

## Michael Hoffmann

### Das Problem der Zukunft im Rahmen holistischer Ethiken *Im Ausgang von Platon und Peirce<sup>1</sup>*

Ziel der vorliegenden Überlegungen ist es, einige erkenntnistheoretische Probleme zu diskutieren, die sich ergeben, wenn nach den Möglichkeiten ethisch vertretbaren Handelns in Situationen gefragt wird, in denen Urteile über zukünftige und damit nicht genau bestimmbare Entwicklungen erforderlich sind. In einem ersten Schritt soll diese Problemstellung zunächst genauer entfaltet und der Begriff einer «Zukunftsethik» bestimmt werden (1.). Sodann wird eine Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Problem der Unabsehbarkeit zukünftiger Entwicklungen anhand der Ethiken von Platon und Charles S. Peirce versucht, wobei zwei Fragen im Vordergrund stehen: Die Frage nach der Rationalität von Handlungen und der Erkennbarkeit handlungsleitender Ziele, die anhand von Platons Forderung einer Orientierung des Handelns an der vernünftigen Ordnung des Weltganzen thematisiert wird (2.), und die Frage nach den Möglichkeiten eines ethisch verantwortbaren Umgangs mit Hypothesen, die anhand der Peirceschen Konzeption eines zugleich realen und hypothetischen *summum bonum* diskutiert werden soll (3.).

#### *1. Das Problem der Unabsehbarkeit zukünftiger Entwicklungen*

Der Problemkontext, den ich hier als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen entwickeln will, läßt sich umschreiben durch den Verweis auf die Gefahr der zunehmenden Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen durch Umweltverschmutzung und die Ausbeutung nicht generierbarer Rohstoffe, durch den Verweis auf Risiken, die sich aus den Möglichkeiten der fortschreitenden Technisierung für die soziale Stabilität *innerhalb* einzelner Gesellschaften (z.B. ungerechte Verteilung von Arbeit und Ressourcen) und *zwischen* verschiedenen Gesellschaften (z.B.

Nord-Süd-, West-Ost-Konflikt) ergeben, sowie durch den Verweis auf Risiken, die in den gentechnischen Möglichkeiten einer Veränderung des menschlichen Erbgutes liegen. Charakteristisch für diese Problemfelder ist, daß es um *Entwicklungen* geht, seien sie gesellschaftlicher oder technischer Art, die sich in der *Zukunft* auf der Grundlage derjenigen Entscheidungen abspielen werden, die wir heute fällen. Als zukünftige Entwicklungen sind sie der Modalität der *Möglichkeit* zuzuordnen, das heißt: Wir wissen zwar, daß die Zukunft durch die Entscheidungen der Gegenwart mit bestimmt ist, aber wir wissen aufgrund der Komplexität der Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Entwicklungen nicht genau, welches Handeln zu welchen Ergebnissen führen wird.

Das Zentrum dieses Problemkontextes ist meines Erachtens die *Unabsehbarkeit zukünftiger Entwicklungen* und die Frage, wie zu handeln ist, wenn selbst aufgrund von rationaler Überlegung nicht abschließend geklärt werden kann, ob eine Handlung mehr Chancen oder mehr Risiken birgt. Eine Ethik für dieses Problem wird es zunächst mit folgenden Teilproblemen zu tun haben:

1. der *normativ-ethischen und politischen Frage* nach Zielen des Handelns für einzelne Individuen, Gesellschaften und der Menschheit insgesamt,
2. den *erkenntnistheoretischen Fragen* nach der Möglichkeit der Erkenntnis der gegenwärtigen und der angestrebten Situation und nach der Möglichkeit von Prognosen sowie dem Verhältnis von Gesetzmäßigkeit und Zufall und schließlich
3. mit der *praktisch-ethischen Frage* nach Möglichkeiten der Umsetzung der festgelegten Ziele in konkreten Handlungen.

Eine Ethik, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzt, werde ich kurz als «Zukunftsethik» bezeichnen. Mögliche Ergebnisse dürften dabei für alle traditionellen Ethiken relevant sein, sofern mit ihnen der Anspruch verbunden wird, daß sie Lösungen für den beschriebenen Problemkontext bereitstellen können. Im Hinblick auf eine Präzisierung der Problemstellung sei im folgenden von den Überlegungen von Platon und Charles S. Peirce (1839-1914) ausgegangen. Denn bei Platon werden die Probleme

der Bestimmung von Handlungszielen und der Rationalität des Handelns sehr deutlich, während die durch den Gedanken der Evolution geprägte Philosophie von Peirce deshalb interessant ist, weil hier erstmals das Problem der Zukunft eine entscheidende Rolle spielt.

## 2. Platons Forderung einer Orientierung an der rationalen Ordnung

### *des Weltganzen und das Problem der Ambivalenz von Rationalität*

Es ist hier nicht beabsichtigt, die Ethik Platons in all ihren Facetten darzustellen. Für die Diskussion seines Umgangs mit Handlungszielen genügt es, einige Überlegungen seiner späteren Dialoge zu diskutieren, nach denen «ethisches» Handeln durch die Orientierung an der vernunftbestimmten Ordnung der kosmischen Bewegungen möglich sein soll. Ausgangspunkt kann die Forderung einer «Anähnlichung an Gott» sein, in der die platonische Ethik auf ihren kürzesten Begriff gebracht zu sein scheint.

Im *Theaitetos*, wo Platon die Forderung einer «Anähnlichung an Gott» (ὁμοίωσις θεῷ) erstmals entwickelt (176a3-c5), wird der Begriff Gottes oder der Götter mit einem Bereich des von aller Schlechtigkeit freien Guten in Verbindung gebracht, der das natürliche Ziel einer nach Frieden strebenden Menschheit ist. Der Versuch, diesem Ziel näher zu kommen, kann nur durch ein bestimmtes Verhalten gelingen:

*Gott ist nirgends auf irgendeine Weise ungerecht, sondern so weit als möglich der Gerechteste (δικαιότατος), und niemand ist ihm ähnlicher (ὁμοιότερος) als der von uns, der wiederum möglichst gerecht wird (γένηται ὅτι δικαιοτάτος, Th. 176b8-c3).*

Doch wie ist diese göttliche Gerechtigkeit beschaffen, die der Mensch zum Maß seines Denkens und Handelns nehmen soll, wie ist sie erkennbar und auf welche Weise ließe sie sich in der Praxis realisieren? Für Platon zeigt sich das Göttliche am deutlichsten in der durch Vernunft bestimmten Bewegung des Kosmos (vgl. Nom. X, 896d-899d) und ist somit in der kosmischen Ordnung direkt erkennbar. Dabei ist die Forderung einer Anähnlichung dadurch prinzipiell – wenn auch nicht voll-

ständig – erfüllbar, daß nach der platonischen Seelenlehre die Konstitution des Menschen eben dieser Ordnung grundsätzlich entspricht. Der Mensch verfügt über einen «göttlichen Seelenteil», welcher der göttlichen Weltordnung «verwandt» ist. Glücklich kann nur werden – wie Platon im *Timaios* ausführt –, wer diesen göttlichen Seelenteil in sich «pflegt»:

*Pflege aber gibt es von allem für alle nur eine: Jedem die ihm zugehörigen Nahrungen und Bewegungen zu geben. Dem Göttlichen aber in uns verwandte Bewegungen sind die Gedanken und Umschwünge des Alls; diesen muß jeder folgen, muß die bei der Entstehung in unserem Kopf verdorbenen Umläufe durch das genaue Zueigenmachen der Harmonien und Umschwünge des Alls wieder einrichten und muß dem Vernommenen das Vernehmende ähnlich machen gemäß der ursprünglichen Natur, wobei er in diesem Anähnlichen die Vollendung des für die Menschen von den Göttern ausgesetzten besten Lebens für die gegenwärtige und die weitere Zeit erreicht (90c6-d7).*

Entscheidend ist also erstens, daß Platon das mit dem Begriff «Gott» bezeichnete Ziel der Orientierung als eine ganz bestimmte Form von Bewegung faßt, nämlich als die vollendet geordnete und harmonische Bewegung des Kosmos, und zweitens, daß diese göttliche Bewegung genau von der gleichen Art ist wie diejenige, die im göttlichen Teil der menschlichen Seele in ihrer «ursprünglichen Natur» gegeben war, dann aber verdarb. Die Möglichkeit der Anähnlichung an Gott beruht damit allein darauf, daß im «Vernunftorgan» des Menschen, im «Vernehmenden», genau die gleiche Struktur angelegt ist wie sie die zu vernehmende Vernunft im Kosmos aufweist: So wie bei der Seele des Alls der vollendet kreisförmige «Umschwung des Selben und Ähnlichen» über den inneren Umschwung des Verschiedenen herrscht (vgl. *Tim.* 36b6-d7, 38c7-39e2 und 40a2-d5), so gibt es auch in jeder Menschenseele einen «Umlauf des Selben und Ähnlichen», dem es obliegt, das für den Menschen notwendige Körperliche «mitnachzuziehen» und durch Rationalität (λόγος) zu beherrschen (42c4-d2).

Diese strukturelle Ähnlichkeit der göttlichen oder kosmischen Seelenbewegung einerseits und der menschlichen Seelenbewegung andererseits ist die Voraussetzung der Anähnlichung an Gott: Denn nur wenn die vernehmende Vernunftbewegung des Selben im Menschen und die

vernommene Vernunftbewegung des Selben im Kosmos «gemäß der ursprünglichen Natur» von der gleichen Art sind, kann eine allein als Störung gedachte Veränderung der ursprünglich wohlgeordneten Seelenbewegung des Menschen auch wieder korrigiert werden. Dabei ist die Korrektur nur möglich, wenn wir

*... die Umläufe der Vernunft im Himmel sehen und für die Umschwünge des Denkens bei uns gebrauchen (Tim. 47b7,8), und wenn wir den ... Gedanken und Umschwüngen des Alls folgen (90c8-d4).*

Es ist leicht zu sehen, daß Platon hier von Voraussetzungen ausgeht, die wir heute nicht mehr so ohne weiteres teilen können; das gilt einerseits für seine Kosmologie, die das Maß des menschlichen Handelns abgeben soll, und andererseits für seine Seelenlehre und die Behauptung einer Strukturgleichheit von seelischer und kosmischer Bewegung. Doch wenn wir uns von diesen historisch bedingten Vorstellungen Platons trennen, bleibt ein Grundgedanke, der sich «moderner» formulieren läßt: Ethisch vertretbares Handeln läßt sich definieren als ein Handeln, das sich durch die Orientierung an umfassenderen vernünftigen Ordnungsstrukturen um die Schaffung vernünftiger Ordnung bemüht.

Für diesen Grundgedanken der platonischen Ethik ist erstens entscheidend, daß menschliche Handlungen nicht für sich und als singuläre Ereignisse beurteilt werden, sondern als Teile eines Ganzen, zweitens, daß der Akt des Handelns durch die komplementären Aspekte der betrachtenden Orientierung an etwas und dem aktiv gestaltenden Nachvollzug dieses Etwas definiert ist und, drittens, daß dieses Etwas und das jeweilige Ziel des Handelns durch den Begriff der «vernünftigen Ordnung» bestimmbar sein soll. Wenden wir uns zunächst der Frage zu, was hier «vernünftige Ordnung» bedeuten kann.

Wir hatten bereits gesehen, daß für Platon «Vernunft» (νοῦς) sich als eine bestimmte Form von Bewegung manifestiert, als die ewig gleichbleibende und in sich zurückkehrende Bewegung des Weltganzen mit all seinen Gestirnen. Im zehnten Buch der *Nomoi* spricht er allgemeiner von einer Strukturgleichheit zwischen der Vernunftbewegung und der um einen Mittelpunkt rotierenden Kreisbewegung, da sich beide

*... gemäß demselben, auf dieselbe Weise, in demselben, um dasselbe herum, in bezug auf dasselbe, als ein Verhältnis und als eine Ordnung bewe-*

gen, die Vernunft und die in Einem sich bewegende Bewegung, den Umschwüngen einer rundgedrehten Kugel nachgebildet (898a7-b3).

Mit der Rede von der Verhältnishaftigkeit und Ordnung spielt Platon auf ein bereits vorher erwähntes Charakteristikum der Rotationsbewegung an, daß sie nämlich

... bei eben diesem Umschwung den größten und den kleinsten Kreis zugleich herumführt, sich selbst je nach Verhältnis (ἀνά λόγον) auf kleine und größere [Kreise] verteilt, wobei sie gemäß dem Verhältnis (κατὰ λόγον) weniger und mehr ist; deshalb ist sie zur Quelle alles Wunderbaren geworden, weil sie zugleich großen und kleinen Kreisen miteinander übereinstimmende (ὁμολογοῦμενα) Langsamkeiten und Schnelligkeiten verschafft (893c7-d5).

Diese Beschreibung betont die Logizität und Proportionalität zwischen den Geschwindigkeiten *verschiedener* Kreise in dem einen umfassenden Kreis, dessen Bewegung alle anderen Bewegungen vollständig bestimmt. Die Rotationsbewegung repräsentiert somit eine *Vielheit* von Bewegungen, die durch Proportionalität mit der einen Kreisbewegung zusammengebunden und damit genau definiert sind. Die Proportion, die ἀναλογία, garantiert die Einheit in der Vielheit und eine durchgehende Rationalität und Ordnung dieser Bewegung, sie macht alles «zu einem» (vgl. Tim. 31c1-3). So kann verständlich werden, inwiefern die Rotationsbewegung als «Abbild» der «Bewegung der Vernunft» fungieren kann: Wenn von beiden Bewegungen gesagt wird, daß sie sich «gemäß demselben, auf dieselbe Weise, in demselben, um dasselbe herum, in bezug auf dasselbe, als *ein* Verhältnis und als *eine* Ordnung» (898a8-b1) bewegen, dann ist damit die Selbigkeit und Selbstbezogenheit eines in sich strukturierten Ganzen betont. So wie die vielen kosmischen Bewegungen nur dann eine geordnete Ganzheit bilden, wenn sie die *Teile* eines Ganzen sind, das in der Vielfalt seiner Teilbewegungen immer wieder «auf sich selbst zurückkommt» und sich als das immer Selbe und Gleichbleibende wiederholt, so kann sich auch die Bewegung der Vernunft nur in einem solchen *Selbstbezug* realisieren. Diese Reflexivität, die für Platon ein Sichselbst-Denken des Kosmos mit einschließt (vgl. Tim. 40a8 ff.), scheint dasjenige zu sein, was den platonischen Begriff der Vernunft in seinem Kern bestimmt. Der Begriff der «vernünftigen Ordnung» verweist so auf

ein Prinzip der Reflexivität, das insofern als der Garant von Ordnung verstanden werden kann, als jede Vielfalt von Teilen oder singulären Ereignissen nur dann *koordiniert* werden kann, wenn diese Einzelfälle nicht abgetrennt voneinander existieren und sich entwickeln, sondern vielmehr als die Teile eines Ganzen, dessen Stabilität und harmonische Ordnung durch eben diesen ewig gleichbleibenden Bezug auf sich selbst bedingt ist.

Es ist klar, daß eine als ewig gleichbleibend bestimmte Vernunftbewegung eigentlich zeitlos ist, sofern Zeit nur durch Veränderung zu fassen ist. Die Problematik einer «offenen» Zukunft kann also bei Platon noch gar nicht in den Blick kommen. Dennoch kann gerade die Platonische Konzeption von Vernünftigkeit oder Rationalität einen guten Ausgangspunkt für weitere Überlegungen bilden. Dazu seien aufgrund der zitierten Texte folgende *Kriterien* für Rationalität festgehalten, die dann auch als Kriterien für vernünftiges Handeln zu verstehen sind:

1. Im Gegensatz zum Begriff der Bestimmtheit (πέρας), wie er im *Philebos* entwickelt wird, scheint der platonische Begriff der Rationalität sich nicht auf einzelnes zu beziehen, sondern auf *in sich geordnete Vielheiten*, auf *strukturierte Ganzheiten*. Ordnung besteht in der *Koordination* einer Vielheit von durch Zahlen und Formen bestimmten Teilen. So sind für Platon die Teile des Kosmos und deren Bewegungen aufeinander abgestimmt, sie passen zusammen, harmonisieren.
2. Diese Ordnungen oder Strukturen werden – wie insbesondere anhand der platonischen Kosmologie deutlich wird – als durch *Regeln* bestimmt vorgestellt; sie sind berechenbar.
3. Die Möglichkeit von rationaler Ordnung im Sinne einer einheitlichen Koordination einer Vielheit von Teilen ist durch *Reflexivität* oder *Selbstbezüglichkeit* bedingt. Ein Ganzes ist dann «vernünftig» geordnet, wenn es sich in seinen Teilen auf sich selbst bezieht. Das heißt: Bedeutung und Funktion der Teile sind von dem Sinnzusammenhang des Ganzen her verständlich; der Begriff «Sinn» soll dabei zum Ausdruck bringen, daß der Zweck des Ganzen in ihm selbst liegt, so daß im Zusammenwirken der Teile das Ganze sein Telos in sich selbst hat. Reflexivität kann damit bedeuten: Sinnhaftigkeit in sich ohne äußeren Zweck.

Der auf diese Weise rekonstruierte Begriff der «vernünftigen Ordnung», durch den zum einen das «Ganze» beschreibbar ist, an dem sich der Mensch in seinem Handeln orientieren soll, und zum anderen die konkreten Ziele dieses Handelns, ist ganz formal bestimmt. Das heißt, er wurde von aller inhaltlichen Anschaulichkeit, wie sie in der von Platon angenommenen Ordnung der Gestirnsbewegungen gegeben ist, abgelöst. Damit gewinnt er auf der einen Seite größere Allgemeinheit, auf der anderen Seite ergibt sich aber eine zentrale Schwierigkeiten: Er wird *ethisch ambivalent*.

Um die Ambivalenz dieses Rationalitätsbegriffes deutlich zu machen, sei hier ein Abschnitt aus *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* von Zygmunt Bauman (1992) zitiert:

*Der mit Abstand schockierendste Aspekt, den Lanzmanns Shoah [gemeint ist der etwa zehnstündige Dokumentarfilm von Claude Lanzmann über die Erinnerungen von Opfern und Tätern des Holocaust; Texte in Lanzmann 1986] herausarbeitet, ist die Rationalität des Bösen (oder gar das Böse der Rationalität). ... Es ist erstaunlich, welche Angst die Handvoll Männer mit den Gewehren hatten, wie sehr sie sich der Zerbrechlichkeit ihrer Gewalt über die Zusammengepferchten bewußt waren. Ihre Macht lag darin, daß die Opfer in einer Scheinwelt lebten, die ihnen von den Wächtern vorgeschrieben und vorgetäuscht wurde: Gehorsam war rational, Rationalität war Gehorsam. Rationalität zahlte sich aus – zumindest für gewisse Zeit – nur: diese Welt hatte keine Zukunft. Jeder Schritt auf dem Weg in den Tod war so geplant, daß Gewinn oder Verlust, Bestrafung und Belohnung genau kalkulierbar schien. Frische Luft und Musik belohnten für den langen Transport in den Viehwaggons am Rande des Erstickungstodes. Waschräume mit Handtuch und Seife, Garderobe und Friseure waren wie eine Erlösung von Läusen, Schmutz und dem Gestank von Schweiß und Exkrementen. Rational eingestellte Menschen gingen ruhig, lammfromm, ja freudig in die Gaskammer, wenn man ihnen nur bis zum Schluß ermöglichte zu glauben, es handele sich um Waschräume.*

*Die Mitglieder des Sonderkommandos wußten, daß mit Erschießung bestraft wurde, wer den Ankömmlingen erzählte, sie würden in die Gaskammer geführt. Die Übertretung dieses Befehls wäre nicht so drakonisch geahndet worden, wenn die Opfer durch Angst oder selbstmörderische Resi-*

*gnation hätten zu Tode gebracht werden sollen. Um ihr Schreckensregiment auf Angst allein zu gründen, hätte die SS mehr Aufseher, mehr Waffen und mehr Geld gebraucht. Rationalität war die weitaus effizientere Methode, war leichter zugänglich und billiger. So kultivierten die SS-Männer die Rationalität der Opfer zum Zwecke der eigenen Vernichtung (Bauman 1992: 216 f.).*

Hier wird deutlich, daß sich die Rede von Rationalität immer auf bestimmte Kontexte bezieht: «Rational» ist das Handeln der Opfer, die ermordet werden sollen, «rational» ist das Handeln derjenigen Opfer, die gezwungen sind, als Friseur und Einweiser den Schein einer «heilen Welt» aufrecht zu erhalten, und «rational» ist auch das Handeln der Mörder, die mit der perfekten Vernichtungsmaschinerie ein «wohlgeordnetes Ganzes» mit dem «harmonischen Zusammenspiel aller Teile» im schrecklichsten Sinne des Wortes organisieren.

Die formale Struktur dieser Rationalität ist in allen Fällen genau die gleiche: Es wird so gehandelt, daß die gewählten Ziele mit minimalem Mittelaufwand erreicht werden können, eine Optimierungsstrategie also, die bemüht ist, Ziele und Mittel in ein stabiles und geregeltes Verhältnis zu setzen. «Vernünftige» Ordnungen, das zeigt sich hier, sind nicht notwendig «gut»; das in ihnen realisierte «Beste» kann auch auf Kosten dessen gehen, was als nicht zum geordneten Ganzen gehörend definiert wird.

Diese Ambivalenz des Rationalitätsbegriffes, die mit seiner notwendigen Kontextgebundenheit zusammenhängt, entspricht einem fundamentalen Paradoxon der Systemtheorie, das sich daraus ergibt, daß ein System nur dann hinreichend beschrieben ist, wenn auch seine Umwelt und die von dieser ausgehenden Einflüsse auf das System und alle Interaktionen zwischen System und Umwelt bestimmt sind. So formulieren Blaubeck, Sadovsky und Yudin folgendes «paradox of hierarchy» (1977: 270 f.; vgl. 158):

*Any given system can be adequately described provided it is regarded as an element of a larger system. The problem of presenting a given system as an element of a larger system can only be solved if this system is described as a system.*

*We shall also give the following dual formulation of this paradox: the task of describing any given subsystem of a certain system as an element of this system can only be accomplished if this subsystem has been described as*

*a certain system; and at the same time a given sub-system has been presented as an element of a certain system containing this subsystem ...*

*Thus, the paradox of hierarchy essentially represents a statement of interdependence of the the solution of two problems: (1) the description of the system as such and (2) the description of the system as an element of a larger system. It is the logical circle inside this interdependence that forms the basis of the paradox.*

Ausgehend von dieser Ambivalenz des Rationalitätsbegriffes, die darin liegt, daß die Beurteilung einer Handlung als rational oder irrational immer von der Wahl des Kontextes abhängt, könnte es nun hilfreich sein, das zweite Element der oben genannten Definition ethisch vertretbaren Handelns im Sinne Platons heranzuziehen: das Verständnis von Handlungen als Teilen eines «Ganzen».

Wenn Ordnung als Koordination einer Vielheit von Teilen verstanden wird, dann impliziert die Forderung, sich um die Entstehung vernünftiger Ordnung zu bemühen, einerseits, daß jedes Handeln einen Ordnungsakt darstellen soll, also einen Akt der Koordination einer Vielheit von Teilen, und andererseits, daß es selbst als Teil von umfassenderen Ordnungsstrukturen zu vollziehen ist. Während Platon hier in erster Linie an die Ordnung der Polis und die Ordnung des Kosmos denkt, hat Meyer-Abich (1990: 60-82) eine Reihe von acht sich jeweils umfassenden «Verantwortungskreisen» entwickelt, die von der Egozentrik über das Interesse an den Nahestehenden, an den zu einer Nation Gehörenden, an der ganzen Menschheit im räumlichen und im zeitlichen Sinne, an den schmerzempfindenden und allen Lebewesen bis schließlich zur «Physiozentrik» reicht (s.a. Peirce 1901: CP 8.138). Erst hier ist der Verantwortungskreis so groß, daß *alles* uns Umgebende in seinem «Eigenwert im Ganzen der Natur» zu Bewußtsein kommen kann:

*Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern alles, was mit uns ist, ist das Maß unserer Menschlichkeit (Meyer-Abich 1990: 82).*

Insofern – wie wir gesehen haben – Rationalität immer kontextgebunden ist, kann ein Handeln letztlich nur dann als *ethisch* rational bezeichnet werden, wenn es im Rahmen des *größtmöglichen* Kontextes rational ist. Aus diesem Grund ist es notwendig, wenn wir nach Möglichkeiten der Einordnung unseres Handelns in umfassendere Strukturen fra-

gen, daß wir nach Platon zum «Kosmos» oder nach Meyer-Abich zum «Ganzen der Natur» als dem letzten Maß unseres Handelns kommen.

Doch unabhängig davon, ob wir als das «Maß» des Handelns das Ganze der Natur betrachten oder die Ordnung der Gestirnsbewegungen: Von entscheidender Bedeutung wird hier das bereits oben angesprochene *erkenntnistheoretische* Problem der Bestimmung von handlungsleitenden Zielen. So wie wir heute die von Platon vertretenen astronomischen Theorien als anachronistisch erkennen, so bleibt festzuhalten, daß jede Theorie vom «Ganzen» eben *Theorie* und damit nichts anderes als eine von Menschen entwickelte *Sichtweise* und Modellierung von Phänomenen ist. Genau diese Kritik wurde von Lothar Schäfer an Ethiken, die mit einem «normativen Naturbegriff» arbeiten, formuliert:

*Es wäre allerdings ein Selbstmißverständnis, wenn man in diesen Rückgriffen auf alte Naturvorstellungen eine objektive «Naturinstanz» zu erreichen meint. Die den Wissenserwerb inspirierenden Überzeugungen ... haben den Status von Ideen (auch Modellen), die wir vorentwerfend unserer Erforschung der Natur unterstellen. Durch ihre Analyse erfahren wir nichts über die Natur, sondern über unsere Ideen von dieser Natur – und die sind, wie gesagt, Reflexe unseres Selbstverständnisses: aus dem Spiegel der Natur schauen nur wir selbst uns entgegen (Schäfer 1993: 38, s.a. 167 f. und Vossenkuhl 1993: 8).*

Wir haben es offenbar mit folgendem Dilemma zu tun: Entweder verzichten wir auf eine inhaltliche Bestimmung vernünftigen Handelns und begnügen uns mit allgemeinen Rationalitätskriterien, dann stellt sich das Problem der ethischen Ambivalenz rationalen Handelns, oder aber wir bemühen uns um eine inhaltliche Bestimmung von Handlungszielen, dann ergibt sich das Problem ihrer Erkennbarkeit. Ein *Ausweg* aus diesem Dilemma könnte sich allerdings darin anbieten, daß wir ein inhaltlich bestimmtes Maß unseres Handelns allein als *Hypothese* einführen und als heuristisches Prinzip verwenden.

Was damit gemeint sein könnte, läßt sich zeigen, wenn wir uns noch einmal das von Bauman herangezogene Beispiel vergegenwärtigen: Es zeigt nicht nur, daß in bezug auf alle drei genannten Kontexte – im Horizont der Opfer, im Horizont der «Sonderkommandos» und im Horizont der Täter – die formalen Kriterien von Rationalität erfüllt sind, sondern

auch, daß hier eine eindeutige *Hierarchisierung* dieser Kontexte gegeben ist: Das war ja gerade das Ziel der Nazis, die Rationalität der Opfer im Rahmen ihrer eigenen «Rationalität» zu instrumentalisieren. Das Handeln der Opfer wird nur dann als *irrational* erkennbar, wenn es aus einer *umfassenderen* Perspektive betrachtet wird. Genau dies aber war durch das System der Vernichtungslager ausgeschlossen: Jede Gruppe der Beteiligten handelte *aus der Perspektive des größtmöglichen Horizontes*, aber für die Opfer war der größtmögliche Horizont durch zynischen Betrug begrenzt. (Vgl. die Aussage von Höss, dem Kommandanten von Auschwitz: «Noch eine andere Verbesserung gegenüber Treblinka war, daß in Treblinka die Opfer fast immer wußten, daß sie vernichtet werden sollten, während wir uns in Auschwitz bemühten, die Opfer zum Narren zu halten und sie im Glauben zu lassen, sie hätten ein Entlausungsverfahren durchzumachen»; in: Prozeß 1947: XI 460 f.).

Die Hierarchie der Horizonte läßt sich durch das Maß an verfügbarer Informationen bestimmen. Gleichzeitig wird aber hier klar, daß diese Hierarchie zumindest *hypothetisch* zu durchbrechen ist: *Wenn* die Opfer trotz ihrer beschränkten Erkenntnismöglichkeiten von der Hypothese ausgegangen *wären*, daß ihr beschränkter Kontext nur ein Teil eines zynischen Betruges ist, und *wenn* sie den uns heute bekannten Kontext der Täter gekannt *hätten*, dann wären andere Handlungsmöglichkeiten denkbar gewesen.

Es geht hier wohlgerne nicht um die Spielerei mit hypothetischen Geschichtsverläufen, sondern allein um ein Beispiel, das meines Erachtens übertragbar ist auf das oben umrissene Problem der Unabsehbarkeit zukünftiger Entwicklungen: Denn auch wir sehen, daß unser durch das Maß unseres Wissens bestimmter größtmöglicher Horizont, der unser rationales Handeln bestimmt, angesichts der Komplexität der Auswirkungen unseres Handelns wohl zu klein ist, um unser heutiges Handeln angemessen steuern zu können. Wir operieren als *Nicht-Wissende*. Um nun aber trotzdem auf irgendeine Weise handeln zu können, sind wir gezwungen, mit Hypothesen zu arbeiten: Hypothesen in bezug auf die «Wirklichkeit», in der wir leben, Hypothesen in bezug auf die Auswirkungen unseres Handelns auf zukünftige Entwicklungen, Hypothesen in bezug auf umfassendere Ordnungsstrukturen, die den Rahmen und eine Orientierung für unser Handeln abgeben könnten, und Hypothesen in

bezug auf Chancen und Risiken bestimmter Perspektiven. Die Gesellschaft als ganze wird damit *notgedrungen* zum «Labor» unserer Experimente (vgl. Krohn / Weyer 1989).

Doch wie ist mit Hypothesen auf ethisch verantwortbare Weise umzugehen? Dieser Frage wollen wir uns nun im letzten Teil dieses Essays anhand einer Auseinandersetzung mit den Vorstellungen zur Ethik von Charles S. Peirce zuwenden.

### *3. Die Frage nach den Möglichkeiten eines ethisch verantwortbaren Umgangs mit Hypothesen: Die Peircesche Konzeption eines zugleich realen und hypothetischen summum bonum*

Peirce hat keine «Ethik» im Sinne einer abgeschlossenen Theorie entwickelt, sondern ist allein in ganz verschiedenen Kontexten auf entsprechende Fragen eingegangen. Zu einem ersten Verständnis ist es sinnvoll, sich den Ort anzusehen, den Peirce der Ethik in seiner «Klassifikation der forschenden Wissenschaften» zuspricht (vgl. Peirce 1904: SEM I, 71 ff.): Diese Klassifikation folgt dem Schema,

*... daß jede Wissenschaft in ihren allgemeinen Prinzipien ausschließlich auf Wissenschaften rekurrieren sollte, die oberhalb von ihr angeordnet sind, während sie sich in ihren Beispielen und besonderen Tatsachen derjenigen unterhalb von ihr bedient (ebd.).*

Eine erste Differenzierung ergibt die Reihe Mathematik, Philosophie und Spezielle Wissenschaft, wobei der Vorrang der Mathematik dadurch begründet wird, daß sie «lediglich die Konsequenzen von Hypothesen» erforscht und rein deduktiv ist, womit sie eine Grundlage aller Wissenschaften zu ihrem Gegenstand hat (s.a. Peirce 1903 [a]: CP 5.40). Die Philosophie unterteilt Peirce in (1.) die «Phänomenologie», welche die Phänomene und alles, «was immer auf irgendeine Weise im Geiste vorkommt», im allgemeinen betrachtet und so die drei zentralen «Kategorien» von Peirce erforscht, dann (2.) die «normativen Wissenschaften» und (3.) die «Metaphysik», zu der die Ontologie gehört und «alles, was die Philosophie über Kausalität, Willensfreiheit, Beziehung zwischen Geist und Materie, Optimismus oder Pessimismus, Unsterblichkeit, Theologie, Zeit

und Raum usw. feststellen kann» (Peirce 1904: SEM I, 73; s.a. Peirce 1903 [a]: CP 5.121). Die normativen Wissenschaften bilden die Reihe Ästhetik, Ethik und Logik; diese sind insofern «normativ», als sie es mit Zwecken oder dem, «was sein sollte», zu tun haben: der Kunst des Schönen, der Kunst der Lebensführung und der des Schließens (Peirce 1902 [bI]: CP 1.281).

Peirce begründet die Hierarchie der normativen Wissenschaften, indem er zeigt, daß die Logik auf die Ethik angewiesen ist und diese wiederum auf die Ästhetik. So versteht Peirce die Logik als «die Theorie des selbstkontrollierten oder wohlüberlegten Denkens» (Peirce 1903 [e]: CP 1.191). Jedes Argumentieren oder Schließen – genauso wie die Durchführung eines Experimentes oder die Einführung einer Hilfslinie in einem Diagramm – stellt eine «freiwillige Handlung» dar, die wir uns selbst gegenüber immer billigen; wer argumentiert, behauptet gleichzeitig die Gültigkeit einer Logik – sei es eine wissenschaftlich begründete Logik oder aber das, was jeder einzelne als eine Art «Gebrauchslogik» verwendet. Gutes oder richtiges Argumentieren zeichnet sich aber durch die *wohlüberlegte* Billigung der Argumente aus, wobei eine solche wohlüberlegte Billigung immer in einem Vergleich des gebilligten Argumentes mit einem Ideal eines guten Argumentes gründet (Peirce 1903 [a]: CP 5.130; 1902 [bII]: CP 2.186). Damit aber ist klar: Da allgemein bekannt ist, daß «Denken eine aktive Operation ist» und damit «die Kontrolle des Denkens im Hinblick auf dessen Übereinstimmung mit einem Standard oder Ideal ein Spezialfall der auf einen Standard zielenden Kontrolle des Handelns» und insofern «die Theorie des Ersteren eine speziellere Bestimmung der Theorie des Zweiteren sein muß», deshalb ruht die speziellere Theorie der Logik auf der allgemeineren Theorie der Ethik (Peirce 1906: CP 1.573).

In bezug auf die Ethik unterscheidet Peirce nun die Theorie der «Ethik» im engeren Sinn von der Theorie der «Praktik»:

*Ethics is not practics; first, because ethics involves more than the theory of such conformity; namely, it involves the theory of the ideal itself, the nature of the summum bonum; and secondly, because, in so far as practics [im Text fälschlicherweise: ethics] studies the conformity of conduct to an ideal, it is limited to a particular ideal, which, whatever the professions of moralists may be, is in fact nothing but a sort of composite photograph of the conscience of the members of the community. In short, it is nothing but a tradi-*

*tional standard, accepted, very wisely, without radical criticism, but with a silly pretence of critical examination (Peirce 1906: CP 1.573).*

Die «Praktik» in diesem Sinne untersucht allein die Übereinstimmung des Verhaltens mit *irgendwelchen* Idealen, die ganz vom jeweiligen Stand des gesellschaftlichen Bewußtseins abhängen, während Thema der «Ethik» das *summum bonum*, das «höchste Gut» *allen* Handelns ist, das damit immer auch einen Bezug auf die *Zukunft* enthält. Beide Disziplinen müssen in der Peirceschen Konzeption zusammenwirken, wenn sie auch unterschiedliche Aufgaben erfüllen.

Wenden wir uns zunächst einem wichtigen Teilbereich der Praktik zu, der das konkrete Handeln betrifft: Peirce denkt hier nicht an die Möglichkeit einer direkten Umsetzung von Idealen, sondern an einen «Prozeß der Selbstvorbereitung», in dem das handelnde Subjekt sich selbst «gewisse Gewohnheiten des Verhaltens» aneignet, welche zukünftigen Handlungen von vornherein einen bestimmten «Charakter» verleihen:

*Zu den Dingen, die der Leser als vernünftiger Mensch nicht bezweifelt, gehört, daß er nicht bloß Verhaltensgewohnheiten besitzt, sondern auch ein gewisses Maß von Selbstkontrolle über seine zukünftigen Handlungen ausüben kann. Das bedeutet jedoch nicht, daß er ihnen einen willkürlich bestimmbar Charakter verleihen kann, sondern im Gegenteil, daß ein Prozeß der Selbstvorbereitung darauf gerichtet sein wird, der Handlung (wenn die Gelegenheit dazu da ist) einen festgelegten Charakter zu verleihen, der durch die Abwesenheit (oder Geringfügigkeit) des Gefühls des Selbstvorwurfs, das von der nachfolgenden Reflexion hervorgerufen wird, angezeigt und vielleicht auch grob gemessen wird. Nun ist diese folgende Reflexion Teil der Selbstvorbereitung für das Handeln bei der nächsten Gelegenheit. Folglich liegt im Handeln, da es sich immer von neuem wiederholt, eine Tendenz, sich unendlich der Vollkommenheit jenes festgelegten Charakters anzunähern, der durch die völlige Abwesenheit eines jeden Selbstvorwurfs gekennzeichnet sein würde. Je mehr man sich dem nähert, umso weniger Raum für Selbstkontrolle wird es geben; und wo keine Selbstkontrolle möglich ist, wird es auch keinen Selbstvorwurf mehr geben (Peirce 1905 [b]: CP 5.418, nach PRAG 436 f.; vgl. ausführlicher Peirce 1903 [b]).*

Diese Überlegungen können in engem Zusammenhang mit dem schon für die Antike wichtigen Gedanken der «Selbstsorge» gesehen wer-



den, der in unserem Jahrhundert unter anderem von Heidegger, Hadot (1981), Foucault (1986, 1993) und Beierwaltes (1991) aufgegriffen wurde. Für Peirce geht es im Prozeß der Selbstvorbereitung, der durch das Kriterium der Freiheit von dem Gefühl des Selbstvorwurfes gleichsam gesteuert wird, nicht nur um eine Anpassung des Verhaltens an feste Ideale, sondern um ein «evolutives» Geschehen, in dem durch die Reflexion auf Erfahrungen die Ideale selbst immer wieder weiter entwickelt und präzisiert werden (vgl. Reinert 1951-52: 48 ff.). So werden im Bereich der Praktik «Ideale des Verhaltens» bestimmt, wobei nach Peirce erstens zu überlegen ist, welches Verhalten als «schön in sich selbst» erscheint, also ästhetische Qualitäten hat, zweitens, wie verschiedene Ideale in ein konsistentes Verhältnis gebracht werden können und, drittens, welche «allgemeinen Wirkungen sich aus der konsequenten Realisierung unserer Ideale ergeben würden» (Peirce 1903 [b]: CP 1.591, 608).

Doch die Vielzahl möglicher Ideale muß für Peirce – und dies ist die Aufgabe der «Ethik» im engeren Sinn – im Hinblick auf ein «letztes Ziel» all unseres Handelns legitimiert werden können, dem *summum bonum*, das nicht nur das individuelle Handeln bestimmen soll, sondern alles Handeln, das aufgrund von freier Entscheidung möglich ist. Die Notwendigkeit der Orientierung an einem «höchsten Gut» leitet Peirce aus Überlegungen zu einer umfassenden Aufstellung möglicher «Klassen von Motiven» von Handlungen ab, die von momentaner Begierde über Stufen zunehmender Allgemeinheit bis hin zu einem universal ausgerichteten «religionism» reicht (Peirce 1901: CP 8.138 f.). Das Argument für die Behauptung, «the only ethically sound motive is the most general one» (ebd. 141), lautet:

*I will not go further into ethics than simply to remark that all motives that are directed toward pleasure or self-satisfaction, of however high a type, will be pronounced by every experienced person to be inevitably destined to miss the satisfaction at which they aim. ... On the other hand, every motive involving dependence on some other leads us to ask for some ulterior reason* (ebd. 140).

Das Peircesche Plädoyer für die Frage nach einem möglichst allgemeinen «letzten Grund» zeigt, daß er eine holistische Ethik im Sinn hat. Sein Argument ließe sich mit den oben formulierten Überlegungen zur

Kontextabhängigkeit von Rationalität und der Hierarchie von Systemen noch präziser fassen; denn auch die ethische Ambivalenz von Rationalität verweist – wie wir sahen – auf die Notwendigkeit der Bemühung um einen möglichst umfassenden Kontext rationalen Handelns. Außerdem kann auf die globalen Konsequenzen menschlichen Handelns verwiesen werden: Wenn alle von allen abhängen, dann kann Handeln nicht mehr allein durch individuelle Motive ethisch legitimierbar sein, sondern nur im Hinblick auf ein möglichst allgemeines und alle umfassendes Ziel. Genau diese Überlegungen implizieren die Berechtigung eines holistischen Ansatzes in der Ethik, d.h. eines Ansatzes, der in weiter zu problematisierender Weise um den Begriff eines «Ganzen» kreist.

Wie aber versucht Peirce das *summum bonum* zu bestimmen? Hier wird nun die bereits erwähnte Abhängigkeit der Ethik von der Ästhetik wichtig:

*... ein wohlüberlegt angenommener, endgültiger Handlungszweck – d.h. ein vernünftig angenommener – [muß] ein Zustand der Dinge sein, der sich selbst als in sich selbst vernünftig empfiehlt, abgesehen von irgendeiner weiteren Überlegung. Es muß ein bewundernswertes Ideal sein, das die einzige Art des Guten, die ein solches Ideal haben kann, hat, nämlich das ästhetisch Gute. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint das moralisch Gute als eine besondere Spezies des ästhetisch Guten* (Peirce 1903 [a], CP 5.130, zit. nach VP 88).

Zu einem weiteren Verständnis des «ästhetisch Guten» ist zunächst festzuhalten, daß für Peirce

*... ein Objekt, um ästhetisch gut zu sein, eine Vielzahl von Teilen haben muß, die so miteinander verbunden sind, daß sie ihrer Totalität eine positive einfache unmittelbare Qualität verleihen; und was diese Qualität auch immer verleiht, ist daher ästhetisch gut, ungeachtet dessen, was die besondere Qualität des Ganzen sein mag* (Peirce 1903 [a], CP 5.132, zit. nach VP 88 f.).

Das heißt, auch wenn uns diese Qualität des Ganzen anekelt oder erschreckt und damit das ästhetische Vergnügen bricht wie – so ein Beispiel von Peirce – der früher erschreckende Eindruck der Alpen, «dann bleibt das Objekt nichtsdestoweniger ästhetisch gut, obwohl die Leute in unserer Lage unfähig sind, es in Ruhe ästhetisch zu betrachten». Die Exi-

stanz des ästhetisch Guten ist also keine Frage unserer Empfindungen und unserer Eindrücke von der uns umgebenden Welt, sondern betrifft die Welt selbst, die Peirce mit Hilfe seiner Kategorie der «Erstheit» als einfache, unmittelbare, von unserem Denken unabhängige und von unserem Erkennen nie direkt erfassbare Realität begreift. Die entscheidende Bestimmung des *summum bonum* ist also erstens seine Existenz in der Welt und zweitens – und das macht den Unterschied zu anderen metaphysischen Konzeptionen wie der Platons aus – die Unmöglichkeit seiner unmittelbaren Erkenntnis.

Unsere anfängliche Frage nach der Erkenntnismöglichkeit eines handlungsleitenden Zieles wird damit genau hier zum entscheidenden Problem; ein Problem, das uns gleichzeitig in das Zentrum der Peirceschen Philosophie führt, den «Pragmatismus» oder «Pragmatizismus», wie Peirce ihn ab 1905 zur Abgrenzung von sich aus seinen früheren Überlegungen entwickelnden konkurrierenden Konzeptionen genannt hat. Die Notwendigkeit, das «letzte Ziel» des Handelns zu bestimmen, führt den Ethiker – wie wir gesehen haben – zum «Ästhetiker», «dessen Aufgabe es ist zu sagen, welches derjenige Status der Dinge ist, der am meisten in sich selbst bewundernswert ist, ohne Bezug auf irgendwelche höheren Gründe» (Peirce 1903 [b]: CP 1.611). Eine «partikuläre Qualität des Empfindens» kann diese Anforderung kaum erfüllen, da jede Empfindung *bedingt* ist durch das, was empfunden wird.

*Dasjenige bewundernswerte Objekt, das per se bewundernswert ist, muß, ohne Zweifel, allgemein sein (ebd. 1.613).*

Insofern es allgemein ist, kann das *summum bonum* nie in einem singulären Ereignis oder Zustand realisiert sein. Das Allgemeine oder: die Vernunft (reason), wie er im hier diskutierten Text sagt,

*... ist etwas, das niemals irgendwo vollständig verkörpert sein kann. Selbst die unbedeutendste der allgemeinen Ideen betrifft immer konditionale Voraussagen oder erfordert für ihre Erfüllung, daß sich Ereignisse vollziehen müssen, aber alles, was sich jemals ereignen kann, greift für eine vollständige Erfüllung ihrer Erfordernisse doch zu kurz (ebd. 1.615).*

Es ist einer der Kerngedanken des Peirceschen Pragmatismus, daß das Allgemeine nicht einfach als «prädikativ» im scholastischen Sinne zu verstehen ist («*Generale est quod natum aptum est dici de multis*», Peirce 1903

[a]: CP 5.102), sondern diese Prädikationsmöglichkeit vielmehr so gefaßt werden muß, daß der Allgemeinbegriff immer geeignet ist,

*... von jeder beliebig großen Mächtigkeit ausgesagt zu werden, und da es keine maximale Mächtigkeit gibt, bilden diese Gegenstände, von denen er ausgesagt werden kann, eine Gesamtheit, die jede beliebige Mächtigkeit übersteigt. ... Kurz, die Idee eines Allgemeinen involviert die Idee möglicher Variationen, die keine Mächtigkeit existierender Dinge erschöpfen könnte (ebd. 5.103, nach VP 68).*

Das Allgemeine stellt für Peirce auf diese Weise ein Kontinuum dar. Was das bedeutet, wird klarer, wenn wir uns den Peirceschen Zeichenbegriff vergegenwärtigen, der mit dem des Allgemeinen in engstem Zusammenhang steht: Peirce geht von einer «triadischen» Struktur jedes Zeichens aus, in der Zeichenobjekt, Zeichenmittel und «Interpretant» prozessual vermittelt sind. Ein Zeichen ist nur insofern ein Zeichen, als es einen Interpretanten hat, d.h. ein Resultat, in dem seine Bedeutung weiterwirkt, sei es eine Person oder was auch immer. Das aber heißt, daß zwar jedes Zeichen die genannte triadische Struktur aufweist, daß aber ein Zeichen niemals «abgeschlossen» sein kann; vielmehr ist es nur «Zeichen», wenn diese triadische Struktur sich ständig perpetuiert, also wenn der Interpretant einen weiteren Interpretanten hat und so weiter *ad infinitum*. Durch jeden neuen Interpretanten ändern sich die Bezeichnungen der Elemente der triadischen Struktur: Der vorhergehende Interpretant übernimmt nun die Rolle des Zeichenmittels für den neuen Interpretanten usw. Aber genauso verändert sich in diesem «Zeichenprozeß», wie man genauer statt «Zeichen» sagen sollte, die *Bedeutung* dessen, was durch die Reihe der Interpretanten (transportiert) oder (übersetzt) wird:

*Eine Darstellung repräsentiert ein Objekt für einen Interpretanten, der eine Darstellung desselben Objekts ist, die durch die erste Darstellung bestimmt ist. Das ganze Wesen einer Darstellung liegt im Dargestelltwerden, und eine Darstellung muß zumindest ein Teil einer vollständigen Darstellung sein. Diese vollständige Darstellung, ohne die es keine Darstellung geben könnte, muß die gesamte Tatsache umfassen, einschließlich Objekt und Interpretant. Sie muß deshalb sich selbst für sich selbst darstellen, und sie muß jede Relation von Objekt und Interpretant darstellen, da einer solchen Tatsache über das Darstellen nur dargestellt ein Sein zukommt. Da dann ihr Interpre-*

tant selbst eine Darstellung ist, muß sie ihren eigenen Interpretanten besitzen, und es muß eine Folge existieren, die nicht durch einen sukzessiven Zuwachs von Einheiten vervollständigt werden kann. Doch muß die gesamte Folge dargestellt werden und damit auch ihre Grenze. Darüber hinaus müssen alle Relationen dieser Interpretanten – die eine Menge von abzählbar unendlicher Mächtigkeit bilden – dargestellt werden, und diese Darstellungen ergeben eine Menge von überabzählbar unendlicher Mächtigkeit. Gemäß demselben Prinzip muß jede überabzählbar unendliche Menge dargestellt werden, und dies überschreitet die Mächtigkeit jeder Menge. Folglich kann eine Repräsentation nur in einem Kontinuum ihr Sein haben. (Wenn nun eingewendet werden sollte, daß ein Kontinuum nicht ‚erkannt‘ werden kann, ist damit wahrscheinlich gemeint, daß es nicht als eine ‚Tatsache‘ erfahrbare ist, das heißt, gemäß der zweiten Kategorie [d.h. im Sinne eines unvermittelten ‚Aufeinanderprallens‘ von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt]; und das ist sicher richtig. Doch dasselbe kann von allem behauptet werden, was im Leben und in der Welt höchst real ist.) Folglich kann ein Gedanke, da er das Wesen einer Darstellung hat, dem Bewußtsein nicht ‚gegenwärtig‘ sein. Ein Gedanke ist etwas, das vollzogen sein will, und solange er nicht vollzogen wurde, ist seine Bedeutung nicht gegeben, nicht einmal für ihn selbst (Peirce 1903 [d]: PHÄN 165 f.).

Ein solches Kontinuum kann dem Bewußtsein niemals gegenwärtig sein; vielmehr ist jeder Gedanke, «da er das Wesen einer Darstellung hat», nur als eine im Vollzug des Denkens mögliche Bewegung *innerhalb* des Kontinuums einer ‚vollständigen‘ Darstellung möglich. Der Zeichenprozeß ist kein Teilbereich menschlicher Aktivität, sondern die Tätigkeit des Menschen ist vielmehr ein Teilbereich des Zeichenprozesses. Dabei impliziert die Kontinuität des Zeichens oder des Allgemeinen, daß nicht eine ‚feststehende‘ Bedeutung einer bestimmten Menge von Anwendungsfällen gegenübersteht, sondern beides vielmehr ein *sich entwickelndes* Verhältnis darstellt. Genau hier wird die Bedeutung des *Evolutionsbegriffes* bei Peirce sichtbar: Aus dem Wechselspiel von Allgemeinem und dessen Anwendungsfällen ergibt sich eine ständige Entwicklung *beider* Seiten dieses Prozesses, so daß wir es mit dem Prozeß einer wechselseitigen Bestimmung oder «Ko-Evolution» von Allgemeinem und Anwendungsfällen zu tun haben.

Das Allgemeine hat für Peirce damit notwendig einen *hypothetischen* Charakter, da es von vornherein in seiner Entwicklungsfähigkeit gesehen wird. Aber trotzdem stellt es eine *Realität* dar; es ist nicht nur ein Gegenstand des Denkens, wie der Nominalismus behaupten würde. Die Realität des Allgemeinen wird für Peirce anhand der Naturgesetze beweisbar, deren Realität sich für ihn notwendig daraus ergibt, daß sie Prognosen ermöglichen: Entweder erklärt man das immer wieder zu beobachtende Herabfallen eines Steines zum reinen Zufall und hat damit nicht den geringsten Grund für die Erwartung, daß auch der nächste Stein von oben nach unten fallen wird, oder aber man führt «die Gleichförmigkeit, mit der die Steine gefallen sind, auf ein *aktives allgemeines Prinzip*» zurück. «Natürlich wird jeder vernünftige Mensch», so Peirce, «die letztere Hypothese annehmen» und so zu dem Schluß kommen, «daß allgemeine Prinzipien wirklich in der Natur wirksam sind» (Peirce 1903 [a]: CP 5.100 f., nach VP 67 f.).

Und das gilt nicht nur für Naturgesetze, sondern auch für Ideen, die in gesellschaftlichen Diskursen konstituiert werden, wie dies bei bestimmten Parolen oder Ideologien deutlich wird, die das Verhalten von Menschen bestimmen; aber es gilt auch für Ideen wie die Idee der Gerechtigkeit oder die der Wahrheit (vgl. Peirce 1905 [b]: CP 5.431). Die *Realität* des Allgemeinen ergibt sich aus der Tatsache, daß einzelne Ereignisse durch die *Wirkung* eines Allgemeinen bestimmt sind, und genau dies macht die Bedeutung des zugleich hypothetischen *und* realen *summum bonum* für die Ethik aus:

*Das tatsächliche Sein des Allgemeinen, der Vernunft, besteht in seiner Beherrschung individueller Ereignisse. So liegt es denn im Wesen der Vernunft, daß ihr Sein niemals vollständig vollendet sein kann. Es muß immer in einem Zustand des Beginns, des Wachstums sein. Es ist wie bei dem Charakter eines Mannes, der in den Ideen besteht, die er sich vorstellen wird, und den Anstrengungen, die er unternimmt, und der sich allein entwickelt, wenn sich tatsächlich Gelegenheiten ergeben. Doch in all seinem langen Leben hat noch kein Sohn Adams jemals voll realisiert, was in ihm steckt. So also erfordert auch die Entwicklung von Vernunft als ein Teil ihrer selbst die Gelegenheiten für mehr individuelle Ereignisse als sich jemals ergeben können. ... Diese Entwicklung von Vernunft besteht, wie du sehen wirst, in*

Verkörperungen, d.h. in Manifestationen. Die Schöpfung des Universums, die nicht während einer ziemlich geschäftigen Woche im Jahr 4004 v. Chr. stattfand, sondern die noch heute weitergeht und niemals vollendet sein wird, ist gerade diese Entwicklung von Vernunft. Ich vermag nicht zu sehen, wie es ein befriedigenderes Ideal des Bewundernswerten geben könnte als die so verstandene Entwicklung von Vernunft. Das einzige, dessen Bewunderungswürdigkeit auf keinen weiteren Grund zurückgeht, ist die Vernunft selbst in all ihrer Fülle verstanden, soweit wir sie verstehen können. Im Sinne dieser Konzeption wird das Ideal des Verhaltens darin bestehen, daß wir unsere kleine Funktion im Werk der Schöpfung erfüllen, indem wir dazu beitragen, die Welt, «wann immer es an uns ist» – wie man zu sagen pflegt –, vernünftiger zu machen (Peirce 1903 [b]: CP 1.615).

Die «Entwicklung von Vernunft» im universellen Horizont erklärt Peirce hier zum *summum bonum* allen Handelns (s.a. 1903, ca. [c]: CP 1.590; 1902 [c]: CP 5.4); dies läßt sich als die direkte Fortführung des oben entwickelten Gedankens Platons verstehen (vgl. Nom. X 903b, c). Mit dem entscheidenden Unterschied allerdings, daß Peirce hier keine metaphysischen Wahrheiten behaupten will, sondern davon ausgeht, daß allein schon die Existenz einer *Hypothese* dieses Inhaltes das menschliche Verhalten bestimmen kann. So läßt sich die Ethik von Peirce in folgender Anmerkung zusammengefaßt sehen, die er in späteren Jahren zu seiner Pragmatischen Maxime formuliert hat:

*Was den letzten Sinn des Denkens angeht, welcher der Sinn von allem sein muß, so liegt er jenseits menschlichen Verstehens. Aber der Stufe entsprechend, bis zu der mein Denken sich ihm näherte ... läßt sich soviel darüber sagen: Durch die unbegrenzte Anwendung von Selbstkontrolle auf Selbstkontrolle wird der vir gezeugt; und durch Handeln, mittels Denken, erwächst ihm ein ästhetisches Ideal; nicht bloß zum Nutzen seines armseligen Hirns, sondern als Anteil, den Gott ihm an seinem Werk der Schöpfung zu nehmen erlaubt.*

*Dieses Ideal modifiziert das Handeln, indem es die Regeln der Selbstkontrolle modifiziert, und damit auch die Erfahrung, sowohl die eigene als auch die von anderen, und diese zentrifugale Bewegung fällt so wieder in eine neue zentripetale Bewegung zurück usw., und das Ganze ist ein Stück von dem, was, wie anzunehmen ist, in einem Zeitraum vor sich geht, im Ver-*

*gleich zu dem die Summe der geologischen Zeitalter sich wie die Oberfläche eines Elektrons im Vergleich zu der eines Planeten verhält (Peirce 1905 [a]: CP 5.402 n., zit. nach Apel 1975: 182).*

Was läßt sich nun aber aus diesen Überlegungen für unsere Ausgangsfrage nach einem ethisch verantwortbaren Umgang mit Hypothesen gewinnen? Zusammenfassend lassen sich folgende Punkte festhalten:

1. Wenn wir davon ausgehen, daß zur Bestimmung richtigen Handelns die Bestimmung vernünftiger Handlungsziele gehört, und berücksichtigen, daß aufgrund der notwendigen Kontextgebundenheit von Vernünftigkeit die Suche nach dem größtmöglichen Horizont vernünftigen Handelns entscheidend ist, dann ergibt sich die Notwendigkeit einer holistischen Ethik, welche die Frage nach einem *summum bonum*, einem letzten Ziel alles Handelns problematisiert.
2. Ganz unabhängig davon, ob man mit Peirce das «höchste Gut» als «the rationalization of the universe» fassen will (1903, ca. [c]: CP 1.590) oder aber auf eine andere Weise: der Versuch einer ständigen Auseinandersetzung um eine inhaltliche Bestimmung des *summum bonum* und Möglichkeiten seiner Realisierung im individuellen und politischen Handeln müßte so als zentrale Aufgabe der Gesellschaft im ganzen begriffen werden.
3. Es muß klar sein, daß jedes Ziel – sei es ein individuelles Handlungsziel oder das in der Gesellschaft diskutierte *summum bonum* – immer nur den Status einer *Hypothese* hat; es ist, wie Peirce sagt, ein Allgemeines und damit ein Kontinuum, das als solches, als sich entwickelndes, niemals faßbar ist. Was jeweils als Ziel formuliert wird, hat seine notwendige Funktion im Prozeß der Selbstvorbereitung, der Selbstkontrolle und der Entwicklung von Verhaltensgewohnheiten, aber es kann diese Funktion nur im Sinne einer *regulativen Idee* erfüllen, nicht aber im Sinne einer ewigen Wahrheit, die zu «wissen» jemand behaupten könnte, um damit andere zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Die Hypothesizität des *summum bonum* verhindert jeden Totalitarismus. Das hier angedeutete ethische Konzept könnte man als «offenen Holismus» bezeichnen.

4. Die Hypothesizität des *summum bonum* ändert nichts an seiner Realität: Es ist «real», insofern es ganz unabhängig von seiner jeweiligen Formulierung und der Entwicklungsgeschichte verschiedener Formulierungen trotzdem immer eine *Wirkung* ausübt: als Maß für den Prozeß der Selbstkontrolle unseres Verhaltens und der Bildung von Verhaltensgewohnheiten bei Individuen und der Gesellschaft insgesamt.
5. Die Hypothesizität des *summum bonum* impliziert, daß wir immer nur *hoffen* können, daß seine jeweilige Bestimmung hinreichend ist. Das Problem besteht darin, daß die Hypothesen, die jeweils formuliert werden, selbst immer bedingt sind vom jeweiligen Stand des Wissens und den gängigen Denk- und Verhaltensgewohnheiten. Wenn alle unsere Vorstellungen bestimmt sind durch unsere Gewohnheiten, dann bedeutet dies, daß auch die Hypothesen von zukünftigen Entwicklungen, die unser jetziges Handeln bestimmen, letztlich von genau diesen Gewohnheiten abhängen. Zwar könnten wir im Anschluß an Peirce sagen, daß jede Hypothese nicht nur eine Grenze unseres Wissens markiert, sondern *qua* Veränderungen unserer Sichtweisen und Verhaltensgewohnheiten auch die *Intuitionen* über das, was jenseits dieser Grenze im Dunkel des Nichtwissens liegt, verändert (vgl. Otte 1994: 310); aber gerade die Situation der Opfer in Auschwitz zeigt, daß bestimmte Hypothesen – auch wenn Indizien für sie sprechen – auf eine Weise *unvorstellbar* sind, daß sie unser Handeln auch niemals beeinflussen werden. Als Hypothese kann nur formuliert werden, was als Möglichkeit überhaupt in den Blick kommt. Das Problem besteht also – anders gesagt – darin, daß nie klar ist, ob die mögliche Geschwindigkeit einer *Änderung* des Selbstvorbereitungsprozesses, die ja immer dann notwendig wird, wenn die Veränderung äußerer Gegebenheiten eine Neuformulierung unserer Handlungsziele erzwingt, mit der Veränderung eben dieser Gegebenheiten selbst Schritt halten kann. Wenn die Konsequenzen unseres heutigen Handelns in einer Veränderung unserer Wirklichkeit bestehen, dann müßten wir bereits heute diejenigen Hypothesen formulieren können, die einer Wirklichkeit gerecht werden, die wir noch gar nicht kennen können.

6. Insofern die Hypothesizität nicht nur für die Ziele des Handelns oder die Ideale des Verhaltens gilt, sondern – wie Peirce in seinen Überlegungen zum Begriff des Allgemeinen zeigt – für *alle* Theorien, also auch für empirische Theorien, kann der Peircesche Ansatz auch für nicht-normative Ethiken fruchtbar gemacht werden. Denn jede Ethik, die sich mit dem Problem zukünftiger Entwicklungen konfrontiert sieht, ist auf Theorien – und damit auf Hypothesen – bezüglich dieser Entwicklungen angewiesen.

<sup>1</sup> Ich danke Michael Otte, R. Jay Wallace, Mircea Radu, Winfried Rottenecker und Hans Werner Ingensiep für vielfältige Anregungen.

**Zum Beitrag von Michael Hoffmann**

Das Problem der Zukunft  
im Rahmen holistischer Ethiken

**Literatur**

- Apel, Karl-Otto: Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus; Frankfurt a.M. 1975
- Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Aus dem Englischen übersetzt von Uwe Ahrens; Hamburg 1992
- Beierwaltes, Werner: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3; Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen; Frankfurt am Main 1991
- Blauberg, I.V., Sadovsky, V.N., Yudin, E.G.: Systems Theory. Philosophical and Methodological Problems [Transl. from the Russian by S. Syrovatkin and O. Germogenova]; Moscow 1977
- Feibleman, James: A Systematic Representation of Peirce's Ethics. In: Ethics 53, 1942-43, 98-109
- Foucault, Michel: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3 (Paris 1984); Frankfurt am Main 1986
- Foucault, Michel, u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. (Aus d. Engl. übers.); Frankfurt am Main 1993
- Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique; Paris 1981
- (dt.: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike; Berlin 1987, 1991)
- Krohn, Wolfgang, Weyer, Johannes: Gesellschaft als Labor. Die Erzeugung sozialer Risiken durch experimentelle Forschung. In: Soziale Welt 40, 1989, 349-373
- Lanzmann, Claude: Shoah. Mit einem Vorwort von Simone de Beauvoir. Dt. v. N. Börnsen und A. Kamp; Düsseldorf 1986 (Orig. Paris 1985)
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt; München / Wien 1990
- Otte, Michael: Das Formale, das Soziale und das Subjektive. Eine Einführung in die Philosophie und Didaktik der Mathematik; Frankfurt a.M. 1994
- Peirce: Pearson's Grammar of Science. Annotations on the first three Chapters; *Popular Science Monthly* LVIII, 1901, 296-306; CP 8.132-143
- Peirce: Minute Logic (First section of the second chapter): The Classification of the Sciences, 1902 (bI); CP 1.203-283
- Peirce: Minute Logic (Second section of the second chapter): Pre-logical Notions, 1902 (bII); CP 2.119-218
- Peirce: Pragmatic and Pragmatism, 1902 (c); CP 5.1-4, PRAG 319-318

- Peirce: Lectures on Pragmatism, 1903 (a); CP 5.14-212; VP; PRAG 337-426; SEM I, 431-462
- Peirce: Ideals of Conduct [= I. Lowell-Lecture], 1903 (b); CP 1.591-615
- Peirce: [from an untitled fragment], 1903, ca. (c); CP 1.589-590
- Peirce: [«Pragmatismus» als unsere Methode], 1903 (d); PHÄN 163-171
- Peirce: Syllabus of Certain Topics of Logic; Boston 1903 (e); PHÄN 39-44; CP 1.180-202; CP 2.274-277; CP 2.283-284; CP 2.292-294; CP 2.309-331
- Peirce: [Eine intellektuelle Biographie], 1904; SEM I, 64-75
- Peirce: [Anm. zu Peirce 1878; How to Make Our Ideas Clear; CP 5.388-410, 1905 (a); PRAG 182-214]; CP 5.402 n.
- Peirce: What Pragmatism is, 1905 (b); CP 5.411-437; PRAG 427-453
- Peirce: Issues of Pragmatism, 1905 (c); CP 5.438-463, PRAG 454-484
- Peirce: Basis of Pragmatism, 1906; CP 1.573-574; CP 5.549
- Peirce CP = Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes I-VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Mass. (Harvard UP) 1931-1935, Volumes VII-VIII, ed. by Arthur W. Burks; Cambridge, Mass. (Harvard UP) 1958 (zitiert nach Bandnummern und Paragraphen)
- Peirce PHÄN = Charles S. Peirce; Phänomen und Logik der Zeichen. Hrsg. und übers. von Helmut Pape; Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1993 (1. Aufl. 1983)
- Peirce PRAG = Charles S. Peirce; Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hrsg. von Karl-Otto Apel, übers. von Gert Wartenberg; Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1991
- Peirce SEM = Charles S. Peirce; Semiotische Schriften, Bde. I-III, hrsg. und übers. von Christian Kloesel und Helmut Pape; Frankfurt a.M. 1986-1994
- Peirce VP = Charles Sanders Peirce; Vorlesungen über Pragmatismus, mit Einl. und Anm. neu hrsg. von Elisabeth Walther; Hamburg, 2. Aufl. 1991 (1. Aufl. 1973)
- Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tom. I-V; Oxford 1900 ff. (zitiert nach eigenen Übersetzungen)
- Prozeß: Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof; hrsg. v. Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg; repr. 1947
- Reinert, Harry F., Jr.: Evolutionary Ethics. In: Ethics 57, 1951-52, 48-54
- Schäfer, Lothar: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur; Frankfurt a.M. 1993
- Vossenkuhl, Wilhelm: Ökologische Ethik. Über den moralischen Charakter der Natur. In: Information Philosophie 1/1993, 1993, 6-19

Hans Werner Ingensiep  
Richard Hoppe-Sailer (Hrsg.)

**NaturStücke**  
*Zur Kulturgeschichte der Natur*

edition tertium