

## Inhaltsverzeichnis – Table of Contents

<i>Alice Pinheiro Walla</i> : B. Sharon Byrd, Professor of Anglo-American Law and Jurisprudence and Kant scholar .....	1
<i>Karl Meessen</i> : Professor B. Sharon Byrd, LL.M., J.S.D. ....	4
<i>Heather M. Roff</i> : In Memory of Professor B. Sharon Byrd .....	6
<i>Franz Streng</i> : Ansprache bei der Trauerfeier für B. Sharon Byrd am 11. März 2014 .....	8
B. Sharon Byrd, Bibliography .....	11
<b>Solidarität als Begriff der Ethik – Solidarity as a Concept of Ethics</b>	
<i>Gerhard Droesser</i> : Solidarität: nicht mehr Sitte und nicht nur moralischer Appell .....	17
<i>Thomas Hoppe</i> : Die Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft (Responsibility to Protect) in rechtsethischer Perspektive .....	29
<i>Andreas Lienkamp</i> : Solidarität und Retinität in Zeiten des Klimawandels. Überlegungen aus der Perspektive einer Ethik der Nachhaltigkeit .....	45
<i>Ursula Nothelle-Wildfeuer</i> : Solidarität – ethisches Kontrast- oder Sozialprinzip der Moderne? .....	79
<i>Markus Vogt</i> : Zur moralischen Grammatik der Solidarität und ihrer (begrenzten) Anwendbarkeit auf intergenerationale Konflikte .....	95
<b>Solidarität als Begriff des Rechts – Solidarity as a Concept of Law</b>	
<i>Anna Cominx</i> : Restriktives Solidaritätsverständnis und extensive Gefahrenzuständigkeit. Wie ein anachronistisches Verständnis der entschuldigenden Notstandshilfe die fragwürdige Konfliktlösung von Notstandsfällen im Defensivnotstand begünstigt .....	117
<i>Michael Pawlik</i> : Solidarität als strafrechtliche Legitimationskategorie: das Beispiel des rechtfertigenden Aggressivnotstandes .....	137
<i>Nele Schneider</i> : Angeborene Rechte – Bürgerrechte – soziale Rechte: Christians Wolffs Lehre von den <i>iura connata</i> .....	159
<b>Solidarität im (sozialen) Staat – Solidarity in the (social) State</b>	
<i>Georg Geismann</i> : Marktwirtschaft und Freiheit oder Die kantische Republik als „sozialer Rechtsstaat“ .....	181
<i>Sigrid Graumann</i> : Assistierte Freiheit. Vorschlag einer metaphysischen Begründung sozialer Menschenrechte über verbindliche gemeinschaftliche Solidaritätspflichten .....	229
<i>Stefan Huster</i> : Hat das Leben keinen Preis? Absolute und relative Ansprüche im System der Gesundheitsversorgung .....	251

(Fortsetzung 3. Umschlagseite)

## „The Social Nature of Existence“

### Eine evolutionäre Metaphysik der Solidarität<sup>1</sup>

Michael Schramm

Die „Solidarität“ ist ein Wort, das mit Begriffen wie der „Zeit“, der „Wahrheit“ oder der „Gerechtigkeit“ etwas gemeinsam hat: Man weiß, was sie meinen – aber nur irgendwie. Soll man klar und einfach beschreiben, was sie präzise bedeuten, gerät man rasch in sumpfiges Gelände.

- So notierte bereits Augustinus seinerzeit über den Begriff der „Zeit“: „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenenden es erklären, weiß ich es nicht.“<sup>2</sup>
- Zum Begriff der „Wahrheit“ erklärte Karl R. Popper: „Was Wahrheit ist, weiß jeder.“<sup>3</sup> Wenn nun aber definiert werden soll, was die „Wahrheit“ genauer ist, türmen sich Berge von Problemen auf und eine Legion unterschiedlicher und widerstreitender Wahrheitstheorien entsteht.<sup>4</sup>
- Was *Gerechtigkeit* oder was „unfair“ ist, weiß schon jedes Kind – irgendwie. Gleichwohl hatte schon Aristoteles festgestellt: „Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ sind [...] mehrdeutige Begriffe.“<sup>5</sup> Und John Rawls muss lapidar einräumen: „[W]as gerecht und ungerecht sei, ist gewöhnlich umstritten.“<sup>6</sup>

Der Begriff der „Solidarität“ hat m. E. das Zeug, in diese Reihe ehrwürdiger und chronisch umstrittener Grundbegriffe aufgenommen zu werden. Aus diesem Grunde werde ich im Folgenden ganz *grundsätzlich* ansetzen und versuchen, einen plausiblen Vorschlag zu einer „Metaphysik der Solidarität“ zu entwickeln.

<sup>1</sup> Hervorhebungen in Zitaten, die ich selber vorgenommen habe, werden mit einem Asteriskus (\*) angezeigt.

<sup>2</sup> *Aurelius Augustinus* (1980), S. 629.

<sup>3</sup> *Popper* (1996), S. 116, nämlich die „Übereinstimmung des ausgesagten Sachverhalts mit dem tatsächlichen Sachverhalt“ (ebd., S. 116).

<sup>4</sup> Um nur eine kleine Auswahl zu nennen: Adäquationstheorie, Korrespondenztheorie, Erfolgstheorie, „pragmatizistische“ Wahrheitstheorie, Evidenztheorie, semantische Wahrheitstheorie, empiristische Wahrheitstheorie, analytische Wahrheitstheorie, Redundanztheorie, Kohärenztheorie, Konsensstheorie und so weiter und so fort.

<sup>5</sup> *Aristoteles* (1991), S. 96.

<sup>6</sup> *Rawls* (1971/1979), S. 21.

Ich werde hier die These vertreten, dass die Frage der „Solidarität“ am Ende des Tages ein *metaphysisches* Problem ist, um das man in Ethik und Recht nicht herumkommt, da dieses metaphysische Problem der – für Ethik und Recht gleichermaßen zentralen – Frage der „Gerechtigkeit“ *logisch vorgeordnet* ist; und zwar deswegen, weil *vor* der Frage, was innerhalb einer Gemeinschaft von Individuen eine für alle Beteiligten „gerechte“ Lösung sein könnte, zunächst einmal die Frage zu beantworten ist, wer überhaupt zu dieser Gemeinschaft zugelassen ist, wer also zur „Solidar-gemeinschaft“ dazu gehört – und wer womöglich nicht. Oder um die Formulierung des Themenschwerpunkts dieses Bandes („Grund und Grenzen der Solidarität in Recht und Ethik“) aufzugreifen: Um den „Grund“ der Solidarität in Recht und Ethik zu erörtern, bedarf es eines *metaphysischen* Begründungsdiskurses, um hingegen die „Grenzen“ der Solidarität in Recht und Ethik auszuloten, kommen wir nicht um dornige Anwendungs- & Implementationsdiskurse herum. Ich verfolge vor allem zwei Ziele: Zum einen soll gezeigt werden, dass die Solidarität ohne eine *metaphysische* (oder sogar: theologische) Be-gründung („Grund“) in der Luft hängt. Und zum anderen geht es um die realistische Erkenntnis, dass hier und jetzt – jenseits von Eden – das „eigentliche“ Ideal universaler Solidarität nicht umsetzbar ist, sondern nur in „gebrochenen“ Formen wirklich werden kann, weswegen in Recht und Ethik die angesprochenen und leider Gottes auch ziemlich komplexen Anwendungs- und Implementationsdiskurse geführt werden müssen („Grenzen“).

Ich beginne sozialwissenschaftlich (Abschnitt I.), wende mich dann den metaphysischen Grundlagen zu (Abschnitte II. und III.) und kehre schließlich zu den Sozialwissenschaften zurück (Abschnitt IV.).

### I. „NonZero“ und „Moral Truth“. Zu Genese und Geltung des Solidaritätsgedankens

Dieser Abschnitt widmet sich *nicht* der *semantischen Begriffsevolution* von „Solidarität“ in der Moderne (vor allem seit den 1840er Jahren in Frankreich)<sup>7</sup>, sondern der *systematischen* Frage nach der empirischen „Genese“ und der moraltheoretischen „Geltung“ des *Inhalts* der Vorstellung einer *Solidarität aller Menschen* im Verlaufe der Menschheitsgeschichte.<sup>8</sup>

#### I. „NonZero“

Nicht nur in der Spieltheorie ist die Unterscheidung zwischen *Nullsummenspielen* („zero sum games“) einerseits und *Positivsummenspielen* („non-zero sum games“) oder „win-win games“) geläufig.<sup>9</sup> Die üblich gewordenen Begriffsverwendungen

<sup>7</sup> Zur *Begriffsevolution* von „Solidarität“ vgl. etwa *Wildt* (1998); *Wildt* (1996).

<sup>8</sup> Konzeptionell greife ich hierzu vor allem auf die m. E. sehr instruktiven Ausführungen von *Robert Wright* (2000) & (2009) zurück. Zum thematischen Zusammenhang vgl. auch *Dölken* (2007).

sind zwar streng genommen etwas problematisch, denn „Nullsummenspiele“ sind eigentlich keine „Nullsummenspiele“, sondern „fixed-sum games“<sup>10</sup>, und bei den „Positivsummenspielen“ müsste man eigentlich noch einmal zwischen „reinen Koordinationsspielen“ (bei perfekter Interessensharmonie) und „mixed-motive“-Spielen (mit gleichzeitig gemeinsamen und widerstreitenden Interessen der Spieler) unterscheiden.<sup>11</sup> Gleichwohl bleibe ich hier einmal bei der einfache(re)n Unterscheidung zwischen *Nullsummenspielen* („zero sum“) und *Positivsummenspielen* („non-zero sum“) – hauptsächlich deswegen, weil sich diese Begrifflichkeit faktisch eingebürgert hat.

Es dürfte ziemlich klar sein, dass es theoriestrategisch zweckmäßig ist, „Gesellschaft“ nicht im *Nullsummenparadigma* („zero sum“), sondern im *Positivsummenparadigma* („non-zero sum“) zu konzipieren, „Gesellschaft“ also als – zumindest potenzielles – *Positivsummenspiel* anzusehen. Und so ist es kein Wunder, dass genau dies bei – ansonsten ganz unterschiedlichen – Ökonomen, Juristen, Philosophen und Theologen geschieht. Ich nenne nur zwei – komplett unterschiedliche – Beispiele:

- Der Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls konzipiert „Gesellschaft“ (*society*) als „a cooperative venture for mutual advantage“<sup>12</sup>.
- Theoriestrategisch durchaus ähnlich, obgleich mit Blick auf einen völlig anderen Gegenstandsbereich hat der (Prozess)Philosoph Alfred North Whitehead den Be-

<sup>9</sup> Der Klassiker zu dieser Begrifflichkeit ist natürlich von *Neumann/Morgenstern* (1944/2004), wo in Chapter III bis VII die „zero-sum games“ und in Chapter XI die „non-zero-sum games“ grundlegend analysiert werden.

<sup>10</sup> Völlig richtig notiert *Ingo Pies* (2009, S. 4, Anm. 3) zum Ausdruck „Nullsummenspiel“: „Streng genommen ist der Begriff ‚Nullsummenspiel‘ nicht ganz korrekt. Eigentlich müsste es ‚Konstantsummenspiel‘ heißen, um den hier interessierenden Sachverhalt auszudrücken, dass die Payoffs der Spieler in einem reinen Substitutionsverhältnis stehen, so dass der eine verliert, was der andere gewinnt. Summiert man die Payoffs, bleibt in der Spielsituation folglich die Summe konstant, und zwar unabhängig davon, ob diese Summe den Wert null oder ob sie einen beliebigen positiven oder negativen Wert annimmt.“ Zur Terminologie vgl. auch *Wright* (2000), p. 360.

<sup>11</sup> Einschlägig hierzu vor allem der Ökonom und Nobelpreisträger *Thomas Schelling* (1960/1980), pp. 83 ff. Schelling unterscheidet nicht nur zwei, sondern eben drei Arten von Spielen: (a) „zero-sum games“ (p. 83\*), in denen ein „pure conflict“ (p. 84) von Interessen zwischen den Spielern herrscht, dann (b) das „pure-collaboration game“ (p. 84\*) mit perfekter Interessensharmonie und schließlich (c) „nonzero-sum games“ (p. 83), die sich durch gemeinsame und widerstreitende Interessen bei wechselseitiger Abhängigkeit der Spieler voneinander (p. 83: „mutual-dependence games“) auszeichnen und die von Schelling später dann „bargaining games“ oder „mixed-motive games“ (p. 88) genannt werden.

<sup>12</sup> *Rawls* (1971), p. 4. Ich stimme dieser noch deutungs-offenen Definition durchaus zu, nicht aber Rawls' Präzisierung in Bezug auf die zur „original position“ überhaupt zugelassenen Parteien. Denn bei Rawls steht der Urzustand von vornherein nur für einen „Bereich des Normalen“/„the normal range“ (*Rawls* 1993/2005, p. 25; dt.: *Rawls* 1993/1998, S. 93) offen, d. h. für „full and active participants in society“ (*Rawls* 1993/2005, p. 272, f. 10; dt.: *Rawls* 1993/1998, S. 384, A. 10). Geistig Behinderte hingegen „müssen draußen bleiben“: „Thus the problem of special health care and how to treat the mentally defective are aside“ (ibid.).

griff der „society“ gefasst: Unter Rückgriff auf die Quantenphysik geht Whitehead zunächst von der Existenz kleinster Elementarprozesse (Elementar-, Teilchen“) aus, die er „actual entities“ oder „actual occasions“ nennt.<sup>13</sup> Was wir nun aber in unserer normalen Alltagserfahrung erleben, sind ja nicht diese elementaren Mikroprozesse, sondern weitaus größere Gebilde wie etwa Steine, Bäume, Menschen oder Planeten. Diese komplexeren und auch beständigeren Dinge dieser Welt auf der *makrokosmischen* Ebene nennt Whitehead „societies“<sup>14</sup>. Der in unserem Zusammenhang nun springende Punkt besteht in der Tatsache, dass Whiteheads Kosmologie all diese „Gesellschaften“ als (potenzielle) „*Positivsummenspiele*“ ansieht. Den Grund, warum sich die Elementarprozesse überhaupt zu „societies“ zusammenschließen, sieht Whitehead gewissermaßen in „potential gains“: Die Vergesellschaftung stellt als Kooperationsgewinn eine höhere „Intensität“ des Existierens in Aussicht. „This intensity arises by reason of the ordered complexity of contrasts.“<sup>15</sup>

Bleiben wir aber im Moment noch bei der *sozialwissenschaftlichen*, also auf *menschliche* „Gesellschaften“ bezogenen Begriffsverwendung. Wie viele Ökonomen oder Ethiker hat auch der US-amerikanische Sachbuchautor Robert Wright in zwei wirklich lesenswerten Büchern das Konzept des „NonZero“ zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur *kulturellen Evolution* gemacht.<sup>16</sup> In beiden Büchern sowie in diversen online-Talks verfiert Wright – obgleich mit jeweils unterschiedlichen Akzenten – die folgende These:

„[T]here is a moral dimension to history; there is a moral arrow. [...] Capitalism has been a constructive force, [...] it's a non-zero-sumness that has been a constructive force in expanding people's realm of moral awareness. [...] [I]t has driven us to the verge of a moral truth.“<sup>17</sup>

Wright argumentiert, dass die „NonZero“-Logik, also die Win-Win-Logik menschlicher (Markt)Kooperationen auf der einen Seite und der moralische Fortschritt in Richtung einer „*moral truth*“ auf der anderen Seite zwei Dinge sind, die in ihrer empirischen „*Genese*“ zusammenhängen, in Bezug auf ihre Inhalte aber, insbesondere in Bezug auf die moraltheoretische „*Geltung*“ dieser „*moral truth*“ zu unterscheiden sind.

Ich wende mich zunächst der „NonZero“-Logik zu. Wright zielt darauf ab zu zeigen, dass es diese „NonZero“-Logik war, die zunächst die *biologische Evolution*<sup>18</sup>,

<sup>13</sup> „This epoch is characterized by electronic and protonic actual entities, and by yet more ultimate actual entities which can be dimly discerned in the quanta of energy.“ (Whitehead 1929/1978, p. 91; dt. Whitehead 1929/1984, S. 180)

<sup>14</sup> „The real actual things that endure are all societies. They are not actual occasions.“ (Whitehead 1933/1967, p. 204)

<sup>15</sup> Whitehead (1929/1978), p. 100\*; dt. Whitehead (1929/1984), S. 195 f.

<sup>16</sup> Ich beziehe mich hier auf Wright (2000) und Wright (2009).

<sup>17</sup> Wright (2006).

<sup>18</sup> Der evolutive Mechanismus im Bereich der biologischen Evolution wäre hierbei der, dass sich NonZero-Kooperationen für die Lebewesen (Genträger) auszahlen und damit mit ei-

dann vor allem aber auch die *kulturelle* und hier wiederum vor allem die *ökonomische Evolution* vorangetrieben hat:

„My hope is to illuminate a kind of force – the non-zero-sum dynamic – that has crucially shaped the unfolding of life on earth so far.“<sup>19</sup>

Natürlich handelt(e) es sich hierbei nicht um eine lineare Entwicklung der perfekten Ausschöpfung von jeweils real möglichen Kooperationsrenten.<sup>20</sup> Denn:

„Human history, after all, is notoriously messy. [...] Still, on balance, over the long run, non-zero-sum situations produce more positive sums than negative sums, and more mutual benefit than parasitism. As a result, people become embedded in larger and richer webs of interdependence.“<sup>21</sup>

Die Menschheitsgeschichte lässt sich darstellen als ein (nicht-linearer, aber schlussendlich im Sinne der *NonZero-Logik* doch gerichteter) Prozess der *Ausweitung* wirtschaftlicher (und politischer) Kooperationen bis hin zur heutigen Globalisierung. Zunächst kooperierten beispielsweise vor 2.500 Jahren nur die Mitglieder eines griechischen Stadtstaates miteinander. Dann entdeckten sie, dass in der ökonomischen Zusammenarbeit mit Mitgliedern anderer griechischer Stadtstaaten Win-Win-Potenziale steckten. Aus diesem Grunde anerkannte man dann *alle Griechen* als respektable Partner in wirtschaftlichen Kooperationen. Griechen wurden nicht mehr als Feinde betrachtet – Feinde waren nunmehr beispielsweise die Perser. Es ist interessant, dass diese „NonZero“-Logik auch bereits von Charles Darwin erkannt wurde:

„As man advances in civilization, and small tribes are united into larger communities, the simplest reason would tell each individual that he ought to extend his social instincts [...] to all members of the same nation, though personally unknown to him.“<sup>22</sup>

Die „einfachste Vernunft“ („the simplest reason“), von der Darwin hier spricht, ist die *ökonomische Vernunft*, die in der wirtschaftlichen Zusammenarbeit aufgrund der „NonZero“-Logik Kooperationsrenten wahrnimmt und realisiert:

The „non-zero-sum opportunities [...] are exploited for the sake of self-interest [...]. That's the magical thing about non-zero-sumness; it translates rational selfishness into the welfare of others.“<sup>23</sup>

Unschwer lässt sich in dieser Formulierung Wrights die „invisible hand“ von Adam Smiths Beschreibung der Marktlogik wiedererkennen. Aufgrund der „Non-

nem Selektionsvorteile verbunden sind, wodurch wiederum die Gene dieser kooperierenden Lebewesen besser überleben konnten als andere.

<sup>19</sup> Wright (2000), p. 5.

<sup>20</sup> „Non-zero-sumness is a kind of potential – a potential for overall gain, or for overall loss, depending on how the game is played.“ (Wright 2000, p. 7)

<sup>21</sup> Wright (2000), p. 5 f.

<sup>22</sup> Darwin (1871), p. 100 (Chapter III). Ich komme auf diese Textstelle nachher noch einmal zurück, da Darwin im Anschluss noch sehr interessante *ethische* Überlegungen anstellt.

<sup>23</sup> Wright (2009), p. 428.

Zero“-Logik führte „the simplest reason“ die Menschheit bis zur heutigen Globalisierung:

This is „the way of the world in the age of globalization: more and more people getting intertwined in non-zero-sum relations.“<sup>24</sup>

## 2. „Moral Truth“

Bei der Logik von „Nonzero“ handelt es sich um eine Logik der „ökonomischen“ Klugheit.<sup>25</sup> Es geht schlicht um die Intelligenzfrage, die „mutual gains from trade“<sup>26</sup> auch tatsächlich auszuschöpfen.

Nun erklärt aber Robert Wright, dass in der kulturellen Evolution im Sinne einer expandierenden Verwirklichung dieser „NonZero“-Logik, dieser Win-Win-Logik menschlicher (Markt)Kooperationen noch eine zweite und ontologisch differente Dimension aufscheine: die Dimension einer „moral truth“ nämlich. Doch an dieser Stelle gehen die Meinungen auseinander. Denn während Wright im kulturellen Prozess eine schrittweise „Entdeckung“ einer objektiven „moralischen Wahrheit“ diagnostiziert, gehen viele Philosophen und Naturwissenschaftler davon aus, dass es keine objektiv „da draußen“ existierenden ethischen Werte gebe. So schreibt etwa der Philosoph John Leslie-Mackie kurz und bündig:

„There are no objective values.“<sup>27</sup>

Insofern spricht auch der Untertitel von Mackies Buch vom „Inventing Right and Wrong“. Ebenso kurz und bündig unterrichtet uns auch der Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls:

„[T]here are no moral facts.“<sup>28</sup>

Etwas ausführlicher möchte ich auf die entsprechende Einlassung des Physiker und Nobelpreisträger (1979) Steven Weinberg eingehen. Im Epilog seines Buches „The First Three Minutes“ schreibt Weinberg:

„It is very hard to realize that this all is just a tiny part of an *overwhelmingly hostile universe*. It is even harder to realize that this present universe has evolved from an unspeakably

<sup>24</sup> Wright (2009), p. 413. „Globalization, for all its dislocations, entails lots of non-zero-sumness. You buy a new car, and you're playing one of the most complex non-zero-sum games in the history of humanity: you pay a tiny fraction of the wages of thousands of workers on various continents, and they, in turn, make you a car. A popular term for this is interdependence – they depend on you for money, you depend on them for a car – and interdependence is just another name for non-zero-sumness. Because the fortunes of two players in a non-zero-sum game are correlated, the welfare of each of them depends partly on the situation of the other.“ (Wright 2009, p. 411)

<sup>25</sup> Ich verwende hier einen weiten Begriff von „ökonomisch“, der nicht nur monetäre („wirtschaftliche“) Eigennutzinteressen, sondern alle *Eigennutzinteressen* beinhaltet.

<sup>26</sup> Buchanan (1959), p. 129.

<sup>27</sup> Mackie (1977), p. 15.

<sup>28</sup> Rawls (1980), p. 519.

unfamiliar early condition, and faces a future extinction of endless cold or intolerable heat. The more *the universe* seems comprehensible, the more it also *seems pointless*.“<sup>29</sup>

Robert Wright hingegen behauptet:

„The more closely we examine [...] the drift of human history, the more there seems to be a *point* to it all.“<sup>30</sup>

Um den genauen Unterschied der Sichtweisen von Weinberg und Wright zu verdeutlichen, greife ich auf eine weitere Äußerung von Weinberg zurück, in der sehr deutlich wird, dass seine Botschaft eine doppelte ist:

„*There is a moral order*. It is wrong to torture children. And the reason it is wrong to torture children is *because I say so*. And I don't mean much more than that. I mean that not only I say so, John says so, probably most of us say so. But it's *not a moral order out there*. It is something *we impose*.“<sup>31</sup>

Die beiden Botschaften Weinbergs lauten also:

- (1) Das Universum „out there“ ist *objektiv ohne* Sinn oder moralischen Zweck („pointless“).
- (2) Die einzigen, die eine „moral order“ in die Welt bringen können, sind *wir selbst* („because I say so“; „most of us say so“; the „moral order [...] is something we impose“).<sup>32</sup>

Ich möchte hier nun – mit Robert Wright und dann noch metaphysisch über Wright hinaus – die These verteidigen, dass diese Position Weinbergs nur die halbe Wahrheit ist.

Doch zunächst zurück zur Argumentation Robert Wrights. Ich habe oben den Prozess der *Ausdehnung wirtschaftlicher* Kooperationen angesprochen: Wo vordem etwa nur die Mitglieder *eines* griechischen Stadtstaates *untereinander* zusammenarbeiteten, so weitete sich der Bereich der ökonomischen Kooperation dann auch auf die Mitglieder *anderer* griechischer Stadtstaaten aus. Und Wright erklärt nun, dass sich im Verlauf dieser sich ausdehnenden *wirtschaftlichen* Kooperationen auch eine *genuin moralische* Einsicht langsam durchsetzte:

„2,500 years ago, members of one Greek city-state considered members of another Greek city-state subhuman and treated them that way. And then this moral revolution arrived, and

<sup>29</sup> Weinberg (1977/1993), p. 154\*.

<sup>30</sup> Wright (2000), p. 3.

<sup>31</sup> Weinberg (1999).

<sup>32</sup> Bereits in seinem Buch „The First Three Minutes“ schreibt Weinberg im Anschluss an die zitierte „pointless“-Bemerkung: „But if there is no solace in the fruits of our research, there is at least some consolation in the research itself. Men and women are not content to comfort themselves with tales of gods and giants, or to confine their thoughts to the daily affairs of life; they also build telescopes and satellites and accelerators, and sit at their desks for endless hours working out the meaning of the data they gather. The effort to understand the universe is one of the very few things that lifts human life a little above the level of farce, and gives it some of the grace of tragedy.“ (Weinberg 1977/1993, p. 154 f.)

they decided that actually: No, Greeks are human beings. It's just the Persians who aren't fully human and don't deserve to be treated very nicely. But this was progress, you know, give them credit. And now today, we've seen more progress. I think, I hope, most people here would say that all people everywhere are human beings, deserve to be treated decently."<sup>33</sup>

Wright diagnostiziert also ein „cultural evolution's movement toward this moral threshold“<sup>34</sup>. Und an diesem Punkt beginnt das *ethische Nachdenken* über die *moralischen* Fragen, auf die uns die sich ausdehnende ökonomische Kooperation gestoßen hat: Verdienen vielleicht alle Menschen nicht nur aus *pragmatischen* Kooperationsgründen Respekt, sondern auch aus genuin *moralischen* Gründen? Die Frage, um die es jetzt geht, lautet: „recognizing the moral worth of human beings everywhere“<sup>35</sup> – Ja oder Nein?

We are now talking about „an apprehension not just of the *pragmatic* truth about human interaction, but of a kind of *moral* truth.“<sup>36</sup>

### 3. Der Unterschied zwischen „Genese“ und „Geltung“

Die treibende Kraft, die hier *zunächst* am Werke war, war *ökonomischer* Art. Es ging *zunächst* nur um die Realisierung ökonomischer Eigennutzinteressen. Und die Ausschöpfung der „potential gains from trade“ machten es erforderlich, den Kooperationspartner einigermaßen anständig zu behandeln – denn sonst wäre das Geschäft schnell geplatzt. Diese Tolerierung des Anderen ist noch nicht genuin *moralischer* Art, sondern rein *pragmatisch* bzw. *ökonomisch* motiviert, doch immerhin – sie ist da, sie wird dann praktiziert:

„One of the main pulling forces, of course, has been *economic*. Granted, commerce can be a cool affair, and often fails to expand the web of affection, but it does expand the web of *tolerance*. You don't have to love your grocer, but you shouldn't assault him. You don't have to love the people who built your Toyota, but it's unwise to bomb them – just as it's unwise to bomb the people overseas who are buying the things *you* made.“<sup>37</sup>

Doch in diesem Prozess der Ausweitung *wirtschaftlicher* Abschöpfung von Kooperationsrenten wuchs auch die Erkenntnis im Bereich einer *ontologisch anders* garteten Dimension: der Dimension des (genuin) *Moralischen*.

„This is the way moral evolution happens“<sup>38</sup>.

Wrights Argument lautet also, dass es sich bei der „NonZero“-Logik *ökonomischer* (Markt)Kooperationen auf der einen Seite und dem *moralischen* Fortschritt

<sup>33</sup> Wright (2006). Vgl. Wright (2000), p. 326.

<sup>34</sup> Wright (2000), p. 327.

<sup>35</sup> Wright (2000), p. 331\*.

<sup>36</sup> Wright (2009), p. 411\*.

<sup>37</sup> Wright (2000), p. 326\* (die erste Hervorhebung von mir).

<sup>38</sup> Wright (2009), p. 413.

in Richtung einer „*moral truth*“ auf der anderen Seite um *zwei* Größen handelt, die in ihrer empirischen „*Genese*“ (Entstehung) faktisch zusammenhängen, jedoch in Bezug auf ihre *Inhalte* „ontologisch“, also hinsichtlich ihrer „Natur“ zu unterscheiden sind: die moraltheoretische „*Geltung*“ (oder Gültigkeit) der „*moral truth*“ fällt logisch nicht mit der „*pragmatic truth*“ der ökonomischen „NonZero“-Logik in eins.

Dass diese wichtige Differenz zwischen der empirischen „*Genese*“ und der moraltheoretischen „*Geltung*“ des *Inhalts* der Vorstellung einer *Solidarität aller Menschen* in diversen Konzeptionen unterbelichtet bleibt, möchte ich an zwei Beispielen kurz demonstrieren:

(1) Wrights Argument unterscheidet sich zunächst einmal von der *rein ökonomischen* Argumentation bei James Buchanan oder Karl Homann. Buchanan und Homann rekonstruieren die *Solidarität* auch mittels NonZero, argumentieren aber vollständig in der ökonomischen Logik, die mit Kooperationsrenten arbeitet. So etwa bei Buchanan:

„[T]he political economist's task is completed when he has shown the parties concerned that there exist mutual gains ‚from trade‘.“<sup>39</sup>

Ebenso verfolgt der ordnungsökonomische Ansatz des Wirtschaftsethikers Karl Homann eine

„Ethik-Konzeption, in der diese moralischen Regeln [...] zur Investition mit der Erwartung von Rendite [werden]; [...] zu einer Investition in Erhalt und Ausbau der Kooperationsbeziehung“<sup>40</sup>.

Ich frage mich allerdings, wo hier ein *moral point of view* liegen soll. Ich bin zwar auch der Meinung, dass eine *moralisierende* Polemik gegen die Eigennutzinteressen auch aus ethischem Gesichtspunkt nicht angebracht ist. Insofern ist gegen „mutual gains from trade“ (NonZero; Win-Win) selbstverständlich überhaupt nichts zu sagen – im Gegenteil. Trotzdem trifft das Argument von Kooperationsrenditen einfach nicht den springenden Punkt des *moral point of view*. Kooperationsrenditen und „mutual gains from trade“ sind nichts anderes als produktiver Tausch, also „Geschäft“, ökonomisch zweckmäßige Angelegenheiten. Es handelt sich um Intelligenzfragen. Dem „*moral point of view*“ aber geht es um die *Integrität* oder *Fairness* der Interaktionen, und zwar unabhängig davon, ob dann eine Kooperationsrendite herausspringt (was natürlich am besten ist) oder ob man auch mal einen Nachteil in Kauf nehmen muss. Sicher ist es zweckmäßig, die Dinge möglichst so auszugestalten, dass „*moral point of view*“ und „*economic point of view*“ konvergieren oder sogar zusammenfallen; aber genau dieses soziale Ziel, dass die beiden Perspektiven – die ethische und die ökonomische – möglichst konvergieren sollen, zeigt ja, dass die beiden Blickwinkel „ontologisch“ differieren.

<sup>39</sup> Buchanan (1959), p. 129.

<sup>40</sup> Homann (2004), S. 8 f.

Näherhin geht es dem „moral point of view“ nicht nur um die Kooperationserträge („potential gains from trade“), sondern um eine *integre Identität* des Zusammenlebens, oder um mit Wright zu sprechen: um „moral truth“. Es gibt – wie dargelegt – einen „genetischen“ Zusammenhang von NonZero und „moral truth“, aber aber *keine* Identität in Bezug auf die „Geltung“.

(2) Die Differenz von „Genese“ und „Geltung“ bleibt sodann auch in der ansonsten durchaus instruktiven *darwinistischen „Erklärung“ des Altruismus* bei dem Biologen Richard Dawkins unterbelichtet. Vorab muss man wissen, dass Dawkins einen *gen-zentrierten* Darwinismus vertritt: Die fundamentale Einheit des *survival of the fittest* in der *natural selection* ist das Gen.<sup>41</sup> Für das *survival* dieser *Genmuster* (Geninformationen) kann es nun in zweierlei Fällen nützlich sein, wenn die „Überlebensmaschinen“ (Lebewesen) so programmiert sind, dass sie kooperieren (obwohl sich normalerweise „egoistische“ Gene durchsetzen):

- (1) „Ein Gen, das den einzelnen Organismus darauf programmiert, seinen eigenen Verwandten einen Gefallen zu tun, nützt mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit seinen eigenen Kopien. [...] Die Versorgung der eigenen Kinder ist das offenkundigste Beispiel.“<sup>42</sup>
- (2) „Der zweite Haupttyp, für den wir eine gut ausgearbeitete darwinistische Erklärung haben, ist der wechselseitige Altruismus ( ‚Eine Hand wäscht die andere‘ ). [...] Die Biene braucht Nektar, und die Blüte muss bestäubt werden. Blüten können nicht fliegen, also bezahlen sie die Bienen in Nektarwährung, damit diese ihre Flügel zur Verfügung stellen.“<sup>43</sup>

In beiden Fällen geht es um Beziehungen, in denen Begegnungen immer wieder stattfinden, um Lebewesen also, die sich immer wieder sehen, so dass sich Investitionen (vermutlich) *auszahlen* werden.<sup>44</sup> Insofern muss man aber auch sagen: Genau genommen ist *die*ser „wechselseitige Altruismus“ gar *kein* Altruismus, sondern ein „Geschäft“ (oder ein „als-ob-Altruismus“). Jedenfalls führt im Rahmen der *biologischen* Evolution der Drang, anderen zu helfen, über den Mechanismus der „natural selection“ zu evolutionärem Erfolg, weil er sich in face-to-face-Gesellschaften, in denen man sich immer wieder sieht (sei es in Familien oder im Dorf), auszahlt. Die-

<sup>41</sup> „[S]ie sind unübertroffene Meister in der Kunst des Überlebens. [...] Sie sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist, und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz. [...] Heute tragen sie den Namen Gene, und wir sind ihre Überlebensmaschinen.“ (Dawkins 1976/2007, S. 63) Es ist hier auch wichtig zu sehen, dass dies *nicht* durch irgendeine bewusste Steuerung durch die Gene geschieht (Gene können nichts bewusst steuern), sondern schlicht und ergreifend dadurch, dass nützliche Gene im Prozess der *natural selection* überleben. „DNS-Moleküle [...] sind nicht dauerhaft wie Felsen. Aber die Muster in ihren Sequenzen sind so dauerhaft wie der härteste Fels. Sie haben, was man braucht, um Millionen von Jahren zu existieren, und deshalb sind sie heute noch hier.“ (Dawkins 1986/2008, S. 152)

<sup>42</sup> Dawkins (2006/2008), S. 299.

<sup>43</sup> Dawkins (2006/2008), S. 299.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu auch Wright (2000), p. 324.

ses „moral equipment“<sup>45</sup> überlebt, weil diejenigen, die es haben, länger leben und sich fortpflanzen.<sup>46</sup>

Nun aber die *eigentliche* Frage: „Woher stammt der Barmherzige Samariter in uns?“<sup>47</sup> Wie erklärt man (darwinistisch), dass manche Leute anderen Menschen *helfen*, die ihnen völlig *fremd* sind (wobei ihnen dieses Helfen *keinen* Vorteil einbringt und sicher *nicht* das Überleben der eigenen Gene befördert)? Hierzu bringt Dawkins nun seine „Idee, es könne sich um einen ‚Fehler‘ oder ein ‚Nebenprodukt‘ handeln“<sup>48</sup>, ein „*misfiring*“. Inwiefern? Nun, er erklärt zunächst:

„Die natürliche Selektion begünstigt Faustregeln, die in der Praxis den Genen nützen, von denen sie erzeugt wurden. Aber es gehört zum Wesen von Faustregeln, dass sie manchmal nach hinten losgehen.“<sup>49</sup>

Dawkins benennt folgende Beispiele:

*Kuckuck im Nest*: „Im Gehirn eines Vogels sorgt die Regel ‚Kümmere dich um die kleinen quiekenden Dinger in deinem Nest [...]‘ normalerweise für die Erhaltung der Gene, die diese Regel hervorgebracht haben [...]. Die Regel wirkt sich aber schädlich aus, wenn ein anderer Jungvogel auf irgendeinem Weg in das Nest gelangt – ein Phänomen, das die Kuckucke zu ihren Gunsten ausnutzen.“<sup>50</sup> Also: *Eigentlich* soll die „Liebe“ (Fürsorge) der Bachstelze nur dem evolutionären Überleben der eigenen („egoistischen“) Gene dienen. Diesen angeborenen Drang zur Fürsorge nutzt der Kuckuck nun aber aus – was *rein* darwinistisch gesehen dann laut Dawkins eine „Fehlfunktion“ („*misfiring*“) ist.

*Sexualtrieb*: Der Sexualtrieb hat ebenfalls eigentlich eine evolutionäre Funktion, nämlich Nachkommen zu produzieren und so das Überleben der eigenen („egoistischen“) Gene zu gewährleisten. Nun nimmt die Frau beispielsweise die Pille und „[b]eide wissen, dass die Frau kein Kind bekommen kann, weil sie die Pille [oder er ein Kondom] nimmt. Dennoch stellen sie fest, dass ihr Sexualtrieb sich durch dieses Wissen keineswegs vermindert.“<sup>51</sup> *Rein* darwinistisch gesehen ist auch dieser Drang dann eine „Fehlfunktion“. Er erfüllt seinen *eigentlichen* evolutionären Zweck *nicht* (mehr).

<sup>45</sup> Wright (2009), p. 455.

<sup>46</sup> Zwei theologische Bemerkungen: (1) Genau dies ist auch die Logik, die hinter dem vierten Gebot des Dekalogs steht: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst ...“ (Ex 20,12). Die dahinter stehende ökonomische Logik ist die folgende: Kinder waren in der Antike (und auch im Mittelalter) die einzige Altersversorgung. Wenn man nun seine alten Eltern nicht „ehrt“ (versorgt), dann nehmen sich die eigenen Kinder ein Beispiel daran und werden einen selbst auch nicht versorgen, wenn man selber alt und gebrechlich geworden ist. Und dann wird man eben nicht mehr „lange leben“. (2) Genau so funktioniert auch die traditionelle Logik vom „Lohn im Himmel, der groß sein wird“ (Mt 5,12). Obwohl der Lohn hier in der Bergpredigt nicht für moralisches Wohlverhalten vergeben wird, so wurde die ökonomische Logik in der Kirchengeschichte doch so ausgelegt, dass religiöses und moralisches Wohlverhalten als ökonomische Investition in eine himmlische Rendite aufgefasst wurde.

<sup>47</sup> Dawkins (2006/2008), S. 296.

<sup>48</sup> Dawkins (2006/2008), S. 306.

<sup>49</sup> Dawkins (2006/2008), S. 306.

<sup>50</sup> Dawkins (2006/2008), S. 306.

<sup>51</sup> Dawkins (2006/2008), S. 307.

Dawkins' Idee besteht nun in der Vermutung, dass es sich bei unserem „Drang zur Nächstenliebe“ um genau einen solchen „Fehler“ oder ein „Nebenprodukt“ handelt:

„Could it be that our Good Samaritan urges are misfirings [...]?“<sup>52</sup>

Richard Dawkins liefert hiermit also eine darwinistische Erklärung, wie unsere heutige Moral (= unser Drang zum Helfen) evolutionär *entstanden* sein könnte: Ursprünglich benutzten die „egoistischen“ Gene einen Drang nur dazu, um ihr Überleben zu sichern (Junge im Nest füttern; Sexualtrieb). *Rein* darwinistisch gesehen ist also unser heutiger Drang zu altruistischem Helfen (also auch völlig Fremden zu helfen) eine „Fehlfunktion“: Er erfüllt seinen eigentlichen evolutionären Zweck – das Überleben der eigenen („egoistischen“) Gene zu sichern (indem man 1. seinen eigenen Verwandten einen Gefallen tut, und 2. indem man wechselseitigen Altruismus [„Eine Hand wäscht die andere.“] praktiziert) – *nicht* (mehr). Aber: Der Drang ist biologisch trotzdem noch da!

Bis hierhin ist das auch meines Erachtens noch alles durchaus plausibel. Nun mein Einwand: Man muss – wie schon mehrfach erklärt – zwischen der Erklärung der evolutionären *Genese* (Entstehung) eines Drangs oder Gefühls einerseits und der Überzeugung in dessen ethische *Geltung* (Richtigkeit oder „moralische Wahrheit“) andererseits *unterscheiden!* Es mag ja so sein, dass die Evolution einen Drang zum *Helfen* hat *entstehen* lassen; aber sie hat auch zum Beispiel den Drang, einen störenden *Fremden totzuschlagen*, hervorgebracht. Schlussfolgerung: Wir kommen an der Frage nicht vorbei, welcher Drang denn nun *ethisch gültig* (richtig oder falsch) ist. Und das kann nur unsere *ethische Vernunft* entscheiden (Vernunfttest)! *Ergebnis:* Erst an *dieser* Stelle kommt das *ethische* Konzept von Richtig oder Falsch („the moral order“ oder „the moral truth“) überhaupt ins Spiel. Dawkins' Erklärung hat *diesbezüglich* gar *nichts* gebracht – und wir stehen wiederum vor der *ethischen* Frage: Was ist „moral truth“? Denn im Rahmen der *kulturellen* Evolution der Moral stehen wir vor der Frage, welche unserer Dränge (Sex, Gewalt, Helfen, Essen, Trinken usw.) gut sind (moralisch akzeptabel) und welche nicht – und *warum* und *inwieweit* genau. Und hier beginnt das Geschäft der „Gründe“, die wir im Hinblick auf die Geltung abwägen müssen.

<sup>52</sup> Dawkins (2006/2007), p. 252. „In alter Zeit hatten wir die Gelegenheit zum Altruismus nur gegenüber unseren Verwandten und denen, die es uns potenziell vergelten konnten. Heute existiert diese Einschränkung nicht mehr, aber die Faustregel [*der Drang*] ist immer noch da. Warum sollte es sie nicht mehr geben? Es ist genau wie beim Sexualtrieb. Wenn wir einen unglücklichen Menschen weinen sehen, müssen wir einfach Mitleid empfinden (auch wenn dieser Mensch nicht mit uns verwandt ist und uns unsere Hilfe nicht vergelten kann), ganz ähnlich wie wir uns sexuell zu einem Angehörigen des anderen Geschlechts hingezogen fühlen (auch wenn diese Person vielleicht unfruchtbar oder aus anderen Gründen nicht zur Fortpflanzung in der Lage ist). Beides sind Fehlfunktionen, darwinistische Fehler – [*aber aus kultureller Sicht*] segensreiche, kostbare Fehler.“ (Dawkins 2006/2008, S. 307)

## II. The „Solidarity of the Universe/World“. Metaphysische Grundlagen der Solidarität

Ich habe oben den Physiker Steven Weinberg zitiert: „It is wrong to torture children. And the reason it is wrong to torture children is *because I say so*.“<sup>53</sup> Dieses „I say so“ oder „We say so“ hebt er scharf ab von der Vorstellung, dass die Struktur des Universums *als solche* schon so etwas wie eine „moral order“ enthalte. „Out there“ gebe es objektiv keine Moral, sondern ausschließlich „kalte“ Fakten. Die „moralische Ordnung“ sei etwas, das *wir mental* einführen: „It is *not* a moral order *out there*. It is something *we* impose.“<sup>54</sup> Meine These hierzu lautet: Das ist nur die halbe Wahrheit. Denn natürlich sind *wir* es, die Gründe pro und contra abwägen müssen, und *wir* sind es auch, die dann moralische Sätze formulieren müssen und sich auf moralische Spielregeln einigen müssen. Aber es gibt meines Erachtens in der Struktur des Universums empirische *Hinweise* darauf, in welche Richtung dieser ethische Prozess des Abwägens von Gründen verlaufen sollte. Und diese Hinweise ergeben sich – wie gleich darzulegen ist – aus der „*social nature of existence*“ (Charles Hartshorne).

In dieser Hinsicht scheint mir auch in den ansonsten sehr instruktiven Überlegungen von Robert Wright der letzte, nämlich *metaphysische* Schritt zu fehlen. Es wird in ihnen nämlich nicht so recht klar, warum er von einer „moral truth“ spricht. Deutlich ist, dass er die empirische „Genese“ einerseits und die moraltheoretische „Geltung“ des Inhalts der Vorstellung einer Solidarität aller Menschen im Verlaufe der Menschheitsgeschichte andererseits unterscheidet – insofern ist das „moral“ in der Formulierung „moral truth“ klar bestimmt: Wright meint eine genuine *Moral* (die der Anerkennung aller Menschen nämlich) – im („ontologischen“) Unterschied zur Kooperationsrente, die sich aus der Zusammenarbeit in „Spielen“ vom Typ „NonZero“ ergibt. Aber warum das eine „moralische *Wahrheit*“ sein soll und nicht „nur“ eine moralische *Setzung* durch uns Menschen (wie bei Weinberg), bleibt offen. Und diesbezüglich hilft meines Erachtens die *Metaphysik* der „Solidarität“ weiter, wie sie von den Prozessphilosophen Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne entwickelt worden ist.

Zunächst möchte ich kurz definieren, was ich unter „*Metaphysik*“ verstehe. Als Kurzformel zur Definition des Begriffs der „*Metaphysik*“ möchte ich folgende Formulierung verwenden: Die „*Metaphysik*“ dreht sich um das ganz grundsätzliche Problem, „*how the world works (in general)*“.<sup>55</sup> Im Hintergrund steht hier auch die

<sup>53</sup> Weinberg (1999).

<sup>54</sup> Weinberg (1999).

<sup>55</sup> Ich entnehme diese m. E. treffende Formulierung einem völlig sachfremden Zusammenhang, nämlich einem Statement, in dem Alan Greenspan am 23. Oktober 2008 den Begriff „*Ideologie*“ – ohne pejorative Abwertung im Sinne von „*Weltbild*“ – beschrieben hat: „Well, remember that what an ideology is. It's a conceptual framework with the way people deal with reality. Everyone has one. You have to exist, you need an ideology. The question is whether it is accurate or not.“ „*Greenspan's Confession*“ ist beispielsweise in der online-Ausgabe der

Charakterisierung des Begriffs bei Karl R. Popper. Seine Wissenschaftsphilosophie unterscheidet drei unterschiedliche Theorietypen:

„Wir können für unsere Zwecke drei Arten von Theorien unterscheiden: *erstens* logisch-mathematische Theorien, *zweitens* empirisch-wissenschaftliche Theorien, *drittens* philosophische oder metaphysische Theorien.“<sup>56</sup>

Diese drei Theoriearten unterscheiden sich nach der Art ihrer Widerlegbarkeit: Logische (abstrakte, z. B. mathematische) Theorien sind logisch widerlegbar, empirische (naturwissenschaftliche) Theorien sind empirisch widerlegbar und metaphysische Theorien sind (noch) nicht widerlegbar. Das bedeutet jedoch keinesfalls, dass metaphysische Theorien beliebig und daher sinnlos oder nutzlos seien – ganz im Gegenteil:

„Doch metaphysische Hypothesen sind zumindest auf zweierlei Art für die Wissenschaft wichtig. Erstens brauchen wir metaphysische Hypothesen für ein allgemeines Weltbild. Zweitens werden wir beim praktischen Vorbereiten unseres Forschens von dem geleitet, was ich ‚metaphysische Forschungsprogramme‘ genannt habe.“<sup>57</sup>

Nun zu den *Inhalten* einer Metaphysik der „Solidarität“, wie sie von den Prozessphilosophen Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne entwickelt worden ist. Der empirische Haftpunkt, der Whitehead und Hartshorne zu ihrer Metaphysik der „Solidarität“ geführt hat, waren die umwälzenden Erkenntnisse der Physik in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. So wurden etwa mit der „Relativitätstheorie“ Albert Einsteins der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons relativ. „Wir leben in einer relativistischen Wirklichkeit.“<sup>58</sup> Und die *Quantenrevolution* räumte gründlich mit den gewohnten Vorstellungen von „normaler“ Materie auf, indem sie die „materiellen“ Basiswirklichkeiten unseres Universums als *genetisch zusammenhängende Prozess-Tröpfchen* erschloss. „Die Elementarteilchen sind nicht, wie man früher etwa angenommen hätte, unveränderliche, unteilbare Grundbausteine der Materie.“<sup>59</sup> Nicht statisches „Material“, sondern aktive Energie ist der Stoff, aus dem die Welt physisch gemacht ist: „Man kann [...] die Energie als [...] den Grundstoff der Welt betrachten.“<sup>60</sup> Diese elementaren Energietröpfchen hängen *genetisch zusammen*: „Sie können [...] ineinander umgewandelt werden.“<sup>61</sup> Sie haben zutiefst *relationalen* Charakter: „Die bekannte Formel: ‚jedes Elementarteilchen besteht aus allen anderen Elementarteilchen‘ scheint eine gute Beschreibung der paradoxen Situation zu geben, mit der wir in den Experimenten konfrontiert wer-

„Washington Post“ dokumentiert <http://www.washingtontimes.com/weblogs/potus-notes/2008/Oct/24/he-found-flaw/>

<sup>56</sup> Popper (1963/2000), S. 287.

<sup>57</sup> Popper in: Popper/Ecdes (1977/1987), S. 524.

<sup>58</sup> Greene (2004/2007), S. 24 f.

<sup>59</sup> Heisenberg (1963), S. 3.

<sup>60</sup> Heisenberg (1958/1978), S. 55.

<sup>61</sup> Heisenberg (1963), S. 3.

den.“<sup>62</sup> Kurz: Die moderne Physik des 20. Jahrhunderts offenbart uns eine Wirklichkeit, die nicht mehr aus „A-tomen“ im Sinn unveränderlicher „Billardkugeln“ (Wirklichkeitsklötzchen) besteht, sondern eine Wirklichkeit, die durch und durch *prozessualer* und *relationaler* Art ist.

Diese *prozessuale Relationalität* der Basiswirklichkeit unseres evolutiven Universums war der empirische Ausgangspunkt, von dem aus Whitehead und Hartshorne eine allgemeine Metaphysik entwickelten, die die Prozesse, „how the world works (in general)“ so beschrieb, dass sie unter anderem<sup>63</sup> mit den neuen Erkenntnissen der Evolutions-, der Relativitäts- und der Quantentheorie übereinstimmte. Um vorab den spezifischen Punkt zum Begriff der „Solidarität“ in Whiteheads Metaphysik stark vereinfacht auf den Punkt zu bringen – der (kosmologische) Begriff der „Solidarität“ bei Whitehead meint: *Alles im Universum hängt mit allem zusammen!* So wie die Quantenphysik davon ausgeht, dass (wie zitiert) jedes Elementarteilchen aus allen anderen Elementarteilchen besteht, so konzipiert Whitehead die metaphysische Grundstruktur des Wirklichen überhaupt: „[T]he process [...] of any one actual entity“<sup>64</sup> involves the other actual entities among its components. In this way the obvious solidarity of the world receives its explanation.“<sup>65</sup> Der Begriff der „Solidarität“ wird hier also (zunächst) als *deskriptiver* Begriff, der die faktische *Relativität* aller Dinge beschreibt, eingeführt und (noch) *nicht* als ethischer oder normativer Begriff verwendet. „[I]f the solidarity of the physical world is to be relevant to the description of its individual actualities, it can only be by reason of the fundamental internality of the relationships in question.“<sup>66</sup> Whitehead intendiert (zunächst) eine metaphysische „description of the universe as a solidarity of many actual entities“<sup>67</sup>. Die Wirklichkeiten des Universums existieren in einer prozessualen „Solidarität“ im Sinne einer universalen Vernetzung: „[A]ll actual entities are in the solidarity of one world.“<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Heisenberg (1967), S. 2.

<sup>63</sup> Das ist jedoch in gar keiner Weise der einzige Bezugspunkt, den Whiteheads Metaphysik berücksichtigt hat. Denn Whitehead definiert seinen Begriff einer metaphysischen Kosmologie folgendermaßen: „[I]t must be one of the motives of a complete cosmology to construct a system of ideas which brings the aesthetic, moral, and religious [and we should – for example – add: economic] interests into relation with those concepts of the world which have their origin in natural science.“ (Whitehead 1929/1978, p. xii). Dieses Vorgehen, das auch die vielfältigen *menschlichen* Interessen als Teil des evolutiven Kosmos mit integriert, unterscheidet bei Whitehead „Metaphysik“ von „Naturphilosophie“ (so David Ray Griffin).

<sup>64</sup> Mit den Begriffen „actual entity“ oder „event“ oder „actual occasion“ bezeichnet Whitehead die kleinsten Elementarprozesse, aus denen die Welt aufgebaut ist und die von der Quantenphysik untersucht werden: „This epoch is characterized by electronic and protonic actual entities, and by yet more ultimate actual entities which can be dimly discerned in the quanta of energy.“ (Whitehead 1929/1978, p. 91)

<sup>65</sup> Whitehead (1929/1978), p. 7.

<sup>66</sup> Whitehead (1929/1978), p. 309.

<sup>67</sup> Whitehead (1929/1978), p. 40.

<sup>68</sup> Whitehead (1929/1978), p. 67.



Diese (hier nur angedeutete) metaphysische „Vorlage“ Whiteheads hat Charles Hartshorne dann zu seiner systematischen Theorie der „*social structure of existence*“ ausgebaut.<sup>69</sup> Auch Hartshorne spricht an mehreren Stellen im Sinne Whiteheads von der „solidarity of life“<sup>70</sup>, doch steht bei ihm zumeist anstelle des Begriffes der „Solidarität“ der Begriff des „Sozialen“ im Vordergrund. Bisweilen verbindet er beide Begriffe auch und spricht von einer „social solidarity“<sup>71</sup>. Es ist jedenfalls deutlich, dass Hartshorne von der Sache her genau in die gleiche Richtung denkt.

Bevor ich zu Hartshornes metaphysischer Konzeption komme, möchte ich eine lebensweltliche Illustration voranstellen. „*Alles hängt mit allem zusammen!*“ Dieser stets etwas allerweltsweisheitlich oder esoterisch klingende Satz ist m. E. nichtsdestotrotz wahr. Und dabei hängen die Dinge nicht nur auf der Ebene der Quantenwirklichkeiten zusammen – vielmehr erfahren wir diese universale Interdependenz in jeder Minute unseres Lebens.

- Da sind zunächst die *Zusammenhänge zwischenmenschlicher oder gesellschaftlicher Art*.<sup>72</sup> Wir kommen nicht als autonomes Individuum auf die Welt, sondern in Abhängigkeiten und Relationen. Wir entstehen im Mutterleib. Wir wachsen auf in Beziehungen mit unseren Eltern und Freunden. Wenn wir wirtschaftlichen Erfolg haben, dann ist das niemals exklusiv unsere eigene Leistung, sondern geschieht in den arbeitsteiligen Kooperationsnetzwerken der Gesellschaft.
- Doch diese Art von Vernetzungen sind nicht einmal annähernd die halbe Geschichte. Die Zusammenhänge sind nicht nur gesellschaftlicher Art, sondern umfassen die *Gesamtheit aller irdischen Beziehungen*: Ich atme Luft, deren Sauerstoff von grünen Pflanzen produziert wird (Photosynthese). Sonnenwärme und Wasser sind Voraussetzungen für alles Leben auf der Erde. Die gesamte Erde bildet ein unglaublich komplexes Beziehungs- und Interdependenzsystem, das nahezu *wie* ein lebender Organismus betrachtet werden kann.<sup>73</sup>
- Doch auch damit ist es noch nicht getan: Schlussendlich besteht die gesamte Wirklichkeit des Kosmos aus Zusammenhängen, *kosmologischen Zusammenhängen*: So hängt auch der Raum mit der Zeit zusammen, da Raum und Zeit *relative* Größen sind (Einsteins „Relativitätstheorie“).

<sup>69</sup> „In Hartshorne's mature philosophy these insights are generalized into the claim that all of reality, including God, has an essentially social structure.“ (Viney 2004). Zum theologischen Theoriekonzept Hartshornes vgl. das sehr instruktive Buch von Julia Enxing (2013).

<sup>70</sup> Hartshorne (1948/1964), p. 56.

<sup>71</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 108.

<sup>72</sup> Vgl. Emunds (2014), S. 4 f. „In der katholischen Sozialtradition heißt es deshalb, wir bzw. unsere Schicksale seien miteinander ‚verstrickt‘.“ (ebd., S. 5)

<sup>73</sup> Einschlägig ist in diesem Zusammenhang auch die sogenannte „*Gaia-Hypothese*“ der Biologin Lynn Margulis und des Chemikers James Lovelock, vgl. etwa Lovelock (2009); Margulis (1999); Lovelock/Margulis (1974). Lovelock und Margulis haben sich dabei allerdings stets von esoterischen Spiritualisierungen diszipliniert, welche die Erde als einen von einer Erdgöttin beseelten Organismus darstellen. Aber das wäre nochmals ein eigenes Thema.

„*Alles hängt mit allem zusammen!*“ Das Universum – und alles, was sich in ihm entwickelt und wieder vergeht – ist insgesamt nicht nur ein evolvierender Prozess, sondern: „reality is social process“.<sup>74</sup> Die empirische Tatsache, dass die Wirklichkeiten des Universums faktisch in einer prozessualen „Solidarität“ im Sinne einer universalen Vernetzung existieren (kommen und gehen), bildet den Ausgangspunkt der Theorie der „*social structure of existence*“ von Charles Hartshorne. Dabei muss man aber sorgfältig zwischen zwei systematischen Schritten in dieser metaphysischen Konzeption des Universums unterscheiden (was unbedingt notwendig ist, um einen „naturalistischen Fehlschluss“ zu vermeiden):

- (1) Der erste Schritt besteht in der deskriptiven *Beschreibung* des faktischen Universums (des „Natürlichen“) als „social“ oder „surrelative“;
- (2) während der zweite Schritt in einer metaphysisch-ethischen *Bewertung* der evolutiven Prozesse des Universums und einer damit einhergehenden Unterscheidung von gelingenden und misslingenden Prozessen oder Geschehnissen besteht.

Zunächst zum ersten Schritt:

(1) Hartshorne präsentiert eine „social conception of the universe“<sup>75</sup>, die er mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, so etwa „societism“<sup>76</sup> oder „surrelativism“<sup>77</sup>.

„The logical core of surrelativism [...] is a theory of ‚external‘ and ‚internal‘ relatedness“.<sup>78</sup>

Externe und interne Bezogenheit prägt dabei nicht nur die menschliche Natur, sondern faktisch die Natur allen Lebens im Universum:

„Human nature is the supreme instance of nature in general, as known to us [...]. Human nature is social through and through. All our thought is some sort of conversation or dialogue or social transaction [...]. Now, further, not simply man, but all life whatsoever, has social structure. [...] All organisms on the multicellular level are associations of cells. There is scarcely a line between societies and individuals formed by societies which reach a sufficient grade of integration. Cells themselves are associations of similar molecules and atoms. It becomes a question of how broadly one wishes to use terms where one says that the social begins, if indeed it ever begins, in the ascending scale of emergence. And the higher one goes in the scale the more obviously do the social aspects assume a primary role.“<sup>79</sup>

In der metaphysischen Analyse erschließt sich die Wirklichkeit als solche ihrer tiefsten Natur nach als empirisch „sozial“ strukturiert:

„[T]he social structure of existence is no mere appearance of something more ultimate, but an aspect of reality itself or as such.“<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 17\*.

<sup>75</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 29\*.

<sup>76</sup> Hartshorne (1948/1964), p. 24.

<sup>77</sup> Hartshorne (1948/1964), p. ix. 21; Hartshorne (1953/1971), p. 25.

<sup>78</sup> Hartshorne (1948/1964), p. xii.

<sup>79</sup> Hartshorne (1948/1964), p. 27.

<sup>80</sup> Hartshorne (1967), p. 105. Vgl. auch Hartshorne (1984), p. 45.

In Bezug auf die Wirklichkeit des Universums erschließt die metaphysische *Beschreibung* also eine „solidarity of life“<sup>81</sup> oder eine „social solidarity“.<sup>82</sup>

(2) In einem zweiten Schritt nehmen die Prozessphilosophen Whitehead und Hartshorne nun eine *metaphysisch-ethische Bewertung* der faktisch „sozial“ oder „solidarisch“ strukturierten Prozesse des evolvierenden Universums vor. Weit entfernt von einer „Heiligsprechung“ aller faktisch (empirisch) ablaufenden Evolutionsereignisse unterscheidet etwa Whitehead zwischen *misslingenden* Prozessen, wobei er zwei Formen des „Übels“ unterscheidet (nämlich „Dissonanz“ und „Trivialität“), und *gelingenden* Prozessen, wobei er als Kriterium des Gelingens das Erlangen einer höheren „Intensität“ angibt. In beiden Fällen spielt die Art der Relationen innerhalb eines empirisch „solidarischen“ oder „sozialen“ Universums die entscheidende Rolle:

- Die prozessmetaphysische Ethik unterscheidet zwei grundlegende Formen des *Übels*:
  - a) Das Übel der „Dissonanz“ („discord“; „disharmony“; „destruction“) entsteht, „when things are at cross purposes“<sup>83</sup>, wenn „the characters of things are mutually obstructive“<sup>84</sup>. Unvereinbarkeiten prallen hart destruktiv aufeinander. Dissonanz zeigt sich konkret etwa als „physical pain or mental evil, such as sorrow, horror, dislike“<sup>85</sup>.
  - b) Hingegen besteht das Übel der „Trivialität“ („triviality“) in vermeidbaren Verlusten von Intensität. Dieses „evil of the final degradation lies in the comparison of what is with what might have been“<sup>86</sup>. Mögliche Intensität geht in Prozessen der Banalisierung unter.
- Als „gut“ bewertet die Prozessethik das Erreichen höherer „Intensität“ („intensity“). Intensität ergibt sich dann, wenn es gelingt, *kontrastive* Beziehungen in eine *Harmonie* zu bringen. Bloße Harmonie, der es an Kontrasten mangelt, bringt lediglich Trivialität hervor. „[I]ntensity arises by reason of the ordered complexity of contrasts“<sup>87</sup>. In einer Metaphysik, die von der „social structure of existence“ ausgeht, kommt ein Null an Beziehungen einem Null an Wirklichkeit oder Wirklichkeitstiefe gleich: „null value only in the case of ‚nonentity‘“<sup>88</sup>. Dagegen bedeutet ein höherer Grad an Intensität auch einen höheren Grad an Wirklichkeitstiefe, was von der Prozessethik als „gut“ oder „besser“ eingestuft wird.

<sup>81</sup> Hartshorne (1948/1964), p. 56.  
<sup>82</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 108.  
<sup>83</sup> Whitehead (1926/2007), p. 97.  
<sup>84</sup> Whitehead (1929/1978), p. 340.  
<sup>85</sup> Whitehead (1933/1967), p. 2560.  
<sup>86</sup> Whitehead (1926/2007), p. 97.  
<sup>87</sup> Whitehead (1929/1978), p. 100.  
<sup>88</sup> Hartshorne (1948/1964), p. 28.

Die *Metaphysik der „Solidarität“*, wie sie von den Prozessphilosophen Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne vorgeschlagen wurde, geht also von einer der „social structure of existence“ aus, von einer „social nature“ *des gesamten Universums*. Dabei wird die „solidarity“ sowohl als empirisches „Seinsprinzip“ als auch – wohlgernekt ohne einem „naturalistischen Fehlschluss“ zu verfallen – als ethisches „Sollensprinzip“ konzipiert.<sup>89</sup>

Ein letzter Punkt in diesem Abschnitt: Es ist deutlich geworden, dass in der Prozessmetaphysik die Begriffe der „solidarity“ und der „social nature“ nicht nur in Bezug auf *Menschen* und die *menschliche* Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf andere Wesen, insbesondere natürlich *andere Lebewesen*, also *Tiere*, Anwendung finden. Diese Entgrenzung der „social structure of existence“ auf alle (Lebe)Wesen drängt sich logisch geradezu auf, wenn man nicht mehr von einer separaten Schöpfung des Menschen durch Gott ausgeht (wie die klassische theologische Tradition des Christentums), sondern von einer durchgängigen *Evolution* des Universums und allen Lebens. In diesem Zusammenhang ist es auch sehr interessant, was Charles Darwin zum Thema schreibt. Ich habe weiter oben Darwin bereits einmal zitiert, wie er die Ausdehnung der ökonomischen „NonZero“-Logik von „small tribes“ zu „all members of the same nation“ beschreibt. Dann aber wendet er sich – ähnlich wie viel später Robert Wright – dem Umschlag dieser *ökonomischen* „NonZero“-Logik (er spricht hier von „the simplest reason“ im Sinne eines Klugheitsarguments) in eine Frage der *Ethik* (bei Wright: „moral truth“) zu:

„This point being once reached, there is only an artificial barrier to prevent his sympathies extending to the men of all nations and races. If, indeed, such men are separated from him by great differences in appearance or habits, experience unfortunately shews us how long it is before we look at them as our fellow-creatures. Sympathy beyond the confines of man, that is humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions. [...] The very idea of humanity [...], [t]his virtue, one of the noblest with which man is en-

<sup>89</sup> In letzterem Punkt ergeben sich Parallelen zwischen dem prozessmetaphysischen Begriff von „Solidarität“ und dem „Solidaritäts“-Begriff in der traditionellen Katholischen Soziallehre, der ja nicht nur im „Solidaritätsprinzip“, sondern auch an der einflussreichen Richtung des „Solidarismus“ vorkommt. Vergleicht man die Konzeption der „Solidarität“ in der katholischen Sozialtradition mit Hartshornes Metaphysik der Solidarität bzw. der „social structure of the universe“, fallen drei konzeptionelle Punkte auf: (1) Die *alltagsweltliche oder gesellschaftliche Plausibilität* des Solidaritätsgedankens in der Katholischen Soziallehre (auch als „Gemeinverstrickung“ bezeichnet) kann die Prozessmetaphysik problemlos unterschreiben. (2) Allerdings arbeitet(e) die traditionelle Katholische Soziallehre mit der klassischen *Metaphysik der „Substanz“*, in der zwischen der „Substanz“ (gr. ὑποκειμενον) als dem unveränderlichen „Wesen“ (gr. οὐσία; „Natur“) einerseits und den nur äußerlich dazukommenden „Akzidentien“ (lat. accidere) unterschieden wurde. Die „soziale Natur“ des Menschen lässt sich mit dieser Substanzmetaphysik nicht adäquat einholen, da sie nur ein „akzidentelle[s] Sein zwischenmenschlicher Beziehung“ (Klüber 1971, S. 53; ebenso Höffner 1968/1997, S. 44) hergibt. Substanz- und Prozessmetaphysik sind inkompatibel. (3) Und schließlich besteht ein weiteres Defizit der konzeptionellen Grundlagen der traditionellen Katholischen Soziallehre in ihrer *anthropozentrischen Engführung*, die man in einem evolutiven Universum nicht mehr wirklich plausibel machen kann.

dowed, seems to arise incidentally from our sympathies becoming more tender and more widely diffused, until they are extended to all sentient beings. As soon as this virtue is honoured and practised by some few men, it spreads through instruction and example to the young, and eventually through public opinion.<sup>90</sup>

### III. Gottessimulationen. Theologische Implikationen der Solidaritätsethik

Die Solidaritätsethik, wie ich sie im Anschluss an die Metaphysik der Prozessphilosophie entwickelt habe, besitzt auch *theologische* Implikationen, die ich wenigstens kurz ansprechen will. Ich beginne mit einem Zitat von Charles Hartshorne:

„The question, Is there a *God*? is the *social question* taken at its *maximum*“<sup>91</sup>.

Inwiefern? In einem „social universe“ oder „solidary universe“ besteht das „*sur-relative maximum*“ in der Idee eines Wesens, das zu *allem*, was es gibt, eine *innere Beziehung* hat. Es ist nicht weit hergeholt, wenn man hierin die *Idee Gottes* identifiziert. Gott ist derjenige, der allem „ins Herz schauen kann“, der „alles sieht“ – nicht im Sinne eines obersten Polizisten, sondern eines wohlwollenden, mitfühlenden Begleiters aller Dinge.

„Gott“ ist daher eine Kurzformel für den in der ethischen Theorie einschlägigen „*impartial sympathetic spectator*“ oder „*ideal observer*“.

„The main idea [of this *impartial sympathetic spectator theory* or *ideal observer theory*] is that ethical terms should be defined after the pattern of the following example: *x* is better than *y* means: If anyone were, in respect of *x* and *y*, fully informed and vividly imaginative, impartial, in a calm frame of mind and otherwise normal, he would prefer *x* to *y*“<sup>92</sup>

Diese „Theorie des idealen, unparteilichen und mitfühlenden Beobachters“ wurde seinerzeit von Adam Smith und David Hume vertreten und wird noch immer (bisweilen stillschweigend) von allen wichtigen ethischen Konzeptionen der Gegenwart vorausgesetzt. Beispielsweise fungiert der „Urzustand“ mit seinem „Schleier des Nichtwissens“ (in John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit oder in John C. Harsanyi's Utilitarismus) faktisch als ein Äquivalent dieses „idealen Beobachters“<sup>93</sup>. Obgleich nun die ethische Validität dieser Theorie nicht von der wirklichen Existenz eines realen idealen Beobachters (oder eines „ideal feeler“<sup>94</sup>) abhängt, vertreten theisti-

<sup>90</sup> Darwin (1871), p. 100 f. (Chapter III). Darwin zeigt sich hier nicht nur als ein Vorläufer einer *Tierethik* (unwillkürlich denkt man hier an Peter Singer, der eine ähnliche Position vertritt), sondern nimmt auch der Sache nach das von Richard Dawkins vorgeschlagene Konzept der „*memes*“ vorweg.

<sup>91</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 184\*.

<sup>92</sup> Brandt (1959), p. 173.

<sup>93</sup> Im Unterschied zu meiner eigenen Sicht der Dinge war Rawls selber der Auffassung, dass ein rationaler und unparteilicher Beobachter notwendigerweise zum Utilitarismus führt. Vgl. Rawls (1971/1979), S. 211 ff.

sche Ethiken ontologisch eine „*notion of God, which is simply the ideal observer regarded as actual*“<sup>95</sup>. In einem theistischen Universum ist Gott als die Liebe zu allem, was es gibt, die wirkliche Repräsentation aller moralischen Ideale („*moralischer Realismus*“):

„This is the social structure of existence. The primacy of love means that there is no possible value that any being could have simply in and by itself, or simply by its own decision.“<sup>96</sup> And this is „the philosophic-theological vision of cosmic mind as cosmic love“<sup>97</sup>.

Wenn nun aber die Struktur der Existenz tatsächlich sozialer Art (Beziehung) ist, dann kann der christliche Gott der Liebe nicht völlig unveränderlich sein. Im Gegenteil muss Gott dann verstanden werden als die „Seele des Universums“ und das Universum als Gottes „Körper“<sup>98</sup>. Geht man von dieser metaphysischen Beschreibung aus, dann ist die Güte oder Liebe Gottes logischerweise *nicht* kontingenter Natur. Denn dann ist der Gott der Liebe nicht bloß ein „idealer Beobachter“; vielmehr *ist* er ein „idealer mitfühlender Begleiter“<sup>99</sup>.

Trotz dieses Standpunkts eines „moralischen Realismus“ in einer theistischen Ethik gibt es in *epistemischer* Hinsicht keinen Unterschied zu irgendeinem anderen ethischen Approach. Religionen stellen in keiner Weise irgendeinen privilegierten Zugang zur Wahrheit bereit. Menschliches Wissen ist immer und irreduzibel hypothetischer Natur, also Vermutungswissen ohne Gewissheitsgarantie. In keiner Weise macht daher die Theorie eines „moralischen Realismus“ die Notwendigkeit vernünftiger Argumentation und Deliberation über ethische Angelegenheiten überflüssig.

Noch eine letzte Anmerkung hierzu: Diesen Gott bzw. genauer: diese *Idee Gottes* als „*cosmic mind as cosmic love*“<sup>100</sup> muss jedwede Ethik – ob religiös oder säkular – in ihren Bemühungen um den „*moral point of view*“, also um einen Standpunkt der Unparteilichkeit, *simulieren*. Der Versuch, einen „*moral point of view*“, also einen unparteilichen und mitfühlenden Standpunkt deliberativ einzunehmen, läuft auf den Versuch hinaus, den Standpunkt eines unparteilichen und mitfühlenden Beobachters oder Begleiters zu rekonstruieren. Dem „*moral point of view*“ muss es darum gehen, die Welt aus den Augen der Dinge und Lebewesen in der Welt zu sehen und zu verstehen; und dieses „*understanding of what their world looks like from the inside*“ ist von der Sache her „*the perspective of God*“<sup>101</sup>. Das heißt: *Ohne „Gottessimula-*

<sup>94</sup> Griffin (2001), p. 316.

<sup>95</sup> Griffin (2001), p. 314 f.

<sup>96</sup> Hartshorne (1984), p. 45.

<sup>97</sup> Hartshorne (1984), p. 86.

<sup>98</sup> Hartshorne (1984), p. 59: „God, the World Soul“.

<sup>99</sup> Vgl. Griffin (2001), p. 316: „ideal feeler“. Whitehead hat dies so formuliert: „In this sense, God is the great companion – the fellow-sufferer who understands“ (Whitehead 1929/1978, p. 351).

<sup>100</sup> Hartshorne (1984), p. 86.

<sup>101</sup> Wright (2009), p. 421.

tion“ geht in der Ethik gar nichts! Weder „moralische Anti-Realisten“ noch „moralische Realisten“ kommen in Bezug auf ethische Probleme um vernünftige Überlegungen („cause I say so“) und Diskurse („cause WE say so“), mithin um „Gottesimulationen“ herum. (Eine andere, nämlich theologische Frage wäre dann, ob dieser so simulierte Gott nun *wirklich existiert* oder ob man Gott als bloße *Idee* einstufen sollte.)

#### IV. Jenseits von Eden.

##### Zur sozioethisch und juristisch relevanten Differenz von Begründungs-, Anwendungs- und Implementationsebene

Die metaphysische Analyse hat zu einer „description of the universe as a solidarity of many actual entities“ (Alfred North Whitehead)<sup>102</sup> bzw. einer „social solidarity“ (Charles Hartshorne)<sup>103</sup> aller Dinge geführt. Wenn man diese „*Metaphysik* der Solidarität“, also die *Deskription* der umfassenden *Relativität* des Universums („Alles hängt mit allem zusammen!“), ins Normative wendet, so ergibt sich als „*Ethik* der Solidarität“ ein faktisch völlig unerreichbares *Ideal*: Von einem idealen „moral point of view“ aus könnte man – wie eben dargestellt – die Welt aus den Augen aller Geschöpfe in der Welt sehen und verstehen, wobei dieses „understanding of what their world looks like from the inside“ von der Sache her nichts anderes als „the perspective of God“<sup>104</sup> wäre.

Nun befindet sich unser faktisch vorfindliches Universum erkennbar nicht in einem Zustand kosmischen Friedens. Von einem kosmischen Frieden „träumt“ nur der Mythos des Paradieses, des Garten Edens (vgl. Gen 2). Wir alle aber leben mittlerweile „East of Eden“. Und da beginnen die Widerstreite. In ungewöhnlicher Direktheit erklärt Alfred North Whitehead zur faktischen Lage:

Es „kommt [...] zum Kampf ums Dasein. Es ist eine Dummheit, das Universum durch die rosarote Brille zu betrachten. Wir müssen den Kampf zulassen. Die Frage lautet, wer ausgeschaltet werden soll.“<sup>105</sup>

Schon allein aufgrund der unvermeidlichen Tatsache, dass jedes Lebewesen Nahrung braucht, ist es unvermeidlich, dass ein Lebewesen auch auf Kosten anderer Lebewesen existiert (Pflanzen, Tiere). Eine *angemessene Ethik* der Solidarität hat also sowohl dem *Ideal der Solidarität* (kosmischer Frieden unter allen Geschöpfen) als auch den ausweglosen *Widerstreiten der Realität* Rechnung zu tragen. Auch dies bringt Whitehead, wie ich finde, sehr klar auf den Punkt:

<sup>102</sup> Whitehead (1929/1978), p. 40.

<sup>103</sup> Hartshorne (1953/1971), p. 108.

<sup>104</sup> Wright (2009), p. 421.

<sup>105</sup> Whitehead (1925/1984), S. 238. Im Original: „[T]here is a struggle for existence. It is folly to look at the universe through rose-tinted spectacles. We must admit the struggle. The question is, who is to be eliminated.“ (Whitehead 1925/1967, p. 205)

„Leben ist Räuberei. Genau an diesem Punkt wird [...] das Problem der Moral akut. Der Räuber muß sich rechtfertigen.“<sup>106</sup>

Mein grundsätzlicher Vorschlag zu einer „Ethik (auch der Solidarität)“, die sowohl den ethischen *Idealen* als auch der unausweichlichen *Wirklichkeit* Rechnung trägt, besteht darin, mindestens drei unterschiedliche Ebenen zu unterscheiden. Zunächst im Überblicksschaubild:

Table: Three Levels of Ethics

Justification	Ethical Principles (Dignity, Solidarity, Justice ... )	ideal
Application	Flexible Justice	real
Implementation	Efficiency, Power, Justice, ...	actual

(1) Den ersten Baustein für die Generierung des obigen Schemas haben Klaus Günther und – im Anschluss daran – Jürgen Habermas geliefert, indem sie zwischen *zwei* unterschiedlichen Ebenen der moralischen Argumentation unterscheiden haben<sup>107</sup>:

- „*Begründungsebene*“: Auf der ersten Ebene der Ethik geht es um den grundsätzlichen theoretischen „*Begründungsdiskurs*“. Auf dieser Begründungsebene werden allgemeine ethische Prinzipien (wie etwa Würde, Solidarität, Gerechtigkeit, Humanität, Wahrhaftigkeit) festgehalten und abgespeichert. Normativ gewendet ergeben sich dann ethische Grundsätze wie etwa: „Du sollst nicht töten!“ oder „Du sollst nicht lügen!“
- „*Anwendungsebene*“: Auf einer zweiten Ebene stellen wir nun aber fest, dass in bestimmten lokalen Situationen ein Widerstreit zwischen verschiedenen moralischen Zielen (Werten) entstehen kann. In solchen Situationen wird ein eigenes Abwägen von Gründen unvermeidlich, welche der vor Ort konfligierenden moralischen Normen in einer bestimmten lokalen Situation angemessen(er) ist. Einen klassischen Beleg für die Notwendigkeit eines solchen Anwendungsdiskurses liefern die diesbezüglich defizitären Einlassungen Immanuel Kants: „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] ist [...] die Lüge“<sup>108</sup>. Selbst wenn mit einer Lüge der gute Zweck verfolgt würde, dass man „einen eben itzt mit Mordsucht Umhergehenden durch eine Lüge [*über den Aufenthaltsort eines von jenem ‚Mordsüchtigen‘ verfolgten Freundes*] an der Tat verhindert“<sup>109</sup>, so

<sup>106</sup> Whitehead (1929/1984), S. 204 f. Im Original: „[L]ife is robbery. It is at this point that with life morals become acute. The robber requires justification.“ (Whitehead 1929/1978, p. 105).

<sup>107</sup> Vgl. etwa Günther (1988) und Habermas (1991), S. 137 – 142.

<sup>108</sup> Kant (1991a), S. 562.

<sup>109</sup> Kant (1991b), S. 639.

bleibt „die Pflicht der Wahrhaftigkeit [...] *unbedingte Pflicht* [...], die in allen Verhältnissen gilt“<sup>110</sup>. Es ist unschwer zu erkennen, dass Kant hier einfach die Begründungsebene eins zu eins auf die Anwendungsebene herunterbricht, ohne sich um die Anwendungsprobleme dieser spezifischen Situation zu kümmern.<sup>111</sup> Man muss sich in dieser lokalen Situation aber ethisch fragen: Ist es moralisch angemessener, einem Killer wahrheitsgemäß zu sagen, wo sich sein Opfer befindet, oder ist es angemessener, ihn möglichst gut anzulügen und in die falsche Richtung zu schicken, um dem Ziel, das Leben des Opfers zu schützen, Rechnung zu tragen? Anwendungsdiskurse bestehen also in der Erörterung der Frage, welche der konfligierenden Normen in der lokalen Situation appliziert werden sollte und welche nicht.

Auf *beiden* Ebenen, also sowohl auf der Begründungs- als auch der Anwendungsebene, handelt es sich um genuin *ethische* Diskurse. So spricht etwa auch Habermas von den „Ergebnissen *moralischer* Begründungs- und Anwendungsdiskurse“<sup>112</sup>. Anwendungsdiskurse drehen sich lediglich um die diskursive Klärung, welche von den konfligierenden *Moralnormen* in der jeweiligen lokalen Situation angemessen(er) ist.

(2) Diese zweistufige Unterscheidung der Ebenen reicht aber m. E. nicht aus, um die tatsächliche Situation adäquat zu beschreiben. Es bedarf einer dritten Ebene:

- „*Implementationsebene*“: Auf dieser dritten Ebene finden wir neben den moralischen auch alle anderen (= außermoralischen) orientierungsrelevanten Gesichtspunkte wieder: ökonomische Kostenaspekte ebenso wie politische Machtrestriktionen usw. Faktisch büßt hier die Moral ihren kategorischen Charakter ein. In Implementationsdiskursen kann weder die Ethik noch irgendeine andere Disziplin (auch nicht die Ökonomik) die Regie im Alleingang übernehmen. In Eigenregie kann die Ethik eben doch nur die ethischen Begründungs- und Applikationsdiskurse führen, die als solche dann aber nicht nur ein irrelevantes Wolkenkuckucksheim, sondern eine kohärente ethische Heuristik liefern (können), auf

<sup>110</sup> Kant (1991b), S. 641.

<sup>111</sup> Im Hintergrund steht die Architektur von Kants Moralbegründung: Kant versteht *negative* Pflichten („Du sollst nicht lügen!“) als *vollkommene* Pflichten, *positive* Pflichten aber („Du sollst unschuldig Verfolgte vor Übel bewahren!“) nur als *unvollkommene* Pflichten, und schreibt daher den negativen Pflichten einen Vorrang zu. Im Ergebnis argumentiert Kant so, als ob überhaupt keine *lokale Anwendungssituation* denkbar sei, in der das Lügenverbot gegenüber einer anderen moralischen Norm zurücktreten könne. Der *Begründungsdiskurs*, also die Argumentation hinsichtlich der ethischen Gültigkeit des Lügenverbots, schlägt vollständig auf den *Anwendungsdiskurs*, also die Argumentation über die Frage, welche Norm in der jeweiligen Situation „angemessen“ (vgl. Günther 1988) ist, durch. Wenn man nun aber (wie Kant) *nicht* zwischen Begründungs- und Anwendungsebene unterscheidet, dann kommt unweigerlich jener moralistische Rigorismus heraus, an dem Kant „mit geradezu schrecklicher Konsequenz“ (Apel 1988, S. 280) festhält.

<sup>112</sup> Habermas (1991), S. 141\*. Auch Karl-Otto Apels „Teil B“ der Diskursethik, sein „verantwortungsethisches Ergänzungsprinzip E“, ist konzeptionell ein „Begründungsteil B, der die Diskursethik als Verantwortungsethik ausweist“ (Apel 1997, S. 168\*).

die man in Implementationsdiskursen zurückgreifen *kann*. Der Ethik als *Ethik* muss es auf dieser Ebene, in der sich entscheidet, was in der wirklichen Welt nun tatsächlich *implementiert* wird, was also tatsächlich geschieht, um die Frage gehen, wie man es konkret erreichen kann, dass das ethische Ergebnis der Anwendungsebene, also die in dieser lokalen Situation vergleichsweise beste weil angemessenste Spielregel, tatsächlich umgesetzt wird (wenigstens annähernd). Wenn man sich auf der Implementierungsebene beispielsweise mit einem Konflikt des ethischen Ziels mit ökonomischen Zielen konfrontiert sieht, dann erhöht man beispielsweise die Implementierungschancen des ethischen Zieles dadurch, dass man sicherstellt, dass sich die Umsetzung eines ethischen Ziels auch (betriebs)wirtschaftlich lohnt.<sup>113</sup> Denn wie erklärte Shirley Chisholm seinerzeit sehr treffend: „When morality comes up against profit, it is seldom profit that loses.“

(3) Ein letzter Baustein des obigen Schemas betrifft den „ontologischen“ Status moralischer Prinzipien und Normen in der Welt, in der wir leben. Hierzu hat Alfred N. Whitehead seinerzeit eine hilfreiche terminologische Differenzierung zwischen drei Formen des „Existierens“ vorgenommen, welche sich nun auch in meinem Schema wiederfinden:

- Die erste Existenzform nennt er „*actuality*“ („Wirklichkeit“) und bezeichnet damit die gegebenen Fakten, also das, was aktual und konkret tatsächlich *ist*.
- Eine zweite Weise des Existierens bezeichnet Whitehead mit dem Begriff der „*reality*“ („Realität“ oder besser: „reale Möglichkeit“): Hier geht es um eine potenzielle Existenz, aber eine solche, die hier und heute verwirklicht werden *könnte*: „The future has [...] reality in the present, but no [...] actuality.“<sup>114</sup> Realität ist etwas, was wirklich („*actual*“) werden kann<sup>115</sup>: „The present is the [...] process whereby reality becomes actual.“<sup>116</sup>
- Zum dritten gibt es bei Whitehead noch einen weiteren Typus potenzieller Existenz die „reinen“ oder „*idealen*“ Potenziale. Whitehead unterscheidet also zwischen einer „idealen“ (generellen, reinen) Potenzialität auf der einen Seite und der „realen“ Potenzialität auf der anderen Seite. Die idealen Potenziale heißen in der Prozessphilosophie „*eternal objects*“<sup>117</sup>. Während die *reinen* (idealen) Poten-

<sup>113</sup> Ein typisches Beispiel hierfür wäre der Emissionshandel.

<sup>114</sup> Whitehead (1929/1978), p. 215.

<sup>115</sup> „It is the reality of what is potential“ (Whitehead 1929/1978, p. 66).

<sup>116</sup> Whitehead (1929/1978), p. 214. Ein wirklicher Prozess setzt Möglichkeiten voraus, die aktualisiert werden können: „The process [...] is the transformation of the potential into the actual.“ (Whitehead 1936/1968, p. 151) Daher gilt: „The process is the achievement of actuality.“ (Whitehead 1926/2007, p. 114). Sein Hauptwerk trägt den Titel „Process and Reality“ (Whitehead 1929/1978). Der Begriff „*reality*“ beschreibt die greifbaren Potentiale für den aktuellen „*Prozess*“ der gegenwärtigen Welt.

<sup>117</sup> „The eternal objects are the pure potentials of the universe.“ (Whitehead 1929/1978, p. 149)

ziale für den wirklichen Prozess des Universums hier und jetzt nur abstrakte Möglichkeiten darstellen, könn(t)en die *realen* Potenziale hier und jetzt tatsächlich verwirklicht werden. Beispielsweise ist die Möglichkeit, dass sich der Mensch aus eigenen Kräften (also ohne Hilfsmittel) in die Lüfte erhebt und fliegt, hier und heute eine nur reine oder *ideale* Möglichkeit; es mag aber sein, dass die Evolution eines schönen Tages menschliche Lebewesen entwickelt, für die die Möglichkeit zu fliegen eine bereits *reale*, also tatsächlich *erreichbare* Möglichkeit darstellt. Angewandt auf moralische Normen bedeutet dies: Moralische Normen mögen ethisch *begründet* sein, doch diese valide ethische Begründung fundiert lediglich ein moralisches *Ideal*, eine *reine* moralische Existenzweise, noch lange nicht aber eine *wirkliche* (aktuelle) Existenz in der „physischen“ Welt, in der wir leben. Auf der einen Seite ist die moralische Idealität dieser Normen (mehr oder weniger) unabhängig vom aktuellen Status Quo, und die (weit weniger ideale) Wirklichkeit kann diese moralischen Ideale nicht ihrer (idealen) Existenz berauben. Auf der anderen Seite stellt die moralische Idealität begründeter (Gerechtigkeits)Prinzipien allein in keiner Weise ihre Applikation oder Implementation in der wirklichen (aktualen) Welt sicher. Und der Grund hierfür ist die Polydimensionalität der wirklichen Welt, in der wir leben. Auch die auf der Applikationsebene in Anwendungsdiskursen gefundenen situationsangemessenen moralischen Normen können zwar auf der Implementationsebene eingebracht werden, finden sich dort aber mit einer Vielzahl konkurrierender Ansprüche wieder: Neben den moralischen Gerechtigkeitsaspekten spielen hier ökonomische Kostenaspekte ebenso eine Rolle wie politische Machtaspekte, juristische Gesichtspunkte oder technische Normen. Die Welt in der wir leben (= die Aktualität, die wirklichen Prozesse, die Ebene der Implementation) ist polydimensionaler Natur. Nicht nur der *moral point of view* kann eine Rolle spielen, sondern auch der *economic point of view* oder technische Aspekte oder politische Restriktionen. Alle diesen Dimensionen sind Realitäten, die auf der Implementationsebene der wirklichen (aktualen) Welt wichtig werden *können*.

- (3) Wenn man das eben dargelegte Drei-Ebenen-Schema nun abschließend auf unser Thema der „*Solidarität*“ anwendet, so ist klar, dass die vorgelegte „*Metaphysik* der Solidarität“ zunächst einmal der *idealen Begründungsebene* zuzuordnen ist. Denn wendet man diese „social solidarity“ aller Geschöpfe des Universums ins Normative, dann wird uns ein unerreichbares *Ideal* vor Augen gestellt: „Eigentlich“ oder idealiter sollten wir mit allen Geschöpfen solidarisch sein. „Eigentlich“ sollten wir die Welt von diesem *idealen* „moral point of view“ aus sehen – und das heißt nichts anderes als all diese Geschöpfe zu *lieben*. Doch zu dieser Perspektive, die die Perspektive Gottes ist – unabhängig davon, ob er existiert oder nicht – sind wir schlicht nicht in der Lage. Rein pragmatisch orientierte Zeitgenossen werden daher der Auffassung zuneigen, dass wir diese ideale metaphysische Ebene gleich ganz vergessen können. Wir können sie ja sowieso nicht wirklich anwenden. Dem würde ich entgegenhalten: Doch, auch wenn wir diese ideale Ebene nicht eins zu eins anwenden können,

so ist sie dennoch unverzichtbar: als „Leitstern“, als „Leuchtturm“, der für uns als „regulative Idee“ fungiert, in welche Richtung wir uns möglichst bewegen sollten (so weit das irgendwie geht). Ich bin der Auffassung, dass all diese Ideale der Menschheit eine kulturelle Errungenschaft darstellen, die wir auf keinen Fall leichtfertig aufgeben sollten. Im Grunde ist es auch diese *ideale* Ebene der „Metaphysik der Solidarität“, welche uns im Bewusstsein hält, dass – wie Whitehead es formuliert hat – das Leben „Räuberei“ ist. Und wenn wir auf der *Anwendungsebene* entscheiden, dass diese oder jene spezifische „Räuberei“ *ethisch* gerechtfertigt und *rechtlich* zulässig ist, so doch immer in dem Bewusstsein, dass die Dinge „eigentlich“, also idealiter anders sein sollten.

## V. Schlussfolgerungen

Die Erde ist nicht der Himmel. Und man darf sich auch nicht einbilden, dass man aus eigener Kraft den Himmel auf Erden herstellen könnte (denn alle, die sich das eingebildet haben, haben eher die Hölle auf Erde produziert). Aber es gehört meines Erachtens zu den kulturellen Errungenschaften der Menschheit, die Idee des Himmels ge- oder erfunden zu haben – ge- oder erfunden, je nachdem, ob es so etwas wie den Himmel wirklich gibt oder nicht.

Mir ist klar, dass die ethischen und juristischen Diskussionen an dieser Stelle erst wirklich anfangen (Stichwort etwa: „Menschenrechte für Tiere?“<sup>118</sup>). Trotzdem ist es meines Erachtens unerlässlich, sich ganz grundsätzlich vor Augen zu halten, was Solidarität „eigentlich“ bedeutet. Und diese Heuristik erschließt sich noch nicht in einer Gesellschaftstheorie der Solidarität, sondern erst in einer kosmologischen „*Metaphysik der Solidarität*“.

## Summary

The paper defends the hypothesis that at the bottom of the question of „solidarity“ we are faced with a *metaphysical* problem. The argument contains four steps. *Step 01*: It can be shown that human history is on balance a non zero sum game. Right up to today's globalization, people have increasingly been playing economic non zero sum games and thereby became embedded in larger webs of interdependence. But during that process, a *moral evolution* took place: step by step the ethical insight grew, that the economic cooperation with other people was not just a proper means to capture mutual gains from trade, but that these people should be respected as humans and that finally all people belong to the solidary group of men. This was a discovery of a „*moral truth*“. *Step 02*: A *metaphysical analysis* of the universe reveals some evidence for the conjecture that this ethical insight really was the *detection* of a „*moral truth*“ (and *not just the invention* of a moral order that we impose).

<sup>118</sup> Aus prozessphilosophischer Sicht hierzu etwa Hartshorne (1978); Hartshorne (1979).

This evidence is provided by the „social structure of existence“ (Charles Hartshorne), a empirical „solidarity of one world“, which implies an ethical ideal of universal solidarity. Step 03: If we take the social question at its maximum, then we will end up with the idea of a „surrelative“ being, an „impartial sympathetic spectator“ or „ideal observer“, which is equivalent to the idea of God (or „love“ to all creatures). The theological idea of a divine perspective implies an ideal „moral point of view“, which is: an understanding of what the world of every creature looks like from the inside. Therefore ethics – which is the search for the viewpoint of impartiality (the „impartial sympathetic spectator“) – is always a kind of „God simulation“. Step 04: East of Eden, in our concrete, finite and contingent universe, it is simply not possible to comply with this ideal „moral point of view“, with this ideal solidarity. As Alfred North Whitehead said: „[L]ife is robbery. It is at this point that with life morals become acute. The robber requires justification.“ As a consequence, it is necessary to distinguish three different levels of ethical reasoning: the „Justification Level“, the „Application Level“ and the „Implementation Level“. Nevertheless, the „Metaphysics of Solidarity“ still serves as a heuristics for any „Ethics of Solidarity“.

### Literatur

- Apel, Karl-Otto (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- (1997): Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft, in: Harpes, Jean-Paul/Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik (Ethik und Wirtschaft im Dialog EWD, Bd. 9), Münster: Lit, S. 167–209.
- Aristoteles (1991): Nikomachische Ethik (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6), übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 9. Aufl., Berlin: Akademie.
- Aurelius Augustinus (1980): Confessiones. Bekenntnisse (lat. und dt.; eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart), 4. Aufl., München: Kösel.
- Brandt, Richard (1959): Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Buchanan, James M. (1959): Positive Economics, Welfare Economics, and Political Economy, in: Journal of Law and Economics 2, pp. 124–138.
- Darwin, Charles (1871): The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Volume I, London: Murray.
- Dawkins, Richard (1976/2007): Das egoistische Gen, Heidelberg: Spektrum.
- (1986/2008): Der blinde Uhrmacher, München.
  - (2006/2007): The God Delusion, London: Black Swan.
  - (2006/2008): Der Gotteswahn, Berlin: Ullstein.

- Dölken, Clemens (2007): Solidarität als Positivsummenspiel. Sozialstaatsbegründung in der Perspektive der Neuen Institutionenökonomik, in: JCSW 48 (2007), S. 225 – 248.
- Emunds, Bernhard (2014): Ein Europa der Solidarität statt des gnadenlosen Wettbewerbs. Christlich-sozialethische Anmerkungen zu aktuellen Herausforderungen des Europäischen Sozialmodells, in: Amosinternational 2/2014, S. 3 – 9.
- Enxing, Julia (2013): Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (ratio fidei). Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, Bd. 50), Regensburg: Pustet.
- Greene, Brian (2004/2007): Der Stoff, aus dem der Kosmos ist. Raum, Zeit und die Beschaffenheit der Wirklichkeit, 3. Aufl., München: Pantheon.
- Griffin, David R. (2001): Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), Ithaca/London: Cornell University Press.
- Günther, Klaus (1988): Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- Hartshorne, Charles (1948/1964): The Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven/London: Yale University Press.
- (1953/1971): Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion, New York: Hafner.
  - (1967): A Natural Theology for Our Time, La Salle (Illinois): Open Court.
  - (1978): Rechte – nicht nur für die Menschen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 22, S. 3 – 14.
  - (1979): The Rights of the Subhuman World, in: Environmental Ethics Volume 1, Issue 1 (Spring 1979), pp. 49 – 60.
  - (1984): Omnipotence and other Theological Mistakes, Albany: State University of New York Press.
- Heisenberg, Werner (1958/1978): Physik und Philosophie, 3. Aufl., Stuttgart: Hirzel.
- (1963): Die Entwicklung der einheitlichen Feldtheorie der Elementarteilchen, in: Die Naturwissenschaften 50, Heft 1, S. 3 – 7.
  - (1967): Einführung in die einheitliche Feldtheorie der Elementarteilchen, Stuttgart: Hirzel.
- Höffner, Josef (1968/1997): Christliche Gesellschaftslehre, Neuausgabe (hrsg., bearb. u. erg. von Lothar Roos), Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Homann, Karl (2004): Gesellschaftliche Verantwortung der Unternehmen. Philosophische, gesellschaftstheoretische und ökonomische Überlegungen (Diskussionspapier Nr. 04-6): Wittenberg: Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik.
- Kant, Immanuel (1991a): Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 303 – 634.

- (1991b): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt [M.]: Suhrkamp, S. 635 – 643.
- Klüber*, Franz (1971): Grundriß der Katholischen Gesellschaftslehre (Zeitnahes Christentum 61), Osnabrück: Fromm.
- Loveck*, James (2009): The Vanishing Face of Gaia, Houston: Basic Books.
- Loveck*, James E./*Margulis*, Lynn (1974): Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis, in: *Tellus XXVI* (1974, Febr 1), 1–2, pp. 2 – 10.
- Mackie*, John Leslie (1977): Ethics. Inventing Right and Wrong, London/New York: Penguin.
- Margulis*, Lynn (1999): Symbiotic Planet. A New Look At Evolution, Houston: Basic Book.
- von Neumann*, John/*Morgenstern*, Oskar (1944/2004): Theory of Games and Economic Behavior, 60th Anniversary Edition, Princeton: Princeton University Press.
- Pies*, Ingo (2009): Moral als Heuristik. Ordonomische Schriften zur Wirtschaftsethik (Ökonomie und Ethik. Studien zur Sozialstruktur und Semantik moderner Governance; Bd. 8), Berlin: wvb.
- Popper*, Karl R. (1963/2000): Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1996): Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München/Zürich: Piper.
- Popper*, Karl R./*Eccles*, John C. (1977/1987): Das Ich und sein Gehirn, 6. Aufl., München: Piper.
- Rawls*, John (1971/1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- (1971): A Theory of Justice (Original Edition), Cambridge, Massachusetts/London, England: The Belknap Press of Harvard University.
- (1980): Kantian Constructivism in Moral Theory, in: *Journal of Philosophy* 77 (September, 1980), pp. 515 – 572.
- (1993/1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- (1993/2005): Political Liberalism (Expanded Edition), New York: Columbia University Press.
- Schelling*, Thomas (1960/1980): The Strategy of Conflict, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Viney*, Donald Wayne (2004): Charles Hartshorne. Download: <http://www.harvardsquarelibrary.org/Hartshorne/Viney/> (Introduction).
- Weinberg*, Steven (1977/1993): The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe, Updated Edition, New York: Basic Books.
- (1999): Cosmic Questions. Steven Weinberg and John Polkinghorne – an Exchange. Text downloadbar: [www.counterbalance.org/cqinterv/swjp-frame.html](http://www.counterbalance.org/cqinterv/swjp-frame.html)
- Whitehead*, Alfred N. (1925/1967): Science and the Modern World, New York: The Free Press.
- (1925/1984): Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt (M.): Suhrkamp.

- (1926/2007): Religion in the Making. Lowell Lectures, 1926, 5<sup>th</sup> Printing, New York: Fordham University Press.
- (1929/1978): Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28 (Corrected Edition, ed. by D. R. Griffin/D. W. Sherburne), New York/London: Free Press.
- (1929/1984): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, 2. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- (1933/1967): Adventures of Ideas, New York/London/Toronto/Sydney/Singapore: The Free Press.
- (1936/1968): Modes of Thought, New York: The Free Press.
- Wildt*, Andreas (1996): [Art.] Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (1996), S. 1004 – 1015.
- (1998): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt 1998, S. 202 – 216.
- Wright*, Robert (2000): NonZero. The Logic of Human Destiny, New York: Vintage Books.
- (2006): Progress is Not a Zero-Sum Game (TED Talk), Filmed Feb 2006. Download: [http://www.ted.com/talks/robert\\_wright\\_on\\_optimism.html](http://www.ted.com/talks/robert_wright_on_optimism.html)
- (2009): The Evolution of God, New York/Boston/London: Little, Brown & Company.



**Jahrbuch  
für Recht und Ethik**

---

**Annual Review  
of Law and Ethics**

**Band 22 (2014)**

Herausgegeben von  
**Joachim Hruschka  
Jan C. Joerden**



**Duncker & Humblot · Berlin**