösen.

(3) Die Beschaffenheit, wie Individuen handeln, reden, sich benehmen und ausdrücken (auch in Mienen und Gesichtszügen), gibt deren Charakter, Denkweise, Sinnesart wieder – und genau dies ist die dritte, die an die personale Seite anschließende Bedeu-

¹³ Hes. Erga 137; Theog. 66.

¹⁴ Anzenbacher 1992, S. 15.

¹⁵ Hdt. 1, 15.

¹⁶ Hdt. 2, 35.

¹⁷ Hdt. 2, 30.

¹⁸ M I, 9. Siehe dazu Graeser 1983, S. 68 f.

tung von 'ἥθρος', welche sich ebenfalls schon bei Hesiod findet, wenn es bei ihm heißt, Hermes habe der Pandora einen dreisten Sinn und ein diebisches Wesen verliehen.¹⁹

Im frühgeschichtlichen und archaischen Griechenland wurde das ἥθρος durch die Rückführung auf Mythen begründet, durch Geschichten von Göttern, Dämonen und Helden, die in allen bedeutsamen Erscheinungen und Vorgängen der menschlichen Erlebniswelt hineinwirkten. Der Mythos bot Weltorientierung und Sinn in theoretischer sowie in praktischer Hinsicht: „Animistische Naturvorstellungen und auf sie bezogene technische (magische) Regeln, traditionale, evaluative und normative Orientierungen sind im mythischen Weltbild untrennbar miteinander verwoben.“²⁰ Es wurde also nicht nur das Geschehen in der Natur erklärt, sondern auch eine handlungsrelevante Lebensdeutung des Menschen gegeben. Initiationen, Eheschließungen, Grundsteinlegungen, Fruchtbarkeits- und Jagdriten lehnten sich an die prototypisch-symbolischen Darstellungen an, öffentliche und private Handlungen wurden von Anrufungen an die Götter begleitet, die den Königen der mykenischen Kultur Zepter und Gebote übergaben und in der archaischen Zeit als Ahnherren der Adelsgeschlechter galten, wodurch deren Vorrangstellung sakral sanktioniert war.²¹

Als 'Rede' oder 'Erzählung' kannte der Mythos bis zu den Epen Homers keinen Verfasser, er galt als namenlose Autorität, die auf Tradierung in diversen Stammes- und Volksgemeinschaften beruhte. Obwohl zwischen Mythos und Religion eine enge Beziehung besteht, gab es in Griechenland keine privilegierte Priesterkaste, die als Hüterin der Wahrheit auftrat und den Glauben disziplinierte; die orientierende Kraft der mythischen Vorstellungen lag – auch wenn diese im Laufe der Zeit variiert wurden – in ihrem selbstverständlichen Gelten von alters her. Jedenfalls konnte das soziale ἥθρος, als gelebter Ausdruck dieser Glaubensvorstellungen, nicht ohne weiteres in Frage gestellt werden: „Gerade die Unverfügbarkeit des 'ἥθρος' dürfte mitgemeint sein, wenn Hesiod etwa von den geheiligten 'Sitten' der Götterverehrung oder von der in Gesängen gepriesenen 'Lebensart' der Unsterblichen spricht.“²² Erst recht gegenstandslos blieb eine etwaige Legitimationsdebatte auf der politisch-rechtlichen Ebene:

¹⁹ Hes. Erga 67. 78.

²⁰ Werner 2006, S. 244.

²¹ Siehe dazu und zum folgenden Rohls 1999, S. 33 ff.; Mader 1992; S. 82 ff.; Wuchterl 1990, S. 19 f.

²² Ilting 1983, S. 120.

Solange nämlich die Grundordnung des Zusammenlebens durch eine Erzählung gerechtfertigt wird, die von Generation zu Generation wandert, die Menschheit auf einen göttlichen Ursprung zurückführt und aus der Art des Ursprungs sowohl die Rechts- und Staatsförmigkeit des Zusammenlebens als auch die politische Verfassung 'erklärt', bleibt das Ganze, wegen der göttlichen Stiftung, aller menschlichen Verfügung: sowohl der theoretischen Kritik als auch der praktischen Veränderung entzogen. (Höffe 2002, S. 223)

Analoges trifft für die personale Bedeutung des ἦθος zu, gewinnen doch die seelischen Kräfte durch die mythische Deutung schicksalhafte Gestalt: „Auch für den Menschen gilt, daß alles, was das Individuum empfindet, was es will und denkt, was es tut, letztlich von numinosen Wesen bewirkt wird. Hinter diesen Wesen tritt das Individuum zurück. Die Innerlichkeit des Ich ist noch nicht entdeckt.“²³ Deshalb kann Pindar von einem Olympioniken behaupten, „weder List noch Gewalt vermöchten seine eingewurzelte Wesensart (ἦθος ἐμυρῆς) zu verändern.“²⁴ In prägnanter Form verbindet Heraklit den individuellen Charakter mit der Vorstellung eines zugeteilten persönlichen Schutzgeistes, der einen glücklich oder unglücklich macht: „ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων“²⁵ (des Menschen Eigenart ist sein Dämon). Erst bei Platon wird es heißen: „Nicht euch wird der Dämon erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. [...] Die Schuld ist des Wählenden.“²⁶

1.2 Die Entfaltung des Logos

Freilich wird Heraklit heutzutage allgemein als ein Vertreter jenes Prozesses gesehen, der allmählich zur Herausbildung eines individuellen Selbstbewußtseins führte und der seit Nestles Werk mit der Formel 'Vom Mythos zum Logos'²⁷ bedacht wird. Verbunden damit war die Entwicklung der Philosophie, die eben diesen λόγος (ursprüngl. 'Sammlung', 'Aufzählung', 'Rechnung') bald als einen zentralen Begriff pflegte, welcher zwar ein weites Bedeutungsspektrum hat, das aber immer auf die Einheit von Denken und Sprache verweist. Auch wenn in der antiken Philosophie zunächst der objektive Aspekt des Logos vorrangig ist ('Weltvernunft', 'Wort Gottes') – entscheidend wird dann die Aristotelische Feststellung, daß ihn der Mensch als spezifisches Merkmal unter den Lebewesen hat,²⁸

²³ Mader 1992, S. 85.

²⁴ Zit. nach Ilting 1983, S. 121.

²⁵ DK 22 B 119.

²⁶ Rep. 617 e.

²⁷ Nestle 1940.

²⁸ Pol. I 2, 1253 a9 f.

also die Vernunftfähigkeit, geordnete Zusammenhänge in der Welt zu erkennen und sprachlich auszudrücken.

'Logos haben' heißt ganz allgemein, das Seiende als das ansprechen können, was es ist und warum es ist. Die Leistung des Logos liegt im ἀληθεύειν, im adäquaten Zur-Erscheinung-Bringen des Seienden und seiner Gründe. [...] Die Bestimmung des Menschen ist es, gegenüber allem, gegenüber dem Kosmos und den sittlich-politischen Angelegenheiten, eine Beziehung einzugehen, der es um Wahrheit und ihre Begründung geht. (Höffe 1992, S. 26)

Je nach Gegenstandsbereich wird der Logos auf verschiedene Weise realisiert; Aristoteles kennt fünf intellektuelle Kompetenzen, mit denen die vernunftbegabte Seele „bejahend oder verneinend die Wahrheit trifft“²⁹: Während die Kunst (τεχνη) auf das Herstellen von Dingen und die Klugheit bzw. sittliche Einsicht (φρόνησις) auf das konkrete gute Handeln gerichtet ist, geht es bei Realisierung von Wissenschaft (ἐπιστήμη) um eine Erkenntnis aus Prinzipien, wobei die ersten und allgemeinsten Gründe durch die intuitive Vernunft (νοῦς) erfasst werden und das Denken im Habitus der Weisheit (σοφία) in einer Vollendung des Wissens zu sich selbst kommt.

Der Übergang vom mythischen zum philosophischen Denken erfolgte nicht schlagartig, sondern fließend. Besonders Pythagoras und seine Schüler waren noch von mythischen Vorstellungen, wie sie sich in der orphischen Mysterienreligion finden, stark beeinflusst. Selbst als es bei den Sophisten zu einem ersten Höhepunkt der betont kritischen Haltung gegenüber Mythos und Religion kam, behielten diese noch viel von ihrer Formkraft. In Sokrates' Daimonion, Platons Ideen-, Seelen- und Staatslehre und Aristoteles' Begriff vom Absoluten „treten auch in der Folgezeit mythologische und religiöse Elemente auf und [...] die gesamte mittelalterliche Philosophie lebt von der Synthese aus religiösem Glauben und vernünftigem Wissen.“³⁰

Im Gegensatz zum Christentum beinhaltet der hellenische Mythos keine welt-transzendente sondern eine welt-immanente Religion. „Die griechischen Götter leben nicht im Jenseits wie der christliche Gott, sie gehören zum 'Diesseits', zum Kosmos der Welt. Sie haben die Welt nicht erschaffen, sondern sind ihr Teil.“³¹ Indem der Mythos dieses oder jenes Geschehen in der Natur und im gemeinschaftlichen Leben, diesen oder jenen Charakter durch das direkte Eingreifen numinoser Wesenheiten erklärt, sie auf diese

²⁹ EN VI 3, 1139 b15.

³⁰ Wuchterl 1990, S.27.

³¹ Böckenförde 2006, S. 19.

Weise als den jeweiligen Grund wirken sieht, letztlich die gesamte Wirklichkeit als Herrschaftsbereich der anthropomorphen Götter deutet, kommt ihm eine eigene Ordnungsleistung zu, die zwar in sich stimmig ist, jedoch keine systematische, d. h. auf einem durchgängigen Prinzip beruhende Struktur aufweist, wie sie dann für die philosophischen und wissenschaftlichen Theorien maßgeblich wird.

Die Tendenz zur Systematisierung äußert sich aber bereits in der Spätzeit des mythischen Zeitalters bei Hesiod, der wie Homer einen Logos vom Mythos, eine Mythologie, liefert. Anstelle von zusammenhanglosen Annahmen über den Anfang der Welt, die Geburt der Götter und die Erschaffung der Menschen, entwickelt er aber in seiner *Theogonie* konsistent das Entstehen der Natur und der in ihr herrschenden Götter aus einem uranfänglichen Zustand. Hier ist in nuce ein wesentlicher Ansatz philosophischer Reflexion enthalten, nämlich die Rückführung eines Ganzen auf ein Erstes.³²

Die frühen Naturphilosophen konnten somit an einen Einheitsentwurf anknüpfen, der bereits vorgebildet war; nichtsdestoweniger kommt es bei ihnen zu einer grundsätzlich anderen Betrachtungsweise der kosmischen Ordnung. „Die wesentliche Differenz zwischen Mythologie und Kosmologie betrifft den Gegenstand des im *lógos* Erfassten: Einmal ist es das Handeln der Götter und Heroen, zum anderen das Sein und Geschehen aus unpersönlichen Weltprinzipien – wie das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes usf.“³³ Letztere nahmen also zur Beantwortung der Frage, woraus die Natur in all ihren Erscheinungen hervorgeht, bestimmte 'Stoffe' als Ursprung (*ἀρχή*) an, aus deren Umwandlung sich alles andere Seiende ableitet.³⁴ Die Entpersönlichung des Weltgrundes rief die Kritik am Anthropomorphismus der Volksreligionen auf den Plan – sarkastisch zugespitzt bei Xenophanes – und führte bald, vorbereitet durch das Apeiron des

³² Vgl. Mader 1992, S. 88.

³³ Schnädelbach 1998 a, S. 42.

³⁴ Zugleich enthielt die Ursprungstheorie den Ansatz des Gedankens, daß von einem Werden – dem Entstehen, der Veränderung und dem Vergehen von Dingen – nur mit Bezug auf etwas der Bewegung Entzogenes gesprochen werden kann, wenn also etwas Beharrendes, ein Substrat oder eine Substanz zugrunde liegt (vgl. Röd 1976, Kap. I-III). Die Frage nach der *ἀρχή* führte so zu mehreren Problemdimensionen, die bei den milesischen Naturphilosophen noch nicht ausdifferenziert sind: Erstens zur kosmogonischen Frage nach dem Anfang des Weltprozesses. Zweitens zur ontologischen Frage nach den konstitutiven Strukturmerkmalen von allem, was ist, d. h. nach dem Seienden als solchen bzw. in seinem Sein, die darauf abzielt, das Gemeinsame, Allgemeine und Identische in der verwirrenden Vielfalt der Sinneswelt festzustellen – weil, drittens, nur ein Moment des Unveränderlichen für die Wahrheit der Erkenntnis entsteht; dieses Moment wird dann in der Neuzeit erkenntniskritisch vom Sein an sich ins Subjekt verlagert und schließlich sprachphilosophisch eingeholt. Aristoteles definiert die *ἀρχή* schlichtweg als Prinzip, als einen ersten Grund, „von welchem das Sein oder die Entstehung oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht“ (Met. 1013 a18 f.).

Anaximander, zur völligen Entsinnlichung und Abstraktion in bezug auf die ἀρχή: „Mit dem Übergang vom Mythos zur Philosophie wird der Schritt von der bildhaft-anschaulichen zur begrifflich-abstrakten Vereinheitlichung der mannigfaltigen Erscheinungen vollzogen.“³⁵

Es wäre wohl unangemessen, die Philosophie lediglich als Ergebnis formaler Rationalisierung, als eine Verkleidung mythischer Inhalte mit Hilfe einer neuen Terminologie darzustellen, weil sie seit ihren Anfängen an einer Argumentationsform orientiert war, derer sich etwa Thales bei seiner naturwissenschaftlichen Erklärung der Nilschwelle durch die Passat-Winde bediente. In Analogie zu der dort angenommenen Gesetzmäßigkeit ist die Welt nicht mehr von der Willkür durch Opfer günstig zu stimmender Götter beherrscht, sondern geht mit Notwendigkeit aus der ἀρχή hervor – was keinen Widerspruch dazu bedeutet, letztere als ein Prinzip zu begreifen, dem göttliche Prädikate zukommen. Auch dort, „wo die Herkunft einer Vorstellung aus dem mythischen Denken wahrscheinlich ist, erweist sich ihre systematische Funktion als unabhängig von deren mythischen Komponenten.“³⁶

In diesem Zusammenhang ein weiterer Aspekt: Hesiod wollte nicht nur eine poetische Erzählung vortragen, sondern er beanspruchte, indem er die Homer zugeschriebenen Dichtungen als Lüge bezeichnete, für seine Aussagen Wahrheit – „[e]ine Kritik am Mythos setzte ein, und dies bereits innerhalb des Mythos.“³⁷ Allerdings geschieht die Autorisierung der Wahrheit bei Hesiod mittels einer Offenbarung durch die Musen. Demgegenüber beruft sich die Philosophie weder auf eine religiöse Offenbarung, noch auf eine Überlieferung, eine Tradition; sie arbeitet ausschließlich mit den Mitteln der allen Menschen offenen Erfahrung und gemeinsamen Vernunft und zielt dabei auf universale Gültigkeit. Ein bedeutender Schritt hin zur vollständig entfalteten Wissenschaft liegt deshalb nicht zuletzt darin, die Ordnungsleistung *als solche* argumentativ zu vertreten. Mit der Eliminierung bildhafter Elemente geht zwar im allgemeinen ein Gewinn an Klarheit und Rationalität einher, „ein viel wesentlicherer Rationalitätszuwachs dürfte hingegen mit der Bereitschaft und der Fähigkeit verbunden sein, Gründe für die eigene Konzeption anzuführen und bis zu einem gewissen Grad auch den Modell- und

³⁵ Röd 2000, S. 37.

³⁶ Röd 1976, S. 23. Ähnlich Rapp 1997, S. 20.

³⁷ Mader 1992, S. 83.

Hypothesencharakter solcher Konzeptionen zu durchschauen.³⁸ Die dabei erforderlichen erkenntnistheoretischen Reflexionen klingen in der frühgriechischen Philosophie allerdings erst gelegentlich an.

Ähnlich wie Kosmologie gelagert ist nun die Ethik. In ihrer vorphilosophischen Form stellt sie sich als eine Lebensweisheit dar, formuliert in religiösen bzw. göttlichen Geboten oder – als beginnende Loslösung vom Mythos – in religionsindifferenten Sitten- und Klugheitsregeln, wie sie etwa in den Gnomen der 'sieben Weisen' überliefert sind. Eine Menge solcher praktischer Empfehlungen ist aber noch keine philosophische Ethik, genauso wie eine Aufzählung aufeinanderfolgender Weltzustände noch keine philosophische Kosmologie abgibt. „Erst als versucht wurde, Gebote und Verbote zu systematisieren und zu begründen, entstand die Ethik als philosophische Disziplin.“³⁹ Ihr Auftreten in diesem Sinne erfolgte jedoch zu einem relativ späten Zeitpunkt der griechischen Geistesgeschichte:

Denn so lückenhaft auch unsere Kenntnis der ganzen vorsokratischen Philosophie ist, so dürfte kaum bezweifelt werden, daß sich bei keinem Philosophen dieser ersten Periode der Versuch einer prinzipiellen Grundlegung der Ethik findet, wenn auch an einzelnen ethischen Lehren und an manchen tiefsinnigen Ausblicken auf die Stellung des Menschen zur Welt und seine Aufgabe im Leben kein Mangel ist. (Jodl 1930, S. 5)

Diese „Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik“⁴⁰ entstanden, wie die Philosophie überhaupt, im befruchtenden Kontakt mit fremden Kulturen, in den griechischen Kolonien Kleinasiens und der Magna Graecia. Zu erwähnen sind wohl in erster Linie neben den Pythagoreern (mit einer kultisch ausgerichteten Seelenwanderungslehre, die sie in eine universale, durch Zahlen explizierbare harmonische Ordnung einbetteten), Heraklit (der seiner Kosmologie ebenfalls einen anthropologischen Zug verlieh, indem er den Mikrokosmos der menschlichen Seele nach demselben Bild des entflammenden und erlöschenden Feuers prägte) und Empedokles (der schließlich Liebe und Streit als entscheidende Grundkräfte sowohl in der Natur, als auch in den sozialen Verhältnissen wirken sah).⁴¹ Jene „gingen zum Theil ernstlich darauf hin, aus dem Wesen des Weltalls

³⁸ Rapp, 1997, S. 18. Die Suche nach ausweisbarem, gerechtfertigtem Wissen brachte als philosophisches Programm nicht nur die Wissenschaften auf den Weg; sie ist auch mit dem aufklärerischen Moment der Selbstvergewisserung immer wieder neue Konstellationen eingegangen, was zu grundlegenden Paradigmenwechseln in der Geschichte der Erkenntnisproduktion führte.

³⁹ Röd 2000, S. 37.

⁴⁰ Wundt 1985, S. 142.

⁴¹ Köstlin (1975) zählt in seinem detaillierten Werk außerdem noch Xenophanes und Anaxagoras zu den wichtigen Impulsgebern. Die Vorgeschichte der philosophischen Ethik mündet schließlich in einem

Lehren über die Bestimmung des Menschen und damit Gesetze für das menschliche Wollen und Thun abzuleiten.“⁴² Die Ordnung der Natur ist – worin sich der für alle späteren Naturrechtslehren typische Gedanke findet – zugleich Wert- und Rechtsordnung, ein göttlicher νόμος, von dem nach Heraklit in letzter Konsequenz alle menschlichen Gesetze (νόμοι) genährt werden⁴³, deren normativer Gehalt allerdings erst zu konkretisieren ist. Die in ihrer Stringenz noch ziemlich mangelhaften ethisch-religiösen Konzeptionen zielen dabei nicht nur – mit teilweise ziemlich seltsam anmutenden Speise- und Verhaltenstabus⁴⁴ – auf den sittlichen Bereich menschlichen Handelns, sondern spiegeln auch grosso modo den jeweiligen politischen Wandel in den diversen Poleis. So verlangt nach Heraklit die kosmische Struktur als Einheit der Gegensätze geradezu den Ständestaat, der zu jener Zeit durch antiaristokratische Tendenzen stark in Bedrängnis geriet, während Empedokles' Vorstellung einer kathartischen Überwindung des Streits der in seiner Heimatstadt Akragas eingeführten demokratischen Verfassung entgegenkommen und in ein goldenes Zeitalter der Liebe münden soll.⁴⁵

Generell tritt die Untersuchung über die Natur des Menschen und dessen Angelegenheiten noch deutlich hinter jene des Kosmos zurück, ethische Fragen spielen eine untergeordnete Rolle. So scheint die „Lehre von der Ergebung in den Weltlauf oder der Unterordnung unter das allwaltende Gesetz als dem wahren Geheimnis aller Glückseligkeit [...] nur als ein Aperçu aufzutreten, in dem ontologische und normative Bedeutung ungeschieden nebeneinander liegen.“⁴⁶ Doch bereits zur Wirkungszeit des Empedokles, also um die Mitte des 5. Jhdts. v. Chr., rückte im großgriechischen Raum Athen in den politischen und kulturellen Mittelpunkt, in dem auch die Philosophie neue Impulse erhielt.

Doppelpunkt: Die Sophistik einerseits und Demokrit andererseits, bei dem „die Reflexion zwischen vereinzelt ethischen Maximen und strenger auf Einheit dringendem Denken gerade noch mitten inne steht“ (Dittrich 1926, S. 3).

⁴² Köstlin 1975, S. 160.

⁴³ Vgl. DK 22 B 114.

⁴⁴ Z. B. bei den Pythagoreern die Verbote des Bohnenessens oder zu Boden Gefallenes aufzuheben. Röd (1976, S. 71) betont, „daß das zugrundeliegende metaphysische Schema lediglich Scheinrechtfertigungen inhaltlich bestimmter Normen erlaubt. Die formale Idee der Ordnung kann in beliebiger Weise inhaltlich ausgefüllt werden, so wie die Idee eine natürlichen Rechts mannigfacher Konkretisierung fähig ist.“

⁴⁵ Vgl. Rohls 1999, S. 38ff.

⁴⁶ Jodl 1930, S. 533. Die Konfundierung von theoretischer und praktischer Vernunft in der kosmischen Ordnung deutet sich bereits im ersten authentisch überlieferten Satz der griechischen Philosophie an: „Woraus die Dinge entstehen, dahinein vergehen sie auch auch mit Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Genugtuung für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ (DK 12 B 1).

1.3 Die thematische Wende zum Menschen

Die siegreiche Verteidigung gegen die Perser brachte nicht nur gewachsenes Selbstbewußtsein und Wohlstand durch ökonomische Expansion, sondern auch aktive politische Rechte der an den Kriegen teilgenommen habenden bürgerlichen Unterschicht. All dies rief auch eine schöpferische Tätigkeit in Kunst und Architektur hervor, mit der sich der attische Demos kultivierte und überhöhte. Die derart entwickelte Demokratie, mit der bislang umfassendsten direkten Beteiligung des Volkes an der Herrschaft, führte zu einem breiten Interesse an höherer Bildung. Wer selbst zu politischen und gesellschaftlich relevanten Problemen Stellung nehmen und diese in der Volksversammlung oder vor Gericht mit Erfolg vertreten wollte, mußte über umfangreiche Sachkenntnisse, Argumentation und überzeugende Rhetorik verfügen.

Diesem Bedarf kamen die Sophisten entgegen, großteils professionelle Wanderlehrer, welche neben dem Unterricht in Poetik, Grammatik, Rede- und Streitkunst auch an Mathematik, Astronomie und den Lebensregeln der epischen Dichtung anknüpften.⁴⁷ Im Unterschied zu den älteren Philosophen ging es ihnen nicht um eine esoterische Weisheit; sie wollten anhand von Bildung und Erziehung (παιδεία) vor allem verwertbares Wissen und Fertigkeiten (τέχναι) vermitteln, die zur Teilnahme am demokratischen Leben in einer Führungsrolle ermächtigen. Durch systematische Unterweisung und kontinuierliche Übung soll jene ἀρετή (Tugend als Gutsein im Sinn von Tauglichkeit) erlangt werden, die bislang an die Bedingung adeliger Geburt geknüpft war: Lebensführungscompetenz inklusive politische Befähigung wurde als ganze und in ihren einzelnen Komponenten prinzipiell lehrbar und für jeden freien Bürger, der das Geld für den Unterricht aufbringen konnte, auch lernbar.⁴⁸

Obwohl hinsichtlich der philosophischen Position nicht von einer schulischen oder systematischen Einheit gesprochen werden kann, vollzog die sophistische Bewegung mit ihrer Intention, Lebenskunst und -beherrschung zu vermitteln, generell eine thematische Wende hin zum Menschen – zu einer Beschäftigung mit dessen Denken und Wollen, mit seinen kulturellen Einrichtungen und Ordnungen –, kurz gesagt: „Mit dem Ziel, Tüchtig-

⁴⁷ In diesem Sinne gelten die Sophisten „gleichsam als die ersten Enzyklopädisten der Menschheitsgeschichte“ (Wuchterl, 1990, S. 47). Insgesamt sind sie – teils aktiv, teils passiv – im Zusammenhang mit der Ausbildung neuer Einzelwissenschaften (z. B. Psychologie, Sprach- und Geschichtswissenschaft) und den Fortschritten in Mathematik und Medizin jener Zeit zu sehen (vgl. Röd 2000, S. 73 f.).

⁴⁸ Siehe dazu Jaeger 1959, S. 364 ff.; Bien 1994, S. 60 ff.; Böckenförde 2006, S. 44 ff.

keit zu lehren, rückten die Sophisten den *kósmos* aus dem theoretischen Zentrum.⁴⁹

Hierdurch änderte sich in kurzer Zeit nicht nur die *soziale Stellung der Wissenschaft*, sondern auch ihr eigenes inneres Wesen, ihre Tendenz und ihre Aufgabe von Grund aus. Sie wurde eine soziale Macht, ein bestimmendes Moment im politischen Leben (Perikles); aber sie kam eben dadurch in *Abhängigkeit von den Anforderungen des praktischen und insbesondere des politischen Lebens*. (Windelband 1912, S. 55)

Damit einhergehend wurde vor allem der bei Heraklit, Parmenides und Empedokles elitär gewendete Anspruch, das wahre Wesen der Welt *hinter* der phänomenalen Welt in einer *rein* vernünftigen bzw. göttlichen Einsicht erfassen zu können, durch einen Skeptizismus des Erkennens, der keine menschenunabhängige Begründungsbasis mehr anerkennt, konterkariert. Den berühmten homo-mensura-Satz des Protagoras, der die sinn- und geltungskonstitutiven Leistungen des Subjekts hervorhebt, kann man „geradezu als eine Strategie ansehen, um solche starken Ansprüche zu unterlaufen und die Kompetenz zur Beurteilung der Wahrheit für den durchschnittlichen Menschen zurückzugewinnen.“⁵⁰ Überhaupt hatten die Kosmologen „philosophiert, ohne sich von einem Zweifel an der Wahrheitsbefähigung der menschlichen Vernunft stören zu lassen. Jetzt tritt dieser Zweifel auf.“⁵¹

Genährt wurde die sophistische Skepsis bezüglich der Erkennbarkeit einer 'Wirklichkeit an sich' sicherlich auch durch das gewachsene Mißtrauen gegenüber der Zuverlässigkeit sinnlicher Wahrnehmung, nicht zuletzt aber wegen der unauflösbaren Widersprüche zwischen den bestehenden philosophischen Lehren über das Weltgeschehen. Die daraus resultierende Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Wahrheiten gibt, dehnte sich sogleich auf die Wertmaßstäbe des *ἥθος* aus, dessen politisch-soziale Konkretisierung von den Sophisten aufgenommen und zugespitzt wurde.

Angestoßen durch die prekäre, konfliktreiche Existenzform der Polis selbst und durch die Aufgabe der Institutionalisierung von Beziehungen zu den Kolonien, hatte sich das politische Denken der Griechen bereits seit geraumer Zeit aus der bloßen Repräsentation

⁴⁹ Schnädelbach 1998a, S. 43. Siehe dazu Zeller-Nestle 1971, § 21.

⁵⁰ Rapp 1997, S. 240. Protagoras ging zwar erkenntnistheoretisch von subjekt- und situationsbezogenen Wahrnehmungen aus (die Dinge sind für jeden so, wie sie ihm hier und jetzt erscheinen; wie sie unabhängig von ihrer Erscheinungsweise sein mögen, darüber läßt sich nicht mehr sinnvoll reden). Ein extremer Subjektivismus bzw. Relativismus, den vor allem Platon unterstellte, kann jedoch mit der Annahme einer konventionalistischen Bedeutungstheorie, die innerhalb der Sophistik diskutiert wurde, vermieden werden. Allgemeingültige Aussagen lassen sich unter diesen Bedingungen freilich im strikten, notwendigen Sinn nicht erweisen, sondern hängen von einem wirksamen Konsens ab; sie drücken eine allgemein akzeptierte Meinung aus (siehe Röd 1981).

⁵¹ Hirschberger 1976, S. 54.

religiös-mythischer Ordnungsvorstellungen herausgelöst und den Blick auf ein gestaltendes, problemlösungsorientiertes Verhalten gerichtet; „es entdeckte das eigenständige Handeln-Können im Sinne von Wahl und Entscheidung und damit auch das Miteinander-Handeln und -Reden als Moment der Politik.“⁵² Zwar war diese in der griechischen Antike – etwa mit dem Orakel von Delphi als panhellenischer Integrationsrolle oder mit dem Poliskult – stets an die Religion rückgebunden; auch waren die verschriftlichten Verordnungen durch ihre Anbringung an der Tempelmauer unter dem Schutz der Götter gestellt. Doch kam es nun mit der Erweiterung und Machtsteigerung der Volksversammlung im Rechtsbereich zu einem mehr formal-legalistischen Verständnis der Gesetze: „Über die *nomoi* wird abgestimmt; sie erscheinen als bindende Übereinkünfte der Bürger unter sich.“⁵³

Der Abbau der in Mythen verwurzelten Adelsprivilegien untergrub die bislang selbstverständliche Autorität der tradierten Verhaltensmuster (πάτριοι νόμοι). Hinzu trat das vermehrte Wissen um die unterschiedlichen Lebens- und Glaubensformen anderer Kulturen, das einem damit vertrauten Seefahrer- und Handelsvolk zwar schon immer Anlaß zum Nachdenken gab, aber solange nicht zu einem ernsthaften Problem wurde, „als man mit vielen Göttern rechnete und ihnen verschiedene Zuständigkeiten und Intentionen zuschrieb.“⁵⁴ Gemeinsam mit der Zunahme religionskritischer Einstellungen, die sich auch in der Dichtung niederschlugen (deutlich bei Euripides) und deren Bandbreite von einem Agnostizismus bis hin zu einem Atheismus, radikal von Kritias⁵⁵ vorgetragen, reichte, erklärten die Sophisten schließlich den bestehenden Inhalt von Sitte und Recht als nicht göttlich sanktioniert, sondern bloß vom Menschen gesetzt (θέσει).

Von dieser Warte aus sind die νόμοι keineswegs mehr unbefragt verbindlich – durch ihre Weigerung, „gegebene Normen und Werte schon allein deshalb anzuerkennen, weil ihre Geltung konventionell oder traditionell akzeptiert wurde“⁵⁶, schufen die Sophisten für die normativ-ethische Frage nach der Rechtfertigbarkeit gesellschaftlicher 'Setzungen' Raum. In diesen sind sie dann mit der Differenz von νόμος und φύσις vorgestoßen, wobei sie den Physis-Begriff, beeinflusst von der Medizin, weniger auf das Weltganze,

⁵² Böckenförde 2006, S. 25.

⁵³ Ders. S. 23.

⁵⁴ Dihle 2002, S. 67.

⁵⁵ Vgl. DK 88 B 25.

⁵⁶ Düwell/Hübenthal/Werner 2002, S. 3. Zum raschen Bedeutungswandel des Nomos-Begriffs siehe Vorländer 1969, S. 58.

sondern mehr auf die „nur um den Preis einer Schädigung zu ändernden Anlage“⁵⁷ des Menschen bezogen. Auch wenn dessen Natur inhaltlich verschieden interpretiert wurde, war die Einrückung dieser Argumentationsebene maßgeblich für die weitere ethische Diskussion; mit ihrer Hilfe differenzierten die Sophisten – allerdings ohne die philosophische Wahrheitsfrage zu entscheiden – zwischen brauchbaren und weniger brauchbaren Meinungen bezüglich des geglückten Lebens in der Polis.

Bereits Protagoras kündigte diese Richtung an, wenn er im Bereich grundlegender Wertvorstellungen zwar die jeweilige staatliche Gemeinschaft bzw. das kollektive Subjekt als das 'Maß aller Dinge' sah, dem Sophisten aber eine beeinflussende Rolle ähnlich der eines Arztes zuwies, wodurch „den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht zu sein scheint.“⁵⁸ Bei diesem leicht normierten Geltungspositivismus blieb es allerdings nicht. Hippias ging – ebenfalls nach Platon – einen Schritt weiter und kritisiert das positive Gesetz als einen Tyrannen, der vieles gegen die Forderungen der Natur erzwingt, was insbesondere daraus hervorgehe, daß wider der natürlichen Verwandtschaft der Menschen diese nach Volk und Staat getrennt sind⁵⁹. Antiphon wiederum sucht den Gegensatz von Griechen und Barbaren, Vornehmen und Geringen mit dem Hinweis auf die allen gleiche Bedürfnisstruktur zu überwinden. Zugleich zeigt sich bei ihm die Tendenz, das der menschlichen Natur Zuträgliche (συμφέρον) nicht bloß als notwendiges Korrektiv der Konventionen, sondern als die einzig verbindliche Instanz menschlichen Verhaltens überhaupt anzusehen.⁶⁰

Denn auch die zunehmenden Gesetzesänderungen vermochten die sozialen Spannungen in der labilen direkten Demokratie Athens nicht abzubauen; zudem verstärkten sich mit dem Tod von Perikles und dem Eintritt in den Peloponnesischen Krieg die Parteikämpfe zwischen oligarchischen und demokratischen Positionen, was wiederum der aristokratisch-traditionalistischen Reaktion Auftrieb gab. Vor dem Hintergrund der Machtpolitik jener Zeit ist wohl auch die resignative Annahme Thrasymachos' zu sehen, nach der die Menschen von der Gerechtigkeit keinen Gebrauch machen und alle Gesetze immer nur zum Nutzen der jeweils Regierenden erlassen werden.⁶¹

⁵⁷ Ricken 2000, S. 62.

⁵⁸ Tht. 167 c.

⁵⁹ Vgl. Prot. 337 cd. Ob Hippias hier nur die griechischen Völker meint oder sich bereits als Kosmopolit erweist, ist umstritten.

⁶⁰ Vgl. DK 87 B 44. Siehe dazu Graeser 1983, S. 70 ff.

⁶¹ Nestle 1908, S.207 und Rep. 343 c. Siehe dazu Graeser 1983, S.77 ff.

Der rasante Wechsel der Verfassungsformen trieb die öffentlichen Auseinandersetzungen voran. Insbesondere wurde das grundsätzliche Verhältnis des Einzelnen zur Polis thematisiert – denn unter Berufung auf die menschliche Natur kann mit rhetorischer Rationalität sowohl für die Einordnung in eine Rechtsgemeinschaft als auch für eine Selbstbezogenheit des Individuums plädiert werden. Letzteres zeigt Platon polemisch überspitzt in seiner Darstellung von Kallikles, der jede positive Rechts- und Sozialordnung als ungerecht bezeichnet, insofern sie der Masse der Schwachen zur Fesselung derer dient, die von Natur aus zur rücksichtslosen Durchsetzung ihrer Interessen befähigt und befugt wären.⁶² Dieses einseitig als Recht des Stärkeren interpretierte Naturrecht besagt eigentlich „nicht mehr Recht, sondern nur noch Natur; ist Individualismus und Naturalismus, [...] nur noch Fleisch und Blut, Begierden und Instinkte.“⁶³

Nach Wundt ist es ein Zeitalter, „da der Einzelne sehr entschieden aus den sozialen Schranken heraustritt und sich ihnen gegenüber in seiner Besonderheit fühlt.“⁶⁴ Die meisten Sophisten des ausgehenden 5. Jhdts. überwinden den bloßen Naturzustand jedoch mit kontraktualistischen Ansätzen, die Staat und Gesetz in einem Vertrag der Gesellschaftsmitglieder begründet sehen, der zum Zweck des gegenseitigen Schutzes eingegangen wird. Über dieses aufgeklärte Selbstinteresse hinaus ist für den sog. Anonymus Jamblichi die Gemeinschaftsbildung im Rahmen von sozialen Regeln eine notwendige Auswirkung der menschlichen Natur.⁶⁵ In diesem Punkt geht er mit Protagoras konform, der in seinem Prometheus-Mythos die instrumentelle Vernunft des Mängelwesens Mensch mit dem Sinn für Sittlichkeit und Recht ergänzt, welcher freilich erst durch sophistische Unterweisung und Einübung in die politische τέχνη aktualisiert und zur ἀρετή befestigt wird.⁶⁶

Insgesamt kam es mit der einsetzenden Verfassungsdiskussion zu den ersten strukturellen Vergleichen der einzelnen Regierungsformen – Ansätze einer politischen Theoriebildung, die dann von Platon und Aristoteles auf hohes Niveau gehoben werden sollte. Deren negatives, teilweise bis heute vorherrschendes Urteil über die Sophisten als 'Wort-

⁶² Vgl. Gorg. 483 b ff.

⁶³ Hirschberger 1976, S. 57.

⁶⁴ Wundt 1985, S. 267.

⁶⁵ Vgl. Nestle 1908, S. 224 f. „Mag man sich auch in Athen um die Gefahr gesorgt haben, die aus der Annahme eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Physis und Nomos, der unveränderlichen Natur und der manipulierbaren Konvention, für die sittliche Ordnung erwachsen konnte, so hat kein Sophist gelehrt, der Mensch solle nur seinen natürlichen Antrieben folgen und sich nicht nach den von Menschen ersonnenen Gesetz richten. Dies raten nur Figuren literarischer Fiktion“ (Diehle 2002, S. 68). Auch bei Antiphon zeigt sich „eine merkwürdige Verquickung von hedonistischer und sozialer Denkweise“ (Zeller-Nestle 1971, S. 114).

⁶⁶ Vgl. Prot. 320 c ff. Siehe dazu Röd 1981, S. 90 ff. und Böckenförde 2006, S. 53 ff.

verdrehen' und 'Händler mit Scheinwissen' beruht vor allem auf der Kritik an dem Vorrang der Rhetorik, welche „zum theoretischen Ersatz für die durch den Verzicht auf bisherige Begründungsinstanzen entstandene systematische Leerstelle der Philosophie geworden ist“⁶⁷ und einem Relativismus Vorschub leistet. Nichtsdestoweniger kam es mit der 'anthropologischen Wende' zu einer Reflexion der Vermögen, Eigenschaften und Erzeugnisse des Menschen, was auch das Selbstbild des Reflektierenden veränderte: „Darum ist im Verhältnis von Kosmologie und Sophistik erstmals der Gegensatz von Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung ganz aufgespannt worden.“⁶⁸

1.4 Ethik zwischen Dialog und Systematik: Sokrates und Platon

Diese beiden Grundfiguren des philosophischen Denkens: 'Wissenschaft' und 'Aufklärung' versucht dann Sokrates, angestoßen durch das delphische 'Erkenne dich selbst', auf dem Weg einer philosophischen Existenzweise zu vereinen, weil „ein Leben ohne Selbsterforschung [...] gar nicht verdient, gelebt zu werden.“⁶⁹ Auch er hält die ἀρετή für lehrbar, die er jedoch nicht durch eine habituelle Aneignung praktischer Regeln und sozialer Techniken, sondern durch einen vernunft- und verständigungsorientierten Lernprozeß vermittelt sieht, in dem letztendlich an Stelle der 'besseren Meinung' objektive Kriterien für das gute, gelungene Dasein im individuellen und stadtgesellschaftlichen Leben zur Geltung gebracht werden sollen.

Dementsprechend basiert die sokratische bzw. frühplatonische Methode des Erkenntnisstrebens auf *dialogischen* Untersuchungen, welche statt auf Überredung auf Überzeugung ausgerichtet sind und in ihren anti-eristischen Intentionen zwei wichtige Aspekte lancieren: „die Induktionsbeweise und die allgemeinen Definitionen; dies beides nämlich geht auf das Prinzip der Wissenschaft.“⁷⁰ Wenn Sokrates nachdrücklich fragt: 'Was ist Tapferkeit?', 'Was ist Gerechtigkeit?', 'Was ist Frömmigkeit?', dann verlangt er, über den alltäglichen oder zweckdienlichen Gebrauch zentraler sittlicher Ausdrücke hinaus, inhaltlich zu bestimmen, worin diese bestehen; er sucht also z. B. „jenen Begriff selbst, durch welchen alles Fromme fromm ist.“⁷¹ Dabei bekundet er in diesen Dingen seine Unwissen-

⁶⁷ Gatzemeier 1995, S. 847.

⁶⁸ Schnädelbach 1988a, S. 44.

⁶⁹ Apol. 38 a5 f.

⁷⁰ Met. 1078 b27-30.

⁷¹ Euth. 6 d .

heit und bringt durch bohrendes Nachfragen den Gesprächspartner dahin, Rechenschaft zu geben – mit der ironischen Konsequenz, daß dessen Wissensansprüche als vermeintliche entlarvt werden. Die Elenktik (Kunst der Überführung) des Sokrates ist jedoch nicht darauf angelegt, den anderen lächerlich zu machen; vielmehr markiert sie den Beginn einer gemeinsamen Bemühung: „Ziel dieser Bemühung ist nicht die Durchsetzung der eigenen Position, sondern eine begründete Übereinstimmung (Homologie).“⁷² Von einzelnen Beispielen ausgehend, soll zum Allgemeinen tugendhafter Verhaltensweisen vorangeschritten werden, um eine zwar allen Menschen zukommende, gleichwohl von jedem selbständig zu erbringende Einsicht in das Gute und Gerechte aus der Verborgenheit ins Bewußtsein zu heben (Mäeutik).

Das Bemühen um philosophische Einsicht geht über eine definitorische Intention hinaus; es bedeutet primär eine Sorge um die Seele,⁷³ auf deren Verfassung es ankommt, weil aus ihr erst die Ordnung der äußeren Güter und der Polisgemeinschaft, nicht zuletzt auch die mögliche εὐδαιμονία (Glück, Glückseligkeit) des Individuums entspringen. Die ἀρετή der menschlichen Seele erfolgt aus der Einübung in eine vernunftorientierte Lebensführung, aus der sich fortsetzenden Bereitschaft, seine lebensleitenden Wertvorstellungen einer rationalen Überprüfung zu unterziehen. Sokrates entdeckt damit zugleich in der Innerlichkeit des Subjekts die Autonomie sittlichen Urteilens und macht diese geltend.⁷⁴

Demnach wurde er „nicht als ein verführerischer Lehrer, sondern als ein Verführer zum Selbstdenken, zur Selbsterkenntnis, zur Selbstprüfung“⁷⁵ verurteilt, der, gerade in der politisch aufgeregten Zeit, da die Vorherrschaft an Sparta fiel, am religiösen Fundament der attischen Polisordnung rüttelte. Der Vorwurf der Jugend-Verführung, gekoppelt an den der Gotteslästerung, konnte sich jedoch nicht allein auf die Erziehung zu geistiger Mündigkeit im Sinne kritischer Urteilsfähigkeit richten, da bei einer derart verfaßten Anklage am Ausgang des Prozesses nicht ein Todesurteil gestanden wäre; viel eher scheint das eigentliche Motiv gewesen zu sein, daß zu seinen Schülern eine Reihe von Aristokraten und Oligarchen gehörten, die den herrschenden Demokraten feindlich gesinnt waren.⁷⁶ Hinzu kam, daß sich Sokrates häufig auf eine innere Stimme berief, die

⁷² Mittelstraß 1981, S. 43.

⁷³ Vgl. Apol. d9-e3.

⁷⁴ Siehe Böckenförde 2006, S. 64 f. und Mader 1992, S. 105.

⁷⁵ Schnädelbach 1988a, S. 45.

⁷⁶ Siehe dazu Röd 2000, S. 86.

dann als blasphemische Erfindung einer neuen Gottheit denunziert wurde. Die unterschiedlichen Interpretationen dieses 'Daimonion' sind schon bei Platon und Xenophon sichtbar und ziehen sich bis in die Gegenwart⁷⁷ – weit größere Einigkeit herrscht bei der Auffassung, daß das Daimonion Sokrates in seinem Anspruch, stets dem Logos zu folgen,⁷⁸ nicht entgegen stand. Was ihn vielmehr auszeichnet, ist das Bestreben, jene Überzeugungen, „die in seinem Selbstverständnis eine entscheidende Bedeutung erlangt haben, in Wissen zu verwandeln.“⁷⁹

Die meisten der so genannten Sokratischen bzw. Sophisten-Dialoge enden jedoch aporetisch. Die Vorstellung einer auf der Agora, im öffentlichen Wettstreit der Argumente zu entwickelnden Suche nach einem Maßstab aller Praxis, mündete in ein repetierendes Infragestellen, von dem sich Platon, ohne die Dialogform aufzugeben, allmählich entfernt. Sein späterer Ansatz läßt sich „als ambitionierter Versuch begreifen, die bereits auseinander strebenden Zweige von theoretischer und praktischer Philosophie in einem Gesamtsystem zu integrieren.“⁸⁰ Zugleich geht er auf ungeklärte Voraussetzungen der sokratischen Dialektik ein, die eine Verflechtung von Selbst- und Begriffserkenntnis intendiert. Denn wenn allein im nachfragenden Gespräch eine gemeinsame Annäherung an eine Einsicht gesucht wird, die keiner der Gesprächspartner vorher besitzt, dann muß ein bereits keimhaftes Wissen vorliegen, das durch geeignetes Fragen lediglich entfaltet wird. Der theoretische Rahmen dazu wird im *Menon* aufgespannt und im *Phaidon* wieder aufgegriffen; in beiden Dialogen verbindet Platon seine These von der Unsterblichkeit der Seele mit dem Bestehen eines vorgeburtlichen Wissens: „Wissen ist, so scheint es, Wiedererinnerung (Anamnesis), auf mæeutische Weise an den Tag gebracht.“⁸¹ Damit zusammenhängend hat Sokrates bei der Bildung adäquater Begriffe im Gegensatz zur Nominal- eine Realdefinition gefordert, mit der nicht bloß der Sprachgebrauch geregelt, sondern das Wesen einer Sache bestimmt werden soll. Strittig ist in weiterer Folge die Existenzweise des Wesens – dieses Problem wird später von Porphyry auf den Punkt gebracht und zum Gegenstand des mittelalterlichen Universalienstreits – und ob Platon „an eine Sokratische (oder bei Sokrates zumindest angelegte) Auffassung anknüpfte, wenn er

⁷⁷ Gadamer (1993, S. 101) sieht darin einen „berühmten Vorläufer des Gewissens“, Ilting (1983, S. 126) hingegen mehr „eine Art Privatorakel“.

⁷⁸ Krit. 46 b.

⁷⁹ Ilting 1983, S. 126 f.

⁸⁰ Düwell/ Hübenthal/Werner 2002, S. 4.

⁸¹ Mittelstraß 1981, S. 44.

das Allgemeine, auf das sich Was-ist-Fragen beziehen, als eine objektive Wesenheit – als 'Idee' – charakterisierte.⁸²

Überhaupt ist zwischen der von Aristoteles kritisierten und vom Platonismus in einen zentralen Rang gehobenen Ideenlehre im strengen Sinn und der Ideenkonzeption, wie sie von Platon sachbezogenen eingeführt wurde, zu unterscheiden. Letztere entwickelte sich vorwiegend aus einer bislang vernachlässigten Problematik der Mathematik, speziell der Geometrie, die, insoweit sie theoretische (generelle) Sätze aufstellt und diese durch den Aufbau eines axiomatisch-deduktiven Beweisverfahrens in logische Abhängigkeiten voneinander bringt, seit Platon als exemplarisches Beispiel exakter Wissenschaft aufgefasst wird.⁸³ Allerdings moniert er in der *Politeia*, daß die Mathematiker es nicht für nötig halten, über den Status geometrischer Gegenstände, auf die sich die theoretischen Sätze beziehen, also über „das Gerade und das Ungerade, die Figuren und die drei Sorten von Winkeln [...] sich selbst oder anderen gegenüber Rechenschaft zu geben.“ Es können, obwohl sie „die sichtbaren Gestalten zu Hilfe nehmen und ihre Reden auf diese beziehen,⁸⁴ eigentlich nicht *empirische* Gegenstände gemeint sein, weil sonst z. B. der Satz über die Tangente leicht in Schwierigkeiten zu bringen ist, wie Aristoteles expliziert – „denn nichts sinnlich Wahrnehmbares ist in dieser Weise gerade oder rund; denn der Kreis berührt das Lineal nicht in einem Punkte, sondern in der Weise, wie Protagoras zur Widerlegung der Geometer darlegte.“⁸⁵ Also muß es sich um *ideale* Gegenstände, nach Platon eben um Ideen (nach Aristoteles um abstrahierte reine Formen) handeln, die nur gedacht, bloß mit den 'Augen des Geistes' geschaut werden können. In diesem Kontext erhält zum einen der Anamnesis-Mythos eine methodische Interpretation: „Die Rede von einem 'anderen Ort', an dem die Seele 'geschaut' hat, [...] ist die metaphorische Erklärung einer theoretischen Leistung.“⁸⁶ Zum anderen ist es auf dieser Basis möglich, eine Trennung zwischen sinnlichem Abbild und intelligiblem Urbild durchzuführen, ohne zugleich eine Hypostasierung vorzunehmen. Die Ideenkonzeption erlaubt es, beispielsweise in den Sand gezeichnete geometrische Figuren auf postulierte 'ideale' Konstruktionsanforderungen zu beziehen und als mangelhaft oder gelungen zu begreifen.

⁸² Röd 2000, S. 90.

⁸³ Zur Entwicklung der Geometrie als frühestes Paradigma wissenschaftlicher Theoriebildung siehe Mittelstraß 1974, Kap. 2.

⁸⁴ Rep. 510 cd.

⁸⁵ Met. III 2, 998 a.

⁸⁶ Mittelstraß, 1981, S. 45.

Analoges gilt nun insbesondere für ästhetische und ethische Realisierungszusammenhänge, deren Untersuchung Platon im *Phaidon* einen zumindest ebenbürtigen, wenn nicht sogar vorrangigen Platz einräumt.⁸⁷ Die Rede von Ideen macht in erster Linie dort Sinn, wo sie als Richtschnur von praktischen Umsetzungen herausgefordert sind, also bei der Verwirklichung von mathematischen, harmonisch-proportionalen oder sittlichen Verhältnissen. Über diese sachlichen Bezüge hinaus zählt jene Schrift gleichwohl als Gründungsdokument, in dem Platon „im Zuge der Ausarbeitung seiner Ideenkonzeption an Stelle einer Philosophie der Mathematik, einer Philosophie des Guten und des Schönen eine *Philosophie der Ideenlehre* zu setzen beginnt.“⁸⁸

Mit der ontologischen Fundierung des Urbild-Abbild-Verhältnisses als Idee und Erscheinung, verbunden mit der sich aus der μίμησις (Nachahmung) ergebenden kausalistischen Deutung der μέθεξις (Teilhabe), ist jetzt die Tendenz zu einer an die Eleaten anschließenden Zweiweltentheorie gegeben, an der sich dann Aristoteles stößt. Zudem wird die Ideenkonzeption über den mathematischen, ästhetischen und ethischen Bereich hinaus auf alle übrigen Gegenstände ausgeweitet, was sich auch in der Identifikation von 'Idee' und 'Begriff' niederschlägt und zu der von Platon später selbst zugegebenen Komplikation führt, daß es ebenso von Dingen wie „Kot, Schmutz und und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist“⁸⁹ eine ideale Entsprechung geben muß. Die gelegentlich auftretende Selbstkritik an der Ideenlehre in den Altersjahren, sowie die Tatsache, daß diese in den meisten Dialogen entweder gar keine oder eine untergeordnete Rolle spielt, spricht für ihre genetische Deutung als Station eines Denkprozesses, der mehrfachen Wandlungen unterworfen war.⁹⁰

Zentraler Punkt und Drehscheibe des platonischen Denkens scheint aber eine in der Ausformulierung der Ideenlehre vorgenommene Hierarchisierung zu sein, die im Liniengleichnis anhand entsprechender Erkenntnisweisen von Erscheinungen und Ideen festgelegt und im Sonnengleichnis mit der alles transzendierenden Idee des Guten überhöht wird. Das dergestaltete Gute verleiht erst der dem Denken zugänglichen Welt, mithin auch der wahrnehmbaren, Sein und ermöglicht deren Erkenntnis; darüber hinaus verschafft es ihr Einheit, Ordnung und Wert. Diese Auszeichnung der Idee des Guten weist freilich

⁸⁷ Vgl. *Phaid.* 75 cd.

⁸⁸ Mittelstraß, 1981, S. 48.

⁸⁹ *Parm.* 130 c.

⁹⁰ Zur genetischen Interpretation der Philosophie Platons siehe Wuchterl 1990, S. 56 ff.

theologische Implikationen auf, vor allem aber rückt sie das Hauptanliegen Platons in den Mittelpunkt, daß es die eigentliche Aufgabe der Vernunft ist, das Handeln zu orientieren, also praktisch zu sein.⁹¹

Der Verfall der politischen Verhältnisse und das Bemühen, diese auf Basis einer intensivierten παιδεία neu zu gestalten, geben dazu den historischen Hintergrund ab. Während Isokrates das sophistische Bildungsprogramm reformuliert, knüpft Xenophon an die spartanische Kollektiverziehung an. Auch Platon zielt auf eine verstaatlichte Erziehung, die er jedoch nicht militärisch, sondern philosophisch ausgerichtet sieht. Denn zum einen gilt: „Zur politischen Tüchtigkeit kann nur erziehen, wer aufgrund der Einsicht in die Idee des Guten feste Normen für sittliches Handeln vermitteln kann.“⁹² Und zum anderen stellt die im Anschluß an das Höhlengleichnis explizierte pädagogische Konzeption einen mehrstufigen Bildungsgang vor, in dem selbst die später zum berühmten 'Quadrivium' zusammengefassten exakten Wissenschaften (Geometrie, Arithmetik, Astronomie und rationale Harmonielehre der Musik) bloß die propädeutische Funktion erhalten, die besten Seelen – die der zukünftigen politischen Elite – auf ihren Weg 'nach oben' zu bringen, sie für den letzten Aufstieg, den einzig die Dialektik leistet, vorzubereiten.

Mit dem Erwerb der σοφία ist die nunmehr mit ihren Ursprung in Verbindung gebrachte Vernunft in der Lage, die irrational strebenden Seelenteile (nach Freud: Aggression und Libido) auf das wahre Gute zu lenken, wodurch diese nicht nur die Tugenden der ἀνδρεία (Tapferkeit) und σωφροσύνη (Besonnenheit) erlangen, sondern sich auch in der harmonischen Ordnung der Seele die vierte Kardinaltugend, δικαιοσύνη (Gerechtigkeit), einstellt.⁹³ Diese in der *Politeia* dargestellte Konstruktion hält offensichtlich an der im *Protagoras* verteidigten intellektualistischen Einheitsthese fest, wonach die einzelnen ἄρεται ihrem Wesen nach eigentlich alle nur Ausprägung eines einzigen Wissens sind, das den Schlüssel zur richtigen Praxis bietet, eines Wissens, das in Analogie zur τέχνη zugleich auch ein Können ist.⁹⁴

Die Vorstellung von der 'Macht des Wissens' findet sich zusammen mit dem

⁹¹ Siehe dazu und zum folgenden Mittelstraß 1981, S. 48 ff.

⁹² Bremer 1989, S. 37.

⁹³ Siehe Anzenbacher 1992, S. 139 f.

⁹⁴ Vgl. Prot. 329 c ff. Siehe dazu Bien 1994, S. 61 ff. und Horn/Rapp 2002, S. 59 f. Daß die These 'Tugend ist Wissen' in dieser Strenge auch für den historischen Sokrates gilt, scheint in Übereinstimmung mit den obigen Ausführungen fraglich. Eher dürfte für ihn der Weg das gleiche Gewicht wie das Ziel einer philosophischen Bemühung um praktische Orientierung gehabt haben.

Harmoniegedanken im Modell einer „glückseligen Polis“⁹⁵, die als vergrößertes Spiegelbild der menschlichen Seele erscheint, wieder. Daß der aristokratische Staat der Philosophenkönige die Gesellschaft in ein rigides Korsett zwingt, hat in Folge schwere Vorwürfe herausgefordert, doch darf auch hier der geschichtliche Zusammenhang nicht vergessen werden. Platon hat seinen von tatsächlichen Umständen abgehobenen Idealstaat sämtlichen realen Herrschaftsformen seiner Zeit gegenübergestellt, die von vielen als unbefriedigend erlebt wurden. Selbstverständlich bietet er damit keinen Lösungsansatz zur Verbesserung der bestehenden Verhältnisse, sondern verbleibt auf der Ebene einer visionären Utopie.

Über den staatsphilosophischen Bereich hinausgehend ist damit ein charakteristischer Zug seiner Ethik überhaupt angesprochen, nämlich „daß auch innerhalb der Platonischen Philosophie immer wieder Schwierigkeiten dadurch entstehen, daß die ins Auge gefaßte 'praktische Philosophie' quasi als eine theoretische Lehre aufgestellt werden soll.“⁹⁶ Und genau dieses Problem, daß im Rahmen der Ideenlehre zwar thematisch das Gute eine Vorrangstellung erhält, methodisch aber, ohne die Ansprüche der konkreten sittlich-politischen Lebenswelt zu berücksichtigen, in einer Rückwendung des Wissens auf sich selbst gesucht wird, hat dann Aristoteles aufgegriffen.

1.5 Ethik als autonome philosophische Disziplin: Aristoteles

Gleich im 1. Kapitel der *Nikomachischen Ethik* bringt Aristoteles die von Sokrates und Platon in Auseinandersetzung mit den Sophisten aufgenommene Legitimitätskrise der Sitten und Institutionen auf den Punkt: „Das Edle und Gerechte, das der Gegenstand der politischen Wissenschaft ist, zeigt solche Unterschiede und solche Unbeständigkeit, daß man vermuten könnte, es beruhe nur auf dem Herkommen und nicht auf der Natur.“⁹⁷ Zwei Überlegungen sind an dieser Stelle angeschlossen. Erstens wird die gesuchte natürliche, d. h. überpositive Verbindlichkeit aus dem Gegenstandsbereich der theoretischen Philosophie herausgelöst und – entgegen Platons Vorstellung einer metaphysischen Entität – als ein praktisches ἀγαθόν, ein ausschließlich im Handlungsvollzug realisierbares

⁹⁵ Rep. 420 c.

⁹⁶ Mittelstraß 1974, S. 47.

⁹⁷ EN I 1, 1094 b14-16.

Gut begriffen.⁹⁸ Zur vollen Wirklichkeit gelangt dieses höchste menschliche Gut, wie Aristoteles hier verkürzt und in der *Politik* ausführlicher darstellt, nur in einem gerecht verfaßten Gemeinwesen, das wiederum gerade deswegen sein sinnvolles Bestehen hat. Aus diesem Grund kann er, zweitens, die Ethik als „Teil der politischen Wissenschaft“⁹⁹ bestimmen, ohne jene der Politik unterzuordnen; beide Reflexionsbereiche sind wechselseitig verschränkt und ergänzen einander zu einer „Wissenschaft vom Menschen“¹⁰⁰, in der sie ihre Selbständigkeit bewahren. Tatsächlich werden in der *Nikomachischen Ethik* die gemeinsamen normativen Grundbegriffe sowie das Handeln des einzelnen erörtert, während die *Politik* den Begriff des Staatsbürgers, die Institutionen und die Verfassungen untersucht.¹⁰¹

Sachgerecht entwickelt Aristoteles beide Disziplinen, ohne sie in ein fundamentales Verhältnis zur *Metaphysik* samt ihren theologischen Annahmen zu setzen (erst Thomas von Aquin systematisiert die unterschiedlichen Theorieteile in rigider Form). Selbst dort, wo er Wesensaussagen trifft, bleiben diese einer Teleologie des freiwilligen Handelns und nicht einer, bereits in der *Physik* gegebenen, Naturteleologie verhaftet. Ethik und Politik unterscheiden sich aber nicht nur durch ihre spezifischen Gegenstandsbereiche von den 'theoretischen Theorien'. Über die thematische Abgrenzung hinaus machen sie mit der bei Platon angedeuteten Intention ernst und erweisen sich damit in einem eminenten Sinn als praktische Philosophie; sie suchen keine Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern stellen sich in den Dienst der Praxis, um diese zu verbessern.¹⁰² Diesem Engagement gemäß, interessiert sich die aristotelische Ethik nicht allein für ein Prinzip und Kriterium des sittlich Guten; sie versucht den vielschichtigen Aspekten menschlichen Handelns mit einem ebenso reichen Methodenspektrum zu entsprechen. „So vereint die Ethik noch verschiedene Disziplinen, die sich später zum Schaden der Sache voneinander abgekapselt haben: die normative Ethik und die Metaethik, die Handlungstheorie und die philosophische Anthropologie.“¹⁰³

⁹⁸ EN I 2, 1095 a16 f. Vgl. Ritter 1989, S. 759.

⁹⁹ EN I 1, 1094 b11.

¹⁰⁰ EN X 10, 1181 b15.

¹⁰¹ Weischedel (1976, S. 17) bemerkt dazu: „Diese doppelte Ausrichtung – auf den Menschen als solchen und auf den Menschen als Staatsbürger – ist für die gesamte weitere Geschichte der Philosophischen Ethik maßgebend. Für Aristoteles ist beides noch untrennbar; der Mensch als solcher ist der Staatsbürger. Doch entfaltet sich jene doppelte Ausrichtung später zu der Unterscheidung von Individualethik und Sozialethik.“ Siehe dazu und zum folgenden Höffe 1996, S. 185 ff.

¹⁰² EN II 2, 1103 b26 ff.

¹⁰³ Höffe 1981, S. 82.

Schon mit dem ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* wird ein handlungstheoretisches Grundmodell, das Streben (ὄρεξις) vorgestellt, welches bis heute trotz aller Relativierungen und Ergänzungen sein Gewicht hat. Demnach ist es für jede menschliche Tätigkeit eigentümlich, daß sie irgendein Gut erstrebt, nach einem Ziel auslangt, das positiv eingeschätzt wird¹⁰⁴ und so das veranlassende Motiv der Aktivität bildet: Das Streben erfolgt aus eigenem Antrieb und nicht aufgrund von Zwängen, der Ursprung der Bewegung liegt im Strebenden selbst, beruht auf dessen Neigung, womit jenes Teilmoment des Freiwilligen (ἐκὼν) gegeben ist, das Aristoteles auch Tieren und Kindern zuspricht.¹⁰⁵ Nun erstrebt der Mensch nicht wie beispielsweise der Fisch instinktiv das für ihn wahrhaft Gute; er muß in konkreten Entscheidungssituationen erst die verschiedenen Handlungsumstände (geltende Normen, empirische Rahmenbedingungen, individuelle Voraussetzungen, Handlungsoptionen) – deren Kenntnis, als zweites Moment des Freiwilligen, dem Erwachsenen mit Ausnahmen zumutbar ist – im Blick auf die richtigen Ziele miteinander vermitteln.¹⁰⁶

Aufgrund der Relation 'Streben' und 'Ziel' bringt Aristoteles im Bereich der freiwilligen Aktivität eine weitere wichtige strukturelle Differenzierung an. Das technische Streben der ποίησις (Machen, Herstellen, Hervorbringen) richtet sich auf „ein Ziel außerhalb seiner selbst“, ¹⁰⁷ auf ein von ihm unterschiedliches, eigenständig existierendes Werk oder Resultat. Bei der Handlung im engeren Sinn hingegen, der πράξις, ist die Tätigkeit selbst das Ziel; entsprechend mißt sich ihr Gelingen oder Mißlingen nicht an der Qualität eines Produkts (z. B. an dessen Brauchbarkeit), sondern an der des Handlungsvollzugs, wofür sich nicht nur sittliche Beispiele finden lassen („er sieht und hat zugleich gesehen, er überlegt und hat zugleich überlegt, er denkt und hat zugleich gedacht“¹⁰⁸). Obwohl das genuine Handeln – isoliert als Einzelfall betrachtet – in sich als sinnvoll erscheint und seine immanente Vollendung sucht, also nie bloß Mittel ist, lassen sich auch dessen Ziele in einem größeren Verweisungszusammenhang hierarchisieren: „Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Tätigkeiten selber das Ziel des Handelns sind, oder

¹⁰⁴ EN I 1, 1094 a1-3.

¹⁰⁵ EN III 4, 1111 b8 f.

¹⁰⁶ Siehe dazu Elm 2005. Die epochale Verbindung des voluntativen mit dem kognitiven Moment des Freiwilligen findet sich prägnant in EN III 3, 1111 a23 f; im dritten Buch werden auch die Formen des Unfreiwilligen und Nicht-Freiwilligen untersucht.

¹⁰⁷ EN VI 5, 1140 b6; vgl. I 1, 1094a3 ff.

¹⁰⁸ Met. IX 6, 1048 b23 f.

etwas anderes außer ihnen.“¹⁰⁹

Vorausgesetzt, daß es eine Fülle an Zielen gibt und das menschliche Streben insgesamt nicht in das Unbegrenzte geht, muß es ein Ziel geben, auf das alle anderen ausgerichtet sind, ein oberstes Gut, das letzten Endes nicht um eines anderen, sondern um seinetwillen verfolgt wird. Der normative Leitbegriff wird von Aristoteles in Übereinstimmung mit der griechischen Tradition als εὐδαιμονία ausgewiesen, worunter er zeitgemäß ein gutes Leben versteht, daß anstelle von Schicksal und Zufall (obwohl nicht belanglos) vom richtigen Verhalten getragen wird.¹¹⁰ Das glückliche, gelungene Leben erhält aber nur dann seinen unbedingten Sinn, wenn es die Struktur einer προᾶξις hat: „[W]er lebt stellt nicht etwas her, sondern vollzieht Leben. Letztes Kriterium des Lebens ist kein vom Leben verschiedenes Werk, sondern das Leben selbst, die ihm immanente Chance, Begabung und Intention, die ihm eigentümliche Vollkommenheit.“¹¹¹

Diesem Kriterium nähert sich Aristoteles in Auseinandersetzung mit den vorwiegend diskutierten βίαι, die allesamt Anspruch auf das Glück erheben, Lebensformen, in denen die äußeren, körperlichen und seelischen Güter auf jeweils charakteristische Weise gewichtet werden und die zugleich bestimmte Vorstellungen 'Mensch zu sein' implizieren; es geht um Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens im Ganzen und „nicht um temporäre Momente ekstatischen Glücksempfindens.“¹¹² Zwar scheint eine Existenz, die durchwegs auf Genuß ausgerichtet ist, ein anhaltendes Wohlbefinden zu versprechen, doch unterwirft man sich hier, anstatt sein Leben selbst zu führen, „sklavenartig“¹¹³ den jeweils vorherrschenden Trieben und Affekten. Auch die profitorientierte Existenzweise verfehlt von vorhinein das gesuchte Gute, denn sie pervertiert den Reichtum, eigentlich ein Mittel, zum Selbstzweck. Gegen das permanente Lust- oder Gewinnstreben läßt sich des weiteren einwenden, daß beide notwendigerweise auf ein unersättliches und letztendlich ungerechtes Mehr-haben-Wollen (πλεονεξία) hinauslaufen, auf „eine Reise, in der es keine Ankunft gibt.“¹¹⁴ Dasselbe gilt für das politische Leben, insofern es oberflächlich nur auf Ehre im Sinne von Ansehen und Macht aus ist; geht es ihm jedoch ernsthaft um die eigene Tüchtigkeit bzw. Tugend, ist es gemeinsam mit der vierten Lebensmöglich-

¹⁰⁹ EN I 1, 1094 b16 f.

¹¹⁰ EN I 1, 1095a14-19. Schon bei Demokrit (DK 68 B 119) wird Tyche ihrer absoluten Macht entkleidet.

¹¹¹ Höffe 1992, S 322.

¹¹² Hrubí 1999, S. 104.

¹¹³ EN I 3, 1095b19.

¹¹⁴ Hrubí 1999, S. 104. Vgl. EN V 2, 1129b1-5; 12, 1136b22; 1137 a1.

keit, der theoretischen Existenz, ein glückstauglicher Kandidat.

Bevor Aristoteles auf die genaue Bestimmung des Glücksbegriffs eingeht, erteilt er Platons Idee des Guten als Maßstab für das gelungene Leben durch eine Reihe von Argumenten eine deutliche Absage.¹¹⁵ Danach läßt sich die Mannigfaltigkeit des Guten unmöglich unter einer Idee subsumieren, da das Prädikat 'gut' in vielen Bedeutungen ausgesagt werden kann, was auch dadurch unterstrichen wird, daß es vom Guten verschiedene Wissenschaften gibt (z. B. Strategik, Medizin und Gymnastik) – die Ethik ist nicht für jede Art des Gutseins zuständig. Außerdem ist ein hypostasiertes, abgetrenntes Gutes an sich nicht von einem tatsächlich vollzogenen zu unterscheiden, ebensowenig gewinnt es an Güte, weil es ewig ist, „wie auch das Dauerhafte nicht weißer ist als das nur einen Tag Bestehende.“¹¹⁶ Und schließlich dürfte es klar sein, „daß dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen, noch zu erwerben ist. Nun ist es aber ein solches, was wir suchen.“¹¹⁷

Weil das Glück anhand von praktikablen, bereits wegen ihnen selbst („teils aber auch um der Glückseligkeit willen“¹¹⁸) gewählten Gütern wie Ehre, Lust, Vernunft und Tüchtigkeit stets nur um seiner selbst willen gesucht wird, kann es Aristoteles in einer ersten, formalen Präzisierung als das 'zielhafteste Ziel' ausweisen, das gegenüber den gewöhnlichen Endzielen logisch höherstufig ist, es ist die Bedingung, die über deren Zieltauglichkeit entscheidet. Da es aber „eben *durch* jene Dinge“¹¹⁹ erst erlangt oder verfehlt wird, verwirklicht es seine Dominanz nicht exklusiv, sondern inklusiv, in Verbindung mehrerer Ziele; „zumindest gehört die Lust als Vollendungsmoment immer dazu.“¹²⁰ Als schlechthin vollkommenstes Gut kann auch nichts hinzukommen, durch das es wünschenswerter wäre – es ist sich selbst genug (αὐτάρκεια).

In einer weiteren, jetzt inhaltlich-anthropologischen Überlegung, bestimmt Aristoteles das Kriterium des geglückten Lebens im Ausgang von der eigentümlichen Leistung des Menschen, die in der Betätigung seiner vernunftbegabten Seele liegt. Und nachdem die ἀρετή in einem umfassenden Sinn „nichts anderes ist als die optimale Verfassung der Leistungsfähigkeit,“¹²¹ ergibt sich aus alledem, daß das spezifisch menschliche Gut, letzt-

¹¹⁵ Siehe dazu Höffe 1996, S. 216 ff.

¹¹⁶ EN I 4, 1096b4.

¹¹⁷ EN I 4, 1096b34 f.

¹¹⁸ EN I 5, 1097b4.

¹¹⁹ EN I 5, 1097b4 f. Herv.

¹²⁰ Höffe 1996, S. 219.

¹²¹ Busche 2005, S. 210.

lich die humane Selbstverwirklichung, als eine Tätigkeit der Seele aufgrund ihrer besonderen Tugend definiert werden kann, „und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten.“¹²² Denn das spezifische Vernunftvermögen des Menschen äußert sich auf zweifache Weise: Einerseits in jenem höchsten Seelenteil, der dieses selbst besitzt und ausübt und andererseits im animalischen Seelenteil, der die spontanen Empfindungen, Begierden und Gefühle hervorruft, aber in der Lage ist, der Vernunft zu gehorchen.¹²³ Dementsprechend gibt es zwei Arten von ἀρεταί, nämlich die dianoetischen bzw. intellektuellen Tugenden, die nach den jeweiligen Gegenstandsbereichen weiter differenziert werden (s. o., S.?) und die mannigfaltigen ethischen Tugenden des Charakters. Damit sprengt Aristoteles nicht nur die platonische Einheitsvernunft, sondern insgesamt auch das kanonische Quartett der Kardinaltugenden auf.¹²⁴

Weil sich der Logos durch die Tugend der σοφία vollendet, dürfte der Vorrang einer kontemplativ-theoretischen Existenz zukommen, zumal die Lebensform der θεωρία ebenso die formalen Kriterien des Glücks erfüllt.¹²⁵ Allerdings ist der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt¹²⁶ und hat deswegen auch für seine vitalen Bedürfnisse zu sorgen, was ihm auf Dauer nur im Zusammenleben mit seinesgleichen möglich ist. Hier kommt die zweite berühmte anthropologische Grundaussage des Stagiriten zum Tragen, wonach der Mensch ein politisches Lebewesen ist, daß „seiner Natur nach in der Gemeinschaft lebt.“¹²⁷ Die geglückte politische Existenz erschöpft sich jedoch nicht im Begriff einer gelungenen Kooperation zum Zweck der Selbsterhaltung und -behauptung; sie besteht darüber hinaus in der vernunftgemäßen Teilnahme an jenem Kommunikations- und Interaktionszusammenhang, der *gemeinsame* Vorstellungen vom einem guten und gerechten Leben verfolgt und somit die autarke, in sich sinnvolle Gemeinschaft der Polis konstituiert.¹²⁸

¹²² EN I 6, 1098a16.

¹²³ NE I 6, 1098 a3-5; 13, a3.

¹²⁴ Siehe Bien 1994, S. 68 f.

¹²⁵ Siehe dazu unten, Kap. 3.?

¹²⁶ EN X 7, b28.

¹²⁷ EN I 5, 1097b11; vgl. Pol. I 2, 1253a2 f.

¹²⁸ Mit der αὐτάρκεια ist ein Begriff von Freiheit verknüpft, der, anders als in der Neuzeit, nicht vom Anfang des Handelns, sondern von dessen Vollendung her gedacht wird. Das freie, sich selbst genügende Tätigsein ist nicht in Vereinzelung, sondern allein in einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen (hier grenzt Aristoteles allerdings Frauen und Sklaven aus) möglich; in diesem Rahmen vermag der Bürger um seiner selbst willen zu leben und sich eventuell zur θεωρία zu erheben. Das erklärt die für die Moderne problematische Aussage: „Mag nämlich auch das Gute dasselbe sein für den Einzelnen und den Staat, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gute für den Staat zu greifen und zu bewahren“ (EN I 1, 1094b7 ff.). Siehe dazu Höffe 1971, S. 47-54.

Voraussetzung der sittlich-politischen Partizipation ist es, nicht ein Spielball seiner naturwüchsigen Begierden und Emotionen zu sein, die in ihren momentanen Impulsen auf das augenblicklich Angenehme gerichtet sind und den Blick auf das ganze Leben verstellen. Das bedeutet keineswegs seine Antriebskräfte auszuschalten, wohl aber sich von ihrer Unmittelbarkeit zu distanzieren, um sie zu ordnen und auf jene Ziele auszurichten, die eine harmonische Realisierung der verschiedenen Bedürfnisse und Interessen einer Gemeinschaft von Individuen ermöglichen. Die entsprechenden sittlichen Grundausrichtungen erwirbt man nicht wie bei Platon durch intellektuelle Unterweisung, sondern – eher im Sinne von Protagoras – durch einen längeren praktischen Lernprozeß, durch ein Einüben in lobenswerte Verhaltensweisen von frühester Jugend an.¹²⁹ Ergebnis dieser Sozialisation soll aber keine Disposition zu einem starren, regelgeleiteten Verhalten sein oder daß man sich lediglich in die Besonderheiten einer Gemeinschaft einlebt. Es geht in erster Linie um „etwas Allgemeingütiges: daß man auf Gefahr weder feige noch tollkühn, vielmehr tapfer reagiere; daß man mit Geld weder verschwenderisch noch knauserig, sondern freigebig umgehe; daß man in Bezug auf Schmerz und Lust sich durch Besonnenheit auszeichne usw.“¹³⁰

Das Vernunftgemäße der Charaktertugenden zeigt sich in der Mitte (*μεσότης*) zwischen den extremen Neigungen des Zuviel oder Zuwenig, die bei jedem unterschiedlich ausgeprägt sind. Deshalb kann die Mitte nur subjektiv abhängig, „im Bezug auf uns“¹³¹ bestimmt werden. Wer das rechte Verhältnis zu seinen Leidenschaften entwickelt hat („man tadelt nicht den Zürnenden, sondern den in gewisser Weise Zürnenden“¹³²), handelt aus einem festen Bestandteil seiner Persönlichkeit, aus einer Haltung (*ἔξις*) heraus und wird das Richtige auch mit Freude tun.¹³³ Als orientierende Gesichtspunkte eines Handlungsentschlusses, einer Entscheidung (*προαίρεσις*), die Aristoteles als vernünftiges, „überlegendes Streben“¹³⁴ definiert, sollen in dieser die umrißhaft vorgegebenen sittlichen Grundeinstellungen situationsadäquat umgesetzt werden. Dazu bedarf es der notwendigen intellektuellen Ergänzung durch die dianoetische Tugend der *φρόνησις*, welche – angesichts der ethischen Tugenden auf das Leitziel des guten und gelungen Lebens verpflich-

¹²⁹ EN I 13, 1103a9-II 1, 1103b25; DK 80 B 3. Siehe dazu Bien 1994, S. 60 ff.

¹³⁰ Höffe 1996, S. 237.

¹³¹ EN II 5, 1106 b32.

¹³² EN II 4, 1105 b33 f.

¹³³ EN II 2, 1104 b 4 ff.

¹³⁴ EN VI 2, 1139 a24; vgl. III 5, 1113 a10-13; VI 2, 1139 b4 f.

tet – die erforderlichen konkreten Einzelziele und die ihnen angemessenen Mittel und Wege zu überlegen und zu wählen versteht. Für eine gute Entscheidung „muß also also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein [...] und es muß eines und dasselbe vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden.“¹³⁵

Die „Klugheit macht erst zusammen mit der ethischen Tugend (oder den ethischen Tugenden) die eigentlich menschliche Tugend aus.“¹³⁶ In einer Kritik an Sokrates gibt Aristoteles diesem recht, daß die Tugend der rechten Einsicht entspricht. Sie ist aber nicht eine Haltung bloß gemäß der rechten Einsicht, sondern eine mit ihr untrennbar verbundene. Denn aus dem Gesagten ergibt sich, „daß man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend.“¹³⁷ Ohne diesem Kooperationsverhältnis würde die *φρόνησις* zu einer bloß instrumentellen Geschicklichkeit oder zur verwerflichen Gerissenheit geraten. Während sie Platon weitgehend mit *σοφία* gleichsetzt, ist sie hier – als „erste Gestalt der praktischen Vernunft in der Philosophiegeschichte“¹³⁸ – eine spezifische Urteilskraft, die der Erfahrung bedarf und die im Unterschied zum regelhaften Sachverstand der *τεχνη* unschematisch verfahrend auf den Vollzug sittlichen Handelns (z. B. den des Tapfer-, Besonnen-, oder Gerechtheits) gerichtet ist.

Indem die Ethik diese der *πρᾶξις* eigene Form der Erkenntnis reflexiv in den Blick nimmt, versucht sie nicht nur deren Inhalte entgegen der Skepsis eines (meta-)ethischen Relativismus in einen allgemeingültigen Begründungszusammenhang zu stellen; sie macht auch deutlich, daß es sich dabei um ein von theoretischen Einsichten substanziell verschiedenes Wissen handelt: „Es ist diese doppelte Grenzziehung, der sich die Ethik seither als autonome philosophische Disziplin verdankt und die sie im Grunde bis heute [...] vor dem Hintergrund mannigfacher Herausforderungen stets von neuem zu ratifizieren hat.“¹³⁹

¹³⁵ EN VI 2, 1139 a24-26.

¹³⁶ Bien 1994, S. 68f.

¹³⁷ EN VI 13, 1144 b31 f.

¹³⁸ Schnädelbach 1998 b, S. 95.

¹³⁹ Düwell/Hübenthal/Werner 2002, S. 4.

1.6 Epilog: ἥθους und die neue Wortform ἔθους

Nach Cicero hat Sokrates „als erster die Philosophie vom Himmel heruntergerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.“¹⁴⁰ Auch Aristoteles bezeugt, daß Sokrates der erste gewesen ist, der sich ausschließlich mit den ethischen Gegenständen (τὰ ἠθικά) wie den Tugenden und deren Definitionen beschäftigte, wobei er einräumt, daß bereits Demokrit und die Pythagoreer diese Thematik wenigstens berührt haben.¹⁴¹

Die Zuwendung Sokrates' zu ethischen Fragen überhaupt und die spezifische Weise, auf die er sie vollzog, ist aber nur im Zusammenhang mit der Bewegung der Sophisten zu verstehen: „Ohne die Sophisten wären Sokrates und Platon nicht möglich gewesen. Durch die Radikalisierung der Aufklärung der Sophisten und ihres kritischen Fragens versucht Sokrates, das sittliche Bewußtsein neu zu begründen.“¹⁴²

Interessanterweise ergaben sich nun zu jener Zeit, da mit den Sophisten die thematische Wende zum Menschen einsetzte, auch für das Wort 'ἥθους' zwei wichtige Änderungen:

(1) Die Bezeichnung für Gewohnheit, Sitte und Brauch wird von der seit dem 5. Jhdt. belegten neuen Wortform 'ἔθους' übernommen, wobei immer deutlicher zu Bewußtsein kam, daß die geltenden Normen und Wertmaßstäbe einer Handlungsgemeinschaft keine fertigen Produkte sind, sondern einem Prozeß der Anerkennung unterliegen.

Der griechische Ausdruck für Brauch und Sitte, ἔθους, heißt beides: die Gewöhnung und die Gewohnheit; der Prozeß vom Einzelnen und der Prozeß von der Gemeinschaft aus betrachtet. Im Zusammenleben: im sozialen Kontakt und in den politischen Gremien bilden sich jene Zielvorstellungen und Verhaltensmuster heraus, die sich in Brauch und Sitte, in Recht und Gesetz artikulieren und im Lernprozeß 'Gewöhnung' durch den einzelnen Bürger übernommen werden. (Höffe 1971, S. 52)

(2) Zugleich begann sich die personale Bedeutung von 'ἥθους' zu modifizieren. War zunächst damit der unveränderliche Charakter (auch von Tieren) gemeint – noch bei Sophokles bezeichnet es Ajax als töricht, seine Sinnesart durch Erziehung ändern zu wollen¹⁴³ –

¹⁴⁰ Tusc. V 10.

¹⁴¹ Met. I 6, 987 b1; XIII 4 1078 b17-25.

¹⁴² Ricken 2000, S. 60.

¹⁴³ Siehe Ilting 1983, S.121.

so wird mit 'ἥθος' zunehmend eine auszubildende Grundhaltung bezeichnet, die durch fortgesetzte Gewöhnung an eine bestimmte Lebensweise entsteht, also zuerst durch Erziehung, später dann auch durch Selbsterziehung. Der Charakter des Menschen kann durch Gewöhnung verdorben oder vollendet werden; die ethische Tugend (ἡθικὴ ἀρετή) „ergibt sich aus der Gewohnheit, daher hat sie auch, mit einer nur geringen Veränderung ihren Namen erhalten.“¹⁴⁴

Blickt man noch einmal resümierend auf die Ursprünge des ἥθος-Begriffs zurück, so hat dieser offensichtlich eine Entwicklung „vom Selbstverständlich-Herkömmlichen zum Gebildet-Charakteristischen durchlaufen. Diese Bedeutungsentwicklung spiegelt die Veränderungen der Kultur, in denen die Herausforderungen menschlicher Freiheitshandlungen wahrgenommen und gestaltet werden.“¹⁴⁵ Weil jene Herausforderungen, daß nämlich die Lebensweise weder für Gruppen noch für Individuen vorgegeben, sondern selbst zu bestimmen ist, in der *Conditio humana* wurzelt, findet sich die Ethik – in einer weiten, nicht nur auf die Philosophie bezogenen Bedeutung – in allen Kulturen und Epochen: *Daß* der Mensch normative Ethik betreibt ist ein gemeinsames Erbe der Menschheit; und da die Menschen auch die Sprach- und Vernunftfähigkeit, auf die Herausforderungen zu antworten, miteinander teilen, „gehört nicht nur das *Daß*, sondern auch manches *Was* zu dem uns bekannten Menschheitserbe. Es gibt sowohl gemeinsame Grundfragen in der Ethik als auch Gemeinsamkeiten in der Antwort.“¹⁴⁶

¹⁴⁴ EN II 1, 1103 a17 f.

¹⁴⁵ Meckenstock 1997, S. 10.

¹⁴⁶ Höffe 1998, S. 17.

2. DIMENSIONEN DER WISSENSCHAFTSETHIK

2.1 Praxis als Ziel und Voraussetzung der Ethik

Cicero übersetzte ἡθικὴ mit 'philosophia moralis', weil sich diese Disziplin auf „die Sitten (mores) bezieht, welche die Griechen ἥθη nennen.“¹⁴⁷ Von mos (pl. mores) leitet sich der Terminus 'Moral' ab, der in einer zunächst weit gefassten deskriptiven Bedeutung die Gesamtheit der faktisch geltenden Verhaltensregeln und Wertvorstellungen einer gesellschaftlichen Lebenspraxis bezeichnet, also ziemlich genau dem ἔθος entspricht und häufig synonym mit 'Sitte' verwendet wird.

Wegen der sozialen Konstitution konkreter moralischer Normen durch wechselseitige Anerkennung in einer Handlungsgemeinschaft, ist die Moral in diesem Sinne einerseits von inneren Spannungen nicht frei, andererseits wird von ihr auch im Plural gesprochen; die Moralen sind in ihrer jeweiligen Gestalt für Klein- oder Großgruppen, auch für ganze Kulturkreise charakteristisch und mitbegründend für die Unterscheidung von 'fremd' und 'dazugehörig'.¹⁴⁸ Daraus entstehen tendenziell interpersonelle und -kulturelle Konflikte; anhand der dabei gefällten Urteile, läßt sich nun ein näher bestimmter Moralbegriff als Teilklasse der Erwartungs- und Orientierungsmuster spezifizieren.

So erheben genuin moralische Urteile den Anspruch, daß sie eine uneingeschränkte Verbindlichkeit zum Ausdruck bringen. Gemäß der Kantschen Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen,¹⁴⁹ beurteilen sie das jeweilige Handeln unabhängig davon, ob dieses den Interessen des Akteurs dienlich ist oder nicht, denn nicht nur die Mittel die der Akteur einsetzt, sondern auch die Zwecke, um derentwillen er handelt, können kritisiert werden.

Wendet sich die Kritik gegen Verletzungen der geltenden Rechtsnormen oder Verstöße der 'guten Sitten' („das gehört sich nicht, ist unanständig, taktlos...“), dann handelt es sich noch immer um normativ begrenzte Verbindlichkeiten, sofern nämlich die Kritik das Tun und Lassen am Bestehendem als Bestehendem, am positiven Recht, am sozial Üblichen oder eventuell an dem mißt, wofür Recht und Sitte angeblich da sind: an einem geordneten Zusammenleben, an einer Vermehrung des materiellen Wohlergehens usw. Die Kritik kann sich aber auch gegen den zugrunde liegenden Typ der Absicht selbst richten. Und nur eine solche un-

¹⁴⁷ De fato 1. Offensichtlich bezieht sich Cicero hier auf die ältere Schreibweise des griechischen Wortes für 'Sitte' (siehe oben, Kap. 1.1 und 1.6).

¹⁴⁸ Siehe Höffe 1981, S. 79.

¹⁴⁹ GMS BA 39 f. Siehe dazu Hoerster 1997, S. 18 f. und Birnbacher 2003, S. 20 ff.

eingeschränkte Verbindlichkeit, durch die das Handeln vor das Forum einer umfassenden Rationalität gezogen wird, ist traditionell mit dem Wort 'sittlich' belegt. (Höffe 1992, S. 286)

Mit dem Begriff eines unbedingt Guten ist gegenüber außermoralischen Handlungsurteilen, wie denen des Rechts oder einer Konvention, einer Etikette, ein weiterer Aspekt verknüpft: „Wer ein moralisches Urteil abgibt, erhebt damit stillschweigend den Anspruch, daß seinem Urteil in dem Sinne allgemeine Gültigkeit zukommt, daß es von einem überpersönlichen, objektiven Standpunkt abgegeben wurde und daß es einer rationalen Überprüfung standhält.“¹⁵⁰ Deshalb besteht die Kehrseite dieses Anspruchs in der Bereitschaft, das abgegebene Urteil im Zuge einer allgemein einsichtigen Argumentation, gegebenenfalls zu revidieren. Dabei kann man sich nicht auf Erkenntnismittel, Traditionen oder religiöse Autoritäten beziehen, die einem der Diskurspartner im Prinzip nicht zugänglich sind. Wer einen Begründungsanspruch erhebt kann sich auf keine anderen Autoritäten berufen als auf „jedem zur Verfügung stehende Quellen wie die Vernunft (exemplarisch in der Ethik der Stoa oder Kants) oder die Empathie (exemplarisch in der Ethik Humes oder Schopenhauers).“¹⁵¹

Das Moment einer nichtwillkürlichen, überpositiven Verbindlichkeit, deren Geltungsanspruch die Ethik auf einer prinzipiellen Ebene einzulösen sucht, wird von einem ethischen Nihilismus geleugnet, der sich vorwiegend in zwei Formen findet:

(1) Aus der soziokulturellen Verschiedenheit geltender Moralen und dem Veränderungsprozeß der Normen leitet der ethischer Relativismus, der eine nihilistische Position darstellt, das Fehlen einer allgemeingültigen Verpflichtung ab. Die Unterschiede der konkreten Verbindlichkeiten beweisen aber noch keine Unterschiede auf der prinzipiellen Ebene. Durch die vorhanden, teilweise auch wechselnden Lebensbedingungen (Faktoren wie Klima, geographische Lage, Stand der Technik, ökonomische Bedingungen, Religion etc.) werden die relativ unbestimmten allgemeine Grundsätze (Ideen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit), unterschiedlich konkretisiert. „Auch *Tradition* oder *Konvention* bestimmen den durch den jeweiligen Moralkodex repräsentierten, kulturell geprägten Sinnhorizont einer Sozietät wesentlich mit und führen zu unterschiedlichen, ja manchmal entgegengesetzten Ausprägungen einer und derselben Basisnorm.“¹⁵²

¹⁵⁰ Hoerster 1997, S. 22.

¹⁵¹ Birnbacher 2003, S. 24.

¹⁵² Pieper 2003, S. 33.

Dagegen erhebt sich der Einwand, daß sich die Moralordnungen auch in principio widersprechen können. Das bedeutet aber keineswegs, daß sich die Unterschiede auch sittlich rechtfertigen lassen. Vielmehr scheint hier ein naturalistischer Fehlschluß vorzuliegen, „wenn man aus dem empirisch-prinzipiellen Relativismus einen ethischen (normativen) Relativismus ableitet, nach dem die verschiedenen Prinzipien nicht bloß existieren, sondern auch gleicherweise sittlich richtig sind.“¹⁵³ Freilich könnte ein methodologischer, meta-ethischer Relativismus nun behaupten, daß es keine kulturübergreifende Methode zur Begründung normativer Grundsätze gibt. Demgegenüber vertraut die Philosophie auf die jedem zukommende menschliche Vernunft; mit so gut wie allen ethischen Theorien kann ein Kernbestand sittlicher Prinzipien als allgemeingültig ausgewiesen werden.

(2) Der Nihilismus des Aufklärers bedient sich einer entlarvenden Gesellschaftskritik, indem er auf verborgene Zwecke (biologischer, psychologischer oder ökonomischer Natur) aufmerksam macht, die hinter einem gegebenen Moralkodex stehen. Die Ursachen der *Geltung* einer Moral dürfen aber nicht in einer unzulässigen Extrapolation mit den Gründen ihrer *Gültigkeit* identifiziert werden. Überdies wird mit dem Versuch, eine Moral nicht aus Willkür, sondern aufgrund einer rationalen Argumentation bloßzustellen, die Idee einer unbedingten Verbindlichkeit (hier in Form des Wahrheitsgebots) implizit selbst gesetzt: „Darin zeigt sich die universale Gültigkeit des Begriffs 'Sittlichkeit', daß die Instanz einer unbedingten Verpflichtung auch dort geltend gemacht wird, wo man sich der Verbindlichkeit einer Moral mit allgemeingültigen Gründen zu entziehen sucht.“¹⁵⁴

Eine autonome ethische Argumentation versucht aus dem Begriff von Sittlichkeit bzw. Moralität ein Moralprinzip zu gewinnen. Dieses kann auf zweifache Weise interpretiert werden: Einerseits als Maßstab oder Kriterium moralischer Normen, andererseits als Grund, der uns verpflichtet, dem Guten zu folgen. Bekanntlich antwortet Kant auf den ersten Gesichtspunkt mit dem kategorischen Imperativ und auf den zweiten mit der Autonomie des Willens. Schopenhauer wiederum gibt als Maßstäbe, die er als *ῥῆτι* (das Daß oder Was) der Moral bezeichnet, das Verletzungsverbot und das Hilfsgebot an, während

¹⁵³ Höffe 1992, S. 291. Siehe dazu Brandt 1997.

¹⁵⁴ Höffe 1992, S. 293.

er den Grund, das διότι (das Warum oder Weshalb), im Mitleid sieht. Zugleich bemerkt er:

Wie in *allen* Wissenschaften sollte man auch in der *Ethik* das *hoti* von *dioti* deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das *hoti* so leicht, das *dioti* hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist, daher man auch gern die Armut auf der *einen* Seite durch den Reichtum auf der *anderen* zu kompensieren ... sucht. (Zit. nach Steinvorth 1990, S. 15 f.)

Es fehlt auch nicht an Versuchen, beide Aspekte des Moralprinzips in einem Begriff zu vereinen, welcher die Differenz bewahrt. So denkt Pieper den Begriff der Moralität als einen unbedingten Anspruch von „Freiheit, die sich um der Freiheit aller willen an Normen und Werte bindet, durch die der größtmögliche Freiheitspielraum ermöglicht wird.“¹⁵⁵

Der Freiheitsbegriff markiert sowohl das Ziel als auch die Grenze der philosophischen Ethik, insofern diese zum einen Freiheit als das unbedingt Gesollte reflexiv zu vermitteln sucht, zum anderen aber den tatsächlichen Vollzug von Freiheit praktisch nicht schon in der Arbeit am Begriff herstellen kann: sie ist nicht selber schon die Praxis deren Theorie sie ist. Vielmehr unterzieht sie die vortheoretischen Implikate dieser Praxis einer methodischen Kritik und versucht sie so transparent zu machen, daß sich die Praxis ihrer selbst vergewissern kann.¹⁵⁶

Die Grenze der Ethik liegt an dem jeweils individuellen Willen, auf den sie höchstens einen mittelbaren, indirekten Einfluß haben kann, insoweit sie dem Handelnden, der von sich selbst her danach fragt, Aufklärung über sein moralisches Selbstverständnis anbietet. Deshalb hat nach Aristoteles die Ethik die Praxis nicht nur zum Ziel, sondern sie ist auch deren Voraussetzung. So fordert er von seinen Schülern ein gewisses Eingetübtsein in die sittliche Lebenswelt, weil sie sonst nicht verstehen würden, wovon die Rede ist.¹⁵⁷ Ohne dem persönlichen Engagement und Interesse des Einzelnen, nicht blind sondern gemäß der Vernunft zu Handeln, kann sich die Ethik nicht als ein sinnvolles Unternehmen legitimieren. Sie kann nicht die Faktizität von Willensbildungsprozessen begründen, sondern bloß Handlungen und Werturteile hinterfragen und maximal Entscheidungshilfe anbieten.

Aus diesem Grund stellt eine philosophische Ethik auch keinen materialen Normenkatalog auf, sondern versucht gesellschaftlich invariante Prinzipien zu begründen, die

¹⁵⁵ Pieper 2003, S. 45 f.

¹⁵⁶ Siehe dazu und zum folgenden Pieper 1979, S. 209 ff.

¹⁵⁷ NE I 1, 1095 a8; 1095b 5-9.

als kritischer Maßstab erst durch die persönliche Entscheidung in eigener Verantwortung in einem lebenskontextlichen Handlungsvollzug umgesetzt werden müssen.¹⁵⁸

2.2 Gehört die Wissenschaftsethik zur Angewandten Ethik?

Ethik wird nicht nur als eine autonome philosophische Disziplin, sondern auch als angewandte Wissenschaft betrieben, die im akademischen Raum mittlerweile eine institutionelle Stabilisierung erfahren hat, nachdem sie in diesem anfangs eher mit Geringschätzung bedacht wurde. Das lag wohl daran, daß man früher häufig unter der Angewandten Ethik die *bloße* Anwendung universal ethischer Prinzipien auf konkrete Fälle verstand und dies, weil es ja nicht mehr ist, als die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, gegenüber den philosophisch anspruchsvolleren Begründungsfragen als ein nachrangiges Geschäft einstufte.¹⁵⁹

Inzwischen hat sich herausgestellt, daß das Subsumtionsmodell zu kurz greift weil es ein produktives Element unterschlägt; die Anwendung ethischer Basisnormen auf neue Handlungsmöglichkeiten, die sich aus den rasanten wissenschaftlich-technischen Innovationen ergeben, wirkt auf den Inhalt der Prinzipienebene und deren Begründungszusammenhang zurück, weil jedes Prinzip Schlüsselbegriffe enthält (z. B. Menschenwürde), die unter veränderten Voraussetzungen (z. B. Gentechnik) eine gezielte Präzisierung und Weiterentwicklung erfordern: „Eine strikte Trennung zwischen 'angewandter' und 'theoretischer' Ethik kann unter diesen Bedingungen nicht aufrecht erhalten werden.“¹⁶⁰

Deshalb ist heutzutage eher die Auffassung geläufig, daß die Angewandte Ethik vollständig im Bereich der Moralphilosophie angesiedelt ist und sich von der allgemeinen Ethik nur durch eine Spezialisierung auf einzelne Themenbereiche unterscheidet. Danach besteht ihre Aufgabe „in erster Linie in Analyse und Kritik, d.h. darin, Begriffe zu klären, moralische Inkonsistenzen aufzudecken, Argumentationsgänge zu erhellen und ethische Theorien im Hinblick auf aktuelle Praxisfragen zu konkretisieren.“¹⁶¹

Das Bedürfnis, von dem sich der Beschäftigungsbereich der Angewandten Ethik her speist, beruht aber weniger auf einer moralphilosophischen Problematik. Denn vor mehr

¹⁵⁸ Siehe dazu Pieper 2003, S. 178 ff.

¹⁵⁹ Siehe dazu Bayertz 1994, S. 9 ff.

¹⁶⁰ Bayertz 1994 a, S. 34.

¹⁶¹ Kaminsky 1999, S. 143.

als einem Vierteljahrhundert bestätigten die zunehmenden Umweltprobleme und die ‚Grenzen des Wachstums‘ den bereits gehegten Verdacht, daß das wissenschaftlich-technisch Neue nicht per se das Gute oder wenigstens das pragmatisch Bessere ist. Mit dem Zusammenbruch eines über lange Zeit weitgehend geteilten Fortschrittsoptimismus, stellte sich auf breiter Ebene vehement die Frage nach der Beurteilung dieses Neuen: Vorher funktionierte dessen Gestaltung durch Staat und Wirtschaft auch ohne explizite gesellschaftliche Reflexion¹⁶².

Zwar galt die Dringlichkeit des Beratungsbedarfs für die Ethik so mehr, als hier ein innerphilosophischer Problemdruck hinzu kam. Denn „die philosophische Zunft hatte die Teildisziplin, die noch nach Auffassung Kants die erste des Faches sein sollte, stark vernachlässigt. Sich in der Ethik auszukennen, galt nicht als erstes Kriterium für eine erfolgreiche akademische Karriere.“¹⁶³ Immerhin setzten bereits seit den 1960er Jahren verschiedene Autoren zu einer vielseitigen „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“¹⁶⁴ an, in deren Zuge auch die Ethik ihre Position als normative Basiswissenschaft in der akademischen Debatte beleben konnte. Aber in ihrem Bemühen, der „Botmäßigkeit eines wissenschaftlichen Erkenntnisideals“¹⁶⁵ zu entsprechen, verblieb die philosophische Ethik zunächst größtenteils in einer 'Berührungsangst' gegenüber den Schwierigkeiten der zeitgenössischen Lebenswelt und konzentrierte sich auf die angemessene theoretische Begründung moralischer Prinzipien (oder des Moralprinzips), womit sie gerade ihrem Selbstverständnis nach zwar eine notwendige, aber nicht ausreichende Arbeit leistet, um einer veränderten Wirklichkeit zu begegnen. Da sie aber seit Aristoteles den Anspruch erhebt, etwas anderes als bloßes intellektuelles zu sein, mußte sie sich vermehrt auf aktuelle Lebenssituationen einlassen.

Tatsächlich ist die gestiegene 'Ethik-Nachfrage' weniger aus dem Interesse motiviert, Theorien über Begriff und Kriterium des Sittlichen kennenzulernen, sondern vielmehr durch das Bedürfnis nach konkreten und eindeutigen Lösungen für die als existentiell bedrohlich empfundenen Problematiken.¹⁶⁶ Die philosophische Ethik kann aber diesem Lösungsbedürfnis nicht nachkommen, weil auch der Ausweis von jeder ethischen Theorie akzeptierbarer 'mittlerer' Prinzipien nicht zu einem konsensfähigen, in die Praxis umsetz-

¹⁶² Vgl. Grunwald, Saupe 1999.

¹⁶³ Brenner 1996, S.21.

¹⁶⁴ Riedel 1972.

¹⁶⁵ Kampits 1987, S. 105.

¹⁶⁶ Siehe dazu Kaminsky 1999, S. 145.

baren Ergebnis führte. Wenn eine Angewandte Ethik neben Analyse und Kritik anstrebt, situationsadäquate Lösungsvorschläge zu erarbeiten, also auf konkrete Entscheidungen einzuwirken, dann kann sie nicht vollständig in den Bereich der normativen Moralphilosophie eingeordnet werden, „weil diese ihr kritisches Potential gerade daraus bezieht, eine von von der jeweiligen Situation abstrahierenden Standpunkt einnehmen zu können.“¹⁶⁷ Die Diskussionen der Angewandten Ethik stehen hingegen in unmittelbaren Zusammenhang mit öffentlichen Entscheidungsprozessen; freilich haben sie dabei, kein Problemlösungsmonopol: Zum einen, weil diese Probleme komplex sind und einer interdisziplinären Anstrengung bedürfen und zum anderen weil (auch nach dem im letzten Kapitel Festgestellten), „sie ihrem Wesen nach politische Probleme sind und daher nur in einem demokratischen, öffentlichen Diskurs entschieden werden können.“¹⁶⁸

Die Angewandte Ethik stellt somit eine vermittelnde Tätigkeit zwischen philosophischer Grundsatzreflexion und konkreter politischer Normbildung dar, welche unter Integration der Ergebnisse allgemeiner Ethik als normative Disziplin erster Stufe, d.h. präskriptiv fungiert. Die Moralphilosophie kann wiederum als als normative Disziplin zweiter Stufe verstanden werden, die sich im Bereich grundsätzlicher Fragestellungen auch mit der Konzeptionierung der Angewandten Ethik beschäftigt, also deren Metaebene bildet, ohne sie zu ihrem Teilbereich erklären zu müssen.¹⁶⁹

Was ergibt sich daraus für die Wissenschaftsethik? Nachdem seit geraumer Zeit die konkreten Probleme in spezifische Bereiche wie Medizin-, Bio-, Gen-, und Technikethik ausgewandert sind, verbleibt ihr die traditionelle Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft. Infolgedessen kann sie auch nicht umstandslos dem Bereich der Angewandten Ethik zugeordnet werden. In ihrer Antrittsvorlesung bezeichnet Engels die Wissenschaftsethik als normative Disziplin zweiter Stufe und weist ihr damit den Status einer metatheoretischen Tätigkeit zu, deren Ziel es ist „das Phänomen Wissenschaft in seinen vielfältigen Voraussetzungen und Konsequenzen transparent zu machen, um einen verantwortungsvollen Umgang damit zu ermöglichen.“¹⁷⁰ Die Wissenschaftsethik erschließt sozusagen das Terrain für eine Angewandte Ethik. Die nächste zwei Kapitel

¹⁶⁷ Kaminsky 1999, S. 146.

¹⁶⁸ Bayertz 1994, S. 43.

¹⁶⁹ Siehe Kaminsky 1999, S. 148 f.

¹⁷⁰ Zit. nach Kaminsky 1999, S. 148.

schließen sich dieser Intention an.

2.3 Freiheit der Wissenschaft?

Neben den klassischen Problemkomplexen der Politik und der Wirtschaft, ist es vor allem die ökologische Krise, welche als dringlich zu lösende Aufgabe die praktischen Diskurse unserer heutigen Gesellschaft bestimmt und für eine immer noch anhaltende Konjunktur der Ethik sorgt. Daß der Mensch durch seine direkten und indirekten Eingriffe in die Natur Gefahr läuft, sich seiner eigenen Lebensgrundlage zu berauben, kann keineswegs als apokalyptische Vision überspannter Zeitgenossen abgetan werden - wir haben schlicht und einfach damit zu rechnen.

Ermöglicht wurde die gegenwärtige Lage einer drohenden Selbstvernichtung der Menschheit erst im Zusammenhang mit der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, die im Laufe der letzten Jahrzehnte immer deutlicher erkennen ließ, daß eine tiefe Ambivalenz in ihr steckt. Als die neuzeitliche Wissenschaft begann, im Verbund mit der Technik unsere Zivilisation tiefgreifend zu verändern, herrschte noch Optimismus vor; versprach doch die fortschreitende Mehrung und Verbesserung von lebensdienlichen Gütern zugleich eine kontinuierliche und unaufhaltsame Beförderung der Zivilisation. Tatsächlich begleiten die 'Segnungen' von Wissenschaft und Technik heutzutage „unser je eigenes Leben vom Augenblick seiner Entstehung bis in die Stunde des Todes“¹⁷¹ - und zwar derart, daß wir uns nicht einfach ihrer als Mittel bedienen, sondern bereits unter ihren Bedingungen handeln. Mittlerweile hat die Erfahrung gezeigt, daß die Wissenschaft ein Machtpotential bereitstellt, welches nicht nur im ungeheuren Ausmaß für militärische Zwecke dienstbar gemacht wird, sondern dessen zivile und humanitäre Nutzung auch Folgelasten zeitigt, die nicht mehr beherrschbar scheinen.

Freilich darf man nicht übersehen, daß auch andere Faktoren, wie etwa das rasante Bevölkerungswachstum oder der immense Verbrauch fossiler Energieträger zur Umweltkrise beigetragen haben - wenngleich eben diese Erscheinungen als Produkte des wissenschaftlich-technischen Fortschritts interpretiert werden. Ebensowenig ist es sinnvoll, die Wissenschaft pauschal zu verwerfen, da gerade von ihr eine gewichtige Hilfestellung zur Vermeidung von negativen Fernwirkungen und bei der Verringerung bereits eingetretener

¹⁷¹ Ströker 1984, S. 9.

Schäden zu erwarten ist.¹⁷²

In Summe ist aber das ehemals nahezu unbegrenzte Vertrauen brüchig geworden - eine Wissenschaft, die durch ihre technische Wirksamkeit das menschliche wie das nicht-menschliche Leben gefährden kann, wirft unabweisbare Fragen auf, die großteils moralisches Terrain betreten. Selbstverständlich wird dieser Boden nicht allein von der Angewandten Ethik beackert: Juristen, Politiker, Industrielle, Umweltschützer, Wissenschaftler und Theologen melden sich zu Wort. Seit geraumer Zeit im öffentlichen Bewußtsein verankert, ist diese Thematik fester Bestandteil zahlreicher interdisziplinär besetzter Symposien, Gremien und Kommissionen.

Jedoch ist die Ethik, läßt sie sich auf diesen Bereich ein, kein unumstrittenes Unterfangen; vor allem dann, wenn nicht erst die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Diskussion ansteht, sondern bereits die Forschung selber zu ihrem Objekt wird. Gerade *weil* sie heutzutage vielfach in die Rolle einer Königsdisziplin des interdisziplinären Dialogs gedrängt wird, muß sie sich des Verdachts erwehren, die Autonomie der Wissenschaften beschneiden zu wollen. So einen Vorwurf kann man nicht auf die leichte Schulter nehmen; immerhin handelt es sich bei der Wissenschaftsfreiheit um ein bedeutendes und nicht gerade leicht errungenes Gut. Nicht erst seit Brecht steht der Name Galilei symbolisch für die teilweise dramatischen Versuche der Wissenschaft, sich von der Bevormundung religiöser oder politischer Autoritäten zu befreien. Als Resultat eines historischen Emanzipationskampfes, der im Kontext mit der Forderung nach Rede- und Pressefreiheit ausgetragen wurde, ist die Freiheit der Forschung und Lehre als ein Grundrecht mittlerweile in allen demokratischen Staaten *de facto* anerkannt; etliche von ihnen haben sie auch verfassungsrechtlich festgeschrieben.¹⁷³

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß jegliche Diskussion über eine moralische (und rechtliche) Reglementierung der Wissenschaft „traditionelle Abwehrreflexe“¹⁷⁴ in der scientific community auslöst. Es sind deshalb zunächst jene Voraussetzungen und Gründe zu bestimmen, die zur Formulierung und Durchsetzung der Wissenschaftsfreiheit geführt haben, um Aufschluß über ihren Sinn zu erhalten, aber auch, um nach ihren eventuellen Grenzen zu fragen.

¹⁷² Siehe dazu Markl 1989.

¹⁷³ Vgl. Cottier, Rieben, Gerber 1991.

¹⁷⁴ Nida-Rümelin 1996, S. 787.

„Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“¹⁷⁵ Der erste Satz der aristotelischen Metaphysik spricht der Neugier anthropologischen Rang zu und gibt gleichzeitig einen Grund an, warum man sich mit dem Unternehmen Wissenschaft überhaupt belastet. Tatsächlich läßt sich ein natürliches Verlangen nach Wissen nur bei den Sinneswahrnehmungen unmittelbar belegen; Aristoteles spricht von der Freude, die wir an ihnen haben. Die Lust am Hören, Sehen, Riechen, Schmecken und Fühlen wird niemand abstreiten. Daß es aber eine direkte Zuneigung zu einer höchst spezifischen Form der Erkenntnis, um die es sich bei der Wissenschaft nun mal handelt, geben soll, ist zweifelhaft. Und es wird von Aristoteles auch gar nicht behauptet: er bezieht die natürliche Wißbegierde nicht unvermittelt, sondern durch die Verwunderung über das Unerklärliche, durch das skeptische Staunen über das Unerwartete auf die epistemisch höheren Stufen seiner Wissenspyramide; „zutage tritt nicht etwa eine höherstufige Lust am Wissen, sondern die Lust an einem höherstufigen Wissen.“¹⁷⁶

Dieses zielt über die einzelnen Sinneswahrnehmungen hinaus auf das Allgemeine, auf die Ursachen und Prinzipien des Erfahrbaren, auf Begriffe, die gelehrt werden können. Hier, fast schon im Obergeschoß der Pyramide, unterscheidet Aristoteles nun die Kunst (τεχνη) von der eigentlichen Wissenschaft (ἐπιστήμη), wobei er letztere noch einmal in sich zur Weisheit (σοφία) steigert. Entscheidend ist aber folgendes Kriterium: Während das technische Wissen als Mittel gewonnen wird, um ein Werk herzustellen, aber auch, um etwa einen Vers zu schmieden, um also insgesamt das Leben bedürfnisloser und genußvoller zu gestalten, bleiben die theoretischen Wissenschaften von allen Nützlichkeitsabwägungen unabhängig; sie sind rein auf das gerichtet, was vom Menschen nicht gestaltet werden kann: auf das Ewige, Unwandelbare und Notwendige. Das nicht-technische Wissen ist sich Selbstzweck, wer es sucht betreibt Theoria, tut dies aus bloßer Neugier. Eine so geartete Wissenschaft, die nicht in fremden Diensten steht, muß niemanden Genüge leisten, sie ist prinzipiell in sich sinnvoll, also autark. „Ein Tätigsein, das um seiner selbst willen erfolgt, ist es ipso frei.“¹⁷⁷

In der Zeit, in der die antike Welt zerfiel und das Christentum an Einfluß gewann, wurde die Wissenschaft mit einer Zusatzaufgabe belastet, die ihr diese Freiheit nahm. Mit Hilfe des philosophischen Denkens soll dem Glauben an die Offenbarungen des Alten

¹⁷⁵ Met. I 1, 980 a.

¹⁷⁶ Höffe 1995, S. 39.

¹⁷⁷ Ders. S. 43.

und des Neuen Testaments ein Fundament gegeben werden, daß die Biblische Religion gegen Kritik absichert.¹⁷⁸ In der Rolle des Verteidigers ändert das Wissen seinen Charakter. Es ist keineswegs autark, denn es legitimiert sich nicht selbst, sondern erhält seine Berechtigung durch seine Dienlichkeit für den Offenbarungsglauben. Es kommt ihm aber auch keine Autonomie zu, denn es ist nicht nur ein Wissen um Gott, sondern vor allem ein Wissen aus Gott. Verlangt wird ein frommes Erkunden, das die Natur von vornherein als Schöpfung ansieht und dahinter den transzendenten Schöpfer erblickt. Man darf also wissenschaftlich neugierig sein - aber mit Vorbehalt. Für Augustinus ist das bloße Wissenwollen eine unsittliche Begierde, welche die Erkenntnis Gottes gefährden kann; 'curiositas' wird zu einer Diskriminierungsvokabel.

Bei dieser zöllnerlichen Suchgier und weltlichen Schaulust - die sich dem Heildienst entzieht - streben die Menschen gerade nicht "von Natur", sondern durch deren sündige Verderbnis nach dem Wissen; denn ihr Wissensdurst trachtet nach dem, was die Menschen eigentlich nichts angeht, weil es vom Heil ablenkt, und ist eben dadurch - weil die Wißbegierde dann eben auch nur eine concupiscentia ist - curiositas, Neugier: theologisch gesprochen eine Sünde, ethisch gesprochen ein Laster. (Marquard 1984, S. 17)

In der scholastischen Philosophie des Mittelalters wurden die Bemühungen, Glauben und Wissen zu einer Synthese zu bringen, vorangetrieben. Da die Kirche sich konsolidierte wurde eine Apologie des christlichen Gedankenguts nebensächlich. Es ging jetzt in erster Linie darum, die Glaubenswahrheiten für das Denken durchsichtig zu machen - wobei die Schwierigkeit darin lag, sie nicht dadurch zu untergraben. Deshalb blieben die 'schulwissenschaftlichen' Beiträge insgesamt eher systematisierend als innovatorisch. Der Wissenschaftsbetrieb mittelalterlicher Universitäten hatte die kirchlich sanktionierten Lehrmeinungen zu bewahren. „Die Stabilität dieser Orthodoxie wurde durch ein System akademischer Inquisition gewährleistet; Freiheit des Denkens und der Lehre gab es nur sehr eingeschränkt.“¹⁷⁹

Im kulturellen Klima von Renaissance und Reformation entwickelte sich ein neuartiger Wissenschaftstypus, der mehr auf das Zeugnis der Sinne als auf das geschriebene Wort vertraute und die Innovation an die Stelle der Bewahrung setzte. Das klassische Bild des Gelehrten, der möglichst alles, was man wissen muß, weiß, wurde ergänzt durch das Bild des Forschers, der ständig etwas Neues entdeckt; bei ihm wandelt sich die Wißbegier zur rastlosen Neugier, zum nie gestillten Wissensdurst. Da der neue, dynamische

¹⁷⁸ Siehe dazu Mader 1992, S. 134 ff.

¹⁷⁹ Bayertz 2000, S.312.

Wissenschaftsbegriff eindeutig antiautoritär orientiert war und mit ihm das traditionelle christliche Weltbild in Frage gestellt werden konnte, sahen sich die etablierten religiösen und politischen Mächte gezwungen, zu reagieren - zumal sie ohnehin schon durch die konfessionellen und gesellschaftlichen Umstürze jener Zeit in Bedrängnis gerieten. So entging zwar Kopernikus' Werk noch knapp der offiziellen Zensur, Galilei aber mußte vor dem römischen Inquisitionstribunal angesichts der vorgeführten Folterinstrumente seine Ansichten widerrufen und wurde unter lebenslänglichen Hausarrest gestellt.

Trotz aller religiösen Anfeindung und Bevormundung florierte die neuzeitliche Wissenschaft im 17. Jahrhundert weiter. Erste Versuche einer sozialen Organisation gab es in privaten Clubs, Salons und Korrespondenzzirkeln. Erklärtes Ziel war die gesellschaftliche Anerkennung. 1651 wurde unter fürstlichen Schutz die florentinische Accademia del Cimento gegründet, konnte aber wegen der Gegenreformation in Italien nicht über den toskanischen Hof hinaus wirken.¹⁸⁰

Wesentlich erfolgreicher war die wissenschaftliche Entwicklung im puritanischen England verlaufen, die jedoch ihre institutionelle Absicherung nach den politischen Umbrüchen von 1660 nicht als Morgengabe überreicht bekam, sondern erst durch ein gewisses Entgegenkommen erlangte.¹⁸¹ Denn zum einen waren die Rationalitätsansprüche der Wissenschaft universell, und somit auf alle Bereiche des Denkens und des gesellschaftlichen Lebens gerichtet. Mit der bürgerlich-puritanischen Revolution verknüpft, hatte die wissenschaftliche Bewegung in England durchaus eine sozialreformerische und politische Strömungsrichtung. Zum anderen nahm neben derjenigen Wissenschaft, die nach dem Leitbild der Mechanik die Natur erkennt, die sogenannte chemische Philosophie, eine führende Stellung ein. In ihr glaubte man eine Einsicht in die Schöpfung zu gewinnen, welche als chemischer Prozeß verstanden werden konnte; sie war eine Art naturwissenschaftlicher Philosophie mit religiösen Implikationen.¹⁸² Im Zuge der Restauration konnten sich die Vertreter neuzeitlicher Wissenschaft vor erneuten Anschuldigungen und willkürlicher Beschneidung ihrer Arbeit nur schützen, indem sie ausdrücklich erklärten, daß sie sich nicht mit politische Auseinandersetzungen und ideologische Problemen beschäftigen würden. Beispielhaft dafür war der Entwurf von Robert Hooke für die Statuten der Royal Society, in dem es heißt: „... not meddling with Divinity, Metaphysics,

¹⁸⁰ Siehe Felt, Nowotny, Taschwer 1995, S. 36.

¹⁸¹ Bayertz 1994, S. 39.

¹⁸² Böhme 1984, S. 54.

Moralls, Politicks, Grammar, Rhetorick, or Logick.“¹⁸³ Als Gegenleistung gestand die königliche Charta der Royal Society den Wissenschaftlern Patronanz und eine Reihe von Privilegien zu, von denen die wichtigsten die Freiheit von äußerer Zensur und der freie Gedankenaustausch mit ausländischen Personen und Gesellschaften waren.¹⁸⁴

Auch in Frankreich erkaufte sich die Académie des Sciences ihre politische Legitimation durch Hoheitsakte der Krone mit dem Verzicht auf normative Ansprüche; zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der Preis, den die Wissenschaft für ihre Institutionalisierung zu zahlen hatte, eine *innere* Zensur war - eine Selbstbeschränkung, welche ihre religiöse, moralische und politische Neutralität garantieren sollte.

Wissenschaftstheoretisch betrachtet, ist damit ein interessanter Aspekt verknüpft, nämlich eine gravierende Einschränkung des Wissenschaftsbegriffs. „Die Konkurrenz zwischen den Varianten der Neuen Wissenschaft wurde nicht mit rationalen Gründen und wissenschaftsintern, sondern von außen, durch den Einfluß politischer Macht entschieden.“¹⁸⁵ Institutionalisiert wurde nur ein spezifischer Typus des Naturerkennens, der sich programmatisch von allen Wertimplikationen distanzierte. Hier hat auch die sogenannte 'Wertfreiheit der Wissenschaft' ihre historische Wurzel, auf die ich gleich eingehen werde. Es ist in diesem Zusammenhang wenig sinnvoll, die weiteren historische Entwicklungen, die zur Festigung dieses Typus einer 'positiven' Wissenschaft führten, detailliert aufzurollen. Grob gesprochen waren es neben dieser wichtigen Weichenstellung vor allem zwei weitere soziale Prozesse, die zur Herausbildung der heute etablierten Naturwissenschaft beitrugen: Erstens wurde an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aus der Forschung ein Beruf, zu dem man eine spezielle Ausbildung benötigte. Zweitens setzte zugleich eine innere Differenzierung ein: „aus 'der' Naturwissenschaft wurden die Naturwissenschaften. Es entstanden verschiedene Disziplinen mit ihren je eigenen Kommunikationsnetzen, theoretischen Orientierungen und Methoden.“¹⁸⁶

Über diese drei Prozesse - Institutionalisierung, Professionalisierung und Disziplinierung - generierte sich die Wissenschaft zu einem eigenständigen gesellschaftlichen Subsystem - womit keinesfalls eine hermetische Abriegelung gegenüber den Rest der Gesellschaft gemeint ist. Es bedeutet vielmehr, daß die Wissenschaft ihre eigenen metho-

¹⁸³ Zit. nach van den Daele 1977, S. 140.

¹⁸⁴ Böhme 1984, S. 56.

¹⁸⁵ Schäfer 1978, S. 407.

¹⁸⁶ Bayertz 1994, S. 41.

dologischen Standards und Normen ausbildet, daß sie sich die Gesetze ihres Funktionierens *als* Wissenschaft selbst gibt - also Autonomie. Diese Autonomie wurde dann staatlich garantiert - in den meisten europäischen Verfassungen des 19. Jahrhunderts wurde die Freiheit der Wissenschaft als ein Grundrecht aufgenommen.

Wenn wir also vorhin nach dem Sinn der Wissenschaftsfreiheit gefragt haben, dann können wir folgendes feststellen: Die Wissenschaftsfreiheit gründet in dem Anspruch, einen bestimmten Typus menschlichen Erkennens vor dem stets drohenden Eingriff kirchlicher oder politischer Autoritäten zu schützen. Die Wissenschaftsfreiheit soll verhindern, daß die *Resultate* der Forschung von außerwissenschaftlichen Werten beeinflusst oder bestimmt werden.

Wird diese Form der Wertfreiheit nun von ethischen Überlegungen bedroht? Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissenschaft und Wert wird aus erkenntnistheoretischer Perspektive besonders heftig mit Bezug auf den 'Werturteilsstreit' diskutiert, der am Anfang des 20. Jahrhundert entbrannte. Ursprünglich und in weiterer Folge hauptsächlich über die Grundlagen der Soziologie geführt, enthält der Disput eine Reihe von Fragestellungen, die sich „auf alle Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften überhaupt und darüber hinaus, ... auch auf die Naturwissenschaften, daß heißt letzten Endes auf die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis“¹⁸⁷ beziehen. Eine zentrale Rolle dabei spielen verschiedene Beiträge Max Webers, dessen Thesen und Forderungen - oft miteinander vermischt und inhaltlich umgeprägt - mit dem Etikett 'Wertfreiheit' versehen werden¹⁸⁸.

Eine kurze Auseinandersetzung mit der Weberschen Position kann sich also als fruchtbar erweisen: Um einen differenzierteren Begriff von Wertfreiheit der Wissenschaft zu erhalten, der Aufschluß über die Möglichkeit ethischer Reflexion geben kann.

Zunächst geht es Weber nicht darum, ob die Wissenschaft normative Stellungnahmen abgeben *darf*, sondern – gründlicher angesetzt - ob sie es überhaupt *kann*. Er faßt seine

¹⁸⁷ Albert, Topitsch 1971, S. IX.

¹⁸⁸ Die Vermengung verwandter, doch verschiedener Probleme unter der gleichen Bezeichnung hat sicherlich dazu beitragen, daß sich die Werturteilsdiskussion - deren explizite Behandlung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde - bis in die Gegenwart zieht. Tatsächlich ist die Sache ziemlich verworren: „So kann es geschehen, daß streitende Parteien nicht einmal über den Gegenstand ihrer Meinungsverschiedenheit einig sind. Gelegentlich lastet man den Opponenten auch eine Meinung an, gegen die er sich selber wendet“ (Keuth 1989, S. 1). Ein weiterer Faktor, dem die Kontroverse ihr zähes Überleben verdankt, ist der, daß in ihrem Verlauf immer wieder unversöhnliche Grundpositionen aufeinandertreffen - vom Methodenstreit zwischen den Schulen Schmollers und Mengers Ende des 19. Jahrhunderts, der bereits wichtige Teilaspekte enthält, bis hin zum Positivismusstreit, mit dem auch eine wichtige Debatte über philosophische Schlüsselbegriffe wie 'Rationalität' und 'Kritik' ausgelöst wurde.

diesbezüglichen Überlegungen in einem gerne zitierten Resümee zusammen: „Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und - unter Umständen - was er will.“¹⁸⁹ Dieser eindringliche Satz, den Weber selbst nie als die „sogenannte Wertfreiheitsthese“¹⁹⁰ bezeichnete, wird häufig auch als das 'Prinzip der Wertfreiheit' oder als die 'Werturteilsfreiheitsthese' zitiert. Keuth schließlich meint, es wäre besser, von der 'These der Unmöglichkeit (fach)wissenschaftlicher Werturteile' zu sprechen.¹⁹¹

Letztere Formulierung ist meines Erachtens am treffendsten, bezieht sie sich doch deutlich auf das, um was es Weber in diesem Kontext geht: daß die Gültigkeit von normativen Urteilen nicht mit dem Erkenntnismodell der empirischen Wissenschaft zu erweisen ist. Diese Trennung von Sein und Sollen ist plausibel, denn im Gegensatz zu deskriptiven Aussagen, die einen Sachverhalt behaupten, lassen sich wertende-normative Aussagen, die einen Sachverhalt in moralischer Hinsicht als gut/böse, richtig/falsch, geboten/verboten usw. deklarieren, nicht an der Erfahrung intersubjektiv überprüfen. Zudem ist es laut dem Humeschen Gesetz logisch unmöglich, aus Prämissen, die eine rein deskriptive Funktion haben, ein Werturteil abzuleiten, weil nach dem logischen Modell der Deduktion eine Konklusion keine Begriffe enthalten darf, die nicht bereits in den Prämissen enthalten sind. Der Kompetenzbereich von Wissenschaft in diesem Sinne ist also beschränkt; sie ist für normative Urteile gar nicht zuständig¹⁹².

Konsequenterweise betont Weber in der Diskussion um die 'Kathederwertung', daß die Frage, ob man im akademischen Unterricht praktisch werten solle, *wissenschaftlich* nicht beantwortet werden kann, da sie selbst als universitätspolitische von praktischen Wertungen abhängig ist¹⁹³. Aus *persönlichen* Gründen fordert er die Vermeidung von Werturteilen am Katheder, vor allem, weil ihm das Verhalten mancher Kollegen mißfällt, die als „staatlich beglaubigte Propheten“¹⁹⁴ im Namen der Wissenschaft ihre Weltanschauungen den Studenten einflößen.

¹⁸⁹ Weber 1988, S. 151.

¹⁹⁰ Andersson 1981, S. 14.

¹⁹¹ Keuth 1989, S. 12.

¹⁹² Ob Max Weber der Ansicht ist, daß Werturteile auf Entscheidungen beruhen, die sich jeglicher Rechtfertigung entziehen, oder ob er mit seinen Ausführungen nur sagen will, daß sie einer anderen Logik der Begründung unterliegen als empirische Aussagen, ist nicht geklärt (vgl. Ricken 1998, 43). Er scheint aber letztere Möglichkeit zumindest nicht auszuschließen: „Was in der *empirischen* Sphäre als 'subjektiv' zu behandeln ist, kann in einer anderen, heterogenen, vielleicht normativ begründbar sein“ (Weber 1913, 112).

¹⁹³ Weber 1988, S. 489 ff.

¹⁹⁴ Ders., S. 492.

Kathederwertungen erscheinen ihm nur dann akzeptabel, wenn eine wichtige Minimalforderung erfüllt wird, die sich an alle Forscher richtet. Dieses Postulat - Weber spricht von der „Forderung der 'Wertfreiheit' empirischer Erörterungen“¹⁹⁵ - verlangt, daß der Wissenschaftler die Darstellung der Tatsachen von wertenden Stellungnahmen *klar* auseinanderhalten soll, da es sich um heterogene Probleme handelt. Er wendet sich in erster Linie also gegen die „Vermischung wissenschaftlicher Erörterung der Tatsachen und wertender Raisonnements [...] , *nicht* etwa gegen das Eintreten für die eigenen Ideale [...] *Gesinnungslosigkeit* und *wissenschaftliche* 'Objektivität' haben keinerlei innere Verwandtschaft.“¹⁹⁶

Was bedeutet aber diese 'Objektivität'? Keineswegs, daß der Wissenschaftler nicht standortgebunden ist:

Es *gibt keine* schlechthin 'objektive' wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder ... der 'sozialen Erscheinungen' *unabhängig* von speziellen und 'einseitigen' Gesichtspunkten, nach denen sie - ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt - als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden. (Weber 1988, S. 170)

Analoges gilt für die Naturwissenschaften, deren Gegenstände auch nicht von selbst zu Erkenntnisobjekten werden, sondern durch eine bestimmte Fragestellung, durch ein konkretes Forschungsproblem, dessen Relevanz nicht nur unter dem Hinweis auf seine Kulturbedeutung, sondern auch mittels anderen Wertungen behauptet wird. So beruft man sich im Bereich der Grundlagenforschung gerne auf die Verbesserung des Welt- und Menschenbildes,¹⁹⁷ während das Feld der anwendungsbezogenen Forschung verschiedenartigste Interessen und Werte (moralischer, politischer, wirtschaftlicher Natur) durchziehen.

Die Rede von Objektivität ist - wie das letzte Zitat bereits andeutet - noch in anderer Hinsicht zu hinterfragen. Denn die Wahl der Fragestellung entscheidet nicht nur darüber, *was* aus der Fülle der empirischen Wirklichkeit ausgegrenzt wird; sie bedingt durch die Art der Formulierung auch, *was an* ihr selektiv gesichtet werden soll.¹⁹⁸ Jede Wissenschaft schneidet ihre Objekte aus der Realität aus, indem sie auf diese ihre spezifischen Prädikate anwendet, d. h. es werden den Dingen gewisse Eigenschaften, Merkmale und

¹⁹⁵ Weber 1988, S. 503.

¹⁹⁶ Ders., S. 157.

¹⁹⁷ Vgl. Radnitzky 1998, S. 449 ff.

¹⁹⁸ Siehe Ströker 1992, S. 23.

Relationen zugeschrieben, welche die Art und Weise bestimmen, in der sich eben diese Dinge verhalten. Zum Beispiel betrachtet die Mechanik die Dinge unter dem Gesichtspunkt von Begriffen wie Masse, räumliche Entfernung und zeitliche Dauer, während sie für andere Wissenschaften etwa chemische oder biologische Systeme darstellen. Die einzelnen Wissenschaften konstruieren so ihren eigen Objekt- und Interessenhorizont, innerhalb dessen Daten überhaupt erscheinen, geordnet und relevant werden können. Ebenso sind den Kulturwissenschaften ihre Gegenstände nicht einfach positivistisch gegeben: „Die Qualität eines Vorganges als 'sozial-ökonomische' Erscheinung ist nun nicht etwas, was ihm als solchem 'objektiv' anhaftet. Sie ist vielmehr bedingt durch die Richtung unseres Erkenntnisinteresses ...“¹⁹⁹.

Objektivität kann sich somit erst *nach* der Setzung bestimmter Kriterien ergeben:

Die *objektive* Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn *subjektiv*, nämlich die *Voraussetzung* unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des *Wertes* derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag. Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist - und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist das Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes -, dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten. (Weber 1988, S. 213)

Der Respekt für den Wahrheitsbegriff, die Einnahme von Erkenntnisperspektiven, die Auswahl von Forschungsvorhaben: Weber weist auf den Umstand hin, daß die Wissenschaft kein wertfreies oder wertneutrales Unternehmen ist, sondern Aktivitäten inkludiert, die von Werten, Regelungen und Normen abhängig sind, die nicht nur erkenntnisinterner Natur sind. Man muß also eine Unterscheidung treffen zwischen 'Wissenschaft' als *Wissen* bzw. Aussagensystem (jener Bereich, in dem aus Gründen der größtmöglichen empirischen Überprüfbarkeit keine Werturteile eingehen dürfen) und 'Wissenschaft' als *Aktivität* bzw. Handlungssystem. Dementsprechend läßt sich dann die „hochgespielte Problematik der Wertfreiheit oder Neutralität der Wissenschaft“²⁰⁰ genauer beantworten. Die von Weber geforderte Bewertungsfreiheit ist etwa anderes als die Behauptung der Freiheit der Wissenschaft von Werten.

Freilich könnte man immer noch Wissenschaft als eine *theoretische* Aktivität von den Tatzusammenhängen ausklammern, worin die Moral sonst ihr Spruchrecht ausübt; als Gedanke und Wort ist ihr - mithin ein Zeichen des Fortschritts der Zivilisation - unbe-

¹⁹⁹ Weber 1988, S. 161.

²⁰⁰ Lenk 1991, S. 15.

dingte Freiheit eingeräumt; sie ist, kurz gesagt, *moralisch* neutral. Demnach wäre eine ethische Reflexion erst dann möglich, wenn Forschungsergebnisse technisch angewendet und praktisch verwertet werden. Das Geschäft wissenschaftlicher Erkenntnis greift dem Argument zufolge auch bei seiner Umsetzung nicht in die Sphäre sozialen Handelns über - man muß schließlich begrifflich exakt bleiben und darf Wissenschaft nicht mit ihrer nachträglichen Anwendung vermengen; sie stehen bloß in rein äußerlicher Beziehung zueinander. Damit scheint sich auch die Frage zu erledigen, ob der Wissenschaftler zum *mitverantwortlichen* Handlanger derjenigen wird, die seine Resultate zur Verwirklichung bestimmter Ziele benützen.

Die simplistische Antwort hierauf ist, daß der Forscher, da er keine Gewalt über die *Anwendung* seiner Entdeckungen hat, auch nicht für ihren Mißbrauch verantwortlich ist. *Sein* Produkt ist Wissen und nichts sonst: das Nutzungspotential dieses Produkts, von ihm aus gesehen ein Nebenprodukt, ist herrenloses Gut für andere, die sich seiner bemächtigen oder es liegenlassen können, und im ersteren Falle es für gute oder böse, frivole oder ernsthafte Zwecke verwenden können. Die Wissenschaft an sich und in der Person ihrer Diener ist unschuldig, gewissermaßen jenseits von Gut und Böse. Plausibel, doch zu einfach. Die Gewissenskämpfe der Atomforscher nach Hiroshima deuten darauf hin. Wir müssen uns die Verschränkung von Theorie und Praxis im tatsächlichen Hergang der Forschung näher ansehen, so wie er heute ist und nicht anders sein kann. (Jonas 1991, S. 201)

In der vielschichtigen Realität von Wissenschaft sind unterschiedliche Dimensionen auf komplexe Weise miteinander verzahnt. „Welche Aspekte dieser Realität man auch immer [...] hervorheben mag, in jedem Fall wird mit ihr eine Vorentscheidung über den Spielraum der ethischen Reflexion getroffen.“²⁰¹ Den Vertretern des „Neutralitätsarguments“ gerät eine Praxisdimension außer Sicht, die vielfältiger zu sein scheint, als vom Alibi der reinen interessenlosen Suche nach Erkenntnis behauptet; sie erschöpft sich nicht in der Entdeckung neuer Phänomene, der Aufstellung befriedigender Axiome und der Überprüfung von Aussagen.

Und genau hier hat auch die Wissenschaftsfreiheit ihre Grenzen, denn sie war immer nur auf Denkvorgänge bzw. auf Denkresultate bezogen, nicht aber auf materielles Handeln. Der ausschließliche Bezug auf das Denken galt als eine Selbstverständlichkeit, dies geht zum Beispiel aus einer 1793 gehaltenen Rede Fichtes hervor, in der er die Wissenschaftsfreiheit als ein Menschenrecht reklamierte: „Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht. Niemand darf seine Wahl, seine

²⁰¹ Bayertz 1991 b, S. 176.

Richtung, seine Grenzen bestimmen als er selbst.“²⁰² Daß mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft ein Typus von *handlungsbasierter* Forschung entstanden ist, wurde damals in seiner Tragweite noch nicht erkannt.

In welcher Weise sich der wissenschaftliche Handlungscharakter veränderte, zeigt der historische Kontrast: In der Antike bedeutete *Theoria* eine rein geistige Tätigkeit des erkennenden Denkens, eine betrachtende Untersuchung, die den jeweiligen Gegenstand unverändert läßt. Und als im Mittelalter die Wissenschaft ihren Dienst für den Glauben antrat, blieb man trotzdem durch den Vorrang der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* dem griechischen Ideal des *bios theoretikos* treu. Erst die Moderne entdeckte eine neue Erkenntnisquelle, deren Erschließung zwar Intersubjektivität garantiert, die wissenschaftliche Tätigkeit aber von Grund auf ändert. An die Stelle einer passiver Aufnahme tritt die kontrollierte Veränderung, das Experiment. Indem der Wissenschaftler eine Versuchsanordnung aufbaut, geht er über eine bloße Beobachtung der Natur hinaus und greift aktiv auf sie zu. Im Experiment sind Denken und Erkennen unmittelbar mit dem Handeln verbunden; die klassische Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis wird dadurch verwischt. Mit Blick auf die Forschungsfreiheit formuliert: „Die Freiheit, einen bestimmten Gegenstand zum Objekt der Theorie zu machen ist *eine* Sache; ihn zum Objekt des Handelns zu machen eine ganz *andere*. Mit der Legitimität des einen ist über die Legitimität des zweiten noch nichts ausgemacht.“²⁰³

Daß die Problematik des experimentellen Handelns erst in unserem Zeitalter zu Bewußtsein gekommen ist, liegt hauptsächlich daran, daß wissenschaftliche Versuche zunächst im kleinen Maßstab stattfanden und somit keine signifikanten Schäden an der Umwelt hinterließen; außerdem waren die meisten Folgen in der Regel reversibel. Bei der Genforschung liegt die Sache anders - zumal man hier mit den Bausteinen des Lebens experimentiert.

Auch in anderer Hinsicht hat man vom antiken *Theoria*-Ideal Abschied genommen. Die Idee eines Wissens als Selbstzweck verschwindet zwar nicht zur Gänze, aber an ihre Seite tritt in der Renaissance äußerst kraftvoll der Gedanke eines Wissens, das dem Gemeinwohl verpflichtet ist, das also nicht in eigenen, sondern in epistemisch fremden Diensten steht. Es war vor allem Francis Bacon (aber auch René Descartes), der programmatisch eine *nützliche* Wissenschaft forderte, die dem Menschen beim Erlangen sei-

²⁰² Zit. nach Bayertz 2000, S. 313.

²⁰³ Bayertz 2000, S. 322.

ner Herrschaft über die Natur behilflich ist: 'Wissen ist Macht', lautet von nun an die Parole. Unmittelbar auf das menschliche Wohlergehen läßt sich das Machtpotential aber nicht festlegen. Auch wer den 'Mechanismus' der Naturkräfte „nur um humanitärer Zwecke willen erforscht, kann sie am Ende für beliebige Zwecke einsetzen“²⁰⁴

Selbst die Grundlagenforschung steht in einem systematischen Verwertungs- und Verwendungszusammenhang. Gerade hier liegt die Verantwortung der Gesellschaft gegenüber der Wissenschaft - die Gewähr eines Freiraums ohne externe Zielvorgabe bedeutet nichts anders, als die Gewähr ihrer Existenz als kreatives und kritisches Unternehmen überhaupt. 'Freiheit der Wissenschaft' bedeutete ja immer nicht nur Autonomie in der Wahl der Methoden und Theorien, sondern auch in der Wahl der Fragestellung. Der Großteil der wissenschaftlichen Aktivitäten wird jedoch von Privatunternehmen initiiert und finanziert, um Resultate zu erzielen, die auf ihre ökonomischen Interessen ausgerichtet sind. Zwar sucht der reine Grundlagenforscher nicht nach der Lösung technischer Probleme, trotzdem unterliegt er einer nicht persönlichen, aber strukturellen Käuflichkeit. Ob er es will oder nicht - der von ihm erforschte Mechanismus der Naturkräfte läßt sich für wissenschaftsexterner Zwecke nutzen. Nur jenes Wissen ist von Grund auf nicht anwendbar, daß auch seiner epistemischen Struktur nach reiner Selbstzweck ist. Wer die Voraussetzungen schafft, daß ein anderer eine bestimmte Handlung begehen kann, ist für diese zum Teil mitverantwortlich, zumal dann, wenn er schon weiß, daß er genau dafür arbeitet, daß ein anderer diese Handlung begehen kann.²⁰⁵

Dies gilt für die anwendungsbezogene Forschung a fortiori. Verantwortung für die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse trägt jeder, der sich ihrer bedient, auch der Wissenschaftler, wenn er ihre Anwendung möglich macht. Das Problem dabei: unter den Bedingungen einer arbeitsteiligen Gesellschaft drohen sich die *konkreten* Verantwortlichkeiten aufzulösen.

²⁰⁴ Höffe 1995, S.68.

²⁰⁵ Siehe Höffe 1995, S. 80 ff.

2.4 Die soziale Legitimationskrise der Wissenschaft

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ist die Wissenschaft einem bemerkenswerten Reputations- und Legitimationsverlust erlegen, von dem sie sich langsam zu erholen scheint, obwohl die häufig gestellte Frage nach der Verantwortung *des* Wissenschafters (als Rollenträger) bzw. *der* Wissenschaft (als Institution) als Indiz dagegen sprechen könnte – zumal viele Debatten vornehmlich auf *Rechenschaft und Haftung* ausgerichtet sind. Sinnvoll sind Verdächtigung, Anklage, Schadensersatz, eventuell auch Strafe aber nur dort, wo es *Zuständigkeiten* gibt. Bereits die Alltagssprache kennt zwei Grundbedeutungen von Verantwortung: nicht nur die, ‚zu der man gezogen wird‘ sondern auch die, ‚die jemand trägt‘. Zwischen retrospektiver und prospektiver Perspektive besteht eine Korrespondenzbeziehung, die über normative Standards vermittelt ist: „Nur weil und insofern prospektive Verantwortlichkeiten – oder Pflichten – bestehen [...], können Personen für deren Verletzung retrospektiv verantwortlich ‚gemacht‘ werden.“²⁰⁶

Zuständig sind die Wissenschaftler generell für ihr Tun und Lassen. Mit den Momenten des Wissentlichen und Willentlichen kann eine Veränderung des Zustands der Welt einem urhebenden Subjekt als dessen Handlung bzw. deren Folge zugerechnet und unter bestimmten Kriterien des Gelingens oder Misslingens bewertet werden. Die Verantwortungsfrage selbst stößt inzwischen kaum mehr auf Vorbehalte; kontrovers ist allerdings die Reichweite der Anwendbarkeit, wie die zahlreichen wissenschaftsethischen Diskurse zeigen. Jedenfalls übernehmen auch die Wissenschaftler – als Individuen, als Gruppe oder als Subsystem – für positive Leistungen gerne die Verantwortung.

Neben der *generellen Handlungsverantwortung*, die konsequenterweise in die Frage nach der Sittlichkeit menschlicher Praxis mündet (wozu sind wir überhaupt und unbedingt verpflichtet?), eröffnet insbesondere die *spezifische Aufgabenverantwortung* Bereiche, in denen man sich entfalten und bewähren kann, an die sich Chancen und Hoffnungen knüpfen – und damit das „Ensemble der Gründe, die die Wissenschaft kulturell und schließlich politisch öffentlich anerkannt sein lassen.“²⁰⁷

Zuständigkeiten schuldet man überall dort, wo man sie sich selbst aufgeladen hat: „Die Übernahme von Aufgaben ist eine Praxis von der Art des Versprechens.“²⁰⁸ Vor

²⁰⁶ Werner 2002, S. 522; vgl. Bayertz 1995; Höffe 1995, Kap. 2; Ricken 1998, Kap. C.

²⁰⁷ Lübbe 1981, S. 77

²⁰⁸ Höffe 1995, S. 29 f.

allein bei akademischen Feiern, die ihrer öffentlichen Selbstdarstellung dienen, pflegt die Wissenschaft unter Berufung auf Klassiker von Platon bis Wilhelm von Humboldt ihre Versprechen in ritueller Wiederholung zu erneuern. Nun hat die Potenz, den Wissenschaftsbetrieb zu feiern, seit geraumer Zeit deutlich abgenommen. „Statt Festreden Rechenschaftsberichte, Forschungsdokumentationen in unlesbarer Menge. [...] Zahllose Wissenschaftler sind statt mit ihrer Wissenschaft damit beschäftigt, nachzuweisen, wozu ihre Wissenschaft gut sei.“²⁰⁹ Daran scheint sich in den letzten zwei Jahrzehnten nichts Grundlegendes verändert zu haben; die Anerkennung der Wissenschaftspraxis hat ihren Selbstverständlichkeitscharakter eingebüßt.

Obwohl die Rolle der Wissenschaft in der Gesellschaft vornehmlich technisch und ökonomisch vermittelt ist, würde es zu kurz greifen, die soziale Legitimitätskrise im 20. Jahrhundert *ausschließlich* unter der Perspektive eines sinkenden Grenznutzens des wissenschaftlich-technischen Fortschritts darstellen zu wollen. Nicht umsonst bezeichnete Hans Blumenberg den Überdruß an der Wissenschaft als „das große Rätsel des ausgehenden Jahrtausends.“²¹⁰ Um die zu jener Zeit geradezu in Mode gekommene Wissenschaftsfeindlichkeit besser verstehen zu können, muss man die Versprechen, welche die Wissenschaften abgegeben haben, nachzeichnen; denn ein Liebesentzug folgt bekanntlich aus enttäuschten Erwartungen.

Die von der Wissenschaft apodiktisch – bereits im bloßen Begriff liegend – übernommene Zuständigkeit ist die Suche nach objektiver Erkenntnis. Zuverlässiges Wissen bedeutet – in Anlehnung an Platons Unterscheidung zwischen *doxa* und *episteme* –, den mit Aussagen verbundenen Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch gerechtfertigt einzulösen. Wenn Wissen auf bestimmte Weise Wahrheit impliziert (bzw. kein Wissen vorliegt, wenn eine Meinung falsch ist), dann folgt, dass Wissenschaft nach Wahrheit strebt. Tatsächlich ist die sittliche Grundforderung des täglichen Lebens, nach besten Wissen und Gewissen die Wahrheit zu sagen, in keinem *gesellschaftlichen* Gefüge je so durchgehalten worden wie in den Wissenschaften.

Bereits die traditionelle Formel von der ‚Verpflichtung zur Wahrheit‘ deutet darauf hin, dass Wahrheit selbst als Wert verstanden wird. Und mit der Frage: „Gesetzt wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit?“²¹¹ macht Nietzsche deutlich, dass es

²⁰⁹ Lübke 1981, S. 78.

²¹⁰ Blumenberg 1987, S. 72.

²¹¹ JGB, 15.

sich dabei um eine *regulative Idee* handelt, die dem Denken bzw. Erkennen als menschlicher Tätigkeit Sinn und Richtung gibt (denn jeder *argumentative* Versuch einer Beantwortung setzt die positive Antwort voraus²¹²).

Hierauf gründet sich auch das Fundament des Wissenschaftsethos, dessen Regeln und Prinzipien um die Tugend der ‚intellektuellen Rechtschaffenheit‘ gruppiert sind, wobei die Elementarstufe der methodischen Gewissenhaftigkeit durch die Forderungen nach Kreativität und Selbstkritik vertieft wird. Selbst wenn man die Umsetzung des Wahrheitsideals in handhabbare Kriterien der jeweiligen Disziplin in den Rahmen einer vor- oder außerwissenschaftlichen Weltsicht stellt, sind die Wissenschaften trotzdem in diesem Sinne seit der Wende vom Mythos zum Logos „die Verwalterinnen des bestgesicherten, nämlich systematisch begründeten Wissens einer Zeit.“²¹³

Als soziale Leistung zusammengefasst, laufen die wissenschaftskonstitutiven Verantwortlichkeiten jedoch auf den Leerbegriff ‚Neues Wissen‘ hinaus, so dass die *öffentliche* Legitimation hier einen instabilen Charakter aufweist.

Jede Wissenschaft kommt denn auch an ihr Ende, wenn ihre Erkenntnisse nur noch richtig, aber nicht mehr wissenschaftlich sind. Denn das heißt ja: sie interessieren niemanden mehr ... Wissenschaftlich kann Erkenntnis nur auf zwei Weisen sein, indem sie entweder nützlich zu etwas oder bedeutend in sich ist: technisches Wissen zur Herstellung von Daseinsumständen oder Bedeutungswissen zur Selbstvergewisserung. (Tenbruck 1981, S. 91f.)

Es gehört zu den Legenden wissenschaftlicher Hagiographie, die moderne Wissenschaft habe ihre Existenz dem Umstand zu verdanken, dass sie von Beginn an rein die Erkenntnis der Tatsachen um ihrer selbst willen anstrebte, allenfalls beflügelt von pragmatischen Nützlichkeitserwägungen. Das kopernikanische Weltbild bezog ja seine Brisanz aus der zunächst von Galilei dargebrachten Überzeugung, es sei nicht bloß ein bequemes Modell zur Erklärung von Planetenbewegungen, sondern die innere Wahrheit der Schöpfungsordnung, womit die Situierung des Menschen, der sich plötzlich vom Zentrum des Universums an den Rand der Galaxie gerückt sah, diametral umgestülpt und einem neuen Sinngebungszusammenhang zugearbeitet wurde. Dessen Durchbruch gelang mit der Systematisierung weiterer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse vor allem durch Newton. Mit dem mathematisierbaren Räderwerk der Welt, das als Evidenz für die göttliche Ordnung der Dinge galt, wählte man aus den Zweifeln einer strittigen Religion heraus zu

²¹² Vgl. Poser 1992, S. 145 ff.

²¹³ Poser 1997, S. 542.

sein und rationale Einsicht in einen sinnvoll eingerichteten Kosmos erlangen zu können.

Welche Erwartungshaltungen im Zeitalter der Entstehung der mathematischen Erfahrungswissenschaften aufkamen, nachdem bereits zu lesen stand, dass im Buch der Natur die nach Maß, Zahl und Gewicht geschriebenen Gesetze Gottes zu finden sind, hat wahrscheinlich niemand treffender als Max Weber beschrieben:

Wenn Sie sich an den Ausspruch Swammerdams erinnern: »Ich bringe ihnen hier den Nachweis der Vorsehung Gottes in der Anatomie einer Laus«, so sehen Sie, was die [...] wissenschaftliche Arbeit damals sich als ihre eigene Aufgabe dachte: den Weg zu Gott. Den fand man damals nicht mehr bei den Philosophen, und ihren Begriffen und Deduktionen: – daß Gott auf diesem Weg nicht zu finden sei, auf dem ihn das Mittelalter gesucht hatte, das wußte die ganze pietistische Theologie der damaligen Zeit [...]. In den exakten Naturwissenschaften aber, wo man seine Werke physisch greifen konnte, da hoffte man seinen Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen. (Weber 1988, S. 597)

Bekanntlich führte die wissenschaftliche Entwicklung ziemlich schnell zu dem Ergebnis, dass die Mechanik der Welt auch ohne ihren Schöpfer zu beschreiben sei (für Laplace war es schon selbstverständlich, dass er auf die berühmte Frage Napoleons, wo denn der Pantokrator in seinem Weltsystem zu finden ist, schlicht und einfach antwortete: „Exzellenz, ich brauche diese Hypothese nicht“); es wäre aber ein Irrtum anzunehmen, die Naturwissenschaft hätte mit dem Verblassen ihrer ursprünglichen Metaphysik bereits ihren Bedeutungswert verloren. Vielmehr hat sie diesen bis in das 20. Jahrhundert hinein kontinuierlich behalten, freilich in gewandelter Form und *im Zusammenhang* mit anderen Wissensgebieten, mit denen sie durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine Bedeutungsdimension verbunden ist. Die Naturwissenschaft blieb also ein relevanter Teil des Unternehmens, den Menschen auf dem Weg der Erkenntnis mit sich und der Welt in Einklang zu bringen – bis dann die an sie geknüpften, laufend modifizierten, immer neu belebten und hinausgeschobenen Hoffnungen endgültig abgeschrieben wurden, „was nicht hindert, daß bis in unsere Gegenwart hinein untergründige Resterwartungen flüchtig hochschießen, wenn neue Theorien sich dafür anbieten, wie das etwa der Vitalismus, die Quantenphysik, die Kybernetik getan haben.“²¹⁴

Ähnliche Entwicklungen gelten auch für die Geistes- und Sozialwissenschaften, welche die Erbschaft des seit der Neuzeit aufgekommenen Glaubens an den Bedeutungswert der modernen Wissenschaft antraten, wobei sich hier die Frage stellt, ob es in diesen Fächern kraft der Natur ihres Gegenstandes überhaupt eine vollständige Trivialisierung ge-

²¹⁴ Tenbruck 1975, S. 33.

ben kann. Jedenfalls bleiben sie gemeinsam mit den Naturwissenschaften einander zugeordnet, „als Komponenten und Momente einer Gesamtbewegung, die sich nicht zureichend begreifen läßt, wenn sie in Fachgeschichten von Einzeldisziplinen aufgelöst wird, die nur noch das formale Merkmal der Erkenntnissuche gemeinsam haben.“²¹⁵

Diese Gesamtbewegung, die mit dem Durchbrechen des mittelalterlichen Ordnungsgefüges ihren Anlauf nahm, verweist aber auf eine untergründige Dimension, die im epochalen ‚Projekt der Moderne‘ konkrete Gestalt annahm²¹⁶. Es handelt sich dabei um einen vielschichtigen, komplexen Prozess, worin die sozialen Interaktionsbereiche – und damit auch das System ‚Wissenschaft‘ – jenes Profil erlangten, das von vormodernen Paradigmen unterschieden wird.

Träger der Modernisierungsdynamik war das historisch progressive Bürgertum, dessen ökonomische und kulturelle Interessen zwangsläufig in Konflikt mit dem hierarchisch durchstrukturierten Feudalsystem gerieten und zum Streben nach politischer Freiheit führten. Mit der stärkeren Akzentuierung des Individuums (als Unternehmer bzw. als Bildungsbürger), einhergehend mit einer Verinnerlichung des Glaubens, vollzog sich geistesgeschichtlich die Wende zum Subjekt: „In dieser Konstellation wird sich der Bürger radikal seiner *Subjektstellung* bewußt. In dem Maße, in dem er aus der Integration im alten System herausdrängt, begreift er sich als das Subjekt, das als freier Akteur *neue* Verhältnisse schaffen muß.“²¹⁷

Die gesellschaftliche Modernisierung steht daher in einem engen Wechselverhältnis mit dem Begriff der Aufklärung, den ich zunächst nicht als Epoche, sondern als *Programm* verstehe, welches zwei wesentliche Momente beinhaltet: zum einen die Etablierung des Subjekts – womit Aufklärung beginnt – und zum anderen die Emanzipation des Subjekts – womit sie ihren Fortgang nimmt. Beide Aspekte sind in Kants berühmten Appell vereint und sind wirkungsgeschichtlich als konkrete Utopie der Emanzipation von den Zwängen der Natur und der Gesellschaft in die unvollendete – und wohl nie zu vollendende – Freiheitsgeschichte der Menschen eingegangen.²¹⁸

Unabhängig von den Bindungen des Mythos und der Tradition, gegen die mittelalterliche Daseinsweise gewandt sich selbst neu formend, „seine ganze Umwelt, die Kultur-

²¹⁵ Tenbruck 1975, S. 36.

²¹⁶ Vgl. Habermas 1981.

²¹⁷ Anzenbacher 1998, S. 50.

²¹⁸ Vgl. dazu Brenner 1996, Anm. 17; Hastedt 1994, Kap. 1; Ropohl 1999, Kap. 1.

welt, das soziale Leben – alles aus freier Vernunft gestaltend“;²¹⁹ darin lag der ungeheure Anspruch des Renaissance-Humanismus und das war es, was allen wissenschaftlichen Unternehmungen für lange Zeit Schwung gab. Die Kritik an der Struktur des integralen, vorgegebenen Ganzen, als dessen Teil sich der Mensch nicht mehr definieren lassen will (in dem was er ist und was er hat), führte zum Bestreben, die für eine *selbständige* Lebensführung erforderlichen Wissens- und Sachbereiche aus ihren Elementen und ihren grundlegenden Gesetzen zu erkennen und zu rekonstruieren, um so ungesicherte Vorurteile zu eliminieren.

Hier setzt eine folgenreiche Grundtendenz der Moderne ein: um die Welt besser erkennen und gestalten zu können, wird sie theoretisch parzelliert und praktisch sektorialisiert. Diese ‚Rationalisierung‘ bewirkt zugleich die fortschreitende funktionale Ausdifferenzierung von Gesellschaft und Wissenschaft, wobei die diversen Bereiche ihre je eigenen ‚Sachgesetzhkeiten‘ entfalten, die zu einer nur aus ihrer Binnenlogik vorangetriebenen Eigendynamik tendieren. Zusammengefasst bedeutet dies für das Projekt der Moderne: Die als irreversibles Moment der Freiheitgeschichte programmatisch freigesetzte individuelle Rationalität birgt stets in sich das Risiko, sich im Partikularen zu verfangen.²²⁰ Descartes, der die analytischen Methode im *Discours* empfiehlt, konnte die von ihm geforderte neuerliche Synthese selbst nicht leisten. Und als bei Kant die Vermögen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft von theoretischer Erkenntnis getrennt und auf eigene Fundamente gestellt wurden, fand dies auch bald seinen institutionellen Niederschlag. An der Wende zum 19. Jahrhundert hatten sich Wissenschaft, Moral und Kunst als Tätigkeitsbereiche ausdifferenziert,

in denen Wahrheitsfragen, Gerechtigkeitsfragen und Geschmacksfragen autonom, nämlich unter ihren spezifischen Geltungsaspekt bearbeitet wurden. Und diese *Sphäre des Wissens* hatte sich insgesamt von der *Sphäre des Glaubens* einerseits, von der des rechtlich organisierten *gesellschaftlichen Verkehrs* wie des *alltäglichen Zusammenlebens* andererseits abgesondert. (Habermas 1988, S. 30)

Für Hegel stellte sich dann auch die Frage, wie eine vorbildlose, mit sich selbst zerfallene Moderne normativ stabilisiert werden kann.

Vorerst aber – und hier springen wir in die *Epoche* der europäischen Aufklärung – schlossen viele Denker von den glanzvollen Erfolgen der Naturwissenschaft und der –

²¹⁹ Husserl 1993, S. 110.

²²⁰ Vgl. Ropohl 1999, 46 f.

damals noch vorwiegend handwerklich verfassten – Technik auf eine unbegrenzte Leistungsfähigkeit menschlicher Vernunft, auf eine stete Verbesserung der Lebensverhältnisse, selbst auf eine Zunahme von Moralität. Tatsächlich gab es eine Reihe von Entdeckungen sowie Erfindungen neuer Beobachtungs- und Messinstrumente, technischer Verfahren und Geräte zu verzeichnen sowie glanzvolle Seereisen, die überhaupt als ein Symbol für den geglückten Aufbruch des humanistischen Geist gesehen wurden, der sich nun imstande sah, alle Geheimnisse der Wirklichkeit zu lösen. Hier formierte sich auch ein neuer Bedeutungsgehalt der Naturwissenschaft nach der Trivialisierung des Newtonianismus: sie wurde zur Chiffre für die rationale Selbstheit des Menschen. Zum einen begann sie, als sich der Mensch aus der Mechanik der Natur vertrieben fand, in andere Bereiche wie z.B. Physiologie und Biologie vorzustößen, ebenfalls getragen von der Hoffnung, nicht bloß Gesetzmäßigkeiten, sondern diesmal das freizulegen, was die Welt im Innersten zusammenhält (auch das brachte sie auf die Bahn ihres rastlosen Fortschritts). Immer stärker wurde aber der Druck, die Versicherung über eine sinnvolle Ordnung nicht nur in der äußeren Natur, sondern in der Welt des Menschen selbst zu suchen – in seiner eigenen Natur und in den Bereichen seiner Produkte: Geschichte, Gesellschaft, Kultur. Das Bewusstsein, einen Teil der Welt *aus eigener Kraft* rational entschlüsselt zu haben, trieb diese Entwicklung voran: „Die Botschaft der Aufklärung war diese Umdeutung der Naturwissenschaft als einer menschlichen Leistung, – der Versuch aus dieser Leistung die Stellung und Aufgabe des Menschen neu zu verstehen.“²²¹

Davon blieb auch die Entfaltung der Geisteswissenschaften nicht unberührt, die sich methodisch aus der Philosophie herausdifferenzierten. Als Adam Smith die erste umfassende Funktionsanalyse des ökonomischen Interaktionsbereichs lieferte, als dort die ersten gesetzmäßigen Zusammenhänge entdeckt wurden, da bildete sich um ihn „eine Gloriole wie früher um *Newton*, und sein Werk [...] hat früheren Generationen als legitime Anweisung auf eine richtige Ordnung des individuellen und sozialen Daseins gegolten und dem Liberalismus seine normative Begründung geliefert.“²²² All dies nährte die überschießende Fortschrittshoffnung, die Menschheit entwickle sich unaufhaltsam zum Besseren, Höheren, Vollkommeneren. Der ganze Optimismus der Aufklärung fand zugespitzt bei Condorcet seinen Ausdruck: Wahrheit, Glück und Tugend seien, so meinte er, unlöslich miteinander verkettet. Dass die diesbezüglichen geistigen und moralischen

²²¹ Tenbruck 1975, S. 36.

²²² Ders., S. 37.

Fragen definitiv beantwortet werden, dessen war man sicher, ebenso, dass die Fächergruppen, die sich immer wechselseitig Anstoß für die Ausdeutung und Einordnung ihres Tuns gegeben haben, zu einem gemeinsamen System zusammenwachsen werden.

Die neuzeitliche Philosophie hatte ja von Anfang an in der stillschweigenden Überzeugung begonnen, dass in der Verzweigung nach Sonderwissenschaften eine innere Ordnung waltet, der gemäß die Metaphysik allen anderen Wissenschaften letztlich Grund und Sinn erteilt. Nichts geringeres wollte sie,

als in der Einheit eines Systems alle überhaupt sinnvollen Fragen streng wissenschaftlich umfassen in einer apodiktisch einsichtigen Methodik und in einem unendlich rational geordneten Progressus der Forschung. Ein einziger ins Unendliche fortwachsender Bau endgültiger Wahrheiten sollte also alle, nicht zumindest auch die Lebensprobleme des Menschen, beantworten. (Husserl 1993, S.105)

Doch die Sicherheit, eine ‚philosophia perennis‘ abschließen zu können, entpuppte sich als Naivität. Der deutsche Idealismus war der letzte großangelegte Versuch der Philosophie, sich als Gesamtwissenschaft zu verstehen – in dem Anspruch, das Ganze des Seins und des Wissens in einer Enzyklopädie des Geistes *‚auf den Begriff zu bringen‘*. *‚Fakten statt Spekulation‘* wurde zur neuen Parole, die empirische Einzelwissenschaft zum Leitbild wissenschaftlichen Denkens überhaupt, der Positivismus gewann an Verbreitung.

Mit der Metaphysik fielen alle die obersten, die universalsten philosophischen Probleme weg, welche, ohne daß man dessen inne war, zum vollen Wahrheitssinn auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gehören. Das Resultat war also ein universaler Skeptizismus und damit im letzten Grunde auch eine Preisgabe der eigentlichen Wissenschaft, nur daß dieser Skeptizismus sich selbst als das gar nicht verstand. (Husserl 1993, S. 108)

Den Hintergrund dazu bildete der aufklärerische Fortschrittsoptimismus, der mit der Industriellen Revolution in eine neue Dimension trat. Als die Naturwissenschaften das technische Können des homo faber im großen Maß zu befruchten begannen, erwartete man sich von der wachsenden Eingriffsmacht in die Natur, von der Mehrung und Verbesserung lebensdienlicher Güter endlich die kontinuierliche Beförderung menschlicher Zivilisation und Kultur. Obwohl sich dabei ihr Nutzungswert immer stärker in den Vordergrund schob, fand die Vorstellung, dass die Naturwissenschaft darüber hinaus weiterhin einen Mehrwert an Bedeutung mit sich herumträgt, rege Zustimmung; sie schien, „als Religions- und Philosophieersatz, auch die oberste Lebensmacht und die höchste Autorität in Fragen des vernünftigen Lebens und seiner Gestaltung, kurz: höchste mo-

ralische Autorität zu verkörpern.“²²³ Dies galt nicht nur in der öffentlichen Meinung, sondern auch für eine Reihe ihrer selbsternannten Wortführer: man denke etwa an Justus von Liebig, Hermann Helmholtz oder Rudolf von Virchow, ganz zu schweigen von Ernst Haeckel.

Allerdings klappte zu dieser Zeit bereits eine große Lücke zwischen Versprechen und Realität. Hatte vor zwei Jahrhunderten die entdeckte Ordnung durch ihren Bezug auf die weise Einrichtung eines Schöpfers noch unmittelbar die menschlichen Orientierungsbedürfnisse befriedigen können, so ist das, was die Naturwissenschaft an Erkenntnisinhalten hergibt, bereits so weit trivialisiert,

daß es zwar noch die kosmologische Grundierung für den Wissenschaftsglauben abgibt, ihn aber nicht mehr ausfüllen kann. [...] Der Glaube an ihre Berufung läßt sich nur mehr dadurch halten, daß die Naturwissenschaften sich zum methodologischen Modell erklären und damit gleichzeitig über sich hinausweisen. (Tenbrück 1975, S. 31)

Mit der Verlagerung ihres Bedeutungswertes in die Methode mussten auch andere Fächer – namentlich die Sozialwissenschaften – ans Werk gerufen werden, um die Vergewisserungsverheißungen zu erfüllen. Denn erst dann würden alle gesetzmäßigen Zusammenhänge vorliegen, die Voraussagen und damit eine Kontrolle nicht nur der natürlichen, sondern auch der sozialen Erscheinungen ermöglichen; dank ihren Erkenntnissen müssen die Menschen zu einer einmütig errechneten, sachlich-rationalen Politik gelangen, ohne dass noch überhängige Wert- und Sinnfragen entstünden.

In der Wissenschaft schlug sich also ein Trend nieder, der sich bis in die Gegenwart zieht: die ursprünglichen Bedeutungserwartungen wurden bis auf den Punkt abgebaut, wo nur noch innerweltliche pragmatische Verheißungen übrigbleiben.

Die Art, wie sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen, und von der ihr verdankten *prosperity* blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum entscheidend sind. (Husserl 1993, 103 f.)

Diese glitten durch die expandierende soziale Interaktionsdichte anderer Teilsysteme (vor allem Wirtschaft, Politik und wissenschaftlich-technischer Betrieb) in den Raum privater Beliebigkeit ab. Damit schien aber zwangsläufig das einzutreten, was bereits Hegel befürchtete, nämlich der Verfall der Vernunft als theoretische und praktische Funktions-

²²³ Baumgartner/Staudinger 1985, S. 7.

einheit zur Führung des Lebens im Ganzen.

Die ‚Krisis der europäischen Wissenschaften‘ war für Husserl – ohnehin unbeschadet der Tatsache, dass von einer Erschütterung der Binnenstabilität und -effizienz der empirischen Wissenschaften gar nicht die Rede sein konnte – eine Krise jener allenfalls in dem Sinne, so Ströker, „daß die Wissenschaft in dem Maße, als sie ‚positive‘ Wissenschaft wurde, ihre eigenen philosophischen Grundlagen beiseite gelassen und sich ihrer zu erinnern auch nicht länger als zu ihrer Sache gehörig erachtete. Vielmehr hatte sie diese, eher stillschweigend als ausdrücklich, der Philosophie überlassen.“²²⁴ Deren Versäumnisse lauten Objektivismus und Naturalismus: in ihrer Fehldeutung der wissenschaftlich bestimmbaren Welt als der einzig objektiven und wahren Welt gegen die anscheinend bloß subjektiven Gegebenheiten der ‚Lebenswelt‘ konnte sie die ihr zugefallene Neuaufgabe nicht erfüllen, die gerade mit dem Erstarken der wissenschaftlichen Ratio sich wandelnden menschlichen Angelegenheiten weiter normierend zu umschließen. „Die Krise der Wissenschaften und damit der ganzen, auf der Autonomie der wissenschaftlichen Vernunft basierenden modernen Kultur ist im Grunde allein eine Krise der Philosophie.“²²⁵

Die Welt ist durch den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt demnach für den Menschen nicht verständlicher, sondern nur nützlicher geworden. Die Nützlichkeit der Wissenschaft für den Krieg konnte freilich nie allgemein menschlich, sondern bloß im Rahmen nationalstaatlicher Egoismen gedacht werden; zudem ist sie mit einem Ablaufdatum versehen: eine militärisch verwertbare Erkenntnis ist hier nur nützlich, *solange* sie der Gegner nicht mit vollzieht oder durch eine entsprechende kompensiert. Dieses Verhältnis zwischen partikularem und universalem Nutzen hat zu einer heillosen Dialektik geführt, deren Unerträglichkeit mit dem Manhattan-Projekt auf erschreckende Weise zu Bewusstsein kam.²²⁶ Am 6. August 1945 wurde mit der Zündung der Atombombe über Hiroshima zum ersten Mal öffentlich sichtbar, dass der Mensch die Mittel besitzt, seine eigene Art und darüber hinaus zumindest alles ‚höhere Leben‘ zu vernichten. Die Erfahrung hat gezeigt, dass die Wissenschaft ein Machtpotential bereitstellt, welches dem menschlichen Handeln kausal eine globale Reichweite verleiht.

Zwar wurden schon damals Fragen nach der Verantwortung der wissenschaftlichen

²²⁴ Ströker 1996, S. 319.

²²⁵ Husserl 1993, S. 137.

²²⁶ Vgl. Böhme 1993, Kap. 4.6

Forschung und Entwicklung gestellt. Doch ins Zentrum des öffentlichen Bewusstseins geriet die Wissenschaft im Rahmen der Ökologischen Bewegung, die in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend politische Wirkung gewann, und starken Auftrieb durch die Diskussion über die ‚Grenzen des Wachstums‘ erhielt. Davor bereitete es jedenfalls keine großen Schwierigkeiten, etwaiger Kritik an nachteiligen materiellen und sozialen Folgen einer durch Forschung angetriebenen Industriegesellschaft ökonomisch-kühl mit einem überzeugend günstigen Nutzen/Schaden-Verhältnis zu begegnen; denn angesichts so mancher Segnungen schienen die negativen Auswirkungen geringfügig. Per saldo bestand kein Zweifel an der Erhöhung der Lebensqualität.

Die Passiva schlugen jedoch in der Bilanz des wissenschaftlich-technischen Fortschritts immer gewichtiger zu Buche. Dessen Ambivalenz lässt sich mittlerweile dokumentieren: Den Erfolgen der Medizin steht die Bevölkerungsexplosion gegenüber; die Agrarkulturchemie führte nicht nur zur maximalen landwirtschaftlichen Ertragssteigerung, sondern auch zu einer bedenklichen Belastung von Lebensmitteln, Boden und Grundwasser; die Kerntechnologie bringt uns ‚sauberen‘ Strom, während sie für den radioaktiven Abfall keine andere Lösung parat hat, als ihn für Jahrhunderte im geologischen Untergrund zu verbergen; Informatik und Kommunikationstechnologie eröffneten die Vorteile moderner Medien – und damit auch bequeme Methoden der Manipulation und Überwachung.

Auch bedarf es, um die irdische Biosphäre als Ganzes zu bedrohen, keineswegs des Einsatzes von Massenvernichtungswaffen. Ebenso wenig müssen katastrophale Unfälle wie die von Seveso, Bhopal und Tschernobyl in reißerischer Absicht herangezogen werden. Großtechnische Anwendungen wissenschaftlicher Erkenntnisse bergen gewiss häufig Risiken in sich, die gesamte Ökosysteme mit einem Schlag irreversibel verändern und schwer schädigen können; aber trotz einiger spektakulärer Unglücksfälle kommt die Umweltkrise nicht auf die „wahrnehmungsvereinfachende Art einer Sintflut, auch nicht als heiße Asche vom Vesuv.“²²⁷ Es sind vielmehr die im einzelnen noch neutralisierbaren Nebenfolgen des mit den Resultaten wissenschaftlicher Arbeit genährten und gesättigten Alltagslebens, die sich langsam anhäufen und kaum beherrschbare Effekte wie Ozonloch und Erderwärmung zeitigen.

Die allenthalben deutlich gewordenen Gefahren und Missbrauchsmöglichkeiten

²²⁷ Höffe 1995, S. 114.

brachten die Fortschrittszuversicht zum Kippen, Unbehagen breitete sich weithin aus und verdichtete sich zu einer veritablen Wissenschaftsfeindschaft. Anfangs noch einer dubiosen Alternativ- oder Ökoszene zugeordnet, kamen die kritischen Stimmen bald aus den Reihen der naturwissenschaftlichen Intelligenz²²⁸ – begleitet von heftigen Reaktionen der Kollegenschaft: „Wer gegen den Stachel des Systems löckt, wird sich alsbald in die Rolle des ‚Abweichlers‘, des ‚Dissidenten‘, des ‚Nestbeschmutzers‘ gedrängt sehen. In diesem Punkt macht offenbar auch das Wissenschaftssystem keine Ausnahme.“²²⁹

Auch wenn es die unbestreitbaren ‚Schädlichkeitsnebenfolgen‘ sind, die weiterhin den Überdruß speisen – die Motivation der unerbittlichen Kritik lag tiefer: Denn die Wissenschaft ist – in Verbund mit Technik und Wirtschaft – zu einer die Gesellschaft prägenden Instanz geworden; zu einer Instanz, von der man lange Zeit mit emanzipatorischem Pathos verkündet hat, ‚dass sie uns frei macht‘, die aber nun die autonome Souveränität menschlicher Selbstverwirklichung in Frage stellt²³⁰. Hubert Markl brachte die Grundstimmung auf den Punkt:

Allenthalben tönt der Ruf nach einer neuen Ethik, Orientierungswissen ist gefragt, eine veritable Sinnhuber- und Rechthaberindustrie entfaltet sich, keine Talkshow ohne Cassandra, sorgenfroh und schreckensgeil. Und noch von den Wohlwollendsten, die der Wissenschaft nicht gleich vorwerfen, doch nur Büchsenöffner der Pandora zu sein, wird ihr mindestens vorgehalten, sie habe die Welt durch kalte Rationalität gräßlich entzaubert und menschliches Dasein aller Heilserwartungen beraubt. (Markl 1989, S. 54 f.)

Dahinter verbirgt sich aber weder eine anthropologische Schicksalhaftigkeit, noch allein Herrschaftsinteressen, sondern vor allem die Kurzschlüssigkeit einer Fortschrittsidee, die bereits im Zeitalter Condorcets theoretisch pauschalisiert wurde und faktisch zur Sektorialisierung von Fortschrittsstrategien führte:

Wenn der Zuwachs von Wissen und Können gleichbedeutend ist mit dem Zuwachs an menschlicher Glückseligkeit, wenn der Erfolg des individuellen Gewinnstrebens gleichbedeutend ist mit dem Gemeinwohl der Nation, dann genügt es ja offensichtlich, allein den technischen und privatwirtschaftlichen Fortschritt zu betreiben, um von unsichtbaren Händen humanen und sozialen Fortschritt sozusagen als Zugabe beige packt zu erhalten. (Ropohl 1999, S. 38f.)

Die Ambivalenz des wissenschaftlich-technischen Fortschritts kann nur dann reduziert werden, wenn man die inzwischen verselbständigte Triade Wissenschaft-Technik-Öko-

²²⁸ Namhafte Vertreter sind hier z.B. Carl Friedrich von Weizsäcker, Erwin Chargaff, Josef Weizenbaum und Herbert Pietschmann.

²²⁹ Schatz 1981, S. 8.

²³⁰ Vgl. dazu die berühmte These Habermas' von der 'Kolonialisierung der Lebenswelt'; s. z.B. seine *Theorie der kommunikativen Vernunft* (Frankfurt am Main 1981)

nomie, die sich hinter dem Rücken der Individuen zu einer scheinbar unkontrollierbaren Macht konstituiert hat, theoretisch und praktisch in übergreifende Lebenszusammenhänge zurückholt.

Hier kann auch die Philosophie ihren Beitrag leisten, deren Quintessenz längst nicht mehr darin besteht, die Frage nach dem Ganzen endgültig zu *beantworten*, sondern öffentlich zu *kultivieren*. Gerade deshalb muss sie sich zwischen der Scylla postmoderner Beliebigkeit und der Charybdis einer totalitären Weltanschauung bewegen. Zuzuarbeiten wäre einem Sinngerüst, das von den Individuen zu einem jeweils persönlichen Sinnzusammenhang ausgebaut werden kann. Dazu gehört auch die unvollendete Freiheitsgeschichte der Menschen; „sie wird, bei aller notwendigen kritischen Differenzierung wohl ein Stück jenes allgemein zustimmungsfähigen Sinngerüsts darstellen müssen, das doch auch jeder Pluralismus als soziokulturelle Integrationsbasis benötigt.“²³¹

Das ‚Projekt der Moderne‘, von dem auch die Wissenschaft ihre soziale Legitimation bezieht, braucht zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht verabschiedet werden. Damit es aber nicht auf halbem Wege stehen bleibt, d.h. bei der notwendigen und irreversiblen Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Teilsysteme, sind in erster Linie Rahmenbedingungen auszuformulieren, welche die technische und ökonomische Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf die emanzipatorische und zugleich synthetisierende Komponente des Sinngerüsts beziehen.

²³¹ Ropohl 1999, S. 26.

SIGLEN

- An. post.** Aristoteles: *Analytica Posteriora*. Übers. u. erl. von Wolfgang Detel. Berlin 1993.
- EN** Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. u. erl. von Olof Gigon. 3. Aufl. München 1998.
- Met.** Aristoteles: *Metaphysik*. Übers. von Hermann Bonitz. 2. Aufl. Reinbeck/Hamburg 1999.
- Pol.** Aristoteles: *Politik*. Übers. u. erl. von Olof Gigon. 2. Aufl. Zürich 1971.
- Tusc.** Cicero: *Gespräche in Tusculum*. Hg. von Olof Gigon. 3. Aufl. München 1991.
- De fat.** Cicero: Über das Fatum. Hg. von K. Bayer. 3. Aufl. Zürich 1980.
- Il.** Homer: *Illias*. Übers. von Roland Hampe. Stuttgart 1994:
- Od.** Homer: *Odyssee*. Übers. von Roland Hampe. Stuttgart 1995.
- Hdt.** Herodot: *Geschichten*. Hg. von Otto Güthling, übers. von Friedrich Lange. Leipzig 1885.
- Hes. Erga** Hesiod: *Werke und Tage*. Hg. u. übers. von Otto Schönberger. Stuttgart 1996.
- Hes. Theog.** Hesiod: *Theogonie*. Hg. u. übers. von Otto Schönberger. Stuttgart 1999.

- JGB** Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Kritische Studienausgabe Bd. 5, hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München u.a. 1980.
- M** Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte*. Kritische Studienausgabe Bd. 3, hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München u.a. 1980.
- Apol.** Platon: Apologie des Sokrates. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 1*. 30. Aufl. 2007.
- Euth.** Platon: Euthyphron. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 1*. 30. Aufl. 2007.
- Gorg.** Platon: Gorgias. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 1*. 30. Aufl. 2007.
- Krit.** Platon: Kriton. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 1*. 30. Aufl. 2007.
- Parm.** Platon: Parmenides. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 3*. 34. Aufl. 2004.
- Phaid.** Platon: Phaidon. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 2*. 31. Aufl. Reinbeck/Hamburg 2006.
- Prot.** Platon: Protagoras. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 1*. 30. Aufl. 2007.
- Rep.** Platon: Politeia. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 2*. 31. Aufl. Reinbeck/Hamburg 2006.
- Tht.** Platon: Theatetos. Übers. von Friedrich Schleiermacher. In: Ursula Wolf (Hg.): *Sämtliche Werke Bd. 3*. 34. Aufl. 2004.

LITERATUR

Anzenbacher, Arno: *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf 1992.

Baumgartner, Hans Michael/Becker, Werner: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Grenzen der Ethik* (Ethik der Wissenschaften Bd. 9, hg. v. H. Lenk/H. Staudinger/E.Ströker). München u.a. 1994, S. 7-9.

Bayertz, Kurt: Wissenschaft, Technik und Verantwortung. Grundlagen der Wissenschafts- und Technikethik. In: Ders. (Hg.): *Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik*. Reinbeck/Hamburg 1994 b..

Bayertz, Kurt: Praktische Philosophie als angewandte Ethik. In: Ders. (Hg.): *Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik*. Reinbeck/Hamburg 1994 a.

Bayert, Kurt: Drei Argumente für die Freiheit der Wissenschaft. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* (86). Stuttgart 2000.

Böhme Gernot: *Wissenschaft-Technik-Gesellschaft*. Darmstadt 1984.

Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin u.a. 2003.

Bien, Günther: Grundpositionen der antiken Ethik. In: Heiner Hastedt/Ekkehard Martens (Hg.): *Ethik. Ein Grundkurs*. Reinbeck/Hamburg 1994, S. 50-81.

Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt am Main 1987.

Böckenförde, Ernst- Wolfram: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie .Antike und Mittelalter*. 2. Aufl. Tübingen 2006.

- Brandt, Richard B.: Drei Formen des Relativismus. In: Dieter Birnbacher/Norbert Hoerster (Hg.): *Texte zur Ethik*. 10. Aufl. München 1997, S. 42-51.
- Brenner, Andreas: *Ökologie-Ethik*. Leipzig 1996.
- Busche, Hubertus: ergon / Werk, Leistung. In: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005.
- Cottier, Bertil/Rieben/Anne-Sophie/Gerber Alexandra: Stand der Forschungsfreiheit unter besonderer Berücksichtigung differenter politischer Systeme. In: Helmut Hozhey/Ursula Pia Jauch/Hans Würgler (Hg.): *Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Naturwissenschaft*. Zürich 1991, S. 107-124.
- Daele, Wolfgang van den: Die soziale Konstruktion der Wissenschaft – Institutionalisierung und Definition der positiven Wissenschaft in der Zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: Gernot Böhme u.a (Hg.): *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt/Main 1977, S. 129-182.
- Dihle, Albrecht: Natur und Gerechtigkeit bei den Griechen. In: *Akademie-Journal* (10). Dresden 2002, S. 67-72.
- Dittrich, Ottmar: *Geschichte der Ethik. Bd.1: Altertum bis zum Hellenismus*. Leipzig 1926.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H.: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart u.a. 2002, S. 1-23.
- Elm, Ralf: hekōn (hekousios) – ouch hekōn – akōn (akousios) / freiwillig – nicht-freiwillig – unfreiwillig. In: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005.
- Felt, Ulrike/Nowotny, Helga/Taschwer, Klaus: *Wissenschaftsforschung. Eine Einführung*. Frankfurt/Main u.a. 1995,

Gadamer, Hans Georg, Sokrates und das Göttliche. In: Herbert Kessler (Hg.): *Sokrates, Gestalt und Idee*. Baden-Baden 1993.

Gatzemeier, Matthias: Sophistik. In: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hg. von Jürgen Mittelstraß. Stuttgart 1995.

Gemoll, Wilhelm: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Durchges. u. erw. v. K. Vretska. 9. Aufl. München u.a. 1965.

Graeser, Andreas: *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles* (Geschichte der Philosophie Bd. II, hg. v. W. Röd). München 1983.

Grunwald, Armin/Saupe Stephan: Technikgestaltung und Ethik. Eine Einführung. In: Dies. (Hg.): *Ethik in der Technikgestaltung. Praktische Relevanz und Legitimation*. Berlin u.a. 1999, S. 1-7.

Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*. 10. Aufl. Freiburg u.a. 1976.

Habermas, Jürgen : Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: Ders.: *Kleine politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt am Main 1981, S. 444-464.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1988.

Hastedt, Heiner: *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*. Frankfurt am Main 1994.

Höffe, Otfried: Aristoteles. In: Ders. (Hg.): *Klassiker der Philosophie. Bd. 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München 1981.

- Höffe, Otfried: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. 4. Aufl. Frankfurt/Main 1992.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. 3. Aufl. Frankfurt/Main 1995.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles*. München 1996.
- Höffe, Otfried: Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1998.
- Höffe, Otfried: *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt/M. 2002.
- Höffe, Otfried: *Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend Glückliche?* München 2007.
- Hoerster, Norbert: Einführung. In: Dieter Birnbacher/Norbert Hoerster (Hg.): *Texte zur Ethik*. 10. Aufl. München 1997, S. 9-23.
- Horn Christoph/Christof Rapp: aretê. In: Dies. (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2002.
- Hrubi, Franz Rupert: Pyrrhussieg im Wettbewerb der Lebensformen? In: Peter Kampits/Anja Weiberg (Hg.): *Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*. Wien 1999, S. 93-109.
- Husserl, Edmund: Die Prager Vorträge“. In: Ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*. (Husserliana Bd. 29, hg. v. Reinhold N. Smid). Dordrecht u.a. 1993, S. 103-139
- Ilting, Karl, Heinz: *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien* (Sprache und Geschichte Bd. 7, hg. v. R. Koselleck/K. Stierle). Stuttgart 1983.

Jaeger, Werner: *Padeia Bd. I*. 4. Aufl. Berlin 1959.

Jodl, Friedrich: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. Bd I: Bis zu Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*. 4. Aufl. Stuttgart 1930.

Keuth, Herbert: *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*. Tübingen 1989.

Kaminsky, Carmen: 'Angewandte Ethik' zwischen Moralphilosophie und Politik. In: Klaus Peter Rippe (Hg.): *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg 1999, S.143-159.

Kampits, Peter: Zur Verantwortung der Wissenschaft. In: Peter Kampits / Günther Pöltner/ Helmut Vetter (Hg.): *Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. Festschrift für Johann Mader*. Wien 1987.

Köstlin, Karl Reinhold: *Die griechische Ethik bis Plato*. Neudr. d. Ausg. Tübingen 1887. Aalen 1975

Lenk, Hans: Einführung. In: Ders. (Hg.): *Wissenschaft und Ethik*. Stuttgart 1991, S. 7-23.

Lübbe, Hermann: Legitimitätswandel der Wissenschaft nach der Aufklärung. In: Oskar Schatz (Hg.): *Brauchen wir eine andere Wissenschaft? X. Salzburger Humanismusgespräch*. Graz u.a. 1981, 77-88.

Mader, Johann: *Von Parmenides zu Hegel. Einführung in die Philosophie I*. Wien 1992.

Markl, Hubert: *Wissenschaft: Zur Rede gestellt. Über die Verantwortung der Forschung*. München 1989.

Meckenstock, Günther: *Wirtschaftsethik*. Berlin u.a. 1997.

Mittelstraß, Jürgen: *Die Möglichkeit von Wissenschaft*. Frankfurt/Main. 1974.

- Mittelstraß, Jürgen: Platon. In: Otfried Höffe (Hg.): *Klassiker der Philosophie. Bd. 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München 1981.
- Nestle, Wilhelm: *Die Vorsokratiker*. In Ausw. übers. u. hrsg. von Wilhelm Nestle. Jena 1908.
- Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart 1940.
- Nida-Rümelin, Julian: Wissenschaftsethik. In: Ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1976, S. 778-805.
- Pieper, Annemarie: *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*. Freiburg/München 1979.
- Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*. 5. Aufl. Tübingen u.a. 2003.
- Poser, Hans: Wahrheit, Konvention und Wert in den Wissenschaften. In: Ders. (Hg.): *Wahrheit und Wert. Zum Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft*. Berlin 1992, 131-150.
- Poser, Hans: Ist eine wissenschaftliche Weltanschauung möglich? In: Georg Meggle, Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Perspektiven der Analytischen Philosophie* (Bd. 18). Berlin/New York 1997, 538-556.
- Rohls, Jan: *Geschichte der Ethik*. 2. Aufl. Tübingen 1999.
- Rapp, Christof: *Vorsokratiker*. München 1997.
- Ricken, Frido: *Allgemeine Ethik*. 3. Aufl. Stuttgart 1998.
- Ricken, Frido: *Philosophie der Antike*. 3. Aufl. Stuttgart 2000.

- Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg/Breisgau 1972.
- Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Antike 2. Von Thales bis Demokrit* (Geschichte der Philosophie Bd. I, hg. v. W. Röd). München 1976.
- Röd, Wolfgang: Absolutes Wissen oder kritische Rationalität: Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik. In: Hans Poser (Hg.): *Wandel des Vernunftbegriffs*. München 1981.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie. Bd I: Altertum, Mittelalter, Renaissance*. München 2000.
- Ropohl, Günter: *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1999..
- Schäfer, Wolf: Normative Finalisierung: Eine Perspektive. In: Gernot Böhme u.a. (Hg.): *Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*. Frankfurt/Main 1978.
- Schatz, Oskar: Vorwort des Herausgebers. In: Ders. (Hg.): *Brauchen wir eine andere Wissenschaft? X. Salzburger Humanismusgespräch*. Graz u.a. 1981, S. 7-14.
- Schnädelbach, Herbert: Philosophie. In: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach: *Philosophie. Ein Grundkurs Bd. 1*. Reinbeck/Hamburg 1998 a, S. 37-76.
- Schnädelbach, Herbert: Vernunft. In: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach: *Philosophie. Ein Grundkurs Bd. 1*. Reinbeck/Hamburg 1998 b, S. 77-115.
- Ströker, Elisabeth: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen* (Ethik der Wissenschaften Bd. 9, hg. v. H. Lenk/H. Staudinger/E. Ströker). München u.a. 1984.

Ströker, Elisabeth: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. Darmstadt 1973.

Tenbruck, Friedrich: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß. In: Nico Stehr, René König (Hg.): *Wissenschaftssoziologie. Studie und Materialien*. Opladen 1975, 19-47.

Tenbruck, Friedrich: Anatomie der Wissenschaft. Zur Frage einer anderen Wissenschaft In: Oskar Schatz (Hg.): *Brauchen wir eine andere Wissenschaft? X. Salzburger Humanismusgespräch*. Graz u.a. 1981, S. 89-99.

Vorländer, Karl: *Philosophie des Altertums* (Geschichte der Philosophie I, hg. v. E. Grassi). München 1969.

Weisedel, Wilhem: *Skeptische Ethik*. Frankfurt/Main 1976.

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winckelmann. 7.Aufl. Tübingen 1998.

Werner, Micha H.: Verantwortung. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart/u.a. 2002, 521-527.

Werner, Micha H.: Moral. In: Jean-Pierre Wils/Christoph Hübenthal (Hg.): *Lexikon der Ethik*. Paderborn u.a. 2006, S. 241-247.

Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912.

Wuchterl, Kurt: *Grundkurs: Geschichte der Philosophie*. 2. Aufl. Bern u.a. 1990.

Wundt, Max: *Geschichte der griechischen Ethik. Bd.1: Die Entstehung der griechischen Ethik..* 2. Neudr. d. Ausg. Leipzig 1908, Aalen 1985.

Zeller-Nestle: *Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie*. 14. Aufl. Aalen 1971.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit geht von der Frage nach den Möglichkeiten, Zielen und Grenzen der Wissenschaftsethik aus. Besonders ihr Status als philosophische Disziplin – die es zwar rein theoretisch-akademisch gar nicht gibt, praktisch-faktisch aber eine institutionelle Stabilisierung erfahren hat – wie auch eine mögliche Praxisrelevanz ethischer Beratung im Handlungsfeld 'Wissenschaft' sind noch weitgehend unbestimmt.

Von Interesse ist zunächst das grundsätzliche Verhältnis zwischen Ethik und ihrem genuinen Gegenstand, dem Handeln, das einem unbedingten Anspruch – dem des Guten – verpflichtet ist. Nach einem historischen Blick auf die Entstehung der Ethik als eigenständiger philosophischer Disziplin eröffnen Überlegungen einen Horizont der Sittlichkeit, der ethische Reflexionen normativ sowohl herausfordert als auch begrenzt. Freilich beziehen sich diese auf verschiedene Praxisebenen. Zudem zeigt sich, daß die am häufigsten gestellten Fragen der Wissenschaftsethik, jene nach der Verantwortlichkeit, auf einer metatheoretischen Stufe angesiedelt sind, womit sie auch nicht einfachhin dem Bereich der Angewandten Ethik zuzuordnen sind.

Jede Ethik, auch die Wissenschaftsethik, muß mit einer grundlegenden Skepsis rechnen: der Ansicht nämlich, die Moral, als deren Anwalt sie auftritt, sei machtlos, folglich sei sie selbst ein nutzloses Unterfangen. Entmoralisiert wird die Wissenschaft vor allem mit zwei Strategien. Vertreter einer unreflektierten Wissenschaftsfreiheit engen die Wissenschaft auf zweckfreie Grundlagenforschung ein und Gesellschaftstheoretiker führen überhaupt die Eigendynamik autonomer Subsysteme gegenüber ohnmächtigen Akteuren ins Treffen.

Doch das ‚Projekt der Moderne‘, von dem auch die Wissenschaft ihre soziale Legitimation bezieht, braucht zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht verabschiedet werden. Damit es aber nicht auf halbem Wege stehen bleibt, d.h. bei der notwendigen und irreversiblen Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Teilsysteme, sind in erster Linie Rahmenbedingungen auszuformulieren, welche die technische und ökonomische Verwertung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf die emanzipatorische und zugleich synthetisierende Komponente des Sinngerüsts beziehen.

LEBENS LAUF

Name: Robert Staubmann
 Geburtsort: Wien
 Geburtsdatum: 30. 4. 1965
 Wohnort: 1020 Wien, Arnezhofstr. 11/20

Familienstand: ledig, 2 Kinder

1971 – 1975 Volksschule
 1975 – 1977 Realgymnasium
 1977 – 1979 Sporthauptschule
 1979 – 1986 HTBL Fachrichtung Elektrotechnik mit bestandener Reifeprüfung

1986 – 1987 Präsenzdienst als ordentlicher Zivildienstler

1987 – 1990 Technischer Angestellter der Fa. Bayer & Co, Wiedner-Hauptstr. 24, 1040 Wien, Verleihung der Ingenieururkunde

1990 – 1992 Fahrradreise nach Asien

1992 – 2006 Studium der Philosophie und Geschichte, Tutorien, Vortrag in Dubrovnik (Internationale Tagung 1999: Mitteleuropa um die Jahrtausendwende), Veröffentlichung im Verlag Holzhausen (2001, gem. mit Prof. Kampits), Studienassistent ab SoSe 2003, Vortrag beim poln.-österreich. Symposium 2003 in Wien.