

Wirtschaftsethik im Ausgang vom *Willen zum Leben*. Neue Impulse für die zeitgenössische Debatte

von Yvonne Thorhauer (Frankfurt am Main)

1. Unbehagen an der Wirtschaftsethik

Schon vor der gegenwärtigen Finanzkrise war kaum noch nachvollziehbar, dass Ökonomie und Ethik ursprünglich zusammen in der praktischen Philosophie angelegt sind. Ebenso abgerückt ist die aristotelische Vorstellung eines *homo oeconomicus*, der nur bis zur Grenze des sinnvollen Erwerbs wirtschaftet, weil die maßlose Anhäufung von Reichtum dem *guten Leben* und der Gemeinschaft abträglich ist. Unternehmen führen in ihren gewinnstärksten Jahren Massenentlassungen durch, Straftatbestände wie Untreue, Bilanzfälschung, Bestechung, Steuerhinterziehung, Kapitalanlagebetrug und Umweltstraftaten häufen sich auf den oberen Management-Ebenen. Es ist die Rede von *Heuschrecken* und *Monstern*¹ der Finanzmärkte, die den Bezug zur Realwirtschaft verloren haben.

Dennoch halten zeitgenössische liberalistische Denker daran fest, dass der Markt langfristig dem Wohl aller diene – vorausgesetzt, er bewegt sich innerhalb einer entsprechenden Rahmenordnung. Aber erfüllt eine „Moral“, die sich nur „im Schlepptau, im Windschatten ökonomischen Vorteilsstrebens realisieren“² lässt, den Anspruch, den wir an eine Wirtschaftsethik stellen? Sollten wir uns mit einer *Ethik des Erfolgs*³ zufrieden geben, in der das „moralische Niveau der Teilnehmer“ dem „Maß von Verinnerlichung der Kulturvorschriften“⁴ entspricht? Oder ist uns nicht vielmehr an einer Ethik gelegen, die auch dann noch Bestand hat, wenn Kontroll- und Anreizsysteme nicht mehr greifen?

Während liberalistische Wirtschaftsethiker den *Sachzwang des Wettbewerbs* ausrufen und sich mit einer *Moral des Marktes* zufrieden geben, zuweilen auch

1 Vgl. Goergen, Marc u. a.: Die Finanzmärkte sind zu einem Monster geworden. Interview mit Horst Köhler. In: *Stern* Nr. 21/2008, 46.

2 Homann, Karl: Marktwirtschaft und Ethik. Eine Neubestimmung ihres Verhältnisses. In: *Zur Debatte*, München 3/2001, 1.

3 Vgl. Henkel, Hans-Olaf: *Ethik des Erfolgs. Spielregeln für die globalisierte Gesellschaft*. München 2004.

4 Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. In: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a. In: *Sigmund Freud Studienausgabe*, Bd. 9. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt am Main 2000, 146.

bewusst die „funktionalistische Trennung von Moral und Ökonomie“⁵ aufrecht-erhalten, stellt Peter Ulrich in seiner *Ökonomismuskritik* beides zu Recht in Frage. Als *Orte der Moral des Wirtschaftens* definiert er die Ordnungspolitik, die Unternehmenspraxis und den *Wirtschaftsbürger* in seinen Rollen als *reflektierender Konsument, Organisationsbürger* und *kritischer Kapitalanleger*.⁶

Ulrich und seine Schüler setzen großes Vertrauen in die menschliche Vernunft, wenn sie Ziele formulieren wie „Bürgerverantwortung“⁷, selbstkritische Reflexion von Konsumenten⁸, die diskursethisch verwurzelte „Bereitschaft zu *fairen Kompromissen*“⁹, eine „*diskursive Infrastruktur*“¹⁰ in Organisationen oder eine „vitalpolitische Zivilisierung“ der Globalisierung „mittels einer supranationalen Rahmenordnung“¹¹. Auch dem Leitbild des (*Global*) *Corporate Citizens*¹² sowie dem Gedanken der Entwicklung einer *Unternehmensintegrität* – bei welcher die Organisation „die Ansprüche aller relevanten Stakeholder“ berücksichtigt und um eine „moralische Stimmigkeit“¹³ mit der Gesellschaft bemüht ist – liegt ein optimistisches Menschenbild zu Grunde.

Unbestritten definieren diese Ziele einen erstrebenswerten Soll-Zustand. Jedoch drängt sich in Anbetracht einer Wirtschaftsethik als *angewandter Ethik* die Frage auf, ob solche – wenn auch berechtigten – Forderungen nicht die menschliche Triebstruktur überfordern. Schopenhauer erlegt dem Menschen keine Imperative auf, die Übermenschliches verlangen. Im Gegenteil: Er wundert sich, dass, so Birnbacher, „die Philosophen in der Mehrzahl Vernunft statt Unvernunft, Geist statt Ungeist, Zweck statt Zufall in der Welt am Werke sehen“ und ein „gutes statt böses welterschaffendes Prinzip postulieren“¹⁴.

5 Wieland, Josef: Die Ethik der Governance. In: *Institutionelle und Evolutorische Ökonomik*, Bd. 9. Hrsg. von Birger Priddat u. a. Marburg 1999, 23.

6 Vgl. u. a. Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. 2. Aufl. Bern u. a. 1998.

7 Ulrich, Peter: *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*. Freiburg im Breisgau 2005, 107.

8 Vgl. ebd., 113.

9 Ebd., 126.

10 Ebd., 156.

11 Ebd., 177.

12 *Corporate Citizenship* definieren Maak/Ulrich als „das Selbstverständnis eines Unternehmens, das dieses als Mitglied eines ‚bürgerlichen‘ Gemeinwesens hat, und die daraus abgeleitete Verantwortung im Hinblick auf das Wohlergehen dieser Gemeinschaft und ihrer Anspruchsgruppen sowie die Erwartungen, die in diesem Zusammenhang an ein Unternehmen gerichtet werden.“ (Maak, Thomas/Ulrich, Peter: *Integre Unternehmensführung. Ethisches Orientierungswissen für die Wirtschaftspraxis*. Unter Mitarbeit von Heiko Spitzbeck. Stuttgart 2007, 31.)

13 Ebd., 7.

14 Birnbacher, Dieter: Schopenhauer als Ideologiekritiker. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. In: *Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*, Bd. 1. Hrsg. von Dieter Birnbacher und Rudolf Malter. Würzburg 1996, 50.

2. Wille zum Leben und ökonomisches Streben

Bis heute ist die zeitgenössische wirtschaftsethische Diskussion getragen von einer dem Charakter gegenüber gleichgültigen Moralität einerseits und einer überhöhten Anforderung an die Akteure andererseits. Und es scheint noch immer eine tragfähige Philosophie als Unterbau für eine Wirtschaftsethik zu fehlen, die Eingang in die Praxis finden kann. Indessen bietet die in der wirtschaftsethischen Diskussion vernachlässigte Lehre Schopenhauers¹⁵ mit ihrer *empirischen Metaphysik* einen brauchbaren Boden.

Zunächst legt der Blick auf das Wirtschaftsleben nicht die Annahme nah, der Mensch sei ein primär ethisches Wesen oder verfolge zumindest ein wohlverstandenes Eigeninteresse unter Leitung der Vernunft. Vielmehr offenbart er einen „gränzenlosen Egoismus“¹⁶ der Wirtschaftssubjekte, der bei Schopenhauer Ausdruck des *Willens zum Leben* ist. Als „das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen“¹⁷ ist er die treibende Kraft, der gegenüber der Intellekt nur ein sekundäres Phänomen, eine Erscheinung, darstellt.

Wenngleich ökonomische Theorien ein größeres Vertrauen in die Rationalität¹⁸ menschlicher Entscheidungen setzen als Schopenhauer, so gehen sie unter Bezugnahme auf die Praxis auch davon aus, dass dem Wirtschaftssubjekt in erster Linie an der Verfolgung seiner eigenen Interessen gelegen ist. Der Nutzenindex entscheidet darüber, welche Handlung etwa Entscheidungstheorie oder Mikroökonomie als die richtige ausdeuten, die Spieltheorie rechnet mit eigenem und fremdem strategischen Verhalten zugleich und die *Principal-Agent-Theorie* bezieht Opportunismus und so genanntes Trittbrettfahrer-Verhalten explizit in ihr Kalkül ein.

Den radikalen Nutzenmaximierer der Ökonomie oder den *Willen zum Leben* als Ausgangspunkt genommen, tritt die Schwierigkeit des Vorhabens einer Wirtschaftsethik deutlich zutage und warnt davor, allzu hohe Anforderungen an die Akteure zu stellen. Eine Menschenwelt, in der die Ethik den Sieg über das egois-

15 Die Eignung von Schopenhauers Theorien für eine Wirtschaftsethik wird erstmals ausführlich diskutiert in: Thorhauer, Yvonne: Nonkonformistische Ethik. Moralphilosophische Überlegungen zur Wirtschaftspraxis aus Sicht eines aufgeklärten Materialismus. In: *Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Bd. 14. Hrsg. von Thomas Beschorner u. a. München, Mering 2005.

16 P II, § 114, Lü 194.

17 W II, Kap. 19, Lü 232.

18 Brodbeck verweist darauf, dass „die Puristen des ökonomischen Ansatzes [...] irrationales Verhalten“ sogar „dadurch leugnen, daß sie es rational erklären“. Gleichzeitig kennt die Wirtschaftspraxis durchaus „einen kausalen Handlungsantrieb, der dem Beobachter unbekannt ist und sich erst im Verhalten äußert“. (Brodbeck, Karl-Heinz: *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften*. 2. Aufl. Darmstadt 2000, 253.) Anzumerken ist an dieser Stelle auch, dass die ökonomische Ratio instrumenteller Art ist und deshalb nicht vergleichbar mit der praktischen Vernunft im Sinne Kants, auf die sich Wirtschaftsethiker wie etwa Peter Ulrich beziehen.

tisch-ökonomische Streben davongetragen hat, wird für Schopenhauer stets eine Utopie bleiben, denn „so lange unser Wille der selbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn“¹⁹. Die ethische Haltung wird stets die Ausnahme bleiben in einer Welt, die, „*praktisch* ausgedrückt, nicht seyn sollte“²⁰.

Auf den Märkten tobt – wie überall – der *Wille zum Leben*, der Krieg aller gegen alle. Allein deshalb müssen Unternehmen in erster Linie bestrebt sein, ihr Überleben zu sichern, ihre Konkurrenzfähigkeit zu erhalten. Insofern besteht durchaus ein *Sachzwang*, allerdings nicht in dem Maße, wie dies mancher Unternehmer die Öffentlichkeit und seine Angestellten glauben lassen will. Und so rekonstruiert Ulrich das *Sachzwangproblem* zu Recht als *Zumutbarkeitsproblem* und macht darauf aufmerksam, dass „der Verzicht auf strikte Eigennutzenmaximierung“ prinzipiell „zumutbar ist“: „Selbstbehauptung im Wettbewerb zwingt keineswegs dazu, durchgängig in jeder Situation kompromisslos den privaten Vorteil zu maximieren.“²¹

Schopenhauers Lehre können wir zwar entlehnen, dass die Menschen in der Regel nicht ihre Eigeninteressen hintanstellen. Dennoch geschieht es, dass die mitleidsvolle Tat aus dem Dunkel des metaphysischen Pessimismus aufblitzt und dem *Willen zum Leben* für einen Moment Einhalt gebietet. Sie ist, so Hauskeller, „frei von Eigennutz, weil wir nur dann aus Mitleid handeln, wenn wir um des anderen willen handeln, also allein deshalb, weil *er* leidet“²². Die intuitive Erkenntnis, die sich im Mitleid ausdrückt und bewirkt, dass wir Gerechtigkeit und Menschenliebe zur Maxime erheben, begründet hier moralisches Handeln, nicht Normen oder gar *kategorische Imperative*.

Voraussetzung von Moralität ist, dass sich der Mensch seine egoistische Triebnatur eingesteht. Er muss erst wissen, wie die Welt – eingeschlossen er selbst – *ist*, um sie dann verneinen zu können. Dabei behindert sich der Mensch selbst, da er „die Motive seines Thuns oft vor allen Anderen verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun.“²³ In diesem Sinne lehrt später Freud, dass sich der Kulturmensch oft „*besser*“²⁴ beurteilt, als er in Wirklichkeit ist. Brechen die Triebe dann doch erbarmungslos durch, sind die Menschen „nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wir’s von ihnen glaubten.“²⁵

19 W II, Kap. 48, Lü 703.

20 W II, Kap. 46, Lü 673.

21 Ulrich, 1998, a. a. O., 160f.

22 Hauskeller, Michael: *Versuch über die Grundlagen der Moral*. München 2001, 221.

23 E I, Kap. 3, Lü 399.

24 Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a. In: *Sigmund Freud Studienausgabe*, Bd. 9. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt am Main 2000, 43.

25 Ebd., 44.

Es sind gerade die Verbote und Gesetze, die uns die Schlechtigkeit des Menschen vor Augen führen. Denn „was keines Menschen Seele begehrt, braucht man nicht zu verbieten, es schließt sich von selbst aus. Gerade die Betonung des Gebotes: Du sollst nicht töten, macht uns sicher, daß wir von einer unendlich langen Generationsreihe von Mördern abstammen, denen die Mordlust, wie vielleicht noch uns selbst, im Blute lag“²⁶. Entsprechend bezeugen heute die zahlreichen Wirtschafts- und Handelsgesetze, die Ethik-Kodizes und Wertemanagement-Systeme die moralische Unvollkommenheit der Wirtschaftssubjekte.

Gewiss ist der staatliche „Maulkorb“²⁷ auch für Schopenhauer unverzichtbar, ist doch der Mensch „im Grunde ein wildes, entsetzliches Thier“, das wir bloß im gezähmten Zustand der „Civilisation“ kennen. Was passiert, wenn „ein Mal Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt“, zeigt sich in Extremsituationen – unlängst etwa an den massenhaften Morden und Vergewaltigungen infolge der Erdbeben in Süd- und Mittelamerika. Nach dem Zusammenbruch der Ordnung „zeigt sich“ auf grauenvolle Weise „was er [der Mensch] ist.“²⁸ Umso wichtiger ist es, wie Schopenhauer, nicht bei einer Moralität stehen zu bleiben, die nicht weiter als bis zur Legalität²⁹ hervorbringt. Denn der Staat wird niemandem „verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden“. Während aber den Staat „Wille und Gesinnung“ nicht „kümmern“, „sondern allein die *That*“³⁰, nimmt sich die Ethik ihrer an.

3. Moralität versus Legalität

Zeitgenössischen liberalistischen Wirtschaftsethikern ist zumeist nicht daran gelegen, die „Motivation der Akteure“ zu beeinflussen. Statt dem Individuum die Ausbildung einer ethischen Haltung zuzumuten, rufen sie die „Rahmenordnung“ als *systematischen* „Ort der Moral in der Marktwirtschaft“³¹ aus und verla-

26 Ebd., 56.

27 W I, § 62, Lü 448.

28 P II, § 114, Lü 192f.

29 Während Schopenhauer *Legalität* und *Moralität* voneinander abgrenzt, kann man eine ähnliche Unterscheidung vornehmen, wenn man unter Bezug auf die etymologischen Wurzeln *Moral* als das in einer Gesellschaft vorherrschende Normensystem bezeichnet und *Ethik* als „die Lehre vom richtigen oder guten menschlichen Verfaßtsein und Handeln“ in Verbindung mit dem „Charakter“ (Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg 1999, 12.). Schopenhauer nimmt jedoch diese präzisierende Differenzierung von *Ethik* und *Moral* nicht vor, weshalb sie im Verlauf des Textes nicht weiter verfolgt wird, um Verwirrungen beim Leser zu vermeiden.

30 W I, § 62, Lü 446.

31 Homann, 2001, a. a. O., 2.

gern die Moral in die Strukturen der Unternehmen. Somit wird Moral zu einer Angelegenheit von Institutionen, an die der Mensch seine Verantwortung gegenüber dem Anderen abtreten kann.

Bezeichnend ist, dass Homann einerseits eine „Moral“ kritisiert, die sich „allein auf das moralische Bewusstsein des Einzelnen verlässt“³², und andererseits sich selbst nur auf die Rahmenordnung verlässt. Weil sein Verständnis von Moral zu kurz greift, kann er nicht verstehen, warum „Menschen moralischen Normen folgen“ sollten, „wenn sie dafür unter den Wettbewerbsbedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft Nachteile in Kauf nehmen müssen“³³. Entsprechend liegt für ihn der „Verfall der Moral“ in dem „Zusammenbruch der institutionellen Stützen“³⁴ begründet.

Auch bei Josef Wieland findet keine eingehende ethische Reflexion statt. Seine *Ethik der Governance* verwirklicht sich durch das bloße „Andocken von Moral an organisationsökonomische Strukturen“³⁵. „Moralische Regeln und Werte“ finden bei dem Unternehmensethiker ihre Rechtfertigung allein darin, bloße *organisationale Ressourcen* mit einer hohen „ökonomischen Leistungsfähigkeit“³⁶ zu sein.

Dieses Moralverständnis geht freilich nicht über das von Legalität und Regelbefolgung hinaus. Es ändert nichts daran, dass im „Herzen eines Jeden ein wildes Thier“ liegt, „das nur auf Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen, indem es Andern wehe thun und wenn sie gar ihm den Weg versperren, sie vernichten möchte“³⁷. Für Schopenhauer macht es zu Recht wenig Sinn, von außen moralische Ge- und Verbote an den Menschen heranzutragen. Denn was er nicht verinnerlicht hat, das befolgt er nicht, sofern er davon Nachteile erwartet. Er wird versuchen, hinter dem Deckmantel der Moral seinen Egoismus weiterhin auszuleben.

Gerade diese Falschheit verhindert jedoch die Selbsterkenntnis und somit auch den Umschlag des *Willens zum Leben*, der losgelöst von Systemen des Lohns und der Strafe stattfindet. Indessen wäre es ethischer, sein Eigeninteresse offen zu bekunden und zu verfolgen. Bis zu einem gewissen Grad akzeptiert Schopenhauer den radikalen Nutzenmaximierer, der lediglich seiner Natur folgt – ohne jedoch diesen als moralisch wünschenswert zu postulieren.

32 Fraglich bleibt an dieser Stelle, welche Wirtschaftsethiken Homann kritisiert, denn kein ernstzunehmender zeitgenössischer Ansatz leugnet die Notwendigkeit von Rahmenordnungen.

33 Homann, Karl: Grundlagen einer Ethik für die Globalisierung. In: *Zwischen Profit und Moral – Für eine menschliche Wirtschaft*. Hrsg. von Heinrich v. Pierer u. a. München 2003, 45.

34 Ebd., 35f.

35 Wieland, 1999, a. a. O., 28.

36 Ebd., 89.

37 P II, § 114, Lü 195.

Er verabscheut „allgemeine Masken, ohne besondern Charakter“, hinter denen sich oft „Industrielle, Handelsleute und Spekulanten“³⁸ verstecken. Wer heute Ethik instrumentalisiert weil sie – um mit Maak und Ulrich zu sprechen – „sich rechnet“³⁹, handelt verwerflicher als jener, der die Motive seiner Taten ungeschönt offen legt. Allein wer vor sich und anderen seine Beweggründe ungeschönt eingesteht, kommt bereits einem gewissen ethischen Anspruch nach. Denn er nimmt zum einen in Kauf, von seiner Umwelt für sein Vorteilsstreben – genauer: für die Ehrlichkeit, dieses einzugestehen – bestraft zu werden. Zum anderen muss er hierfür das höchst unangenehme Unterfangen auf sich nehmen, seiner eigenen Habgier offen entgegenzutreten. „In dieser Hinsicht machen“ für Schopenhauer „den einzigen ehrlichen Stand die Kaufleute aus; da sie allein sich für Das geben, was sie sind“. Dafür aber, dass sie „unmaskirt“ herumgehen, zahlen sie den Preis, im öffentlichen Ansehen „niedrig im Rang“⁴⁰ zu stehen.

Nimmt man die Maske ab und gesteht sich die eigene Fehlbarkeit ein, wird man weniger schnell den moralischen Zeigefinger gegen andere erheben. Letzteres aber tun gegenwärtig die Medien in großem Maßstab. Stellvertretend für die Öffentlichkeit selektieren sie, welches Verhalten angeprangert und welches gelobt werden soll. Dabei mangelt es ihnen an einer selbstkritischen Haltung, die sie daran erinnern könnte, dass auch ihr Gebaren keineswegs unbedenklich ist: etwa die erbarmungslose Bloßstellung bestimmter Personen, die massenhafte mediale Verbreitung von Gräueltaten, ohne Nachahmungseffekte zu bedenken, oder die seichte Unterhaltung der Fernsehanstalten mit dem Ziel, Werbeeinnahmen zu maximieren. Dabei könnten sie den Empfängern ihrer Botschaften fremdes Leid auf der Welt bewusst und sie sensibler für ethikrelevante Themen machen. Zwar können sie weder „Einfluß auf die Charaktere der Menschen nehmen“ noch „aus einem Egoisten einen Menschenfreund machen“, aber sie könnten „dem vielfach schlummernden [...] Mitleid gleichsam auf die Beine helfen“⁴¹.

4. *Tat twam asi als Grundlage wirtschaftspraktischen Handelns*

Unethisches Verhalten auf allen Hierarchieebenen eines Unternehmens hat dazu geführt, dass ein breiter Teil der Öffentlichkeit die Möglichkeit einer wahrhaften

38 P II, § 114, Lü 192.

39 Maak/Ulrich, 2007, a. a. O., 44. Zu Recht lehnen Maak/Ulrich einen zu erwartenden Gewinn als primären Grund für ein Prinzipien geleitetes Handeln ab. Denn, wenn Ethik „instrumentalisiert wird“, ist sie keine Ethik mehr, „sondern nurmehr Mittel zum Zweck“. Weiterhin führt dies zu „allerlei Reflexionsstopps“, die „einem aufgeklärten Bewusstsein für die eigenen Prinzipien und wünschenswerten Wertschöpfungsideen dann im Wege stehen“. (Ebd.)

40 P II, § 114, Lü 192.

41 Hauskeller, Michael: *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. München 1998, 55.

Ethik in der Wirtschaftspraxis bezweifelt. Schopenhauer würde diese Missstände nicht verherrlichen und den Menschen auf eine seinem Wesen inhärente Moralität verträsten. Seine Metaphysik rechnet mit der Schlechtigkeit des Menschen, da sie sich aus empirischen Quellen speist. Damit entgeht sie dem Vorwurf, von der rauen Realität abgehoben zu sein.

Umgekehrt greift auch eine „*Physik ohne Metaphysik*“ zu kurz, da „die Ordnung der Natur“ für Schopenhauer „nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge“⁴² ist. Seine *empirische Metaphysik* lehrt uns, dass es einen Weg gibt, der aus dem Naturreich hinausführt. Dieser eröffnet sich, wenn der „Schleier der Maja, das *principium individuationis*, so sehr gelüftet ist“, dass der Mensch nicht mehr zwischen sich und dem Anderen unterscheidet. Er betrachtet „die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen“ und muss sich „so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen“⁴³. Unmittelbar und *intuitiv* erlangt der Mensch Kenntnis von der „metaphysischen Identität aller Wesen“⁴⁴, die Schopenhauer mit der „Brahmanenformel“ *tat twam asi* (Dies bist Du) auf den Begriff bringt. Ihr zufolge ist es, so Hauskeller, „unmöglich, Leid von uns auf einen anderen abzuwälzen, da es ein und derselbe Wille ist“⁴⁵. Wer anderen einen Schaden zufügt und „glaubt, er könne durch seine Tat einen Vorteil gegenüber seinem Opfer erringen“ unterliegt einer „Illusion“⁴⁶.

Schopenhauer wendet sich mit seiner Willensmetaphysik bewusst gegen den Optimismus jener Philosophien, die in der Tradition Kants den *guten Willen* postulieren. Der *gute Mensch* ist Utopie in einer Welt, die von Grund auf schlecht ist. Doch es gibt den, so Dörpinghaus, „besseren Menschen, der das *principium individuationis* durch Askese, Kontemplation oder Mitleid aufhebt und sich punktuell oder dauerhaft dem *malum* in der Welt entzieht“⁴⁷.

Indes ist die „vollendete Moralität der Gesinnung und des Handelns“ für Schopenhauer „kein Endzustand, sondern nur ein“, so Hauskeller, „*Übergangsstadium*“. Das Moralische „erhält seinen Wert [...] nicht dadurch“, dass es das Leid „vermindert“⁴⁸, sondern dass es den Umschlag des *Willens zum Leben* befördert, durch den allein die leidvolle Welt überwunden werden kann. Entsprechend gewinnt das Mitleid nicht Bedeutung durch das, „was der mitleidige Mensch *tut*, sondern durch das, was er *leidet*“, denn sein „Tun ändert nichts am

42 W II, Kap. 17, Lü 204.

43 W I, § 68, Lü 488.

44 W II, Kap. 47, Lü 698f.

45 Hauskeller, 1998, a. a. O., 71.

46 Ebd., 72.

47 Dörpinghaus, Andreas: *Mundus Pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. In: *Epistemata – Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie*, Bd. 219. Würzburg 1997, 149.

48 Hauskeller, 1998, a. a. O., 63.

Zustand der Welt, während sein Leiden⁴⁹ – wie beim Asketen – die Abkehr von der leidvollen Welt bewirken kann.

Allerdings kann eine Wirtschaftsethik, aufgrund ihres Selbstverständnisses als *angewandte Ethik*, Schopenhauer nicht bis zur Verneinung der gesamten Welt folgen. Ihr ist nicht an der Überwindung der Welt beziehungsweise der Wirtschaft gelegen. Vielmehr sind für sie – im Gegensatz zu Schopenhauer – die empirischen Folgen der metaphysischen Erkenntnis des *tat twam asi* von Bedeutung. Beispielsweise bewirkt die Einsicht in die Sinnlosigkeit der Vermehrung von Leid das häufig geforderte *Fair Play*, ein gerechtes und ehrenhaftes Verhalten ohne dass hierfür Institutionen der Regeln und Strafe bemüht werden müssten. Das Mitleiden zeigt sich etwa am radikalen Nutzenmaximierer, welcher sich der „Täuschung“ bewusst wird, die „unser Daseyn auf unsere Person beschränkt hatte“⁵⁰, am Manager, der Rangniedere als seinesgleichen anerkennt, an Angestellten, die sich nicht mehr gegenseitig terrorisieren um lästige Konkurrenten aus dem Betrieb zu drängen, an Spekulanten, die über ihr Gewinn- und Politikern, die über ihr Stimmenoptimum hinaus denken.

Sofern sich *tat twam asi* in einer gelebten Unternehmenskultur ausdrückt, ist ein Ethik-Kodex nicht länger das Herzstück der Unternehmensmoral, sondern allenfalls eine Leitlinie, die es den Organisationsmitgliedern im Alltag erleichtern soll, ihren Egoismus aus eigener Kraft zu überwinden. Das im wörtlichen Sinne *Mit-dem-Anderen-Leiden* lässt asymmetrische Machtstrukturen für den Schwächeren weniger gefährlich werden. Der Manager wägt seine Interessen sorgfältiger mit denen der anderen ab und begründet offen unumgängliche Entscheidungen. Sind beispielsweise Massenentlassungen notwendig, um das Überleben des Unternehmens zu sichern, wird der Manager hierfür selbst die Verantwortung übernehmen anstatt sie auf Unternehmensberater abzuwälzen.

Zwar „nährt“ Schopenhauers Pessimismus „keine falschen Hoffnungen, [...] beruhigt sich bei keinem Wahn und hält keinen Trost bereit. Aber“, räumt Hübscher ein, „er fordert nicht, sich still und tatenlos ins Unvermeidliche zu schicken.“⁵¹ Insofern finden wir bei Schopenhauer trotz der Unmöglichkeit, aus einer *schlechten* Welt eine *gute* machen zu können, eine Art der Verantwortung, die wir auch den Wirtschaftssubjekten zuschreiben können. Der Verantwortungsbegriff entspricht allerdings, so Koßler, nicht dem herkömmlichen Verständnis von „Verantwortlichsein für Handlungen und deren Folgen gegenüber der Gemeinschaft am Maßstab der durch diese konstituierten Normen“. Die Möglichkeit einer „immanenten metaphysischen Verantwortungsethik“ ergibt

49 Ebd., 64.

50 W II, Kap. 47, 699.

51 Hübscher, Arthur: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. 4. Aufl. Bonn 1988, 182.

sich daraus, dass gemäß der Willensmetaphysik der Mensch „unmittelbar verantwortlich für sein Sein, seinen Charakter“⁵² ist.

Dies ist nicht nur auf Seiten der Unternehmen, sondern auch auf Seiten der Konsumenten von Bedeutung, denn auch diese sind aufgerufen nicht „still und tatenlos“⁵³ zu bleiben beziehungsweise fremdes Leiden nicht unnötig zu vermehren. Hat der Konsument die Erkenntnis in das *tat twam asi* verinnerlicht, wird er mehr Rücksicht auf andere nehmen, indem er etwa seine Kaufentscheidung eher nach solidarischen Aspekten als nach dem Preis trifft. So halten ihn beispielsweise menschenverachtende Produktionsbedingungen in einem fernen Land oder Tierversuche davon ab, ein bestimmtes Produkt zu kaufen, weil er *mit* dem betreffenden Menschen oder Tier *leidet*. Eine Konsumentenethik im Sinne Schopenhauers erlässt keine herablassenden Imperative und will nicht bevormunden. Vielmehr steht die Eigeninitiative des Konsumenten im Brennpunkt, der mit seiner Wahl Unternehmen für ungewünschtes Verhalten bestraft – und zwar langfristig, nicht nur so lange ein Skandal als Thema der Tagespresse präsent ist. Denn er hat, mit Koßler gesprochen, „sich zu verantworten vor sich selbst, d. h. vor seinem Gewissen“⁵⁴.

Mit Schopenhauers Ethik sind wir bei der Verantwortung des einzelnen Wirtschaftsbürgers angekommen. Allerdings setzt diese gerade in Bezug auf den Konsumenten voraus, dass er ausreichend über Produkte und Geschäftsverhalten aufgeklärt ist. Da Unternehmen diese Informationen nicht freiwillig preisgeben, wenn sie davon Nachteile erwarten, sind strenge gesetzliche Regelungen zur Offenlegung nötig – beispielsweise hinsichtlich der Herstellungsbedingungen, der Inhaltsstoffe, des Einsatzes von Gentechnologie –, die den Konsumenten erst in die Lage versetzen, Verantwortung für seine Kaufentscheidungen zu übernehmen. Auch die Medien können in diesem Zusammenhang einen wertvollen Beitrag leisten.

Die Formel *tat twam asi* verweist nicht nur auf die metaphysische Identität der Menschen, sondern auf die aller Wesen. In Bezug auf den Tierschutz lernen wir von Schopenhauer, dass dieser erst dann wahrhaft praktiziert wird, wenn der Mensch das Tier als Seinesgleichen anerkennt und es nicht auf eine bloße Ware reduziert. Dass heute die „Kreatur nur Material“⁵⁵ im Dienste menschlicher Interessen ist und die „Sorge ums vernunftlose Tier [...] dem Vernünftigen müßig“⁵⁶ geworden ist, zeigt Horkheimers Kritik an der Kulturindustrie, die in dieser

52 Koßler, Matthias: Verantwortung als Grundlage der Metaphysik bei Schopenhauer. In: *Verantwortung für die Zukunft. Zum 60. Geburtstag von Dieter Birnbacher*. Hrsg. von Carmen Kaminsky und Oliver Hallich. Berlin 2006, 343.

53 Hübscher, 1988, a. a. O., 182.

54 Koßler, 2006, a. a. O., 343.

55 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main 1997, 285.

56 Ebd., 280.

Hinsicht nichts an Aktualität eingeübt hat. Vereinzelt Bestrebungen nach so genannter artgerechter Tierhaltung oder weniger Tierversuchen ändern hieran kaum etwas. Aufs „Tier zu achten“ gilt „nicht mehr bloß als sentimental, sondern als Verrat am Fortschritt“ in einer Gesellschaft, in der die Menschen „einander und der Natur so radikal entfremdet“ sind, „daß sie nur noch wissen, wozu sie sich brauchen und was sie sich antun.“⁵⁷ Schopenhauer erhebt das Vernunftwesen Mensch nicht über das Tier, sondern betont die Macht seiner Triebnatur. Wäre die Einsicht in die metaphysische Identität von Mensch und Tier keine seltene Ausnahme, würde die nicht-menschliche Kreatur in der Tat weniger als *Material* verwendet beziehungsweise nicht nur als Mittel gebraucht werden, sondern immer zugleich auch als Zweck an sich geachtet. Schopenhauers Ethik zeichnet sich dadurch aus, dass sie auch denjenigen einen „Platz“ einräumt, die, wie Hauskeller es ausdrückt, „niemals *Vertragspartner* werden können, wie etwa die Tiere oder jene Menschen, die der geistigen Voraussetzungen erman- geln, um jemals *Subjekt* moralischer Handlungen werden zu können“⁵⁸.

5. *Metaphysisches Mitleid*

Entgegen der Ansicht einiger Moralphilosophen⁵⁹, ist das Schopenhauersche Mitleid⁶⁰ keine oberflächliche Gefühlsregung, die sich willkürlich einstellt oder nicht. Es ist ein wörtlich zu nehmendes *Mit-dem-Anderen-Leiden*, das Ausdruck einer tiefen Einsicht in den Lauf der Welt ist. So ist es „keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde“, vielmehr geht aus „der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, [...] in edeln Gemüthern die Maxime *neminem laede* hervor“⁶¹. Die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe werden zur Lebenshaltung.

Im Grunde warnt die Idee des metaphysischen Mitleids gerade vor sentimental und flüchtigen Empfindungen. So sollte beispielsweise die Begeisterung für einen kleinen Eisbär, die mit jedem Tag schwindet den er älter wird, nicht der Anlass dafür sein, dass man sich um die Erderwärmung sorgt. Vielmehr sollte es die Einsicht in die Wesensidentität alles Seienden sein und darin, dass man nichts und niemandem Schaden zufügen kann ohne sich selbst zu schaden. Gleiches gilt

57 Ebd., 286.

58 Hauskeller, 1998, a. a. O., 97.

59 Vgl. u. a. Leist, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik. In: *Schriften zur Ethik und Sozialphilosophie*, Bd. 4. Hrsg. von Axel Honneth. Berlin 2000, 144ff.; Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1997, 20ff., 72, 177ff.

60 Zur Kritik und Verteidigung des Mitleidsgedankens bei Schopenhauer vgl. Thorhauer, 2005, a. a. O., 62ff.

61 E II, § 17, Lü 571.

für die Skandale der Wirtschaft, bei denen ein vulgär verstandenes Mitleid mit den Opfern so flüchtig ist wie die Aktualität der Meldung.

Weiterhin stellt sich das metaphysische Mitleid dem utilitaristischen Kalkül entgegen, das in den Wirtschaftswissenschaften und der Entscheidungspraxis Einzug gehalten hat. Schopenhauer erinnert daran, dass es nicht unbedenklich ist, allzu bereitwillig Menschen gegeneinander aufzurechnen: „Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf“⁶². Der Mitleidige kalkuliert nicht abstrakt, weil er mit dem konkreten Einen leidet. Das Mitleid ist, so Hauskeller, „ein schlechter Rechenkünstler, ganz anders, als die Vernunft, die, vollauf damit beschäftigt, Bilanzen aufzustellen, das Individuum leicht aus dem Blick verliert und es sodann, *specie societatis*, für ersetzbar erklärt“⁶³. Derweil hinterfragen die Ökonomen, denen es auf den größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl in einer Volkswirtschaft ankommt und nicht auf das Schicksal einer Minderheit, ihre Vorgehensweise kaum. Der Wechsel der Theorie vom absoluten Nutzen zum Grenznutzen vermag zwar dieses Problem zu entschärfen, aber nicht, den einzelnen Menschen ins Zentrum der Gedanken zu rücken. Nicht zuletzt der bezeichnende Begriff des *Humankapitals* drückt die Verdinglichung des Menschen aus beziehungsweise seine Reduktion auf eine bloße Variable der Kosten- und Leistungsrechnung.

In Bezug auf die heutige Informationsgesellschaft ist problematisch, dass das metaphysische Mitleid durch das empirische Leiden eng mit der Leiblichkeit verbunden ist, die zunehmend an Bedeutung verliert. Kannte Schopenhauer nur Begegnungen von Angesicht zu Angesicht, so finden wir heute das *Face-to-Face* vielfach ersetzt durch das *Face-to-Interface*. Sofern ich anderen Menschen in virtuellen Räumen begegne, nehme ich ihre Leiden nicht oder nicht in dem Maße wahr, wie wenn sie leibhaftig vor mir stünden. Gerade dies ist jedoch wichtig, damit sich das Gefühl des Mitleids überhaupt einstellt. Wenn das konkrete Gegenüber fehlt, kann sich die Tugend der Menschenliebe nur schwer entfalten.⁶⁴ Um den breiten „Graben, der gewöhnlich zwischen Mensch und Mensch liegt“, zu schließen, so Hauskeller, darf fremdes Leiden für mich nicht „bloße Vorstellung“ sein, sondern es muss so ernst sein wie mein eigenes. Voraussetzung ist freilich meine Kenntnis davon, denn „Leiden, von dem ich nichts weiß oder das

62 W II, Kap. 46, 670.

63 Hauskeller, 1998, a. a. O., 91. An gleicher Stelle bemerkt Hauskeller, dass der Utilitarismus Schopenhauers Philosophie auch entgegensteht weil er optimistisch ist – und zwar insofern er „Leiden und Glück für verrechenbar hält“.

64 Vgl. Thorhauer, Yvonne: Menschenbild und Verdinglichung im E-Business. In: *Wirtschaftsethische Fragen der E-Economy*. Hrsg. von Christoph Hubig u. a. In: *Ethische Ökonomie. Beiträge zur Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur*, Bd. 8. Hrsg. von Peter Koslowski. Heidelberg 2003, 166ff.

ich nicht als solches erkenne, kann mich nicht zu einer mitleidigen Handlung bewegen, ganz unabhängig davon, inwieweit ich meinem Charakter nach zum Mitleiden fähig bin.“⁶⁵

Einen berechtigten Einwand gegen eine Ethik, die sich auf Gefühle bezieht, formuliert Pieper, die feststellt, dass eine mit Empfindungen begründete Handlung nicht „die Verbindlichkeit einer moralischen Norm beanspruchen“ kann. Außerdem wäre es „absurd, wollte man jemandem vorschreiben, er solle ein bestimmtes Gefühl haben bzw. nicht haben.“⁶⁶ Schopenhauers Ethik ist indessen nicht präskriptiv. Sie befiehlt niemandem Mitleid zu haben – selbst seine Klugheitsregel „*Neminem laede; immo omnes, quantum potes, juva*“⁶⁷ ist kein Ausdruck eines *Sollens*, sondern eines *Wollens*. Schopenhauer möchte die Formel als Leitlinie für unser Verhalten verstanden wissen, denn ohne „fest gefaßte *Grundsätze* würden wir den antimoralischen Triebfedern [...] unwiderstehlich Preis gegeben seyn.“⁶⁸ Entweder der Mensch erlangt Einsicht in den metaphysischen Zusammenhang der Dinge oder nicht. Im Unterschied zur „*Legalität*“ lässt sich „*Moralität*“ nicht erzwingen. Denn „man kann das *Handeln* umgestalten, nicht aber das eigentliche *Wollen*, welchem allein moralischer Werth zusteht. [...] Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäß.“⁶⁹

6. Zwischen Determinismus und freiem Willen

Schopenhauers Lehre folgt einem strengen Determinismus, bei dem alles, „von der Bewegung eines Sonnenstäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menschen“, dem „Gesetz der Kausalität“ ausnahmslos „unterworfen“ ist. „Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenstäubchen in seinem Fluge eine andere Linie beschreiben, als die es beschrieben hat, noch ein Mensch irgend anders handeln, als er gehandelt hat“⁷⁰. Derweil will sich Schopenhauer mit der Kategorie des Moralischen von der diesseitigen Welt verabschieden und über das bloß Natürliche am und im Menschen hinausgehen. Fraglich bleibt allerdings, wie man in einer Welt, die determiniert ist wie eine Maschine, *eigene* Handlungen hervorbringen kann, damit die Rede von *Ethik* überhaupt Sinn macht.

65 Hauskeller, 1998, a. a. O., 54f.

66 Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*. 5. Aufl. Tübingen, Basel 2003, 190.

67 *Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soviel du kannst*. Vgl. E II, § 6, Lü 493.

68 E II, § 17, Lü 571.

69 E II, § 20, Lü 612.

70 W II, Kap. 25, Lü 373.

Dies ist möglich aufgrund der „Aseität“⁷¹ des *Willens zum Leben*. Das heißt, die Erscheinungen sind zwar determiniert, aber der sich in ihr manifestierende *Wille* ist *schlechthin unabhängig*. Diese, laut Schmidt „ethisch unentbehrliche ‚Annahme“⁷², setzt so viel *Freiheit*, „als nöthig ist,“ um „der unabweisbaren strengen *Nothwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten“⁷³. Nur aufgrund der „Annahme“ eines freien *Willens zum Leben* ist „die That eines Menschen, trotz der Nothwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine *eigene*“⁷⁴.

Mit diesem freien Willensakt zusammen fällt der *intelligible Charakter*, das wahre Wesen des Menschen, das unabänderlich und ihm angeboren ist. Außerhalb der Zeit angesiedelt und dem Satz vom Grund nicht unterworfen, ist er frei.⁷⁵ Diese, so Garewicz, „Gesinnung, die jedem Handeln zugrunde liegt und es bestimmt“⁷⁶, ist vom gleichen ontologischen Status wie das *Esse* und somit grundsätzlich nicht erkennbar. Indes tritt der *intelligible Charakter* in Form des *empirischen* in Erscheinung und ist dessen letzter Grund.⁷⁷ Allerdings ist, so Koßler, *dieser* „Mensch, wie er im empirischen Charakter in Erscheinung tritt, [...] immer nur auf unvollkommene Weise er selbst, d. h. das, was er in seiner Individualität sein könnte“⁷⁸.

Dies liegt darin begründet, dass sich „der menschliche Geist“ nur „eine sehr beschränkte Anzahl von möglichen Motiven jeweils tatsächlich [...] vergegenwärtigen“⁷⁹ kann. Weiterhin bestimmen äußere Umstände, ob jemand seinen wahren Charakter im Laufe seines Lebens bald, erst spät oder gar nicht erkennt. So ist es etwa möglich, führt Hauskeller aus, dass ich ein „Schurke“ bin, ohne jemals „schlecht gehandelt zu haben. Vielleicht fehlte bislang einfach nur die Gelegenheit. Wenn diese sich aber dann doch einmal ergibt, werde ich der Ver-

71 W II, Kap. 25, Lü 375.

72 Schmidt, Alfred: Schopenhauer: Weltgrund, Kausalität und Moral. In: *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Hrsg. von Uwe an der Heiden und Helmut Schneider. Stuttgart 2007, 264.

73 W II, Kap. 25, Lü 374.

74 W II, Kap. 25, Lü 375.

75 Schopenhauers Auffassung von „Willensfreiheit“ besteht darin, dass der Mensch „sein eigenes Werk vor aller Erkenntniß“ ist, „und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten“. Gemäß dieser Definition kann der Mensch „nicht beschließen, ein Solcher oder Solcher zu seyn, noch auch kann er ein Anderer werden; sondern er *ist*, ein für alle Mal, und erkennt successive *was er ist*“ und „was er will“. (W I, § 55, Lü 384.)

76 Garewicz, Jan: Schopenhauers Philosophie der Freiheit. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000*. Hrsg. von Dieter Birnbacher u. a. Würzburg 2002, 17f.

77 Vgl. u. a. W I, § 55, Lü 396.

78 Koßler, Matthias: Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. In: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000*. Hrsg. von Dieter Birnbacher u. a. Würzburg 2002, 108.

79 Ebd., 107.

suchung nicht widerstehen können, sie auch zu ergreifen, und erweise mich so endlich als der Schurke, der ich immer schon war⁸⁰ – ohne es zu wissen. Erst die Erfahrung lehrt den Menschen also, was er *will*, lässt ihn „Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters“ erlangen. Diese „möglichst vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität“ bezeichnet Schopenhauer als „*erworbenen Charakter*“⁸¹.

Und so sind zwar *intelligibler* und *empirischer Charakter* unveränderlich, was man jedoch „verbessern“ kann, ist das „Wissen über sich selbst“. Hier kann auch bei Schopenhauer, so Hauskeller zu Recht, eine Ethik ansetzen, der „es nicht allein um die *Beschreibung*, sondern nicht zuletzt auch um die *Gestaltung* der Wirklichkeit geht.“⁸² Zu erkennen, welche Handlungen dem Charakter gemäß sind, bedeutet, Verhaltensmuster, die sich bisher nur vereinzelt einstellten, zu stabilisieren. So bleibt auch ein Mitleid, das nicht von Selbsterkenntnis begleitet wird, ein spontaner Affekt, der sich willkürlich einstellt. Also besteht das „Problem der Ethik“ laut Hauskeller nicht darin, dass zu wenige Menschen die Erfahrung des Mitleids gemacht haben, sondern vielmehr darin, dass „die wenigsten das spontane Mitleidsgefühl, das ihnen als Menschen nicht fremd ist, zur Lebenshaltung (= Gerechtigkeit und Menschenliebe) erheben.“⁸³ Eine kritische Auseinandersetzung mit dem bisherigen Handeln und dem Leben, das man führen *will*, kann das Verhalten in Einklang bringen mit der im Charakter festgeschriebenen ethischen Veranlagung.⁸⁴ Unternehmensberater, Wirtschaftsethiker, Medien, Lehrer und Erzieher können den Menschen zwar dazu anregen, sich über die grundsätzliche Frage *Was für ein Mensch will ich sein?* Gedanken zu machen, aber sie können keine Antwort hierauf vorschreiben. Denn der Wille ist die „letzte moralische Instanz“. Über ihm gibt es nichts, das dem Individuum „sagen könnte, ob es *zu Recht* so will, wie es will“⁸⁵.

Anzumerken bleibt noch, dass sich in Schopenhauers Moralphilosophie ein scharfer „Protest“⁸⁶ gegen den Weltlauf ausdrückt. Insofern kommt ihr eine andere Qualität zu, als jenen trivialen Begriffen von *Ethik*, die in der Unternehmensethik zuweilen Verwendung finden. So ist etwa Wieland der Ansicht, dass der „*Primat der Ethik*“ auf eine „durch nichts ausgewiesene Sonderstellung der Ethik“⁸⁷ hinausläuft, die eine „Instrumentalisierung der Ethik“ verbietet, während die „Instrumentalisierung der Ökonomik“ für ihn „zulässig“ ist. Wielands

80 Hauskeller, 1998, a. a. O., 105.

81 W I, § 55, Lü. 398.

82 Hauskeller, 1998, a. a. O., 103.

83 Ebd., 106.

84 Vgl. Thorhauer, 2005, a. a. O., 52f.

85 Hauskeller, 1998, a. a. O., 107.

86 Schmidt, Alfred: *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München, Wien 1988, 31.

87 Wieland, 1999, a. a. O., 89.

„Governanceethik begründet keine allgemeinen moralischen Regeln und Werte für die Gesellschaft, sondern begründet lokal und komparativ deren Implementierung und Institutionalisierung“⁸⁸.

Dabei bleibt unberücksichtigt, dass gerade das bewusste Auflehnen gegen bestehende Regeln, der begründete Widerspruch, von ethischem Wert sein kann. So etwa beim *Whistleblower*, dem Arbeitnehmer, der illegale oder gefährdende Verhaltensweisen seines Unternehmens an die Öffentlichkeit bringt, sofern er mit seinen internen Anstrengungen keine Änderung erzielen kann. Dabei riskiert er mitunter seine berufliche Karriere oder gar seine finanzielle Existenz.

Diese nonkonformistische Dimension können all jene Ansätze nicht fassen, denen vor allem an der *Compliance*, der Regelbefolgung und ihrer Überwachung, im Rahmen der *Corporate Governance* gelegen ist. Die Moral des Unternehmens wird dann von den oberen Hierarchieebenen vorgeschrieben und deren Befolgung oft in die Hände von Juristen gelegt, die sich kaum mit ethischer Geisteshaltung beschäftigen. So wird unter Umständen gerade ein couragiertes Handeln bestraft, das berechtigterweise gegen bestehende Missstände aufbegehrt. Zwar kann es erstrebenswert sein, sich um Implementierung und Kontrolle gesellschaftlicher Werte in Organisationen zu bemühen, jedoch wird der Begriff der *Ethik* ausgehöhlt, wenn er sich allein auf einen solchen Zusammenhang beschränkt. Bei Schopenhauer, wie auch bei anderen Moralphilosophen mit unterschiedlichem theoretischen Hintergrund, ist die Ethik dem sich ohnehin zutragenden Egoismus entgegengesetzt. Insofern ist gerade ihre Sonderstellung, die Wieland anzweifelt, wesentlich.

7. Abschied von der invisible hand

Seit Adam Smiths *invisible hand* hat ein geschichtsphilosophischer Optimismus Eingang in liberalistische Theorien gefunden, der bis heute zu finden ist. Dem schottischen Moralphilosophen zufolge führt gerade die Tatsache, dass jeder seine Interessen verfolgt, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft dazu, dass die Armen vom Wohlstand der Reichen profitieren. Allein das Schaffen einer Rahmenordnung werde die natürliche moralische Veranlagung des Menschen hervorbringen. Smith vermutet hinter den Dingen einen großartigen Leiter der Geschehnisse, dessen Wohlwollen und Weisheit die gewaltige Maschine des Universums von Anbeginn gelenkt hat, um immerzu die größtmögliche Menge an Glück hervorzubringen.⁸⁹

88 Ebd., 86.

89 Smith spricht vom „great Conductor of the universe [...] whose benevolence and wisdom have, from all eternity, contrived and conducted the immense machine of the universe, so as at all times to produce the greatest possible quantity of happiness“. (Smith, Adam: *The Theory of*

Auch Kant stellt die Möglichkeit in Aussicht, dass eine „Naturabsicht“ hinter dem „widersinnigen Gange menschlicher Dinge“ stehen könne, dass die Menschen, indem sie „ihre eigene Absicht verfolgen, [...] unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.“⁹⁰ Kants Naturteleologie liegen theologische und moralische Gedanken zugrunde. Durch die Annahme eines *Plans der Natur* wird der Mensch zum einen getröstet und zum anderen motiviert, auf die Verwirklichung der *weltbürgerlichen Gesellschaft* hinzuarbeiten.⁹¹

Die neokantianische Unternehmensethik bleibt diesem geschichtsphilosophischen Optimismus verhaftet. Norman Bowie etwa geht davon aus, dass die globale Ausbreitung des Kapitalismus zu einer weltweit geachteten Universalmoral führen wird, die jene Praktiken aussterben lässt, die effizienten Wirtschaftsprozessen abträglich sind – beispielsweise Bestechung und Diskriminierung. Weiterhin wird sie ein Weltbürgertum hervorbringen, das demokratisch ist, in dem Menschenrechte geachtet werden und der Weltfrieden keine Utopie bleiben muss.⁹²

Anders als Liberalisten und Kantianer, kann Schopenhauer der Geschichte keinen Sinn abgewinnen, denn „der ungeheure Faktenbestand der Historie“ gehört für ihn, so Schmidt, „lediglich zur vorgestellten, phänomenalen, nicht aber zur wesenhaften, an sich seienden Realität.“⁹³ Wer also auf geschichtlichem Boden argumentiert, befasst sich nur mit der *Welt als Vorstellung*. Sie verweist zwar auf den *Willen*, der sich in ihr objektiviert, aber sie selbst ist noch nicht sinnhaft zu interpretieren – schließlich ist sie ein bloßes „Gehirnphänomen“⁹⁴. Wer also glaubt, die Geschichte verfolge einen Plan und sei eine große gestaltende Macht, der meint, die Erscheinung sei bereits das Wesentliche.

Insofern die historischen Allgemeinbegriffe nur im Kopf – und insofern nicht real – sind, entgeht Schopenhauer der Gefahr, „Kollektive wie Volk, Nation, gar Rasse zu fetischisieren“.⁹⁵ Als Nominalist schreibt er den Einzeldingen mehr Wert zu: „In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusam-

Moral Sentiments. In: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Bd. 1. Hrsg. von D. D. Raphael und A. L. Macfie. Indianapolis 1984, 236.)

90 Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. In: *Kant. Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1964, 34.

91 Hier finden wir den jüdischen Gedanken von der Unabgeschlossenheit der Geschichte wieder, in der das Entscheidende noch nicht passiert ist.

92 Vgl. Bowie, Norman E.: *Business ethics. A Kantian perspective*. Oxford: Malden 1999, 150ff.

93 Schmidt, Alfred: Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960–2003). In: *Philosophie in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1. Hrsg. von Alfred Schmidt und Klaus-Jürgen Grün. Frankfurt am Main u. a. 2004, 430.

94 W II, Kap. 1, Lü 14.

95 Schmidt, 2004, a. a. O., 436.

menhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer.“⁹⁶

Ein *geheimer Plan der Natur* oder eine *unsichtbare Hand* würde auf eine wohl-ordnende Vernunft hinter den Dingen verweisen, der Schopenhauers Atheismus eine Absage erteilt. Der Mensch darf gerade nicht auf Smiths großartigen Leiter der Geschicke hoffen. Die Geschichte ergibt sich für Schopenhauer nicht aus dem Wirken eines Gottes – sie ergibt sich nicht einmal aus, so Schmidt, „dem Lebensprozeß der Gesellschaft, aus der dynamischen Struktur ökonomisch und sozial bedingter Gruppen“. Vielmehr entsteht sie „unmittelbar aus den Trieben, Begierden und Leidenschaften der Individuen. Ihre politische Geschichte setzt die Zoologie fort. Was wir Geschichte der Menschheit nennen, ist weithin bloß Naturgeschichte.“⁹⁷

Für Schopenhauer gibt es „kein System der Geschichte“⁹⁸ und auch keine durchscheinende Vernunft, die dereinst die Hoffnung auf ein *wohlverstandenes Eigeninteresse* in Erfüllung gehen lassen könnte. Ebenso mutet es vor dem Hintergrund der *blindwirkenden Naturkraft* des Willens töricht an, mit einem *Wirtschaftsbürger* im Sinne Ulrichs rechnen zu wollen, der prinzipiell bereit ist, seine „privaten Interessen den Legitimitätsbedingungen der *Res publica* zu unterstellen und sie insofern im Rahmen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Disposition zu stellen“⁹⁹. Schopenhauers geschichtsphilosophischer Pessimismus regt dazu an, den Optimismus – den etwa die *Integrative Wirtschaftsethik* vertritt, an deren Ende „mehr denn je Kants Vision einer weltbürgerlichen, völkerrechtlichen Grundordnung“¹⁰⁰ steht – nicht als selbstverständlich gelten zu lassen. Nicht, dass Schopenhauer eine *weltbürgerliche Gesellschaft* nicht hätte gutheißen können – wir erinnern uns daran, dass gerade das Entstehen des Ethischen aus dem Unethischen Ausdruck dessen ist, dass die Welt „etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte“ und dass ihr Dasein „uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben“¹⁰¹ hat. Vielmehr macht er als kritischer Diagnostiker einen Weltgrund aus, infolgedessen ein glückliches Ende der Geschichte auf ewig Utopie bleiben muss.

8. Fazit

Schopenhauers Lehre vermag es, die Wirtschaftsethik in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Systematische Probleme – wie das Verharren in einer *Zwei-*

96 W II, Kap. 38, Lü 515.

97 Schmidt, 2004, a. a. O., 437.

98 W II, Kap. 38, Lü 511.

99 Ulrich, 2007, a. a. O., 299.

100 Ebd., 284.

101 W II, Kap. 46, Lü 670.

Welten-Lehre, der Kluft zwischen Ethik und Ökonomie – lösen sich in seiner Willenslehre auf: Die Dualität von Ethischem und Unethischem ist in der Einheit des *Willens zum Leben* aufgehoben. Mit diesem Prinzip lässt sich analog der vermeintliche Antagonismus von Ethik und Ökonomie überwinden: Wie sich der *Wille zum Leben* aus eigener Kraft verneinen kann, so ist es auch möglich, dass egoistisch-ökonomisches Streben von sich aus die ethische Haltung hervorbringt.

Schopenhauers Moralphilosophie ist eine der Ausnahme und des Widerstands gegen den Automatismus der Natur. Sie verzichtet bewusst auf die Annahme, das Gute oder Göttliche sei grundsätzlich in der Welt und hält eine Erklärung für die Entstehung von Ethik in der Lebenswirklichkeit bereit, ohne das Ethische in ihr vorauszusetzen. Eine solche *nonkonformistische Ethik*¹⁰² ist frei von jenem übersteigerten Vertrauen in die Vernunft und jenen theologischen Restbeständen, an denen mitunter die Implementierung wirtschaftsethischer Theorien in der Praxis scheitert. Wieland fordert weitere „Forschungsanstrengungen“ in Bezug auf eine „philosophische Ethik [...], die einerseits nicht der ökonomischen Grundfärbung des Wertebegriffs erliegt, andererseits aber auch metaphysische Übersteigerungen ins Absolute vermeidet.“¹⁰³ Dabei vermag Schopenhauers Lehre bereits beide Forderungen zu erfüllen.

Während Hauptströmungen der Wirtschaftsethik die Übereinstimmung der Akteure mit der konventionellen moralischen Ordnung, dem marktwirtschaftlichen System oder mit einem allgemeingültigen *Vernunftstandpunkt der Moral* in den Vordergrund rücken, kommen mit Blick auf Schopenhauer – gefolgt von Freud – lebensfeindliche Impulse repressiver Autoritäten zur Sprache. Das ethische Moment kommt durch die Infragestellung des Vorgefundenen zustande, weniger durch die Anpassung an ein rational geordnetes System, kulturelle Normen und Erwartungshaltungen anderer. Schopenhauers Idee, dass der Mensch durch eine kritische Distanznahme zum Bestehenden eine stabile und aufrichtige ethische Haltung hervorbringt, führt zu einem reichhaltigeren Verständnis von Ethik, das über die Forderung nach Konformität mit den geltenden Normen hinausgeht und jenseits von Kontroll- und Sanktionsmechanismen Wirkung entfalten kann.

Der ethisch Handelnde übernimmt die Verantwortung für sein Tun und ist nicht bestrebt, diese an fremde Instanzen – beispielsweise Vorgesetzte, Unternehmensberater, Institutionen – zu übertragen. Diese Qualität übersehen all jene Wirtschaftsethiker, welche die Ausgestaltung von Institutionen ins Zentrum ihrer Theorie rücken und dabei die ethische Haltung des Einzelnen als zweitrangig betrachten oder gar ignorieren. Allerdings können äußere Einwirkungen den

102 Vgl. Thorhauer, 2005, a. a. O.

103 Wieland, 1999, a. a. O., 75.

Menschen nicht willkürlich formen. Obwohl Schopenhauers Konzept des unveränderlichen Charakters radikal ist, kann es doch einen Hinweis darauf geben, dass er möglicherweise zumindest statischer ist, als dies manchen Unternehmensethikern recht wäre. Auch Unternehmenskulturen würden sich dann nur schleppend ändern und könnten kaum durch Hochglanzbroschüren, neu entworfene *Unternehmensphilosophien* und Kodizes im Handumdrehen nach Belieben gewandelt werden. Schopenhauer weckt Zweifel an der Annahme, ob abstrakte begriffliche Verbindungsleistungen tatsächlich in der Lage sind, Verhalten und Gesinnung dauerhaft zu verändern. Er verankert den Charakter im gesamten emotionalen Korsett des Menschen und nicht nur in oberflächlichen, leicht wandelbaren Selbstbildern.

Anders als bei liberalistischen Ansätzen, ist das Eigeninteresse bei Schopenhauer nicht zu vereinbaren mit der ethischen Haltung, die sich im metaphysisch aufgeladenen Mitleid manifestiert. Ferner ist die Bejahung des Glücks der Mehrheit auf Kosten einer Minderheit für ihn von keiner ethischen Qualität. Der ohnehin trügerische Glaube an den Fortschritt rechtfertigt nicht, das Leiden einiger Menschen in Kauf zu nehmen. In seinen Analysen, stellt Horkheimer fest, hat Schopenhauer stets, wenn „er die technische, wirtschaftliche, soziale Besserung bedachte“, auch „ihre Konsequenzen, die blinde Hingabe ans Fortkommen, den Rückschlag auf den friedlichen Gang der Dinge, [...] die Dialektik solchen Fortschritts seit Anfang erkannt“¹⁰⁴. Schopenhauers pessimistische Geschichtsphilosophie warnt vor einer unreflektierten Fortschrittsgläubigkeit und der blinden Hoffnung auf ein künftiges Wohlergehen der Menschheit, das den Verdiensten der Ökonomie geschuldet ist. „Die idealistische Fabel von der List der Vernunft, durch die das Grauen der Vergangenheit mittels des guten Endes beschönigt wird“, so Horkheimer mit Bezug auf Schopenhauer, „plaudert die Wahrheit aus, daß an den Triumphen der Gesellschaft Blut und Elend haftet“¹⁰⁵ – wenn auch sein „Blick zu hell“ war, „als daß er Besserung von der Geschichte“ kategorisch „ausgeschlossen hätte“¹⁰⁶.

Schopenhauers Gedanken mahnen den allzu optimistischen Wirtschaftsethiker, die egoistische Triebnatur, die dem ökonomischen Streben zugrunde liegt, nicht zu unterschätzen. Der allgewaltige *Wille zum Leben* – der „das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen“ ist, der „in jeder blindwirkenden Naturkraft“ und auch „im überlegten Handeln des Menschen“¹⁰⁷ erscheint – lehrt, dass eine Moralphilosophie der Triebnatur des Menschen Rechnung tragen muss, um sich in dessen Lebenswelt zu reflektieren. Damit

104 Horkheimer, Max: Die Aktualität Schopenhauers. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main 1985, 124.

105 Ebd., 125.

106 Ebd., 124.

107 W I, § 21, Lü 164.

entspricht Schopenhauer dem Bemühen zahlreicher Wirtschaftsethiker um Anwendungsbezogenheit – ohne dabei jedoch die Begriffe des Ethischen und Moralischen praktischen Sachzwängen zu opfern. Auch kommt sein Verzicht auf eine imperativische Form einer lebensnahen Wirtschaftsethik entgegen, schließlich lässt sich die marktwirtschaftliche Praxis nicht uneigennützig am Gängelband moralischer Pflichten führen.

Wenngleich die zeitgenössische Wirtschaftsethik Schopenhauers Ansatz nicht rezipiert, vermag er ihr neue Impulse zu verleihen und die Spannung zwischen Ethik und Ökonomie auf eine ihr nicht vertraute Weise aufzulösen. Auch bringen nicht Imperative und Institutionen der Moral Ethik in die Wirtschaftspraxis, sondern die kritische Auseinandersetzung mit den grundlegenden Fragen: „Welcher Mensch *will* ich sein?“ oder „Wie *will* ich mein Leben führen?“ – Fragen, denen sich das Wirtschaftssubjekt in einem System chronischer Zeitknappheit und allgegenwärtigen Erfolgsdrucks nur in Ausnahmefällen stellt.¹⁰⁸ Schopenhauer selbst hat das geschäftige und im Grunde doch ziellose Treiben, das heute im *Workaholic* kulminiert, bereits kritisch betrachtet:

Im Frieden ist Industrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. – Aber der letzte Zweck von dem Allen, was ist er?¹⁰⁹

Dass die Akteure ihre je eigene Antwort hierauf finden mögen, weckt die Hoffnung auf eine bessere Welt.

108 Für praktische Erfahrungen, wie die Beschäftigung mit Philosophie dem Wirtschaftsleben wertvolle Dienste leisten kann, vgl. Grün, Klaus-Jürgen: *Wozu benötigen Führungskräfte Philosophie? Autonomie und Freiheit durch methodisches Denken*. Bünden 2004, 52.

109 W II, Kap. 28, Lü 416.