

Pies, Ingo

Working Paper

Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes: Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht\$Ingo Pies

Diskussionspapier, No. 2024-06

Provided in Cooperation with:

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Chair of Economic Ethics

Suggested Citation: Pies, Ingo (2024) : Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes: Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht\$Ingo Pies, Diskussionspapier, No. 2024-06, ISBN 978-3-96670-233-1, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale), <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-1103556>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/307126>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



Ingo Pies

Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes – Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht

Diskussionspapier Nr. 2024-06

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
hrsg. von Ingo Pies,
Halle 2024

Haftungsausschluss

Diese Diskussionspapiere schaffen eine Plattform, um Diskurse und Lernen zu fördern. Der Herausgeber teilt daher nicht notwendigerweise die in diesen Diskussionspapieren geäußerten Ideen und Ansichten. Die Autoren selbst sind und bleiben verantwortlich für ihre Aussagen.

ISBN 978-3-96670-232-4 (gedruckte Form)
ISBN 978-3-96670-233-1 (elektronische Form)
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

Autoranschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Große Steinstraße 73
D-06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Fax: +49 (0) 345 55 27385
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Korrespondenzanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Große Steinstraße 73
D-06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Fax: +49 (0) 345 55 27385
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Kurzfassung

Die Tugendethik *hat* Schwierigkeiten, und sie *macht* Schwierigkeiten. Beides hängt zusammen. Die Tugendethik *macht extern* Schwierigkeiten, weil sie *intern* Schwierigkeiten *hat*. Sie ist dort manifest *marktfeindlich*, wo sie *falsch denkt*. Mehr noch: Die *internen* und dann auch die *externen* Schwierigkeiten der Tugendethik lassen sich durch eine *robustere Situierung* ihres Theorieprogramms beheben. Eine solche Situierung umfasst zwei Aspekte: der erste betrifft die zeitdiagnostische Verortung der Tugendethik, der zweite ihre theoriestrategische Selbstreflexion (und Selbstbescheidung). Eine Tugendethik, die dies beherzigt, könnte gemeinsam mit der Ordnungsethik daran arbeiten, dem *Moralparadoxon der Moderne* entgegenzuwirken.

Schlüsselbegriffe: Entfremdung, Ordonomik, Individualethik, Tugendethik, Ordnungsethik, Mismatch, Moralparadoxon der Moderne

Abstract

Virtue ethics *has* difficulties, and it *causes* difficulties. These two problems are connected: Virtue ethics *causes difficulties externally* because it *has* difficulties *internally*. It is manifestly *anti-market* where it *thinks wrongly*. Furthermore, the *internal* and then also the *external* difficulties of virtue ethics can be solved by a *more robust positioning* of its theoretical program. Such a positioning comprises two aspects: the first concerns the time-diagnostic location of virtue ethics, the second its theory-strategic self-reflection (and self-limitation). A virtue ethics that takes this to heart could work together with order ethics to counter the *moral paradox of modernity*.

Keywords: Alienation, Ordonomics, Individual Ethics, Virtue Ethics, Order Ethics, Mismatch, Moral Paradox of Modernity

Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes – Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht

Ingo Pies*

„Konzentriert auf Fragen der moralträchtigen Begründung moralischer Urteile, hat die Ethik den Bezug zur gesellschaftlichen Realität verloren. ... Aber wie kann Ethik in Angelegenheiten einer Gesellschaft urteilen, die sie nicht kennt?“

Niklas Luhmann (1990, 2008; S. 264)

Der Titel für diesen Beitrag wurde so gewählt, dass er zwei unterschiedliche, aber mit einander verbundene Themen ankündigt:

- Einerseits verbinde ich als Wirtschaftsethiker mit diversen Ansätzen zur Tugendethik die bedenkliche Schwierigkeit, dass sie oft anti-marktwirtschaftlichen und vielleicht sogar anti-modernen Ressentiments Ausdruck verleihen.
- Andererseits interessiere ich mich aus kritischer Distanz, aber mit einem konsilienten Kooperationsinteresse für das Theorieprogramm der Tugendethik und dessen moderne Situierung, die manchen tugendethischen Ansätzen offenbar schwer fällt.

Beide Themen gehören für mich zusammen, weil (a) eine falsche Situierung unweigerlich marktfeindlichen Tendenzen Raum gibt – und weil (b) eine richtige Situierung Tugendethik und Ordnungsethik Hand in Hand arbeiten lässt. So jedenfalls lauten die beiden theoriestrategischen Hauptthesen dieses Beitrags, der – wie im Untertitel angekündigt – ganz aus der forschungsprogrammatischen Perspektive des ordonomischen Ansatzes formuliert ist, an dem ich seit nunmehr über 30 Jahren arbeite.¹

Um diese beiden Thesen zur Diagnose und Therapie tugendethischer Schwierigkeiten in einem Argumentationsbogen zu entfalten, gehe ich nun so vor:

- Im ersten Schritt nehme ich eine Kartierung der Theorielandschaft vor. Ich unterscheide drei Problemkonstellationen der Moral und daraus folgend drei Arten von Ethik: Individualethik, Verfassungsethik und Ordnungsethik.
- Im zweiten Schritt zeige ich, wie eine missbräuchliche Verwendung des spezifisch individualethischen Argumentationsmusters zu zwei unterschiedlichen Problemen führt, die ich als *Mismatch I* und *Mismatch II* bezeichne, und ich skizziere kurz, dass *beide* Probleme gesellschaftlich folgenreich sind.
- Im dritten Schritt zeige ich, dass beide *Mismatches* durch prominente tugendethische Theorieentwürfe nicht nur *nicht entschärft*, sondern geradewegs *verschärft* werden.

* Für kritische Diskussionen und hilfreiche Hinweise bin ich Christian Neuhäuser, Kilian de Ridder und Philipp Schreck ebenso zu Dank verpflichtet wie den Teilnehmern der Tagung „Der Markt und die Tugenden. Die tugendethischen Grundlagen des Kapitalismus“ (Kiel, 10.-11. Oktober 2024), für die dieser Beitrag im Vorfeld verfasst wurde.

¹ Für einen Überblick über die wirtschafts- und unternehmensethische Stoßrichtung des ordonomischen Ansatzes vgl. Pies (2022a). Für weiter ausgreifende gesellschaftstheoretische und gesellschaftspolitische Anwendungen vgl. Pies (2022b) und (2023a).

- Im vierten Schritt stelle ich einige Überlegungen vor, die darauf abzielen, die Tugendethik besser zu situieren, d.h. ihre internen Schwierigkeiten zu beheben und die von ihr extern verschärften Schwierigkeiten abzumildern.
- In der abschließenden Zusammenfassung mache ich noch einmal deutlich, dass die Tugendethik einer zeitdiagnostisch sowie theoriestrategisch fundierten Situierung bedarf, um ihre eigenen *internen* Schwierigkeiten und dann auch die von ihr ausgehenden *externen* Schwierigkeiten für die moderne Gesellschaft zu beheben, und im Ausblick skizziere ich, wie Ordnungsethik und Tugendethik Hand in Hand zusammenarbeiten könn(t)en.²

1. Drei Problemkontexte für Moral und Ethik

Das ordonomische Ethik-Design ist in den letzten Jahren stark durch die Auseinandersetzung mit Joshua Greene angeregt worden, dessen Ansatz ich zunächst referiere, um ihn sodann konstruktiv weiterzuentwickeln.³

Terminologisch möchte ich nur voranschicken, dass ich den Begriff ‚Ethik‘ verwende, um Theorien der Moral zu bezeichnen. Ferner verwende ich den Begriff ‚Tugendethik‘, wenn das *Thema* einer bestimmten Form von Moralphilosophie im Vordergrund steht, und den Begriff ‚Individuethik‘, wenn der *methodische* Aspekt im Vordergrund steht. Dieser nicht allgemein übliche Sprachgebrauch dient dazu, die ordonomische Sichtweise besser zum Ausdruck bringen zu können: nämlich die Auffassung, dass die *Tugendethik* in *methodischer* Hinsicht *individualethisch* argumentieren *kann* und argumentieren *muss*.

1.1 Joshua Greenes zwei Problemkontexte

Greene unterscheidet zwei Problemkontexte. Den ersten nennt er „Tragedy of the Commons“, den zweiten „Tragedy of Commonsense Morality“. Er kennzeichnet die erste Tragödie als das Problem von „Me versus Us“, die zweite als das Problem von „Us versus Them“. Beim ersten Problem geht es darum, ein Individuum gemeinschaftsfähig zu machen. Dieses Problem wird durch Moral *entschärft*. Beim zweiten Problem geht es darum, wie unterschiedliche Gemeinschaften friedlich und produktiv miteinander leben können. Dieses Problem wird durch Moral *verschärft*.

Bei Greene liest man hierzu folgende Kennzeichnungen:

Zum ersten Problemkontext: „The first problem is Me versus Us. This is ... the basic problem of cooperation, the Tragedy of the Commons. Our moral brains solve this problem primarily with emotion. Feelings of empathy, love, friendship, gratitude, honor, shame, guilt, loyalty, humility, awe, and embarrassment impel us to (sometimes) put the interests of others ahead of our own. Likewise, feelings of anger and disgust impel us to shun or punish people who overvalue Me relative to Us. Thanks

² Der hier entwickelte Argumentationsbogen greift frühere Überlegungen zur Tugendethik auf und entwickelt sie substanziell weiter. Vgl. hierzu Pies (2000), die Trilogie Pies (2015), (2016a), (2017a) sowie Pies (2018c). Vgl. ferner Reese und Pies (2024). Vgl. ergänzend Pies (2011, 2022).

³ Vgl. Greene (2013). Sein Ansatz fasst Moral als *ambivalentes* Phänomen auf: nicht nur als *Problemlösung*, sondern auch als zu lösendes *Problem*. Greene kombiniert Diagnose und Therapie, positive und normative Elemente, naturalistische *Erklärung* sowie moralphilosophische *Aufklärung*. All das macht ihn für die Ordonomik interessant, weil sich sein Ansatz als Einladung lesen lässt, über die für eine moderne Ethik angemessene Theoriearchitektur nachzudenken: Man muss stets nach relevanten Alternativen Ausschau halten, um selbstkritisch einschätzen zu können, wie zweckmäßig – bzw. wie revisionsbedürftig – die eigenen Theoriebildungsentscheidungen sind.

to these automatic settings, we do far less lying, cheating, sealing, and killing than we otherwise could, and that enables Us to succeed.”⁴

Zum zweiten Problemkontext: „Complex moral problems are about Us versus Them. It’s our interests versus theirs, or our values versus theirs, or both. This is the modern moral tragedy – the Tragedy of Commonsense Morality ... Here our disparate feelings and beliefs make it hard to get along. First, we are tribalistic, unapologetically valuing Us over Them. Second, different tribes cooperate on different terms. Some are more collectivist, some more individualist. Some respond aggressively to threats. Others emphasize harmony. And so on. Third, tribes differ ... in the leaders, texts, institutions, and practices that they invest with moral authority. Finally, all of these differences lead to biased perceptions of what’s true and what’s fair.“⁵

Man kann den Kerngedanken wie folgt formulieren: Im Evolutionsverlauf ist eine psychologische Disposition entstanden, abweichendes Verhalten innerhalb einer Moralgemeinschaft zu bestrafen. Dies erleichtert kooperative Arrangements in den Binnenverhältnissen kleiner Gruppen. Treffen jedoch unterschiedliche Gruppen mit unterschiedlichen Moralstandards aufeinander, dann tendiert die psychologische Disposition zum Konflikt, weil sie andersmoralisch disponente Akteure der Out-Group nicht nach *deren* Normen, sondern nach den gewohnten Normen der *eigenen* Gemeinschaft bewertet und somit die Mitglieder der In-Group geneigt macht, Fremdgruppenakteure als kritik- und bestrafungswürdige Normabweicher wahrzunehmen – und dann auch so zu behandeln.

So weit zur Diagnose. Nun zur Therapie. Hier verwendet Greene eine Kamera-Metapher. Er unterscheidet einen voreingestellten Aufnahmemodus („automatic setting“) von einem per Hand feinjustierten Aufnahmemodus („manual mode“). Diese Unterscheidung korrespondiert mit der von Daniel Kahneman popularisierten Unterscheidung zwischen „thinking fast“ und „thinking slow“.⁶ Der Rest ist nun bloße Kombinatorik. Abbildung 1 hilft, sich vor Augen zu führen, wie Greene Diagnose und Therapie aufeinander abstimmt.

	Gefühl (Thinking Fast, Automatic Setting)	Verstand (Thinking Slow, Manual Mode)
Us versus Them	Mismatch	 Match
Me versus Us	Match	

Abbildung 1: Greenes Diagnose und Therapie für zwei Problemkontexte –
Quelle: Eigene Darstellung

Hierzu liest man:

„[W]e have two kinds of moral problems and two kinds of moral thinking. ... The key to using our moral brains wisely is to *match the right kind of thinking with the right kind of problem*. Our moral emotions – our automatic settings – are generally good at restraining simple selfishness, at averting the Tragedy of the Commons. That’s what they were designed to do, both biologically and culturally. Thus, when the problem is Me versus Us (or Me versus You), we should trust our moral gut reactions,

⁴ Greene (2013; S. 293).

⁵ Greene (2013; S. 293 f.).

⁶ Vgl. Kahneman (2011).

also known as *conscience* ...But ... when it's the Tragedy of Commonsense Morality – when it's Us versus Them – it's time to stop trusting your gut feelings and shift into manual mode.“⁷

Wir können festhalten: Für Greene ist die „Tragedy of Commonsense Morality“ ein *Mismatch*-Phänomen. Es wird dadurch hervorgerufen, dass jener Komplex moralischer Gefühle, der hilft, die „Tragedy of the Commons“ zu bewältigen, auf einen Problemkontext Anwendung findet, für den er nicht gemacht ist. Wir haben es hier mit einer Moralkonfusion zu tun: Die Kooperation *in* Gruppen erschwert die Kooperation *zwischen* Gruppen. Greene schreibt hierzu treffend: „[T]he moral machinery in our brains solves the first problem ... and creates the second“⁸. Aus dieser Diagnose folgert er als Therapie zur Auflösung der „Tragedy of Commonsense Morality“, im Konfliktfall vom Fühlen auf Denken umzuschalten, was zwingend voraussetzt, den eigenen „gut feelings“ zu misstrauen und sich der Mühe zu unterziehen, gründlich(er) zu *raisonieren*. Die ordonomische Interpretation seiner These lautet im Klartext: Als Fühlender bin ich kontextbedingt eine potentielle Problemquelle; als Denkender kann ich zur Problem(auf)lösung beitragen, indem ich den Blick dafür frei bekomme, dass ich es mit Fremdgruppen zu tun habe, die nicht unmoralisch sind, sondern auf ihre eigene Art ebenso moralisch, wie meine Gruppe es für sich zu sein beansprucht.

1.2 Konstruktiv-kritische Weiterentwicklung: Die drei Problemkontexte der Ordonomik

Aus ordonomischer Sicht sind einige Kritikpunkte gegen Greenes Konzeption vorzubringen. Zwei will ich hier besonders betonen.

Erstens schreibt Greene: „The essence of morality is altruism, unselfishness, a willingness to pay a personal cost to benefit others.“⁹ Ich halte das für eine extrem unglückliche – um nicht zu sagen: naive – Begriffsfassung. Sie setzt Moral mit einer *Opferung* von Eigeninteresse gleich. Demgegenüber bevorzuge ich einen Moralbegriff, dem der *Investitions*gedanke eingeschrieben ist, das eigene Interesse durch zeitliche und vor allem soziale Rücksichtnahme *klüger* zu verfolgen. Ich halte diesen Punkt für sehr wichtig und komme später wieder darauf zurück.

Zweitens schreibt Greene: „Two moral tragedies threaten human well-being. The original tragedy is the Tragedy of the Commons. ... The new tragedy, the *modern* tragedy, is the tragedy of Commonsense Morality“¹⁰. Einerseits ist die Vorstellung eines zeitlichen Aufeinanderfolgens dieser beiden Tragödien durchaus plausibel. Andererseits aber halte ich die Kennzeichnung der zweiten Tragödie als „modern“ für eine extrem unglückliche – um nicht zu sagen: naive – Zeitdiagnose. Die spezifische Zeitdiagnose der Ordonomik ordnet Greenes zweiten Problemkontext dem weit in die Vormoderne zurückreichenden historischen Aufkommen von Vielvölkergesellschaften zu und sieht die Moderne stattdessen durch einen *dritten* Problemkontext gekennzeichnet, den man als ‚*Tragedy of Modern Morality*‘ oder auch als das ‚*Moralparadoxon der Moderne*‘ beschreiben kann.

Dieses Moralparadoxon besteht in dem Umstand, dass die moderne Gesellschaft mit ihren wettbewerblich verfassten Funktionssystemen in Wissenschaft und Öffentlichkeit, in der Politik und namentlich in der Wirtschaft – wie keine Gesellschaftsformation vor

⁷ Greene (2013; S. 294, H.i.O.).

⁸ Greene (2013; S. 15).

⁹ Greene (2013; S. 23).

¹⁰ Greene (2013; S. 25 f., Hervorhebung durch IP).

ihr – zahlreiche moralische Menschheitsanliegen potenziell verwirklichen kann und ansatzweise auch tatsächlich verwirklicht, während sie zugleich auf massive Vorbehalte stößt, die moralisch artikuliert werden und bis hin zur fundamental(istisch)en Ablehnung ihrer wettbewerblichen Funktionslogik reichen können.

Der dritte Problemkontext, den die Ordonomik zusätzlich zu bzw. anders als Greene ins Spiel bringt, ist die Entgegensetzung von *Me/Us versus System*. Abbildung 2 erleichtert den Überblick. Sie verdeutlicht, dass jeder der drei moralischen Problemkontexte eine spezifische Art von Ethik erfordert: (a) Wo es um „Me versus Us“ geht, ist eine *Individualethik* gefragt, die der einzelnen Person argumentativ vor Augen führt, warum es in ihrem wohlverstandenen Interesse liegt, die Gemeinschaftsnormen zu befolgen. (b) Wo es um „Us versus Them“ geht, ist eine *Verfassungsethik* gefragt, die den einzelnen Gemeinschaften argumentativ vor Augen führt, warum es in ihrem wohlverstandenen Interesse liegt, ihre moralischen Geltungsansprüche zu begrenzen und die Gesellschaftsnorm der Toleranz zu befolgen. (c) Wo es um „Me/Us versus System“ geht, ist eine *Ordnungsethik* gefragt, die mit ihren Argumenten öffentlich vor Augen führt, wie sich moralische Anliegen durch die Indienstnahme institutioneller Arrangements verwirklichen lassen.¹¹

	Individualethik	Verfassungsethik	Ordnungsethik
Me/Us vs. System	Mismatch II		Match
Us versus Them	Mismatch I	Match	
Me versus Us	Match		

Abbildung 2: Ordonomische Diagnose und Therapie für drei Problemkontexte –
Quelle: Eigene Darstellung

Während Greene allein das „Mismatch I“ im Auge hat, die „Tragedy of Commonsense Morality“, fokussiert die Ordonomik *zusätzlich* auf das „Mismatch II“, die ‚Tragedy of Modernity‘, das ‚Moralparadoxon der Moderne‘, das bei Greene gar nicht vorkommt, weil sein Ansatz hier kategorial bedingt einen blinden Fleck aufweist. Die von Greene

¹¹ Philipp Schreck verdanke ich den wertvollen Hinweis, dass hier noch weiterer Klärungsbedarf besteht. Das liegt daran, dass Greene mit seiner Kategorie „Me versus Us“ allgemein *alle* Kooperationsprobleme einzufangen versucht, etwa wenn er schreibt (Greene 2013; S. 59): „[Maintaining cooperation is our greatest challenge. Morality is the human brain’s answer to this challenge.“ Die Ordonomik geht hier differenzierter vor: Kooperationsprobleme, die durch individuelle Normbefolgung gelöst werden können, weil bereits sozialer Druck für Anreizkompatibilität sorgt, fallen in die Kategorie „Me versus Us“. Ethisch geht es hier darum, ein einzelnes Individuum auf vorgegebene Gemeinschaftsnormen zu verpflichten, und zwar mit Antworten auf die Frage: „Was solltest du wollen?“. Kooperationsprobleme, die derzeit noch ungelöst sind und deren Lösung Veränderungen kollektiver Anreize erfordert oder – noch eine Stufe grundlegender – Veränderungen kollektiver Ziele, fallen in die Kategorie „Me/Us versus System“. Ethisch geht es hier um Antworten auf zwei in der demokratischen Öffentlichkeit zu verhandelnde Fragen. Die erste richtet sich auf die institutionelle Ordnung und lautet: „Was wollen wir können?“. Die zweite richtet sich auf die ideale Ordnung und lautet: „Was können wir wollen?“. – Bei Greene werden alle drei Fragen konfundiert. Deshalb spielen institutionelle Anreize in seinen Überlegungen nur eine untergeordnete Rolle. So erklärt sich auch seine unglückliche Gleichsetzung von Moral und Altruismus.

etwas abweichende und jedenfalls über ihn hinausweisende Diagnose lautet, dass in *beiden* Mismatch-Fällen ein individualethischer *Argumentationsmodus* auf einen Problemkontext angewendet wird, für den er nicht gemacht und auch nicht geeignet ist. Die ordonomische Diagnose lautet mithin: Ethik-Konfusion!

Gemäß dieser Diagnose hängen die beiden Fälle wie folgt zusammen: Wird Mismatch II noch zusätzlich mit einem Freund-Feind-Denken verknüpft, entsteht Mismatch I. Dies wird durch den nach unten weisenden Pfeil in Abbildung 2 symbolisiert.

Um die auf dieser Diagnose aufbauende Therapie vorzubereiten, lohnt es sich, die drei distinkten Argumentationsmodi zunächst einmal grob zu skizzieren. Hierbei hilft Abbildung 3.

	Individuethik	Verfassungsethik	Ordnungsethik
Adressat	Privatperson	Gemeinschaften	Öffentlichkeit
Problem	Ich-linge sozialisieren	Wir-linge befrieden	Wirr-linge aufklären
Leistung	Erziehung	Selbstbegrenzung	Selbststeuerung
Norm	Wertekonsens	Toleranz	Regelkonsens
Begründung	Klugheit	Klugheit	Klugheit
Paradigma	Aristoteles	Rawls/Greene	Eucken/Hayek/ Schumpeter/Homann

Abbildung 3: Drei ethische Argumentationsmodi im Überblick –
Quelle: Eigene Darstellung¹²

(a) Nach ordonomischem Verständnis wendet sich eine individualethische Argumentation typischerweise an einzelne zu erziehende Zöglinge jungen Alters, also konkret an ein (Klein-)Kind oder eine jugendliche Person. Es geht um Charakterbildung, und hier insbesondere um das Problem, die Normen und Werte einer für diese Person historisch vorfindlichen (und von ihr zunächst kaum beeinflussbaren) Gemeinschaft kennenzulernen, anzuerkennen und zu internalisieren. Burschikos formuliert, ist die Individualethik damit befasst, *Ich-linge* zu sozialisieren, indem sie angeleitet werden, sich mit den Zielen der Gemeinschaft zu identifizieren und sich entsprechend gute Gewohnheiten (vulgo: Tugenden) *an-* und schlechte Gewohnheiten (vulgo: Laster) *abzustrainieren*. Paradigmatisches Beispiel für einen solchen Argumentationsmodus ist die aristotelische Tugendethik.

(b) Eine verfassungsethische Argumentation wendet sich typischerweise an Gemeinschaften (Plural!), d.h. an Moralgruppen, deren Mitglieder den erzieherischen Weg vom Ich zum Wir bereits erfolgreich durchlaufen haben. Sie haben ihre Gruppennormen und

¹² Es mag vielleicht erstaunen, dass ich in der zweitletzten Tabellenzeile allen drei Ethikformen zuschreibe, ihre Aussagen mit Klugheitsargumenten zu begründen. Ich komme darauf später im Text zurück. An dieser Stelle möge als Hinweis ein Hume-Zitat genügen. Es lautet (Hume 1751, 1999; S. 119): „[W]hat theory of morals can ever serve any useful purpose, unless it can show, by a particular detail, that all the duties which it recommends, are also the true interest of each individual?“

Gruppenwerte bereits hinreichend internalisiert. Deshalb steht jetzt ein *anderes Problem* im Vordergrund: nicht die Stabilisierung und Verfestigung der gruppenspezifischen Moralvorstellungen, sondern die für ein gesellschaftliches Zusammenleben distinkter Gemeinschaften erforderliche (Selbst-)Begrenzung ihrer jeweiligen moralischen Geltungsansprüche. Burschikos formuliert, ist die Verfassungsethik damit befasst, *Wir-linge* friedlich zu stimmen, indem sie ihnen argumentativ vor Augen führt, wie klug es ist, sich wechselseitig zu tolerieren. Paradigmatisches Beispiel für einen solchen Argumentationsmodus ist die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, insbesondere seine Schriften zum ‚politischen Liberalismus‘,¹³ in denen er ausbuchstabiert, welche Reichweitenbegrenzungen eine moderne Rechtsgesellschaft den einzelnen Moralgemeinschaften zumuten muss, um dem ‚Faktum des vernünftigen Pluralismus‘ Rechnung zu tragen und mithin Frieden stiften zu können. Auch Greenes eigene Theorie fällt in diese Kategorie einer Verfassungsethik.¹⁴

(c) Eine ordnungsethische Argumentation wendet sich typischerweise an die breite Öffentlichkeit. Sie betreibt also nicht Politiker-Beratung, sondern stattdessen Politik-Beratung. Ihr Adressat sind mündige Bürger, von denen vorausgesetzt wird, dass sie moralische Subjekte sind und als tolerante, d.h. ordnungsintegrierte, Gesellschaftsmitglieder moralische Anliegen verfolgen wollen, die aufgrund ihrer abstrakten Gemeinwohldimension relativ unstrittig sind. Hier geht es beispielsweise darum, Krieg zu vermeiden, Hunger und Armut zu bekämpfen, die natürliche Umwelt zu erhalten und dafür Sorge zu tragen, dass unterschiedslos allen (auch heute noch ungeborenen) Menschen materielle und immaterielle Güter verfügbar sind bzw. verfügbar werden, die es ihnen ermöglichen, in freier Selbstbestimmung ein möglichst gesundes, langes und glückliches Leben zu führen. Da es – in markantem Unterschied zu den individual- und verfassungsethischen Problemkontexten – vergleichsweise trivial ist, solche empirisch vorfindlichen Wollensbekundungen zu begründen – man schaue nur auf die Sustainable Development Goals der Vereinten Nationen –, spezialisiert sich die Ordnungsethik nicht auf Begründung, sondern auf *Implementierung*. Ihr geht es um die *praktische Verwirklichung moralischer Anliegen mit Hilfe institutioneller Arrangements und ihrer Anreizwirkungen*. Hierbei begegnet das Problem, dass den Bürgern moralische (Selbst-)Missverständnisse im Wege stehen können, wenn es darum geht, ihre moralischen Anliegen in der modernen Gesellschaft mitsamt ihren wettbewerblich verfassten Funktionssystemen, namentlich Politik und Marktwirtschaft, gelebte Realität werden zu lassen. Burschikos ausgedrückt geht es darum, *Wirr-linge* zu entwirren und darüber aufzuklären, dass sie Gefahr laufen, mit moralischen Vor- und Fehl-Urteilen der von ihnen selbst angestrebten Verwirklichung moralischer

¹³ Vgl. Rawls (1993) und (2001).

¹⁴ Ich kann die Kennzeichnung einer eigenständigen Verfassungsethik hier aus Platzgründen nicht weiter ausführen und will deshalb nur den kurzen Hinweis geben, dass mit der allseits beliebten Gemeinschaftssemantik intellektuelle Fallstricke verbunden sind: Die moderne Gesellschaft ist keine Wertegemeinschaft, sondern allenfalls eine Rechtsgemeinschaft – genauer: eine wertpluralistisch verfasste *Konföderation* von Wertegemeinschaften, die ihrerseits nicht durch gemeinsame Werte, sondern durch gemeinsame Regeln integriert ist. Hier macht sich die Ordonomik die kategoriale Unterscheidung zu eigen, die Hayek (1976; S. 38) einführt, wenn er zwischen Teleokratie („teleocracy“) und Nomokratie („nomocracy“) differenziert. Erstere ist für ihn „the end-connected tribal society“, letztere „the rule-connected open society“. Vgl. hierzu ergänzend auch Hayek (1976; S. 110 f.). – Die Umstellung von einem völkischen (im Sinne von *ethnisch* homogen verstandenen) *National-Patriotismus* auf einen allgemeiner *humanistisch* ausgreifenden (ohne Ansehen der Person, allein auf Kultur(*regeln*) rekurrierenden) *rechtsstaatlich* konstituierten *Verfassungspatriotismus* ist ein wichtiges Beispiel für den Übergang von Zielintegration zu Mittelintegration.

Anliegen einen Bären dienst zu erweisen.¹⁵ Präzise ausgedrückt argumentiert die Ordnungsethik *mit Moral gegen Moral*: mit einem Abgleich zwischen moralischen Anliegen einerseits und moralischen Intuitionen andererseits, wobei letztere dazu geneigt machen, gesellschaftliche Institutionen abzulehnen, deren systemische – und das heißt nun einmal stets: deren kontra-intuitive – Funktionsweise moralischen Fortschritt bereits ermöglicht hat und auch zukünftig weiterhin ermöglichen kann. Die Ordnungsethik strebt mithin gesellschaftliche Lernprozesse an, deren roter Faden durch die Formulierung vor Augen geführt werden kann: ‚vom Wertekonsens über Toleranz zum Regelkonsens‘. Die Ordnungsethik zielt darauf ab, die Bürger durch moralische Selbst-Aufklärung zur politischen Selbst-Steuerung zu befähigen. Paradigmatische Beispiele für diesen besonderen Argumentationsmodus liefern F.A. von Hayek, Walter Eucken, Joseph Schumpeter und Karl Homann.¹⁶

2. Dysfunktionale Argumentationsmuster tugendethischer Provenienz: Beispiele für Diskursversagen

Nach dieser plakativen Gegenüberstellung drei distinkter Ethiken mit je eigenen Problemstellungen will ich mich nun den beiden *Mismatch*-Fällen zuwenden, die in Abbildung 2 eingetragen sind.

(1) Ich beginne mit dem Mismatch II und will nun zeigen, wie es zustande kommt und wie es aufgelöst werden kann. Zu diesem Zweck ist es sinnvoll, sich etwas genauer anzuschauen, wie die Ordonomik Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen individualethischen und ordnungsethischen Argumentationsmustern bestimmt. Hierbei hilft Abbildung 4.

Abbildung 4a zeigt das individualethische Argumentationsmuster, mit folgender Situierung: Die Ziele sind variabel, die Mittel konstant. Der Möglichkeitenraum, in dem gehandelt werden kann, ist für das Individuum vorgegeben und wird durch allerlei Restriktionen begrenzt, insbesondere auch durch die normativen Erwartungen des sozialen Umfelds, deren objektive Wirkung als moralisches ‚Gesetz‘ früher einmal als ‚Sitte‘ bezeichnet wurde. Um die intendierten Handlungsfolgen zu verändern – hierfür steht das Delta-Symbol (Δ) –, bleibt dem Individuum also keine andere Option, als seine individuellen Ziele entsprechend anzupassen. ΔHF_i *erfordert zwingend* ΔZ . Man kann das als Norminternalisierung beschreiben, als Identifikation mit den Werten der Gemeinschaft,

¹⁵ Die Ausdrücke ‚Ich-ling‘, ‚Wir-ling‘ und insbesondere ‚Wirr-ling‘ sind nicht despektierlich gemeint. Zur Erläuterung: Ausnahmslos *alle* Menschen kommen als ‚Wirr-linge‘ auf die Welt, d.h. als zu Missverständnissen prädisponierte biologische Wesen. Wir sind geborene Ptolemäer und müssen erst durch die Kopernikanische Wende der Wissenschaft dazu gebracht werden, unsere ‚folk physics‘ zu korrigieren. Wir sind geborene Kreationisten und müssen erst durch die Darwinische Revolution der Wissenschaft dazu gebracht werden, unsere ‚folk biology‘ zu korrigieren. Wir sind geborene Intentionalisten und müssen erst durch die ökonomische Wissenschaft und deren methodische Fokussierung auf die *nicht*-intendierten Effekte intentionalen Handelns dazu gebracht werden, unsere ‚folk economics‘ zu korrigieren. Vgl. hierzu Pies (2023c).

¹⁶ Ich habe zu allen vier Autoren umfänglich publiziert und keinen Zweifel daran gelassen, wie sehr die Ordonomik ihnen gleich in doppelter Hinsicht verpflichtet ist, indem sie deren gesellschaftstheoretische Einsichten aufnimmt und so inspiriert ihr eigenes Theoriedesign darauf ausrichtet, die Tradition gesellschaftspolitischer Orientierung konstruktiv(istisch) fortzuschreiben. Zu Hayek und Eucken vgl. nur Pies (1993), (2001), sowie Pies (2002), (2003). Zu Schumpeter vgl. Pies (2013), (2018a) und (2024a). Zu Homann vgl. nur Pies (2008), (2010), (2023b). Für eine umfassendere Verortung der Ordonomik in der gesellschaftstheoretischen Literatur vgl. Pies (2016b).

als An- und Einpassung in ein (Prokrustes-)Bett individuell vorfindlicher Konformitätserwartungen, als Erwerb von Gewohnheiten oder als Trainingsprogramm zum Aufbau von Humankapital, d.h. als Bildung eines Charakters inklusive Gewissen. Entscheidend für das Gelingen dieser auf Zielkorrektur setzenden Individualanpassung an eine vorgegebene, individuell nicht veränderbare Situation ist die Einsicht, dass dies letztlich dem eigenen Interesse als Person dient. Deshalb unterstützt die Individualethik diesen Erziehungsprozess mit Klugheitsargumenten, die einsichtsfähig machen (sollen), dass die subjektiv und instantan als Opfer erfahrenen Zumutungen sich langfristig und objektiv als Investitionen bezahlt machen werden.

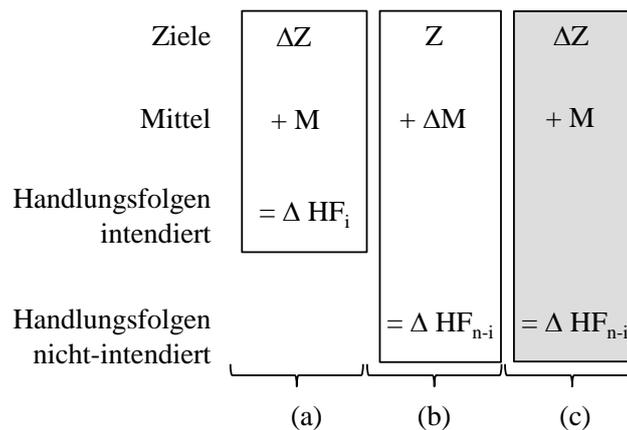


Abbildung 4: Individualethik (a) versus Ordnungsethik (b) versus Moralismus (c) –
Quelle: Eigene Darstellung

Mir ist sehr daran gelegen, ein Missverständnis auszuräumen, das ich für weit verbreitet halte. Individualethische Klugheitsargumente stellen *nicht* darauf ab, den Adressaten aufzufordern, sich situativ klug zu verhalten im Sinne einer von Fall zu Fall jeweils bewussten Handlungsentscheidung, die sich auf explizite Kosten-Nutzen-Kalkulationen stützt. Vielmehr ist genau das Gegenteil richtig. Wie im Sport, z.B. beim Tischtennis, bestimmte Verhaltensweisen antrainiert werden, damit sie zur ‚zweiten Natur‘ werden und gleichsam ‚instinktiv‘ abrufbar sind, also ohne bewusste Entscheidungsbildung verfügbar werden, weil sie ‚in Fleisch und Blut‘ übergegangen sind, so ist es auch bei der Moralerziehung: Es geht darum, sich an Regeln und Erwartungen anzupassen und sich dies zur Gewohnheit zu machen, sich damit zu identifizieren, damit man in Alltagshandlungen nicht explizite Klugheitskalküle anstellen muss, sondern sich auf sein Gewissen verlassen kann. Klugheitsargumente motivieren zur einsichtsvollen Teilnahme an einem Erziehungsprogramm, das moralische Automatismen antrainiert, um letztlich unkluge Neigungen zur ungeeigneten Verfolgung eigener Interessen abzutrainieren. Aber der Sinn und Zweck der gesamten Übung ist und bleibt die gelingende Persönlichkeitsentfaltung innerhalb einer Gemeinschaft: *Individuierung vollzieht sich durch Sozialisation*, und insofern *dient* die Sozialisation der Individuierung, wie auch umgekehrt erst die gelingende Individuierung das Individuum vollends gemeinschaftsfähig macht.¹⁷

¹⁷ Aus ordonomischer Sicht ist es immer wieder erstaunlich, wie sehr Kritiker von Rational-Choice-Theorien unterschätzen, dass solche Ansätze über ein immenses Differenzierungspotential verfügen, sobald sie Selbstreferentialität zulassen. Dann kann man formulieren: Naiver Perfektionismus ist eine Quelle objektiver Imperfektion und subjektiven Unglücks. Denn es ist nicht optimal, *stets* zu optimieren. Und analog ist es nicht klug, *zu* klug oder *immer* klug – in jedem *Einzelfall* und jeder *Einzelhandlung* klug – sein zu wollen.

Für Aristoteles beispielsweise ist es ein zentral wichtiges Argument, dass nur eine tugendhafte Person in der politischen Gemeinschaft der ihrerseits tugendhaften Bürger jene Wertschätzung und Achtung erfahren kann, ohne die sie als Individuum nur extrem eingeschränkt glücksfähig wäre. Sein Klugheitsargument lautet: Werde tugendhaft, damit Du glücksfähig wirst. Diese Klugheitsperspektive der aristotelischen Tugendethik bringt John Rawls in markanter Weise auf den Punkt, wenn er schreibt: „Aristotle meets the criticism of acting justly not by saying that we should sacrifice our own good to the claims of justice, but by saying that we lose our own good if we reject those claims.“¹⁸

Ebenfalls mit Klugheitsargumenten operiert die Ordnungsethik. Aber anders als die Individualethik, deren Perspektive auf intendierte *Handlungsfolgen* und gerade deshalb auf *Handlungsintentionen* fokussiert ist, auf den ‚guten Willen‘¹⁹, stehen bei der Ordnungsethik die *Institutionen* und ihre Anreizwirkungen im Zentrum der Betrachtung. Das liegt daran, dass die Ordnungsethik andere Phänomene in den Blick nimmt als die Individualethik, nämlich *System-Phänomene*, die sich einstellen als *nicht-intendierte Folgen* intentionalen Handelns. Man kann es auch so ausdrücken: Die Individualethik argumentiert *handlungslogisch*, die Ordnungsethik hingegen *situationslogisch*.

Abbildung 4b zeigt das ordnungsethische Argumentationsmuster, mit folgender Situierung: Die individuell angestrebten Handlungsziele sind konstant, die Mittel variabel. Hier geht es um die Gestaltung von Regelarrangements zur Verwirklichung moralischer Anliegen. Argumentiert wird zugunsten der Einführung institutioneller Einschränkungen des Handlungsmöglichkeitenraums, dies aber nicht als Opfer, sondern als *Investition*: Der Verzicht auf bestimmte Handlungsmöglichkeiten soll sich bezahlt machen, indem er den Raum der Möglichkeiten für neue Handlungen öffnet, die bisher nicht realisiert werden konnten. Zum Beispiel geht es darum, Anreizen zum Trittbrettfahren entgegenzuwirken,

Oder um es mit der sehr zu Unrecht aus der Mode gekommenen Marie von Ebner-Eschenbach (1939; S. 54) zu sagen, deren weltweite Aphorismen gerade für Tugendethiker sehr inspirierend sein könnten: „Bis zu einem gewissen Grade selbstlos sollte man schon aus Selbstsucht sein.“ Erhellend ist auch ihre Einsicht in die dilemmatische Logik übertriebenen Eigeninteresses (1939; S. 34): „Der Umgang mit einem Egoisten ist darum so verderblich, weil die Notwehr uns allmählich zwingt, in seinen Fehler zu verfallen.“

¹⁸ Rawls (2000; S. 4). In dieser Hinsicht steht Aristoteles durchaus in der Tradition seines akademischen Lehrers. Hierzu liest man bei MacIntyre (1981, 2007; S. 141, H.i.O.): „[T]he concept of virtue remains a political concept; for Plato's account of the virtuous man i[s] inseparable from his account of the virtuous citizen. Indeed this is an understatement, there is no way to be excellent as a man which does not involve excellence as a citizen and *vice versa*.“ Zugrunde liegt die Vorstellung einer identitären Amalgamierung: Nur eine tugendhafte Persönlichkeit kann die Rolle des politischen Bürgers übernehmen – insofern ist die Polis auf das Individuum angewiesen. Aber umgekehrt ist auch das Individuum auf die Polis angewiesen, denn durch die Anerkennung der anderen Bürger wird es für seine Tugenden gratifiziert. Ökonomisch rekonstruiert: Ohne die Anerkennungs-Gemeinschaft der Polis wäre es weitaus weniger klug, in den Erwerb von Tugenden zu investieren. – Für einen neueren Beitrag zur Tugendethik, der als geradezu *vorbildlich* eingestuft werden kann im Hinblick darauf, wie er Tugend und Eigeninteresse miteinander verbindet, vgl. Joshi (2021). Hier werden zwei Thesen kombiniert. Die erste besagt, dass es eine (bedingte, *nicht unbedingte*) bürgerliche Pflicht gibt, zur Wahrheitsfindung in öffentlichen Diskursen beizutragen. Die zweite besagt, dass für diese bedingte Pflicht, obwohl sie mit persönlichen Nachteilen verbunden sein kann, der überragende Vorteil spricht, dass die aktive Teilnahme an öffentlichen Diskursen zur Persönlichkeitsentfaltung beiträgt. Zur ersten These liest man Joshi (2021; S. 66): „We have a duty to preserve the health of our epistemic commons.“ Zur zweiten These liest man Joshi (2021; Prologue, ohne Seitenangabe, Absatz 10): „[W]e often have a duty to speak our minds, even in the face of .. costs ... [because; IP] a good life involves the cultivation of intellectual independence, which we cannot achieve without the outward expression of our ideas. A life of intellectual conformity and status seeking ... leaves something important to be desired.“ Und weiter heißt es bei Joshi (2021; S. 96, H.i.O.): „[S]peaking your mind is *essential* for developing your rational capacities. The core idea is that we are social creatures in a fundamental sense: our reasoning capacities themselves are essentially social.“

¹⁹ Joshi (2021; S.) bringt dies sehr gut auf den Punkt: „[W]hen we assess virtue, motives matter.“

um öffentliche Güter verfügbar zu machen, oder Eigentumsrechte einzuführen, um knappe Umweltressourcen besser bewirtschaften zu können.

Was passiert nun, wenn das *individualethische* (= *handlungslogische*) *Argumentationsmuster* eingesetzt wird, um eine *ordnungsethische* (= *situationslogische*) *Problemstellung* zu bearbeiten? Die ordonomische Antwort ist klar: Dann entsteht *Mismatch II*.

Hierüber gibt Abbildung 4c näher Auskunft. Sie zeigt ein spezifisch ‚moralistisches‘ Argumentationsmuster, mit folgender Situierung: Die individuell zu verfolgenden Ziele werden als variabel, die Mittel als konstant angenommen. Hier wird (vergeblich) versucht, die *Systemfolgen* intentionalen Handelns, die sich als *nicht-intendierte* Effekte einstellen, über eine je individuelle Zielkorrektur zu steuern. Statt auf Institutionen wird also auf Intentionen fokussiert, in der Erwartung, der ‚gute Wille‘ möge sich in Zielkorrekturen niederschlagen, die verhaltenswirksam und mithin ergebnisprägend werden. Zugrunde liegt die Hoffnung, Systemprobleme nicht durch externe Anreize, sondern intrinsisch durch eine moralische Motivation in den Griff zu bekommen.

Während die Ordnungsethik darauf abstellt, die institutionell gestaltbaren Sachzwänge gesellschaftlicher Funktionssysteme – man denke zuvörderst an ordnungspolitisch ausrichtbare Wettbewerbsanreize – für die Verwirklichung moralischer Anliegen in Dienst zu nehmen, bringt der Moralismus die individuelle Moral gegen systemische Sachzwänge in Stellung. Und genau daraus kann nichts Gutes entstehen.

Ich will dies nun anhand einiger Beispiele kurz erläutern und beginne zu diesem Zweck mit einem Gedankenexperiment: Man stelle sich vor, ein Haus brennt. Bewohner sind eingeschlossen und rufen um Hilfe. Vor dem Haus steht eine Menschenmenge und wartet auf die Feuerwehr. Als sie eintrifft und Anstalten macht, die Bewohner zu retten und das Feuer zu löschen, fallen einige aus der schaulustigen Menge den Feuerwehrkräften in den Arm und kritisieren sie mit zwei Argumenten: (a) Mit den von allen Seiten gewünschten Hilfsleistungen dürfe man kein Geld verdienen. Feuerwehrleute müssten gutwillig handeln, aus intrinsischer Motivation heraus. Monetäre Anreize dürften dabei keine Rolle spielen. Alles andere sei ein Verrat an der Idee gemeinschaftlicher Solidarität. (b) Der Feuerwehreinsatz sei gefährlich. Feuerwehrleute könnten sich verletzen oder sogar sterben. Um Gesundheit und Leben der Feuerwehrleute zu schützen, sei es deshalb geboten, diese gegen ihren Willen daran zu hindern, die im Haus Eingeschlossenen zu retten. Menschenleben dürfe man nun einmal nicht gegeneinander aufrechnen. Und zudem sei fraglich, wie freiwillig Feuerwehrleute ihren Dienst ausüben. Vielleicht sehen sie sich durch materielle Not illegitimerweise dazu gezwungen, ihren Lebensunterhalt damit zu verdienen, beruflich Verletzung und Tod zu riskieren?

Wer eine solche Argumentation als absurd und sogar als manifest unmoralisch empfindet, weil hier konkret rettbares Menschenleben abstrakten Moralprinzipien geopfert werden, der fühle sich dazu aufgerufen, die Analogien zum Verbot monetär inzentivierter Organspenden für Nierentransplantationen zu durchdenken.²⁰

²⁰ Vgl. hierzu ausführlich Reese und Pies (2023). Wenn man nach Beispielen sucht, wie in hundert Jahren im historischen Rückblick auf unsere heutige Gegenwart eine bestimmte Praxis moralisches Fremdschämen auslösen wird, dann dürfte die per Gesetzesverbot kollektiv verbindlich gemachte Unterlassung – genauer: die sogar gesetzlich festgeschriebene Untersagung –, einen lebensrettenden Markt für freiwillige Organspenden zu organisieren, ziemlich weit oben auf der Liste möglicher Kandidaten stehen – jedenfalls deutlich *vor* dem (trotz immensen Fortschritts teilweise immer noch eklatanten) Versagen beim Tierschutz, sofern man das (von manchen Tierrechtsaktivisten allerdings radikal abgelehnte) Werturteil teilt, dass die menschliche Existenz und Menschenwürde prinzipiell schutzwürdiger sind als eine tierische Existenz und Tierwürde.

Ähnliche Beispiele gibt es zuhauf. Man denke nur daran, wie wichtig es dem Bundestag wiederholt war, dass eine etwaige Sterbehilfe ohne Gewinninteresse erfolgt. Oder man denke an das Aufkommen des Begriffs „Flugscham“ und die damit verbundene Aufforderung, insbesondere innereuropäische Flüge aus Gründen des Klimaschutzes zu meiden, und zwar anreizunabhängig, allein aus gutem Willen – ohne zu berücksichtigen, dass solche Flüge bereits seit über zehn Jahren dem europäischen Emissionshandel unterliegen, so dass jede Tonne Kohlendioxid, die vermehrt durch Flugreisen anfällt, an anderer Stelle eingespart werden muss.

Ich will hier noch zwei weitere Beispiele kurz ansprechen, weil sie in letzter Zeit wieder sehr aktuell geworden sind. In Zeiten der Inflation hört man regelmäßig – so auch jetzt wieder – Appelle an die Unternehmen, nicht gierig zu sein und die Preise nicht ‚unnötig‘ zu erhöhen, sowie Appelle an die Arbeitnehmer und ihre Gewerkschaften, sich um des Gemeinwohls willen zu mäßigen und nicht durch ‚überhöhte‘ Lohnforderungen die Inflation weiter anzuheizen. Solchen Appellen liegen gleich drei Denkfehler zugrunde. Erstens wird das Phänomen der Inflation nicht richtig verstanden. Hier liegt eine Verwechslung zugrunde, weil relative Preissteigerungen (einzelner Preise im Vergleich zu anderen Preisen) mit Inflation gleichgesetzt werden, obwohl Inflation bedeutet, dass das durchschnittliche Niveau *aller* Preise steigt. Das Phänomen der Inflation ist ein *Systemphänomen*. Man versteht es am besten, wenn man es so betrachtet, dass sich hier überhaupt nur ein einziger Wert ändert, nämlich der Wert des Geldes. Und der steigt nicht, sondern der sinkt bei Inflation. Eine solche Perspektivierung beugt intuitiven Fehlschlüssen vor und hilft, die richtigen Fragen zu stellen. Zweitens wird durch solche Appelle insinuiert, dass einzelne Akteure durch eine bewusste Verhaltensänderung – Preismäßigung bei Produkthanbietern, Lohnmäßigung bei Arbeitsanbietern – das Systemphänomen der Inflation in den Griff bekommen könnten, so als ließen sich ausgerechnet die *nicht-intendierten* Folgen intentionalen Handelns durch veränderte *Intentionen* verbessern. Diese Vorstellung hat keine Verankerung in der (und keine Berechtigung für die) Wirklichkeit. Es handelt sich um Wunschträume, um Sozialphantasien, um Scheinargumente, die in jeder ernsthaften Konfrontation mit ökonomischer Theorie einen frühen Tod sterben. Und drittens schließlich handelt es sich trotz aller moralischen Bemäntelung und trotz expliziter Verwendung des spezifisch individualethischen Argumentationsmodus um eine allenfalls *halbierte Tugendethik*, und zwar genau deshalb, weil hier nicht mehr argumentativ eingelöst werden kann, dass die individuell eingeforderte Verhaltensweise auch tatsächlich dem Eigeninteresse des Adressaten dienlich ist. Die Appelle fordern ein *Opfer* ein – und büßen gerade damit ihre moralische Qualität ein, weil sie die Menschenwürde derer, die um des Gemeinwohls willen aufgefordert werden, nicht eine für sie individuell vorteilhafte Investition durchzuführen, sondern vielmehr ein Opfer bringen zu sollen, einer Heteronomie kollektiver Zwecke unterwerfen.²¹

²¹ Ich möchte zu diesem Absatz noch eine Nebenbemerkung hinzufügen, die für den im Text verfolgten Gedankengang nicht nötig, aber dennoch vielleicht von allgemeinem Interesse ist. Die Appelle zur Preismäßigung und Lohnmäßigung hat bereits Milton Friedman (1962, 1982; Kapitel 8, insbesondere S. 164-167) kritisiert, und zwar mit dem ökonomisch durchschlagenden Argument, dass hier eine individuelle Verantwortung gegenüber der Gesellschaft *imaginiert* werde. Diese Überlegungen sind dann in seinen Zeitungsartikel eingeflossen (Friedman 1970, 2001), der – vielleicht nur aufgrund seines provokant klingenden Titels, welcher zu allerlei Fehlinterpretationen Anlass gab – eine wichtige Inspirationsquelle für die angelsächsische Literatur über „Business Ethics“ wurde, die nach Wegen suchte, sich von Friedmans Position normativ abzusetzen. Hierzu lautet meine ordonomische These: In dieser Literatur gibt es bis heute kein ausgeprägtes (Selbst-)Bewusstsein dafür, dass angesichts der *Systemprobleme*, mit denen man es auf wettbewerblich verfassten Märkten zu tun hat, nicht nur eine tugendethische Konsumentenethik, sondern analog

Man sieht: Während der Moralismus Menschen ins Rennen schickt, um gegen Systemanreize anzutreten, folgt die Ordnungsethik einer Einsicht, die bereits vor vielen Jahrzehnten mustergültig von Walter Eucken formuliert wurde. Sie lautet: „Von den Menschen darf nicht gefordert werden, was allein die Wirtschaftsordnung leisten kann: ein harmonisches Verhältnis zwischen Einzelinteresse und Gesamtinteresse herzustellen.“²²

(2) Ich wende mich nun dem anderen Phänomen zu, das in Abbildung 2 als *Mismatch I* bezeichnet wurde. Es handelt sich gewissermaßen um ein Zwillingenproblem, das dann auftritt, wenn die zum *Mismatch II* führende Moralisierung weiter voranschreitet und sich als Tribalisierung und Polarisierung manifestiert. Während *Mismatch II* darauf beruht, nicht Institutionen, sondern stattdessen Intentionen ins Zentrum der Betrachtung zu rücken und hierbei gutwillige Motive einzufordern, beruht *Mismatch I* darauf, vom Standpunkt der eigenen Gemeinschaft aus eine gegnerische Gemeinschaft zu identifizieren, der man gutwillige Motive abspricht und stattdessen böswillige Motive unterstellt. *Mismatch II* fordert Tugenden ein. *Mismatch I* klagt Laster an. Damit verbunden ist ein Achtungsentzug, der zu Missachtung und sogar zu Verachtung führen kann. Politikwissenschaftler sprechen hier von „affektiver Polarisierung“.²³

Ich schlage vor, die Extremform einer solchen Argumentation, die gewissermaßen von Tugendethik auf Lasterethik umstellt, als ‚*Monstrositäts-Imagination*‘ zu bezeichnen: Es geht darum, der jeweiligen Gegenseite nicht die besten, sondern buchstäblich die schlechtesten, die schlimmstmöglichen Motive zu unterstellen, also *reine Böswilligkeit*. Dieses Phänomen will ich nun am Beispiel der Debatte um Flucht und Migration kurz illustrieren (Pies, 2017b).

Auf der einen Extremseite des politischen Meinungsspektrums sprechen die Rechten den Linken moralische Gründe ab. Sie sperren sich gegen den Gedanken, dass die Gegenseite durch das humanitäre Anliegen bewegt wird, Menschenleben zu retten und zu verhindern, dass der Boden des Mittelmeeres mit Leichen übersät wird. Stattdessen wird unterstellt, dass eine gezielte Überfremdung inszeniert wird, die die deutsche Nation unterminieren soll. Tenor: Verrat am deutschen Volk!

Auf der anderen Extremseite des politischen Meinungsspektrums sprechen umgekehrt auch die Linken den Rechten moralische Gründe ab. Sie sperren sich gegen den Gedanken, dass die Gegenseite durch das legitime Anliegen bewegt wird, absehbaren Missständen entgegenzuwirken, etwa einer Einwanderung in die Sozialkassen, einem importierten Antisemitismus und generell einer Fragmentierung der Nation. Stattdessen wird unterstellt, dass pure Menschenfeindlichkeit am Werk ist. Tenor: Verrat der Humanität!

In Wirklichkeit sind die Positionen aber gar nicht so weit auseinander, wie die Praxis wechselseitiger Beschimpfung im Wertediskurs vermuten lässt. Den einen geht es um

auch eine tugendethische Unternehmensethik schon rein methodisch *undurchführbar* wird und mithin an (analytische Leistungs-)Grenzen kommt, die nur mit einer Wirtschaftsethik überwunden werden können, die nicht an Intentionen, sondern an Institutionen ansetzt – also in der Symbolsprache von Abb. 4 nicht an ΔZ , sondern an ΔM . So bereits Homann und Pies (2000; S. 336, H.i.O.): „*Unter Wettbewerbsbedingungen avanciert die institutionelle Rahmenordnung zum systematischen Ort der Moral.*“ Das heißt im Klartext: Es gibt zahlreiche wichtige Probleme, für die Tugendethiken der Anbieter oder Nachfrager keine Lösung zu bieten haben, ganz im Gegensatz zu einer Ordnungsethik des Marktes. Wir benötigen in solchen Kontexten keine auf Akteure und deren Intentionen fokussierten Theorien des moralischen Konsumenten oder des moralischen Managers oder der moralischen Unternehmung, sondern Theorien moralischer Märkte, die ihre Forschungsperspektive auf *Institutionen* und deren anreizbedingte *Systemeffekte* fokussieren.

²² Eucken (1952, 1990; S. 368).

²³ Vgl. Herold et al. (2023).

nationale Solidarität, den anderen um *internationale* Solidarität. *Beide* Standpunkte haben – trotz mancher Übertreibungen – einen legitimen Kern. Sie formulieren berechnete moralische Anliegen. Und *beide* Standpunkte lassen kluge Kompromisslösungen prinzipiell zu – wenn man ihr diskursives Aufeinanderprallen nicht als Wertekonflikt, sondern als *Interessenkonflikt* interpretiert. Auf Dauer funktioniert die internationale Ordnung nur, wenn *beide* Standpunkte in angemessener Weise Anerkennung finden. Insofern kann ein ordnungsethischer Verweis auf gemeinsame Regelinteressen hier die Augen öffnen für politische Arrangements demokratischer Problemlösung, während das auf Wertekonflikte fixierte Tradeoff-Denken, das im konkreten Fall zu wechselseitiger Beschimpfung degeneriert, genau dafür kategorial blind bleibt. Mehr noch: Man sieht hier sehr anschaulich, wie die Aufforderung, angesichts vermeintlicher Laster der Gegenseite tugendhaft ‚Haltung zu zeigen‘, genau jene Kompromisse bis hin zur Unmöglichkeit erschwert, auf die demokratische Politikprozesse konstitutiv angewiesen sind. In der Form von *Mismatch I* erweist sich Moralismus als extrem(istisch) dysfunktional, gewissermaßen als Sand im Getriebe parlamentarischer Demokratie.

3. Schwierigkeiten einer falsch situierten Tugendethik: zwei Fälle von Mismatch

Bislang habe ich lediglich gezeigt, dass die missbräuchliche Verwendung tugendethischer Argumentationsmuster im öffentlichen Diskurs Schwierigkeiten verursacht. Eigentlich wäre es eine natürliche Hausaufgabe für Tugendethiker, solchen Schwierigkeiten entgegenzuwirken und gewissermaßen vor der eigenen Tür zu kehren. Leider sind mir kaum Fälle bekannt, wo dies auch nur versucht würde. Bekannt sind mir jedoch mehrere Fälle, wo selbst die akademisch auftretende Tugendethik Schwierigkeiten verursacht und verschärft.

Ich will hier einige konkrete Beispiele ansprechen. Sie sind exemplarisch dafür, wie moralphilosophische Ansätze, die innerhalb der Wissenschaft vertreten werden, mehr oder weniger (un-)bewusst darauf zugeschnitten sind, die beiden *Mismatch*-Zellen (oben links und Mitte links) in Abb. 2 zu besetzen. Als Beispiel für *Mismatch II* diskutiere ich Alasdair MacIntyre, als Beispiele für *Mismatch I* Debra Satz und Michael Sandel.

(1) Vorbemerkung: Ich lese Alasdair MacIntyre mit dem gleichen Erkenntnisinteresse für Theoriearchitektur, mit dem ich auch Niklas Luhmann lese. In beiden Fällen handelt es sich um ein beeindruckendes wissenschaftliches Werk, das mir als Leser *Achtung* abnötigt, weil es aufgrund einer immensen gedanklichen Leistung intern konsistent ist und völlig quer steht zum wissenschaftlichen Mainstream. Aber ich lese MacIntyre nicht mit der gleichen *Hochachtung*, mit der ich Luhmann lese. Denn während ich – im Hinblick auf die Theoriearchitektur: auf die methodisch (selbst-)bewussten Weichenstellungen seines Forschungsprogramms – für die Ordonomik von Luhmann sehr viel lernen konnte, weil er, wie ich (als Rational-Choice-Anhänger!) finde, vieles *richtig* gemacht hat, kann ich von MacIntyre vornehmlich nur im Modus der Negation lernen, weil er, wie ich (als Ordnungsethiker) finde, vieles *falsch* gemacht hat. Ich lese Luhmanns Werk als eine ernstzunehmende Diagnose der Moderne, während ich im Hinblick auf MacIntyres Werk zu der Lesart gelange, dass es sich hier, auf den Kern reduziert, um eine als Moralphilosophie drapierte Ablehnung der Moderne handelt. Luhmann betreibt Gesellschaftstheorie, MacIntyre hingegen bloß Sozialromantik.

Luhmann bestimmt das Moderne der modernen Gesellschaft als funktionale Differenzierung, und er sieht das Signum der Moderne in den Kommunikationsschwierigkeiten,

die daraus resultieren, dass der Modernisierungsprozess: die historische Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung, bislang semantisch (noch) nicht richtig verarbeitet worden ist.

Demgegenüber vertritt MacIntyre die Ansicht, dass es kaum möglich sei, in der modernen Gesellschaft ein gutes Leben zu führen: Ein gutes, gelingendes Leben verlange Tugend, Tugend(erwerb) verlange eine geeignete Praxis, Praxis verlange geeignete Institutionen, und genau da beißt sich aus seiner Sicht die Katze in den Schwanz. In der Moderne misslingt, so MacIntyre, nicht nur die Praxis der Politik, also die Selbstversorgung der tugendhaften Bürger mit Institutionen, die ihre tugendrelevanten Praxen unterstützen. Vor allem misslingt die Praxis der Wirtschaft. Hier geraten die Menschen unter die Dominanz einer Sachzwanglogik, die den (von MacIntyre betonten) Konnex von Institution, Praxis und Tugend(erwerb) fragmentiert und damit letztlich zerstört. Für MacIntyre steht die moderne Welt gleichsam auf dem Kopf. Aus seiner Sicht handelt es sich buchstäblich um eine *verkehrte* Welt. Hierzu schreibt MacIntyre mit Blick auf moderne Verhältnisse: „[W]e inhabit a social order in which a will to satisfy those desires that will enable the economy to work as effectively as possible has become central to our way of life, a way of life for which it is crucial that human beings desire what the economy needs them to desire.“²⁴

Ich lese MacIntyre so, dass er darüber Klage führt, dass unter modernen Verhältnissen – namentlich in der Wirtschaft – die einzelnen Menschen nicht mehr in moraltradierenden Gemeinschaften leben, in denen sie zu tugendhaften Bürgern werden und als tugendhafte Bürger ihre Praxen pflegen und weiterentwickeln, also in diesem Sinn ein gutes Leben führen können. Stattdessen sieht er die Menschen dazu verurteilt, letztlich als Systemsklaven fremdbestimmt zu handeln und zu denken, so dass ihnen schon die bloße Option zu einem guten Leben gesellschaftsstrukturell verwehrt ist.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass MacIntyre in seinem letzten großen Buch neben Aristoteles und Thomas von Aquin vor allem auf Karl Marx als (s)eine dritte Inspirationsquelle verweist.

Ich möchte nun auf drei Punkte aufmerksam machen, die von systematischer Bedeutung sind, wenn es darum geht, sich die methodische Situierung seiner Tugendethik vor Augen zu führen.

Zum ersten Punkt: Als Ethiker wirft MacIntyre einen kritischen Blick auf die Moralphilosophie. Ich finde, dass er hier viele interessante Phänomene anspricht und durchaus die richtigen Fragen stellt, d.h. Fragen, die gewissermaßen den Finger in die Wunde legen und indizieren, wo gründliche(re) Theoriearbeit vonnöten wäre. Dies betrifft beispielsweise seinen Befund, dass sich die akademische Moralphilosophie in weiten Teilen damit abgefunden hat, die traditionell als Objektivität aufgefasste Verbindlichkeit und Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile in subjektive Unverbindlichkeit aufzulösen, sie auf Gefühle und Geschmacksurteile zu reduzieren, also gewissermaßen Ethik in Ästhetik zu überführen, und sich dann in einer (subventionierten Universitäts-)Welt pluraler Werte und pluraler Denkschulen gemütlich einzurichten. So gelesen, enthält sein Buch zahlreiche Provokationen, die innerhalb seiner eigenen Disziplin als Denkanstöße fruchtbar gemacht werden könnten – und zwar auch und gerade dann, wenn man seine eigenen Antworten auf die von ihm aufgeworfenen Fragen als eher nicht überzeugend einstuft. Vor diesem Hintergrund möchte ich nun aber doch die Gelegenheit ergreifen, eine inhaltliche

²⁴ MacIntyre (1999, S. 4).

Positionierung zu markieren, bei der ich Alasdair MacIntyre emphatisch zustimmen kann: *De moralibus est disputandum*.²⁵ Mit anderen Worten: Auch ich halte es für wünschenswert und möglich, Ethik so zu betreiben, dass vernünftige, d.h. zugleich wahrheitsorientierte und fallibilitätsbewusste, mithin auf Erkenntnisfortschritt angelegte Diskurse über Moral geführt werden können.

Zum zweiten Punkt: Für MacIntyre sind die Menschen in der modernen Gesellschaft zu einem falschen Bewusstsein verdammt. Sie unterliegen einer radikalen Ziel-Mittel-Konfusion. Anstatt gemeinschaftsmoralisch als tugendhafte Bürger ihre eigenen (wahren) Bedürfnisse zu befriedigen, sehen sie sich als Systemsklaven gezwungen, mehr oder weniger willen- und gedankenlos jenen (falschen) Bedürfnissen nachzujagen, die ihnen vorgegeben werden, damit die Wirtschaft funktioniert. Dieses falsche Bewusstsein macht die Menschen kategorial blind dafür, welche individuellen und kollektiven Lernprozesse eigentlich nötig wären, um ein tugendhaftes Leben (wieder) zu ermöglichen. In diesem Kontext vertritt MacIntyre die These, hier gelte es, von Marx zu lernen. Konkret hat er folgende Lektionen vor Augen:

- „key truths about the destructive and self-destructive aspects of capitalism“²⁶
- „what it was about capitalism – the appropriation of surplus value – that transformed the relationships of the cultural and social order so radically and what it was that disguised the nature of those relationships“²⁷

Mit Blick auf Karl Marx liest man zu diesen beiden Punkten ferner folgende Erläuterung:

„On the one hand, his theory of surplus value is the key to understanding capitalism as an economic system, both capitalist accumulation and capitalist exploitation. On the other, his account of how individuals must think of themselves and of their social relationships, if they are to act as capitalism requires them to act, is the key to understanding why in capitalist societies individuals systematically misunderstand themselves and their social relationships.“²⁸

Zum dritten Punkt: MacIntyre lehnt nicht nur die moderne Wirtschaft, sondern auch die moderne Wirtschaftswissenschaft ab. Sein Argument hierfür ist denkbar einfach: Die Ökonomik prolongiert das falsche Bewusstsein vom kapitalistischen Alltagshandeln und Alltagsdenken in die bürgerliche Wissenschaft hinein. Er schreibt: „[A]s capitalism becomes the dominant economic mode of production and exchange, so this way of thinking about oneself and one’s relationships becomes the dominant mode of social and moral thought, both among theorists and in everyday life.“²⁹ Ferner liest man über die im 19. Jahrhundert entstandene Ökonomik: „[T]hat academic discipline presented capitalism

²⁵ Mit dieser Formulierung recurriere ich auf das Argument und den Schlusssatz der folgenden Textpassage bei MacIntyre (1981, 2007; S. 190, H.i.O.): „A practice involves standards of excellence and obedience to rules as well as the achievement of goods. To enter into a practice is to accept the authority of those standards and the inadequacy of my own performance as judged by them. It is to subject my own attitudes, choices, preferences and tastes to the standards which currently and partially define the practice. Practices of course ... have a history: games, sciences and arts all have histories. Thus the standards are not themselves immune from criticism, but nonetheless we cannot be initiated into a practice without accepting the authority of the best standards realized so far. If, on starting to listen to music, I do not accept my own incapacity to judge correctly, I will never learn to hear, let alone to appreciate, Bartok’s last quartets. If, on starting to play baseball, I do not accept that others know better than I when to throw a fast ball and when not, I will never learn to appreciate good pitching let alone to pitch. In the realm of practices the authority of both goods and standards operates in such a way as to rule out all subjectivist and emotivist analyses of judgment. *De gustibus est disputandum*.“

²⁶ MacIntyre (2016; S. 99).

²⁷ MacIntyre (2016; S. 99).

²⁸ MacIntyre (2016; S. 96).

²⁹ MacIntyre (2016; S. 97).

from a perspective in which Marx's critique becomes invisible. Just because it does so, it poses the question of whether its presentation of capitalism is not one more mode of presentation well designed, although of course not intentionally, to disguise and deceive."³⁰

Ich denke, mit diesem Zitat ist nun exakt jene Weichenstellung markiert, wo MacIntyres Theorieprogramm in die falsche Richtung abbiegt: Er entscheidet sich unter Berufung auf Karl Marx dafür, gegen den ökonomischen Mainstream ins Feld zu ziehen, dem zwar keine bewusste Verschwörung, aber dennoch *epistemische Obstruktion* vorgeworfen wird.

Aus meiner Sicht erübrigt es sich, nun noch den Nachweis zu führen, dass sich MacIntyre hier hoffnungslos überhebt, indem er die analytische Leistungsfähigkeit der modernen Ökonomik maßlos unterschätzt sowie – und dies vor allem – die analytische Leistungsfähigkeit der Marxschen Mehrwert-Analyse maßlos überschätzt. Letztere ist aus ökonomischer (und insbesondere ordonomischer) Sicht nicht viel mehr als eine auf Revolutionsrhetorik getrimmte Ideologieproduktion, die als Theorie die üblichen Tests auf interne Konsistenz und empirische Validität nicht gut übersteht, sich aber sehr wohl dazu eignet, im vermeintlichen Interesse vermeintlich ausgebeuteter Arbeiter ein System zu diskreditieren, das die Arbeiter (und darüber hinaus die gesamte Bevölkerung) nicht arm, sondern reich macht und sie gesünder, länger und glücklicher leben lässt, weil aufgrund der immer besseren Versorgung mit materiellen und immateriellen Gütern nunmehr selbstbestimmte Lebensentwürfe möglich werden, die zuvor nicht einmal denkbar geschweige denn realisierbar waren.

Vor diesem Hintergrund kann ich mich abschließend mit der einfachen Feststellung begnügen, dass wir es bei MacIntyre mit einem (zugegebenermaßen sehr interessanten) Musterbeispiel dafür zu tun haben, wie ein akademischer Ansatz so positioniert wird, dass er in Abb. 2 das als „*Mismatch II*“ bezeichnete Feld oben links besetzt und moralphilosophisch auf einem Primat individuellethischer Argumentation gegen die kapitalistische Systemlogik besteht. Und genau das galt es ja zu zeigen. Insofern ende ich mit dem Diktum: *Quod erat demonstrandum*.

(2) Wie steht es nun mit dem Feld darunter, mit dem in Abb. 2 als „*Mismatch I*“ bezeichneten Feld Mitte links? Ich will im Folgenden zu zeigen versuchen, dass weite Teile der Literatur über die moralischen Grenzen des Marktes dort einzuordnen sind, weil sie Emotionen betonen, die geeignet sind, aus der Kategorie „Me / US versus System“ auszusteigen und gewissermaßen in die darunter liegende Kategorie „US versus Them“ abzurutschen, indem etwa gewinnorientierte Akteure an den Pranger gestellt werden. Natürlich kann ich hier nur *pars pro toto* argumentieren und die These bloß *exemplarisch* belegen. Zu diesem Zweck rekurriere ich auf Debra Satz und Michael Sandel.

Zunächst möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie Debra Satz ihre Argumentation ansetzt: „[M]any markets have harmful outcomes without eliciting our revulsion ... But some market outcomes are so negative, so extremely harmful that they almost always evoke a strong reaction. ... For example, a grain market whose operation leaves some people starving because they cannot afford the price at which grain is set through supply and demand is bound to make us feel uncomfortable.“³¹

³⁰ MacIntyre (2016; S. 101).

³¹ Satz (2010; S. 94).

Sie beginnt mit der empirischen Beobachtung, dass einige Märkte von den Menschen typischerweise als widerwärtig („noxious“) wahrgenommen werden, und fragt dann nach den möglichen Gründen dafür. Mit dieser Forschungsfrage identifiziert sie vier Faktoren: *weak agency, vulnerability, harms to individuals, harms to society*.³² Hierzu liest man dann folgende Auskunft: „[W]e have two dimensions regarding the source of a market and two dimensions regarding the consequences of a market that can be used to think about the acceptability of particular markets ... High scores along one of these dimensions, or several of them together, can make any market appear »noxious« to us.“³³

Wenn mich der Eindruck nicht täuscht, scheint Debra Satz in einer jüngeren Publikation geneigt zu sein, die Stoßrichtung ihrer Argumentation tendenziell umzudrehen. Anstatt den strukturellen Gründen nachzugehen, die bei den Menschen ablehnende Reaktionen auslösen, benennt sie strukturelle Gründe, die ablehnende Reaktionen auslösen *sollen*. Sie schreibt:

„[I]t is critically important to evaluate labor markets through a wider lens than efficiency. Even if a market is efficient at allocating human labor power between different uses, it is problematic if it fails to develop or atrophies the psychological affective and cognitive capacities of workers that are needed to maintain democratic institutions. *This evaluative lens can and should be extended*: markets raise other considerations pertaining to democratic social relationships beyond their important effects on human capacities. Cases to consider include the expansion of markets into legal representation, health care, and education, each illustrating the problems democracies confront when they rely on specific markets.“³⁴

Im 2010er Buch, mit dem sie international bekannt geworden ist, war das noch anders. Dies lässt sich detailliert nachverfolgen, wenn man sich genau anschaut, wie sie etwa im Hinblick auf einen Markt für Transplantationsnieren argumentiert. Gedanklich sind fünf Argumentationsschritte zu unterscheiden.

Erstens geht es um die Fragestellung, die Debra Satz verfolgt. Hierzu liest man: „I’ve analyzed the discomfort people feel with kidney markets in terms of vulnerability, weak agency, harmful outcomes, inequality, and motivations, looking at the case for curtailing such markets based on these considerations under both existing and more ideal circumstances.“³⁵ Hier wird das emotionale Unbehagen zum Anlass genommen, nach Gründen zu fragen, eine regulierende Begrenzung oder verbotsmäßige Unterdrückung von Märkten zu befürworten. Die Autorin beobachtet „the current enthusiasm for organ markets“³⁶ und will diesem Enthusiasmus argumentativ entgegenwirken.

Zweitens vertritt Debra Satz die These, dass es letztlich konsequentialistische Befürchtungen sind, die die Menschen zu Ekelgefühlen veranlassen und sie Nierenmärkte als widerwärtig empfinden lassen. Hierzu liest man: „Much of the repugnance that people feel toward kidney markets arises from the potential for harm stemming from the circumstances in which sellers are found“³⁷. Und weiter: „[A] horror at the thought of the conscription of our bodies by others may lie behind the repugnance people feel toward kidney markets“³⁸.

³² Vgl. Satz (2010; Table 1, S. 98).

³³ Satz (2010; S. 98).

³⁴ Satz (2023; S. 180, Hervorhebung durch IP). Das von mir im Zitat kursiv hervorgehobene *normative Sollen* lässt darauf schließen, dass Debra Satz hier nicht auf empirisch vorfindliche Emotionen rekurriert, sondern auf Bedenken, die sie für geeignet hält, solche Gefühlsreaktionen zu rechtfertigen und vielleicht sogar hervorzurufen.

³⁵ Satz (2010; S. 202).

³⁶ Satz (2010; S. 200).

³⁷ Satz (2010; S. 202).

³⁸ Satz (2010; S. 201).

Drittens ist sich Debra Satz völlig im Klaren darüber, dass es hier um eine Frage von Leben und Tod geht. Dazu liest man: „I do not want to lose sight of the fact that in addition to the potential for harm to the seller from a kidney market, there is also the potential to extend the life of a person who would otherwise die.“³⁹

Viertens argumentiert Debra Satz, dass man zahlreiche der aus ihrer Sicht zu befürchtenden negativen Konsequenzen für die Verkäufer von Nieren durch Markt-Regulierung verhindern oder abschwächen könnte. Allerdings betont sie, dass eine ideale Regulierung unter Realitätsbedingungen wenig wahrscheinlich ist und dass deshalb nicht davon ausgegangen werden kann, dass sich alle Probleme restlos lösen lassen würden – durch perfekte Informationsbereitstellung, durch Einkommenstransfers usw. Hierzu liest man: „Market regulation may go some way to mitigating the problems along the dimensions of weak agency, although it is unlikely to make the problem of desperate world poverty go away. It is also possible that any potential harms from giving up a kidney can be addressed by mandating appropriate follow-up care, ensuring access to a replacement organ if needed, and perhaps banning the international trade of kidneys. But again, in parts of the world this may be difficult to enforce.“⁴⁰

Fünftens gelangt sie zu einem eindeutig abschlägigen Urteil: „[A] pure competitive market in kidneys appears to be ... problematic ... Given the imperfect information, the potential for harmful outcomes, and the inequality in access to urgently needed goods (kidneys), I think we should view this market as morally unacceptable.“⁴¹

Damit liegt ein klares Bekenntnis vor, die möglichen Nachteile für die transaktionswilligen Verkäufer einer Niere stärker zu gewichten als die sicheren Vorteile für die Käufer, die ohne Markt auf die Dialyse verwiesen sind und von denen zweifellos viele sterben werden, bevor sie in den Genuss einer rein altruistisch motivierten Nierenspende gelangen können. Dieses spezifische Moralurteil von Debra Satz resultiert aus der extrem pessimistischen Einschätzung, dass es prinzipiell nicht gelingen könne, einen Nierenmarkt ordnungspolitisch so einzurahmen, dass sich die beiden Seiten einer freiwilligen Markttransaktion wechselseitig besserstellen. So kommt es zu der radikal paternalistischen Position, ausnahmslos *allen* transaktionswilligen Verkäufern *jede* Form von Markttransaktion rundherum verbieten zu wollen.

Im Ergebnis sieht es also so aus, dass Debra Satz den Ekelgefühlen, die gegen Nierenmärkte sprechen, und den mit ihnen verbundenen Befürchtungen konsequentialistischer Art einen Vorrang einräumt vor den Überlebensinteressen derer, die dringend auf eine Nierentransplantation angewiesen sind. Schaut man genauer hin, sind es allerdings nicht die negativen Emotionen per se, die hier den Ausschlag für ihr abschlägiges Moralurteil geben, sondern die vermuteten Auswirkungen eines Nierenmarktes unter realen, also nicht-idealen Bedingungen. Am Ende ihres Buches heißt es sogar explizit: „The fact that a market is noxious does not tell us whether we should ban it or attempt to regulate it.“⁴²

³⁹ Satz (2010; S. 205).

⁴⁰ Satz (2010; S. 202).

⁴¹ Satz (2010; S. 205).

⁴² Satz (2010; S. 210). Wenn man diese Argumentationslinie weiterdenkt, kommt es letzten Endes auf Ekelgefühle überhaupt nicht an, sondern allein darauf, welche realen Auswirkungen von Marktarrangements zu erwarten sind. Obwohl Debra Satz stellenweise einen anderen Eindruck erweckt, wäre ihr konsequentialistischer Denkansatz durchaus damit vereinbar, die Erörterung von Ekelgefühlen aus *wirtschaftspolitischen* Debatten ebenso zu verbannen, wie Martha Nussbaum (2010) – aus ordonomischer Sicht: vorbildlich – die Erörterung von Ekelgefühlen aus *rechtspolitischen* Debatten über die Anerkennung bzw.

Wie sieht es nun bei Michael Sandel aus? Ähnlich wie Debra Satz weiß auch er es durchaus zu schätzen, wenn Märkte gut funktionieren. Er lehnt Märkte also nicht rundheraus ab. Vielmehr kritisiert er, dass manche Märkte schlechte Auswirkungen haben und wie gerade solche Märkte sich immer mehr ausdehnen.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Sandel schreibt in seinem 2012er Buch unter dem frischen Eindruck der Weltfinanzkrise: „We live at a time when almost everything can be bought and sold. Over the past three decades, markets – and market values – have come to govern our lives as never before. We did not arrive at this condition through any deliberate choice. It is almost as if it came upon us.“⁴³ Und weiter: „[W]ithout quite realizing it, without ever deciding to do so, we drifted from *having* a market economy to *being* a market society.“⁴⁴

Sandel pflegt einen besonderen Sprach- und Argumentationsstil. Er ist sehr zögerlich, klare Thesen zu formulieren. Stattdessen präferiert er die Insinuation. Insofern ist es für ihn durchaus typisch, dass er sein Buch nicht mit definitiven Antworten, sondern stattdessen mit zwei rhetorischen Fragen beendet. Sie lauten: „Do we want a society that is up for sale? Or are there certain moral and civil goods that markets do not honor and money cannot buy?“⁴⁵ Alles in allem kann aber kein Zweifel darüber bestehen, wie Sandel diese Fragen beantwortet wissen möchte: Er befürwortet, dem Markt moralische Grenzen zu setzen, um zu verhindern, dass das Marktdenken, das Markthandeln, die Einstellung zum Markttausch und schließlich Marktwerte jene sozialen Beziehungen kontaminieren und beeinträchtigen, die aus seiner Sicht für ein demokratisches Zusammenleben besonders wichtig und deshalb besonders schutzwürdig sind und die zudem einer ganz anderen Bewertungslogik unterworfen sein sollten.

Ich möchte nun, analog zur Analyse des Ansatzes von Debra Satz, auch hier auf einen ganz bestimmten Grundzug der Argumentation aufmerksam machen, nämlich darauf, wie Sandel auf Gefühle rekurriert. Das eklatanteste Beispiel hierfür bieten seine Äußerungen zum Preiswucher, genauer: zur öffentlichen Stimmungslage, gegen Preiswucher gesetzlich vorzugehen. Hierzu liest man in seinem 2009er Buch:

„Much public support for [anti; IP] price-gouging laws comes from something more visceral than welfare or freedom. People are outraged at »vultures« who prey on the desperation of others and want them punished – not rewarded with windfall profits. Such sentiments are often dismissed as atavistic emotions that should not interfere with public policy or law. ... But the outrage at price-gougers is more than mindless anger. It gestures at a moral argument worth taking seriously. Outrage is the

Aberkennung von Bürgerrechten verbannt wissen will. – Um es an einem konkreten Beispiel vor Augen zu führen: Darmspiegelungen sind eine mit stigmatisierenden Tabus besetzte, potentiell ekelerregende und zugleich medizinisch wertvolle Dienstleistung, die in Deutschland unter Einhaltung hoher Qualitätsstandards regelmäßig so durchgeführt wird, dass die Menschenwürde aller direkt Beteiligten und indirekt Betroffenen unverletzt bleibt. Würde man über Darmspiegelungen so nachdenken, wie Debra Satz über Nierentransplantationen nachzudenken aufruft, müsste man sie eigentlich verbieten, weil ja nicht ausgeschlossen werden kann, dass es bei einem freien Weltmarkt zu Missständen kommen könnte. Würde man hingegen über Nierentransplantationen so nachdenken, wie es bei Darmspiegelungen mittlerweile üblich ist, also nicht perfektionistisch, sondern pragmatisch, mit einem Fokus auf institutionelle Lernprozesse, dann würde die Aufmerksamkeit nicht auf die Utopie (bzw. Dystopie) eines freien Weltmarktes gerichtet, sondern vielmehr darauf, wie man im nationalstaatlichen oder europäischen Rahmen funktionale Marktarrangements kultivieren kann, die in das bereits bestehende Sozial- und Gesundheitssystem eingebettet sind. Aus ordonomischer Sicht ist insofern zu kritisieren, dass der Denkansatz von Debra Satz geeignet ist, den Blick auf die wirklich relevanten Governance-Alternativen ordnungspolitischer Gestaltung zu verstellen.

⁴³ Sandel (2012, S. 5).

⁴⁴ Sandel (2012, S. 10, H.i.O.).

⁴⁵ Sandel (2012, S. 203).

special kind of anger you feel when you believe that people are getting things they don't deserve. Outrage of this kind is anger at injustice."⁴⁶

Aus ordonomischer Sicht liest sich diese moralphilosophische Adelnung von Wutemotion und Wutkommunikation wie eine parteiische Stellungnahme zugunsten von *folk ethical* und *folk economic beliefs* gegen die relevante Fachwissenschaft der Ökonomik. Ich finde das wenig überzeugend.⁴⁷ Man stelle sich vor, um zur Begründung eine einfache Analogie zu bemühen, wie überzeugend Juristen es finden würden, wenn Moralphilosophen im Rekurs auf empirisch vorfindliche Rachegefühle empfehlen wollten, fallweise zur Selbstjustiz zurückzukehren, damit den Emotionen der Bürger besser Rechnung getragen werde. Und analog: Warum befolgen wir nicht einfach die einzelfallorientierten – insbesondere nach aufwühlenden Kinderschänder- und Mordprozessen populären – Aufrufe zur Wiedereinführung der Todesstrafe? Könnte es vielleicht gute Gründe geben, spontane Aufwallungen von Volkszorn nicht für der Weisheit letzten Schluss zu halten, wenn es darum geht, im Namen des Volkes Recht zu sprechen oder im Interesse des Volkes Recht zu setzen?

Das veranlasst mich zu weiteren Fragen: *Temps perdu*? Sind die Zeiten wirklich vorbei, in denen kein Geringerer als John Rawls der Philosophie ins Stammbuch schrieb, eine wichtige Aufgabe bestehe darin, die Enttäuschung und Wut der Bürger über ihre Gesellschaft und deren Institutionen zu besänftigen?⁴⁸ Will die Philosophie das Projekt der Versöhnung wirklich durch ein trutziges „Empört Euch!“ ersetzen? – Mir scheint, dass diese sich gesellschaftskritisch gebende Philosophie etwas mehr Selbstkritik vertragen könnte, insbesondere mehr Selbstreflexion, welche Aufgabenstellungen die zeitgenössische Philosophie innerhalb einer modernen Gesellschaft vernünftig und sinnvoll bearbeiten kann.

Ich habe hierzu sachdienliche Hinweise: Gegen die *methodische* Situierung der Tugendethik, die hier vorgenommen wird, gibt es noch zusätzliche kritische Bedenken. Zwei will ich hier kurz ausführen.

Erstens: Die ordonomische Diagnose der Moderne macht darauf aufmerksam, dass ein deutlich erkennbarer Grundzug der Menschheitsgeschichte darin besteht, von kollektiver Selbstversorgung in kleinen Gruppen zunehmend auf eine marktvermittelte Fremdversorgung überzugehen. Fernhandel gibt es seit vielen Jahrtausenden. Daran ist nichts neu. Neu ist allenfalls die Geschwindigkeit, mit der sich Märkte ausdehnen. Insofern gleicht der Versuch, diese Entwicklung prinzipiell aufhalten oder stellenweise gar umkehren zu wollen, einer moralphilosophischen Donquichotterie: Sie bringt die Tugendethik theoriestrategisch in Stellung, um gegen Windmühlenflügel anzukämpfen. Da sind Blessuren vorprogrammiert.⁴⁹

⁴⁶ Sandel (2009, S. 7).

⁴⁷ Zur ordonomischen Positionierung vgl. Pies (2023c).

⁴⁸ Bei Rawls (2001; S. 3) liest man mit Verweis auf Hegel: „[P]olitical philosophy may try to calm our frustration and rage against our society and its history showing us the way in which its institutions, when properly understood from a philosophical point of view, are rational, and developed over time as they did to attain their present, rational form.“

⁴⁹ Genau genommen verbinden sich mit diesem Einwand *zwei* Gegenargumente, ein positives und ein normatives. Positiv kann man bezweifeln, ob es überhaupt *möglich* wäre, diese Entwicklung prinzipiell aufzuhalten. Normativ kann man bezweifeln, ob es überhaupt *wünschenswert* wäre, dies zu können. Angesichts der allgemeinen Geschichtsvergessenheit darf immerhin an Folgendes erinnert werden: Die durch Märkte vorangetriebene Maschinerisierung und Elektrifizierung der Haushalte hat für die Erleichterung und grundlegende Neuorganisation der körperlich anstrengenden Haushaltsproduktion ähnliches geleistet wie die

Zweitens: Die Ansätze zur moralischen Limitierung des Marktes sind auf eine merkwürdige Art unsensibel dafür, wie historisch *kontingent* Gefühlslagen und Moralurteile sind. Man denke nur an das kanonische Zinsverbot oder an den *Hautgout*, der im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der Lebensversicherung verbunden war, die in manchen Kreisen zunächst als unanständige (wörtlich: *anrühige*) Wette auf Leben und Tod denunziert wurde.⁵⁰ Das führt mich zu einer kritischen Anfrage: Was macht diese tugendethisch argumentierenden Moralphilosophen eigentlich so sicher, dass wir uns in Lernprozessen befinden, in denen es immer nur darauf ankommt, einseitig die Sozialstruktur an die Semantik anzupassen – und nicht etwa gegebenenfalls auch manchmal umgekehrt die Semantik an die Sozialstruktur?⁵¹ Erinnerung sei hier nur an ein längeres Hayek-Zitat, das zur Inspiration der ordonomischen Sichtweise maßgeblich beigetragen hat. Es formuliert eine prononciert *nicht-marxistische* und zugleich *anti-moralistische* Theorie ‘falschen Bewusstseins’ und lautet:

„[A]n ever increasing part of the population of the Western World grow up as members of large organizations and thus as strangers to those rules of the market which have made the great open society possible. To them the market economy is largely incomprehensible; they have never practised the rules on which it rests, and its results seem to them irrational and immoral. They often see in it merely an arbitrary structure maintained by some sinister power. In consequence, the long-submerged innate instincts have again surged to the top. Their demand for a just distribution in which organized power is to be used to allocate to each what he deserves, is thus strictly an *atavism*, based on primordial emotions. And it is these widely prevalent feelings to which prophets, moral philosophers and constructivists appeal by their plan for the deliberate creation of a new type society. ... Religious prophets and ethical philosophers have of course at all times been mostly reactionaries, defending the old against the new principles. Indeed, in most parts of the world the development of an open market economy has long been prevented by those very morals preached by prophets and philosophers, even before governmental measures did the same. *We must admit that modern civilization has become largely possible by the disregard of the injunctions of those indignant moralists.*“⁵²

4. Tugendethische Reflexionen aus ordonomischer Sicht

In diesem Abschnitt möchte ich vier Aspekte aufgreifen, die zuvor schon kurz angesprochen wurden. Erstens geht es darum, aus einer Diagnose der Moderne Seriositätsstandards für die tugendethische Theoriebildung herzuleiten. Zweitens geht es um das Phänomen des Moralwandels und die damit einher gehende Umwertung von Werten als Herausforderung für die Tugendethik. Drittens markiere ich aus ordonomischer Sicht tugendethischen Forschungsbedarf. Und viertens skizziere ich einen Vorschlag zur Ausrichtung tugendethischer Forschung.

(1) Wenn Niklas Luhmann mit seiner Gesellschaftstheorie auch nur einigermaßen auf der richtigen Spur war, muss es notwendig so sein, dass mit dem historischen Prozess der

durch Märkte vorangetriebene Maschinerisierung und Elektrifizierung der Industriefabriken für die Erleichterung und grundlegende Neuorganisation der körperlich anstrengenden Industrieproduktion – in *beiden* Fällen mit immensen *Emanzipationsfortschritten* für diejenigen, die von traditionellen Arbeitsbelastungen befreit wurden und in den Genuss dramatischer Produktivitätssteigerungen kamen. Warum sollte es bei der marktförmig ausgeweiteten Versorgung mit Dienstleistungen grundlegend anders sein?

⁵⁰ Vgl. Zelizer (2011).

⁵¹ In diesem Kontext formulieren Brennan und Jaworski (2016; S. 22) eine These, die aus ordonomischer Sicht durchaus Zustimmungswürdig ist, obwohl hier nicht von ‚Semantik‘, sondern synonym von ‚Semiotik‘ gesprochen wird. Die These lautet: „[W]henver allowing a market in X would produce good consequences, but our culture’s semiotics imply that markets in X are bad, rather than this giving us reason to forbid markets in X, it instead requires us to change our semiotics.“

⁵² Hayek (1979; S. 165 f., H.i.O.). Zur Interdependenz von Moralwandel und Marktwirtschaft vgl. auch die Trilogie von McCloskey (2006), (2010) und (2016).

Modernisierung: mit der allmählichen Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung grundstürzende Veränderungen der Semantik verbunden waren. Mit Karl Marx kann man sich vorstellen, dass die Basis den Überbau determiniert, dass die institutionelle Ordnung die ideative Ordnung bestimmt. Alternativ kann man mit Ludwig von Mises die diametral entgegengesetzte Meinung vertreten, nach dem Motto: „The history of mankind is the history of ideas.“⁵³ Wahrscheinlich ist es besser, ein differenzierteres Theoriedesign zugrunde zu legen und mit Luhmann eine *Ko*-Evolution von Institutionen und Ideen anzunehmen.

Begibt man sich auf die Spurensuche nach tiefgreifenden semantischen Anpassungen, wird man schnell fündig. Eine wichtige, weil verlässliche und einsichtsvolle Quelle ist Jerry Z. Muller. Er rekonstruiert, wie die führenden politischen Denker des 17. Jahrhunderts auf die Zivilisationskatastrophe der durch die Reformation ausgelösten Religionskriege mit radikal neuen Theorieprogrammen reagierten. Hierzu liest man:

„It was the experience of religious war and religious persecution that led Thomas Hobbes ... to rethink the relationship between religion and politics. As long as religious factions saw the state as a proper tool for the enforcement of faith, religiously based civil war was a possibility. And as long as the state legitimated itself as guiding its citizens to a single, unified purpose and vision of the good life, the state would be prey to religious civil war. Despite their differences, the greatest political thinkers of the seventeenth century – Hugo Grotius, Hobbes, John Locke, Benedict de Spinoza – agreed on a strategy for preserving the peace and improving the well-being of their fellowmen. They would deflate religious enthusiasm ... [T]hey tried to redirect men’s fears from their eternal salvation to their earthly well-being, believing that the prospects of improving their worldly well-being would provide broader grounds for consensus, or at least for peace.“⁵⁴

Muller verweist also darauf, dass die *ideative* Ordnung kategorial von Jenseitsorientierung auf Diesseitsorientierung umgestellt wurde, um die *institutionelle* (Un-)Ordnung eines rein theologisch nicht mehr auflösbaren Bürgerkriegs zu befrieden. Bevor ich seinen Gedankengang weiter verfolge, möchte ich hier ein Zitat von Adam Smith einschieben, das im Allgemeinen wenig bekannt zu sein scheint, aber in diesem Kontext extrem relevant ist. Es dient Smith zur Begründung staatlich finanzierter Allgemeinbildung und zieht in gewisser Weise die Quintessenz aus dem Denken des 17. Jahrhunderts. Das Zitat lautet: „Science is the great antidote to the poison of enthusiasm and superstition“⁵⁵. Damit avanciert die säkulare Wissenschaft zum *epistemischen Anker* der modernen Gesellschaft und ihrer Diskurse.

Und nun weiter mit Muller. Er schreibt:

„These seventeenth-century thinkers envisioned the future as one in which the state would restrict its claims to realize a shared vision of the good life. Much of modern politics has been a revolt against this rejection of the good life as the purpose of politics. ... [I]t was as a means to these liberal goals that the market was most strongly defended. And the market was most frequently attacked by those who viewed its intrinsic purposelessness as leading to an intrinsic purposelessness in human life as such, and who sought radical alternatives on the left and the right.“⁵⁶

Man kann das gar nicht genug betonen und müsste es deshalb doppelt oder dreifach unterstreichen: Es ist die Trennung von Kirche und Staat – die Entkirchlichung, die Entreligiosierung und letztlich die ‚*Entmoralisierung*‘ (im Sinne eines Unparteiischwerdens) des Staates, der nunmehr neutraler Rechtsstaat für eine plural verfasste Gesellschaft wird und damit von jeder spezifischen (konfessorisch verbürgten) Gemeinschaftsmoral entlastet und emanzipiert ist –, die die ganze Aufmerksamkeit auf die *diesseitige* Sphäre des

⁵³ Dieser Satz findet sich im erstmals 1947 veröffentlichten Epilog bei Mises (1922, 1981; S. 518).

⁵⁴ Muller (2002; S. 16).

⁵⁵ Smith (1776, 1982; S. 184).

⁵⁶ Muller (2002; S. 16 f.).

Marktes richtet und die Marktwirtschaft als gesellschaftliches *Pazifizierungsprojekt* vorantreibt. Der gesellschaftliche Frieden wird von nun dadurch verbürgt, dass man sich wechselseitig besser stellt. So entstehen *gemeinsame Regelinteressen*, die es erlauben, den von seiner Herkunft autoritären Staat zu demokratisieren, d.h. die Legitimation politischer Herrschaft an die freie Zustimmung der Beherrschten zu binden.⁵⁷

Es lohnt sich, Muller noch einen weiteren Gedankenschritt zu folgen. Denn dann sieht man, wie (s)eine Diagnose der Moderne einen Seriositätsstandard definiert, hinter den eine moderne Tugendethik nicht zurückfallen sollte. Der Sache nach geht es darum, ausgerechnet den in moralphilosophischen Kreisen schlecht beleumdeten Thomas Hobbes als einen eminenten Tugendethiker anzuerkennen. Hierzu liest man Folgendes:

„Hobbes knew that he was undertaking a transvaluation of values, some of which took the form of the redefinition of character traits. Those which had been regarded as virtues in the Christian tradition, such as piety and faith, were redescribed as superstition and credulity. The passion for honor, glory, and command so valued in the civic republican tradition were treated primarily as causes of contention and war. The real virtues, for Hobbes, were those conducive to »peaceable, sociable, and comfortable living« – the sort of prudential behavior previously undervalued in the Christian and civic republican traditions. Parts of *Leviathan*, therefore, take the form of what the rhetoricians of his day (from whom Hobbes learned a great deal) called »paradiastole,« the method of rhetorical redescription by which what had been defined as vices could be redescribed as virtues, and vice versa.“⁵⁸

Ich interpretiere das wie folgt: Die Not der Religionskriege erzwingt eine paradigmatische Umstellung von Jenseitigkeit auf Diesseitigkeit. Der Staat wird religionsneutral und letztlich gemeinschaftsneutral. Die Gesellschaft pluralisiert sich, gerade auch in moralischer Hinsicht. Toleranz wird zur Pflicht. So wird Demokratie möglich: Letztlich gibt es jenseits der Gesellschaft keine externe (metaphysische) Instanz mehr, die Legitimität verbürgen könnte. Insofern bleiben nur noch die *gemeinsamen Regelinteressen* der Bürger. Insofern ist die Moderne ein *Konstitutionalisierungsprojekt*, d.h. ein Projekt zur Verfassung wettbewerblich strukturierter Funktionssysteme. Und das hat radikale Folgen. Denn die gemeinsamen Regelinteressen eröffnen ganz neue Optionen für die Entwicklung einer Gesellschaft, die sich in allen Bereichen nunmehr viel stärker als jemals zuvor an den Bedürfnissen der Beherrschten orientiert.

All dies vorausgesetzt, kann die Aufgabe einer modernen Tugendethik nicht darin bestehen, die moderne Gesellschaft grundsätzlich abzulehnen, um sich – im Duktus und Tonfall einer Jeremiade – jene idealen Bedingungen herbeizuwünschen, unter denen sich Aristoteles (limitiert auf den Adressatenkreis reicher junger Männer) vorstellen konnte, dass in der Polisgemeinschaft der bürgerliche Tugenderwerb durch funktionale Anreize gratifiziert wird. Eine solche Sozialromantik verfestigt nur das *Mismatch II*. Ebenso wenig kann die Aufgabe einer modernen Tugendethik darin bestehen, sich auf Gefühle zu berufen, um funktionale Sozialstrukturen und durch sie angeleitete Verhaltensweisen zu diskreditieren.⁵⁹ Solche Argumente sind nah an naturalistischen Fehlschlüssen und befeuern zudem das *Mismatch I*. Sie loben Volkszorn und Wutkommunikation als Signum authentischer Moral.

⁵⁷ Wer sich an oberflächlichen Befunden aufhält, gerät leicht in Versuchung, Hobbes als Theoretiker des *Totalitarismus* zu interpretieren. Bei gründlicher Lesart hingegen erscheint Hobbes als ein Theoretiker des *Liberalismus* – und in mancherlei Hinsicht sogar als *der* Theoretiker des Liberalismus. Vgl. hierzu bereits ausführlich Homann und Pies (1993, 2012) sowie die Hobbes-Interpretation bei Pies (2017b; S. 179-186).

⁵⁸ Muller (2002; S. 18, H.i.O.).

⁵⁹ Um es mit John Stuart Mill (1861, 1969; S. 240, Übersetzung IP) zu sagen: „Dass die Natur uns mit einem Gefühl ausgestattet hat, rechtfertigt keineswegs alle Verhaltensweisen, zu denen wir uns durch dieses Gefühl gedrängt sehen.“

Seriöse Theoriebildung sieht anders aus. Eine Tugendethik, die Gesellschaftskritik betreibt, verfehlt schon rein methodisch ihr Thema und begibt sich völlig unnötigerweise in ein Konkurrenzverhältnis zur Ordnungsethik, gegen die sie argumentativ nur verlieren kann. Mehr noch: Eine solche Tugendethik vernachlässigt ihr ureigenstes *proprium*: die Sozialisierung von Individuen, damit aus Ich-lingen gemeinschafts- und gesellschaftsfähige Bürger werden. Insofern gehört es zu den Aufgaben der Tugendethik, sich auf ihre eigenen Stärken zu besinnen und die ihr methodisch gezogenen Grenzen anzuerkennen. Dies schließt ausdrücklich ein, gewissermaßen vor ihrer eigenen Haustüre zu kehren und so dazu beizutragen, dass ihr spezifischer Argumentationsmodus in öffentlichen Diskursen nicht fehlinterpretiert und letztlich missbraucht wird.

(2) Ich wende mich nun einem Autor zu, der gemeinhin als das kontinentaleuropäische Gegenmodell zu den englischen bzw. schottischen Gesellschaftsphilosophen – von Thomas Hobbes bis David Hume und Adam Smith – interpretiert wird. Aber ich will nun zeigen, dass man Immanuel Kant auch so lesen kann, dass er die auf der Insel gepflegte Tradition in mancherlei Hinsicht *kontinuierlich* fortschreibt. Ich beziehe mich dazu auf zwei kleine, aber eminent inhaltsreiche Aufsätze, seine 1784 publizierte „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ und seine ebenfalls 1784 publizierte „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. Ich will auf vier Punkte aufmerksam machen, die hier von besonderem Interesse sind. In allen vier Punkten erweist sich Kant als eine wichtige Inspirationsquelle für das Narrativ der Moderne.⁶⁰

Erstens schließt Kant den von Hobbes eingeleiteten Perspektivwechsel zur demokratischen Legitimation politischer Herrschaft gewissermaßen ab, wenn er formuliert: „Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte.“⁶¹

Zweitens lädt Kant seine Mitbürger dazu ein, den Sinn ihrer Geschichte nicht im Jenseits, sondern im Diesseits zu suchen – und sich hierbei nicht einem passiv zu erleidenden Schicksal ausgesetzt zu sehen, sondern sich als Subjekte zu begreifen, die ihren eigenen Geschichtsprozess aktiv weiter vorantreiben.⁶²

Drittens weist Kant aus, dass das Ziel seiner theoretischen Überlegungen darin besteht, als Theorie praktisch werden zu wollen. *Kants Philosophie will einen weltgesellschaftlichen Lernprozess vorstellen, um ihn zu befördern*. Seine Philosophie ist konzeptionell so angesetzt – als Wissenschaft *in* der Gesellschaft und sogar als Wissenschaft *für* die Gesellschaft, von der sie ein Teil(diskurs) ist –, dass sie durch den bloßen Akt ihrer Veröffentlichung die Verwirklichung ihrer eigenen Gedanken vorantreibt. Kants Heuristik selbstreflexiver Theoriebildung lautet (in meiner ordonomischen Rekonstruktion): *Wie muss ich das Problem einer weltbürgerlichen Rechts- und Friedensordnung denken, damit es als lösbar aufgefasst werden kann und durch mein Denken einer Lösung auch tatsächlich nähergebracht wird?*⁶³

⁶⁰ Vgl. hierzu Pies (2018b). Für umfangreiches Material zur Entwicklung der ordonomischen Modernisierungsdiagnose vgl. Pies (2012).

⁶¹ Kant (1784b, 1900 ff.; AA VIII, S. 39), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/039.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

⁶² Vgl. hierzu die Ausführungen zum Neunten Satz bei Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 29-31, insbesondere S. 30), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/030.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

⁶³ Vgl. hierzu nochmals die Ausführungen zum Neunten Satz bei Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 29-31, insbesondere S. 29), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/029.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

Viertens schreibt Kant den bereits bei Hobbes beobachtbaren Prozess einer paradiastolischen Umwertung der Werte weiter fort. Aber er tut dies auf eine Art und Weise, die extrem originell und radikal ist – und, so meine ordonomische Lesart, auch zeitgenössischen Theorieanstrengungen der Tugendethik als eine längst noch nicht ausgeschöpfte Inspirationsquelle zu dienen vermag.

Formal geht es um eine kurze Textpassage: die Ausführungen zum Vierten Satz.⁶⁴ Hier beschreibt Kant die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“⁶⁵ als einen Antagonismus, „welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt[,] seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.“⁶⁶

Man liest richtig: Kant unterzieht drei moralische Laster einer gesellschaftlichen Funktionsanalyse und schreibt ihnen dabei positive – fast wäre ich versucht zu sagen: tugendhafte – Wirkungen zu. Und damit kein Zweifel aufkommen kann, schickt Kant noch folgende Erläuterung hinterher:

„Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern.“⁶⁷

Kants Lob der drei Laster basiert auf zwei Erkenntnissen, die aus der ‚ungeselligen Geselligkeit‘ der Menschen gewonnen werden. Die erste Erkenntnis lautet: *Konflikte sind nicht zu vermeiden, sondern zu nutzen – als gesellschaftliche Triebkräfte*. Die zweite Erkenntnis lautet: *Diese Triebkräfte treiben einen dynamischen Prozess an, der langfristig zu einem neuen Gleichgewicht führt*. Dieses Gleichgewicht einer internationalen Rechts- und Friedensordnung beschreibt Kant in seinen Ausführungen zum Siebten Satz.⁶⁸ Dort stellt er das Ende aller Kriege in Aussicht, die freilich noch lange währen werden, „bis endlich einmal theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein *Automat* sich selbst erhalten kann.“⁶⁹

Nimmt man diese beiden Erkenntnisse zusammen, dann formuliert Kant hier den Gedanken, dass die als Motor für gesellschaftliche Fortschrittsprozesse benötigten Konflikte durch individuelle Laster ausgelöst werden, welche aber im Wege institutioneller Konfliktlösung eine letztlich gemeinwohlfördernde Wirkung entfalten und insofern – systemisch eingespannt – zu Tugenden mutieren. Kants Lob gilt also genau genommen nicht

⁶⁴ Vgl. Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 20-22).

⁶⁵ Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 20), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/020.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

⁶⁶ Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 21), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/021.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

⁶⁷ Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 21), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/021.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

⁶⁸ Vgl. Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 24-26).

⁶⁹ Kant (1784a, 1900 ff.; AA VIII, S. 25, Hervorhebung durch IP), im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/025.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).

den Lastern per se, sondern vielmehr den zu Tugenden mutierten Lastern, die folglich neu bewertet werden müssen.

Man kann dies als Kants Rezeption und produktive Weiterverarbeitung der Mandevilleschen Skandalschrift interpretieren. Für einen aufmerksamen Leser sind die Bezüge zur Bienenfabel⁷⁰ jedenfalls kaum zu übersehen. Zu Mandeville möchte ich noch einmal Muller kurz zu Wort kommen lassen. Er schreibt:

„Substituting irony for paradiastole, Mandeville put forth the deliberately startling claim that modern society was founded upon the very self-regarding passions and self-interested character traits that had long been stigmatized as »vices,« especially pride, luxury, and vanity. ... Without a quest to satisfy pride and luxury, Mandeville insisted, commerce and innovation would come to a standstill.“⁷¹

(3) Ich komme nun noch einmal auf die für eine tugendethische Theoriebildung grundlegende Frage zu sprechen, wie sich das Eigeninteresse zur Tugend verhält. Springen wir hierzu nochmals kurz ins 18. Jahrhundert zurück und beobachten den Schottischen Moralphilosophen Adam Ferguson, wie er den Sachverhalt konzeptualisiert.

Ferguson arbeitet mit einer überraschenden Umkehrung des gesunden Alltagsverständnisses, wenn er schreibt:

„We commonly apprehend, that it is our duty to do kindnesses, and our happiness to receive them: but if, in reality, courage, and a heart devoted to the good of mankind, are the constituents of human felicity, the kindness which is done infers a happiness in the person from whom it proceeds, not in him on whom it is bestowed; and the greatest good which men possessed of fortitude and generosity can procure to their fellow-creatures, is a participation of this happy character.“⁷²

Interessanterweise bezieht sich Ferguson hier auf einen Zweizeiler von Alexander Pope. Dessen Gedichtzeilen lauten:

„Man, like the generous vine, supported lives;
The strength he gains, is from th’embrace he gives.“⁷³

Hierzu schreibt Ferguson folgenden Kommentar: “The same maxim will apply throughout every part of nature. *To love, is to enjoy pleasure. To hate, is to be in pain.*”⁷⁴

Man kann einen ähnlichen Gedanken übrigens bei Marie von Ebner-Eschenbach nachlesen. Sie arbeitet mit der gleichen Umkehrung des gesunden Alltagsverständnisses wie das erste Ferguson-Zitat, allerdings aphoristisch so zugespitzt, dass der Aha-Effekt plastischer hervortritt: „Die Menschen, denen wir eine Stütze sind, geben uns den Halt im Leben.“⁷⁵

Worum geht es hier? Es geht darum, durch eine elaborierte Klugheitskalkulation das Verständnis des Eigeninteresses von Nehmen auf Geben umzustellen, indem auf *Sinnstiftung* rekurriert wird, also darauf, die zwischenmenschlichen Verhältnisse von einer rein materiellen Dimension auf immaterielle Dimensionen zu erweitern. Auf diese Weise soll – so die Intention bei Ferguson, aber auch bei Ebner-Eschenbach – den Lesern vor Augen geführt werden, dass es um ein *aufgeklärtes* Eigeninteresse geht und dass man hier gut beraten ist, das eigene Blickfeld nicht zu verengen, sondern zu erweitern. Die auf Aha-Effekte zielenden Formulierungen sollen den Lesern gewissermaßen ein Licht aufgehen lassen, das für Aufhellung und sogar Aufklärung sorgt.

⁷⁰ Vgl. Mandeville (1714, 1989).

⁷¹ Muller (2002; S. 18).

⁷² Ferguson (1767, 1782; S. 90).

⁷³ Pope (1734, 1751; Epistle III, Line 311 f.).

⁷⁴ Ferguson (1767, 1782; S. 90, Fußnote, H.i.O.).

⁷⁵ Ebner-Eschenbach (1939; S. 17).

Eine ähnliche – sprachlich noch weiter verkürzte – Umkehrung des gesunden Alltagsverständes lässt sich bei dem Sprichwort beobachten: „Der Klügere gibt nach.“

Aus ordonomischer Sicht ist all das Tugendethik *par excellence*. Ich sehe aber nicht, wie zeitgenössische Tugendethiker (des Marktes) es vermeiden, hinter den hier bereits erreichten Stand der Erkenntnis wieder zurückzufallen, oder wie sie es schaffen (oder auch nur bewusst anstreben würden), diesen Erkenntnisstand weiter voranzutreiben und öffentlich zu vermitteln, was genau unter einem aufgeklärten Eigeninteresse zu verstehen ist und wie dieses den Erwerb und die Ausübung von Tugenden unterstützt. Hier gibt es Klärungsbedarf, wahrscheinlich auch Selbstklärungsbedarf tugendethischer Theoriebildung für wirtschaftliche Kontexte.

(4) Ich möchte nun noch einen Schritt weiter gehen und kurz skizzieren, wie ich mir vorstellen könnte, zeitgenössische Tugendethik produktiv zu betreiben. Hierbei hilft Abbildung 5. Sie unterscheidet vier Fälle, wie EGO reagiert, wenn ALTER von Ereignissen, die EGO nicht zu verantworten hat, positiv oder negativ betroffen ist. Es geht um die Gefühlsreaktionen eines Beobachters (EGO) auf das, was einem Beobachteten (ALTER) passiert.

Die Quadranten I und III bilden den emotionalen *Sympathie*-Komplex ab, die Quadranten II und IV den emotionalen *Antipathie*-Komplex.

- In Quadrant I freut sich EGO, wenn es ALTER gut geht. In Quadrant III leidet EGO mit, wenn es ALTER schlecht geht.
- In Quadrant II leidet EGO, wenn es ALTER gut geht. In Quadrant IV freut sich EGO, wenn es ALTER schlecht geht.

		ALTER erfährt	
		–	+
EGO empfindet	+	IV Schadenfreude	I Mitfreude
	–	III Mitleid	II Glückschmerz

Abbildung 5: Kartierung von Emotionen – Quelle: Eigene Darstellung

Zunächst fällt auf, dass die linke Seite der Matrix mit Begriffen besetzt ist, die uns allen geläufig sind, während dies für die rechte Seite so nicht gilt. Schon das Wort ‚Mitfreude‘ ist deutlich weniger gebräuchlich als ‚Mitleid‘, und eine noch größere Asymmetrie gilt für ‚Glückschmerz‘ im Vergleich zu ‚Schadenfreude‘. Zeigt sich hier vielleicht ein ‚negativity bias‘? Reagieren wir auf negative Ereignisse in unserer beobachteten Umwelt

möglicherweise stärker als auf positive Ereignisse, und könnte es sein, dass sich dies sogar sprachlich niederschlägt? Hier gibt es Forschungsbedarf.⁷⁶

Eine weitere Asymmetrie beobachte ich zwischen den Quadranten I und III. Ich kenne – etwa christlich inspirierte – Mitleids-Ethiken, aber mir ist keine Ethik der Mitfreude bekannt. Übersehe ich da was? Oder stimmt das? Und falls ja: Warum ist das so? Und wenn es so ist: Könnte man das ändern?

Eine wichtige Fragestellung hierbei betrifft die Abgrenzung zwischen den Quadranten I und II. Zunächst empirisch: Was treibt Menschen dazu, unterschiedlich zu reagieren, wenn sie beobachten, dass es ihren Mitmenschen gut geht? Dies gilt es experimentell zu erforschen. Und sodann normativ: Was kann man tun, um die Grenze vielleicht so zu verschieben, dass Menschen eher mit Mitfreude als mit Glückschmerz reagieren? Wie lässt sich eine Einstellung generalisierten Wohlwollens fördern?

Um es konkret zu machen: Ich beobachte (mit anekdotischer Evidenz), dass Menschen wie du und ich das Phänomen eines Millioneneinkommens unterschiedlich bewerten, je nachdem, ob allseits beliebte Sportler oder Künstler (sog. ‚celebrities‘) betroffen sind oder ob es sich um Manager handelt. Warum wird Taylor Swift in der Öffentlichkeit dafür gefeiert, dass sie mit ihrer Musik Milliardärin geworden ist? Warum haben wir gesetzliche Regulierungen für Managergehälter eingeführt? Und warum sind Politiker gerade in leitenden Positionen so merkwürdig schlecht bezahlt? Gibt es hier eine Asymmetrie bei der Zurechnung von Leistung?

Anstatt in weitere Details einzusteigen, will ich hier nur den Grundzug einer solchen Forschung benennen: Als biologische Wesen sind wir aufgrund unserer Evolutionsgeschichte mit Gefühlen ausgestattet, die unseren Vorfahren das Überleben erleichtert haben.⁷⁷ Heute aber leben wir in radikal veränderten Umwelten. Insofern ist es nur natürlich, dass unsere Gefühle oft nicht mehr passen. Es gibt zahlreiche *Mismatches*. Die gilt es aufzulösen. Dafür gibt es zwei Muster. Entweder passen wir unsere neuen Umwelten an die Gefühle an, oder wir passen die Gefühle an die neuen Umwelten an. In jedem Fall sollten wir unsere Gefühle genauer kennen (und folglich wissenschaftlich erforschen), um diese Anpassungsprobleme besser in den Griff zu bekommen.

Vor diesem Hintergrund ende ich hier mit einem Aphorismus von Friedrich Nietzsche, den ich thematisch für extrem relevant halte, wenn es darum geht, der modernen Tugendethik ein produktives Forschungsfeld zu eröffnen. Er lautet:

„Worin wir Alle unvernünftig sind. – Wir ziehen immer noch die Folgerungen von Urtheilen, die wir für falsch halten, von Lehren, an die wir nicht mehr glauben, – durch unsere Gefühle.“⁷⁸

Zusammenfassung und Ausblick

Die Tugendethik *hat* Schwierigkeiten, und sie *macht* Schwierigkeiten.

Die diagnostische Hauptthese meines Beitrags lautet: Beides hängt zusammen. Die Tugendethik *macht extern* Schwierigkeiten, weil sie *intern* Schwierigkeiten *hat*. Sie ist

⁷⁶ Forschungs- und Klärungsbedarf gibt es auch im Hinblick auf die Fragen, wie sich der Antipathie-Komplex zur Ungleichheitsaversion verhält, ob das Laster des Neides nicht nur Quadrant II, sondern auch Quadrant IV zuzuordnen ist und inwiefern milde Formen von Neid in Quadrant II vielleicht sogar als tugendhaft einzustufen sind, wenn sie Leistungsmotivation auslösen.

⁷⁷ Vgl. Al-Shawaf et al. (2016).

⁷⁸ Nietzsche (1881, 1887; 2. Buch, Aphorismus 99, H.i.O.). Im Internet unter: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-99> (letzter Zugriff 6.9.2024).

dort manifest *marktfreundlich*, wo sie *falsch denkt*. Dann verschärft sie das Moralparadoxon der Moderne, anstatt es zu entschärfen. So wird Tugendethik zum *Hindernis* für moralischen Fortschritt (d.h. Fortschritt in der Verwirklichung moralischer Anliegen).

Die therapeutische Hauptthese meines Beitrags lautet: Die *internen* und dann auch die *externen* Schwierigkeiten der Tugendethik lassen sich durch eine *robustere Situierung* ihres Theorieprogramms beheben. Eine solche Situierung umfasst zwei Aspekte: Der erste betrifft die zeitdiagnostische Verortung der Tugendethik, der zweite ihre theoriestrategische Selbstreflexion (und Selbstbescheidung).

Eine zeitgenössische Tugendethik sollte absolute Klarheit darüber haben, dass wir in einer modernen Gesellschaft leben, die nur durch radikalen Moralwandel zustande kommen konnte und nun ihrerseits den Moralwandel weiter forciert. Man muss hier nicht alles für gut befinden. Aber man darf hier auch nicht alles für schlecht halten. Wenn man den *Denkfehler* vermeiden will, jeden *Moralwandel* per se für *Moralverfall* zu halten, benötigt die Tugendethik Kriterien, die ihr eine geeignete Differenzierung erlauben. Letztlich wird man nicht umhin können, die gesellschaftlichen Konsequenzen zu durchdenken, die mit einem Moralwandel verbunden sind. Ohne eine sozialwissenschaftliche Folgenabschätzung wird es nicht (gut) gehen. Hier müssten also Tugendethik und Ordnungsethik Hand in Hand arbeiten.

Ferner sollte eine zeitgenössische Tugendethik methodisch selbstbewusst sein. Sie sollte wissen, was genau ihre Aufgabe ist. Und sie sollte wissen, wie sie diese Aufgabe professionell bearbeitet. Hierzu habe ich aus ordonomischer Sicht Vorschläge gemacht, die darauf hinauslaufen, mittels individualethischer Argumente zur Sozialisierung von Individuen beizutragen. Zur tugendethischen Aufgabe gehört auch, einer missbräuchlichen Verwendung individualethischer Argumentationsmuster kritisch zu begegnen und – dies vor allem – aufzuhören, unter dem Banner der Tugendethik eine missbräuchliche Verwendung individualethischer Argumentationsmuster zu propagieren.

Ich will diesen letzten Punkt abschließend noch einmal kurz ausführen, um hier für mehr Transparenz und Verständlichkeit zu sorgen.

Eine Tugendethik, die auf Gesellschaftskritik abzielt, missversteht sich selbst. Und zwar aus folgendem Grund: Tugend braucht Praxis. Praxis braucht eine institutionelle Einbettung. Und diese Einbettung muss gesellschaftlich Sinn machen.

Es ist deshalb ein tugendethischer *Denkfehler*, ein methodisches Selbstmissverständnis, die Funktionsweise der Gesellschaft abzulehnen, um Institutionen zu ermöglichen, die Praxen fördern, damit eine bestimmte Tugend erhalten bleibt. Am Beispiel: Wir wollen in einer auf Frieden programmierten Gesellschaft nicht dahin kommen, Kriege zu führen, damit soldatische Tugenden tradiert werden können. Und analog können wir nicht darauf verzichten, unsere gesellschaftlichen Funktionssysteme wettbewerblich zu konstitutionalisieren, denn genau das ist der moderne Weg, mehr (politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche usw.) Kooperationserträge verfügbar zu machen. Alle Zivilisationserfolge der modernen Welt beruhen darauf. Deshalb verfehlen Tugendethiken, die den Wettbewerb ablehnen, genau jene Aufgabe, die ihnen in einer modernen Gesellschaft zukommt: nämlich Narrative zu entwickeln, die den Menschen dabei helfen, sich in der modernen Welt wettbewerblich strukturierter Funktionssysteme besser zurechtzufinden, und das heißt: zu lernen, die aus *Mismatches* resultierenden Entfremdungsgefühle und Entfremdungsargumente konstruktiv(er) zu verarbeiten.

Dass solche *Narrative* wichtig sind (und deshalb gepflegt werden müssen) ist eine bis auf den Stoizismus zurückverfolgbare Einsicht der Moralphilosophie. Marie von Ebner-Eschenbach gibt ihr mit drei Aphorismen wie folgt Ausdruck:

- „Im Grunde ist jedes Unglück gerade nur so schwer, wie man es nimmt.“⁷⁹
- „Wenn man das Dasein als eine Aufgabe betrachtet, dann vermag man es immer zu ertragen.“⁸⁰
- „Nicht, was wir erleben, sondern wie wir empfinden, was wir erleben, macht unser Schicksal aus.“⁸¹

Eine Tugendethik, die dies beherzigt, könnte gemeinsam – gleichsam Hand in Hand – mit der Ordnungsethik daran arbeiten, das *Moralparadoxon der Moderne* aufzulösen. Ich will dies abschließend mit Hilfe von Abbildung 6 erläutern.

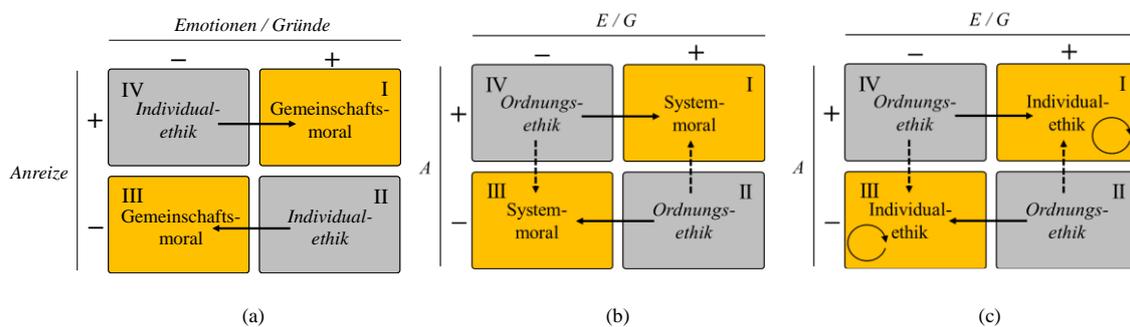


Abbildung 6: Das Zusammenspiel von Tugendethik und Ordnungsethik aus ordonomischer Sicht – Quelle: Eigene Darstellung

Abbildung 6a ist eine alternative Darstellung des spezifisch *individualethischen* Argumentationsmodus in Abbildung 4a, Abbildung 6b eine alternative Darstellung des spezifisch *ordnungsethischen* Argumentationsmodus in Abbildung 4b. Im direkten Vergleich sieht man sofort: Die Ordnungsethik verfügt über einen argumentativen Freiheitsgrad mehr. Inwiefern ist das so?

Eine im Modus der Individualethik verfahrenende Tugendethik (vgl. Abbildung 6a) muss für ihren spezifischen Adressaten: ein zu sozialisierendes Individuum, die situativen Anreize als gegeben unterstellen und nach Argumenten suchen, inwiefern ein aufgeklärtes Eigeninteresse daran besteht, die eigenen Emotionen und die eigene Sichtweise auf gute Gründe anzupassen. Dies wird durch die horizontalen Pfeile in Abbildung 6a markiert. Sie repräsentieren, wie zugunsten einer Tugend (oberer Pfeil) oder gegen ein Laster (unterer Pfeil) argumentiert werden kann, um das je individuelle Denken und Handeln auf die Gemeinschaftsmoral (auf eine anzustrebende Tugend in Quadrant I oder auf ein zu vermeidendes Laster in Quadrant III) einzustimmen und zur Gewohnheit werden zu lassen.

Die Ordnungsethik (vgl. Abbildung 6b) kann für ihren spezifischen Adressaten, die demokratische Öffentlichkeit, nicht nur die Gefühlslagen und Begründungslagen, sondern zudem auch die Anreize als variabel unterstellen, d.h. als prinzipiell gestaltbar. Hier spiegeln die *horizontalen* Pfeile Anpassungen der Semantik an die Sozialstruktur wider.

⁷⁹ Ebner-Eschenbach (1939; S. 51).

⁸⁰ Ebner-Eschenbach (1939; S. 18). Für eine buchlange Ausarbeitung dieses Satzes vgl. Frankl (1977, 2008).

⁸¹ Ebner-Eschenbach (1939; S. 39).

Vertikale Pfeile hingegen, die einer Individualethik aus methodischen Gründen gar nicht verfügbar sind und deshalb zur graphischen Absetzung hier gestrichelt eingezeichnet wurden, spiegeln geradewegs umgekehrt Anpassungen der Sozialstruktur an die Semantik wider. Die insgesamt vier Pfeile der Ordnungsethik heben *Mismatches* zwischen ideativer und institutioneller Ordnung auf und implementieren so Systemmoral.

Von entscheidender Bedeutung ist nun Abbildung 6c. Anders als Abbildung 4c repräsentiert sie nicht die methodisch defizitäre und mithin missbräuchliche Verwendung einer individualethischen Argumentationsweise für die Bearbeitung einer ordnungsethischen Fragestellung, sondern das methodisch korrekte Zusammenspiel von Individualethik und Ordnungsethik.

Nach ordonomischem Verständnis arbeitet die Ordnungsethik der Individualethik zu, indem sie – den horizontalen oder vertikalen Pfeilen gemäß – *Mismatches* auflöst, also dazu beiträgt, dass die Problemquadranten II und IV wieder verlassen werden, so dass dann die Individualethik die beiden Match-Quadranten I und III bearbeiten kann, wie es die Rundpfeile andeuten. Die individualethische Bearbeitung der Match-Quadranten besteht darin, sie gewissermaßen zu stabilisieren, indem Narrative entwickelt werden, die den Individuen einsichtsvoll vor Augen führen, was genau in ihrem aufgeklärten Eigeninteresse liegt. Funktional betrachtet geht es um ertüchtigende Versöhnungsargumente, die subjektiven Entfremdungsempfindungen und Ohnmachtsgefühlen entgegenwirken und dazu beitragen, dass Individuen sich in der modernen Welt moralisch zurechtfinden und ihre je eigenen Interessen innerhalb der modernen Ordnung mit gutem Gewissen (und mit Aussicht auf Erfolg) verfolgen können.

Die ordonomische Konzeption für das Zusammenspiel von Ordnungsethik und Tugendethik sieht mithin also so aus:

- Die Tugendethik benötigt eine funktionierende institutionelle Ordnung, damit ihre Argumente zur moralischen Sozialisierung von Individuen letzten Endes auf ein aufgeklärtes Eigeninteresse rekurrieren können. Gesellschaftskritik – in Form einer Kritik an der Sozialstruktur oder einer Kritik an der Moralsemantik – ist nicht *ihr* Metier, sondern das der *Ordnungsethik*, schon allein deshalb, weil die Theorieressourcen der Tugendethik dafür ungeeignet sind.
- Umgekehrt benötigt die Ordnungsethik moralische Subjekte, also Individuen, die bereits erfolgreich sozialisiert sind und als Gesellschaftsbürger moralische Anliegen verfolgen, welche es dann unter systemischen Realitätsbedingungen zu implementieren gilt. Die Arbeit an Präferenzen, an individuellen Zielanpassungen ist nicht *ihr* Metier, sondern das der *Tugendethik*, die hierfür – aber auch nur hierfür – über geeignete Theorieressourcen verfügt.

Insofern können nach ordonomischem Verständnis Tugendethik und Ordnungsethik in der Tat Hand in Hand daran arbeiten, dem *Moralparadoxon der Moderne* entgegenzuwirken und die Individuen mit der modernen Welt zu versöhnen, und zwar gerade durch die ordnungspolitische *Emanzipations*-Einsicht, dass sie diese Welt nicht als Schicksal erleiden müssen, sondern dass sie sie als souveräne Bürger mit moralischer Autonomie nach eigenen Vorstellungen *gestalten* können.⁸²

⁸² Vgl. hierzu weiterführend Pies (2024b).

Literaturverzeichnis

- Al-Shawaf, Laith, Daniel Conroy-Beam, Kelly Asao und David M. Buss (2016). Human Emotions: An Evolutionary Psychological Perspective, in: *Emotion Review* 8(2), S. 173-186.
- Brennan, Jason und Peter M. Jaworski (2016): *Markets Without Limits. Moral Virtues and Commercial Interests*. New York und London: Routledge.
- Ebner-Eschenbach, Marie von (1939): *Aphorismen*. Mit einem Nachwort von Karl Krolow, Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Eucken, Walter (1952, 1990): *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 6. Auflage, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ferguson, Adam (1767, 1782): *Essay on the History of Civil Society*, London: Printed for T. Cadell, in the Strand ; and W. Creech, and J. Bell, Edinburgh. Im Internet unter: https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1428/1229_Bk.pdf (letzter Zugriff 1.9.2024).
- Frankl, Viktor E. (1977, 2008): *... trotzdem ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 29. Auflage, München: dtv.
- Friedman, Milton (1962, 1982): *Kapitalismus und Freiheit*, Frankfurt a.M.: Eichborn.
- Friedman, Milton (1970, 2001): *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*, in: *New York Times Magazine* September 13, S. 32 f., wieder abgedruckt in: Hoffman, W. Michael/ Frederick, Robert E./ Schwartz, Mark S. (Hrsg.) (2001): *Business Ethics. Readings and Cases in Corporate Morality*, 4. Auflage, New York: John Wiley & Sons, S. 156-160.
- Greene, Joshua (2013): *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, New York: The Penguin Press.
- Hayek, Friedrich August von (1976): *Law, Legislation and Liberty, Volume 2: The Mirage of Social Justice*, London und Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, Friedrich August von (1979): *Law, Legislation and Liberty, Volume 3: The Political Order of a Free People*, London und Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Herold, Maik, Janine Joachim, Cyrill Otteni und Hans Vorländer (2023): *Polarisierung in Deutschland und Europa. Eine Studie zu gesellschaftlichen Spaltungstendenzen in zehn europäischen Ländern, MIDEM Studie 2023-2. Mercator Forum Migration und Demokratie (MIDEM)*, Dresden, im Internet unter: <https://www.stiftung-mercator.de/de/publikationen/polarisierung-in-deutschland-und-europa/> (letzter Zugriff am 23.7.2024).
- Homann, Karl und Ingo Pies (1993, 2012): *Liberalismus: Kollektive Entwicklung individueller Freiheit – Zu Programm und Methode einer liberalen Gesellschaftstheorie*, in: *Homo Oeconomicus* X(3/4), S. 297-347. Wiederabgedruckt in: Ingo Pies (2012): *Regelkonsens statt Wertekonsens: Ordonomische Schriften zum politischen Liberalismus*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb), S. 57-92.
- Homann, Karl und Ingo Pies (2000): *Wirtschaftsethik und Ordnungspolitik – Die Rolle wissenschaftlicher Aufklärung*, in: Helmut Leopold und Ingo Pies (Hrsg.): *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik. Konzeptionen und Entwicklungsperspektiven*, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 329-346.
- Hume, David (1751, 1999): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals, with an Introductory Note by John B. Stewart*, La salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Joshi, Hrishikesh (2021): *Why It's OK to Speak Your Mind*, New York und London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1784a, 1990 ff.): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe)*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 15-31. Im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/015.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).
- Kant, Immanuel (1784b, 1990 ff.): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe)*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der

- Wissenschaften, Berlin, Band VIII, S. 33-42. Im Internet unter: <https://www.korpora.org/kant/aa08/033.html> (letzter Zugriff 6.9.2024).
- MacIntyre, Alasdair (1981, 2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3. edition. London: Bloomsbury.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Social Structures and Their Threats to Moral Agency*, in: *Philosophy* 74(289), S. 311-329.
- MacIntyre, Alasdair (2015): *The Irrelevance of Ethics*, in: Andrius Bielskis und Kellvin Knight (Hrsg.): *Virtue and Economy. Essays on Morality and Markets*, London und New York: Routledge, S. 7-21.
- MacIntyre, Alasdair (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandeville, Bernard (1714, 1989): *The Fable of the Bees*, edited with an introduction by Phillip Harth, London u.a.O.: Penguin Books.
- McCloskey, Deirdre (2006): *The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce*, Chicago und London: Chicago University Press.
- McCloskey, Deirdre (2010): *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago und London: Chicago University Press.
- McCloskey, Deirdre (2016): *Bourgeois Equality. How Ideas, not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago und London: Chicago University Press.
- Mill, John Stuart (1861, 1969): *Utilitarianism*, in: Ders.: *Collected Works, Volume X*, London: Routledge & Kegan Paul, S. 203-259.
- Mises, Ludwig von (1922, 1981): *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Muller, Jerry Z. (2002): *The Mind and the Market. Capitalism in Western Thought*, New York: Anchor Books.
- Nietzsche, Friedrich (1881, 1887): *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig: Verlag von E.W. Fritsch. Im Internet unter: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M> (letzter Zugriff 14.8.2024).
- Nussbaum, Martha C. (2010): *From disgust to humanity. Sexual orientation & constitutional law*. Oxford: Oxford University Press.
- Pies, Ingo (2000): *Wirtschaftsethik als ökonomische Theorie der Moral – Zur fundamentalen Bedeutung der Anreizanalyse für ein modernes Ethikparadigma*, in: Wulf Gaertner (Hrsg.): *Wirtschaftsethische Perspektiven V. Methodische Ansätze, Probleme der Steuer- und Verteilungsgerechtigkeit, Ordnungsfragen*, Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 228/V, Berlin 2000, S. 11-33.
- Pies, Ingo (2002): *Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Walter Euckens*, in: *Walter Euckens Ordnungspolitik*, hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 1-35.
- Pies, Ingo (2003): *Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag F.A. von Hayeks*, in: *F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus*, hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 1-33.
- Pies, Ingo (2008): *Karl Homann und die Interdependenz von Zielen und Mitteln*, in: Ingo Pies, Tatjana Schönwälder-Kuntze, Christoph Lütge und Andreas Suchanek (Hrsg.): *Freiheit durch Demokratie. Festschrift für Karl Homann*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb), S. 51-73.
- Pies Ingo (2010): *Karl Homanns Programm einer ökonomischen Ethik – „A View from Inside“ in zehn Thesen*, in: *zfwu – Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 11(3), S. 249-261.
- Pies, Ingo (2011, 2022): *Die Banalität des Guten: Lektionen der Wirtschaftsethik*, in: Ders.: *Ordonomische Lektüren I: Schiller, Mill, Eucken, Hayek, Arendt, Habermas, Homann*, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb), S. 148-173.

- Pies Ingo (2012): Regelkonsens statt Wertekonsens: Ordonomische Schriften zum politischen Liberalismus, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb).
- Pies, Ingo (2013): Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Joseph A. Schumpeter, in: Ingo Pies und Martin Leschke (Hrsg.): Joseph Schumpeters Theorie gesellschaftlicher Entwicklung, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 1-36.
- Pies, Ingo (Hrsg.) (2015): Der Markt und seine moralischen Grundlagen. Diskussionsmaterial zu einem Aufsatz von Jeff R. Clark und Dwight R. Lee, Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- Pies, Ingo (Hrsg.) (2016a): Die moralischen Grenzen des Marktes. Diskussionsmaterial zu einem Aufsatz von Michael J. Sandel, Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- Pies, Ingo (2016b): Moderne Klassiker der Gesellschaftstheorie. Von Karl Marx bis Milton Friedman, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Pies, Ingo (Hrsg.) (2017a): Die Tugenden des Marktes. Diskussionsmaterial zu einem Aufsatz von Luigino Bruni und Robert Sugden, Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- Pies, Ingo (2017b): Ordonomik als Methode zur Generierung von Überbietungsargumenten – Eine Illustration anhand der Flüchtlings(politik)debatte, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu) 18(2), S. 171-200. Im Internet unter: DOI: 10.5771/1439-880X-2017-2-171 (letzter Zugriff 1.9.2024).
- Pies, Ingo (2018a): Ironie bei Schumpeter. Ein Interpretationsvorschlag zum 75. Jubiläum von „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“, in: ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Band 68 (2017), Berlin und Boston (De Gruyter Oldenbourg), S. 339-361.
- Pies, Ingo (2018b): Ein ordonomischer Beitrag zum Narrativ der Moderne: Wissenschaft und Wirtschaft stellen Konkurrenz in den Dienst gesellschaftlicher Kooperation, in: Ulrich Blum (Hrsg.): Economic Governance und Ordonomik. Beiträge zur Tagung 2017 im Festsaal des Siedehauses des technischen Halloren- und Salinemuseums, Halle o.J., S. 33-59.
- Pies, Ingo (2018c): Die Rehabilitierung kommunitarischer Tugendethik in der ökonomischen Theorie – Eine ordonomische Argumentationsskizze, in: Walter Reese-Schäfer (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus, Wiesbaden (Springer VS), S. 509-544. Im Internet unter: https://doi.org/10.1007/978-3-658-16864-3_25-1 (letzter Zugriff 14.8.2024).
- Pies, Ingo (2022a): 30 Jahre Wirtschafts- und Unternehmensethik: Ordonomik im Dialog, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb).
- Pies, Ingo (2022b): Kapitalismus und das Moralparadoxon der Moderne, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb).
- Pies, Ingo (2023a) Ethik in Zeiten des Krieges: Ein ordonomisches Plädoyer für intellektuelle Diskursverantwortung, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb).
- Pies, Ingo (2023b): Karl Homanns Ordnungsethik – Zur (Re-)Integration von Ökonomik und Praktischer Philosophie, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu) 24(1), S. 5-20. Im Internet unter: <https://doi.org/10.5771/1439-880X-2023-1> (letzter Zugriff 14.8.2024).
- Pies, Ingo (2023c): Folk Economics und Folk Ethics als moralisches Problem – Ordonomische Anregungen zur Business Ethics, Diskussionspapier Nr. 2023-12 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle 2023, im Internet unter: <https://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=65972&elem=3505978> (letzter Zugriff 1.9.2024).
- Pies, Ingo (2024a): Wie ist Schumpeter zu interpretieren? Diskussionspapier Nr. 2024-04 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, im Internet unter: <https://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=68406&elem=3561683> (letzter Zugriff 1.9.2024).
- Pies, Ingo (2024b): Ordonomik als Beitrag zur politischen und moralischen Bildung, im Druck.

- Pope, Alexander (1734, 1751): *Essay on Man in Four Epistles*, Edinburgh: James Reid Bookseller, im Internet unter: https://en.wikisource.org/wiki/An_Essay_on_Man/Chapter_5 (letzter Zugriff 1.9.2024).
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York. Columbia University Press.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass. und London. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Reese, Alexander und Ingo Pies (2023): *The Morality of Kidney Sales: When Caring for the Seller's Dignity Has Moral Costs*, in: *Bioethical Inquiry* 20, S. 139–152. Im Internet unter: <https://doi.org/10.1007/s11673-023-10231-0> (letzter Zugriff 14.8.2024).
- Reese, Alexander und Ingo Pies (2024): *Solidarity Among Strangers During Natural Disasters: How Economic Insights May Improve Our Understanding of Virtues*, in: *The Journal of Ethics* 28, 361–381. Im Internet unter: <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09460-7> (letzter Zugriff 14.8.2024).
- Sandel, Michael J. (2009): *Justice. What's the Right Thing to Do?* New York. Farrar, Straus and Giroux.
- Sandel, Michael J. (2012): *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, London u.a.O.: Allen Lane.
- Satz, Debra (2010): *Why Some Things Should Not Be For Sale. The Moral Limits of Markets*, Oxford u.a.O.: Oxford University Press.
- Satz, Debra (2023): *Democracy & "Noxious" Markets*, in: *Dædalus* 152(1), S. 179-188.
- Smith, Adam (1776, 1982): *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Volume 2*, (Glasgow Edition of Works), edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund.
- Zelizer, Viviana A. (2011): *Economic Lives. How Culture Shapes the Economy*, Princeton und Oxford: Princeton University Press.

Diskussionspapiere⁸³

- Nr. 2024-06 **Ingo Pies**
Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes – Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht
- Nr. 2024-05 **Ingo Pies**
Die ökonomischen Nobelpreisträger 2024: Daron Acemoglu, Simon Johnson und James A. Robinson
- Nr. 2024-04 **Ingo Pies**
Wie ist Schumpeter zu interpretieren?
- Nr. 2024-03 **Ingo Pies**
Preiswucher versus Lohnwucher: Neue Erkenntnisse empirischer Moralforschung und ihre politischen Implikationen
- Nr. 2024-02 **Ingo Pies**
Laudationes zum Max-Weber-Preis 2024 für Geneviève Marie Chaumont, Max Kumpf und Lena Sofie Störk
- Nr. 2024-01 **Ingo Pies und Felix Carl Schultz**
Klimaschutz durch Degrowth? – Ordonomische Anfragen an die Position radikaler Wachstumskritik
- Nr. 2023-14 **Marc C. Hübscher**
,Übergewinne‘ und Erklärungen des Gewinns im Kapitalismus
Ökonomie im Resonanzraum I
- Nr. 2023-13 **Ingo Pies**
Folk Economics and Folk Ethics as Problems of Moral Reasoning – Ordonomic Inspirations for Business Ethics
- Nr. 2023-12 **Ingo Pies**
Folk Economics und Folk Ethics als moralisches Problem – Ordonomische Anregungen zur Business Ethics
- Nr. 2023-11 **Ingo Pies**
Freydenker 9 Fragen
- Nr. 2023-10 **Ingo Pies und Marc C. Hübscher**
,Value added‘ für Theorie *und* Praxis – Systematische Anregungen zur Wirtschaftsphilosophie
- Nr. 2023-09 **Ingo Pies**
Anregungen für die Wirtschaftsphilosophie
- Nr. 2023-08 **Ingo Pies**
IPCC
- Nr. 2023-07 **Ingo Pies**
Politische Indoktrination oder wissenschaftliche Aufklärung? – Ein Briefwechsel mitsamt Vorlesungsunterlagen
- Nr. 2023-06 **Ingo Pies**
Ethik des Kapitalismus

⁸³ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2020.

- Nr. 2023-05 **Ingo Pies**
Diskursversagen im Ukraine-Konflikt – Rückblick und Ausblick
- Nr. 2023-04 **Ingo Pies**
Öffentlicher Vernunftgebrauch in Zeiten des Krieges – Über die Rechte und Pflichten von Intellektuellen
- Nr. 2023-03 **Ingo Pies**
Diskursversagen im Ukraine-Konflikt? – Ein ordonomisches Follow-Up
- Nr. 2023-02 **Ingo Pies**
Kriegspropaganda im Ukraine-Konflikt – Eine ordonomische Diskursanalyse
- Nr. 2023-01 **Ingo Pies**
Laudatio Max-Weber-Preis für Tim-Philipp Bruns
- Nr. 2022-19 **Ingo Pies**
Corporate Citizenship – Ordonomische Auskünfte zum politischen Engagement von Unternehmen
- Nr. 2022-18 **Ingo Pies und Joachim Weimann**
Frieden für die Ukraine
- Nr. 2022-17 **Ingo Pies**
Wie (un)moralisch ist Agrarspekulation?
- Nr. 2022-16 **Ingo Pies**
Wir werden überschwemmt von einer Springflut schlechter Ideen – Nachdenkliches (nicht nur) zum Ukraine-Krieg
- Nr. 2022-15 **Ingo Pies**
Hunger durch Agrarspekulation? – Lessons (not) learned
- Nr. 2022-14 **Ingo Pies**
Wahrnehmungsmuster des Ukraine-Kriegs – Eine ordonomische Diskursanalyse
- Nr. 2022-13 **Ingo Pies**
Wirtschaftsethik in Zeiten des Krieges – Ordonomische Reflexionen zur Theorie und Praxis der Konfliktlösung
- Nr. 2022-12 **Ingo Pies**
Angst ist kein guter Ratgeber – Wut auch nicht: Ordonomische Reflexionen zum Ukraine-Krieg
- Nr. 2022-11 **Christian Rennert**
Markt, Organisation und Führung – Eine Argumentationsskizze
- Nr. 2022-10 **Ingo Pies**
Moral versus Ethik: Nachdenkliches zum Ukraine-Krieg
- Nr. 2022-09 **Ingo Pies**
Disruptive Gratification – A Thought-Provoking Impulse to Pacify the Ukraine War
- Nr. 2022-08 **Ingo Pies**
Disruptive Belohnung – Ein (wirtschafts-)ethischer Denkanstoß zur Befriedung des Ukraine-Kriegs
- Nr. 2022-07 **Ingo Pies**
Hunger-Macher? Fehl-Alarm! – Zur Chronologie einer wirtschaftsethischen Intervention

- Nr. 2022-06 **Ingo Pies**
 Management-Kompetenzen für nachhaltige Wertschöpfung – Anregungen aus ordonomischer Sicht
- Nr. 2022-05 **Ingo Pies**
 Grenzen des Wachstums oder Wachstum der Grenzen?
- Nr. 2022-04 **Ingo Pies**
 Kapitalismus(kritik) auf dem Prüfstand
- Nr. 2022-03 **Ingo Pies**
 Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit bei John Stuart Mill – Eine ordonomische Rekonstruktion
- Nr. 2022 -02 **Ingo Pies**
 30 Jahre Wirtschaftsethik – Zur Entwicklung des ordonomischen Forschungsprogramms
- Nr. 2022-01 **Ingo Pies**
 30 Jahre Unternehmensethik – Ein ordonomischer Rückblick, Überblick und Ausblick
- Nr 2021-07 **Ingo Pies**
 Kurzinterview zur Corona-Pandemie
- Nr. 2021-06 **Ingo Pies**
 Diskursversagen durch moralische Vor- und Fehlteile – Die ordonomische Perspektive
- Nr. 2021-05 **Ingo Pies**
 Interview: 60 Jahre Amnesty International – Ordonomische Anmerkungen zu Licht und Schaden im NGO-Sektor
- Nr. 2021-04 **Ingo Pies**
 Rezension zu Ulrich Blums „Wirtschaftskrieg – Rivalität ökonomisch zu Ende denken“
- Nr. 2021-03 **Ingo Pies**
 Liberalismus als Verfassungsphilosophie westlicher Gesellschaften
- Nr. 2021-02 **Ingo Pies**
 Laudatio Max-Weber-Preis für Ann-Kathrin Crede
- Nr. 2021-01 **Ingo Pies**
 Kapitalismus als System zur Verwirklichung moralischer Anliegen

*Wirtschaftsethik-Studien*⁸⁴

- Nr. 2022-2 **Kilian de Ridder**
 Procedural Climate Justice – Conceptualizing a polycentric to a global problem
- Nr. 2022-1 **Ingo Pies und Klaus M. Leisinger**
 Unternehmensethik und Integrität – Ein Briefwechsel zwischen Theorie und Praxis
- Nr. 2020-1 **Ingo Pies und Michael Schramm**
 „Ordonomik“ und „Business Metaphysics“ im Dialog
- Nr. 2013-1 **Ingo Pies**

⁸⁴ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.

- Chancengerechtigkeit durch Ernährungssicherung – Zur Solidaritätsfunktion der Marktwirtschaft bei der Bekämpfung des weltweiten Hungers
- Nr. 2010-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Sustainability in the Petroleum Industry: Theory and Practice of Voluntary Self-Commitments
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Nachhaltigkeit in der Mineralölindustrie: Theorie und Praxis freiwilliger Selbstverpflichtungen
- Nr. 2007-1 **Markus Beckmann**
Corporate Social Responsibility und Corporate Citizenship
- Nr. 2005-3 **Ingo Pies, Peter Sass, Roland Frank**
Anforderungen an eine Politik der Nachhaltigkeit – eine wirtschaftsethische Studie zur europäischen Abfallpolitik
- Nr. 2005-2 **Ingo Pies, Peter Sass, Henry Meyer zu Schwabedissen**
Prävention von Wirtschaftskriminalität: Zur Theorie und Praxis der Korruptionsbekämpfung
- Nr. 2005-1 **Valerie Schuster**
Corporate Citizenship und die UN Millennium Development Goals: Ein unternehmerischer Lernprozess am Beispiel Brasiliens
- Nr. 2004-1 **Johanna Brinkmann**
Corporate Citizenship und Public-Private Partnerships: Zum Potential der Kooperation zwischen Privatwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit und Zivilgesellschaft

Autor:

Prof. Dr. Ingo Pies

Lehrstuhl für Wirtschaftsethik

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

ISBN 978-3-96670-232-4
ISBN 978-3-96670-233-1