

„Am Anfang war die Integrität“

-

„Integrity. Without It Nothing Works“

-

„Die Integrität – Eine Utopie“

Offene Schlussbetrachtungen
Gerhard Förster
(PH 23-01)

Inhalt

Ausgangspunkt für die offenen Schlussbetrachtungen	3
Buch 1: Philosophie und Wissenschaft	7
1. Nida-Rümelin: Eine philosophische Trias	7
2. Omri Boehm: Radikaler Universalismus	28
3. Nida-Rümelin: Die gefährdete Rationalität der Demokratie	34
4. Fukuyama: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet.....	48
5. Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung	53
6. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns	55
7. Habermas: Die Theorie der Politischen Öffentlichkeit	58
8. Hartmut Rosa: Resonanz.....	60
9. Florence Gaub: Zukunft	61
10. Die Rolle der „Identität“ oder „Integrität – eine Utopie“	62
Buch 2: Weltliteratur: Gibt es dort Integrität?	64
1. John Steinbeck	64
2. Joseph Roth.....	65
Literatur	71

Ausgangspunkt für die offenen Schlussbetrachtungen

Die Menschheit im Anthropozän muss sich darüber im Klaren sein, dass ihre Integrität gemäß Jensen ("Integrity. Without It Nothing Works."), vor allem in Bezug auf die Erhaltung des zum Überleben notwendigen Naturkapitals durch "Full Cost Accounting globaler Unternehmen" gemäß Robé (Property, Power and Politics), und ihre Verantwortung gemäß Jonas ("Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.") über ihr Schicksal in Frieden gemäß Kant ("Zum ewigen Frieden") auf diesem Planeten entscheiden.

Ergebnis: Gemäß Blom (Die Unterwerfung, 2022) ist der Homo Sapiens Teil der Natur, nicht mehr und nicht weniger, so wie z.B. die Mikroben. Das bedeutet, dass sein Wort, das er halten muss, um Integrität zu haben, dem Erhalt der Natur und somit auch seinem Erhalt, also nur der Natur zu geben ist. A priori und per se. Dieses Wort ist ihm als 'Ding an sich' gegeben. So war also am Anfang Integrität. Und so wird am Ende nur Integrität sein. Das Selbstbestimmungsrecht des Homo Sapiens hat einen Preis. Es ist die Pflicht der Integrität oder auch der Kategorische Imperativ nach Kant.

Oder um es im Sinne der Darwin'schen Evolutionstheorie zu sagen: Der Homo Sapiens hat in seiner Geschichte immer wieder viele Nischen auf dem Planeten gefunden, an die er sich optimal anpassen konnte, um zu überleben ("Survival of the Fittest"). Bei 8 Mrd. Homo Sapiens aber wird der gesamte Planet zu einer einzigen Nische. Zerstört der Homo Sapiens eine Nische, in der er lebt, ob als Indigener oder als 8 Mrd. Horde, so verschwindet er oder er zieht weiter zur nächsten Nische, an die er sich anpassen muss, um weiter zu leben. Der Indigene konnte und kann es. Die Nische 'Planet' für die 8 Mrd. Homo Sapiens ist jedoch die einzige Nische, die er hat. Weitere Nischen gibt es nicht, außer im Kosmos. Zerstört die 8 Mrd. Homo Sapiens-Horde also ihre Nische, wird sie als Horde zerstört: Also im Sinne Darwins ein ganz normaler evolutorischer Vorgang, der erdgeschichtlich nichts Außergewöhnliches ist und schon unendlich oft auf diesem Planeten geschehen ist und auch weiter geschehen wird. Der Homo Sapiens ist somit nur eine unter unendlich vielen Gattungen der Natur, die dieses Schicksal erleiden mussten und erwartungsgemäß auch in Zukunft erleiden werden.

Das Entscheidende ist, dass eine Gattung in einer Nische nur überleben kann, wenn sie sich an die Nische und deren Bedingungen optimal anpasst. Sie muss ihr Wort dafür geben und halten. Sie muss also Integrität haben. "Survival of the Fittest" ist somit das Überleben des Integren. Nur Integrität einer Gattung sichert deren Überleben in ihrer Nische. Oder um es mit Jensen zu formulieren: "Integrity. Without it Nothing Survives." So gesehen ist der Homo Sapiens die einzige Gattung in der Evolution mit der Eigenschaft der 'Selbstbestimmung' (nach Kant) aber ohne per-se-Integrität, somit eine einzigartige Mutation. Ob diese Mutation erfolgreich ist und überlebt, hängt davon ab, was der Homo Sapiens daraus macht. Mit Selbstbestimmung aber ohne Integrität wird der

Homo Sapiens eben nur ein Versuch der Evolution bleiben und nicht überleben. Dann muss die Natur, die per se Integrität hat, eben ohne den Homo Sapiens leben.

Ob die "Zynische Vernunft" gemäß Sloterdijk (1983) oder vielmehr der "Kategorische Imperativ" gemäß der Kant'schen "Praktischen Vernunft" dem Homo Sapiens hilft, die unabdingbare Integrität zu haben, wird die Zukunft der Menschheit zeigen. Ein Homo Sapiens, der Integrität haben will, muss somit wieder zum Homo Erectus werden, denn irgendwann auf dem Weg vom Homo Erectus zum Homo Sapiens muss die Integrität verloren gegangen sein. Und auf diesem Weg legte der Homo Sapiens gemäß Sloterdijk seine objektive Vernunft der Naturgesetze ab und legte sich eine subjektive Vernunft der Selbstbestimmung zu.

Damit der Homo Sapiens wieder Integrität gewinnen kann, muss er für den Schaden aufkommen, den er verursacht hat durch seine Nicht-Integrität in den „Commons“. Dies kann zweifach erforderlich sein.

1. Er muss den CO₂-Überschuss, den er in der Vergangenheit produziert hat und der in der Atmosphäre, also den Ostrom'schen Commons, existiert, vernichten. Er muss für alle Schäden in der Welt, und hier der Welt, die nicht den Klimawandel durch CO₂ verursacht hat, aufkommen.

Wenn er das tut, kann er sein ‚Natur-Wort‘ resp. ‚Externe Effekte-Wort‘ heilen, wieder Integrität bekommen und überleben. Tut er es nicht, verschwindet er. Mit Glück überleben es noch existierende Naturvölker, wie Indios, Stämme in Afrika, Maori, Aborigines etc., die sich bezüglich Natur wie ein Homo Erectus immer verhalten haben und somit auch im Prinzip überleben können mit ihrer Natur-Integrität und ihrer objektiven Vernunft.

Warum war der Homo Erectus „lebens-klüger“ als der Homo Sapiens? Denn Ersterer hat über mehrere 100.000 Jahre seine Nische nicht vernichtet wie der Homo Sapiens in den letzten 200 – 2000 Jahren. Was hat es also mit „sapiens“ des Homo Sapiens auf sich? Seit Kant wissen wir, dass der Homo Sapiens ‚Selbstbestimmung‘ besitzt, nicht zuletzt durch seine „sapiens“, die der Homo Erectus und die gesamte Natur nicht haben. Wie in meinen bisherigen Überlegungen nahegelegt impliziert das ‚Recht‘ auf Selbstbestimmung eine ‚Pflicht‘. Es ist die Pflicht der ‚Integrität‘ eines jeden Agenten und die Pflicht der ‚Verantwortung‘ eines jeden Prinzipals, wenn ein Homo Sapiens sein ‚Recht‘ auf ‚Selbstbestimmung‘ wahrnimmt.

Und eine weitere Selbstverpflichtung des Homo Sapiens ergibt sich aus seiner „sapiens“. Das Recht, einen höheren Verstand als den der Natur zur Unterwerfung dieser Verstandes-mäßig unterlegenen Natur zu nutzen, impliziert die ‚Pflicht‘, den höheren Verstand (Kant „sapere aude“ oder nutze deinen Verstand oder ‚was kann ich

wissen?', 'was kann ich tun?', 'was kann ich hoffen?', was nicht der Hayek'schen 'Entdeckungsfunktion des Wettbewerbs' entspricht) zum Erwerb des Wissens zu nutzen, die

Folgen seines Handelns zu erkennen und zu verstehen, um die erforderliche Integrität und Verantwortung auch übernehmen zu können, als Pflicht. So gesehen fehlt bei Kant die Anfangsfrage: „Was muss ich wissen?“. Unwissen schützt den Homo Sapiens nicht vor seiner Verantwortung und Integrität. Dass der Homo Erectus diese Wissenspflicht nicht hat aber der Homo Sapiens, zeigt sehr schön ein Zitat bei Sloterdijk (2018, S, 867) „Charles Richet, 1921, ‚Wir sind dümmer in unseren Handlungen, je weniger unwissend wir sind.“ Der Homo Erectus resp. die Natur haben alles Wissen, das sie für ihre Handlungen benötigen. Damit haben Beide per se Integrität. Beide Pflichten, Integritäts-/ Verantwortungspflicht und Wissenspflicht, sind untrennbar mit dem Status des Homo Sapiens verbunden. Unwissen schützt vor Integrität resp. Verantwortung nicht und vice versa.

Meine als philosophischer Laie naheliegende Frage stellt sich also: Wenn der Homo Sapiens ein Recht auf Selbstbestimmung und ein Recht auf Verstand und Vernunft hat, hat er dann eine Integritäts-/Verantwortungspflicht und eine Erkenntnispflicht? Wenn meine bisherigen Überlegungen bezüglich Integrität Sinn machen, muss ich diese Frage und damit folgende Frage stellen, ob, wann, wer und wie diese beiden Pflichten in den letzten 2500 Jahren und auch aktuell in der Philosophie, den Wissenschaften und anderen Bereichen beschrieben und dem Homo Sapiens so nahegelegt hat bzw. nahelegt, dass der Homo Sapiens wissen kann, welche Pflichten er erfüllen muss, um als Homo Sapiens das Recht zu haben, als Homo Sapiens zu leben mit Selbstbestimmung, Verstand und Vernunft im Unterschied zum Homo Erectus und zur Natur. Der naheliegende Hinweis, der Kant'sche Kategorische Imperativ beschreibe doch gerade diese Pflichten des Homo Sapiens, ist nicht ausreichend, um meine Frage zu beantworten. Die ‚Naturgesetz‘-Variante des Kategorischen Imperativs würde z.B. implizieren, dass sich der Homo Sapiens ausschließlich so verhalten müsste, als sei er ein Homo Erectus. Das aber hilft dem Homo Sapiens lediglich, nur als Homo Erectus zu überleben und nicht als Homo Sapiens, was ja die Frage ist.

Zwei Möglichkeiten des Weiteren Vorgehens sind zu sehen. Man kann erstens die Gesamtthematik in ihre Teilthemen strukturieren und pro Teilthema in der Literatur Erkenntnisse gewinnen. Man kann aber auch die Thematik, so wie beschrieben, in ihrer Struktur belassen und Autoren-weise versuchen, herauszufinden, was ein Autor in einem Werk zur Gesamtfrage den Homo Sapiens betreffend zu sagen hat. Ich wähle den zweiten Weg. Des Weiteren die Frage: Sollen die Werke/Autoren Themenbezogen resp. Zeitbezogen in einer Ordnung betrachtet werden? Für den ersten Durchgang erlaube ich mir eine Zufallsauswahl der Autoren je nach Verfügbarkeit und Lust und Laune. Erst das Gesamtergebnis der offenen Schlussbetrachtung ist dann Zeit- und Autorenweise zu strukturieren.

Um die Klagen für den ‚Kampf‘ mit der Literatur noch einmal zu schärfen: Es gibt in der Welt des Homo Sapiens immer Agenten und Prinzipale ohne Ausnahmen, auch Robinson ist in Person Agent und Prinzipal. Agenten, ob als Homo Sapiens oder vom Homo Sapiens geschaffene Systeme (siehe das Speicherad bei Jensen oder die Künstliche Intelligenz der Zukunft), müssen Integrität haben, also die Verantwortung für das gegebene Wort übernehmen, anderenfalls müssen sie selbst als Prinzipale oder, wenn sie im Auftrag eines Homo Sapiens tätig sind, deren Prinzipale die Verantwortung für das gegebene Wort übernehmen. Sowohl Agenten als auch Prinzipale haben die Pflicht zu bestem Wissen (Erkenntnispflicht), ohne Wenn und Aber. Das gilt sowohl für Einzelpersonen (z.B. auch für Robinson) als auch für Institutionen mit mehreren Personen, also Gruppen, Nationen und die Welt-Menschheit. Es gilt eine Integritäts-Trias: Integrität verlangt unabdingbar Verantwortung für das gegebene Wort und erfordert unabdingbar Erkenntnispflicht. Diese Pflichten-Trias verlangt das Selbstbestimmungs-Recht des Homo Sapiens, um als Naturgattung auf dem Planeten zu bestehen.

Oder um es auf anderem Wege noch deutlicher zu machen, was die Integritäts-Trias sagt: Die Natur hat keine Selbstbestimmung. Sie benötigt keine Erkenntnispflicht, da sie nur den Naturgesetzen folgt, deren Folgen in den Naturgesetzen vorgesehen sind. Integrität hat die Natur per se, da sie nur den Naturgesetzen folgt, so dass sie ihr Wort bei Allem, was sie tut, hält und somit Integrität hat. Somit entfällt auch Verantwortlichkeit für alle Folgen der ‚Handlungen‘ der Natur, also für das gegebene Wort des Naturgesetzes da sie stets Integrität hat. Der Homo Sapiens mit seinem Selbstbestimmungs-Recht dagegen benötigt die Integritäts-Trias unabdingbar, um auf diesem Planeten nicht schlechter dazustehen als die Natur und um wie die Natur auf diesem Planeten auch weiterhin bestehen zu können.

Zwei Grundfragen stellen sich nun für die weiteren offenen Schlussbetrachtungen:

Buch 1: Wie oben schon angedeutet soll die philosophische und wissenschaftliche Literatur der letzten 2500 Jahre weiterhin daraufhin untersucht werden, inwieweit der Gedanke des Kategorischen Imperativs nach Kant resp. der Gedanke der Integrität nach Jensen in irgendeiner Form auch an anderer Stelle in der philosophischen resp. wissenschaftlichen Literatur existiert.

Buch 2: Integrität verlangt vom Agenten resp. seinem Prinzipal sein Wort, das er gibt und einhalten muss, um Integrität zu haben. Wie aber lautet dieses Wort in seinen unendlichen Ausprägungen? Darauf soll das, was Autoren in ihren Romanen über den Menschen, die Menschen und die Gesellschaft schreibt und geschrieben hat, untersucht werden. Hat der Mensch, so wie er in Romanen dargestellt wird, Integrität? Und wenn ja, welches Wort gibt er dann im konkreten Fall im Roman? Können wir daraus lernen, wie das Wort des integren Homo Sapiens lauten muss? Buch 2 ist für mich ein Experiment.

Buch 1: Philosophie und Wissenschaft

1. Nida-Rümelin: Eine philosophische Trias

Freiheit und Selbstbestimmung des Homo Sapiens

Die Frage lautet: Hat der Homo Sapiens soviel Freiheit und damit einen hohen Grad an Selbstbestimmung, dass er für sein Verhalten und sein Handeln und dessen Folgen Verantwortung zu tragen hat und damit auch uneingeschränkt Integrität haben muss?

Gleich zu Beginn seines Vorworts kommt Nida-Rümelin (Über menschliche Freiheit, 2005, S. 7) zum Grundproblem dieser Frage. „Die fünf Essays dieses Buches befassen sich mit einem der ältesten philosophischen Probleme, der menschlichen Freiheit. Unser subjektives Empfinden frei zu sein, so oder auch anders handeln zu können, wurde schon in der Antike in einem Gegensatz gesehen zur Gesetzmäßigkeit der Natur. Der Mensch als Teil der Natur, so schien es etwa der Stoa, ist ihren Gesetzen, die ohne Ausnahme gültig sind, unterworfen, zugleich ist er Urheber seiner Handlungen und als solcher verantwortlich für sein Tun. Andere Denkschulen bestritten, dass beides zugleich möglich sei. Entweder der Mensch ist den Gesetzen der Natur eben nicht vollständig unterworfen, oder er ist nicht frei in dem, was er tut und also auch nicht verantwortlich.“ Hat der Homo Sapiens über das, was er mit der Natur gemein hat, auch die Fähigkeit, quasi entgegen den Naturgesetzen selbstverantwortlich frei über sein Handeln zu entscheiden? Wenn ja, dann muss man über Verantwortung und Integrität des Homo Sapiens reden. Wenn nein, dann erübrigt sich die Diskussion über Integrität und Verantwortung.

Da bis heute von verschiedenen wissenschaftlich, philosophischen oder politischen Seiten die Willensfreiheit des Menschen bestritten wird, so auch der ‚Vorwurf‘ bei Nida-Rümelin, ist es somit erforderlich, die Willensfreiheit des Menschen und seine Integrität resp. Verantwortung für das, was er tut, überzeugend zu begründen. Dazu soll Nida-Rümelins „Über menschliche Freiheit“ (2005) in seinen Grundgedanken skizzenhaft dargelegt werden.

In Kapitel I legt Nida-Rümelin begründet dar, dass der Homo Sapiens Freiheit und damit einen Freien Willen hat. Dabei konfrontiert er seine Argumente mit denen, die dem Homo Sapiens einen Freien Willen absprechen und denen, die wie Nida-Rümelin Willensfreiheit des Menschen sehen. „Moore ist überzeugt, dass das Wort Können nicht nur eine Bedeutung hat und dass diese Mehrdeutigkeit die Kompatibilität von Willensfreiheit und Determinismus begründet.

- (1) Wenn wir einen freien Willen haben, muss es in einem bestimmten Sinn zutreffen, dass wir manchmal hätten tun können, was wir nicht getan haben.
- (2) Wenn alles verursacht ist, muss es in einem bestimmten Sinn zutreffen, dass wir niemals etwas hätten tun könne, das wir nicht getan haben.

Wenn in diesen beiden Sätzen Können in gleicher Bedeutung verwendet wird, dann kann es nicht sein, dass wir sowohl einen freien Willen haben, wie dass alles verursacht ist.“ (S. 21) Entscheidend dabei ist, dass es Gründe gibt und geben kann, die den Homo Sapiens zu Entscheidungen und damit zu freien Handlungen führt. So z.B. auch im negativen Sinne, wie „Sanktionen“. „Man müsste nur zwei Einsichten folgen: erstens, dass es der Ethik nicht um Vorschriften, sondern lediglich um Erklärungen menschlichen Verhaltens gehen kann und dass damit die Ethik als nomologische Wissenschaft das Kausalprinzip voraussetze, und zum anderen, dass es ihr im Kern um ethische Verantwortlichkeit gehe und diese sich gerade darin erweise, dass das Verhalten von Sanktionen beeinflusst werden könnte, so dass kausale Determination nicht nur keine Bedrohung menschlicher Verantwortlichkeit, sondern sogar deren Voraussetzung darstelle.“ (S. 25)

Einen weiteren Begründungstypus sieht Nida-Rümelin in der Lebenswelt des Homo Sapiens. „Wir als normale menschliche Wesen, eingebettet in soziale Zusammenhänge, können gar nicht anders, als Verantwortlichkeit und Freiheit in dem Umfang voraussetzen, wie es für die von uns allen geteilten moralischen Empfindungen und Einstellungen erforderlich sind. Unsere lebensweltlichen interpersonalen Beziehungen lassen keinen Spielraum für theoretische Überzeugungen, die diese Einstellungen als unbegründet erscheinen lassen würden.“ (S. 27) Vor allem der Aspekt der Verantwortlichkeit für unser Handeln in Gesellschaft verlangt Freiheit. „Wir entwickeln moralische Einstellungen und Empfindungen immer unter der Voraussetzung, dass wir selbst Urheber unserer Handlungen sind, also frei und verantwortlich handeln.“ (S. 27)

Es ist nach Nida-Rümelin die Rationalität des Homo Sapiens, also sein ‚sapiens‘, die Freiheit und Freien Willen impliziert. „Mit Rationalität ist nichts anderes gemeint, als genau dies: Das Handeln ist von Gründen geleitet. Die Person kann in kohärenter Weise Auskunft geben, wenn befragt, aus welchen Gründen sie sich so und nicht anders verhalten hat.“ (S. 30) Diese Rationalität basiert auf Gründen für unser Verhalten. „Wir können uns selbst und Andere gar nicht anders ansehen denn als Wesen, die ihr Handeln an Gründen ausrichten, die Gründe für ihr Handeln haben, die sie auf Nachfrage auch offenbaren Können.“ (S. 33) Dies führt Nida-Rümelin soweit zu sagen, dass im Unterschied zur Natur, die im Prinzip vollständig durch naturalistische Beschreibungen erklärlich ist, der Homo Sapiens im großen Maße in seinem Verhalten unterbestimmt und nicht bestimmbar ist. „Es ist eine transzendente Bedingung unserer lebensweltlichen Moralität, dass wir uns selbst und andere als von kausalen Ursachen nicht vollständig determiniert ansehen. Was wir, belegt durch unsere reaktiven moralischen Einstellungen, voraussetzen, ist, dass Gründe unser Handeln leiten oder jedenfalls leiten können.“ (S. 35) Dies führt zum Schluss: *„Eine vollständige naturalistische Beschreibung und Erklärung menschlichen Handelns ist mit unserer lebensweltlichen Moralität unvereinbar.* Die Freiheit, die die (transzendente) Bedingung unserer

lebensweltlichen Moralität ist, besteht in der *naturalistischen Unterbestimmtheit unserer Handlungs- und Urteilsgründe.*“ (S. 35)

Dies führt dazu, dass Freiheit, Rationalität und Verantwortung des Homo Sapiens streng verknüpft sind. „Freiheit, Rationalität und Verantwortung sind über Gründe begrifflich eng miteinander verknüpft. Das Medium der Verknüpfung ist die Fähigkeit zu theoretischer und praktischer Deliberation, zur Abwägung von Gründen.“ (S. 38) Ich kann an dieser Stelle postulieren, dass eine ‚Integrität‘ des Homo Sapiens ohne die Trias ‚Freiheit, Rationalität und Verantwortung‘ nicht möglich ist, mit allen Konsequenzen für die Rolle und das Schicksal des Homo Sapiens auf unserem Planeten. Fehlt eine Komponente hat der Homo Sapiens keine Integrität. Die Natur braucht diese Trias nicht, da sie per se Integrität hat.

Nida-Rümelin beendet das Kapitel I mit: „Freiheit ist in diesem Sinne wohlbegründet.“ (S. 43) An dieser Stelle habe ich den Eindruck, dass Nida-Rümelin eine große Last von den Schultern gefallen ist, dass er ‚wohl‘ begründen konnte, dass der Homo Sapiens eben doch, entgegen allen Kritikern, uneingeschränkt einen Freien Willen hat. Die Aufklärung, nicht zuletzt Kant, die dem Homo Sapiens die Freiheit in Gesellschaft gegeben hat, hat danach also doch Recht; „Gott sei Dank“. Das erscheint wie ‚die Gute Nachricht‘. Damit scheint die Diskussion zu Ende, oder? Nein. Denn die schlechte Nachricht heute ist, was der Homo Sapiens mit seinem Freien Willen in der Welt anrichtet. Wäre es angesichts dessen manchmal nicht eher wünschenswert, wäre der Homo Sapiens doch lieber der Homo Erectus geblieben, der er schon einmal war? Hier scheint also ein Dilemma zu bestehen. Aber es gibt eine Lösung aus dem Dilemma. Die Lösung ist „Integrität“. Diesen Schluss kann man an dieser Stelle bei Nida-Rümelin ziehen. Der Preis für die Freiheit ist Integrität. Zahlt das ‚Unternehmen Homo Sapiens‘ diesen Preis nicht, wird das ‚Unternehmen Homo Sapiens‘ nicht bestehen können, da die Natur, die nur Naturgesetze mit per se Integrität aber keinen Freien Willen hat, dem Homo Sapiens mit seinem Freien Willen aber ohne Integrität ihre Unterstützung versagt.

In Kapitel II geht Nida-Rümelin im Detail auf den Prozess der Entscheidungsfindung, die am Ende zu Handlungen führt, ein unter dem Aspekt der Freiheit der Entscheidung. Für mich wird dabei die Frage zentral sein, ob im Entscheidungsprozess die Frage der Integrität, also sein Wort gebe, halten oder ehren, bei Nida-Rümelin eine Rolle spielt. „Was für eine Entität ist eine Entscheidung? Drei Dinge scheinen für Entscheidungen wesentlich zu sein:

- Eine Entscheidung markiert den Abschluss einer Abwägung,
- Bevor die Entscheidung getroffen ist, liegt noch nicht fest, wie diese ausfällt,
- Eine getroffene Entscheidung realisiert sich in Handlungen.

Diese Charakterisierung wirft zwei Fragen auf: Welche Rolle spielt das verfügbare Wissen und welche Rolle spielt die Kausalität für die Freiheit der Entscheidung?“ (S. 45) Explizit ist in dieser Definition von Integrität resp. von Wort geben, halten resp. ehren keine Rede. Implizit kann es jedoch durchaus enthalten sein. Man wird sehen.

Nida-Rümelin beschreibt den Entscheidungsprozess. Sowohl praktische Gründe als auch theoretische Gründe sind bestimmend. Er nennt zwei Funktionen des Entscheidungsprozesses. „eine, die die subjektiven Wünschbarkeiten (das Maß, in dem etwas gewünscht ist oder wünschenswert erscheint) repräsentiert, und eine andere, die die subjektiven Wahrscheinlichkeiten (das Maß, in dem ich etwas erwarte) repräsentiert.“ (S. 47) Dabei ist entscheidend, dass sowohl gefühlsmäßige („konative“) als auch epistemische Kriterien eine Rolle spielen. „Die Entscheidungstheorie ersetzt jedoch in keiner Weise die inhaltliche Bestimmung guter Gründe. Rational entscheiden heißt, sich von guten praktischen Gründen leiten zu lassen. Da praktische Gründe in der Regel nicht unabhängig von theoretischen Gründen sind, ist eine gute Entscheidung geleitet sowohl von der Abwägung praktischer wie von der Abwägung theoretischer Gründe. Erst bestimmte epistemische Überzeugungen erlauben es in der Regel festzulegen, welche Entscheidung die richtige ist.“ (S. 47)

Dieser Prozess nimmt die Form einer Abwägung an. „Gewichtigere Gründe stechen im Konfliktfall weniger gewichtige aus, wobei es Regeln des Begründens gibt, die nicht zur Disposition stehen können, da sie das Begründen selbst erst ermöglichen. Diese Regeln erschöpfen sich nicht in der Logik, aber sie enthalten diesen gewissermaßen als einen Kern.“ (S. 48) Was aber in dem von Nida-Rümelin beschriebenen Entscheidungsprozess nicht explizit vorkommt, ist, dass es auch schlechte Entscheidungen geben kann, wenn der Homo Sapiens bestimmte Gründe falsch einschätzt oder einfach ignoriert, wie z.B. Integrität.

Entscheidungen führen zu Handlungen. „Damit zeichnet sich nach, (1) Entscheidungen bringen Abwägungen von Gründen oder Deliberationsprozesse zu einem Abschluss, und (2) Entscheidungen sind vorab nicht determiniert, wir können auch sagen frei, und (3) Entscheidungen sind eine besondere Art der Intentionen, nämlich solche, die durch eigene Handlungen erfüllt werden. Wir können auch sagen, dass Entscheidungen als Absichten Ergebnis eines Abwägungsprozesses darstellen, die darauf gerichtet sind, durch eigene Handlungen erfüllt zu werden.“ (S. 51)

Nun spricht Nida-Rümelin einen wichtigen Punkt an, der in Richtung Integrität interpretiert werden muss. Eine Folgenoptimierung als Ziel der Entscheidung ist eine wichtige Sache für den Homo Sapiens, seinen Freien Willen zum eigenen Nutzen einzusetzen. Da aber gesellschaftliche Lebensumstände ebenso eine Rolle spielen müssen, ist ein rein libertärer Ansatz ‚zu kurz gesprungen‘. „Die Theorie struktureller Rationalität besagt allerdings, dass die Folgenoptimierung nur in bestimmten Grenzen rationales Handeln ausmacht. Die Grenzen sind durch Strukturen der Lebens- und

Gesellschaftsform, die uns wünschenswert erscheinen und die die Begründungspraxis bestimmen, gezogen. Diese Einbettung der singulären Handlung in Strukturen findet ihren offensichtlichsten Ausdruck in der Praxis der Begründung von Handlungen.“ (S. 52)

Hier klingt Integrität an. „Unter Normalbedingungen habe ich einen guten Grund, meine Versprechen zu halten, nicht deswegen, weil der Bruch des Versprechens negative Folgen hätte, sondern ipso facto, weil ich es versprochen habe. Die Institution des Versprechens, d.h. die normative Praxis, die Verlässlichkeit ermöglicht, ist mit einer konsequenten individuellen und punktuellen Folgenoptimierung des Handelns systematisch unvereinbar¹, obwohl es Einzelfälle gibt, in denen Folgenoptimierung und Konformität mit dieser zentralen Institution sozialer Praxis konvergiert. Der Begriff der motivierenden Absicht muss daher weiter gefasst werden. Motivierende Absichten beziehen sich eben nicht nur auf die kausalen Folgen der Handlung, sondern auch auf ihre strukturelle Rolle. Zur strukturellen Rolle einer Handlung gehört, ob sie sich in bestimmte Strukturen der Interaktion, die durch normative Institutionen gesichert wird, einfügt. So kann es die motivierende Absicht der Handlung sein, ein Versprechen, das ich vor geraumer Zeit gegeben habe, zu erfüllen.“ (S. 53) Damit ist Integrität im Konzept der ‚Menschlichen Freiheit‘ gemäß Nida-Rümelin eingeführt. Die Frage, die bleibt ist jedoch, wie weit das Wort, das der Handelnde gibt, geht. Hat der Homo Sapiens mit einem Freien Willen somit stets Integrität oder nur sporadisch, wenn es ihm spontan nützt?

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Rolle von Unsicherheit und Unwissen. „In vielen Fällen allerdings entscheidet man sich für probabilistische Alternativen, d. h. für eine Option, deren konkrete kausale Einwirkung auf die Welt vom Zufall abhängt. Hierfür kann sowohl epistemische Unvollkommenheit, also mangelndes Wissen, ausschlaggebend sein, was probabilistische Alternativen auch in einer streng deterministischen Welt erhält, oder Probabilismus im Sinne objektiver Wahrscheinlichkeiten, d. h. realer zufälliger Prozesse in der Welt. So unterschiedlich diese beiden Formen probabilistischer Alternativen sind, beide lassen sich gleichermaßen durch das Kriterium der Maximierung des Erwartungswertes in die rationale Entscheidungsfindung integrieren. Der Erwartungswert beruht auf derjenigen Wahrscheinlichkeitsverteilung, die die handelnde Person ihrer Entscheidung zugrunde legt.“ (S. 58)

Dies vertieft Nida-Rümelin in seinem Abschnitt „Die Rolle des Wissens“. Dies ist deshalb für die Frage der Integrität so wichtig, da im Integritäts-Modell es auch die sogenannte „Unwissens-Integrität“ gibt. Wer trägt die Last des Unwissens, wenn das Wort nicht gehalten werden kann? Vor allem weil ja Unwissen auch die Begründung für den Freien Willen ist. „In einem berühmten Vortrag hat der Physiker und Nobelpreisträger Max Planck im Jahre 1936 eine, schon in ihrer rhetorischen Gestalt, beeindruckende

¹ Was der Argumentation von Jensen widerspricht, wonach Integrität keine Kosten verursacht, sondern einen Performance-Vorteil verschafft.

und zugleich paradigmatische Ausführung präsentiert. Da es keine Erkenntnisgrenzen für die Naturwissenschaft gebe und da die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis von der universellen Geltung des Kausalprinzips abhängt, könne es letztendlich auch keine Grenzen für die naturwissenschaftlich bestimmte Vorhersehbarkeit von Ereignissen geben. Menschliches Handeln sei grundsätzlich der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in der gleichen Weise zugänglich wie jedes andere Ereignis der Natur. Wie kann nun aber >das in uns lebende Bewusstsein der Willensfreiheit, welches aufs engste gepaart ist mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit für unser Tun Lassen, in Einklang gebracht werden mit unserer Überzeugung von der kausalen Notwendigkeit alles Geschehens, die uns doch jeder Verantwortung zu entheben scheint< (Max Planck, 1975, S. 272). Bemerkenswert an diesem Vortrag Plancks ist nicht nur, dass er das >universelle Kausalprinzip< erstaunlich traditionell interpretiert, obwohl er selbst doch mit seinen Forschungen wesentlich zur Entwicklung der modernen probabilistischen, d. h. durch quantenphysikalische Gesetzmäßigkeiten bestimmten Physik beigetragen hat, sondern auch, dass die Emphase auf Freiheit und Verantwortung sich ganz darauf stützt, dass das handelnde Subjekt über die Bestimmungsgründe seines Handelns eben nie vollständig informiert sein kann.“ (S. 61f) Nida-Rümelin diskutiert intensiv die These der Bestimmtheit menschlichen Handelns und Entscheidens nach Max Planck, die der Freiheit des Homo Sapiens implizit widerspricht. Nida-Rümelin widerlegt die These Plancks. „Diese Schlussfolgerung aber scheint mir der zutreffende Hinweis darauf zu sein, dass die Vorstellung der vollständigen Determiniertheit der Welt einschließlich unserer Handlungen und ihrer kausalen Wirkungen in einem tiefgreifenden Konflikt zu unserem moralischen Selbstverständnis steht. Expliziter gemacht beinhaltet diese Schlussfolgerung nämlich die These, dass Freiheit und Verantwortung gebunden sind an epistemische Beschränktheit. Eine epistemisch vollkommene Welt, d. h. eine Welt, in der jedes Wissen zur Verfügung steht, kennt somit keine Entscheidungen mehr und lässt derart keinen Raum für unser Selbstbild als verantwortlich Handelnden.“ (S. 64f) Aus meiner Sicht impliziert jedoch die These von Nida-Rümelin, dass der Homo Sapiens sich bezüglich seiner Verantwortung auf sein Unwissen berufen kann. Dem möchte ich widersprechen. Integrität verlangt auch vom Homo Sapiens quasi eine Erkenntnispflicht, wohl wissend, dass diese Grenzen hat (Sokrates: ‚Ich weiß, dass ich nicht weiß.‘). Denn beim Entscheiden unter Unwissen gibt es zwei Möglichkeiten: a) Handeln unter Risiko aus Unwissen, b) Nichthandeln wegen Unwissen. Dies ist die „Last der Zivilisation“ nach Popper und damit die Last der Integrität. Der Homo Sapiens muss sein Wort geben (Wort = f(Wissen)) für sein Handeln resp. Nicht-handeln.

Wenn der Homo Sapiens sein Wort nicht hält, muss er es ehren, um Integrität zu behalten. Dafür ist der integre Homo Sapiens verantwortlich. Genau diese Thematik behandelt Nida-Rümelin in Kapitel III ‚Warum es keine Verantwortung ohne Freiheit gibt‘. Darin setzt er sich mit dem „Semi-Kompatibilismus“ auseinander. „Die semi-kompatibilistische These lautet in Kurzform: Es gibt Verantwortung ohne Freiheit. Freiheit und Verantwortung wären demnach nicht in der engen Weise begrifflich, normativ und

empirisch miteinander verknüpft, wie wir in den beiden ersten Essays angenommen haben. Demgegenüber bekräftige ich hier die These, dass es Verantwortung ohne Freiheit im Sinne der Existenz alternativer Möglichkeiten nicht gibt bzw. dass der Semi-Kompatibilismus irrt.“ (S. 79)

Interessant ist folgende Beschreibung: „Menschen, d. h. genauer: menschliche Personen ... dass es das Charakteristikum von Personen sei, dass sie Wünsche zweiter Ordnung ausbilden können. Kein anderes Lebewesen außer dem Menschen habe die Fähigkeit zur reflektiven Selbstbewertung, die sich in der Ausbildung von Wünschen zweiter Ordnung manifestiert.“ (S. 80f) Das führt zu der entscheidenden Schlussfolgerung: „Die voll entwickelte Rationalität von Personen führt eine Distanzierung von den eigenen Wünschen erster Ordnung mit sich. Diese Distanzierung äußert sich darin, dass sie zu ihren eigenen Wünschen Stellung nehmen kann. Sie ist nicht lediglich Erfüllungsgehilfe der je auftauchenden Wünsche, sondern kommt denjenigen Wünschen nach, die sie befürwortet, von denen sie m. a. W. annimmt, dass gute Gründe für ihre Erfüllung sprechen. Diese Distanzierung kann zur Folge haben, dass sich die rationale Person aus guten Gründen wünscht, dass andere Wünsche als die, die sie hat, ihr Handeln bestimmen: Sie entwickelt Volitionen zweiter Ordnung.“ (S. 82) Zentral ist, wie Wünsche zweiter Ordnung entstehen. „Es ist nicht die Existenz von Wünschen einer bestimmten Sorte, nämlich Volitionen zweiter Ordnung, die das Person-Sein ausmacht, sondern es ist die Fähigkeit, Gründe abzuwägen, die Wünsche zweiter Ordnung hervorbringt.“ (S. 85) Und: „Es gehört zur Rationalität einer Person, dass sie in der Lage ist, ihre aktuellen Wünsche zu frustrieren, sei es aus Rücksichtnahme gegenüber anderen, sei es, um eigene Wünsche, von denen sie annehmen kann, dass sie diese später haben wird, zu berücksichtigen.“ (S. 86)

Integrität als Wunsch zweiter Ordnung ist deshalb nur mit Rationalität der Person möglich, die aber Freiheit der Entscheidung impliziert. Es sind ‚Gründen statt Wünsche‘, die Freiheit mit Verantwortung verknüpft. „Willensfreiheit wird daher zum Merkmal einer erfolgreichen Abwägung praktischer Gründe. Erfolgreich ist eine Abwägung dann, wenn die besseren Gründe das Handeln bestimmen.“ (S. 89) Oder: „Das, was es eigentlich ausmacht, eine Person zu sein, liegt nicht im Wollen, sondern in der Vernunft. Die vollkommen rationale Person lässt ihr Handeln durch Gründe leiten. Als Personen gewinnen wir unsere Freiheit dadurch, dass wir den von uns akzeptierten Gründen bzw. dem Ergebnis der Abwägung von Gründen folgen. Die charakteristische Freiheit der Person ist eine durch Gründe konstituierte Freiheit, durch Gründe, die naturalistisch unterbestimmt sind.“ (S. 91)

Eine wichtige Frage für die Verantwortlichkeit eines integren Homo Sapiens ist die Frage, ob Zufälle als „Brechen des gegebenen Wortes“ zu bewerten sind. Die Antwort von Nida-Rümelin ist klar: „Das Erwägen von praktischen Gründen führt zu kohärenten Präferenzrelationen, die sich als ein geordnetes Paar von Funktionen darstellen lassen, wobei die eine Funktion die subjektiven Wahrscheinlichkeiten der handelnden

Person repräsentiert und die andere ihre subjektiven Werte. Wahrscheinlichkeitsüberlegungen spielen für vernünftige Erwägungen, sei es in Hinsicht auf die Moral oder die Klugheit, eine zentrale Rolle. Um zu richtigen Entscheidungen zu kommen, benötigt man neben Wahrscheinlichkeitsschätzungen aber auch angemessene moralische und individuelle Werte sowie die Fähigkeit, den Normen eines guten und eines moralischen Lebens Folge leisten zu können. ‚Richtiges Entscheiden‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass es keine rationalen oder moralischen Gründe dafür gibt, sich retrospektiv Vorwürfe zu machen. Wahrscheinlichkeiten sind hinsichtlich der Moral und der Klugheit relevant. Zufallsglück hingegen ist irrelevant.“ (S. 116)

Auch die Frage der Menschenwürde ist im Kontext ‚Freiheit‘ und ‚Integrität‘ relevant. „Was begründet Achtung und Selbstachtung? Für Immanuel Kant ist es die besondere Fähigkeit, autonom zu handeln, d. h., sich an selbst auferlegte Regeln zu halten und nur solche Regeln als Richtschnur zu nehmen, die universalisierbar sind. Eine Regel ist universalisierbar, wenn sie allgemein befolgt werden kann. Die von Kant gebrauchte Wendung, >handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werden<, stellt ein schärferes Kriterium der Universalisierung dar, weil eine Regel, die allgemein befolgt werden kann, nicht zwingend auch eine Regel ist, deren allgemeine Befolgung ich wünsche.“ (S. 155) Integrität stellt eine derartige Regel im Prinzip dar. Sie gewährt die allgemeine Menschenwürde, wenn sie auch allgemein befolgt wird. Damit sagt Nida-Rümelin das, was ich oben schon postuliert habe, nämlich dass Freiheit eine Pflicht zur Integrität verlangt. „Wir wissen mit einem Wort, dass es diese für unsere Selbstachtung konstitutive Freiheit gibt und dass es sich um eine bedingte Freiheit handelt.“ (S. 159)

In seinem Nachwort verdeutlicht Nida-Rümelin nochmals die Existenz der menschlichen Freiheit des Homo Sapiens und somit auch die Forderung nach der Integrität des Homo Sapiens. „Da menschliche Freiheit nichts anderes ist als die naturalistische Unterbestimmtheit unserer Handlungs- und Urteilsgründe, kann diese Form der Freiheit nach dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht als widerlegt gelten.“ (S. 171) Damit aber kann auch die Integritäts-Pflicht des Homo Sapiens nicht zu widerlegen sein und nicht als widerlegt gelten.

Verantwortung des Homo Sapiens

So weit Nida-Rümelin in ‚Über menschliche Freiheit‘ und deren Konsequenzen bezüglich Integritätspflicht des Homo Sapiens. In Nida-Rümelin: Verantwortung (2011), suche ich nach Anhaltspunkten für die Beantwortung der Frage, welches Wort der integre Homo Sapiens geben, halten resp. ehren muss. Denn nur sein Wort definiert seine Verantwortung als integrierender Homo Sapiens.

Der Zusammenhang zwischen Verantwortung gemäß Nida-Rümelin und dem Wort der Integrität gemäß Jensen zeigt sich schon in der Einführung. „Die Verantwortlichkeit

des Einzelnen ist kein isoliertes Phänomen, sondern steht im Zusammenhang (1) sozialer Rollen, (2) vorausgegangener Handlungen und (3) etablierter kultureller Praktiken.

Zu 1: Die Verantwortung eines Lehrers für seine Schüler auf einem Ausflug ist eine andere als die eines beliebigen Erwachsenen, der der Schulklasse begegnet. Zu 2: Wenn Person A Person B ein Versprechen gibt, hat A eine besondere Verantwortung (gegenüber B), nämlich das Versprechen zu halten. Zu 3: Die Oberammergauer Tradition, alle zehn Jahre Passionsspiele aufzuführen, legt so gut wie allen Einwohnern die besondere Verantwortung auf, im Rahmen der eigenen Möglichkeiten daran mitzuwirken.“ (S. 11) Aus Sicht des Integritäts-Modells heißt dies: Zu (1) Der Lehrer folgt seiner Berufsethik und gibt sein Wort dafür. Zu (2) Ein Versprechen zu geben, ist gleichbedeutend wie sein Wort zu geben. Zu (3) Lokale Regeln und Traditionen sind gleichbedeutend wie sein Wort zu geben.

Dazu nochmals die Definition des „Wortes“ in der Jensen'schen Integrität. Was aber ist das Wort des integren Wirtschaftssubjektes? Die Integritäts-Autoren definieren das „Wort“ eher weit, nicht zuletzt, um den Wert der Integrität nicht ohne Not zu schmälern.

Wort-1: **Was man sagt:** Darin enthalten ist auch eine Aufforderung von Dritten, etwas zu tun, dem man nicht widersprochen hat.

Wort-2: **Was man weiß:** Es ist allgemein bekannt, was man zu tun hat, und man hat dem nicht widersprochen.

Wort-3: **Was erwartet wird:** Es wird erwartet, dass man es tut, und man hat dem nicht widersprochen.

Wort-4: **Was man als Faktum behauptet, glaubt oder ausschließt:** Zwar kann man nicht direkt für das Eintreten des Faktums verantwortlich gemacht werden, wenn es aber wichtig für das Wort ist, dann muss man die sichere resp. mögliche Existenz des Faktums in das Wort einbeziehen.

Wort-5: **Wofür steht man:** Als Ergänzung zum expliziten Wort, um den Wert und Inhalt des Wortes verdeutlichen zu können.

Wort-6: **Moral, Ethik und legale Standards:** Implizit im Wort enthalten, wenn nicht ausdrücklich ausgeschlossen.

Angesichts dieser Vielfalt des Integritäts-Wortes lautet meine These: Man kann nur dann und dafür Verantwortung übernehmen, wenn man sein Wort gemäß der Definition 1-6 gegeben hat.

Nida-Rümelin legt besonderen Wert auf die Feststellung, dass der Homo Sapiens Verantwortung für alle Handlungen trägt, die er aus seiner Freiheit und Selbstbestimmung vornimmt unter Abwägung aller relevanter Gründe. „Hier wird jedoch die These entwickelt, dass wir für Handlungen in genau dem Umfang Verantwortung tragen, in dem

wir uns aus Gründen leiten lassen (können und sollen), und daraus Konsequenzen gezogen, dass wir für all dasjenige verantwortlich sind, was von Gründen geleitet ist – oder jedenfalls geleitet sein könnte und sollte. Damit ergibt sich ein umfassender und in sich stimmiger Verantwortungsbegriff, der als Gegenstand neben Handlungen auch Überzeugungen und emotive Einstellungen hat. Verantwortung ist damit ein Aspekt – neben der Freiheit und dem der Rationalität – der besonderen menschlichen Fähigkeit, sich von Gründen leiten zu lassen.“ (S. 11f)

Dies ist durchaus konsistent mit meiner Struktur. Jedoch konzentriert Nida-Rümelin den Verantwortungsbegriff auf Handlungen, Überzeugungen und Einstellungen des Homo Sapiens. Integrität ist einerseits umfassender und andererseits enger im Betrachtungshorizont als der Verantwortungsbegriff. Integrität verlangt, dass Wort 1-6 gegeben wird, unabhängig davon, was und warum man etwas tut, denkt etc. Und bei der Frage, welche Verantwortung zu tragen ist, kommt es nicht auf die konkrete Handlung und deren Folge, sondern nur darauf an, das Gegebene Wort 1-6 zu geben, zu halte resp. zu ehren.

Interessant ist deshalb auch die Einschränkung von Nida-Rümelin, was er philosophisch unter Verantwortung versteht. „Es geht uns also hier nicht um eine umfassende Theorie dessen, was jeweils verantwortliches Handeln ist. Das kann die Philosophie auch gar nicht konkret bestimmen, ja nicht einmal die Kriterien der Verantwortlichkeit kann sie benennen, da diese in die Vielfalt der Begründungsspiele eingelassen sind.“ (S. 13) Für mich ist klar, um was es geht. Es geht um Integrität und die Verantwortung, das gegebene Wort, gemäß Wort 1-6, zu halten resp. zu ehren. Die Vielfalt der realen Welt des Homo Sapiens liegt nicht in der Vielfalt des Verantwortungsbegriffs, sondern in der Vielfalt des gegebenen Wortes (1-6).

Diese einführenden Worte Nida-Rümelins zur Verantwortung ergeben für mich ein kleines Zwischenergebnis: Nach Nida-Rümelin spielt nur das Handeln auf Basis von Gründen eine Rolle für die Verantwortung. Für mich aber ist ein Wesen, das nach Gründen handelt und nicht nur nach Neigungen die Definition des Homo Sapiens im Gegensatz z. B. zum Homo Erectus oder der ganzen Natur. Nur der Homo Sapiens handelt frei, ist aber dafür verantwortlich. Die Natur handelt nicht frei, sondern nur nach festen Naturgesetzen. Hat somit per se Integrität, da die Naturgesetze per se Integrität implizieren, und hat damit nicht das Problem, Verantwortung für das Handeln zu übernehmen. Darüber hinaus erfüllt die Natur, also alles Leben außer dem Homo Sapiens, den Kant'schen ‚Naturgesetz-Kategorischen Imperativ‘, hat also per se Integrität. Der Homo Sapiens dagegen handelt frei, hat somit nicht per se Integrität. Muss somit Verantwortung übernehmen, wenn er nicht selbst Integrität aus freier Entscheidung annimmt.

Das Wort 1-6 konkretisiert Nida-Rümelin richtigerweise. „Ethischer Humanismus setzt theoretischen Humanismus voraus. Ethischer Humanismus verlangt, dass wir uns

human verhalten, dass wir uns an den ethischen Kriterien eines menschenwürdigen Umgangs messen lassen, dass wir uns wechselseitig Menschenwürde zuerkennen und dem auch dadurch gerecht werden, dass wir die Bedingungen eines je individuell autonomen Lebens, einer selbstverantworteten und selbstgestalteten Lebensform realisieren – sei es in Gestalt negativer Freiheit, dass wir uns derjenigen Interventionen in das Leben anderer enthalten, die deren Autonomie gefährden könnten, oder sei es in Gestalt positiver Freiheit, dass wir die Voraussetzungen schaffen, die erst ein autonomes Leben des einzelnen ermöglicht – mit persönlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Mitteln.“ (S. 16)

Und abschließend in seiner Einleitung postuliert Nida Rümelin: „Wir werden argumentieren, dass wir für genau das Verantwortung tragen, für welches wir Gründe haben. Rationalität äußert sich in einer Lebensform, die die Vielfalt der Gründe in kohärenter Weise integriert. Sofern wir uns von Gründen leiten lassen, ist unsere Lebensform nicht lediglich das Ergebnis naturwissenschaftlich beschreibbarer Prozesse, wir verfügen über ein gewisses Maß an Freiheit. Andere halten uns für unsere Lebensform, unser Handeln, Urteilen und Fühlen, in den Grenzen verantwortlich, in denen Gründe wirksam sind. Dort, wo Gründe keine Rolle mehr spielen, dort, wo natürliche Tatsachen und Gesetze unser Verhalten bestimmen, gelten wir nicht mehr als verantwortlich. Die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen ist allerdings nicht scharf, sie ist fließend, und daher ist unsere Konzeption der Rationalität, der Freiheit und der Verantwortung gradualistisch. Rationalität, Freiheit und Verantwortung sind zudem bedingt, sie sind eingebettet in ein komplexes Bedingungsgefüge. Die Entwicklung von Ichstärke und Urteilskraft ist Voraussetzung für die Wirksamkeit der Deliberation. Die Person entwickelt und behauptet sich gegen andere Determinanten ihrer Existenz, indem sie Gründen Geltung und Wirkung verschafft.“ (S. 17) Was mit dem Integritätskonzept konsistent ist. Es geht um die Verantwortung des Homo Sapiens für seine unabdingbare Integrität, sein Wort 1-6 zu geben, zu halten, zu ehren oder Verantwortung zu tragen, um als Homo Sapiens-Horde in einer Naturwelt, die per se Integrität hat, zu leben und zu überleben. Wer sein Wort 1-6 gibt, hat dafür die Verantwortung, es zu halten resp. zu ehren. Technische Systeme können Integrität haben oder nicht. Wenn nicht hat ihr Prinzipal die Verantwortung, da er das Wort 1-6 gegeben hat.

Interessant ist die Gegenüberstellung von Integrität und Verantwortung im philosophischen Sinn gemäß der Darstellung von Nida-Rümelin:

Gründe → Handlungen → Wort 1-6 → Verantwortung
Gründe → Überzeugungen → Wort 1-6 → Verantwortung
Gründe → Einstellungen → Wort 1-6 → Verantwortung

Während die Philosophie jeweils die gesamte Kette von ‚Gründe‘ bis ‚Verantwortung‘ ohne das Wort 1-6 betrachtet, betrachtet Integrität nur die Verbindung von ‚Wort 1-6‘

und ‚Verantwortung‘. Dies ist höchst relevant. Ziel der Verantwortung für ein gegebenes Wort ist in erster Linie die Wiederherstellung der Integrität. Erst in zweiter Linie steht die Verantwortung für schädliche Folgen von Nicht-Integrität, um trotz Wortbruch Integrität durch das ‚Wort-ehren‘ zu bewahren. Ziel ist ‚Wort-halten‘, ‚Wort-ehren‘ ist nur Second Best. Integrität ist das Ziel. Es geht somit nicht darum, wer die Verantwortung hat, wenn erkennbar Schaden verursacht wird. Es geht darum, wie die Lebenswelt des Homo Sapiens so verstanden und gestaltet werden muss, dass sie dem Homo Sapiens gemäß integer ‚funktioniert‘. Integrität ist ein positives Konzept, das die Frage beantworten soll: „In welcher Ordnung leben wir und in welcher Ordnung wollen wir leben?“ Ziel ist Integrität der Ordnung.

Die Frage der Verantwortung der Philosophie bei Nida-Rümelin versucht demgegenüber philosophisch zu klären, wer für was Verantwortung trägt. Das Ergebnis fließt dann in die alltägliche Moral der Gesellschaft des Homo Sapiens ein, in das Rechtssystem. Aber die Rechtssysteme der Gesellschaft sind nur bescheidene Versuche, der Gesellschaft Integrität abzuverlangen. Sie sind Integritäts-Substitute. Ob eine Gesellschaft der Homo Sapiens jedoch gut funktioniert, hängt von der Integrität im weitesten Sinne der Gesellschafts-Mitglieder ab. Ob die Verantwortungs-Überlegungen von Nida-Rümelin zu dem ‚Kategorischen Imperativ Integrität‘ etwas beitragen kann, soll in Folgendem betrachtet werden. Aber ‚nicht vergessen‘: Es kommt auf das Wort an, nicht auf die Verantwortung. In diesem Sinne soll Nida-Rümelin ‚Verantwortung‘ studiert werden.

Erster Teil: Subjekte und Objekte

Oder: Wer ist wann warum für was verantwortlich?

Nida-Rümelin hat in seinem Essay „Verantwortung“ ein extrem differenziertes Bild der Frage ‚Wer wann warum für was Verantwortung aus philosophischer Sicht zu tragen hat‘. Demgegenüber erscheint das Bild der ‚Integrität‘ mit Wort 1-6 sehr fundamental, prinzipiell und damit auch einfach und klar. Eine Gegenüberstellung beider „Welten“ muss deshalb einen Weg finden, um aus Nida-Rümelin zu lernen. Ich gehe deshalb das Essay ‚Verantwortung‘ von Nida-Rümelin chronologisch durch, stelle dabei Zitate in den Raum, um aus diesen Zitaten Gedanken und Bilder des Integritäts-Konzeptes herauszulesen, ohne dass diese expressis verbis so von Nida-Rümelin geschrieben sind.

Den Einstieg in das Thema ‚Verantwortung für Handlungen‘ wählt Nida-Rümelin interessanterweise die Integrität von technischen Systemen (siehe auch das ‚integre Speicherad‘ bei Jensen). „Normalzustände sind – jedenfalls in technischen Systemen – nicht lediglich diejenigen Zustände, die besonders häufig anzutreffen sind, sondern diejenigen, in denen nichts von der Norm abweicht. Bei technischen Geräten sind Normalzustände durch bestimmte Standards definiert. Einen bestimmten Vorgang für ein

Versagen eines technischen Gerätes verantwortlich zu machen bedeutet dann, spezifische Eigenschaften zu benennen, die von der Norm abweichen und die zu diesem Versagen geführt haben. ... In solchen Kontexten kommt also insofern eine normative Komponente ins Spiel, als verantwortlich zu sein auch beinhaltet, von der Norm abzuweichen.“ (S. 21f) Die Norm ist das Wort, das ein technisches System erfüllen muss, um zu funktionieren und Integrität zu haben.

Im Umgang der Menschen miteinander spielt Integrität eine große Rolle, damit der Umgang der Menschen miteinander auch gut funktioniert. „Wenn im Alltag darüber diskutiert wird, welches Verhalten des einen oder der anderen Beteiligten verantwortlich für den Streit war, so geht es nicht lediglich darum, aus einem großen Komplex von Elementen einer verunglückten Verständigung eines willkürlich herauszugreifen, sondern dieses eine, das inakzeptabel war, zu bestimmen, also eine normative mit einer deskriptiven Behauptung zu verbinden. Dieser Sprachgebrauch unterscheidet sich nicht von dem zuvor genannten, der sich auf technische Systeme bezog. Allerdings wurde im ersten Fall ein technischer Umstand verantwortlich gemacht, im zweiten das Verhalten eines Menschen.“ (S. 22) Genau das, was „inakzeptabel“ war, ist, dass ein gegebenes Wort, gemäß Wort 1-6, nicht gehalten wurde. Streit kann dann unlösbar sein, wenn Teilnehmer keine Integrität haben.

Wichtig ist das nächste Zitat. „Für was sind wir verantwortlich? Jedenfalls sind wir für unsere Handlungen verantwortlich. Wir sind für alle unsere Handlungen verantwortlich. Wenn etwas als Handlung einer Person gilt, ist diese Person dafür verantwortlich. Handlung und Verantwortung sind zwei eng miteinander verknüpfte Begriffe. Keine Handlung ohne Verantwortung und keine Verantwortung für ein Verhalten, wenn dieses keinen Handlungscharakter hat. Eine Widerlegung dieser These müsste eine Handlung benennen, für die die betreffende Person nicht verantwortlich ist. Als Kandidaten solcher Handlungen könnten Handlungen unter Zwang ... gelten.“ (S. 25) Um von diesem Zitat die Brücke zur Integrität zu schlagen, muss eingeführt werden, dass der Handelnde implizit resp. explizit ein Wort 1-6 zusammen mit seiner Handlung gibt, das er halten muss. Hält er es nicht und ehrt er es nicht, hat er keine Integrität und die Handlung ‚funktioniert‘ nicht. Was hier anzuklingen scheint, ist, dass der Nida-Rümelin Ansatz eher ein rechtstheoretischer Ansatz ist, der klärt, wer für Schäden verantwortlich ist, während der Integritäts-Ansatz eher ein ordnungstheoretischer Ansatz ist, der zeigt, wo und warum die Ordnung der Handlungssysteme nicht funktioniert.

Wichtig für Nida-Rümelin aber auch für das Integritäts-Konzept ist folgendes Zitat: „Es ist der intentionale Charakter eines Verhaltens, das dieses zu einer Handlung werden lässt. Diese handlungskonstitutive Intentionalität äußert sich in vorausgehenden Absichten, die durch die Handlung erfüllt werden. Diese Form der Intentionalität bezeichnen wir als Entscheidung. Eine Entscheidung bildet den Abschluss einer Deliberation, einer Abwägung von Gründen. Mit der Entscheidung lege ich mich fest. Ich setzte den Abwägungsprozess aus und erfülle diese handlungsvorausgehende Absicht – die

Entscheidung – zum gegebenen Zeitpunkt durch ein entsprechendes Verhalten. Dieses Verhalten allerdings muss in einem minimalen Sinne ebenfalls intentional gesteuert, kontrolliert sein, absichtlich sein.“ (S. 30f)

Die Rolle der Deliberation und der Entscheidung, die zur Handlung führt, ist auch für die Notwendigkeit des „Wortes“ unabdingbar. Diese Deliberation ist erforderlich für die Effizienz der Handlung, sie ist aber auch erforderlich dafür, dass der Handelnde auch sein Wort gibt und hält, um Integrität zu haben. Denn: „Die Handlung motivierende Absichten werden nicht durch die Handlung selbst, sondern durch ihre Folgen und Resultate erfüllt.“ (S. 31) Der Handelnde muss also nicht nur in der Lage sein, eine effiziente Durchführung der Handlung, sondern auch das entsprechende Wort zu realisieren.

Spannend ist auch der Abschnitt „Verantwortung für Überzeugungen“. Warum hat der Homo Sapiens nicht nur für seine Handlungen, sondern auch für seine Überzeugungen Verantwortung? „Wenn es stimmt, dass wir für genau denjenigen Teil unseres Verhaltens verantwortlich sind, für den wir Gründe haben, dann stellt sich die Frage, ob wir nicht auch für anderes, für das wir Gründe haben, verantwortlich sind. Gründe haben wir z. B. auch für unsere Überzeugungen. Eine Überzeugung ist keine Handlung.“ (S. 33) Aber: „Die von Gründen geleiteten Überzeugungen sind unsere eigenen, wir können uns von diesen nicht oder nur um den Preis einer Veränderung der personalen Identität distanzieren. Von Gründen geleitete Überzeugungen und Handlungen haben in dieser Hinsicht den gleichen Status: Sie sind konstitutiv für die Person, die wir sind, und diese konstitutive Rolle äußert sich unter anderem darin, dass wir als Personen für diese Überzeugungen und Handlungen verantwortlich sind, sie gegenüber Kritikern rechtfertigen. Daher scheint mir der Ausschluss von Überzeugungen, die von Gründen geleitet sind, aus dem Bereich der Gegenstände, für die wir verantwortlich sind, ganz abwegig zu sein.“ (S. 34)

Die Frage stellt sich jedoch schnell. Brauche ich Integrität für meine Überzeugungen und muss ich dafür mein Wort geben? Wenn man das Wort im Sinne von Jensen als Wort 1-6 versteht, sind Überzeugungen, die auch öffentlich und frei für Kritik gemacht werden, Teil von Wort 1-6. „(Punktuelle) Handlungen können nicht für sich betrachtet werden, schon ihre Individuierung stellt sie in den Kontext einer (strukturellen) Handlungsweise und weiter einer ganzen Lebensform. Wir verstehen eine Handlung nicht, wenn wir die die Person prägenden Motive, Einstellungen und Gefühle nicht berücksichtigen und die spezifische Form der Deliberation nachvollziehen. Wir haben Gründe für das, was wir tun, und für das, was wir glauben. Diese Gründe konstituieren uns als Personen, als Autoren nicht nur unserer Handlungen, sondern auch unserer Überzeugungen. In diesem Sinne sind wir verantwortlich nicht nur für unsere Handlungen, sondern auch für unsere Überzeugungen.“ (S. 39) Man kann auch postulieren, dass Überzeugungen, für die ich die Verantwortung, also Integrität, habe, die Basis für normative Begründungen von Handlungen resp. unterlassene Handlungen sind. Damit fließen

also Überzeugungen in das Wort 1-6 für die Integrität meiner Handlungen und meiner Person ein. So könnte z. B. meine Überzeugung dazu führen, dass ich stets in meinem Handeln Integrität, also mein Wort gebe und halte, haben muss. Und damit habe ich die Verantwortung dafür, dass ich Integrität habe.

Für mich interessant ist, dass wenn man mit dem Integritäts-Blick über ‚Verantwortung für Überzeugungen‘ geht und nur begrenzt euphorisch darin Integrität als Prinzip sieht, wie oben gezeigt, diese begrenzte Euphorie quasi völlig verschwindet, wenn man über ‚Verantwortung für Einstellungen‘ blickt. Belassen wir es mit: „In dem Maße, in dem unsere Einstellungen – rationaliter – von Gründen kontrolliert werden, sind wir für diese verantwortlich.“ (S. 51) Oder: „Wir sind für alles dasjenige verantwortlich, für das wir Gründe haben.“ (S. 53)

Im Kapitel ‚Abgrenzung‘ bemisst Nida-Rümelin der Bereich der Verantwortung des Homo Sapiens sehr weit. Diesem Versuch kann man aus Integritäts-Sicht nur zustimmen. Das Wort 1-6 der Integrität kennt keine Grenzen in der Homo Sapiens-Gesellschaft, so wie es auch in den Naturgesetzen unendlich ist. Denn Integrität als prinzipielles Performance-Konzept gilt für Natur und Homo Sapiens. Verantwortung gemäß Nida-Rümelin zielt auf die Rolle des Rechts. Sie gilt für Homo Sapiens-Gesellschaften, in denen es explizite Rechtssysteme gibt. Hier zeigen sich die unterschiedlichen Dimensionen von Integrität und Verantwortung. Und auch hier dokumentiert sich eine gewisse ‚Verworrenheit‘ bei Nida-Rümelin. „In kantischer Terminologie: Wir sind insofern immer schon autonom und nicht heteronom, wenn wir uns von Gründen affizieren lassen. Dies gilt auch für pragmatische Imperative. Insofern, könnte man – missverständlich – sagen, ist die hier vertretene Position rationalistischer als die kantische. Andererseits ist sie insofern weniger rationalistisch, als sie dem rationalistischen Projekt der radikalen Reduktion auf ein einziges Prinzip nicht folgt. Die Vielfalt bleibt erhalten – so wünschenswert eine gewisse Systematisierung auch ist, schon aus dem Grund, um in Fällen von Konflikten eine Entscheidungsgrundlage zu erarbeiten.“ (S. 54)

Demgegenüber ist Integrität geradezu genial. Nur 1 Prinzip, also rationalistisch gemäß Kant. Aber wegen der Unendlichkeit von Wort 1-6 eine Vielfalt, die über die Nida-Rümelin- Vielfalt der Verantwortung weit hinausgeht. Es geht bei Integrität um Performance von Natur und Gesellschaft. Bei Verantwortung geht es um Recht im Rahmen von Rechtssystemen. Was aber ist wichtiger? Recht als Integritätssubstitut ist nur zweite Wahl gegenüber Integrität.

Interessant ist folgende Aussage: „Unsere lebensweltliche Verständigungspraxis ist durchzogen von Verantwortungszuschreibungen.“ (S. 61) Man hätte auch sagen können: ‚Unsere lebensweltliche Verständigungspraxis ist durchzogen von Wort geben und halten.‘ also von Integrität. Dies deutet Nida-Rümelin auch an. „Die Institution des Versprechens und die Regeln die diese Institution tragen (Regeln des

Sprachverhaltens), können in der Tat – jedenfalls unter Normalbedingungen – von den Teilnehmern sprachlicher Verständigung nicht verändert werden. Sie finden diese vor, und ihre Aufnahme in die Sprachgemeinschaft äußert sich darin, dass sie diese akzeptieren und diese Akzeptanz in ihrem regelkonformen Sprach- und interaktionsverhalten zum Ausdruck bringen.“ (S. 62) Was genauso auf Wort 1-6 und Integrität zutrifft.

In folgendem Zitat zeigt sich eine große Übereinstimmung der abgegrenzten Bereiche, für die Verantwortung bei Nida-Rümelin und Integrität relevant sind. „Der traditionelle, enge Verantwortungsbegriff ist auf die praktische Dimension menschlicher Existenz beschränkt. Verantwortung trägt man für seine Handlungen und deren Folgen. Wir haben dem einen erweiterten Verantwortungsbegriff gegenübergestellt, der durch die menschliche Fähigkeit, sich von Gründen affizieren zu lassen, zusammengehalten wird. Menschen sind verantwortlich für das, was sie durch Deliberation kontrollieren (können).“ (S. 67) Nur da, wo Deliberation relevant ist, ist es durch die Deliberation auch möglich, sein Wort 1-6 zu geben, das aus der Deliberation folgen kann.

Der Unterschied zwischen Verantwortung und Integrität, so wie er an dieser Stelle erscheint, könnte darin liegen, dass Verantwortung ex post und Integrität mit Wort 1-6 ex ante real wirksam ist. Verantwortung ist relevant, wenn ex post etwas schiefgelaufen ist. Integrität ist ex ante erforderlich, damit etwas Beabsichtigtes auch funktioniert. Damit erscheint das Prinzip ‚Integrität‘ deutlich wirkungsmächtiger als Verantwortung, da Integrität ex ante Fehler vermeidet und Verantwortung Fehler nur mehr oder weniger kompensieren kann, wenn überhaupt.

Ein Baustein des Integritätskonzeptes ist, dass es Prinzipale und Agenten gibt. Es gilt:

- Agenten haben Integrität oder nicht,
- Prinzipale haben Verantwortung.

Das Beispiel ‚Robinson‘ zeigt diese Differenzierung. Und diese Differenzierung gilt auch für die obige Aussage, dass Verantwortung ‚ex post‘ und Integrität ‚ex ante‘ wirksam sind. Systeme der Technik, der Gesellschaft und der Natur haben Integrität als Agenten. Alle Systeme haben Prinzipale, die Verantwortung haben für die Integrität ihrer Systeme. Ein Homo Sapiens hat Integrität (oder nicht) und hat dafür Verantwortung. Der Chef eines Mitarbeiters hat Verantwortung für die Mitarbeiter, dass diese die ihnen aufgegebenen Aufgaben mit Integrität erledigen. Der Chef ist der Prinzipal, der Mitarbeiter der Agent. Jedoch gibt der Mitarbeiter auch sein Wort gegenüber dem Chef und sich selbst und trägt dafür die Verantwortung (Robinson). Damit kann sich niemand in der Homo Sapiens-Gesellschaft herausreden, dass er keine Integrität oder Verantwortung haben muss. Wer wem welches Wort 1-6 gibt und wer welche Verantwortung in welcher Situation haben muss, ist von Einzelfall zu Einzelfall, die sich jedoch generalisieren lassen, verschieden. Es gibt keine Integritäts- und

Verantwortungslücken in der Homo Sapiens-Gesellschaft, auch nicht bei Robinson, bevor Freitag kam, und nicht in der Natur bezüglich Integrität.

Was sagt nun Nida-Rümelin über Verantwortung und personale Identität? „Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Begriff der personalen Identität und dem der Verantwortung. Verantwortliche Wesen sind genau solche, denen wir personale Identität zuschreiben. Personale Identität setzt Verantwortung voraus. Wesen, die über Gründe verfügen – Gründe für Handlungen, Gründe für Überzeugungen, Gründe für Einstellungen – haben eine personale Identität. Wesen, die nicht über Gründe verfügen, haben möglicherweise eine Identität, aber keine *personale* Identität. Wesen, die über Gründe verfügen, sind aber auch verantwortlich. Wesen mit personaler Identität sind also verantwortlich.“ (S. 74) Interessant ist, dass Nida-Rümelin damit die Definition von Prinzipal mit Verantwortung und Agent mit Integrität bestätigt, ohne den Agenten-Integritäts-Teil zu erwähnen. „Die Person konstituiert sich über Gründe, die hinreichend kohärent und über die Zeit hinreichend konstant sind, oder präziser, die intra- und interkohärent sind. Diese Gründe machen den Kern aus, was wir üblicherweise als Persönlichkeit bezeichnen, sie prägen die wesentlichen Einstellungen, Überzeugungen und Handlungen.“ (S. 76) Nur eine Person mit personaler Identität, also ein Prinzipal, kann ein Wort 1-6 für einen Agenten geben, das als Wort 1-6 vollständig geglaubt, akzeptiert und ernst genommen wird. „...nur Ich-starke Persönlichkeiten können sich in der Vielfalt von kulturellen Erwartungen und sich ändernden Kontexten behaupten, sie können sich in unterschiedlichen Interaktionssituationen jeweils angemessen verhalten, ohne sich zu verlieren, ohne ihre persönlichkeitskonstitutiven Merkmale aufgeben zu müssen. Es geht also nicht um das quantitative Maß der Invarianz von Eigenschaften, sondern um die Fähigkeit der Person, ihr Leben als Ganzes zu verantworten, es geht um sich in der Zeit durchhaltende Gründe für Handlungen, Überzeugungen und Einstellungen. Personale Identität beruht auf der Stabilität akzeptierter Gründe, der Stabilität praktischer wie theoretischer Deliberationen angesichts unterschiedlicher Herausforderungen intratemporal und im Zeitverlauf eines Lebens intertemporal.“ (S. 77) Nur so wirkt Wort 1-6 im Sinne der Integrität.

„Personale Identität als Bedingung individueller Verantwortlichkeit betrifft nicht lediglich den ethischen oder pragmatischen gegenüber dem theoretischen oder metaphysischen Aspekt, sondern ist transzendente Bedingung unserer etablierten Verständigungs- und Interaktionspraxis generell.“ (S. 80) Damit gilt unser Verantwortungs-Integritäts-Prinzipal-Agent-Konzept auch in metaphysischen oder Zen-buddhistischen Lebensalternative.

Zweiter Teil: Formen der Verantwortung

Die interessante Frage ist, ob, wenn es verschiedene Formen der Verantwortung nach Nida-Rümelin gibt, es auch verschiedene Formen der Integrität gibt. Dies soll jetzt geprüft werden.

Interessant ist, dass die Verwirrungen im Kapitel „Folgenverantwortung“ nicht im Kontext Integrität existieren. Nida-Rümelin ist eindeutig in seinem Bild: „Handlungsverantwortung äußere sich in der Bereitschaft, auch für die Folgen des eigenen Handelns die Verantwortung zu übernehmen. Diese so plausibel erscheinende Auffassung ist falsch.“ (S. 108f) *„Wir sind lediglich für unsere Handlungen und in keiner Weise für deren Folgen verantwortlich.“* (S. 110f) „Genauer: Ich trage für diese Wahrscheinlichkeitsverteilung über Handlungsfolgen Verantwortung. Ich trage nicht dafür Verantwortung, welche Zufälle, die ich nicht kontrollieren kann, dazu führen, dass die eine und nicht die andere Handlungsfolge realisiert wird.“ (S. 111) Und: „Ich trage also insofern Verantwortung auch für die Folgen meiner Handlungen, als ich mit jeder Handlung, für die ich mich entscheide, auch die Wahrscheinlichkeitsverteilung über Handlungsfolgen akzeptiere. Man könnte auch sagen, ich trage für die möglichen Folgen meiner Handlungen, gewichtet mit ihren jeweiligen Wahrscheinlichkeiten, eine Verantwortung. Diese Redeweise kann aber Verwirrung stiften. Deswegen sollten wir dabei bleiben, dass ich für Handlungen verantwortlich bin und, insofern ich für Handlungen verantwortlich bin und, insofern ich für Handlungen verantwortlich bin, auch für die Wahrscheinlichkeitsverteilung über Handlungsfolgen, die diese Handlung verursacht. Die Verantwortung für Folgen ist insofern in der Verantwortung für Handlungen und in der Verantwortung für die mit der betroffenen Handlung verbundenen Wahrscheinlichkeitsverteilung über Folgen eingeschlossen. Darüber hinaus gibt es keine eigenständige Folgenverantwortung.“ (S. 111f)

Meiner Meinung nach entsteht diese Verwirrung nur dadurch, dass angenommen wird: ‚Handlung ≠ Folgen‘. Ich postuliere, dass gilt: ‚Handlung = Folgen‘. Damit ist Integrität meine Handlungen gebe ich mein Wort 1-6 und für die Folgen gebe ich mein Wort 1-6. Dies bestätigt auch Nida Rümelin: „Die radikale Beschränkung praktischer Verantwortung auf Handlungen beinhaltet also keineswegs, dass die zu erwartenden Folgen nicht ebenfalls verantwortet werden müssen. Die vom Akteur zu erwartenden Folgen sind Teil der vollständigen Handlungsbeschreibung. Wir tragen mit der Handlung eine Verantwortung für die zu erwartenden Folgen insofern, als wir mit der Entscheidung für eine Handlung auch die durch die Handlung verursachte Wahrscheinlichkeitsverteilung für Folgen akzeptieren. Wir müssen gute Gründe haben, diese Wahrscheinlichkeitsverteilung ihrer Folgen zu akzeptieren. Unsere Verantwortung äußert sich darin, dass wir Gründe angeben können, warum wir diese Risiken und Chancen, die mit der Handlung verbunden sind, akzeptiert haben. Ein Teil der Abwägung von Gründen für Handlungen besteht in der Abwägung ihrer Folgen, der positiven (Chancen) wie der negativen (Risiken). Da wir anderen Menschen immer Gutes antun dürfen, ist für die moralische Bewertung der Schaden, den wir mit unserer Handlung möglicherweise anderen zufügen, relevanter als der Nutzen.“ (S. 113)

Ohne den Aspekt der ‚Kooperativen Verantwortung‘ in Bezug auf Integrität zu vertiefen, gilt für mich, dass Handlungen und deren Folgen einer Kooperation so zu

behandeln sind wie Handlungen und deren Folgen einer Person. Damit muss eine Kooperation ihr Wort 1-6 für ihr Handeln und deren Folgen geben und halten, um Integrität zu haben. Ein Herunterbrechen dieses Konzeptes auf beliebige Einzelpersonen der Kooperation bringt keine zusätzlichen Erkenntnisse. Es geht um Integrität, damit ex ante Etwas funktioniert, und nicht um Verantwortung, um ex post den Schuldigen zu finden, wenn Etwas nicht funktioniert hat.

Für ‚*Korporative Verantwortung*‘ gilt: Korporationen sind juristische Personen. Für sie gilt, was bisher über Integrität und Verantwortung von Prinzipalen und Agenten gesagt wurde. Dies ist gültig, unbedarft aller Fragen nach Integrität und Verantwortung von Prinzipalen und Agenten innerhalb von Korporationen. Auch hier gilt: Es geht um das Wort 1-6, das eine Korporation, wie z.B. Exxon Mobile oder VW, der Gesellschaft gibt und hält, und nicht um die juristische Verantwortlichkeit von leitenden Vertretern der Korporation bei schädlichen Handlungsfolgen der Korporation.

Interessant ist der Vergleich von ‚*Politischer Verantwortung*‘ gemäß Nida-Rümelin und dem Integritäts-Konzept. Eine Verfassung eines Staates, die nur mit einer 2/3-Mehrheit oder mehr geändert werden kann und gegebenenfalls sogar muss, inkl. einem Verfassungsgericht, das an oberster Stelle im Staat steht, ist das Wort 1-6 des Staates.

Was sagt Nida-Rümelin dazu? Ihm geht es um das „Spiel“ zwischen Wahlbürgern, durch die politische Instanzen bis zur Regierung resp. Parlament und wieder zurück zum Wahlbürger. Dagegen gilt für mich: Bezüglich Integrität steht das Partei- und Wahlprogramm der jeweiligen Parteien im Zentrum als Wort 1-6 im Falle eines Wahlsieges der resp. Partei. Rousseau sagt das Entscheidende: „Ich bin als Bürger eines freien Staates geboren und Glied des Souveräns, und so schwach auch der Einfluss meiner Stimme auf die öffentlichen Angelegenheiten sein mag – mein Stimmrecht genügt, mir die Pflicht aufzuerlegen, mich darin zu unterrichten.“ (Rousseau, 2011, S. 5) Nida-Rümelin klingt ähnlich: „Politische Verantwortung im weiteren Sinne umfasst die Verantwortung des *polites*, des Vollbürgers im Verständnis der griechischen Klassik, dessen Gegenmodell, der *idiotés*, der reine Privatmann, als eine defiziente Lebensform begriffen wurde.“ (S. 144) Was aber doch anders klingt als bei Rousseau. Es zeigt die Verwirrung über die Frage der politischen Verantwortung im Staat.

Um die Komplexität der Frage nach der politischen Verantwortung auf den Anspruch der politischen Integrität zu reduzieren, ist die Trennung zwischen der öffentlichen Verwaltung und den politischen gewählten Gremien vorzunehmen. Die öffentliche Verwaltung ist Agent der politischen Entscheidungsträger. Sie muss Integrität haben, ihre Aufgaben korrekt zu tätigen. Die politischen Gremien jedoch sind Agenten des Wahlbürgers, des Prinzipals, und der Verfassung i.w.S. Sie müssen ihr Wort, das sie mit ihren Partei- und Wahlprogrammen geben, halten. Der Einzige im Staat, der im Rahmen der Verfassung sein Wort 1-6 „frei“ wählen kann, ist der Wahlbürger selbst. Für ihn gilt das, was Rousseau sagte. Am Ende entscheidet der Bürger des Staates als

Wähler über die politische Integrität, einmal bei der Staatsgründung, siehe dazu Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag, und dann tagtäglich im Leben der Bürger in der Gesellschaft des Staates. Dies gilt als Prinzip im National-Staat aber auch als Prinzip für die Europäische Union.

Zitat zeigt die Relevanz der „*Wissenschaftlichen Verantwortung*“ bei Nida-Rümelin. „Die in dieser Abhandlung postulierte Verantwortung für Überzeugungen wird im wissenschaftlichen Kontext in besonders radikaler Form eingefordert. Ist ein Argument wirklich gut? Sind mögliche Gegeneinwände, mögliche empirische Befunde, mögliche experimentelle Anordnungen berücksichtigt worden, die diese Begründung konterkarieren würden? Gibt es Begründungsformen, die diese umfassen, aber selbst in dem Sinne weiterreichend sind, als sie andere Fälle ebenfalls umfassen würden, die von jener Sicht abgedeckt sind? Passen die einzelnen Hypothesen zusammen? Lassen sie sich gar auf eine tieferliegende Gesetzmäßigkeit zurückführen? Sind die verwendeten Begriffe hinreichend scharf? Könnte es Missverständnisse zwischen den beteiligten Forschern geben, weil sie sich über die Kriterien der Anwendung dieser Begriffe nicht einig sind? Sind alle Daten verlässlich? Wurden die Beobachtungen richtig interpretiert? Wurden Störfaktoren sorgfältig genug ausgeschlossen?

Diese Liste von Fragen ließe sich noch lange fortsetzen. Was rechtfertigt die hier aufgeführten und ähnliche Fragen? Die Antwort lautet: Sie sind Ausdruck *wissenschaftlicher Verantwortung*, der Verantwortung für eine spezifische Praxis, für die eigene Rolle, die man in einem kooperativen Unternehmen wie der Wissenschaft spielt. Dieses Unternehmen ist – in erster Linie – auf Erkenntnis, auf die Erforschung von Gesetzen der Natur oder der Ökonomie oder der Sprache ausgerichtet. Ein gutes wissenschaftliches Argument für eine Hypothese bleibt ein solches auch dann, wenn man die berechtigte Sorge haben kann, dass diese Hypothese, sofern sie sich bewahrheitet, technologische Anwendungen ermöglichen könnte, die desaströse Folgen haben würden. Wissenschaftliche Verantwortung ist in erster Linie eine solche, die verlässliche wissenschaftliche Überzeugungen ermöglicht, die in einem arbeitsteiligen Prozess überprüft werden.“ (S. 162f)

Was heißt dies für die Frage der wissenschaftlichen Integrität? Wie kaum bei den oben schon diskutierten Verantwortungsbereichen zeigt sich hier eine nahezu vollständige Übereinstimmung von wissenschaftlicher Verantwortung gemäß Nida-Rümelin und wissenschaftlicher Integrität. Der Wissenschaftler gibt sein Wort 1-6, dass er integer arbeitet, dass er die Verantwortung gemäß Nida-Rümelin übernimmt. Er gibt sein Wort 1-6 ex ante und er übernimmt die Verantwortung dafür ex post.

Interessanterweise spielt hier auch die Weber'sche ‚Wertfreiheit der Wissenschaft‘ hinein. „Die Wissenschaft als soziales Subsystem hat eine Vielfalt von meist nur impliziten Regeln entwickelt, um wissenschaftliche Verantwortung in diesem Sinne sicherzustellen. Wir sind verantwortlich für alles dasjenige, bezüglich dessen wir uns von Gründen

affizieren lassen. Dies war die Ausgangsthese dieser Abhandlung. Wir sind verantwortlich für unsere Überzeugungen, Handlungen und Einstellungen. In der Wissenschaft geht es um Überzeugungen. Dies ist der Kern der berühmten Weberschen Forderung nach Objektivität und Wertfreiheit der Wissenschaft, auch der Sozialwissenschaft.“ (S. 163f)

Kritisch wird die Frage der wissenschaftlichen Verantwortung und der wissenschaftlichen Integrität dann, wenn man von der Erkenntnis-Gewinnungs-Seite zur Erkenntnis-Anwendungs-Seite wechselt. „Hier stehen sich allerdings zwei Denkschulen gegenüber. Die eine erkennt zwar an, dass wir in einer wissenschaftlich-technisch geprägten Welt leben, dass also wissenschaftliche Forschung eine wichtige Rolle für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft insgesamt spielt; sie bestreitet aber, dass es Sache des Wissenschaftlers sei, auch für diese Rolle Verantwortung zu übernehmen. ... Die Gegenposition besagt, dass eine wissenschaftliche Praxis ohne externe Verantwortung eine ethisch ungesteuerte Entwicklung der menschlichen Zivilisation mit unabsehbaren Konsequenzen zur Folge hätte.“ (S. 167) Hier zeigt sich wiederum, dass wissenschaftliche Verantwortung und wissenschaftliche Integrität zu deutlich unterschiedlichen Ergebnissen führen können. Während der Wissenschaftler nur die Verantwortung für seine wissenschaftliche Arbeiten hat und deren Folgen nicht zu verantworten hat, also eine ex post Frage der wissenschaftliche Arbeit an sich, so ist die Integrität des Wissenschaftlers nicht so streng zu trennen von den Folgen seiner Arbeit, da er ex ante ein Wort 1-6 gibt, das sich sowohl auf seine wissenschaftliche Arbeitsmethode als auch auf die Folgen für Menschheit, die alle Menschen, also auch die respektiven Wissenschaftler über ihre Worte 1-6 zu geben gefordert sind.

Wissenschaftliche Integrität ist somit wirkungsmächtiger als wissenschaftliche Verantwortung. Dem widerspricht Nida-Rümelin auch nicht durch: „Wissenschaftliche Verantwortung umfasst also beide Aspekte: den der internen Verantwortung im Sinne eines internen Ethos der Wissenschaft, das allein die besseren Begründungen gelten lässt, und Verantwortung im Sinne eines Ethos, das die Kooperation zwischen der Wissenschaftsgemeinschaft und anderen sozialen Gemeinschaften, ermöglicht und gestaltet.“ (S. 168) „Im Verhältnis der Disziplinen untereinander überschneiden sich also die beiden Dimensionen wissenschaftlicher Verantwortung: die interne des Ethos epistemischer Rationalität und die externe gegenüber der menschlichen Gesellschaft als ganzer.“ (S. 169)

Was die „Moralische Verantwortung“ bei Nida-Rümelin anbelangt, so kann für die Integrität konstatiert werden, dass die moralischen Regeln einer Gesellschaft auch Teil von Wort 1-6 sind.

2. Omri Boehm: Radikaler Universalismus

Um das philosophische Werk von Omri Boehm für die Frage der Integrität nutzen zu können, soll nochmals das Integritäts-Modell von Jensen mit zwei Zitaten aus Erhard/Jensen (2014) kurz skizziert werden.

Das Ziel von Integrität ist: „The way *integrity* has been historically framed and as a consequence the way in which integrity occurs for people obscures the powerful impact of integrity on the functioning of the world and on life, for every human being and human entity.“ (S. 13) Damit geht es der Integrität um den Menschen, resp. den Homo Sapiens, als Gattung auf diesem Planeten, um jeden Menschen und um das Funktionieren dieser Welt, soweit dieses Funktionieren von der Integrität eines jeden Menschen dieser Welt abhängt.

Das zweite Zitat definiert das Wort, das der Homo Sapiens halten oder ehren muss, um Integrität zu haben:

„Integrity: Keeping or Honoring One’s Word

1. Briefly summarized a person’s or other human entity’s word includes the following (see the Online Appendix at: <http://www.nber.org/data-appendix/w19986/> for a precise and complete definition of what we mean by each of the following 6 aspects of one’s word);
 - I. Word-1: What you said you would do or not do
 - II. Word-2: What you know to do or not to do
 - III. Word-3: What is expected of you by those with whom you desire a workable relationship (that is, their expectations that are in fact unexpressed requests of you), unless you have specifically declined this or that of those expectations
 - IV. Word-4: What you say is so (your evidence for what you say is so, would satisfy your listener)
 - V. Word-5: What you stand for
 - VI. Word-6: Moral, Ethical and Legal Standards
 - o The social moral standards, the group ethical standards and the governmental legal standards of right and wrong, good and bad behavior, in the society, groups and state in which one enjoys the benefits of membership are also part of one’s word (what one is expected to do) unless a) one has explicitly and publicly expressed an intention to

not keep one or more of these standards, and b) one is willing to bear the costs of refusing to conform to these standards (the rules of the game one is in).

For a person or other human entity, **keeping your word** means you fulfill your commitments and promises in full and on time.

However, if you always keep your commitments and promises you are undoubtedly not playing a big enough game in life. For example, as we suggested above, you might commit to nothing more than that you will wake up each morning. While you will only fail at that once, you will certainly be playing a small game in life.

2. For a person or other human entity, **honoring your word** means that you either:

VII. Keep your commitments and promises, and on time, or

VIII. When you have failed (or expect to fail) to keep a commitment or promise on time, you honor your word by:

o Acknowledging that failure as soon as you realize it, and saying by when you will now keep that word, or that you never will keep that word, and

o Cleaning up any mess you created for those who were counting on you to keep your word (your commitments and promises) on time.“ (S. 17f)

Damit zeigt sich, dass Integrität eines Menschen, einer ‚menschlichen‘ Organisation, eines Systems, eines Dings etc. alle 6 Worte geben, halten oder ehren muss. Damit muss, nicht wie bei Jensen an anderer Stelle, bei der Moral nicht nur die Nation, sondern die gesamte Menschheit, Jensen nennt es Society, genannt werden. Damit sind wir aber bei der Philosophie der Moral, oder wie Kant es nennt, bei der Metaphysik der Sitten angelangt. Dies widerspricht auch nicht die Integrität von Systemen oder menschengemachten Dingen, denn diese haben nur Integrität, wenn ihr menschengedachtes Design Integrität hat und das reale Ding resp. System genau dem Design entspricht. Also auch hier ist es der Homo Sapiens, der Integrität haben muss, damit auch menschengemachte Dinge und Systeme, wie z.B. die Ökonomie oder ein Rechtssysteme, Integrität haben. Auch hier geht die Forderung nach Integrität bis in die Moral des Homo Sapiens.

Damit haben wir die Brücke von der Jensen’schen Integrität zu Omri Boehms radikalem Universalismus geschlagen. In Boehms Abhandlung gibt es drei philosophisch historische Ereignisse, die den Vorrang der Moral vor der Autorität begründen:

1. Die Weigerung Abrahams, der Forderung Gottes, seinen Sohn Isaak zu erschlagen, zu folgen. Dort zeigt sich, dass Gerechtigkeit über jeder Autorität, auch die Gottes, steht. Es ist die Metaphysik der Moral des Menschen.

2. Die Zerstörung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung durch die amerikanische Verfassung, als durch die Verfassung eine Demokratie mit der Durchsetzung der Mehrheitsmeinung bezüglich der Moral entstand.
3. Der Verstoß Martin Luther Kings gegen das demokratische Gesetz, um seiner über jedem menschengemachten Gesetz stehenden Moral zu folgen.

Im Umschlag zu Boehm (2022) steht: „Ist der Universalismus heute noch zu retten? Ja, aber wir müssen zurück zu seinem Ursprung: Erst wenn wir den humanistischen Apell der biblischen Propheten und Immanuel Kants wirklich verstehen, können wir Ungerechtigkeit kompromisslos bekämpfen – im Namen des radikalen Universalismus, nicht in dem der Identität.“ (Umschlag) Vor allem setzt sich Boehm mit dem modernen Liberalismus auseinander, der seiner Sicht nach nicht die Pflichten der Menschen gegenüber den Menschen, sondern lediglich die Interessen der Bürger in den Nationen schützt. Damit aber, wenn man Boehm folgt, fordert der moderne Liberalismus auch nicht Integrität des Menschen gegenüber dem Menschen. Nach Boehms Ansicht scheitert der moderne Liberalismus daran, dass er den humanistischen Apell der biblischen Propheten und den humanistischen Apell Kants nicht versteht und nicht danach handelt. Integrität fordert in Wort 6 den Humanismus universal und nicht innerhalb einer Identität resp. Gruppe. Die Forderung Boehms nach einem ‚Radikalen Universalismus‘ ist somit bezüglich der Moral als Bestandteil von Wort 6 der Integrität identisch mit der Forderung von Jensen u. a. nach Integrität, da sonst die Menschheit ‚nicht funktioniert‘ gemäß „Integrity. Without it Nothing Works.“ (Jensen)

Daraus ziehe ich für die Frage der Integrität des Homo Sapiens folgende generelle Schlussfolgerungen:

Die Moral des Homo Sapiens als seine Verpflichtung gegenüber seinem aufklärerischen Freien Willen und den daraus resultierenden Freiheitsrechten ist gemäß Boehm kein Ergebnis einer Mehrheitsentscheidung in der Demokratie oder das Ergebnis des Glaubens einer monotheistischen Religion, sondern kann gemäß Kant nur durch eine Metaphysik der Sitten erfahren werden. Der Kategorische Imperativ nach Kant ist somit, so mein Ergebnis, unbedingt Teil der Integrität.

In Anlehnung an Boehms Aussage ‚Vorrang der Philosophie vor der Demokratie‘ schließe ich mit ‚Vorrang der Integrität vor der Demokratie‘. Integrität ohne Moral ist keine Integrität.

Schlussfolgerung meiner Überlegungen bezüglich Integrität in Anlehnung an die Überlegungen Boehms zum Radikalen Universalismus: Da aber der Homo Sapiens meist keine Moral im Sinne der Menschheit hat, also nach Kant nicht den Mut hat, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (Kant: Was ist Aufklärung?) und keine Metaphysik der Sitten auch nur ansatzweise betreibt, oder um es anders zu formulieren: Welcher Homo Sapiens ist schon ein Held, um für die Moral ‚freiwillig‘ auch sterben zu wollen?

(Neiman²), wer traut sich schon zu, sich so zu verhalten, als ob er Gott wäre (Neiman, 2013, S. 175f), und gemäß Eckart Förster (2024) hat Kant selbst am Ende seines Lebens konstatieren müssen, dass der Kategorische Imperativ ohne die Existenz eines Gottes nicht denkbar sei, muss der Schluss gezogen werden, dass der Homo Sapiens im Unterschied zur Natur keine Integrität mit Wort6-Moral hat, bis auf Ausnahmen, wie z. B. Martin Luther King gemäß Boehm. Dies gilt soweit, wie man Integrität als universale Kategorie betrachtet. Auch der Hinweis auf die verschiedenen Definitionen Kants des Kategorischen Imperativs, wie z.B. das ‚Praktische Gesetz‘ helfen nicht weiter. „Das praktische Gesetz ist die Gesetzmäßigkeit, die herrschen würde, wenn bei allen vernünftigen Wesen die Vernunft die volle Gewalt über unseren Willen hätte, und nicht unsere Neigungen,“ Ludwig, 2019, S. 54) Dies würde aber bedeuten, dass der erste Mensch, der den Kategorischen Imperativ anwenden wollte, dies nur könne, wenn schon alle anderen Menschen den Kategorischen Imperativ angewendet hätten, was ein Widerspruch ist.

Ein paar Schlagworte seien hierzu noch erlaubt:

- Der Homo Sapiens ist zwar weise. Aber er ist nicht genug weise, um die erforderliche Moral für die Integrität zu haben.
- Amerika nach der Unabhängigkeitserklärung zeigt, wie schnell Integrität, war sie einmal vorhanden, wieder verschwindet, wenn sich die Mehrheit in der Demokratie (moderner Liberalismus) durchsetzt.
- Moderner Liberalismus: Alles, was nicht verboten ist, ist erlaubt.
- Moderner Liberalismus: Kurzfristige Gewinne sind c. p. wertvoller als langfristige Gewinne.
- Integrität: Vorrang der Moral vor der Demokratie.
- Die Entdeckungsfunktion des Wettbewerbs (v. Hayek) vs. die Entdeckungsfunktion der Integrität.
- Integrität ohne Moral ist keine Integrität.
- Gesetze als Integritäts-Substitute sind ohne Moral, d. h. ohne Integrität, ineffizient.
- Integrität und radikaler Universalismus haben die Moral im Sinne der Metaphysik der Sitten gemein.

² In Neiman, 2024, zeigt Neiman die Bedeutung des Bildes des Helden in Bezug auf den Kategorischen Imperativ. „Die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen steht im Herzen von Kants Philosophie. Nichts ist ihm wichtiger, als diesen Unterschied zu erkennen. Wenn Moral nicht von empirischen Tatsachen abhängt, ist der Versuch sinnlos, Moralskeptiker mit objektiven Beweisen zu überzeugen. Schreibt Kant über die Fähigkeit, das eigene Leben für die Gerechtigkeit aufs Spiel zu setzen, sei dies eben >kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt<. Was antworten wir also dem Skeptiker, der fragt, warum er moralisch handeln soll? Kant sagt, er soll dieses Gedankenexperiment anstellen und daran denken, dass es Menschen gab, die sich weigerten, solche Ungerechtigkeiten hinzunehmen. Die Moral, so schreibt er, sein am einfachsten gelernt, indem man Beispiele von Helden erzähle.“ (S. 65)

Eine mögliche Erklärung für den Mangel an universaler Integrität in der globalen Menschlichen Gesellschaft liegt im zentralen Aspekt der Rolle der Zeit und der damit zusammenhängenden Zeit-abhängigen Frage nach der Sicherheit resp. Unsicherheit von wichtigen Entscheidungsfaktoren des Menschen. Wenn man also die Dimension von global und universal beschränkt, zeigt sich u. U. ein anderes Bild. Dies soll nun näher betrachtet werden.

Erhard/Jensen (2014) betrachten Integrität aus der Sicht des Finanzsektors einer Volkswirtschaft. Welchen Schaden Nicht-Integrität von betroffenen Teilnehmern des Finanzsektors anrichten kann und was Integrität der Teilnehmer im Finanzsektor für die Teilnehmer des Finanzsektors bedeuten kann. Folgende typische Konstellationen am /im Finanzsektor betrachten die beiden Autoren:

- 1) Finance
 - a. Financial Reporting
 - b. Investment banks defrauding Clients
 - c. Money Manager defrauding Clients
- 2) Corporate Governance
 - a. Board of Directors
 - b. Financial Firms and their Advisors
- 3) Capital Markets
- 4) Management Manipulating of Earnings
 - a. Manipulation of Corporate Earnings
 - b. ... the Reporting of Hedge Funds Returns
 - c. ... the Reporting of Analysts' Recommendations
- 5) Collusion between Analysts and Firms

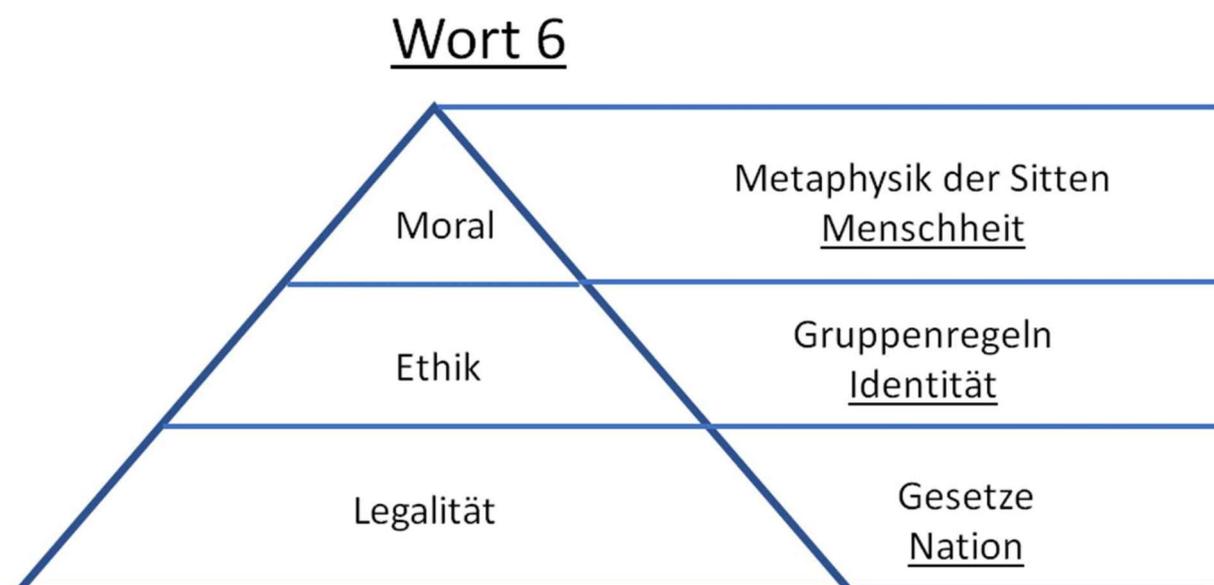
Sämtliche betrachteten Konstellationen von Nicht-Integrität haben eines gemeinsam: Es handelt sich stets um Teilnehmer auf verschiedenen Marktseiten. Nicht-Integrität der einen Marktseite nutzt dieser Marktseite, schädigt aber die andere Marktseite. Integrität beider Marktseiten würde beiden Marktseiten spürbar mehr nutzen als Nicht-Integrität. Aber hier stellt sich das typische Problem des Gefangenen-Dilemmas. Die Beziehungen beider Marktseiten zueinander sind zeitlich begrenzt und damit auch langfristig nicht bindend. Der Nutzen der Integrität ist jedoch nur längerfristig evident, während der Nutzen der Nicht-Integrität sofort erscheint. Damit kann der Schluss gezogen werden, dass der Homo Sapiens ein Homo Oeconomicus ist.

Ist das nun die Bestätigung, dass der Homo Sapiens keine Integrität hat? Nein, es gibt vermutlich Konstellationen, die Integrität fördern und fordern. Es müssen längerfristige Beziehungen zwischen den relevanten Teilnehmern herrschen. Mein Schluss ist: Es sind Identitäten, die Integrität bevorzugen, da sie den Nutzen der Integrität internalisieren können. Damit gilt für Identitäten: Wort 6 der Identität ist die Moral i. w. S. der Identität. Diese Moral ist den Teilnehmern der Identität weitgehend bekannt und dafür

benötigt man auch keine Metaphysik der Sitten gemäß Kant. Im Rahmen von Identitäten ist das Gefangenen-Dilemma also lösbar.

Damit komme ich zum Ergebnis bezüglich Omri Boehm: Integrität im universalen Maßstab benötigt die Metaphysik der Sitten, um existieren zu können, so wie der Universalismus. Universal gesehen aber existiert keine Integrität, da diese Metaphysik der Sitten nicht existiert und der Homo Sapiens, der kein Held per se ist, den Kategorischen Imperativ, also sein Wort 6-Moral, nicht geben und halten kann. Reduziert man den Betrachtungshorizont vom Universalismus hinunter, so ergeben sich Konstellationen, die Integrität ermöglichen. Es sind z. B. Identitäten, was aber Omri Boehm ablehnt. Seine Forderung nach dem ‚Radikalen Universalismus‘ ist philosophisch richtig, aber nicht erfüllbar. Ebenso ist Integrität im universalen Maßstab philosophisch ebenfalls richtig, aber real nicht erfüllbar. Es funktioniert nur innerhalb von Identitäten. Was immer das dann heißt für die Frage von „Integrity, Nothing Works Without It.“ Ob diese Vermutung, dass Integrität nur innerhalb von Identitäten und nicht universal funktioniert, im Sinne der Positivität der Integrität ebenfalls als positiv oder vielmehr als negativ zu bewerten ist, steht auf einem anderen Blatt.

Um den negativen Ton etwas zu erhellen, kann man Identität auch etwas breiter sehen, wie z.B. eine Eigentümer-Firma, die lange Zeit vor allem regional existiert und die einen festen Mitarbeiter-Stamm hat. Es existiert so etwas wie eine gemeinsame Identität. Hier kann Integrität funktionieren, wie sicherlich viele Beispiele aus dem deutschen Mittelstand zeigen müssten. Diese Firma hat eine Identität. Hier funktioniert Integrität. Auch hier zeigt sich die höchst relevante Frage von Hansmann (1996) nach der „Ownership of Enterprise“. Die folgende Graphik deutet die mögliche Reichweite von Integrität an.



Danach entscheidet die Fähigkeit des Homo Sapiens, ein Wort 6 zu geben, darüber wo und in welcher Reichweite Integrität möglich und wirksam sein kann. Damit deutet sich an, dass vor allem in Identitäten Integrität möglich und wirksam sein kann, da die Gruppenregeln in der Identität bekannt sind und das Halten von Wort 6 erkennbar ist. In Identitäten ist somit das Risiko von Integrität und die Zeitspanne der Wirksamkeit von Integrität überschaubar und ökonomisch kalkulierbar. Identitäten können somit gemäß dem Spruch „Integrity. Without It Nothing Works.“ sehr gut funktionieren. Dies gilt nicht für die Moral der Menschheit. Gemäß „Integrity. Without It Nothing Works.“ funktioniert die Welt-Menschheit als Einheit nicht, was die Geschichte und die heutige Zeit durchaus bestätigen. Und nur begrenzt für die Nation, da wenn eine Identität die Mehrheit in einer Demokratie hat, bestimmt sie, was die Legalität ist. Wer nicht zur beherrschenden Identität gehört, kann keinen Nutzen aus der Integrität in der Nation erwarten und muss viel eher einen Schaden durch die Integrität der Identität erleiden.

Die Forderung Boehms nach einem ‚Radikalen Universalismus‘ ist somit plausibel. Aber die Ökonomie des Homo Sapiens lässt die positive Kategorie ‚Integrität‘ auf Basis der Moral resp. der Kant’schen Metaphysik der Sitten nicht erwarten. Kant und Boehm bleiben somit einsame Rufer in der Wüste, die sich mit Jensen u. a. verbünden und nach Integrität rufen. Integrität innerhalb von Identitäten hilft nur den Teilnehmern der Identität aber nicht ganzen demokratischen Nationen und schon gar nicht der Menschheit. Es existiert also Integrität in der Menschheit. Ob allerdings die Integrität von Identitäten das zu erwartende Schicksal des Homo Sapiens aufhalten kann, bleibt mehr als fraglich.

Es ist zu fragen, ob die philosophische Literatur dazu Lösungsvorschläge ermöglicht. Die liberale Demokratie als Gesellschafts-System muss gut und richtig funktionieren, damit sie bei den betroffenen Bürgern eine hohe Legitimität nach Lambs aufweist. Nach Jensen gilt: ‚Integrity. Without it Nothing Works.‘ Danach muss eine liberale Demokratie Integrität nach Jensen haben, damit sie nach Lambs eine hohe Legitimität hat.

Neuere Literatur über Demokratie konstatiert ein „Verfall“ der liberalen Demokratien. Dabei werden eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren dafür verantwortlich gemacht, wobei jedoch sowohl Digitalisierung, Globalisierung als auch Neoliberalisierung resp. Libertarisierung gemeinhin als zentrale Verursacher des Verfalls der Legitimität der liberalen Demokratien ausgemacht werden. Drei Werke sollen nachfolgend darauf hin betrachtet werden, ob und inwieweit Integrität im Sinne von Jensen Ursache als auch Lösung des Problems des Verfalls der Legitimität der liberalen Demokratien ist und sein kann.

3. Nida-Rümelin: Die gefährdete Rationalität der Demokratie

Nicht ohne einen Seitenhieb gegen Fukuyama's ‚Ende der Geschichte‘ beschreibt Nida-Rümelin einen massiven Verfall der Legitimität der liberalen Demokratie aus Gründen Gesellschafts-interner Spaltung zwischen Unten und Oben, Ermüdung der Integrations-Bereitschaft Gesellschafts-externer Migration und Aufstieg und Fall liberaler Demokratien in Asien, Südamerika und auch Osteuropa. Damit aber, so die Ironie, ist er 2020 wieder in guter Gesellschaft mit Fukuyama's ‚Identität. Wie der Verlust der Würde die Demokratie gefährdet‘.

Für die **Gesellschafts-internen Gründe** nennt Nida-Rümelin den Brexit in UK. „Das Beunruhigende ist, dass alle Mechanismen, die ein gewisses Maß an öffentlicher Vernunft sichern sollten, in diesem Fall versagten. ... Eine Erklärung für dieses ungewöhnliche Phänomen ist, dass es sich nur in zweiter Linie um eine politische Sachfrage handelte, sondern vielmehr darum, dass sich zum ersten Mal seit Langem die Provinz gegen die Metropole, die einfachen Leute gegen die Eliten durchgesetzt hatten.“ (S. 27f)

Diese Spaltung der Gesellschaft führte auch zu einer architektonischen Verschiebung zwischen den Volksparteien, wovon dann vor allem rechtsextreme politische Richtungen profitierten. Resultat ist eine Demokratiekrise, „die als die interne Dimension einer erodierenden Liberalen Weltordnung verstanden werden kann.“ (S. 28)

Ergänzt werden diese Kräfte durch die **Probleme der Migration als eine Folge der Globalisierung** zugunsten der Industrieländer und zu Lasten der Entwicklungsländer. Zwar sind vor allem die Europäischen Staaten für Migration offen, jedoch ist die Demokratie nicht so in sich gestärkt, dass keine Integrations-Erschöpfung zu beobachten ist. „Die erschöpfte Integrationskraft der liberalen westlichen Gesellschaften hat eine kulturelle, aber vor allem auch eine soziale Dimension.“ (S. 34) Wenn dabei aber unterschiedliche Kulturen, die sich nur schwer oder gar nicht harmonisieren lassen, aufeinander prallen, steht die liberale Demokratie vor unlösbaren Aufgaben. „Wenn sich die Hoffnung zerschlägt, dass die Anpassung an die kulturellen Praktiken der aufnehmenden Gesellschaft ausreicht, um eine geteilte Alltagskultur und den normativen Grundkonsens der Gleichberechtigung zu realisieren, dann erodiert die liberale Ordnung von innen heraus. Wenn die Zahlen groß genug sind, handelt es sich nicht mehr um marginale Phänomene, sondern um eine Veränderung der kulturellen Verfasstheit der Gesellschaft als Ganze.“ (S. 35)

Was zwischen 1990 und heute sich ereignet hat in der liberalen demokratischen Ordnungen in der Welt, kann auch als ‚self-fulfilling prophecy‘ bezeichnet werden: **Sieg und Verfall der liberalen Weltordnung**. Die Euphorie über den Sieg der liberalen Demokratie über den Kommunismus in seinen unterschiedlichen Formen bekam sofort einen Dämpfer, denn das Ergebnis von 1990 war auch, dass es nun nur noch eine Weltmacht gab. „In der Wahrnehmung der ersten Jahre war eine einzige Supermacht nach dem Sieg im Kalten Krieg übrig geblieben, nämlich die USA, die nun in der Lage

war, die Welt nach ihren Vorstellungen neu zu ordnen.“ (S. 38f) Eine Etablierung einer Demokratie von außen verbunden mit einer libertären Wirtschaftspolitik im Sinne der USA vor allem in Südamerika, Nordafrika und Naher Osten barg große Risiken, die beim Scheitern als Scheitern des liberalen Demokratie-Prinzips zugeschrieben wurde und wird. Damit aber verschwand die weltweite Überzeugung der Superiorität der liberalen Demokratie, wie sie 1990 existierte. „Man kann auch das zugespitzter formulieren: Der humanitäre Interventionismus des Westens ist, jedenfalls was die MENA-Region zwischen Libyen und Afghanistan angeht, auf der ganzen Linie gescheitert. Die Chance, liberale Werte in dieser Region zu etablieren, die in den 1950er und 1960er Jahren noch bestand, beschränkt sich unterdessen auf Länder wie Tunesien, vielleicht eines Tages auch wieder auf die Türkei. Kleine Pflänzchen der Hoffnung in einer Wüste des Fundamentalismus, Dschihadismus und Feudalismus. Die MENA-Region ist für die Liberale Weltordnung, was immer man im Detail darunter verstehen mag, auch aufgrund eigenen Verschuldens des Westens, auf absehbare Zeit verloren.“ (S. 44f)

Damit musste sich das liberale Demokratie-Konzept eingestehen, dass es nicht, wie 1990 angenommen, erfolgreich in allen Ländern der Erde etabliert werden konnte, sondern dass es doch nicht so überzeugend wirkte, dass kein Widerstand mehr zu erwarten wäre. Der Lack, der 1990 auf dem Konzept lag, war zu beträchtlichen Teilen und ist bis heute vom liberalen Demokratie-Konzept, so wie es heute gelebt wird, ab. Hinzu kam ein impliziter **Widerspruch im Konzept von liberaler nationaler Demokratie und globaler libertärer Wirtschaft**. Liberale Demokratie, wie wir sie kennen, ist untrennbar mit liberaler freier Marktwirtschaft, dem Kapitalismus, verbunden. Der Schluss, je erfolgreicher die Wirtschaft und je wohlhabender die Menschen, um so erfolgreicher die Demokratie, war und ist jedoch so uneingeschränkt nicht richtig, vor allem auch nicht in globaler Hinsicht. Das liberale Prinzip von ‚Freiheit und Gleichheit‘ der liberalen Demokratie ist in der Realität nicht deckungsgleich mit dem liberalen Prinzip von ‚Freiheit und Gleichheit‘ im Kapitalismus.

Dieser Widerspruch lässt sich auch durch den Widerspruch zwischen der individuellen Gestaltung des persönlichen Lebenslaufes und der kollektiven Gestaltung des gesellschaftlichen Systemlaufes. Dies gilt vor allem in Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung und des gesellschaftlichen Nationalismus. „Das programmatische Versagen der Liberalen Weltordnung besteht darin, diesen Widerspruch zwischen einer Globalisierung der Waren- und Dienstleistungsströme, zunehmend auch des Arbeitsmarktes, und der demokratischen Gestaltungskraft von Nationalstaaten kaum thematisiert, jedenfalls nicht in ein kohärentes Gesamtbild überführt zu haben. Der Washington Consensus beruht auf einer Agenda des Staatsabbaus und stellt keinen Kompromiss zwischen diesen beiden konstitutiven Elementen der liberalen Weltordnung dar: Liberalität und demokratische Staatlichkeit. Man kann es auch anders, philosophischer, formulieren: Der im Liberalismus von Anbeginn angelegte Widerspruch zwischen der Befreiung des Individuums und der kollektiven Gestaltung der Lebensbedingungen bricht

heute mit Macht auf. Die Befreiung des Einzelnen, einschließlich der einzelnen Produzenten auf globalen Märkten, gerät in Konflikt mit der Idee der demokratischen Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Kollektive und individuelle Autonomie treten auseinander und führen zu einer tiefen Krise der Demokratie.“ (S. 59f) Die Folge sind Nationalismen, Fundamentalismen und neue Autoritarismen, die die liberale Demokratie in ihren Grundfesten erschüttert.

Als **Zwischenergebnis** kann nach Nida-Rümelin postuliert werden, dass die Legitimität der liberalen Demokratie in der Welt, die 1990 auf ihrem Höhepunkt war, bis heute aus den oben genannten 4 Entwicklungsrichtungen massiv gesunken ist, da sie die hohen, mitunter auch falschen Erwartungen der Bürger der Länder der Welt enttäuscht zu haben scheint.

Nida-Rümelin sieht als Basis für die Rettung der Ehre der liberalen Demokratie eine **kosmopolitische Ordnung**. „Es lohnt sich jedoch, eine liberale Weltordnung zu verteidigen, die zu ihren Wurzeln zurückkehrt. Diese muss sich von Instrumentalisierungen durch wirtschaftliche und geostrategische Interessen lösen, um als normative Ordnung gegen die neuen Autoritarismen, Nationalismen und Fundamentalismen bestehen zu können. Um uns terminologisch abzugrenzen, bezeichnen wir diese Alternative als eine kosmopolitische Ordnung.“ (S. 60f) Vermutlich handelt es sich um eine normative Ordnung für die Nationalstaaten, die im Zeichen der Globalisierung jedoch unabdingbar global abgestimmt sein muss. „Der Kosmopolitismus, für den ich plädiere, versteht sich nicht als Programm des Staatsabbaus unter der Ägide des globalisierten Finanzkapitalismus. Seine zentrale Idee ist die einer globalen Rechtsordnung. Diese beruht auf den ethischen Prinzipien der gleichen individuellen menschlichen Würde, des gleichen Respekts und der gleichen Anerkennung. Menschlichen Individuen kommen gleiche fundamentale Rechte, Grund- oder Menschenrechte, zu, unabhängig von Hautfarbe, Herkunft, Religion etc. Die globale Rechtsordnung bindet alle Staatlichkeit, unabhängig von ihrem jeweiligen Umgriff (als Stadtstaat, als Regionalstaat, als Nationalstaat bis zu transnationaler Staatlichkeit, wie etwa der Europäischen Union). Die kosmopolitische Rechtsordnung stützt sich auf den normativen Konsens der Menschenrechte, der menschlichen Erkenntnis, dass Menschen unveräußerliche Rechte haben.“ (S. 63)

Dass es sich bei der kosmopolitischen Ordnung nicht um eine Weltdemokratie resp. einer Weltregierung handelt, nicht handeln kann und auch nicht handeln muss, betont Nida-Rümelin ausdrücklich. „Die kosmopolitische komplementäre Staatlichkeit schafft die rechtlichen und sozialen Bedingungen dafür, dass Menschen Autorinnen und Autoren ihres Lebens sein können. Sie dehnt die Idee der Demokratie auf die Weltgesellschaft aus, ohne die einzelstaatliche Demokratie ersetzen zu können oder zu wollen.“ (S. 70) Die kosmopolitische Ordnung ist demnach nur in Zusammenarbeit mit den innerstaatlichen liberalen demokratischen Ordnungen funktional und vice versa.

Kollektive Rationalität. Eine klare Aussage trifft Nida-Rümelin bezüglich der Frage, ob Demokratie gleichzusetzen ist mit dem Willen der Mehrheit der Bevölkerung, die ja ihr eigener „Herrscher“ ist. „Wir halten fest: Das Mehrheitsprinzip sichert unter bestimmten Bedingungen keine politische Legitimität. Unter Demokratie sollten wir jedoch eine Staatsform verstehen, die Legitimität sichert. Das Mehrheitsprinzip reicht also nicht aus, um Demokratie zu charakterisieren.“ (S. 74) Das dürfte heute gemeinhin akzeptiert zu sein, zumal es neben der einfachen Mehrheit (Bundestag) auch die qualifizierte Mehrheit (Verfassungsänderung) und die Einstimmigkeit (EU-Kommission, Rat) gibt.

Was aber ist dann das zu lösende Problem? „Entscheidend ist der Übergang von den Interessen der Bürgerinnen und Bürger auf der einen Seite zu den Entscheidungen der staatlichen Zentralinstanz auf der anderen. Es geht um die Sicherung der Rationalität des kollektiven Akteurs, beziehungsweise – allgemeiner formuliert – es geht um kollektive Rationalität. Diese, so können wir in erster Näherung sagen, ist dann gegeben, wenn die kollektiven Entscheidungen die individuellen Präferenzen der Mitglieder des Kollektivs in angemessener Weise repräsentieren. Zugleich aber muss sichergestellt sein, dass die kollektiven Entscheidungen in sich stimmig (oder kohärent) sind.“ (S. 83)

Wie aber kann eine kollektive Entscheidung alle individuellen Präferenzen der Bürger widerspiegeln? Hier kommt das sogenannte ‚**Condorcet Paradoxon**‘ oder in jüngerer Zeit das ‚**Arrow Paradoxon**‘ ins Spiel. Bei mehr als 2 Alternativen, die zur Wahl für mehr als 2 Entscheidungsträger anstehen, und deren Auswahl in mehreren Wahlvorgängen vorgenommen werden, ist eine kollektive Entscheidung nicht widerspruchsfrei möglich. „Wenn die Anzahl der Entscheidungsbeteiligten wächst, nimmt die Wahrscheinlichkeit einer solchen zyklischen kollektiven Präferenz zu, Gleiches gilt bei wachsender Anzahl von Alternativen. Je mehr Alternativen und je mehr Entscheidungsbeteiligte, desto wahrscheinlicher ist eine kollektive Ratlosigkeit, wenn man sich auf die Mehrheitswahlregel in der Abstimmung stützt. Individuen haben kohärente Präferenzen, entsprechend interpretieren wir zyklische Präferenzen als Ausdruck von Irrationalität. Es kann ja nicht sein, dass eine Person x besser findet als y und y besser als z, aber z wiederum besser findet als x. Diese sogenannte Transitivitätsbedingung ist ein fundamentales Postulat individueller und kollektiver Rationalität. Im Condorcet-Paradoxon ist diese Bedingung kollektiver Rationalität verletzt. Während die drei Fraktionen jeweils transitive Präferenzen über die drei Alternativen x, y und z haben, gilt dies nicht für den kollektiven Akteur, der seine Präferenzen aus jenen der Mitglieder der Versammlung allein durch Anwendung der Mehrheitswahlregel formt.“ (S. 85f)

Ist somit Demokratie überhaupt möglich? Die erste und wohl wichtigste Konsequenz ist, dass ein weitverbreitetes Demokratie-Ideal aus logischen Gründen scheitert. Demnach ist es am besten, wenn möglichst viele Personen über möglichst viele Alternativen in Mehrheitsentscheidungen befinden könnten. Mit dem Condorcet-Paradoxon wissen

wir, dass dieses Ideal nicht realisierbar ist.“ (S. 92) Wie aber funktioniert die parlamentarische Demokratie doch? Dazu ein Blick in den deutschen Bundestag. „Tatsächlich steht die durch den Koalitionsvertrag und die Wahl einer Kanzlerin gebildete Regierung der Opposition gegenüber. Die Abgeordneten der Regierungsfractionen bilden, solange es nicht zu einer Regierungskrise kommt, einen Block, der einheitlich abstimmt, kritisiert von den Oppositionsabgeordneten unterschiedlicher Fractionen, die zusammengekommen jedoch keine Mehrheit im Parlament bilden. Es gibt, außer in wenigen Ausnahmefällen, keine wechselnden Mehrheiten, es gibt nicht einmal die Möglichkeit, durch Aufstellung eines Gegenkandidaten bei der Kanzlerwahl Profil zu zeigen. Der Bundespräsident beauftragt eine Abgeordnete mit der Regierungsbildung, die nach Auffassung des Bundespräsidenten gute Chancen hat, eine Mehrheit im Parlament zu finden. Es bestehen nur zwei Entscheidungsoptionen: diesem Vorschlag zu folgen oder ihn abzulehnen.“ (S. 93f)

Obwohl dieses Verfahren das Arrow-Paradoxon vermeidet, ist aber eine Überführung der individuellen Präferenzen der Bürger zur Präferenz eines kollektiven Akteurs nicht widerspruchsfrei möglich. Wie aber funktioniert dann die Demokratie, in der die Bürger als Prinzipal und „Herrscher“ das Sagen haben? Eine Lösung liegt in der Philosophie des Gesellschaftsvertrages nach Rousseau: „Rousseau hat behauptet, dass er mit seinem Contract Social eine Antwort auf die Frage gibt, wie der Mensch seine ursprüngliche Freiheit zurückgewinnen kann, ohne in den Urzustand des frei umher-schweifenden Waldmenschen zurückzufallen. Die Antwort, die Rousseau in dieser kleinen Schrift gibt, von der er behauptet, sie sei nur der Nukleus einer größeren, unterdessen vernichteten gewesen, ist die Idee der Republik als sittliche Körperschaft. Die Menschen überwinden als Citoyens ihren eigeninteressierten, nur auf eigene Interessen gerichteten Standpunkt, indem sie über Gesetze, die alle binden, beraten. Die republikanische Versammlung ist so konzipiert, dass Eigeninteressen nur schwerlich eine Rolle spielen können, da es keine Möglichkeit gibt, diese durch Interessengruppen zu bündeln und gegen andere Interessenlagen durchzusetzen. Jeder Bürger ist in der Versammlung auf sich gestellt, es bleibt ihm gewissermaßen gar nichts anderes übrig, als Argumente vorzubringen, die von allen Interessenstandpunkten aus betrachtet überzeugen können, und das heißt: die sich am Gemeinwohl der Republik als ganzer orientieren.“ (S. 109)

Dieses Bild korrespondiert mit dem Konzept des Urzustands bei Rawls und auch bei Buchanan, nur dass hier der „Urzustand“ nicht einmal im Urzustand gilt, sondern permanent in der Versammlung der Rousseau’schen Republik. Dazu müssen aber die Bürger ihr Wort geben, dass sie sich in der Bürger-Versammlung in den Urzustand versetzen und so agieren, als ob sie im Urzustand wären. Der Citoyen ist somit nur dann Citoyen und nicht Bourgeois, wenn er Integrität hat. Somit geht es bei demokratischen kollektiven Entscheidungen gar nicht um die Repräsentation aller individuellen Bedürfnisse, sondern nur um Angelegenheiten der Gesellschaft als Ganzes. Jeder Bürger muss an die Gesellschaft denken und seine eigenen Interessen

hintenanstellen. „Ich glaube, dass Rousseau in diesem Punkt recht hat: Das Politische ist durch Gemeinwohlorientierung konstituiert. Argumente, die nur auf partikuläre Interessen Bezug nehmen, sind keine politischen Argumente, sondern lediglich Hinweise auf eigene Interessenlagen. Sie benutzen gewissermaßen die Form eines politischen Arguments, ohne ein solches zu sein.“ (S. 109)

Nida-Rümelin geht noch einen Schritt weiter: „Der Rückfall auf den eigenen individuellen Interessenstandpunkt bedeutet den Ausstieg aus demokratischer Politik.“ (S. 111) Der Citoyen hält sein Wort als Citoyen nicht und wird zum reinen Bourgeois. Dagegen hilft nur, dass die Entscheidungsverfahren in der Versammlung der Citoyens diesen Rückfall verhindern. „Was im Einzelnen (d. A. in der Bürger-Versammlung) getan wird, muss nicht immer den Präferenzen jedes einzelnen Gruppenmitglieds (d. A. Bürgers) entsprechen, aber es entspricht einem Entscheidungsverfahren, auf das sich die Gruppe (d. A. die Bürger) geeinigt hat.“ (S. 113)

Es ist klar, „dass Demokratie bzw. kollektive Entscheidungen wesentlich auf einen **Konsens höhere Ordnung** beruhen, der sich auf Verfahren, die Art und Weise oder auf die Methode der kollektiven Entscheidungsfindung bezieht. Wenn es keinen Konsens über das kollektive Entscheidungsverfahren gibt, dann sollte es einen Konsens darüber geben, wie ein solcher Dissens zu beheben ist. Ohne einen Konsens höherer Ordnung, und sei es erst auf dritter oder höherer Stufe, gibt es keine kollektive Autonomie. Und da Demokratie hier als eine Form kollektiver Autonomie verstanden wird, beruht sie auf einem Konsens höherer Ordnung. Ohne Konsens keine kollektive Autonomie, ohne kollektive Autonomie keine Demokratie.“ (S. 114f)

Damit kann in der Frage, ob und inwieweit Integrität in der Demokratie eine unabdingbare Rolle spielt, ein erstes Resultat festgestellt werden. Es ist der Konsens höherer Ordnung. Jeder Bürger als Citoyen gibt sein Wort, dass er auf jeden Fall den Konsens höherer Ordnung, also das Entscheidungsverfahren, einhält. Damit kann jeder Bürger sein Wort halten, da er auf Basis der individuellen Autonomie, die ihm die Demokratie gibt, auch hierbei herrscht Konsens, seine individuellen Präferenzen verfolgen und vertreten kann. Hat der Konsens höherer Ordnung in Form einer Verfassung Gesetzeskraft, kann der Bürger sein von ihm gegebenes Wort nicht ‚nicht halten‘ und somit auch nicht ‚ehren‘. Somit wirkt der gesetzeswirksame Konsens höherer Ordnung wie ein Integritätssubstitut, wenn der Konsens höherer Ordnung wirksam ausschließen kann, dass der Konsens höherer Ordnung nicht durch die Bürger aufgehoben werden kann. „Individuelle Autonomie und kollektive Autonomie manifestieren sich in der Demokratie durch einen Konsens höherer Ordnung.“ (S. 123) Es zeigt sich im Contract Social von Rousseau: „Der Bourgeois hat seine eigenen Interessen als Eigentümer, als Konsument, als Produzent vor Augen, während der Citoyen über Gesetze berät und entscheidet, die dem Gemeinwohl zu dienen haben. Rousseau war der Auffassung, dass unter günstigen kulturellen und politischen Bedingungen jede Person in der Lage ist, beide Rollen auszufüllen. Der Citoyen gibt die Regeln vor, die der Bourgeois

in Verfolgung seiner Eigeninteressen zu beachten hat. Die von Rousseau geforderte vollkommene Selbstentäußerung des Einzelnen betrifft den Bourgeois, den Untertan, nicht den Citoyen, der als Teil der gesetzgebenden Körperschaft souverän ist.“ (S. 79)

Und hier noch einmal die Brücke zu Kant. Der Citoyen ist der Homo Sapiens, der Vernunftmensch, der durch seine Vernunft Integrität hat und damit dem Gemeinwohl dient. Der Bourgeois dagegen ist der Homo Oeconomicus, der unter Nutzung seines Verstandes lediglich seine individuellen Neigungen befriedigt.

Obwohl durch den Konsens höherer Ordnung Demokratie trotz Arrow-Paradoxon funktioniert, muss ein **Konflikt zwischen kollektiver Autonomie und individueller Autonomie** konstatiert werden, die durch den Konsens höherer Ordnung nicht per se behoben ist. Für die individuelle Autonomie gilt: „Liberaler Rechtsordnungen räumen jedem Individuum die Möglichkeit ein, in bestimmten Bereichen eigenständig, ohne Rücksicht auf die Präferenzen anderer zu entscheiden.“ (S. 128) Für die kollektive Autonomie gilt: „Die Wohlfahrt wird gesteigert, wenn ein Zustand realisiert wird, der von allen Beteiligten präferiert wird. Der überraschende Inhalt des (d. A. **Sen-**) **Theorems** ist, dass sich beide Prinzipien nicht simultan erfüllen lassen. Damit markiert es auch einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Liberalismus (d. A. kollektive Autonomie) und Utilitarismus (d. A. individuelle Autonomie).“ (S. 128) Die Konsequenz ist, dass der Konsens höherer Ordnung, der unabdingbar für die Demokratie ist, nur zustande kommt, wenn dieser Konflikt durch den Konsens höherer Ordnung gelöst wird. „Die Zustimmung zu einer politischen Ordnung werden Freie und Gleiche nur dann geben, wenn ihre individuelle Autonomie gesichert ist. Sie werden daher auf die Etablierung einer verlässlichen Rechtsordnung bestehen, die im Zweifelsfall selbst dann die individuelle Autonomie jeder einzelnen Person sichert, wenn dies im konkreten Einzelfall nicht im kollektiven Interesse ist. ... Eine demokratische Ordnung ist nur dann legitim, wenn in ihr die Individualrechte aller garantiert sind. Kollektive Autonomie darf nicht in einen Gegensatz zu individueller Autonomie geraten.“ (S. 131)

Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Frage der Integrität in der Demokratie. Neben der oben erkannten Integrität im Konsens höherer Ordnung, wozu jeder Citoyen sein Wort gibt, dem Konsens zu folgen, oder anders gesagt, die Verfassung zu akzeptieren und ihr gemäß sich zu verhalten, benötigt die Demokratie noch an zwei weiteren Stellen Integrität. Der Konsens höherer Ordnung, also die geschriebene Verfassung mit Gesetzeskraft in sich konstitutionell sicherstellen, dass sie nicht ohne Not aus kollektivem Interesse die individuelle Autonomie zerstören darf und tut. Nur dann hat die Verfassung, der Konsens höherer Ordnung, nach Jensen eine System-Integrität, was auch bedeutet, dass die Forderung nach Achtung der individuellen Autonomie nicht nur in der Verfassung geschrieben ist, sondern dass auch dieses Prinzip in der Anwendung der Verfassung stets eingehalten wird, also die Verfassung nicht missbraucht wird. Zum zweiten gilt: Auch wenn der Citoyen sein Wort gibt und hält, dass er den Konsens höherer Ordnung, also das Gemeinwohl achtet, ist es möglich, dass das

Verhalten des Citoyens als Bourgeois die Gemeinschaft schädigt. In der Ökonomie spricht man von externen Effekten resp. von Beschädigung von Commons. Auch hier muss jeder Citoyen als Bourgeois sein Wort geben, dass er das Gemeinwohl, den anderen Bürger und die Commons nicht ohne deren Einwilligung beschädigt. Hier gilt sogar das Prinzip, wonach bei Bruch des gegebenen Wortes der Bourgeois für den Schaden aufkommen soll, um seine Integrität zu behalten, er also sein gebrochenes Wort ehrt, um Integrität zu behalten.

Dem Konsens in der Demokratie ordnet Nida-Rümelin eine außerordentliche Bedeutung zu. Es geht um die **Freiheit und Gleichheit aller Menschen der Gesellschaft**. „Unser Verständnis von individueller Autonomie ist dabei nichts anderes als eine bestimmte Lesart der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, die von den modernen politischen Theoretikern, beginnend mit Thomas Hobbes, postuliert wurde. Es ist die Idee, dass Menschen gleichermaßen befähigt und berechtigt sind, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben, verbunden mit der Forderung, jedem menschlichen Individuum den notwendigen Respekt entgegenzubringen, damit sich diese Fähigkeit entfalten kann und das individuelle Recht auf Selbstbestimmung nicht verletzt wird. „Die Würde des Menschen ist unantastbar (GG Art. 1) meint nichts anderes als: Niemand darf einem menschlichen Individuum den Respekt versagen, insbesondere darf kein Individuum in seiner Selbstachtung existenziell beschädigt werden, weil dies hieße, dass sich die Fähigkeit zu selbstbestimmtem Leben und Handeln nicht entfalten könnte und damit das je individuelle Recht auf Selbstbestimmung verletzt würde.“ (S. 132f) Damit ist aber implizit verbunden, dass Jedes Individuum, das das Recht auf Freiheit und Gleichheit in Anspruch nimmt, auch sein Wort gibt und hält, dass er dieses Recht jedem seiner Mitbürger ebenfalls zugesteht und akzeptiert, also Integrität hinsichtlich Freiheit und Gleichheit hat.

Wie aber ist es möglich, das Prinzip von Freiheit und Gleichheit in der Gesellschaft zu etablieren, wenn die Menschheitsgeschichte geprägt ist von Unfreiheit und Ungleichheit? „Wenn also die normative Prämisse der Demokratie, die der gleichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, nicht auf Erfahrung beruht, dann stellt sich dennoch die Frage: Welche empirischen Bedingungen müssen erfüllt sein, um eine Politik der gleichen individuellen Würde praktizieren zu können?“ (S. 134f) Es muss in der demokratischen Gesellschaft, quasi als Bestandteil des Konsenses höherer Ordnung, also in der rechtswirksamen Verfassung, ein Konsens darüber bestehen. „Es kann keine stabile demokratische Ordnung geben ohne einen normativen Minimalkonsens, in dessen Zentrum das wechselseitige Verständnis als Freie und Gleiche steht. Dieser Minimalkonsens formt nicht nur die Verfassung und die Rechtsordnung, die Institutionen der Demokratie, sondern muss auch die zivilgesellschaftliche Praxis prägen. ... Ohne wechselseitige Anerkennung von Gleichheit und Freiheit keine Demokratie als Staatsform. ... Konsens stiftet Legitimität.“ (S. 136f) Der normative Konsens steht nicht nur in der Verfassung, sondern er dehnt sich auf den alltäglichen Umgang der Bürgerinnen

und Bürger miteinander aus, er hat eine lebensweltliche Dimension. Es ist die Basis-Integrität der demokratischen Gesellschaft.

Damit aber ist noch keine Vollständigkeit der lebensweltlichen Verfasstheit der demokratischen Gesellschaft erreicht. Was passiert bei Dissens, wenn es keinen Konsens gibt? **Der Konsens kann den Dissens nicht überwinden, aber auf Basis des Konsenses wird der Dissens zivilisiert.** „Die Demokratie lebt also vom Konflikt, der Konsens bezieht sich auf die Grundnormen der Gleichheit und Freiheit sowie den Realitätsbezug. Erst der Konflikt, zumal zwischen politischen Kräften, die für sich in Anspruch nehmen, die Politik eines Landes gestalten zu können, ermöglicht demokratische Kontrolle. Der für eine demokratische Ordnung konstitutive Konsens erlaubt erst den für eine demokratische Ordnung, speziell für die Kontrolle der Regierenden durch die Bürgerinnen und Bürger, notwendigen Konflikt. Der normative Grundkonsens stiftet die Legitimität in der Demokratie und erlaubt das Austragen politischer Konflikte. Diese werden nicht durch Konsense beerdigt, sondern zivilisiert.“ (S. 148f)

Man kann diese Argumentation von Nida-Rümelin ergänzen durch zwei Argumente: Popper spricht davon, dass der einzige Sinn der Demokratie darin bestehe, dass der Machtwechsel unblutig verlaufen würde. Ohne dies wörtlich zu nehmen bedeutet dies, dass letztendlich die Bürger entscheiden können, welche Seite eines Konfliktes sich durchsetzen sollte, ohne dass es gleich um Leben und Tod gehen müsste. J.S. Mill hat in seiner ‚Über Freiheit‘ ein Bild der Meinungsfreiheit in der Demokratie skizziert. Danach hat Jeder das Recht, seine Meinung frei zu äußern. Um jedoch von diesem Recht ernsthaft Gebrauch machen zu können und zu dürfen, muss er auch eine Pflicht eingehen, nämlich sich auch ernsthaft die gegenseitigen Meinungen anzuhören und im Fall, dass dabei die gegenseitige Meinung superior erscheint, seine eigene Meinung aufzugeben und die gegenseitige Meinung anzunehmen, zumindest aufeinander zuzugehen. Dies ist aber nur möglich, um wieder zu Nida-Rümelin zu kommen, wenn die Bürger im Konsens höherer Ordnung grundsätzlich eng beieinander stehen, es also nicht um Leben und Tod geht, sondern nur um in ihrer Bedeutung begrenzte Auseinandersetzungen geht, wo man sich einigen kann, ohne sich und seine Würde aufgeben zu müssen. Der Dissens darf also nicht den Konsens höherer Ordnung zerstören. Auch für dieses sinnvolle Verfahren bei Dissens muss jeder Bürger Integrität haben.

Ein weiteres Problem, mit dem aber rein formal nur schwer beizukommen ist, wird als das ‚**Gibbard-Theorem**‘ diskutiert. Danach können die Beteiligten in einem eher komplexen Abstimmungsprozess taktisch und strategisch vorgehen, eben wie ein Homo Oeconomicus, um dadurch zu erreichen, dass ihre Präferenzen sich durchsetzen, auch wenn die Struktur der Präferenzen aller Beteiligten dem widersprechen würde. „Wenn die ökonomische Theorie recht hat und rationale Individuen immer so handeln, dass sie ihre Präferenzen optimal erfüllen, und wenn wir zusätzlich annehmen, dass Menschen bei der Verfolgung ihrer Interessen die zu erwartenden Ergebnisse der

Interessenverfolgung anderer berücksichtigen, wenn sie sich also in die anderen Personen hineinversetzen und entsprechend ihre Strategie anpassen, dann stehen wir vor einem weiteren fundamentalen Problem kollektiver Entscheidungsfindung, der Strategie- und Manipulationsanfälligkeit.“ (S. 152) Ein Schnellschuss könnte lauten: Nicht nur das Arrow-Paradoxon zeigt, dass Demokratie nicht funktionieren kann, sondern auch das Gibbard-Theorem.

Was hilft da raus? Einmal Rousseau: „Er hat großen Wert daraufgelegt, dass in der Versammlung nicht die Bourgeoise, sondern die Citoyens entscheiden. Die Citoyens orientieren sich in ihren Entscheidungen über Gesetzesentwürfe am Gemeinwohl (volonté générale) und nicht an ihren Privatinteressen Sie werden daher auch nicht strategisch wählen, sondern sich die Argumente für und wider einen Gesetzesvorschlag anhören, eigene Argumente vorbringen und am Ende so abstimmen, wie sie es zuvor in der Verhandlung begründet haben.“ (S. 153) Zum Zweiten ein deliberatives Element. Es ist die Fähigkeit und Bereitschaft, in der Versammlung und gegenüber den Bürgern eine Bedächtigkeit, begründete Überlegungen und konstruktive Beratungen zu nutzen, um ohne offensichtliche strategische und taktische Manipulationen zu einem glaubwürdigen Ergebnis der Dissens-Situation zu kommen. „Es ist das deliberative Element der Demokratie, das eine Antwort auf die Herausforderungen des Gibbard-Theorems bereithält. Deliberation zwingt die Akteure zum einen, ihre jeweiligen politischen Ziele und Projekte in einen kohärenten Zusammenhang zu stellen, der öffentlich begründbar ist, und blockiert zum anderen Differenzen zwischen dem öffentlich Begründeten und dem dann in der politischen Entscheidung Gewählten. ... Die Antwort auf das Gibbard-Theorem ist eine deliberativ verfasste Demokratie.“ (S. 155f) Diese von allen Citoyens zu fordernde Deliberation ist unabdingbar und ist ein weiterer Kern der Integrität der Citoyens.

Das Problem der Integrität in der Demokratie soweit ist, dass der Citoyen, wenn er sein Wort bricht, er sein Wort nicht ehren kann, also für den Schaden, den er durch seinen Wortbruch erzeugt, nicht aufkommen kann und muss. Damit aber ist diese Integrität in der Demokratie die Erklärung dafür, dass ‚die Demokratie auf Grundlagen fußt, die sie selbst nicht herstellen kann‘, wie ein berühmtes Zitat lautet. Dies hat schon Rousseau gesehen, als er von sich als Citoyen sagt: „Ich bin als Bürger eines freien Staates geboren und Glied des Souveräns, und so schwach auch der Einfluss meiner Stimme auf die öffentlichen Angelegenheiten sein mag – mein Stimmrecht genügt, mir die Pflicht aufzuerlegen, mich darin zu unterrichten.“ (‚Vom Gesellschaftsvertrag‘, Erstes Buch, S. 5) Es geht um die Pflicht, als Citoyen das Richtige in Bezug auf die Demokratie und in Bezug auf die Rolle eines jeden Citoyens zu tun. Eben die **Integrität im Handeln als Citoyen** zu haben. Oder wie Jensen sagt: „Integrity. Without it Nothing Works“. Auch nicht Demokratie.

Damit sind **6 typische Integritäts-Situationen in der Demokratie** erkannt, in denen nur eine spezifische Integrität der Systeme, der Citoyens und der Bourgeois erforderlich sind, um Demokratie funktionsfähig zu machen. Es sind:

1. Integrität im Konsens höherer Ordnung: Trennung von Citoyen und Bourgeois.
2. System-Integrität, dass kollektive Autonomie der Citoyen nicht die individuelle Autonomie der Bourgeois zerstört.
3. Inverse System-Integrität, dass die individuelle Autonomie der Bourgeois nicht die kollektive Autonomie der Citoyen (Commons) und nicht die individuelle Autonomie anderer Bourgeois (externe Effekte) schwächt.
4. Würde-Integrität: Recht und Pflicht jedes Bürgers nach Freiheit und Gleichheit und damit der unantastbare Würde eines Jeden einzelnen Bürgers der Gesellschaft.
5. Dissens-Integrität: Dissens zwischen Citoyens im Rahmen des Konsenses höherer Ordnung zu lösen.
6. Deliberation-Integrität: Schutz der Citoyens vor Manipulation durch Bourgeois in ihrer Rolle des Citoyens.

Diese Integritäts-Typen sind Voraussetzung für die funktionierende Demokratie.

Nidda-Rümelin sieht **5 ideologische Bedrohungen der Demokratie**. Es stellt sich die Frage, welche ideologischen Bedrohungen der Demokratie sieht Nidda-Rümelin und an welchen Stellen des Demokratie-Systems sie die unabdingbare Integrität schädigen resp. zerstören, so dass die Demokratie insgesamt gefährdet ist. Dies ist zu prüfen.

Folgende Angriffs-Ideologien gegen die Demokratie mit Integrität diskutiert Nidda-Rümelin:

- I. Libertarismus
- II. Kommunismus
- III. Non-Egalitarismus
- IV. Multi-Kulturalismus
- V. Populismus

Zu I) Zum **Libertarismus** von v. Mises, Rothbard aber auch Nozick und Hoppe (siehe dazu auch die weltweit agierenden v. Mises-Institute) weisen keine der oben genannten Integritäts-Typen auf. Es gibt nicht den Konsens höherer Ordnung mit der Zuordnung des Bürgers als Citoyen und als Bourgeois. Es keine Citoyens gibt, gibt es auch kein System höherer Ordnung, das Freiheit und Gleichheit aller Bürger und somit deren unantastbare Würde sichert. Denn wer sollte dieses System etablieren und pflegen? Der Bourgeois sicher nicht, da er nur an seinen individuellen Präferenzen interessiert ist.

Zu II) „Der **Kommunismus** hat mit dem Libertarismus eines gemeinsam, nämlich die These der Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit.“ (S. 162f) Auch er erfüllt keine der unabdingbaren Integritäts-Typen. Interessant ist auch, was Nida-Rümelin nicht erwähnt, dass sich Libertarismus und Kommunismus einig sind in einer gemeinsamen „kommunistischen Fiktion“ (siehe dazu auch Förster, Die „kommunistische“ Fiktion des Libertarismus, WP19-03, 2019, auf integrity-art.de). Auch im Kommunismus gibt es nicht den Citoyen, so dass es auch keinen Konsens höherer Ordnung gibt, der als System erhalten werden muss. Wer soll dies aber tun, wenn es keine Citoyens gibt?

Zu III) Der Angriff des **Non-Egalitarismus** auf die integre Demokratie ist weitaus subtiler als Libertarismus und Kommunismus. „Gleichheit als intrinsischer Wert aufzugeben und durch Solidarität zu ersetzen, hieße, zu einer karitativen Wertorientierung zurückzukehren und eine postmoderne Politik zu legitimieren, charakterisiert durch die Freiheit des Marktes einerseits und eine Solidarität andererseits, die ohne Verankerung in kollektive Identitäten ... nicht lebensfähig wäre. ... ohne Verbindung mit Gleichheit verkommt Solidarität zur Hilfe für die Ärmsten. Ohne den zweiten Grundwert der bürgerlichen Revolution (d. A. Gleichheit) bleibt das Marktkorrektiv des Mitleids als Grundlage staatlicher Armenhilfe und privaten karitativen Engagements. „ (S. 166) man kann sogar soweit gehen und den Non-Egalitarismus als Libertarismus + Armenhilfe zu definieren, damit der libertäre Spruch von Mises, „Freiheit bedeute, dass Jeder die Freiheit habe, zu arbeiten oder wegen Hungers zu sterben“ nicht so unmenschlich ankomme. Auch im Non-Egalitarismus gibt es nicht alle Bürger als alle Citoyens. Nicht jeder Bürger hat im Non-Egalitarismus Würde.

Zu IV) Der **Multikulturalismus** zerstört den Konsens höherer Ordnung, den alle Citoyens einer Gesellschaft schaffen, damit Demokratie alle andere Integrität-Typen potentiell aufweisen kann, da der Multikulturalismus die einheitliche Gesellschaft aller Citoyens, die kollektive Autonomie, zerstört und in pluralistische Kollektive resp. Autonomien teilt. „Nicht die multikulturelle Verfasstheit demokratischer Gesellschaften, sondern die multi-kulturalistische Ideologie ist mit den normativen Prinzipien moderner Demokratien unvereinbar. Sie ist unvereinbar mit individueller Autonomie, sie zwingt die einzelne Person, sich über ihre Gemeinschaftszugehörigkeit als politischer Akteur zu definieren, sie fördert gruppeninternen Konformismus und verhindert eine geteilte politische Öffentlichkeit. Die für eine demokratische Ordnung so wesentliche kollektive Rationalität bedarf geteilter Normen und Werte sowie eines Konsenses höherer Ordnung, der die demokratische Legitimation kollektiver Entscheidungen und staatlicher Institutionen sichert.“ (S.- 168) Damit aber weist der Multikulturalismus keinen einzigen gemeinsamen Integritäts-Typ auf und ist damit fast so schädlich wie Libertarismus und Kommunismus.

Zu V) Populismus zeichnet sich folgendermaßen aus: „Für identitäre Bewegungen ist demokratische Bürgerschaft nicht institutionell und politisch verfasst, sondern wird mit

der Volksgemeinschaft identifiziert, die möglichst unmittelbar ihren Willen in staatliches Handeln überführt. Die Repräsentation des Volkswillens wird über eine Führungsfigur möglich, die ihr Handeln als Ausdruck geteilter Identitäten präsentiert und auf rationale Begründungen verzichten kann. Dies ist die Form der identitären, der Volksdemokratie im eigentlichen Sinne.“ (S. 169) Ohne auf derzeitige populistische politische Bewegungen in Europa und der Welt im Einzelnen einzugehen, kann postuliert werden, dass der Populismus, ob von rechts oder von links, auf die Demokratie ebenso gefährlich wirkt, wie die anderen Bedrohungsszenarien.

Insgesamt kann postuliert werden, dass alle Bedrohungsszenarien eine gleich hohe Gefährdung der Demokratie darstellen, da sie keine Integrität des Demokratiesystems und keine der anderen Integritäts-Typen erfüllen. Demokratie ist ein einheitliches System der Gesellschaft und dieses System kann nicht geteilt werden. Es hat Integrität oder es sie nicht. Auch die Integrität der Demokratie kann nicht geteilt werden in ein bisschen Integrität oder in die komplette Integrität.

Ein nicht zu unterschätzendes Problem auch unter Annahme einer nationalen Demokratie mit Integrität liegt in der Globalisierung ganz allgemein. Ob dies internationale politische Verträge, die ökonomische Globalisierung, globale Commons, globale Migration und unterschiedliche Gesellschaftsordnungen global sind, es ist eine Herausforderung für jede integre Demokratie. Nidda-Rümelin spricht von dem Erfordernis einer **kosmopolitischen Ordnung**. „Der Kosmopolitismus, für den ich plädiere, versteht sich nicht als Programm des Staatsabbaus unter der Ägide des globalisierten Finanzkapitalismus. Seine zentrale Idee ist die einer globalen Rechtsordnung. Diese beruht auf den ethischen Prinzipien der gleichen individuellen menschlichen Würde, des gleichen Respekts und der gleichen Anerkennung. Menschlichen Individuen kommen gleiche fundamentale Rechte, Grund- oder Menschenrechte, zu, unabhängig von Hautfarbe, Herkunft, Religion etc. Die globale Rechtsordnung bindet alle Staatlichkeit, unabhängig von ihrem jeweiligen Umgriff (als Stadtstaat, als Regionalstaat, als Nationalstaat bis zu transnationaler Staatlichkeit, wie etwa der der Europäischen Union). Die kosmopolitische Rechtsordnung stützt sich auf den normativen Konsens der Menschenrechte, der moralischen Erkenntnis, dass Menschen unveräußerliche Rechte haben. (S. 63) „Die kosmopolitische Komplementäre Staatlichkeit ... dehnt die Idee der Demokratie auf die Weltgesellschaft aus, ohne die einzelstaatliche Demokratie ersetzen zu wollen oder zu können.“ (S. 70) Damit dies aber auch funktioniert, muss die kosmopolitische Ordnung vollständige Integrität haben. In die Rolle des nationalen Citoyens schlüpft nun jeder Nationalstaat. Da aber eine globale Gesetzesdurchsetzung nur schwer zu organisieren ist, benötigt eine kosmopolitische Ordnung effiziente Integritätssubstitute, die heute, wie man an der UN oder in der EU sieht, noch nicht zur Verfügung stehen.

Es liegt also noch viel Arbeit am Aufbau der notwendigen Integrität für die Demokratie in der Welt, denn im Unterschied zu „gefährdete Rationalität der Demokratie“ müsste es „gefährdete Integrität der Demokratie“ heißen.

4. Fukuyama: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet

Um was geht es Fukuyama, wenn er von **Identität und Würde** spricht? „Im vorliegenden Buch werde ich Identität in einem spezifischen Sinne verwenden, der uns zu verstehen hilft, weshalb sie für die gegenwärtige Politik so wichtig ist. Identität erwächst vor allem aus einer Unterscheidung zwischen dem wahren inneren Selbst und einer Außenwelt mit gesellschaftlichen Regeln und Normen, die den Wert oder die Würde des inneren Selbst nicht adäquat anerkennt. ... Das innere Selbst ist die Grundlage der menschlichen Würde, ... Letztlich ist es das innere Gefühl der Würde, das nach Anerkennung drängt. Es genügt nicht, dass ich über ein Selbstwertgefühl verfüge, wenn andere Menschen es nicht öffentlich anerkennen oder, schlimmer noch, wenn sie mich herabsetzen oder meine Existenz nicht zur Kenntnis nehmen. Selbstachtung geht aus der Achtung durch andere hervor. ... Die moderne Wirtschaftstheorie stützt sich auf die Annahme, dass Menschen rationale Individuen seien, die ausnahmslos ihre „Nützlichkeit“ –das heißt ihr materielles Wohlbefinden – maximieren wollen. ... Aber die menschliche Psyche ist viel komplexer, als es dieses recht naive Wirtschaftsmodell vermuten lässt.“ (S. 26ff)

Damit geht es Fukuyama um eine Gesellschaft, die nicht nur im Sinne des Utilitarismus aus dem Typus Homo Oeconomicus mit Neigung und Verstand besteht, wie der Liberalismus annimmt, sondern die eine Gesellschaft des Homo Sapiens im Sinne von Kants Kritik der reinen Vernunft mit Neigung, Verstand und Vernunft ist.

Fukuyama könnte nun für seine weiteren Überlegungen Kant heranziehen. Tut er aber nicht. Er bezieht sich lieber auf Platon und somit vor allem auf Sokrates. Es geht um den sogenannten ‚**dritten Teil der Seele**‘. Vielleicht weil das 3-Seelen-Modell näher an der Psychologie liegt, was mehr mit Würde und Identität zu tun hat, und weil Kants Dreiteilung in sinnliche Wahrnehmung, analytischem Verstand und dialektischer Vernunft näher an der Erkenntnistheorie liegt, was weniger mit Würde und Identität zu tun. Dies als reine Vermutung. Denn Achtung und Missachtung der Demokratie durch die Bürger hat sicherlich mehr mit Psychologie als mit Erkenntnistheorie zu tun.

Fukuyama stellt die Diskussion Sokrates mit Adeimantos und Glaukon, wie von Platon im ‚Staat‘ beschrieben, länger dar. Am Ende einigen sie sich, dass es neben der **Begehrde** und der Vernunft (der Kant’sche **Verstand** und nicht zu verwechseln mit der Vernunft bei Kant) noch den Zorn gibt. Diesem sogenannten dritten Teil der Seele geben sie den Namen **Thymos**. Heute steht fest, dass jeder Homo Sapiens einen Thymos hat. In Zeiten Sokrates hatten nur Krieger und Wächter einen Thymos. Krieger

mussten über Zorn, Wut, Verzweiflung und Siegeslust und Zerstörungswillen in ihrem Thymos verfügen, um ihren Job gut machen zu können. Der Adel hatte nach Fukuyama Megalothymia, was heißt, dass sie sich erhaben über den anderen Menschen sahen. Ihr Thymos signalisierte ihnen, über den anderen Menschen zu stehen. Der Rest der Gesellschaft, die einfachen Händler und Bauern mit ihren Sklaven gingen nur ihren Tagesabläufen nach, indem sie Neigungen folgten und ihren Verstand dazu entsprechend nutzten.

Während **Megalothymia** bedeutet, dass sich Derjenige als anders und als überlegen resp. etwas Besonderes sieht, entspricht der Ausdruck Isothymia als ‚genauso gut‘ wie jeder andere. Heißt dies, dass die Menschen heute Isothymia besitzen und keine Megalothymia? Und wenn das so wäre, wäre dann nicht alles in Ordnung? „Doch die Sache ist etwas komplizierter. Die zeitgenössische Identitätspolitik wird dadurch angeheizt, dass früher randständige Gruppen nach Gleichheit streben. Allerdings kann dieses Bemühen schnell in ein Verlangen nach Anerkennung des Vorrangs der Gruppe umschlagen. ... Ein zusätzliches Problem der Isothymia ist der Umstand, dass manche menschlichen Aktivitäten zwangsläufig größeren Respekt nach sich ziehen als andere. Wer das bestreitet, leugnet die Möglichkeit menschlicher Glanzleistungen. ... Die Anerkennung allgemeiner Gleichwertigkeit würde bedeuten, den Wert von Menschen außer Acht zu lassen, die auf manche Weise tatsächlich überlegen sind. Isothymia verlangt, dass wir den grundsätzlich gleichen Wert unserer Mitmenschen akzeptieren. In demokratischen Gesellschaften bestehen wir darauf, dass „alle Menschen gleich geschaffen sind“, ... Thymos ist der Teil der Seele, der nach Anerkennung strebt. ... Während Thymos ein universaler Aspekt der menschlichen Natur ist, der stets existiert hat, stellt sich die Überzeugung, dass jeder von uns ein inneres, Respekt verdienendes Selbst besitzt und dass die Gesellschaft einen Fehler begeht, wenn sie diesen Umstand nicht anerkennt, als jüngeres Phänomen dar. Obwohl der Begriff der Identität im Thymos verwurzelt ist, trat er erst in der neueren Zeit hervor, als er mit der Vorstellung eines inneren und äußeren Selbst verknüpft wurde, verbunden mit der radikalen Meinung, dass das innere Selbst wertvoller als das äußere sei. Dies war das Ergebnis sowohl einer Umwälzung der Theorien über das Selbst als auch der Realität von Gesellschaften, die sich unter dem Druck des wirtschaftlichen und technischen Wandels rasch weiterentwickelten.“ (S. 40ff)

Damit ist die Basis geschaffen, um verstehen zu können, was eine Gesellschaft des Typus Homo Sapiens über die Gesellschaft des Typus Homo Oeconomicus hinausgehend vorantreibt. Und damit ist auch die Basis geschaffen für die Frage, was Demokratie als Gesellschaftssystem ist, was sie stärkt, was sie schwächt und was sie potentiell zerstören kann. Es ist der **Begriff der Identität basierend auf dem Thymos**. Daraus entsteht der **Begriff der Würde des Menschen**. „Der moderne Identitätsbegriff vereint drei unterschiedliche Phänomene. Der erste ist Thymos, ein universaler Aspekt der menschlichen Persönlichkeit, der sich nach Anerkennung sehnt. Das zweite ist die Trennung zwischen dem inneren und dem äußeren Selbst, verbunden

mit der Priorisierung des inneren Selbst gegenüber der äußeren Gesellschaft. Diese Erscheinung bildet sich erst im frühneuzeitlichen Europa heraus. Das dritte ist ein sich entfaltender Begriff der Würde, nach dem Anerkennung nicht bloß einem engen Zirkel, sondern allen Menschen gebührt. Durch die Erweiterung und Universalisierung der Würde wird die private Suche nach dem Selbst zu einem politischen Projekt. Im westlichen politischen Denken fand diese Verlagerung in der Generation nach Rousseau statt, bewirkt durch die Philosophen Immanuel Kant und besonders Georg Wilhelm Friedrich Hegel.“ (S. 56) „In diesem Sinne glaubte Hegel, dass die Geschichte ein Ende gefunden habe: Sie kulminiere in der Idee der universalen Anerkennung, und durch spätere Ereignisse werde das Prinzip lediglich in die fernen Winkel der Erde getragen. Ein liberal-demokratisches, auf individuellen Rechten beruhendes System legt die Idee der gleichwertigen Würde gesetzlich nieder, indem es die Bürger als moralisch Handelnde anerkennt, die fähig sind, sich an ihrer eigenen Regierung zu beteiligen.“ (S. 59)

Dies brachte die Menschen in der bis dato nicht-demokratischen Welt dazu, aufzubegehen und für die Demokratie ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Nur in der Demokratie sahen sie ihre Würde gewahrt. In der Verbindung von Identität und Würde des Homo Sapiens in Gesellschaft, angelegt im Thymos, ist somit eine potentielle „Maschine“ in der Gesellschaft angelegt worden, die zum Aufbau und zur Stabilisierung der Demokratie geeignet ist. Wie aber Fukuyama im Laufe seiner Überlegungen zeigt, kann diese „Maschine“ auch die Demokratie massiv gefährden, wenn sie nicht in der Lage ist, den Menschen ihre individuelle Würde zu erhalten. „Während des 19. Jahrhunderts ging das Verständnis der Würde also auseinander: einerseits in Richtung eines liberalen Individualismus, der in den politischen Rechten zeitgenössischer freiheitlicher Demokratien zum Ausdruck kommen sollte, sowie andererseits in Richtung kollektiver Identitäten, die sich entweder durch Nation oder Religion definieren ließen.“ (S. 116)

Dabei geht es um die **Identität des einzelnen Menschen** in der Gesellschaft und somit seine **individuelle Würde** oder um **verschiedene kollektive Identitäten** von Gruppen von Menschen, die ihre Identität und **Würde nur in der Gruppe** sehen und nicht als Individuum mit individueller Identität und Würde. Im einen Fall gibt es in der Gesellschaft verschiedene Identitäten jeweils gruppenbezogen und eine Würde, die nur in der Gruppe existiert, im anderen Fall gibt es nur einen Identitätstyp, nämlich die jeweils individuelle Identität des einzelnen Bürgers und die uneingeschränkte Würde des Einzelnen, auch wenn er nur ein minimaler Teil einer großen Gesellschaft ist. Der Eine fühlt sich somit nur in seiner Gruppe verstanden und lehnt die Gesellschaft ab, da sie ihn nicht akzeptiert bzw. ihn ungerecht behandelt, während der Andere sich in der ganzen Gesellschaft verstanden fühlt und somit die Gesellschaft akzeptiert, da sie ihn akzeptiert, ihm also seine Würde erhält.

Dies zeigt Fukuyama in seinem Kapitel 11, **Von Identität zu Identitäten**. „Gesellschaften haben die Pflicht, Minderheiten zu schützen, aber sie müssen auch

gemeinsame Ziele mit Hilfe von Abwägungen und Konsens erreichen. ... Die Lösung liegt nicht darin, die Idee der Identität aufzugeben, da sie in unserer Zeit einen wesentlichen Teil des Bildes ausmacht, das die Menschen von sich selbst und ihrer Gesellschaft haben. Vielmehr gilt es, größere und einheitlichere nationale Identitäten zu definieren, welche die Mannigfaltigkeit liberaler demokratischer Gesellschaften berücksichtigen.“ (S. 150) Es geht um die Würde des Einzelnen und seine Identität als Citoyen in der Gesellschaft seines Landes, so dass er nicht sein Land gegen seine Gruppe tauschen muss, was den Zusammenhalt der Menschen des Landes zerstört. Eine Grundvoraussetzung für den Konsens höherer Ordnung der Citoyens des Landes nach Nida-Rümelin.

Was aber ist die „gesunde“ Würde und Identität? „Die nationale Identität beginnt mit der gemeinsamen Überzeugung, dass das politische System des Landes, sei es demokratisch oder nicht, legitim ist. Sie kann die Gestalt von formellen Gesetzen oder Institutionen annehmen, ... Daneben erstreckt sich die nationale Identität auf den Bereich der Kultur und der Werte. Sie besteht aus Geschichten, die sich Menschen übereinander erzählen, ... was erforderlich ist, um ein anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft zu sein.“ (S. 153) Dieser nationale Duktus, so wertvoll er ist für Identität und Würde, muss jedoch heute ergänzt werden, sonst ist er nicht vollständig und somit für die Zukunft wertlos. „In der zeitgenössischen Welt ist Vielfalt – auf der Grundlage von Rasse, Ethnizität, Religion, Gender, sexueller Orientierung und dergleichen – sowohl eine Tatsache als auch ein Wert. ... Vielfalt ist außerdem wesentlich für die Widerstandskraft.“ (S. 154) Fukuyama misst der nationalen Identität einen hohen Wert für die Stabilität der Demokratie in einem Land.

„Aus politischer Sicht besteht die größte Herausforderung für die nationale Identität in der Immigration.“ (S. 159) Hier streiten sich die Geister. Globale Kosmopoliten fordern die Aufgabe der Nationalität und fordern breite transnationale Kennzeichnungen und Institutionen. Eher theoretisch wird mit der internationalen Menschenrechts-Gesetzgebung argumentiert, wonach liberale Demokratien sich auf die Prämisse universaler Gleichheit stützen sollten, die nicht an nationalen Grenzen beginnen und enden könnten. Manche sprechen sich sogar für ein universales Migrationsrecht aus. „Beide Argumente sind in gewissem Maße gültig, aber sie heben nicht die Notwendigkeit auf, eine internationale Ordnung auf der Basis von Nationalstaaten zu errichten und eine angemessene nationale Identität innerhalb jener Staaten zu finden. Der Gedanke, dass Staaten veraltet sind und durch internationale Organisationen ersetzt werden müssen, ist deshalb problematisch, weil niemand bisher eine gute Methode entdeckt hat, solche Körperschaften demokratisch zur Rechenschaft zu ziehen. Ihre Funktionsfähigkeit hängt von gemeinsamen Normen, Perspektiven und letztendlich Kulturen ab, die auf der Ebene eines Nationalstaates, nicht jedoch im internationalen Rahmen existieren können. Stattdessen sollte eine effektive internationale Zusammenarbeit zwischen bereits vorhandenen Staaten arrangiert werden.“ (S. 166)

Damit aber die internationale Kooperation zum Nutzen der gesamten heutigen und zukünftigen Menschheit gut und richtig funktioniert, müssen die nationalen Demokratien stabil sein, gut und richtig funktionieren, damit sie Legitimität haben. Dazu muss die nationale Identität der Bürger eines Landes stabil und vollständig sein, damit die Bürger des Landes eine Würde besitzen, die sie dazu befähigt, als Citoyen ihre Gesellschaft zu erhalten und nicht zu zerstören. Im 14. Kapitel schreibt Fukuyama darüber, was zu tun sei, um dieses Ziel zu erreichen. Und für uns geht es hier darum, ob Fukuyama zusätzlich zu unseren oben diskutierten 6 Integritäts-Typen noch weitere Integritäts-Typen der Demokratie begründen kann.

Um es vorweg zu nehmen: Fukuyama diskutiert diese Frage politisch pragmatisch vor allem an den Beispielen der USA und der Europäischen Union, also den heute am weitesten entwickelten demokratischen Staaten, die nicht zuletzt durch die Migrationsdynamik in der Welt genau vor den Fragen nach einer stabilen nationalen Identität und einer individuellen Menschenwürde ihrer Bevölkerung und deshalb unter potentiellen Gefahren ihrer demokratischen Ordnung stehen. Dazu Zitate aus Fukuyama: „Es ist weder möglich noch wünschenswert, dass die Forderung nach Würde verschwindet.“ (S. 192) „Allerdings sind viele Bürger mit der Anerkennung als gleichwertige Mitglieder der Gattung Mensch nicht zufrieden. ... Zudem bedeutet das Leben in einer liberalen Demokratie nicht, dass man tatsächlich in gleichem Maße von der Regierung oder anderen Bürgern respektiert wird wie seine Mitbürger. ... Verwirrung hinsichtlich der Identität ist eine Begleiterscheinung des Lebens in der heutigen Welt.“ (S. 193)

„Viele zeitgenössische liberale Demokratien stehen vor einer immensen Herausforderung. Sie haben einen raschen wirtschaftlichen und sozialen Wandel durchgemacht und sind infolge der Globalisierung weitaus vielfältiger geworden. Dadurch ist das Verlangen nach Anerkennung bei Gruppen geweckt worden, die früher für die Mehrheitsgesellschaft unsichtbar waren. Solche Wünsche bewirken einen subjektiv empfundenen Statusverlust bei den von ihnen verdrängten Gruppierungen und lösen eine Politik des Unmuts und der Gegenreaktion aus. Der Rückzug beider Seiten in immer enger gefassten Identitäten bedroht die Möglichkeit gesamtgesellschaftlicher Erwägungen und des kollektiven Handelns. Eine so geartete Entwicklung führt unweigerlich zum Kollaps und zum Scheitern des Staates.“ (S. 194) Was hier im Kontext der Integrität der Demokratie zerstört wird, sind die Konsens-Integrität, wonach alle Bürger Citoyens und Bourgeois sind und als solche Identitäten anerkannt und in ihrer Würde erhalten bleiben. Im Vordergrund steht jedoch die Würde-Integrität, die verlangt, dass sowohl gleiche Freiheit im Grundsatz und freie Gleichheit im Grundsatz für alle Bürger gelten und von allen Bürgern anerkannt werden. Da aber, wie oben konstatiert, nur die Vollständigkeit der Demokratie-Integritäten die Demokratie erhält und legitim macht, genügt schon die spürbare Verletzung von Konsens-Integrität und Würde-Integrität, um die Demokratie zu gefährden.

Damit zeigt sich auch bei Fukuyama, dass es nicht nur um die Integrität der Menschheit auf Basis der Wort6-Moral gemäß der Kant'schen ‚Metaphysik der Sitten‘ schlecht bestellt ist, sondern dass auch Integrität in demokratischen Nationen auf Basis der Wort6-Legalität schwer zu erreichen ist. Was aber meiner These entspricht: die Chance der Integrität in Identitäten gemäß Wort6-Ethik existiert, was immer dies für die Menschheit bedeutet. Dies bestätigt auch Fukuyama: „Vertrauen ist ein Schmiermittel, das sowohl wirtschaftlichen Austausch als auch politische Teilhabe erleichtert. Es basiert auf dem sogenannten Sozialkapital, das heißt auf der Fähigkeit, mit anderen Menschen auf der Grundlage informeller Normen und gemeinsamer Werte zu kooperieren. Identitätsgruppen fördern das Vertrauen unter ihren Mitgliedern, doch das Sozialkapital beschränkt sich häufig auf diesen kleinen Kreis. Durch starke partielle Identitäten verringert sich das Vertrauen zwischen Angehörigen von Eigen- und Fremdgruppen sogar oft. Gesellschaften prosperieren infolge von Vertrauen – je größer dessen Radius, desto größer der Erfolg.“ (S. 157)

Somit liegt es im Grundsatz in der Hand des Homo Sapiens, Identitäten nationenweise oder Nationen-Übergreifend zu generieren, um Integrität effizienter für die Menschheit zu machen. Was aber derzeit durch Migration und politische Radikalisierung in vielen Ländern geschieht spricht eher dagegen, da es vielmehr zu mehr und kleineren Identitäten weltweit führt, so dass gemäß der oben dargestellten Pyramide es zu weniger Integrität der Nationen und weniger Integrität der Menschheit führt, was aber angesichts der Aufgaben, vor denen die Menschheit steht, kontraproduktiv ist.

5. Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung

Das Zwischenergebnis bis hier lautet: Der Homo Sapiens hat keine Integrität gemäß Wort6-Moral, da er die Metaphysik der Sitten nicht beherrscht. Jedoch kann konstatiert werden, dass der Homo Sapiens eine große Chance hat, Integrität gemäß Wort6-Ethik zu besitzen, wenn er vor allem die Integrität als positive ökonomische Kategorie nutzt, um daraus einen Gewinn zu erzielen. Dies erfordert jedoch, dass sich der Homo Sapiens innerhalb von Identitäten bewegt, deren Regeln er kennt. Integrität ist dann ein Vertrauens-Instrument resp. ein Kooperations-Instrument. Allerdings muss eine respektive Identität als geschlossen und langfristig angelegt sein. Dies gilt, so meine bisherigen Überlegungen, auch für meine Gleichsetzung von Integrität und Kategorischem Imperativ von Kant.

Dies ist der Grund, warum ich an dieser Stelle auf die ‚Dialektik der Aufklärung‘ eingehe, um noch mehr zu lernen für die Frage der Integrität, obwohl Horkheimer/Adorno nicht über die Jensen'sche Integrität, sondern über Kant nachdenken. Dabei beziehe ich mich auf Hindrichs (2017). Wie ich schon bei Kant gestehen musste, dass es für einen Ökonomen mit gewissen philosophischen Neigungen extrem schwer ist,

sinnvolle Texte über Kant zu schreiben, so geht es mit auch an dieser Stelle. Deshalb möchte ich hier nur kurz skizzieren, was ich gelernt habe.

Die Dialektik der Aufklärung will zeigen, dass die Aufklärung gemäß Kant mit vielen Mythen Schluss gemacht hat, dafür aber neue Mythen geschaffen hat. Danach hat Kant mit seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ dem Homo Sapiens den ‚Freien Willen‘ geschenkt, die menschliche Freiheit, die bis dato nicht existierte. Dies sei das Ergebnis der Aufklärung bei Kant. Dies ist die eine Seite der Aufklärung, die positive Seite. Damit aber sei der ‚Geist aus der Flasche‘ gewichen, der nie wieder in die Flasche zurück zu bringen sei. Dieser Geist habe jedoch eine ausgeprägte negative Seite: Denn was wird der Homo Sapiens mit seinem Freien Willen machen? Vergleicht man, was vor allem die Aufgeklärten Europäer in den letzten 250 Jahren mit ihrem Freien Willen angerichtet haben, z. B. mit den 65.000 Jahren der unaufgeklärten Aborigines in Australien, dann stellt sich unvermittelt die Frage, ob die Aufklärung und somit vor allem Kant auch genug getan haben, um die unkontrollierte Macht des Geistes aus der Flasche, also den Freien Willen des Homo Sapiens, auch ausreichend zu kontrollieren und zu bändigen?

Kant hat dies gesehen und in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ in Verbindung mit seiner ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten‘ dem Homo Sapiens eine Aufgabe hinterlassen. Es ist der ‚Kategorische Imperativ‘. Konsequenter gedacht, vor allem in seiner Naturgesetz-Variante, verlangt der ‚Kategorische Imperativ‘, dass der Homo Sapiens mit seinem Freien Willen den Menschen nur als Zweck und nicht als Mittel betrachten soll und muss. Oder um in meinem Bild zu sprechen, dass der Homo Sapiens mit seinem Freien Willen Integrität mit Wort6-Moral haben muss. Die Dialektik der Aufklärung sieht aber genau an dieser Stelle den Bruch in der Aufklärung. Nach ihr wird Aufklärung zu einem neuen Mythos, der es dem Homo Sapiens quasi entgegen der Aufklärungsidee ‚erlaubt‘, seinen Freien Willen rücksichtslos zur eigenen Macht und Bereicherung zu verwenden. So gut die Aufklärung zu bewerten ist, sie hat aber eine ungeheure Schattenseite. Soweit was ich von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ gemäß Horkheimer/Adorno gelernt habe.

Der ‚Kategorische Imperativ‘ von Kant, so die ‚Dialektik der Aufklärung‘, hat bis heute nicht funktioniert, um den Geist aus der Flasche, nämlich die Willensfreiheit des Homo Sapiens als Ergebnis der Kant’schen Aufklärung, wieder in die Flasche zurück zu bringen. Dies ist aber konsistent mit meinen Überlegungen der letzten Kapitel, wonach der Homo Sapiens keine Integrität mit Wort6-Moral haben kann, da er der Metaphysik der Sitten nicht mächtig ist. Was er aber erreichen kann, ist eine Integrität mit Wort6-Ethik, die jedoch nur in Identitäten funktionieren kann. Da aber ist Integrität keine normative moralische Kategorie, sondern lediglich eine positive ökonomische Kategorie. Damit aber sind wir wieder bei der Sichtweise von Jensen u. a., wobei Jensen meine Einschränkung auf geschlossene und langfristige Identitäten nicht expressis verbis mitgeht. Damit hat Jensen recht, wenn er davon spricht, dass Integrität den Menschen

nutzt. Oder „Integrity. Without It Nothing Works.“ Zwar stimmt theoretisch dieser Slogan in dieser Absolutheit. Praktisch kann er jedoch in dieser Absolutheit nicht akzeptiert werden, denn immer dann, wenn eine Wort6-Moral dafür erforderlich wäre, hilft er nicht, da es keine Integrität mit Wort6-Moral und damit keinen Kategorischen Imperativ nach Kant gibt. Der Homo Sapiens mit seinem Freien Willen ist dafür nicht in der Lage, was aber theoretisch und praktisch, wie die Geschichte der letzten 250 Jahre zeigt, dem ungebremsten Geist aus der Flasche zuzurechnen ist. Kant hat überzeugendes zu sagen, die Dialektik der Aufklärung aber auch.

Die interessante Frage, die sich daran anschließt, ist, ob die Philosophie nach Horkheimer/ Adorno dazu etwas Neues zu sagen hat. Dies soll nun eruiert werden.

6. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns

Dazu bietet Dubiel (1988) eine Brücke zwischen Horkheimer/Adorno zu Habermas. Während die Dialektik der Aufklärung nach Horkheimer/Adorno zu dem Ergebnis kommt, dass der Geist der Aufklärung, nämlich der Freie Willen des Homo Sapiens, nicht beherrscht werden kann, auch nicht durch den Kategorischen Imperativ nach Kant, und damit die aufgeklärten Gesellschaften des Homo Sapiens in den Kapitalistischen Abgrund gleiten, versucht Habermas dies aufzuhalten. Bezogen auf das Integritäts- Modell würde Horkheimer/Adorno bedeuten, dass der Homo Sapiens keine Integrität hat, Habermas aber würde bedeuten, dass es einen Weg geben könnte, dass der Homo Sapiens doch Integrität haben könnte. Dies soll kurz skizziert werden.

Auch hier möchte ich, wie oben bei der ‚Dialektik der Aufklärung‘, nicht im Detail auf die Theorie von Habermas, ob im Original oder bei Dubiel, eingehen, was auch hier die Grenze des Ökonomen übersteigen würde, sondern mich auf das konzentrieren, was ich bei Habermas über Dubiel gelernt habe, um die Verbindung zum Integritäts-Modell zu wahren und aus Habermas für das Integritäts-Modell zu lernen.

Habermas geht es um eine Lösung für die von Horkheimer/Adorno erwartete Katastrophe des Freien Willens des Homo Sapiens nach der Kant’schen Aufklärung. Er sieht beim aufgeklärten Homo Sapiens eine streng instrumentell technische Vernunft resp. Rationalität, die dazu führt, dass der Mensch in Ausübung seines Freien Willens die Menschheit, die Gesellschaft und die Natur ausbeutet, um seinen monetären, materiellen und machttheoretischen Nutzen zu maximieren. Dem setzt Habermas ein anderes neues Gesellschaftsbild entgegen, das er die kommunikative Rationalität nennt.

Ein längeres Zitat aus Dubiel mag die ‚Theorie des Kommunikativen Handelns‘ ausreichend skizzieren. „Der komplexe Argumentationsbogen ruht auf drei statischen Punkten: (1) in den ersten Kapiteln skizziert Habermas eine Theorie der Rationalität. Dabei orientiert er sich nicht nur an dem klassischen und modernen philosophischen Verständnis von Vernunft, bzw. Rationalität, sondern – als Soziologe, der er auch ist – an

den gesellschaftlichen Strukturen, die verbindlich festlegen, was jeweils als >rational< gelten kann. Habermas vertritt das Programm einer >kommunikativen< Rationalität. Er verankert sie theoretisch in den Bindungen der Konstitution von Intersubjektivität. Die negative Pointe dieses Programms besteht in der Kritik des positivistisch beschränkten Begriffs der Rationalität, welcher deren Geltung auf den engen Bereich fachwissenschaftlich erwiesener >Wahrheit< einschränken will. In den großen Kapiteln über Max Weber kritisiert er beharrlich jenes Monopol auf Rationalität, das die in den Strukturen des kapitalistischen Betriebs und der bürokratischen Verwaltung institutionell verkörperte Zweckrationalität errichtet hat. – (2) Der zweite, eher methodologische Schwerpunkt des Buches besteht in der Entwicklung eines >zweistufigen< Gesellschaftskonzeptes. In der zweiten >Zwischenbetrachtung< wird dies zum vorherrschenden Thema. Diese Konzeption nennt Habermas >zweistufig< wegen ihrer Verschränkung von handlungs- und strukturtheoretischen Momenten. Für jenes Moment steht der Moment der >Lebenswelt<, für dieses der des >Systems<. Das Spannungsverhältnis dieser beiden Momente ist für ihn kein akademisches Problem, sondern kritisches Moment der realen gesellschaftlichen Entwicklung. (3) Erst in seinem dritten Schwerpunkt, der unübersehbar in der Schlussbetrachtung gesetzt wird, knüpft Habermas wieder unmittelbar an die klassische Tradition der kritischen Theorie an. Diese Grundlegung einer neuen kritischen Theorie der Gesellschaft mit zeitdiagnostischem Anspruch tritt auf als Theorie der Moderne.“ (S. 102f)

Damit liegt eine neue Struktur der Gesellschaft vor, die so bei Horkheimer/Adorno nicht vorlag. Erst durch die Zweistufigkeit der Gesellschaft können soziale Handlungs-Mechanismen der Gesellschaftsentwicklung eingeführt werden, die das Potential haben, der Dialektik der Aufklärung zu entkommen. „Ein sozialer Handlungszusammenhang ist durch eine nicht-strategische, kommunikative Logik dann beherrscht, wenn sich ein Interaktionspartner nicht an Chancen einer zweckrationalen Einflussnahme auf andere orientiert, sondern mit diesen in einen Verständigungsprozess über gemeinsame Handlungspläne eintritt.“ (S. 104) „Habermas unterscheidet prinzipiell drei solcher Dimensionen, innerhalb derer Verständigungsangebote >kommunikativ< rationalisierbar sind: 1) eine kognitive Dimension, in der die Richtigkeit einer Unterstellung durch die Prüfung eines zutreffenden oder widersprechenden Sachverhalts überprüft werden kann. 2) eine moralische Dimension, in der die Berechtigung eines Anspruchs nach Maßgabe geltender Normen geprüft werden kann, sowie 3) eine psychologische Dimension, in der die Angemessenheit einer Äußerung gegenüber dem inneren Zustand einer Person beurteilt wird.“ (S. 105)

Ein weiteres letztes Zitat mag den Kerngedanken dieses Teils der von Habermas geforderten Gesellschaft verdeutlichen. „Wer gesellschaftliche Normen verletzt, wird je nach Schwere und Tat und Liberalitätsgrad seiner Gruppe durch Liebesentzug, moralische Ächtung oder Inhaftierung bestraft.“ (S. 98)

Damit dürfte das Wesentliche dieser Gesellschaftstheorie als Lösungsansatz für die Frage der Beherrschung der Dialektik der Aufklärung genannt sein. Vergleicht man dies nun mit dem Integritäts-Modell auf Basis der Wort6-Pyramide, so zeigt sich, dass Habermas nur eine partielle Lösung anbietet. Es ist die Integrität innerhalb von Identitäten. Der Traum, dass sich daraus eine Integrität für eine ganze nationale oder sogar globale Gesellschaft ergeben könnte, ist ein Trugschluss. Integrität innerhalb von Identitäten ist möglich und existiert. Globale Integrität des Homo Sapiens ist unmöglich, da der Homo Sapiens nicht fähig ist, die Kant'sche Metaphysik der Sitten zu praktizieren. Die Integrität innerhalb einer Nation auf Basis der Gesetze ist ein Trugschluss, da gilt: Was nicht verboten ist, ist erlaubt. Vielleicht mag es zur Zeit des Wirtschaftswunderlandes nach dem 2. Weltkrieg und den Erfahrungen der Deutschen durchaus Ansätze aus philosophischer Sicht realistisch gegeben haben, dass die Menschen in Deutschland so etwas wie eine Identität sein könnten, so dass der Habermas'sche Ansatz damals sicherlich seine Berechtigung gehabt haben könnte. Aber heute mit den globalen politischen und technischen Entwicklungen erscheint eine deutsche Identität und auch Identitäten anderer Völker immer unwahrscheinlicher.

Entscheidend für die Integrität der Identitäten ist, dass die Identität geschlossen ist und sehr lange andauert. Auf den ersten Blick fallen mir nur zwei „erfolgreiche“ Identitäten ein: Das Judentum seit 3000 Jahren und die Schweiz. Von den Millionen erfolgreichen Identitäten von Familien und kleinen Gemeinden weltweit ganz zu schweigen. Ansonsten gilt für mich, was ich schon oben postuliert habe: Der Homo Sapiens hat keine Integrität im Sinne von Wort6. Lediglich als ‚Positive ökonomische Kategorie ist sie denkbar in Identitäten, aber auch nicht, so wie Jensen u.a. postulieren, in Bereichen wie z. B. der Finanzwirtschaft, da hier das Kriterium der Identität fehlt und die Teilnehmer auf verschiedenen Marktseiten agieren und keine Identität darstellen. Der moralische Anspruch zählt dort nicht.

Damit scheint die Philosophie auch der Moderne nicht in der Lage zu sein, Integrität zu retten, obwohl eben auch in Nationen und auch global gilt: ‚Integrity. Without It Nothing Works.‘ Aber die Geschichte seit der Aufklärung beweist diesen Satz, ohne dass in der Philosophie eine Rettung in Sicht ist, außer für entsprechende Identitäten. Denn wie oben gesagt: Der Geist ist aus der Flasche. Aufklärung funktioniert somit, wenn überhaupt, nur in geschlossenen langfristig stabilen Identitäten. So mein Ergebnis.

Bleibt die Frage offen, ob es nicht doch bisher nicht erkannte Philosophien gibt, die eine Rettung der Aufklärung, weit über Habermas hinaus, anbieten können. Das Beispiel Omri Boehm aber legt nahe, dass die heutige Philosophie eben auch erkannt hat, dass eine funktionierende Integrität innerhalb von Identitäten keine Lösung für die Beherrschung der Dialektik der Aufklärung resp. für den Geist aus der Flasche, wenn man Lösungen für die Menschheit insgesamt im Auge hat.

7. Habermas: Die Theorie der Politischen Öffentlichkeit

Einen möglichen Ersatz für die fehlende Identität in demokratischen Gesellschaften des westlichen Kapitalismus sieht Habermas in politischen Öffentlichkeiten. Dieser Gedanke ist zu verfolgen mit der Frage, ob dadurch die gescheiterte Rettung der Aufklärung durch Habermas, die in meinen bisherigen Überlegungen nur für geschlossene und langfristig stabile Identitäten möglich ist, doch auch für demokratische Gesellschaften möglich ist.

Dazu mehr von Dubiel (2001). „Die Logik des >Systems< bricht in die der >Lebenswelt< ein wie die >Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft<.“ (S. 117) Damit geht die Identität, wie ich sie oben als ‚Rettung‘ für eine Integrität nach Wort6-Ethik angesehen habe, verloren. Deshalb meine Schlussfolgerung, dass der Homo Sapiens keine Integrität gemäß Wort 6 mehr aufweist, und das Schicksal der ‚Dialektik der Aufklärung‘ sich erfüllt.

Habermas sieht diese Gefahr sehr deutlich und sucht nach Möglichkeiten, um zumindest soviel Identität zu retten, um etwas Integrität Wort6-Ethik zu erhalten. „Die dramatische utopische Frage der alten kritischen Theorie, nämlich die der Versöhnung von Menschengattung und Natur wird im Rahmen der >Theorie des kommunikativen Handelns< entschärft zu dem Problem, wie die Integrität der Lebenswelt vor den Expansionstendenzen des >Systems< geschützt wird. Und in diesem Zusammenhang wird bei Habermas der Begriff der >Demokratie< und der >politischen Öffentlichkeit< bedeutsam. Demokratie steht jetzt nicht, wie man vielleicht auf den ersten Blick meinen könnte, für das utopische Projekt einer Unterordnung der entfesselten Zweckrationalität unter die kulturellen Imperative der Lebenswelt, sondern lediglich für eine Art Sicherheitszaun zwischen System und Lebenswelt. Dieser vorgestellte Sicherheitszaun hat für Habermas sehr viel mit dem Phänomen der >politischen Öffentlichkeit< zu tun.“ (S. 117)

Diese Öffentlichkeit besteht aus verschiedenen Teilen. Man könnte auch sagen aus verschiedenen Identitäten. Aber die Idee ist, dass diese Teile zueinander geöffnet sind. „Habermas benutzt für diese Vorstellung das Bild eines fragilen Netzwerkes. Dieser Netzwerkvorstellung entspricht die faktische Realität der unaufhebbaren Vielfalt von >lokalen, überregionalen, literarischen, wissenschaftlichen, politischen, von innerparteilichen oder verbandsspezifischen, von medienabhängigen oder subkulturellen Öffentlichkeiten<. Wenn Habermas gleichwohl an der singularisierenden Rede von der Öffentlichkeit festhält, dann deshalb, weil diese Öffentlichkeit auf wechselseitige Durchdringung angelegt sind, dass ihre Grenzen durchlässig füreinander sind, dass jede einzelne Öffentlichkeit auch zu anderen hin geöffnet ist.“ (S. 118)

Zur weiteren Konkretisierung des Ansatzes der Öffentlichkeit schreibt Dubiel: „Um nun seinen emphatischen Begriff der politischen Öffentlichkeit vollends unverwechselbar

zu machen mit den massenkulturellen und administrativen Instanzen der >Meinungspflege<, führt er den Begriff der >autonomen Öffentlichkeit< ein. Damit sind also Öffentlichkeiten gemeint, >die nicht vom politischen System zu Zwecken der Legitimationsbeschaffung erzeugt und ausgehalten werden<. ... Nur ein so beschaffenes dichtes Netzwerk von nicht organisierten, eben >autonomen Öffentlichkeiten< könnte jene Leistung übernehmen, mit der sie Habermas in seiner Theorie der Moderne betraut, nämlich mit der Herstellung und Erhaltung einer nachtraditionalen kollektiven Identität der Gesellschaft. Weil sich diese kollektive Selbstrepräsentation in der Moderne nicht mehr auf ein traditionales zugeschriebenes Einverständnis stützen kann, ist sie immer nur als eine vorläufige, un abgeschlossene, reflexiv immer wieder zu erneuernde möglich. Nach dem Ende transzendenter Sinn- und Verpflichtungssysteme kristallisiert sich diese kollektive Identität nicht mehr in fertigen Weltbildern, sondern nur noch in prinzipiell offenen – und normbildenden Lernprozessen, nämlich: >Im Bewusstsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilhabe an Kommunikationsprozessen, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet.“ (S. 120f)

Habermas hat seine Theorie der Politischen Öffentlichkeit schon 1962 publiziert. Interessanterweise muss er aber 2022 von einem Neuen Strukturwandel der Öffentlichkeit berichten. Was bedeutet dies für meine Kritik an der Machtlosigkeit der Politischen Öffentlichkeit zur Wahrung einer Wort-Ethik-Integrität des Menschen? Dazu keine Vertiefung in sein Werk, sondern nur ein Zitat aus dem Umschlag. „Es ist keine politische Richtungsentscheidung, sondern ein verfassungsrechtliches Gebot, eine Medienstruktur aufrechtzuerhalten, die den inklusiven Charakter der Öffentlichkeit und einen deliberativen Charakter der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung ermöglicht.“ (2022, Rückumschlag)

Damit aber spricht Habermas an, was einen politisch interessierten Zeitgenossen heute sicherlich nicht fremd ist. Es ist die Wirkung neuer Medien national wie global. Was diese neuen Medien für die Frage nach der Identitätsstiftung der Politischen Öffentlichkeit bedeuten, kann heute zwar vermutet, aber nicht zweifelsfrei prognostiziert werden. Gewarnt sollten wir jedoch sein. Neben der Technik spricht Habermas aber noch einen weiteren Punkt an. „Gerade das beunruhigende Phänomen einer Verbindung des traditionellen Rechtspopulismus – „Wir sind das Volk“ – mit der libertären Selbstbezogenheit ausgeflippter Verschwörungstheoretiker, die ihre subjektive Freiheitsrechte gegen eine imaginäre Unterdrückung durch einen angeblich nur scheindemokratischen Rechtsstaat verteidigen, ist Grund genug, den Spieß umzudrehen. In den insgesamt wachsenden kapitalistischen Gesellschaften unserer, wie sich heute herausstellt, nicht besonders stabilen Demokratien entsteht dieses überraschende Widerstandspotential und lässt das politische System von innen zerbröseln, wenn auf der Basis wachsender sozialer Ungleichheiten der Zerfall der politischen Öffentlichkeit nur weit genug fortgeschritten ist.“ (. 108)

Damit komme ich zum Schluss bei Habermas. Ob die Politische Öffentlichkeit ein vollwertiger Ersatz für eine Identität der Menschen in der Demokratie, die es ihnen ermöglichen würde, eine Wort6-Ethik-Integrität zu haben, ist, scheint vor allem nach seiner letzten Veröffentlichung von 2022 mehr als fraglich. Die Politische Öffentlichkeit hätte im Prinzip aus meiner Sicht das Potential, eine Second Best Wort6-Ethik-Integrität zu ermöglichen. Quasi eine Second Best Integrität, was besser wäre als gar keine Integrität. Ob die Entwicklungen der technischen und politischen Zukunft aber diese Hoffnung auf Integrität des Homo Sapiens erhalten kann, ist mehr als fraglich.

Damit muss ich mein Resultat nochmals klarstellen: Der Homo Sapiens hat keine Wort6-Moral-Integrität, da er nicht in der Lage ist, die Metaphysik der Sitten zur Schaffung von Moral zu praktizieren. Er hat nur in geschlossenen und langfristig stabilen Identitäten die Chance auf eine Wort6-Ethik-Integrität, also z. B. in Millionen intakten Familien und intakten kleinen Gemeinden, denn da funktioniert Integrität auch ohne Wort6-Moral und Wort6-Legalität. In demokratischen nationalen Gesellschaften ohne eine entsprechende geschlossene und langfristig stabile Identität hat der Homo Sapiens, wenn überhaupt im Idealfall, nur eine Second Best Wort6-Ethik-Integrität, aber mit abnehmender Tendenz.

Der Geist aus der Flasche, den Kant durch seine Aufklärung ermöglichte, ist damit nicht zu bändigen. Was auch immer das heißt für die Zukunft des Homo Sapiens auf unserem Planeten.

8. Hartmut Rosa: Resonanz

Die Frage, die ich mit Rosa angehen will, ist, wie Identitäten entstehen, die eine gewisse Chance bringt, dass der Homo Sapiens eine Wort6-Ethik-Integrität haben kann. Das Werk von Rosa ist gewaltig und nach der Hälfte des Studiums zeigt sich, dass es für meine Frage nur begrenzt nutzbar ist. Rosa unterscheidet drei Arten von Resonanz-Beziehungen:

- Horizontale Resonanzachsen
- Diagonale Resonanzachsen
- Vertikale Resonanzachsen

Für die Frage der Wort6-Ethik-Integrität ist die Horizontale Resonanzachse relevant. Hier geht es Familie, Freundschaften und sogenannte Bürgschaften. Rosa nennt sie Resonanzhafen. Dabei zeigt sich für mich, dass Resonanzhäfen nichts anderes sind als Identitäten, die Integrität haben resp. haben können. Damit aber ist die Schlussfolgerung naheliegend, dass es Identitäten und die darin liegende Integrität sind, die

Resonanzhäfen ausmachen. Damit aber ist Identität und Integrität die Voraussetzung für Resonanzhäfen.

Also mein Ziel, bei Rosa etwas darüber zu lernen, wie Identitäten entstehen, muss nun aufgegeben werden. Aber im Umkehrschluss kann Rosa etwas lernen, nämlich dass Resonanzhäfen nur entstehen, wenn es um Identitäten mit Integrität geht. Insofern hat sich der Gang zumindest bis zur Hälfte des gewaltigen Werkes von Rosa doch gelohnt.

Das philosophisch Weitere ist zwar weiterhin noch offen und weilt weiteren Betrachtungen, aber nach Rosa dürfte damit Buch1: Philosophie und Wissenschaft, auch angesichts aller Überlegungen in www.integrity-art.de, für mich vorerst abgeschlossen sein. Oder gibt es noch Hoffnung?

9. Florence Gaub: Zukunft

Hoffnung könnte es geben, wenn eine Zukunftsforscherin ein wissenschaftliches Buch über „Zukunft. Eine Bedienungsanleitung“ schreibt, dass darin auch etwas über Integrität steht. Denn Integrität ist stets Zukunfts-orientiert. Ich gebe mein Wort nicht für die Vergangenheit. Ich gebe mein Wort für etwas, was ich jetzt tue, das aber mit den Wirkungen meines Tuns in die nahe oder auch ferne Zukunft wirkt. Oder um das Diktum von Jensen „Integrity. Without It Nothing Works.“ zu modifizieren: Integrity. Without It Future doesn't Work.

Um es kurz zu machen. Gaub erwähnt Integrität kein einziges Mal. Einige Zitate zeigen allerdings, dass in ihrem Zukunfts-Werkzeugkasten einige Aspekte aufscheinen, die mit meinem Integritäts-Identitäts-Modell durchaus Parallelen haben.

Im nächsten Zitat spricht Gaub von der Kausalität von Gesetzen. Spätestens hier hätte die Autorin auch von der Kausalität von Integrität sprechen können. „Je klarer das Gesetz für alle ist, desto mehr Zukunftsgewissheit schafft es. ... Das Gesetz sagt uns nicht nur, welche Rechte wir haben, sondern macht auch deutlich, welche Folgen bestimmte Handlungen in der Zukunft haben werden. Natürlich reicht es nicht aus, die Gesetzestexte zu haben. Je mehr Menschen darauf vertrauen, dass das Recht tatsächlich umgesetzt wird, desto mehr haben das Gefühl, in einem berechenbaren System zu leben. Deshalb wird die Rechtsstaatlichkeit oft nicht daran gemessen, welche Texte es gibt, sondern daran, wie sehr die Menschen denjenigen vertrauen, die sie anwenden, also Richter, Polizisten, Strafverteidiger und Staatsanwälten.“ (S. 104) Dem muss ich aber kritisch dazu anmerken, dass im Integritäts-Modell Gesetze nur Integritäts-Substitute sind. Das Vertrauen der Menschen in eine Gesellschaft und in die Menschen in der Gesellschaft kann und muss aber durch Integrität geschaffen werden, da ja auch für mich gilt: Erlaubt ist, was nicht verboten ist.

Im folgenden Zitat beschreibt die Autorin, wie sich das Buch ‚Utopia‘ von Thomas Morus 1516 auf die Entwicklung der Menschheit ausgewirkt haben muss. Sie spricht von ‚aber der Geist war aus der Flasche‘. Dies dürfte allerdings nicht dazu führen, dass man den eigentliche Geist, der aus der Flasche ist, der aber die Menschheit viel mehr betraf, nämlich der Freie Wille des Homo Sapiens in der Kant’schen Aufklärung dabei unterschlägt. Denn das Problem ist nicht, dass der Mensch die Zukunft ‚gestaltet‘ durch sein Verhalten, sondern dass er die Zukunft so gestaltet, dass sie eine bessere Zukunft wird. Dies geht aber nach Kant nur mit Hilfe des Kategorischen Imperativs, oder nach meinen Worten mit Integrität. Eine Zukunft ohne Integrität ist eine schlechte Zukunft.

Spätestens beim nächsten Zitat hätte der Autorin ein Licht aufgehen müssen. „Insbesondere die Inkas hinterließen einen bleibenden Eindruck bei den Konquistadoren: >Wir fanden diese Reiche in so guter Ordnung vor, dass es weder einen Dieb noch einen lasterhaften Mann gab noch eine Ehebrecherin, noch wurden gefallene Frauen unter ihnen zugelassen, noch waren sie ein unmoralisches Volk, sondern zufrieden und ehrlich in ihrer Arbeit<.“ (S. 117) Vor allem deren starke Identität und die daraus folgende Integrität waren deren Erfolgsrezept. Auch die Inkas hätten mit neuen Erkenntnissen technischer Art ein eigenes Utopia schaffen können, das aber mit ihrer Integrität sicherlich ein anderes und vor allem eine bessere Zukunft geworden wäre wie die Zukunft der Europäer, die keine Integrität hatten.

Die Frage ‚Zukunft mit oder ohne Integrität‘ ist somit sowohl in Zeiten der Inkas oder auch vieler Indigenen Völker der Welt als auch der Europäer in den letzten 2000 Jahren eine zentrale Frage, die aber im Werk der Autorin nicht aufgenommen wird. Meine Forderung aus dem Integritäts-Modell lautet jedoch: Integrität ist eine notwendige Bedingung für eine gute Zukunft. Der Titel der Autorin hätte somit lauten müssen: ‚Eine gute Zukunft. Eine Bedienungsanleitung.‘ Das Instrumentarium der Autorin hat uns also nicht geholfen, zu erkennen, ob und wie der Homo Sapiens eine Wort6-Ethik/Moral-Integrität haben kann. Also wurde die Hoffnung hier nicht erfüllt.

10. Die Rolle der „Identität“ oder „Integrität – eine Utopie“

Da die Hoffnung schwindet, dass es einen Weg für den Homo Sapiens gibt, Integrität mit Wort6-Moral zu haben, zeigt sich, was es bedeutet, wenn der Homo Sapiens lediglich eine Wort6-Ethik-Integrität auf Basis einer Identität haben wird und wahrscheinlich in der Geschichte in großem Maße auch schon nur gehabt hat, wie z.B. bei indigenen Völkern wie die Inkas. Man kann postulieren, dass die Identität des Menschen der ‚Homo Sapiens‘ ist, womit alle Menschen die gleiche Identität haben. Somit müsste beim Homo Sapiens Wort6-Ethik identisch sein mit Wort6-Moral. Auf die Natur übertragen würde dies bedeuten, dass jede Naturgattung eine spezifische eigene Identität hätte. Ihr Wort6 bestünde aus den individuellen Naturgesetzen dieser jeweiligen

Gattung und somit hätte jede Gattung der Natur auch uneingeschränkt Integrität, da sie ihr Wort im Sinne ihrer eigenen Naturgesetze auch erfüllt.

Auf den Homo Sapiens übertragen würde dieses Bild bedeuten: Teile der Gesellschaft der Homo Sapiens, die eine eigene Identität beanspruchen und somit eine gemeinsame universale Identität aller Homo Sapiens ablehnen, würden einen Schritt zurück in der Evolution in Richtung Homo Erectus oder noch weiter zurück, also zurück zur Natur, quasi als eigene Naturgattung machen wollen, wie z.B. „Arische Rassen“ und „Andere Menschenrassen“.

Diese Überlegungen sind für mein gesamtes Werk über Integrität in www.integrity-art.de extrem wichtig, um nicht politisch ideologisch missbraucht zu werden. Denn es zeigt sich, dass Integrität sowohl *Fluch*, keine Wort6-Moral-Integrität, sondern nur Wort6-Ethik-Identität, wie z.B. die Ideologie der ‚arischen Rasse‘ im Nationalsozialismus als auch bei heutigen ‚Identitären Bewegungen‘ oder die hohe Integrität von Mafia-Mitgliedern untereinander, als auch *Segen*, Wort6-Moral-Integrität wie Jahrtausende Stabilität von Indigenen Völkern, ist. Aus meiner Sicht ist somit philosophisch und politisch heute die Diskussion über Identität(en), der letzten 3000 Jahre bis heute, zentral für die Zukunft des Homo Sapiens als Gattung auf diesem Planeten. Deshalb gilt für mich für alles, was ich in www.integrity-art.de über Integrität geschrieben habe und noch schreiben werden:

„Integrität ist nur gegeben, wenn auch das Wort6-Moral gehalten wird.“

Womit ich auch Omri Boehm recht geben muss, wenn er „Radikalen Universalismus. Jenseits von Identität“ fordert für eine Welt, die durch Globalisierung, Technologie und Klimaveränderung verbunden mit Migration zu einer einzigen globalen Gesellschaft wird bzw. schon geworden ist.

Dass aber die Rolle der Identität heute und in Zukunft eine große Rolle sein wird mit den damit verbundenen Konsequenzen mangelnder universaler Integrität, zeigen auch Omri Boehm (Israel – eine Utopie, 2023), Yascha Mounk (Im Zeitalter der Identität. Der Aufstieg einer gefährlichen Idee, 2024) und schon Akerlof/Kranton (Identity Economics. Warum wir ganz anders ticken, als die meisten Ökonomen denken, 2011). Ob der Homo Sapiens heute Integrität mit Wort6-Moral im Sinne des ‚radikalen Universalismus‘ nach Boehm hat und voraussichtlich haben könnte, ist nach meinen bisherigen Überlegungen mehr als fraglich.

„Integrität – eine Utopie“

Bleibt der Blick in die alte und neue Weltliteratur, um zu sehen, ob und wo Menschen Integrität hatten und haben.

Buch 2: Weltliteratur: Gibt es dort Integrität?

1. John Steinbeck

Die USA hatten gemäß Omri Boehm 2mal die Wort6-Moral-Integrität. Einmal die Unabhängigkeitserklärung mit „Jeder Mensch ist gleich geschaffen“ und Martin Luther King, der seine Moral vor die Demokratie und deren Gesetze setzte. John Steinbeck stellt die amerikanische Gesellschaft in seiner Schaffenszeit dar. Wie steht es bei John Steinbeck um die Wort6-Integrität der amerikanischen Gesellschaft?

Beginnen wir mit „Früchte des Zorns“. „In die von Staubstürmen und Missernten bedrohte Landschaft von Oklahoma dringt Anfang der dreißiger Jahre die Nachricht vom Reichtum Kaliforniens. Die Depression und die neuen Agrartechniken haben Tausenden von Landarbeitern und Farpächtern den wirtschaftlichen Zusammenbruch gebracht. Sie machen sich mit ihren Familien auf den Weg, um durch die Arbeit in den kalifornischen Obstplantagen eine neue Existenzgrundlage zu finden. Doch die verzweifelten Menschen müssen erleben, dass auch hier die Großgrundbesitzer Hungerlöhne zahlen, auf verbrecherische Weise mit brachliegendem Land spekulieren und mit der Polizei zusammenarbeiten, um jeden Widerstand brutal zu unterdrücken.“ (Inseitiger Umschlagstext)

Was Steinbeck hier zeigt, steht der Wort6-Moral-Integrität der Unabhängigkeitserklärung der USA diametral entgegen. Es zeigt sehr deutlich, dass Menschen, die nicht der gleichen Identität angehören, also verarmte Landarbeiter gegen Großgrundbesitzer, keine gegenseitige Integrität besitzen können. Was aber die tragische Geschichte zeigt, ist, dass Identität, die nicht historisch gewachsen sondern durch das tägliche Schicksal entsteht, Integrität spontan entsteht. Es geht um die verarmten Familien, die auf dem Weg nach Kalifornien sind und jede Nacht unter ärmsten Bedingungen Unterkunft und Nahrung benötigen. Dabei, so die Überraschung, unterstützen sich Familien, die über keinerlei Ressourcen verfügen, mit denen sie andere Familien unterstützen könnten. Jede Familie könnte also sagen, dass sie zu arm sind, um andere Familien zu unterstützen. Die gegenseitige Unterstützung findet aber ohne Einschränkung statt, ohne dass die Familien die Garantie haben, dass sie auch in Zukunft im Gegenzug ebenfalls Unterstützung finden würden. Diese Integrität findet also nicht aus ökonomischem Kalkül statt, sondern aus moralischen Gründen. Man könnte sogar sagen, dass diese Menschen eine Wort6-Moral-Integrität haben, ohne dass sie jemals von der Kant'schen Metaphysik der Sitten gehört haben können.

Der Homo Sapiens ist also in einem Meer von Nicht-Integrität zu Wort6-Moral-Integrität fähig und willens. Dies widerspricht zwar meiner These, dass der Homo Sapiens nur im Rahmen von Identitäten zu einer Wort6-Ethik-Integrität fähig ist, nicht aber zur

Boehm'schen Wort6-Moral-Integrität. Trotzdem muss meine Feststellung der grundsätzlichen Unfähigkeit des Homo Sapiens zu einer Wort6-Moral-Integrität stehen bleiben. Ausnahmen bestätigen die Regel. Es bleibt interessant, inwieweit diese Ausnahmen in Steinbecks ‚Früchte des Zorns‘ in weiteren Werken Steinbecks sich wiederholen werden.

Dies soll in ‚Jenseits von Eden‘ (2006) verfolgt werden. Diese Geschichte der amerikanischen Gesellschaft in der Zeit zwischen dem Bürgerkrieg und dem Ersten Weltkrieg zeigt alle Facetten der Verhaltensweisen des Homo Sapiens auf, die denkbar sind. Was aber nicht vorkommt, sind Anzeichen von dem, was ich ‚das Prinzip Integrität‘ nennen möchte. Zwar zeigt sich in engsten Familienverhältnissen in extremen Situationen, dass der Mensch fähig ist, sein Wort als ‚Mensch‘ im Sinne von Wort6-Moral zu halten. Dies geschieht jedoch nur, wenn der Mensch keine andere Wahl mehr hat, um als Mensch noch gelten zu können. Es ist die Situation, in der der strenge Vater seinem Sohn das Wort gibt „Timschal“ gleich „Du kannst“, was den Sohn als Mensch befreit, um als Mensch leben zu können. Im sonstigen menschlichen Zusammenleben in dieser Welt von John Steinbeck aber sind keine Anzeichen von Integrität zwischen den Menschen explizit zu erkennen. Dies bestätigt somit mein obiges Ergebnis, dass nur in Familien resp. starken Identitäten Integrität im Sinne von Wort6-Ethik-Integrität Integrität möglich und real ist.

2. Joseph Roth

Der Umschlagstext in Roth (2008) deutet schon an, in welchem Bezug der „Radetzky-Marsch zur Frage nach Integrität und Identität stehen kann. „Im Aufstieg und Untergang einer Familie spiegeln sich die letzten Jahrzehnte der Donaumonarchie: 1859 rettet der slowenische Infanterieleutnant Joseph Trotta dem österreichischen Kaiser Franz Joseph I. das Leben. Er wird dafür geadelt und mit Orden ausgezeichnet und verlässt unwiderruflich den Weg seiner bäuerlichen Vorfahren. Von der knorrigen Stärke des >Helden von Solferino< ist bei seinem weichen und feinfühligem Enkel Carl Joseph von Trotta nichts übriggeblieben ...“ Was erkennbar ist: Die Welt ändert sich und die Menschen in der Gesellschaft ändern sich ebenfalls. Dies muss Auswirkungen auf die Identität der Gesellschaft und der Menschen in der Gesellschaft haben und damit auch auf die Fähigkeit und Bereitschaft der Menschen, Integrität zu zeigen.

Schon die Schilderung der zentralen Szene, wie von Trotta das Leben des Kaisers rettet, bietet Assoziationen für Identität und Integrität. „Er wollte gerade einen Feldstecher, ... Trotta wusste ..., dass er ein Ziel sei, würdig, getroffen zu werden. Und es war der junge Kaiser. ... Die Angst vor der unausdenkbaren, der grenzenlosen Katastrophe, die ihn selbst, das Regiment, die Armee, den Staat, die ganze Welt vernichten würde, jagte glühende Fröste durch seinen Körper.“ (S. 6) Was hier erkennbar ist, ist, dass alle Beteiligten, vom Kaiser über die Monarchie, die Armee, die Gesellschaft bis zum Leutnant gleich betroffen sind. Hier ist Identität als Bedingung für Integrität

vorhanden. Dies zeigt sich: „Er griff mit beiden Händen nach den Schultern des Monarchen, um ihn niederzudrücken. Der Leutnant hatte wohl zu stark angefasst. Der Kaiser fiel sofort um. ... In diesem Augenblick durch bohrte ein Schuss die linke Schulter des Leutnants, jener Schuss eben, der dem Herz des Kaisers getroffen hatte.“ (S. 6) Das Wort, das der Leutnant gegeben hat, war ein Wort-Moral. Er konnte nicht akzeptieren, dass seine Welt mit dem Tod des Kaisers und damit die Welt seiner Identität sterben sollte, und riskierte somit sein eigenes Leben. Ohne diese Identität hätte er sich nur weggebückt, da mit dem Tod des ‚Kaisers‘ für ihn nichts passiert wäre.

Aber auch ein weiteres Zitat zeigt, dass von Trotta Integrität hatte. Er war ein „grimmi-ger Feind jeder Lüge, unmännlichen Gebarens, feiger Geborgenheit, geschwätzigen Lobs und ehrgeiziger Süchte.“ (S. 12) Dies war vermutlich Ergebnis seiner bäuerlichen Identität.

Als von Trotta alt wurde und aus dem Militär entlassen wurde, verlor er eine zentrale Identität, da er auch den in der jüngeren Vergangenheit zu beobachtenden Wandel der Gesellschaft bemerkte. „Vertrieben war er aus dem Paradies der einfachen Gläubigkeit an Kaiser und Tugend, Wahrheit und Recht, und, gefesselt in Dulden und Schweigen, mochte er wohl erkennen, dass die Schlaueheit den Bestand der Welt sicherte.“ (S. 17f) Es war der Wandel von der ‚Metaphysik der Sitten‘ zur ‚Praktischen Vernunft‘, also der Verzicht auf Wort-Moral-Integrität und Wort-Ethik-Integrität wegen fehlender Identität.

Mit dem kommenden Ende des Kaisers, der von Gott auf den Thron der Monarchie gesetzt wurde, verschwindet auch die absolute Identität der Multi-Gesellschaft. „Ein Greis, dem Tode geweiht, von jedem Schnupfen gefährdet, hält den alten Thron, einfach durch das Wunder, dass er auf ihm sitzen kann. Wie lange noch, wie lange noch? Die Zeit will uns nicht mehr! Diese Zeit will sich erst selbständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in nationale Vereine. Die Monarchie, unsere Monarchie ist gegründet auf der Frömmigkeit: auf dem Glauben, dass Gott die Habsburger erwählt hat, über so und so viel christliche Völker zu regieren.“ Daraus spricht eine Identität, die dazu geführt hat, dass sich die Völker der Vielvölker als Eins verstanden haben und friedlich, also mit Integrität, miteinander gelebt haben. Ihren Freien Willen also nicht gegeneinander gerichtet haben. Verschwindet diese Identität, verschwindet auch die respektive Wort-Ethik-Integrität, was zu feindlichem Nationalismus führt.

Dies zeigt sich auch in folgendem Zitat. „Die Welt, in der es noch lohnte zu leben, war zum Untergang verurteilt. Die Welt, die ihr folgen sollte, verdiente keinen anständigen Bewohner mehr.“ (S. 228) Und: Denn über dem Doppeladler der Habsburger kreisten sie schon, die Geier, seine brüderlichen Feinde.“ (S. 235) Also aus den Brüdern wurden Feinde, da die gemeinsame Identität verschwand.

Ein sehr schönes Beispiel für die Identität in der Donaumonarchie zeigt folgendes Zitat über ein berühmtes Speisehaus: „Hier aßen an angestammten Tischen die Exzellenzen, und die Kellner, die sie bedienten, sahen aus wie ihresgleichen, so dass es beinahe war, als wechselten Gäste und Kellner in einem bestimmten Turnus miteinander ab. Und jeder kannte jeden beim Vornamen, wie ein Bruder den andern; aber sie grüßten einander wie ein Fürst den andern. Man kannte die Jungen und die Alten, die guten Reiter und die schlechten, die Galanten und die Spieler, die Flotten, die Ehrgeizigen, die Günstlinge, die Erben einer uralten, durch die Überlieferung geheiligten sprichwörtlichen und allseits verehrten Dummheit und auch die Klugen, die morgen an die Macht kommen sollten.“ (S. 237) Diese Vielfalt kannte eine gemeinsame Identität.

Was aber der Roman von Roth auch deutlich zeigt, ist, dass es für eine bestehende Identität keine Existenz-Garantie gibt. Selbst der Kaiser als der Kern der Identität der Donaumonarchie sah in zunehmendem Alter das Ende der Identität der Donaumonarchie. „Er hatte lange genug gelebt, um zu wissen, dass es töricht ist, die Wahrheit zu sagen. Er gönnte den Leuten den Irrtum, und er glaubte weniger als die Witzbolde, die in seinem weiten Reich Anekdoten über ihn erzählten, an den Bestand seiner Welt.“ (S. 263) Eine Analogie dieses Gedankens zu Habermas liegt nahe, der von „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ spricht. Identitäten in der Gesellschaft sind somit, wie eben auch schon in der Donaumonarchie, einem permanenten Wandel unterzogen.

Was die Donaumonarchie besonders verletzlich bezüglich schwindender Identität macht, ist ihre Multinationalität, die solange keine Rolle spielte, solange die Identität der Donaumonarchie stabilen Bestand hatte. Dies zeigt folgendes Zitat: „Es war dem Bezirkshauptmann, als bestünde plötzlich die ganze Welt aus Tschechen: einer Nation, die er für widerspenstig, hartköpfig und dumm hielt und überhaupt für die Erfinder des Begriffs Nation. Es mochte viele Völker geben, aber keineswegs Nationen. Und außerdem kamen verschiedene, kaum verständliche Erlässe und Verfügungen der Statthaltereit betreffend eine gelindere Behandlung der >nationalen Minoritäten<, eines jener Worte, die Herr von Trotta am tiefsten hasste. Denn >nationale Minoritäten< waren für seine Begriffe nichts anderes als größere Gemeinschaften >revolutionärer Individuen<. Ja, er war von lauter revolutionären Individuen umgeben. Er glaubte sogar zu bemerken, dass sie sich in einer widernatürlichen Weise vermehrten, in einer Weise, wie sie dem Menschen nicht entspricht. Es war für den Bezirkshauptmann ganz deutlich geworden, dass die >staatstreuen Elemente< immer unfruchtbarer wurden und immer weniger Kinder bekamen, wie die Statistiken der Volkszählungen bewiesen, in denen er manchmal blätterte.“ (S. 278) Eindrucksvoller lässt sich das Verschwinden der Identität nicht schildern, was durch „Eine neue Zeit. Die vielen Völker halten nicht lange zusammen.“ (S. 282) noch verstärkt wird.

Das Drama des Verlustes der Identität der Donaumonarchie wird verstärkt: „Nicht einmal der Kaiser trägt heute die Verantwortung für seine Monarchie. Ja, es scheint, dass

Gott selbst die Verantwortung für die Welt nicht mehr tragen will. Es war damals leichter! Alles war gesichert. Jeder Stein lag auf seinem Platz. Die Straßen des Lebens waren wohl gepflastert. Die sicheren Dächer lagen über den Mauern der Häuser. Aber heute ... liegen die Steine auf den Straßen quer und verworren und in gefährlichen Haufen, und die Dächer haben Löcher, und in die Häuser regnet es, und jeder muss selber wissen, welche Straße er geht und in was für ein Haus er zieht.“ (S. 297) In dieser Welt herrscht keine Integrität, da die völlig zerstörte Identität keine Wort-Integrität mehr zulässt.

Extremer als wie im folgenden Zitat lässt sich der Unterschied zwischen der stabilen Identität und der Nicht-Identität kaum schildern: „Heutzutage sind die Begriffe von Standesehre und Familienehre und persönlicher Ehre ... Überreste unglaublicher und kindischer Legenden, wie es uns manchmal scheint. Damals aber hätte einen österreichischen Bezirkshauptmann von der Art Herrn von Trottas die Kunde vom plötzlichen Tod seines einzigen Kindes weniger erschüttert als die von einer auch nur scheinbaren Unehrenhaftigkeit dieses einzigen Kindes.“ (S. 324) Ob dieses Beispiel nun unbedingt ein Beispiel für die Vorteilhaftigkeit von Integrität durch Identität ist, ist nicht die Frage. Die Frage ist vielmehr die nach der grundsätzlichen fundamentalen Identität und Integrität.

Zitat: „Es gab kein Vaterland mehr. Es zerbrach, es zersplitterte.“ (S. 377), weil die Identität zerbrach. Hier konnte keine Integrität mehr existieren. Eine Welt war untergegangen.

Das Verschwinden der Identität der Donaumonarchie setzt sich fort in „Die Kapuzinergruft“ (2009). Dazu einige treffende Zitate:

- Es herrschte zu Beginn Identität. „Es war das Manifest unseres alten Kaisers Franz Josef, und es hieß: >An Meine Völker!< (S. 53)
- Wie Identität und damit auch Integrität angesichts des Todes wiederkehrt: „In der Nähe des Todes wurden meine Gefühle redlicher, gleichsam reinlicher.“ (S. 60)
- Ein Bild der Vielschichtigkeit der Donaumonarchie mit einer einzigen Identität: „Die Zigeuner der Pußta, die subkarpatischen Huzulen, die jüdischen Fiaker von Gazilien, die slowenischen Maronibrater von Sipolje, die schwäbischen Tabakpflanzler aus der Bacska, die Pferdezüchter der Steppe, die osmanischen Sibirsnas, jene von Bosnien und Herzegowina, die Pferdehändler aus der Hanakei in Mähren, die Weber aus dem Erzgebirge, die Müller und Korallenhändler aus Podolien.“ Und „die bunte Heiterkeit der Reichs-, Haupt- und Residenzstadt.“ (S. 72)
- Vor allem der Unterschied zwischen den Regeln der Wort-Ethik der Identität der Donaumonarchie im Vergleich zu staatlichen Gesetzen von Wort-Legalität der Nationen. „Dennoch bestanden in meiner verschollenen Welt, in der alten

Monarchie eben, die kostbaren, die köstlichen, die ungeschriebenen, die unbekannt, unzugänglichen, den Eingeweihten wohlvertrauten Gesetze eherner und ewiger als die geschriebenen, die da besagten, dass von hundert Petenten lediglich bestimmte sieben günstig, schnell und geräuschlos ihre Wünsche erfüllt sehen sollten. Die Barbaren der absoluten Gerechtigkeit, ich weiß es, sind darüber heute noch empört.“ (S. 75f)

Soweit Josef Roth. Er zeigt in seinen Romanen, was Identität bedeutet für das Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft. Je stärker die Identität aller Gesellschaftsmitglieder diese verbindet, um so friedlicher das Zusammenleben. Oder um so größer ist die Integrität der Menschen und der respektiven Gesellschaft.

Fortsetzung folgt, wenn vorhanden.

Literatur

- Akerlof, G. A. / Kranton, R. E. (2011): Identity Economics. Warum wir ganz anders ticken, als die meisten Ökonomen denken, München, 2011.
- Boehm, O. (2023): Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität, Berlin, 2023.
- Boehm, O. (2023): Israel – Eine Utopie, Berlin, 2023.
- Dubiel, H. (2001): Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas, Weinheim, München, 2001.
- Erhard, W. and Jensen M. C. (2014): Putting Integrity into Finance: A Purely Positive Approach, NBER Working Papers Series, Working Paper 19986, 2014.
- Förster, E. (2024): Immanuel Kant. Die Lücke im System, in: Zeit Online, 11. März 2024 10:34 Uhr.
- Fukuyama, F. (2029): Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet, Hamburg, 2019.
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt, 1981.
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt, 1981.
- Habermas, J. (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt, 1990.
- Habermas, J. (2022): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin, 2022.
- Hansmann, H. (1996): The Ownership of Enterprise, Cambridge, 1996.
- Hindrichs, G. (Hrsg.) (2017): Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Berlin, 2017.
- Ludwig, R. (2019): Kant für Anfänger, Der Kategorische Imperativ, Eine Lese-Einführung, München, 2019.
- Mouk, Y. (2024): Im Zeitalter der Identität. Der Aufstieg einer gefährlichen Idee, Stuttgart, 2024.

- Neiman, S. (2024): So unendlich wie der Himmel. Wie handeln wir richtig? Moralgesetze zu begründen, ist Kants wichtigstes Anliegen, in: Zeitgeschichte, Epochen, Menschen, Ideen, Kant. Wie der große Philosoph der Aufklärung unsere Welt bis heute prägt, Die Zeit, 2024.
- Neiman, S. (2013): Moralische Klarheit. Leitfaden für erwachsene Idealisten, Hamburg, 2013.
- Nida-Rümelin, J. (2001): Strukturelle Rationalität, Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft, Stuttgart, 2001.
- Nida-Rümelin, J. (2005): Über menschliche Freiheit, Stuttgart, 2005.
- Nida-Rümelin, J. (2011): Verantwortung, Stuttgart, 2011.
- Nida-Rümelin, J. (2020): Die gefährdete Rationalität der Demokratie. Ein politischer Traktat, Hamburg, 2020.
- Rosa, H. (2022): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin, 2022.
- Roth, J. (2008): Radetzky marsch, München, 2008.
- Roth, J. (2009): Die Kapuzinergruft, München, 2009.
- Steinbeck, J. (2007): Früchte des Zorns, München, 2007.
- Steinbeck, J. (2006): Jenseits von Eden, München, 2006.